

UNIVERSIDADE ESTADUAL DO OESTE DO PARANÁ-UNIOESTE
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

FILIPÉ LUÍS BRUSTOLIN

**A EXISTÊNCIA E OS ATRIBUTOS DE DEUS SEGUNDO A
FILOSOFIA TOMISTA DE GARRIGOU-LAGRANGE (1877-1964)**

TOLEDO
2023

FILIPPE LUÍS BRUSTOLIN

A EXISTÊNCIA E OS ATRIBUTOS DE DEUS SEGUNDO A
FILOSOFIA TOMISTA DE GARRIGOU-LAGRANGE (1877-1964)

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Centro de Ciências Humanas e Sociais da Universidade Estadual do Oeste do Paraná para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Área de concentração: Filosofia Moderna e Contemporânea.

Linha de pesquisa: Metafísica e Conhecimento.

Orientador: Prof. Dr. César Augusto Battisti.

TOLEDO
2023

Ficha de identificação da obra elaborada através do Formulário de Geração Automática do Sistema de Bibliotecas da Unioeste.

Brustolin, Filipe Luís

A EXISTÊNCIA E OS ATRIBUTOS DE DEUS SEGUNDO A FILOSOFIA TOMISTA DE GARRIGOU-LAGRANGE (1877-1964) / Filipe Luís Brustolin; orientador César Augusto Battisti. -- Toledo, 2023.

230 p.

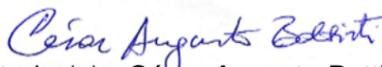
Dissertação (Mestrado Acadêmico Campus de Toledo) -- Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Centro de Ciências Humanas e Sociais, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, 2023.

1. Existência e atributos de Deus. 2. Primeiros princípios. 3. Neotomismo. 4. Garrigou-Lagrange. I. Battisti, César Augusto, orient. II. Título.

FILIFE LUÍS BRUSTOLIN

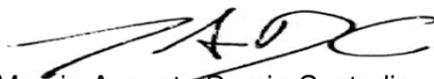
**A EXISTÊNCIA E OS ATRIBUTOS DE DEUS SEGUNDO A FILOSOFIA TOMISTA DE
GARRIGOU-LAGRANGE (1877-1964)**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia em cumprimento parcial aos requisitos para obtenção do título de Mestre em Filosofia, área de concentração Filosofia Moderna e Contemporânea, linha de pesquisa Metafísica e Conhecimento, APROVADO(A) pela seguinte banca examinadora:



Orientador(a) - César Augusto Battisti

Universidade Estadual do Oeste do Paraná - Campus de Toledo (UNIOESTE)



Marcio Augusto Damim Custodio

Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP)



Carlos Renato Moiteiro

Universidade Estadual do Oeste do Paraná - Campus de Toledo (UNIOESTE)



Wilson Antonio Frezzatti Junior

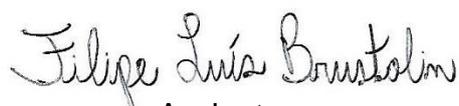
Universidade Estadual do Oeste do Paraná - Campus de Toledo (UNIOESTE)

Toledo, 30 de agosto de 2023

DECLARAÇÃO DE AUTORIA TEXTUAL E DE INEXISTÊNCIA DE PLÁGIO

Eu, FILIPE LUÍS BRUSTOLIN, pós-graduando do PPGFil da Unioeste, *Campus* de Toledo, declaro que este texto final de dissertação é de minha autoria e não contém plágio, estando claramente indicadas e referenciadas todas as citações diretas e indiretas nele contidas. Estou ciente de que o envio de texto elaborado por outrem e também o uso de paráfrase e a reprodução conceitual sem as devidas referências constituem prática ilegal de apropriação intelectual e, como tal, estão sujeitos às penalidades previstas na Universidade e às demais sanções da legislação em vigor.

Toledo, 24/09/2023.


Assinatura

AGRADECIMENTOS

Ao meu orientador, Prof. César Augusto Battisti, pela disposição em me orientar e pelo indispensável auxílio recebido desde o início.

Ao Prof. José Francisco de Assis Dias, pelo incentivo à realização do mestrado e pela ajuda na elaboração do pré-projeto.

Ao Prof. Carlos Renato Moiteiro, pela cordial acolhida na ocasião do meu estágio de docência.

Aos membros da banca de qualificação e da banca examinadora, pelas valiosas contribuições.

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES), pelo apoio financeiro (código de financiamento 001).

Aos meus pais, Ledir e Teresinha, e à minha irmã, Tamile, pelo amor e carinho de sempre.

Àquele que foi o tema principal desta pesquisa, por tudo.

O homem, seja jovem ou adolescente, adulto ou velho, primitivo ou civilizado, entregue à atividade prática ou à investigação científica, artista ou homem de cultura, ou ainda dotado de rigorosa mentalidade filosófica... enfim, todo e qualquer homem sente o problema de Deus, problema que o persegue e o alcança em todo lugar onde se encontre, como inquietante pergunta. Pertença a qualquer classe social e seja qual for o seu grau de cultura, o homem não pode evitar o problema de Deus, cuja urgência não muda com o mudar dos séculos e dos acontecimentos.

Cornelio Fabro

RESUMO

BRUSTOLIN, Filipe Luís. *A existência e os atributos de Deus segundo a filosofia tomista de Garrigou-Lagrange (1877-1964)*. 2023. 230 p. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Toledo, 2023.

A existência e os atributos de Deus segundo a filosofia tomista de Garrigou-Lagrange (1877-1964)

Esta dissertação tem por tema a existência e os atributos de Deus conforme o filósofo tomista Reginald Garrigou-Lagrange (1877-1964). O problema levará a verificar a possibilidade de provar filosoficamente a existência de Deus e seus atributos, tendo como parâmetro só a razão, sem utilizar premissas de natureza teológica. Tendo por objetivo geral fornecer uma resposta satisfatória ao problema, os objetivos específicos que se esperam alcançar são três. Primeiro, analisar os primeiros princípios (os de não-contradição ou de identidade, razão de ser, causalidade eficiente e finalidade) sobre os quais está alicerçada a metafísica tomista e, conseqüentemente, os argumentos pela existência de Deus, apresentando a defesa realizada por Lagrange desses princípios face às críticas moderno-contemporâneas. Segundo, investigar, conforme o tomismo de Lagrange, como é possível ao intelecto humano alcançar, filosoficamente, um conhecimento natural a respeito da existência de Deus: ascendendo a partir dos entes da realidade por meio das cinco vias: do movimento, da causalidade eficiente, da contingência ontológica, da gradação das perfeições e da ordem cosmológica. Terceiro, averiguar quais são os atributos de Deus, dado que há uma relação de analogia entre o Ser mesmo subsistente (*ipsum Esse subsistens*) e os entes por ele causados (com rejeição ao mesmo tempo da univocidade e da equivocidade do ser), por meio da qual, por negação ou maximização dos atributos pertencentes aos últimos, chega-se aos atributos do primeiro. Com isso, pretende-se, em seguida, precisar filosoficamente os atributos relativos ao ser mesmo de Deus: unidade, simplicidade, verdade, perfeição, bondade, infinidade, imensidade, ubiquidade, imutabilidade, eternidade, invisibilidade, incompreensibilidade e cognoscibilidade; e aqueles relativos às suas operações: sabedoria, presciência, providência, vontade, amor, justiça, misericórdia e onipotência. Por fim, busca-se estabelecer a relação que há entre a essência divina e seus atributos, a saber: a identificação dos atributos de Deus entre si e com sua própria essência, sem porém se tornarem sinônimos, pois, ainda que em Deus os atributos se identifiquem entre si, a eles correspondem analogicamente realidades distintas nos entes causados, havendo, portanto, segundo o entendimento humano, uma distinção virtual entre os atributos divinos. O estudo do tema se dará a partir do caminho proposto por Lagrange em *Deus, sua existência e sua natureza: solução tomista das antinomias agnósticas* (1914), obra que sistematiza sua teologia natural. Necessárias referências serão feitas a outras obras suas e a Tomás de Aquino; enfim, contribuição oportuna à pesquisa virá tanto de comentários sobre o assunto feitos por outros tomistas contemporâneos quanto de comentadores sobre o próprio Lagrange.

Palavras-chave: Existência e atributos de Deus; primeiros princípios; neotomismo; Garrigou-Lagrange.

ABSTRACT

BRUSTOLIN, Filipe Luís. *The existence and the attributes of God according to the Thomistic philosophy of Garrigou-Lagrange (1877-1964)*. 2023. 230 p. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Toledo, 2023.

The existence and the attributes of God according to the Thomistic philosophy of Garrigou-Lagrange (1877-1964)

The subject of this dissertation is the existence as well as the attributes of God as they are conceived in the Thomistic philosophy of Reginald Garrigou-Lagrange (1877-1964). The problem leads to verify the possibility of philosophically proving the existence of God and his attributes through reason alone, without using theological premises. Since the general objective is to provide a satisfactory answer to the problem, three specific objectives are expected to be achieved. First, analyze the first principles on which the Thomistic metaphysics and, consequently, the arguments for the existence of God are based, presenting Lagrange's defense of these principles in the face of modern-contemporary criticism; the principles are those of non-contradiction or identity, sufficient reason, efficient causality, and finality. Second, investigate, according to Lagrange's Thomism, how is it possible for the human intellect to achieve, philosophically, a natural knowledge about the existence of God: ascending from the beings of reality through the five ways: from movement, efficient causality, ontological contingency, gradation of perfections, and cosmological order. Third, ascertain which are the attributes of God, since there is between the self-subsistent Being (*ipsum Esse subsistens*) and the beings caused by him a relation of analogy (that rejects both the univocity and the equivocality of being), through which, by negating or maximizing the attributes belonging to the latter, one can know the attributes of the former. Then philosophically enumerate the attributes relative to the being of God: unity, simplicity, truth, perfection, goodness, infinity, immensity, ubiquity, immutability, eternity, invisibility, incomprehensibility, and knowableness; and those relative to God's operations: wisdom, foreknowledge, providence, will, love, justice, mercy, and omnipotence. Finally, establish what is the relation that lies between the divine essence and the divine attributes, namely: the identification of God's attributes with each other and with his own essence, which, however, does not make the attributes synonymous, since, even though in God the attributes are identified with each other, distinct realities in caused beings analogically correspond to them; therefore, in the human way of understanding, there is a virtual distinction between the divine attributes. The research is based on the path proposed by Lagrange in "God, his existence and his nature: a Thomistic solution of certain agnostic antinomies" (1914), work that systematizes his natural theology. Necessary references are made to other works of Lagrange and to Thomas Aquinas; lastly, an opportune contribution comes from both comments on the subject written by other contemporary Thomists, and commentators that write on Lagrange himself.

KEY WORDS: God's existence and attributes; first principles; neo-Thomism; Garrigou-Lagrange.

OBRAS REFERIDAS ABREVIADAMENTE

Tomás de Aquino:

De ver.: *Questões Disputadas sobre a Verdade*. Edição utilizada: TOMÁS DE AQUINO. *Cuestiones Disputadas sobre la Verdad* (2 tomos). Traductores: Jesús García López et al. Pamplona: Eunsa («Colección de Pensamiento medieval y renacentista», 159-160), 2016.

In Met.: *Comentário à Metafísica de Aristóteles*. Edição utilizada: TOMÁS DE AQUINO. *Comentário à Metafísica de Aristóteles* (3 vols.). Tradução de Paulo Faitanin e Bernardo Veiga. Campinas, SP: Vide Editorial, 2016-2018.

SCG: *Suma Contra os Gentios*. Edição utilizada: TOMÁS DE AQUINO. *Suma Contra os Gentios*. Tradução de D. Odilão Moura, OSB. Campinas, SP: Ecclesiae, 2017.

ST: *Suma Teológica*. Edição utilizada: TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica* (9 vols.). Tradução de G. C. Galache et al. São Paulo: Loyola, 2001-2006.

Aristóteles:

Fís.: *Física*. Edição utilizada: ARISTÓTELES. *Física I-II*. Prefácio, tradução, introdução e comentários de Lucas Angioni. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2009.

Met.: *Metafísica*. Edição utilizada: ARISTÓTELES. *Metafísica*. Tradução de Giovanni Reale (italiano) e Marcelo Perine (português). São Paulo: Edições Loyola, 2002.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	19
1. OS PRIMEIROS PRINCÍPIOS: PROLEGÔMENOS AO PROBLEMA DO CONHECIMENTO DA EXISTÊNCIA DE DEUS.....	27
1.1. Princípio de identidade ou de não-contradição	43
1.2. Princípio de razão de ser.....	55
1.3. Princípio de causalidade eficiente	59
1.4. Princípio de finalidade	69
1.5. O valor transcendente dos princípios	74
2. O PROBLEMA DA EXISTÊNCIA DE DEUS E SUAS SOLUÇÕES.....	79
2.1. A prova pelo movimento	88
2.2. A prova pela causalidade	95
2.3. A prova pela contingência ontológica.....	106
2.4. A prova pelos graus de perfeição	111
2.5. A prova pela finalidade	124
3. OS ATRIBUTOS DE DEUS.....	131
3.1. A questão do constitutivo formal da essência divina	131
3.2. A analogia	138
3.3. Atributos relativos ao ser mesmo de Deus	146
3.4. Atributos relativos às operações de Deus	163
3.5. O problema da relação entre a essência e os atributos de Deus	204
CONCLUSÃO.....	215
APÊNDICE 1: Vida e obra de Garrigou-Lagrange	218
REFERÊNCIAS.....	226

INTRODUÇÃO

A presente dissertação tem como tema o estudo da existência e dos atributos de Deus segundo Reginald-Marie Garrigou-Lagrange. Seu objetivo principal é fundamentar filosoficamente a noção de tais realidades na medida em que são alcançáveis pela razão natural.

Tendo nascido na França em 1877 e falecido na Itália em 1964, Garrigou-Lagrange é amplamente considerado um dos maiores tomistas do século passado e de todos os tempos, dado seu extenso trabalho dedicado ao pensamento de Tomás de Aquino e à reelaboração da doutrina tomista em sua época. Com longa carreira docente na Pontifícia Universidade Santo Tomás de Aquino (Angelicum) de Roma, onde lecionou de 1909 a 1960, deixou uma vasta produção bibliográfica, tendo escrito obras na área da teologia, da filosofia e da vida espiritual.

No ano de 1879, o Papa Leão XIII emitira a carta encíclica *Aeterni Patris*, pela qual fomentava um retorno ao pensamento filosófico e teológico de Tomás de Aquino. A intenção de Leão XIII, compartilhada por muitos papas posteriores, era o de fornecer à Igreja Católica uma fundamentação intelectual para combater as mais diversas correntes contrárias à ortodoxia católica, como por exemplo o agnosticismo e o materialismo. Nesse sentido, a doutrina de Tomás de Aquino foi considerada como capaz de expor e defender a verdade da fé na esfera racional. Esse é o contexto histórico da intelectualidade católica francesa desse período, conhecido como neoescolástica ou neotomismo, em que se insere Garrigou-Lagrange, que foi padre da Ordem dos Pregadores.¹

A obra *Deus, sua existência e sua natureza: solução tomista das antinomias agnósticas* (1914) oferece o plano norteador da presente pesquisa, na medida em que nela Lagrange expõe seu sistema de teologia natural, desde os primeiros princípios até a conciliação dos atributos divinos. Será inevitável também consultar *O senso comum: a filosofia do ser e as fórmulas dogmáticas* (1909), sua primeira obra, pois nela há a teorização da noção de senso comum como o contato do intelecto humano com a realidade objetiva e inteligível, ou seja, com o ser, seu objeto formal. Visto que a presente pesquisa tenciona

¹ Para mais informações sobre sua vida e sua obra, vide o apêndice ao final.

investigar a relação gnosiológica do intelecto humano, que é finito, diante de Deus, que é infinito, *O senso do mistério e o claro-escuro intelectual*, de 1934, fornece relevantes reflexões filosóficas acerca dos limites do conhecimento humano. Já em *O realismo do princípio de finalidade*, de 1932, encontra-se a fundamentação do princípio mencionado no título sobre o realismo moderado defendido pelo autor, destacando a finalidade como a mais importante das quatro causas, como mostrará a análise da quinta via. Por fim, é à obra *A síntese tomista*, de 1946, que se recorrerá para extrair o sentido dos mais variados conceitos dos quais faz frequente uso.

A opção por Lagrange, dentre muitos outros tomistas contemporâneos, como o principal autor a ser estudado deu-se por dupla razão, além de fornecer fundamento teórico ao tema. Primeiro, porque é tomista de caráter ortodoxo, ou seja, procura se manter fiel aos conceitos formulados por Tomás de Aquino, embora nem sempre consiga manter tal fidelidade isenta de desvios, conforme será visto abaixo. Segundo, porque, entrando em contato com as críticas lançadas contra o tomismo na modernidade e na contemporaneidade, responde a elas valendo-se dos princípios da filosofia tomista. Portanto, embora seja autor que se baseia na tradição tomista, não se pretende examinar o pensamento de Garrigou-Lagrange como se fosse mero repetidor daquilo que já foi dito anteriormente. Mantendo fidelidade à escola de pensamento da qual fez parte, ele é capaz de revelar a vivacidade do tomismo de modo novo, dando-lhe novas maneiras de exposição e articulação face ao que foi dito posteriormente na História da Filosofia. As referências a Tomás de Aquino serão entendidas segundo a interpretação de Lagrange, que delas se apropria — principalmente para responder as críticas modernas e contemporâneas contra a existência de Deus — no que pode ser considerado aprofundamento e renovação da doutrina tomista.

O principal problema desta dissertação é o seguinte: como alguém pode conhecer a Deus e suas características? Alguém poderia responder: pela fé, ou seja, por um auxílio sobrenatural que leva o crente a acreditar naquilo que não conseguiria acreditar de modo natural. Eis o problema central ao qual se pretende responder aqui: é possível um conhecimento essencialmente filosófico — isto é, que não utiliza de premissas da revelação — sobre Deus e seus

atributos? Segundo Garrigou-Lagrange, essa pergunta é respondida positivamente: é possível ao ser humano ter conhecimento sólido da existência de Deus e de seus principais atributos sem os meios da revelação. A existência de Deus faz parte de uma ordem de verdades alcançável pela razão natural. E é esse o princípio especulativo do qual se partirá para atingir o objetivo principal da pesquisa, que é justamente buscar a solução ao problema posto.

Garrigou-Lagrange afirma que está em pleno alcance de a razão humana perceber na realidade que encontra diante de si, habitada por objetos repletos de insuficiências ontológicas, a necessidade de um ser supremo, o que procura evidenciar da seguinte maneira. Como poderia qualquer coisa sequer existir, se tudo que se vê é insuficiente por si mesmo? Nenhuma rocha, nenhuma planta, nenhum animal, nenhum ser humano jamais puderam dar origem a si próprios. Ora, se toda a realidade se resumisse a seres assim contingentes, como pôde algo vir a ser? Baseando-se nessa constatação da realidade, e expondo seus fundamentos a partir dos primeiros princípios, Lagrange afirma: é invencível a necessidade de existir um ser que deu a tudo o que existe o próprio ato de existir. Precisamente sobre esse fundamento, percebido quando se observa filosoficamente o mundo, ele trabalhará as cinco vias tomistas para provar a existência de Deus. Para ele, então, não há contradição entre o Deus da fé e o Deus da razão natural, como querem os fideístas: é o mesmo Deus conhecido por caminhos diferentes.

Aponta Garrigou-Lagrange que as cinco vias, elaboradas por Tomás de Aquino, estão baseadas nos chamados primeiros princípios. Quais são: princípio de não-contradição (ou de identidade, que para ele são apenas duas formulações do mesmo princípio), princípio de razão de ser, princípio de causalidade e princípio de finalidade. Sem compreensão sólida de tais princípios, não se compreende propriamente as vias. As críticas modernas e contemporâneas feitas contra as cinco vias — por exemplo, as de David Hume e Immanuel Kant — foram lançadas contra os primeiros princípios, ou seja, atacou-se antes de tudo os princípios sobre os quais se baseiam, daí procurando invalidá-las. Constituiu-se assim o agnosticismo filosófico, que ensina a incapacidade humana em demonstrar racionalmente a existência de Deus. Portanto, o primeiro passo até a existência de Deus, antes da exposição das

vias, é, conforme o neotomista, a fundamentação dos primeiros princípios, procurando comprovar seu valor ontológico e transcendente. Por valor ontológico entende ele as leis do real e não apenas as do pensamento; e por valor transcendente a capacidade de conduzir à Causa Primeira.

Cada uma das cinco vias, que serão tratadas a seguir, argumenta de forma *a posteriori*, partindo de algum dado da realidade empírica. Não começa em Deus, mas nos seus efeitos, os quais apontam para sua causa originária, e o fazem de cinco formas: por serem movidos, causados, contingentes, ontologicamente hierárquicos e ordenados teleologicamente. Recebem eles movimento, causa, ser, gradação e finalidade, respectivamente, do motor imóvel, da causa incausada, do ser necessário, do supprassumo das perfeições e do ordenador supremo, que é Deus, segundo as vias de Tomás de Aquino defendidas por Garrigou-Lagrange contra os ataques da modernidade e da contemporaneidade.

Alguém poderia objetar: admita-se que haja tal motor imóvel, tal causa incausada, que garantia há que seja Deus? A reflexão concernente aos atributos divinos se torna significativa quanto a essa problemática: visa responder o aparente salto de conclusão — a saber, do motor imóvel a Deus — declarando que, pelos atributos que necessariamente possui, como ato puro, é Deus. O motor imóvel — bem como as demais qualidades evidenciadas pelos temas das demais vias, pois todas dizem respeito ao mesmo ser, apenas sob pontos de vista diferentes — é eterno, infinito, absolutamente atual, onipotente, assim por diante. Logo, afirmará Lagrange, é Deus. Dessa forma, o neotomista também explica como, embora o argumento pelo primeiro motor imóvel derive de Aristóteles, é possível aprofundar essa concepção com a participação platônica e a ontologia tomasiana do *actus essendi*. A doutrina filosófica dos atributos de Deus, portanto, serve como complementação das provas de sua existência, tendo em conta que busca mostrar não ser possível que aquilo que as vias atingiram não seja Deus. Porém, nesse percurso, terá de saber responder às objeções dos pensadores modernos, e ele procura a resposta no conceito de analogia.

O modo de chegar aos atributos de Deus é o mesmo daquele que se vale a filosofia de Garrigou-Lagrange para chegar à existência de Deus: pela relação

que há entre causa e efeito, entre Deus e os entes por ele causados. Os atributos desses refletem os atributos daquele, pois aquele é o responsável, como causa primeira, pela existência desses. A essa relação chama Lagrange, na esteira de Tomás de Aquino, analogia, segundo a qual a relação entre o ser dos entes causados e o ser da Causa Primeira não é de univocidade nem de equivocidade.

Após enumerar e discorrer acerca de cada atributo de Deus alcançável pela razão humana, segundo o método argumentativo de Lagrange, planeja-se tratar a respeito de outro problema: o da relação entre a essência de Deus e seus atributos. De acordo com os conceitos tomistas do pensador em questão, identificam-se, em Deus, essência e atributos, de maneira que não há distinção real entre os atributos divinos, como há nos entes compostos de substância e acidentes. A distinção acontece posteriormente, no modo humano de entender o ser divino. Portanto, não há distinção real entre os atributos divinos, apenas distinção virtual, ou seja, da parte da inteligência criada.

Ficam dessa forma delineados os três objetivos específicos que se pretende perfazer, a cada qual se dedicará um capítulo da pesquisa: primeiro, determinar a validade ontológica e transcendente dos primeiros princípios; segundo, provar, segundo o autor escolhido, como é possível chegar até o conhecimento racional da existência de Deus; terceiro, apresentar e explanar quais são os principais atributos de Deus e investigar a relação existente entre a essência divina e seus atributos, bem como a relação entre os próprios atributos. Isso será feito sempre conforme a filosofia tomista de Garrigou-Lagrange, tecendo, quando oportuno, referências a Tomás de Aquino, a Aristóteles e, na condição de comentadores do tema e do problema em questão, a outros neotomistas da contemporaneidade. Sertillanges foi escolhido porque possui origem histórica parecida com a de Lagrange, permitindo assim comparações e aprofundamentos mútuos. O mesmo vale para Hugon, que chegou a ser colega de Lagrange no Angelicum. Gilson aparece pela bagagem histórico-filosófica que agrega nas mais diversas discussões. Consultou-se Cornelio Fabrio porque também ele escreve sobre as correntes agnósticas moderno-contemporâneas, contribuindo para o tema. Não se quer dizer, evidentemente, que são os únicos tomistas verdadeiros, ou os únicos que entenderam verdadeiramente o pensamento de Tomás de Aquino. Selecionar apenas alguns fez-se necessário,

visto que está além do presente objetivo abordar exhaustivamente todos os neotomistas num trabalho só. A seleção teve por critério escolher alguns que, pelo valor de suas obras, ajudam a compreender o movimento neotomista do século passado no que se refere ao problema filosófico da existência de Deus, explicitando melhor a posição de Garrigou-Lagrange, que é o autor focado. Quanto a comentadores do próprio Lagrange, optou-se por A. Lobato, B. Mondin e, num ponto específico relativo ao princípio de não-contradição, por C. Mazzantini.

Três são as justificativas levantadas para a relevância desta pesquisa. A primeira é a escassez de trabalhos acadêmicos que discutam o pensador em foco, considerado por muitos um dos maiores nomes em matéria teológica e filosófica do século passado. Por versar sobre autor contemporâneo de vertente tomista, também tenciona-se fomentar a redescoberta contemporânea do tomismo e do vigor de seus conceitos no meio acadêmico-científico. Além da ausência de estudos acadêmicos acerca do autor em questão, o que por si só não confere suficiente pretexto, elenca-se também como justificativa a contribuição do tema e subtemas abordados para as discussões atinentes à existência de Deus, nas esferas acadêmica e social. Por fim, pretende-se contribuir com o desenvolvimento teórico da problemática escolhida, clássica e sempre presente ao pensamento filosófico.

Pode-se perguntar, no entanto, por qual seria a utilidade do problema filosófico de Deus, haja vista que a tendência que se verifica nos tempos atuais é a de relegar tal problema ao âmbito individual ou dos sentimentos. Em ambos os casos, se descarta qualquer possibilidade de discussão racional-filosófica sobre o tema.

Os escritos de Garrigou-Lagrange, diante desse contexto, ajudam a dar a verdadeira valorização ao problema em foco. Ao declarar que a questão acerca da existência de Deus deva começar com os primeiros princípios, ele recorda dois pontos que lhe aparecem como indispensáveis: tal questão não pode ser relegada ao sentimental — pois Deus não é um objeto empírico — nem ao plano da opinião individual — pois os primeiros princípios são universais.

Em atenção a isso, a relevância do problema filosófico de Deus, nas obras de Lagrange, manifesta-se em três principais valências: apologética, metafísica e teológica.

Quanto à apologética, ele reconhece que aquele que duvida ou nega a existência de Deus dificilmente seria convencido por argumentos de origem teológica. O debate, portanto, deve acontecer no terreno comum da razão natural; as provas de Deus, em consequência, devem ser formuladas em conceitos metafísicos. É a filosofia que se configura como a ponte entre os dois lados desse debate. Da parte do que quer defender filosoficamente a existência de Deus, cabe então apurar as bases das quais provém os principais argumentos dos opositores modernos e contemporâneos. Segundo o neotomista francês, essas bases são o empirismo e o idealismo. Com efeito, as conclusões de tais gnosologias entram em desacordo com as cinco vias tomistas desde seus fundamentos.

Quanto à metafísica em si, Deus aparece como a resposta ao problema pela causa primeira. Não obstante o metafísico encontrá-lo só nos momentos derradeiros de sua reflexão, é justamente Deus que dá sentido e inteligibilidade a todo o real, inclusive aos primeiros princípios. Se não há Deus, diz Garrigou-Lagrange, um ente pode ser contingente e incausado ao mesmo tempo, o mais pode sair do menos, enfim, tudo será absurdo.

Por fim, em teologia, embora não se problematize, propriamente falando, a existência de Deus, é crucial, para encontrar o real valor da fé, determinar se é possível ou não conhecer naturalmente se Deus existe. A conjuntura da época em que viveu Lagrange era propícia a esse diálogo entre filosofia e teologia. Desde que o Concílio Vaticano I (1869-1870) dogmatizou a doutrina de que é possível conhecer naturalmente a existência de Deus, o magistério católico rechaçou de uma vez por todas o fideísmo. À fé, conseqüentemente, cabe ter por objeto aquelas verdades sobre Deus que ultrapassam a razão natural. Conseqüentemente, a existência de Deus é um preâmbulo da fé e não um artigo de fé. Era necessário, por conta dessa conjuntura, que os teólogos católicos também escrevessem como filósofos para precisar o modo próprio através do qual a razão natural eleva-se ao conhecimento de Deus. Muitos são os benefícios dessa confiança por parte da teologia com relação à filosofia,

principalmente o de realçar a compatibilidade entre fé e razão, ou melhor, entre a razão natural e a razão iluminada pela fé. Trata-se de um justo enaltecimento da razão, visto que o tema Deus não fica, dessa forma, exclusivo da teologia. Além disso, essa confiança na razão reveste-se de importância nas discussões atuais, em que se percebe uma crescente desvalorização da racionalidade. Por isso, a questão filosófica da existência de Deus, em Garrigou-Lagrange, acentua como teologia e filosofia se constituem como saberes confluentes e não conflitantes, embora ele mantenha a preeminência da teologia.

1. OS PRIMEIROS PRINCÍPIOS: PROLEGÔMENOS PARA O PROBLEMA DO CONHECIMENTO DA EXISTÊNCIA DE DEUS

Os primeiros princípios são, na opinião de Garrigou-Lagrange, os prolegômenos indispensáveis para a discussão sobre o problema da existência de Deus. O que mais os agnósticos modernos e contemporâneos atacaram foi a validade desses princípios, em si mesmos e na referência que, em última instância, fazem a Deus. Ou seja, a negação dos primeiros princípios conduz necessariamente à negação de Deus. Por conta disso, Lagrange (2020a, p. 128), posicionando-se em defesa dos argumentos tomistas, afirma que se deve, em primeiro lugar, demonstrar o valor ontológico e transcendente desses princípios. Por valor ontológico entende ele o conhecimento real do ser, para além da mente e dos fenômenos; e por valor transcendente, o modo pelo qual os princípios supõem e apontam para um ser transcendente, Deus (GARRIGOU-LAGRANGE, 2020a, p. 125). Esse método é de inspiração escolástica: a filosofia parte das criaturas para chegar a Deus, ao passo que a teologia procede de modo oposto (GARRIGOU-LAGRANGE, 1945, p. 180; BOEHNER; GILSON, 1991, p. 451).² Os princípios são estes: “de identidade, de contradição, de razão de ser, de causalidade, de finalidade” (GARRIGOU-LAGRANGE, 2020a, p. 124).

Garrigou-Lagrange terá de lidar, em sua defesa tomista dos primeiros princípios, base das demonstrações da existência de Deus, com diversas correntes opositoras. Para citar dois exemplos notáveis, o empirismo humeano e o idealismo kantiano. Hume negou o valor ontológico da causalidade, negando conseqüentemente as provas da existência de Deus, que se valem desse princípio. Kant afirma que os princípios não passam de categorias do sujeito cognoscente, totalmente incapazes de penetrar além dos fenômenos sensíveis, muito menos alcançar o conhecimento de Deus transcendente. A tarefa de Lagrange (1946, p. 98) será a de evidenciar as razões pelas quais, invalidando-se os valores ontológico e transcendente dos primeiros princípios, não resulta absurda apenas a existência de Deus, mas a própria realidade e a inteligência.

² Não se deve confundir teologia com teologia natural: no pensamento de Garrigou-Lagrange, a primeira estuda Deus tendo por fonte a revelação e a segunda é simplesmente a filosofia-metafísica quando estuda Deus. Mais detalhes sobre essa distinção entre filosofia e teologia serão trabalhados posteriormente.

Para evitar incompreensões, convém, antes de se chegar aos princípios, elucidar algumas questões conceituais. Garrigou-Lagrange, ao expor os primeiros princípios, sempre tem em mente a distinção tomista entre essência e ato de ser nos entes. Por ente, entende-se tudo aquilo que é. Deus é ente e as coisas causadas por ele são entes, não no mesmo sentido, mas em sentido analógico: Deus é de modo primário e em si, ou seja, imparticipado, enquanto os entes que são seus efeitos participam do seu ser, ou seja, são de modo secundário — o que será explorado abaixo. Com efeito, diz Gilson (1962, p. 37): “todo ente se compõe pelo menos ‘daquilo que’ ele é (essência) e do ato existencial em virtude do qual ele é, ou existe, isto é, do seu ato de ser”. A essência é aquilo que algo é; possui caráter potencial: em si mesma, não pode tornar-se ente. A existência, ou ato de ser, é o ato dos atos, sem o qual nada existe de fato. O ato de ser atualiza a essência: um ser humano é a essência humana acrescida de ato de ser. Portanto, a essência é potencial e a existência é atualizadora; a essência indica o que algo é e a existência se algo é. No entanto, a essência é responsável por delimitar o ato de ser: num ser humano, por exemplo, o ato de ser é delimitado pela essência humana; assim, esse ser humano, por ser da essência que é, não é o puro ato de ser; ele não é simplesmente, mas é um ser humano. Apenas em Deus, puro ato de ser, esses dois componentes ontológicos formam uma só realidade: a essência de Deus é seu próprio ser, donde ser infinito e eterno, para dar dois exemplos de seus atributos. Em todos os demais entes, essência e ato de ser são componentes distintos e, por isso, esses entes são dependentes. Dessa forma, os princípios, cada qual a seu modo, melhor explicitam essa distinção ontológica real e fundamental, que também é pressuposta para cinco vias.

Ao se referir a Deus, é melhor usar o verbo ser ou existir? Para responder a essa pergunta, é necessário investigar qual dos dois verbos Tomás de Aquino preferia e depois comparar com a escrita de Garrigou-Lagrange, procurando determinar as razões das opções de ambos os autores.

Tomás de Aquino dispunha de duas palavras latinas que lhe serviam perfeitamente para expressar sua ontologia: “para designar um ente, *ens*, e para

designar o ato mesmo de ser, *esse*” (GILSON, 1978, p. 242).³ “*Ens simpliciter est quod habet esse*”, é ente *simpliciter* o que tem o ser (ST I-II, q. 26, art. 4). Essas duas palavras permitem com que Tomás desenvolva sua ontologia radicada na distinção real que há nos entes contingentes entre essência e ser: a essência cuja natureza é potencial e o ser que é o ato dos atos, o qual, ao atualizar alguma essência, dá origem a um ente. Apenas em Deus essência e ser formam uma só realidade indistinta, donde ser ele necessário e as demais coisas, dependentes. Nenhum ente contingente é o próprio ser, só Deus o é.

Quanto à palavra “existência”, segundo a etimologia, ela começa com o *ex* latino que significa “fora”. Portanto, algo que “existe” é algo que “vem a ser”, a partir de fora, por causa de outro. O verbo “existir”, portanto, é inadequado para se referir a Deus, cujo ser não lhe advém de fora, como nos demais entes. Seria melhor sempre usar o verbo ser para se referir a Deus: Deus é. É o que faz Tomás de Aquino: “*Deum esse quinque viis probari potest*”, o ser de Deus pode ser provado por cinco vias (ST I, q. 2, art. 3).⁴

Étienne Gilson, que é também historiador da filosofia, dá as razões para essa opção linguística de Tomás de Aquino. Ademais, esclarece que o francês, língua em que ele próprio e Garrigou-Lagrange escrevem, tem uma dificuldade peculiar na hora de traduzir *esse* e *ens*. Gilson também apresenta certa justificativa que possibilita traduzir *esse* por “existência”.

A razão pela qual Santo Tomás evitou o emprego técnico de *existere* para designar o ato de ser parece ter sido dupla. Em primeiro lugar, *esse* basta para designar tal ato, tanto mais quanto que é a raiz da qual derivam *ens* e *essentia*; ora, veremos que Santo Tomás tem interesse por manter intacta a unidade desse grupo verbal e as afiliações de sentido que implica. Ademais, se verá que *existere* não tinha na época o sentido de existência atual que lhe atribuímos. Se observará que nem sempre é necessário traduzir *ens* com esse rigor, pois o próprio Santo Tomás empregou com frequência *ens* com a conotação de *esse*; mas quase nunca há que se traduzir *esse* como *ens*, e ainda menos *ipsum esse*, pois o emprego desse infinitivo corresponde quase sempre ao sentido existencial de ato de ser no pensamento de Santo Tomás. A única exceção importante a essa regra de terminologia é o caso em que, conservando a linguagem de Aristóteles ali onde seu pensamento o supera mais decisivamente, Santo Tomás emprega o termo *esse* para designar a substância. Por outro lado, tem cuidado em precisar quando, nesse caso, tal termo não designa o *esse* tomado em

³ Todas as traduções de obras em língua estrangeira são da responsabilidade daquele que as cita.

⁴ A tradução da Editora Loyola, utilizada na presente pesquisa e referenciada ao final, traduz *esse* por “existência”.

absoluto, senão somente acidentalmente. Ver STI, q. 104, art. 1 e SCG II, 21, *ad Adhuc, cum omne quod fit*. A única solução satisfatória do problema seria ter coragem para retomar a terminologia experimentada no século XVII por alguns escolásticos franceses, que traduziam *ens* por *étant*, e *esse* por *être*. Isso é o que faríamos hoje, se pudéssemos recomeçar. Em todo caso, as traduções francesas que traduzem *ens* e *esse* por *être*, indistintamente, tornam completamente ininteligível o pensamento de Santo Tomás. Báñez já empregava *existentia* para traduzir, em latim, *esse*, que não é apenas isso. Essa é a nossa escusa por ter empregado *existir*. (GILSON, 1978, p. 242-243, nota de rodapé 40)

Pode-se dizer que é essa, então, a razão pela qual Garrigou-Lagrange, ao longo de suas obras, usa de modo indiscriminado tanto o verbo ser quanto o verbo existir para se referir a Deus. O próprio título de sua obra mais relevante sobre o tema, no original em francês, é: *Dieu, son existence et sa nature*. Lagrange chega a definir o ser como aquilo que existe:

Isso fica claro na definição mesma do ser, na medida em que podemos defini-lo. Define-se o ser de duas maneiras: 1º) de maneira, por assim dizer, descritiva: o ser é o que existe ou, pelo menos, pode existir [...]; 2º) de maneira mais formal, enquanto é abstraído pelo menos imperfeitamente de seus analogados: o ser é aquilo cujo ato é a existência (*ens cujus actus est esse*⁵). (GARRIGOU-LAGRANGE, 2020b, p. 242)

O ser é o que existe (ser atual) ou pode existir (ser possível), *id cujus actus est esse*. (GARRIGOU-LAGRANGE, 1946, p. 47)

Comete Lagrange um deslize metafísico ao traduzir *esse* por existência? Se usa o verbo existir, quer dizer que afirma que Deus vem a ser? De modo algum. Conforme esclareceu Gilson, a opção tem precedentes históricos na tradição tomista e, o que é mais importante, Lagrange gasta longas páginas justamente para explicar a distinção entre o ser ou existência de Deus e o ser ou existência das criaturas⁶:

Do mesmo modo, Deus *existe* por sua essência mesma, a criatura *existe*, mas não por sua essência. É claro que *existir* não é tomado no mesmo sentido univocamente, embora nas duas proporções ele seja verdadeiro, segundo seu sentido *próprio*. (GARRIGOU-LAGRANGE, 2020b, p. 249).

⁵ Caso evidente em que traduz *esse* por existência.

⁶ Conforme pode ser visto nos capítulos 2 e 3 da presente pesquisa.

Isso porque ser-existência é algo de análogo: pode se dar de modos essencialmente distintos — por exemplo: na substância e no acidente, e em Deus e na criatura. É óbvio, portanto, que, em sua opção por tomar como sinônimos ser e existir, Lagrange não incorre em nenhuma identificação entre o ser de Deus e o ser das criaturas. Tal opção pode até ser considerada a única saída possível para quem escreve no idioma francês, devido à já mencionada dificuldade peculiar que esse idioma enfrenta ao tentar traduzir *esse* e *ens*.⁷ Gilson também opta por existência/existir e assim justifica:

A língua latina que Santo Tomás usava punha à sua disposição dois vocábulos distintos: para designar um ente, *ens*, e para designar o ato mesmo de ser, *esse*. A língua francesa, por outro lado, dispõe apenas de um único vocábulo nos dois casos; um *être* e *être* significam, ao mesmo tempo, o que é e o fato de que aquilo que é é ou existe.⁸ Ora, como teremos ocasião de constatar, são dois aspectos do real que a análise metafísica deve distinguir cuidadosamente. Se se vacila diante do inusitado *étant*, é geralmente preferível não traduzir o *esse* de que fala Santo Tomás pelo termo “être”, mas traduzir *ens* por “être” e *esse* por “exister” [francês: existir]. (GILSON, 1978, p. 242)

Ademais, falar do ser de Deus pode dar a entender antes a natureza de Deus do que a questão pela qual se procura investigar se há ou não Deus — ou seja, o ser de Deus pode significar para alguém antes “como” Deus é do que “se” Deus é. Falar da existência de Deus, porém, pode produzir o efeito contrário. Num primeiro momento, após tratar dos primeiros princípios, Lagrange quer saber se há ou não Deus, e é então que julga conveniente usar o verbo existir. No entanto, dada a dificuldade etimológica, há que se cuidar sempre para não confundir o ser-existência de Deus com o ser-existência das criaturas. No presente trabalho, seguiu-se a opção intercambiante entre ser e existência adotada por Lagrange, mas o leitor deve sempre ter em mente essa distinção ontológica fundamental.

Depois dessa necessária elucidação de conceitos, retorne-se ao problema dos primeiros princípios. Tal problema está no centro da discussão acerca do objeto da inteligência humana. Dependendo da resposta que se dá,

⁷ Há idiomas que enfrentam outros problemas relativos ao verbo em questão; é o caso daqueles idiomas em que “ser” e “estar” são significados da mesma palavra.

⁸ Em português, língua em que não há tal dificuldade, *ens* traduz-se por “ente” e *esse* por “ser”.

considera-se que os princípios terão ou não realidade suficiente para servir de fundamento a qualquer prova da existência de Deus.

A mencionada discussão está na gênese do pensamento de Garrigou-Lagrange. Com efeito, sua primeira obra, *O senso comum*, de 1909, tem por um de seus objetivos principais lidar justamente com o problema da relação entre conhecimento e conhecido, entre mente e realidade exterior, reconhecendo-o como problema elementar do qual toda a filosofia depende.

Esse momento da reflexão metafísica é considerado por ele como verdadeira crítica, porque equivale a “julgar sobre o valor do conhecimento por reflexão sobre ele mesmo para assegurar-se do objeto ao qual está essencialmente endereçado” (GARRIGOU-LAGRANGE, 1946, p. 25). Assim, objetiva afastar de seu realismo a pecha de ser ingênuo.

[...] o realismo tomista não é apenas um simples realismo de senso comum, mas um realismo metódico e crítico, entendendo bem que essa última palavra não deve ser tomada no sentido abusivo do idealismo cartesiano, mas no sentido exato de uma crítica ou exame do valor do conhecimento. (GARRIGOU-LAGRANGE, 1949, p. 136)

Garrigou-Lagrange adota a seguinte resposta acerca do problema em questão: “O objeto da inteligência é o ser inteligível, da mesma maneira que o objeto da vista é a cor, e o som é o objeto do ouvido” (1945, p. 11). Para ele, a inteligência, portanto, não é inteligência de nada, mas inteligência do ser: “uma coisa é inteligível na medida em que é” (2020a, p. 124). É vital esta afirmação presente na primeira obra que escreveu, *O senso comum*: “nada é inteligível senão pelo ser e em razão de sua relação com o ser” (1944, p. 46).

Garrigou concorda com Bergson sobre a capital importância da busca do primeiro objeto da inteligência, mas, contra Bergson e toda a filosofia moderna, não reconhece validade à doutrina de que o primeiro objeto é constituído pelas ideias, ou seja, fenômenos interiores puros. A “primeira olhada” da inteligência não encontra ideias e sim coisas, o primeiro olhar encontra o ser. [...] A inteligência capta o seu objeto desde o seu primeiro encontro com ele, superando todo empirismo ou fenomenalismo. (MONDIN, 2003, p. 426)

A inteligência lida com o ser constantemente como com seu objeto natural. Se tirassem o ser da inteligência, ela ficaria cega como o olho sem poder enxergar ou surda como o ouvido sem poder ouvir. Ora, se o olho não tiver sua

ação natural obstaculizada por o que quer que seja, enxergará. De modo similar: “a inteligência espontânea não pode errar no conhecimento de seu objeto primeiro e das simples noções que estão imediatamente relacionadas com ele” (GARRIGOU-LAGRANGE, 1944, p. 129-130).

Distingue Lagrange, porém, entre objeto formal ou adequado e objeto próprio ou proporcionado da inteligência humana. É do conhecimento de todos que os tomistas seguem o chamado axioma peripatético conforme o qual o conhecimento começa com os sentidos. No entanto, é errôneo depreender a partir disso que o objeto formal da inteligência humana é, para eles, a coisa sensível. Ele explica nos seguintes termos:

Seu objeto formal é mais profundo que o dos sentidos; inteligência, com efeito, quer dizer ler dentro (*intus legere*) e, para que esse objeto lhe seja proporcionado, não pode ser formalmente sensível, mas inteligível. Esse objeto formal que ela atinge de saída, sem nenhum raciocínio, é o ser inteligível, de que os fenômenos são apenas a manifestação exterior. (GARRIGOU-LAGRANGE, 2020a, p. 146)

Por esse motivo, a gnosiologia do neotomista não é a dos empiristas, os quais permanecem nos limites da sensibilidade e conferem demasiada passividade ao aparato gnosiológico humano. Porém, o ser humano ainda é a união substancial entre corpo e alma. Por isso, sua inteligência opera necessariamente através do corpo: “nosso conhecimento intelectual depende necessariamente dos sentidos de maneira material e extrínseca, mas não de maneira intrínseca e formal” (GARRIGOU-LAGRANGE, 1945, p. 35). Em resumo, seu objeto formal é o ser ou o ente, e seu objeto proporcionado, pelo qual chega ao ser em geral, é “a essência das coisas sensíveis e não conhece nada senão em função delas” (GARRIGOU-LAGRANGE, 1944, p. 255); as coisas sensíveis são “o objeto primeiramente conhecido e proporcionado à debilidade do nosso entendimento” (GARRIGOU-LAGRANGE, 1944, p. 76). O objeto do entendimento humano, portanto, “é só acidentalmente sensível (*sensibile per accidens*)” (GARRIGOU-LAGRANGE, 2020a, p. 148).

Por esse motivo, o conhecimento humano, que conhece o ser a partir dos dados sensíveis, é constitutivamente abstrativo: “conhecer o que está na matéria sensível e individual, mas não enquanto precisamente está nela é *abstrair* o inteligível do sensível” (GARRIGOU-LAGRANGE, 2020a, p. 130-131). A

inteligência humana acessa o ser, “assim como pensa no sentido das palavras sem se deter na forma das letras” (2020a, p. 133). O ser inteligível, os princípios primeiros e os transcendentais do ser constituem aquilo que Aristóteles denominou o terceiro grau da abstração (GARRIGOU-LAGRANGE, 1945, p. 42; 1946, p. 208).

Em diversas passagens de sua obra, Garrigou-Lagrange classifica a filosofia tomista como realismo moderado. Outro neotomista contemporâneo, Antonin-Gilbert Sertillanges — com o qual Lagrange teve contato —, a classifica, porém, como idealismo moderado. Seus argumentos são de notável importância na presente discussão acerca do objeto do conhecimento humano.

E que posição poderá ser esta? — Só uma: o conhecimento supõe um dado objetivo imediato; não é portanto constituído meramente pelo sujeito ou modificações do sujeito. Ora, como por outro lado temos de sustentar que o dado objetivo só pode ser conhecido sob a condição de se tornar subjetivo, fica-nos apenas uma conclusão: afirmar que o sujeito e o objeto, no ato do conhecimento, formam uma síntese real; que os liga certa afinidade de constituição verdadeiramente fundamental, radicada no ser. E isto equivale a afirmar que o ser é idealidade e a ideia realidade; que lhes é comum um substrato único o qual por isso mesmo tanto se amolda a um como a outro. A realidade pode estar em nós sem deixar de ser em si; pois a existência em si comporta uma essência ou forma de existência de que podemos participar para a conhecer, forma essa que pode ser vivida em comum por nós e pelo objeto, pois é o vínculo que nos reúne. (SERTILLANGES, 1951, p. 49-50)⁹

O que importa é que, com seus argumentos, Lagrange e Sertillanges aqui se complementam. E ambos concordam no essencial: a gnosiologia que defendem, fundamental de antemão para o problema da existência de Deus, é radicada no ser e não cai nos opostos do materialismo objetivista e do idealismo subjetivista. Assim, se perguntarem a um tomista: o que legitima à inteligência humana conhecer o ser, e não somente os fenômenos ou as ideias? Responderão: porque também a inteligência humana é. Tanto o sujeito quanto o objeto estão juntos, não separados, no plano do real. A inteligência, dessa forma, assimila seu objeto.

Isso significa que só uma filosofia fundamentada no ser está apta para atingir conhecimentos verdadeiros e emitir juízos válidos:

⁹ As citações de textos escritos antes da última reforma ortográfica e também em português de Portugal foram atualizadas em suas grafias.

Ser é um verbo neutro, a base de todos os outros verbos e de todos os juízos; corresponde ao próprio objeto da inteligência, enquanto essa se distingue dos sentidos; só um ser inteligente pode penetrar no sentido profundo desta breve palavra “é”. (GARRIGOU-LAGRANGE, 1945, p. 64-65)

É precisamente no ser que a inteligência percebe os primeiros princípios: “sua verdade é captada imediatamente na luz do ser, objeto natural e primeiro da inteligência” (GARRIGOU-LAGRANGE, 1944, p. 99). Comenta Mondin (2003, p. 427) que, para Lagrange, os princípios “formam as nervuras essenciais do ser, também constituem as coordenadas principais do pensamento, que por isso os apreendem natural e espontaneamente”.

Desde que o ser for considerado o objeto da inteligência, está garantida a validade dos princípios. Mas é possível demonstrá-los? Segundo ele, não:

Esse valor ontológico não pode ser demonstrado de maneira direta e ostensiva, pois é imediatamente evidente, como a necessidade dos princípios primeiros. Não há lugar para um *medium* demonstrativo entre um sujeito e um predicado imediatamente conexos. Tudo o que podemos fazer é explicar o que significam o sujeito e o predicado, o que significa inteligência ou noção de ser, por um lado, o que significa, por outro, valor ontológico e, de imediato, fica claro que a inteligência implica essencialmente uma relação com o ser. Esta explicação pode ser posta em forma de raciocínio, mas, na realidade, não é uma demonstração direta; podemos, no máximo, chamá-la de uma defesa direta. As evidências primeiras podem ser defendidas, não se demonstram diretamente; tal demonstração não passaria de um círculo vicioso, seria preciso supor aqui o que está em questão: o valor ontológico dos primeiros princípios. (GARRIGOU-LAGRANGE, 2020a, p. 137)

Não podem ser demonstrados porque toda demonstração supõe algum conceito ou princípio anterior, mas não há nada de anterior ao ser e aos princípios que, por essa mesma razão, são denominados primeiros. A partir deles pode-se demonstrar muitas coisas, mas eles mesmos não podem sê-lo. Querer demonstrá-los significa cair imediatamente na falácia da petição de princípio. Todavia, se não é possível demonstrá-los, é possível, sustenta Lagrange, defendê-los diretamente, pela evidência do objeto do conhecimento humano, e indiretamente, por redução ao absurdo.

A defesa direta de Lagrange já ficou evidente: segundo ele, a inteligência precisa ser inteligência de algo, que é o ser. Caso contrário, conclui, a inteligência não buscaria nada como seu objeto natural, o que é absurdo.

A defesa indireta realizada por Garrigou-Lagrange a favor dos primeiros princípios consiste em conduzir as teorias do conhecimento opositoras aos supostos absurdos que derivam de seus pressupostos. Convém, antes do mais, delimitar o escopo da defesa indireta realizada por Lagrange dos primeiros princípios. Analisar todas as objeções de todos os autores demandaria muito tempo. Segundo ele, porém, é possível reduzir todas as objeções àquelas desenvolvidas por duas correntes modernas: o empirismo e o idealismo (GARRIGOU-LAGRANGE, 2020a, p. 127).

No tocante ao empirismo, o argumento central de Lagrange fica já evidenciado a partir de sua resposta ao problema do objeto da inteligência humana: para ele, está além da sensibilidade.

[...] a certeza metafísica do valor real dos primeiros princípios de contradição, de causalidade etc. (de seu valor como lei não só do espírito, mas do ser) está fundada formal e intrinsecamente, não na sensação necessária de antemão, mas na evidência intelectual desses princípios na luz natural da inteligência. (GARRIGOU-LAGRANGE, 1945, p. 36)

É precisamente essa a diferença entre o empirista e o realista, por exemplo, quanto ao princípio de causalidade, crucial para as provas da existência de Deus. O primeiro permanece no campo fenomênico e, por isso, sua concepção de causalidade é aquela que afirma não passar de hábito dos sentidos. Ao contrário, para Lagrange (2020a, p. 137), a causalidade, bem como os demais princípios, “só se funda no valor da sensação de maneira material e extrínseca”. Ele precisará se esforçar, portanto, em evidenciar que a causalidade deriva do ser e que, por isso, é um princípio dotado de valor ontológico. Retornar-se-á a isso mais abaixo.

O desafio proposto pelo idealismo, por sua vez, logo se faz notar. A filosofia de Garrigou-Lagrange tem por ponto de partida os primeiros princípios, mas Kant os relega a categorias *a priori* do conhecimento. Em sua distinção entre mundo fenomênico e numênico, não lhes confere valor objetivo. Nessa tese, Lagrange reconhece que Kant, embora ainda esteja afastado do realismo,

pretende reprovar o ceticismo empirista: “A teoria kantiana explica, sem dúvida, a universalidade e a necessidade dos princípios, mas sacrificando sua objetividade” (2020a, p. 139). A seguinte citação mostra como ele entende a filosofia kantiana:

Como explicar essa necessidade do conhecimento científico? A experiência manifesta bem as relações entre os fatos (v. g.: o calor dilata o ferro), mas não nos mostra a necessidade dessas relações. Disso Kant conclui: portanto é o espírito quem estabelece entre os fenômenos essas uniões necessárias, mediante a aplicação de suas categorias de substância, de causalidade, de ação recíproca etc. Essas categorias são formas *a priori* do nosso entendimento, necessidades subjetivas de pensar, sem as quais nossa inteligência não pode funcionar, e que permitem formar uniões *a priori* entre os fenômenos ou fazer juízos sintéticos *a priori*. Assim se explica a necessidade da ciência, da física e também da lei moral; mas essa não é mais do que uma necessidade subjetiva, que depende somente da natureza de nosso espírito, e não da natureza das coisas em si; essas são númenos incognoscíveis; concebe-se sua existência sem poder dizer o que são. Nunca saberemos se as leis necessárias de nosso espírito são as mesmas leis do real ou do ser. (GARRIGOU-LAGRANGE, 1944, p. 69-70)

Lagrange, então, procura contestar a concepção kantiana das categorias argumentando que há nelas arbitrariedade:

[...] a aplicação das categorias kantianas aos fenômenos permanece arbitrária; por que tais fenômenos vêm se colocar sob a categoria de substância e tais outros sob a de causalidade? [...] Se, para evitarmos o arbitrário, admitirmos o reconhecimento das relações de substância, de causalidade etc. nos próprios objetos, não é isso voltar à intuição do inteligível, e de que serve, então, a categoria? Enfim, como disseram Fichte e, de um ponto de vista oposto, os empiristas, nada prova que os fenômenos, se vierem de fora, vão colocar-se sempre docilmente sob as categorias. (GARRIGOU-LAGRANGE, 2020a, p. 140)

Para ele, há uma correlação natural, fundada no ser, entre a inteligência e o ser inteligível. Ao recusar essa correlação, Kant, segundo Lagrange, torna suas categorias arbitrárias. O próprio fato de admitir que determinados casos e objetos sempre sejam apreendidos por determinadas categorias apontaria, em sua análise, para a inegável objetividade de tais categorias e para a comunhão entre inteligência e realidade; em outras palavras, para o valor ontológico dos primeiros princípios — como é o caso da causalidade.

Se as premissas gerais do idealismo estiverem corretas, Garrigou-Lagrange julga, além do mais, que jamais será possível afirmar pelo caráter irrealizável de algo:

Embora admitindo a *inconcebibilidade* do absurdo, deve o agnóstico duvidar da *impossibilidade real* do absurdo. Concede que um círculo quadrado é *inconcebível*, mas, de seu ponto de vista, um círculo quadrado não é, evidentemente, *irrealizável*. (GARRIGOU-LAGRANGE, 2020a, p. 143)

É que o idealista está fechado no mundo representativo do sujeito. Ali, sabe que é inconcebível um círculo quadrado. Afirmar que um círculo quadrado não é só inconcebível, mas também realmente impossível ou irrealizável no plano exterior ao pensamento seria, segundo Lagrange, transcender ao sujeito e admitir o valor ontológico dos primeiros princípios, começando pelo de não-contradição. Portanto, ele arremata, um fechamento gnosiológico do sujeito dentro de si mesmo não é possível; o sujeito precisa conhecer realmente o ser.

Se os conceptualistas subjetivistas à maneira de Kant objetarem que o ser, embora seja por si de ordem inteligível e não sensível, talvez não seja senão uma forma subjetiva do entendimento, responderemos mostrando a oposição dessa noção de ser com as que só exprimem seres de razão, suscetíveis de existir só no espírito, suscetíveis de ser concebidos, e não ser realizados, por exemplo, com as noções lógicas de universalidade, de especificidade, de predicado etc. Ou ainda, para ser mais claro, bastará opor a fórmula ontológica do princípio de contradição: “É impossível que um mesmo ser, sob a mesma relação, seja e não seja”, à fórmula lógica do mesmo princípio: “Não se pode afirmar e negar o mesmo predicado do mesmo sujeito sob a mesma relação”. Essa segunda fórmula exprime apenas a *inconcebibilidade* do absurdo, a primeira exprime a *impossibilidade* do absurdo. Querer reduzir a noção de ser a uma forma subjetiva do espírito e o princípio de contradição a uma simples lei lógica e não ontológica é identificar duas noções manifestamente distintas: o *impossível* (ou o *irrealizável*) e o *inconcebível*, ou, pelo menos, é não mais ousar afirmar senão este último e duvidar da impossibilidade extramental do absurdo. (GARRIGOU-LAGRANGE, 2020a, p. 149-150)

Contra o empirismo e o idealismo, Lagrange julga impossível o fechamento gnosiológico do sujeito dentro de si mesmo também pela análise das faculdades sensível e intelectual: tanto materialmente quanto formalmente há a evidência de que a inteligência acessa o mundo exterior como seu real objeto, pois assim como é impossível uma sensação sem uma realidade sentida, é igualmente impossível uma intelecção sem o ser real entendido (GARRIGOU-

LAGRANGE, 1949, p. 135; LOBATO, 1965, p. 102). É o que afirma também num artigo, publicado em 1938, com o título *Não pode haver sensação genuína sem algo realmente sentido*:

Assim como a inteligência é essencialmente relativa a um ser inteligível, o conhecimento [*scientia*] a um ser cognoscível por abstração de sua existência, e a visão imaginária a um objeto imaginado, também proporcionalmente a sensação é essencialmente relativa a um objeto real sentido, ou pelo menos ao seu influxo real em um órgão dos sentidos¹⁰, de tal maneira que não pode haver sensação genuína distinta da alucinação e da visão imaginária sem uma coisa realmente sentida. (GARRIGOU-LAGRANGE, 2015, p. 178)

Visto que o conhecimento humano, unido aos sentidos, passa naturalmente pelo que há de material, é assim possível “resolver materialmente” o valor desse mesmo conhecimento, que vai além das puras representações subjetivas dos objetos. Lagrange (2015, p. 168) recorda, aqui, do que diz Tomás de Aquino: “Como o primeiro princípio do nosso conhecimento é o sentido, de algum modo é necessário resolver nele tudo o que julgamos” (*De ver.* q. 12, art. 3, ad 2). Consequentemente, assim como o sentido possui relação real com o objeto que sente, o conhecimento possui relação real com o objeto que conhece.

Por isso, Garrigou-Lagrange estabelece que seu realismo não é ingênuo, visto que não toma a existência do mundo exterior como um fato dado, mas é, como disse anteriormente, um realismo metódico e crítico, que investiga para chegar à certeza daquilo que conhece.

É assim que se compreende o que ele propõe acerca do irrealizável ou do absurdo. Que não deve ter relação com o real: “o absurdo é o que repugna a existência, e a repugna porque está fora do ser inteligível, objeto da inteligência, e sem nenhuma relação possível com ele” (GARRIGOU-LAGRANGE, 1946, p. 196). Dessa forma, está ao alcance da razão humana, segundo ele, afirmar ou negar a partir da real impossibilidade e não só da inconcebibilidade. Daí concluir no mesmo lugar: “o absurdo se identifica com o que é absolutamente ininteligível”. E isso valerá sobremaneira quanto ao princípio de causalidade, pelo qual afirmará ser impossível a existência de um ente simultaneamente contingente e incausado.

¹⁰ Pouco antes, dá o exemplo do influxo real da luz de uma estrela que, no entanto, não está mais presente.

Não se compreende as razões apresentadas por Garrigou-Lagrange em sua disputa contra Kant sem fazer menção à passagem da *Suma Teológica* em que Tomás de Aquino responde ao problema que também aqui se encontra em discussão: “*Utrum species intelligibiles a phantasmatis abstractae, se habeant ad intellectum nostrum sicut id quod intelligitur*”; em outras palavras, qual é realmente o objeto do conhecimento: o mundo ou as ideias que se tem do mundo?

Em sentido contrário, a relação entre a espécie inteligível e o intelecto é a mesma que se dá entre a espécie sensível e os sentidos. Ora, a espécie sensível não é o que é sentido, mas aquilo pelo qual o sentido sente. Portanto, a espécie inteligível não é o inteligido em ato, mas aquilo pelo qual o intelecto conhece. Respondo. Alguns afirmaram que nossas potências cognoscitivas não conhecem senão suas próprias impressões; por exemplo, o sentido não sente senão a impressão de seu órgão. E nessa teoria, o intelecto não conhece senão sua impressão, que é a espécie inteligível recebida. E em consequência, a espécie inteligível é o que é conhecido. Mas essa opinião é evidentemente falsa, por duas razões. Primeira: porque é o mesmo o que conhecemos e aquilo de que trata as ciências. Se, pois, aquilo que conhecemos fosse somente as espécies que estão na alma, todas as ciências não seriam de coisas que estão fora da alma, mas somente das espécies inteligíveis que estão na alma. Por exemplo, para os platônicos, não há ciência senão das ideias, que, segundo eles, são conhecidas em ato. Segunda razão: porque se chegaria ao erro dos antigos que diziam que tudo o que parece é verdadeiro, e assim afirmações contraditórias seriam ao mesmo tempo verdadeiras. Se, com efeito, uma potência não conhece senão sua própria impressão, só dela julga. Ora, uma coisa parece ser de tal maneira, conforme a potência cognoscitiva está afetada desse ou daquele modo. Portanto, o julgamento da potência cognoscitiva terá por objeto aquilo mesmo que ela julga, a saber, sua própria impressão, segundo o que ela é; e assim todo julgamento será verdadeiro. Por exemplo, se o gosto não sente senão sua própria impressão aquele que tem o gosto sadio julga o mel doce, julgará com verdade, e igualmente julgará com verdade aquele que tem o gosto imperfeito e que julga o mel amargo. Um e outro julgam segundo é afetado o próprio gosto. Por conseguinte, toda opinião será igualmente verdadeira, e de modo geral, toda significação. (ST I, q. 85, art. 2)

Tendo isso por fundamento teórico, Lagrange aborda o seguinte problema: como é possível que a inteligência conheça realmente o objeto conhecido, e não só a ideia desse objeto? Pois parece que, se isso for verdade, conhecer significaria dizer que o objeto conhecido está naquele que conhece, o que é impossível, uma vez que a árvore, por exemplo, não está na inteligência daquele que a conhece.

Nada é conhecido se não estiver *no* sujeito cognoscente, quer por si mesmo, quer por uma semelhança representativa (*intentionalis*) de si mesmo, eu o concedo; é necessário que esteja por si mesmo, eu o nego. Ora, as realidades extramentais não podem estar no sujeito cognoscente por si mesmas, certo, mas podem nele estar por sua representação. E é o próprio dessa representação, essencialmente *relativa (intentionalis)* ao representado, fazer conhecer no ato direto, sem ser ela mesma conhecida. Ela só o é mais tarde, por reflexão. Quer se trate da ideia impressa em nossa inteligência, quer da ideia exprimida por ela, ela é *meio* de conhecimento e não *objeto* de conhecimento, ela é essencialmente intencional ou relativa àquilo de que é a ideia; e se é simples como a ideia de ser e as outras noções primeiras, não pode ser uma composição artificial que desfigure a realidade. (GARRIGOU-LAGRANGE, 2020a, p. 160)

Exatamente por conta dessas razões é que, segundo ele, a ideia ou espécie inteligível é o meio do conhecimento, e não seu termo.

O idealismo, por mais paradoxal que possa parecer, é uma ignorância do que constitui a ideia como ideia, de seu ser relativo ou intencional. Por isso destrói até os conceitos de representação, de conhecimento, de inteligência. (GARRIGOU-LAGRANGE, 1944, p. 124)

Não só a ideia, mas todos os outros elementos do conhecimento serão impossíveis se o mesmo conhecimento não possuir aquela apreensão natural do ser da qual tudo, em matéria gnosiológica, depende.

Sustentar que, na intelecção direta, a ideia é o que é conhecido e não o meio de conhecer outra coisa do que ela é, é ser obrigado a admitir que a ideia ou a representação não é relativa a um representado, mas então não é ideia de nada; o que equivale a dizer que ela é, ao mesmo tempo e sob a mesma relação, ideia e não ideia. (GARRIGOU-LAGRANGE, 2020a, p. 142)

Por isso, conhecer não é conhecer a ideia do ser (ou da realidade), mas o ser (ou a realidade). Esse é o caráter intencional das ideias que defende contra o idealismo. Para defender sua posição, Lagrange cita também trabalhos contemporâneos que relacionam teoria do conhecimento e fisiologia:

Finalmente, como observam os neorealistas ingleses contemporâneos: se o idealismo for a verdade, a percepção do cérebro é tão subjetiva quanto a do mundo exterior; o cérebro, portanto, não é mais um intermediário que separa a sensação das coisas e que a impede de as alcançar. No momento da percepção do mundo exterior ou o fenômeno cerebral é real sem ser percebido, o que é contrário ao princípio do idealismo, *esse est percipi* (ser é ser percebido), ou então, como esse fenômeno cerebral não é percebido, ele não é real e, então, não mais impede a percepção exterior imediata. Desaparece, assim,

um dos principais argumentos em que se apoia o idealismo. (GARRIGOU-LAGRANGE, 2020a, p. 164)

Para o neotomista, portanto, o problema sobre o objeto da inteligência humana tem por resposta o ser, realmente captado pela inteligência, ser ao qual estão vinculados os princípios por sobre os quais estão alicerçadas as provas de Deus. Consequentemente, no que diz respeito aos princípios mencionados, a principal diferença da sua posição com aquela de Kant é resumida nas seguintes palavras:

A razão dessa oposição entre Kant e a filosofia tradicional é que, partindo Kant do sujeito, as categorias são para ele puramente lógicas, ao passo que, para a filosofia clássica, que parte do ser, as categorias são meio lógicas, meio ontológicas. (GARRIGOU-LAGRANGE, 2020a, p. 157)

Logo, tais princípios são as “leis mais gerais” do ser (GARRIGOU-LAGRANGE, 2020a, p. 132) e, em consequência, não são leis só da inteligência e da lógica, nem só dos fenômenos, mas de toda a realidade (GARRIGOU-LAGRANGE, 1946, p. 49).

Igualmente verdadeiros para todos e de todos conhecidos, esses princípios são imutáveis em si e em nós. [...] Esses princípios são também imutáveis em nós, inscritos de uma maneira indelével na razão humana; de certo modo se identificam com ela, posto que ela, afinal, nada mais é do que uma relação transcendental com o ser enquanto ser, o qual encerra em si essas verdades absolutamente primeiras. (GARRIGOU-LAGRANGE, 1944, p. 108-109)

Sertillanges acrescenta que são subjacentes à multiplicidade do ser: “Embora o ser se apresente sob muitas formas, as suas leis essenciais são sempre as mesmas” (1951, p. 101).

A conclusão de Lagrange é a seguinte: se os primeiros princípios forem falsos, não só a possibilidade de se provar naturalmente a existência de Deus torna-se absurda, mas tornam-se absurdas também a inteligência humana e a própria realidade, uma vez que a existência de Deus aparece como uma conclusão necessária da aplicação dos primeiros princípios: negando-se Deus, nega-se os princípios. Cumpre escolher, diz ele em diversas passagens: ou Deus, ou o absurdo radical (GARRIGOU-LAGRANGE, 2020a, p. 398).

Somente o uso acertado dos princípios pode dar razão da universalidade e evidência do conhecimento. A força e a coesão que a inteligência percebe neles nada mais é do que o esplendor de ser inteligível. As leis da mente são as leis do ente. (LOBATO, 1965, p. 100)

Por isso, a filosofia de Garrigou-Lagrange é a “filosofia do ser, muito diferente de uma filosofia do fenômeno ou fenomenismo, de uma filosofia do devir ou evolucionismo e de uma filosofia do eu ou psicologismo”, como ele mesmo descreve (1946, p. 46). Cabe agora examinar como, antes de proceder ao problema da existência de Deus, ele busca fundamentar os primeiros princípios do ser na especificidade de cada um. O que procura determinar agora é o chamado valor ontológico dos princípios. De especial importância serão suas repostas às objeções apresentadas por filósofos modernos e contemporâneos.

1.1. Princípio de identidade ou de não-contradição

O primeiro princípio, dentre todos, que a razão humana apreende a partir do contato com o real é, para Garrigou-Lagrange, o de não-contradição ou identidade, “fundamento remoto das provas de Deus” (2020a, p. 9). Convém demorar-se mais nesse princípio, visto que considera todos os demais derivantes dele. A preeminência desse princípio é sustentada, seguindo Tomás de Aquino, a partir das operações de concepção e juízo. Quanto à concepção, rejeita um regresso ao infinito na série dos conceitos, ou seja, deve haver um primeiro conceito ou uma primeira noção. É o conceito de ser, “o mais simples e mais universal de todos” (GARRIGOU-LAGRANGE, 2020a, p. 179). Nenhum conceito antecede o de ser: todos os demais conceitos supõem o ser e fazem referência a ele. O ser é o primeiro não só na ordem dos conceitos, mas também na ordem dos juízos: “É preciso que assim seja, posto que todo juízo está formado por conceitos” (GILSON, 1978, p. 420). Segundo a óptica aristotélico-tomista, da qual Lagrange é caudatário, o ser não é o primeiro apenas na esfera das operações do intelecto, mas também na realidade exterior, ou seja, não é apenas conceito abstrato, mas é a própria realidade; esse ser que é precisamente o objeto da inteligência humana, conforme visto anteriormente.

Prossegue Lagrange. Se há um primeiro conceito, há um primeiro juízo que o espírito humano emite após examinar o ser, elaborando três proposições

básicas: “1º) O ser é o ser, a que corresponde a negativa: o ser não é o não ser; 2º) todo ser é ser, donde se segue: nenhum ser é não ser; 3º) todo ser é ou não é, donde se segue: nada pode ao mesmo tempo ser e não ser” (GARRIGOU-LAGRANGE, 2020a, p. 179). Para além do ser, não há nada. Dessa forma, o primeiro princípio, obtido após analisar as operações de concepção e juízo, prova a universalidade do primeiro conceito. Por isso, para Garrigou-Lagrange, “o princípio de identidade aparece assim como a verdade fundamental da filosofia do ser” (1944, p. 225) e “é uma lei do ser enquanto ser, ou seja, uma lei absolutamente universal” (1946, p. 173). Formulado negativamente, o princípio de identidade é, segundo ele, o princípio de não-contradição, o qual evidencia que todo ente é diferente dos demais entes — esta coisa não é aquela coisa — e que, como disse Aristóteles, “é impossível que a mesma coisa, ao mesmo tempo, pertença e não pertença a uma mesma coisa, segundo o mesmo aspecto” (*Met.* IV 3, 1005b).

Do princípio de identidade ou não-contradição deriva o princípio de substância:

O princípio de substância se formula: “tudo o que existe como sujeito da existência é substância e se distingue de seus acidentes ou de seus modos”. [...] Esse princípio é uma derivação do princípio de identidade, porque tudo o que existe como sujeito da existência é um e o mesmo sob seus múltiplos fenômenos, sejam permanentes, sejam sucessivos. (GARRIGOU-LAGRANGE, 1946, p. 50)

As substâncias são essas unidades do real que comportam acidentes e que permanecem após a mudança ou a perda dos mesmos acidentes. Os acidentes também existem, também estão no real, mas dependem quanto a isso inteiramente da existência anterior da substância. É o caso do ser humano que nasce com um determinado tamanho e com um determinado peso, por exemplo, e permanece sendo o mesmo ser humano depois de todas as alterações não-essenciais, ou seja, depois de todas as alterações acidentais.

Os que negam o princípio de substância o fazem, de acordo com Garrigou-Lagrange, porque colocam o objeto da inteligência humana nos fenômenos e não no ser.

Do ponto de vista empirista ou dos sentidos, é difícil, com efeito, dizer outra coisa. Do ponto de vista da inteligência, ao contrário, a substância

é concebida como uma realidade integral, de ordem diferente da realidade da quantidade e das qualidades sensíveis. Inteira no todo e inteira em cada parte, ela garante a unidade do todo. Os sentidos não podem captá-la, enquanto tal: por si ela só é acessível à inteligência. Chamamo-la porém um sensível *per accidens* pois os sentidos a atingem acidentalmente, como sujeito dos fenômenos que conhecem diretamente. [...] Assim, a substância é apreendida pela inteligência tão logo o primeiro dos sentidos internos tiver reunido os dados de cada um dos sentidos externos. (GARRIGOU-LAGRANGE, 2020a, p. 197-198)

O objeto da inteligência é o ente. Ora, segundo Tomás de Aquino, “a substância não acrescenta ao ente alguma diferença que signifique uma natureza adicional acrescentada ao ente, mas com o nome de substância se expressa certo modo especial de ser, a saber, o ser por si mesmo” (*De ver.* q. 1, art. 1). Assim como só a inteligência capta o ente, só ela capta a substância.

Quando os tomistas falam de substância e acidente, alguém pode interpretar como se estivessem transportando as regras da linguagem à ontologia: do sujeito e predicado à substância e o acidente. No entanto, essa interpretação está equivocada. Não se trata de conceber os acidentes unidos à substância por alguma cópula meramente verbal; se trata de determinar que as substâncias são unidades de existência, de tal modo que é por elas que todos os demais elementos ontológicos existem (GILSON, 1978, p. 245). O par metafísico da substância e o do acidente não é uma conveniência da linguagem, mas uma exigência da ordem do ser.

Quando Lagrange retoma o conceito de substância, não se trata da substância aristotélica, mas da substância tomista. De certo modo Tomás de Aquino foi além de Aristóteles no que respeita à substância, incrementando esse conceito com sua filosofia do *actus essendi*: a substância não é só aquilo que é por si, é aquilo que é por conta de seu próprio ato de ser, enquanto o acidente é por conta do ato de ser da substância (*ST III*, q. 77, art. 1, ad 2). Por essa razão, não é à substância em geral que de modo mais exato cabe a definição “ser por si”, mas a Deus, porque só ele é o próprio ato de ser, não recebido de outro. Só a substância divina é por si de modo absoluto, todas as demais substâncias recebem dele seu ato de ser.

Retornando ao primeiro princípio, reitera-se que Garrigou-Lagrange postula que, desde Aristóteles, identidade e não-contradição formam apenas duas formulações do mesmo e único princípio. Porém, a coincidência entre o

princípio de identidade e o de não-contradição, além de não ser ponto pacífico dentro das discussões lógicas, despertou a crítica de outros tomistas. Nougé (2020, p. 134) afirma que tal coincidência não é de Aristóteles nem de Tomás de Aquino, mas influência do cartesianismo e do leibnizianismo no pensamento do neotomista em apreço. Porém, mesmo que se admita haver influências estranhas à tradição tomista quanto a isso, Lagrange confere uma roupagem tomista ao princípio de identidade, talvez na tentativa de conciliá-lo com o pensamento tomasiano. É o que ele faz quando afirma que, por conta da distinção real entre essência e existência, há graus de identidade nos entes, e que só Deus é perfeitamente idêntico a si mesmo, o que será analisada abaixo. Não obstante, segundo Lobato (1965), é perceptível um amadurecimento filosófico de Garrigou-Lagrange nesse ponto: conforme foi avançando na direção de suas obras mais tardias, o princípio de identidade foi dando lugar ao de não-contradição, e o de razão de ser ao de causalidade eficiente.

Na concepção de Garrigou-Lagrange, o princípio de identidade ou não-contradição é imprescindível para os argumentos pela existência de Deus sustentados pelos tomistas. Em primeiro lugar, do ponto de vista lógico, proporcionando validade às cinco vias, pois estabelece a diferença entre Deus e os entes, manifestando a contingência desses. Por exemplo, na primeira via, é recorrendo a esse princípio que se diz que os entes não podem mover e serem movidos sob o mesmo aspecto; na segunda via, que não podem ser causa e efeito sob o mesmo aspecto, e assim por diante. Dizer o contrário seria ferir o princípio de não-contradição. Não existisse, porém, esse princípio, não haveria por que usar o movimento e a causalidade como argumentos, visto que não haveria diferença entre motor e móvel, entre causa e efeito. Em segundo lugar, o princípio de identidade confere à filosofia tomista sobre Deus um de seus pontos mais distintivos: há, segundo Garrigou-Lagrange, graus de identidade variados. Todos os entes são idênticos a si mesmos, mas não na mesma valência ontológica, pois apenas Deus é sua própria essência. Em todos os demais entes, o ato de ser e a essência são realmente distintos (GARRIGOU-LAGRANGE, 1944, p. 224). Será necessário retornar a essa doutrina adiante. Trate-se agora das críticas contra a noção tradicional do princípio de não-

contradição com as quais Lagrange se defronta, objeções formuladas por Henri Bergson, Édouard Le Roy e Hegel.

Os pensadores da filosofia a qual Garrigou-Lagrange denomina “filosofia do devir” (1944, p. 43), cujas origens remontariam a Heráclito, negaram os argumentos tomistas pela existência de Deus a partir da negação do princípio de identidade ou não-contradição. É o caso de Henri Bergson. Para ele, que não admite coisas, apenas ações, não há distinção real entre os entes, por exemplo: entre um copo, a água, o açúcar e o processo de dissolução da água no açúcar (BERGSON, 2005, p. 10-11). Para esse filósofo, “tudo está em tudo”, resume Lagrange (2020a, p. 184). É clara negação do princípio de identidade.

Le Roy, discípulo de Bergson, seguindo essa negação, afirma que as cinco vias tomistas não fazem sentido, porque supõem justamente a distinção entre as coisas, ou seja, a diferença entre o primeiro motor e o segundo, entre a causa primeira e a segunda, e assim por diante (GARRIGOU-LAGRANGE, 1949, p. 56).

As provas da existência de Deus baseiam-se todas elas na partição puramente utilitária que distingue o motor e o móvel, o movimento e seu sujeito, a potência e o ato [...] substâncias e coisas são apenas entidades verbais pelas quais “reificamos” e imobilizamos o fluxo universal, arranjos e simplificações cômodas para a fala e para a ação. (LE ROY, apud GARRIGOU-LAGRANGE, 2020a, p. 117)

Ao dizer que as coisas são “entidades verbais”, Le Roy nega aquilo que Garrigou-Lagrange denomina valor ontológico do princípio de identidade, pois não haveria valor para além do pensamento subjetivo. Para Le Roy, pelo contrário, não há senão o devir infinito, e a mente humana realiza a partir desse devir apenas fragmentações ou reificações às quais dá nomes de coisas distintas. Essa doutrina acaba por recusar o pressuposto do retrocesso no movimento e nas causas através do qual os tomistas pretendem concluir pela existência do Primeiro Motor Imóvel e da Causa Incausada. Para salvar as cinco vias tomistas, portanto, Garrigou-Lagrange terá que argumentar a favor do princípio de identidade.¹¹

¹¹ Não obstante, ele afirma que, mesmo que o mundo fosse uma só coisa ou substância, por haver devir nele, ainda necessitaria do motor imóvel ou causa primeira, conforme tentará demonstrar quando reelabora as duas primeiras vias.

Mas como defender um princípio que, por sua própria natureza, é indemonstrável? Tomás de Aquino diz que a indemonstrabilidade do princípio de não-contradição é devida ao seu caráter imediatamente apreensível:

Com efeito, o que por primeiro cai na apreensão é o ente, cuja intelecção está inclusa em todas aquelas coisas que alguém apreende. E assim o primeiro princípio indemonstrável é que “não se pode afirmar e negar ao mesmo tempo”, que se funda sobre a razão de ente e não ente, e sobre esse princípio todas as outras coisas se fundam. (ST I-II, q. 94, art. 2)

Esclarece Garrigou-Lagrange: é possível defender esse princípio por redução ao absurdo. Aristóteles (*Met.* IV) se ocupou em apresentar os absurdos nos quais caem os que negam o primeiro princípio. Lagrange, que considera a argumentação aristotélica ainda válida, recorda, como resposta aos objetores, quais são os absurdos resultantes da negação do princípio de não-contradição, absurdos filosóficos, científicos, linguísticos e morais. São estes (GARRIGOU-LAGRANGE, 2020a, p. 188): (1) a destruição da linguagem; (2) a destruição de toda coisa, essência ou substância; (3) o conseqüente desaparecimento de qualquer distinção ou diversidade; (4) a destruição da verdade; (5) a destruição do pensamento e da opinião; (6) a destruição da moral, porque não haveria mais distinção entre o bem e o mal (GARRIGOU-LAGRANGE, 2020a, p. 186); e, conforme se verá abaixo, (7) a destruição do próprio devir. Em outro lugar, acrescenta (1949, p. 121): (8) o desaparecimento do amor e do ódio; e (9) a extinção da gradação dos erros. Para Lagrange, a validade ontológica do primeiro princípio é o que assegura o pensar, o conhecer, o falar e o agir moralmente. Além do mais, contra Bergson e Le Roy, Lagrange retomará os conceitos de ato e potência, a partir dos quais também argumenta contra Hegel, procurando indicar que o devir depende desses conceitos.

Lagrange segue a interpretação segundo a qual o princípio de não-contradição foi negado por Hegel. Com efeito, diz o filósofo alemão: “O puro ser e o puro nada são, portanto, o mesmo” (HEGEL, 2011, p. 72). E em outro lugar: “Todas as coisas são em si mesmas contraditórias [...] a contradição é a raiz de todo movimento e vitalidade” (HEGEL, 2011, p. 165). O princípio de não-contradição é, para Lagrange, anexo ao ser. Por isso, a afirmação da coincidência entre o ser e o nada significa, para ele, negação desse princípio, o

qual ele define, como já visto, da maneira oposta: o ser não é o não-ser. Como resultado, haverá profundas incompatibilidades entre a concepção de Deus dos tomistas e aquela de Hegel. Deixando por agora de lado a polêmica acerca da classificação de sua filosofia em panteísta ou não, importa mencionar que Hegel considera falhas as provas ditas “cosmológicas”, que se apoiam nas noções de contingente e necessário (WERLE, 2010, p. 185), culminando numa concepção de Deus distinta daquela da tradição tomista.

Segundo Garrigou-Lagrange (2020a, p. 194), o principal argumento de Hegel a esse respeito, conforme o expõe em seu *Ciência da Lógica*, pode ser formalizado no seguinte silogismo: “o ser puro é indeterminação pura. Ora, a indeterminação pura é puro não ser. Logo, o ser puro é puro não ser”. Por essa razão, Deus, o Ser Absoluto, na concepção hegeliana, identifica-se, nas palavras do neotomista Cornelio Fabro, “com o desenrolar-se da natureza (espaço) e da história (tempo)” (1967 p. 168) e reduz-se “ao Espírito absoluto que se realiza na história universal” (1967, p. 65). Trata-se do evolucionismo idealista hegeliano, “que confunde o ser em geral e o ser divino” (GARRIGOU-LAGRANGE, 2020a, p. 179). Para Hegel, Deus é vazio, ontologicamente falando, precisando desenvolver-se enquanto ser. Em razão disso, tomistas como Lagrange, Sertillanges¹² e Cornelio Fabro julgam panteísta tal concepção hegeliana de Deus.

Garrigou-Lagrange, dentro do contexto da defesa do princípio de identidade, defende que há no raciocínio hegeliano um erro lógico, a saber: o termo médio do silogismo, “indeterminação pura”, é tomado em dois sentidos diferentes, de modo que a conclusão resulta falsa. Na maior, “designa a negação de toda determinação genérica, específica ou individual, mas não negação da entidade (ideal ou real), que transcende as determinações genéricas de que é suscetível”. Na menor, por sua vez, “indeterminação pura é não só a negação de toda determinação genérica, específica e individual, mas também a negação da entidade ulteriormente determinável” (GARRIGOU-LAGRANGE, 2020a, p. 194).

¹² Sertillanges (1966, p. 80-81) traça a seguinte distinção entre o panteísmo de Hegel dos demais: “O sistema de Hegel não admite a criação. As coisas particulares não procedem do Absoluto, como queria Schelling, senão que o Absoluto deriva impessoalmente até desembocar nas coisas, nas quais Ele se realiza, em vez de Ele realizá-las. Se o chamais Deus, deveis dizer: Deus não existe, se não que devém, ou mais exatamente, é o devir mesmo, o devir tomado em sua totalidade, cujas formas são sucessivas. Panteísmo? Claro, mas panteísmo idealista, personalista, não substancialista ao estilo de Spinoza, nem materialista ao modo de Karl Marx”.

Hegel passa abruptamente da indeterminação à não-entidade, como se indeterminação fosse o mesmo que não-ser. Lagrange afirma que isso é fruto da negação do princípio de identidade: a menor é falsa; daí discordar que Deus, conforme defende Hegel, precise se atualizar na história, para se tornar “algo”. Gilson também percebe isso:

Quando Hegel partiu de semelhante noção do ser [noção abstrata de ser, ente de razão sem realidade concreta], no começo de sua Lógica, notou imediatamente que, depois de dizer que o ser é, a sua segunda afirmação teria de ser, necessariamente, que o ser não é. (GILSON, 1962, p. 34)

Para o tomismo, o real sentido de ser não é o de uma pura abstração: ser é o ato dos atos, de tal modo que nada é real senão pela atualização proporcionada pelo ser; ao passo que, para Hegel, o ser é vazio. Se Deus é o puro ser, se percebe logo como ambas essas doutrinas chegam a conclusões radicalmente diferentes. Para Lagrange, como se verá adiante, Deus, puro ser, é infinito e perfeito, de modo que se Deus necessitasse realizar-se na história, não seria mais Deus. Se o Deus de Hegel é potência pura que necessita atualizar-se junto com o mundo, o Deus de Lagrange é ato puro que de modo nenhum precisa das criaturas para ser o que é. Dizer o contrário significaria fazer o ato depender da potência e o ser do não ser, sustentam os tomistas.

Comenta Lobato acerca dessa verdade fundamental da ontologia sustentada por Lagrange:

O ser real ao nosso alcance apresenta-se em movimento e em multiplicidade. A filosofia volta a perguntar-se pela conciliação do ser e do devir. A evolução constitui o problema da ciência e da filosofia. Como explicá-la desde o ser? Para Garrigou-Lagrange, o problema não é distinto daquele que foi apresentado a Aristóteles, nem a solução pode ser outra senão aquela que ele deu para conciliar a verdade dos sistemas de Parmênides e do obscuro Heráclito. Deve-se retornar às estruturas de potência e ato, encontrá-las implicadas no movimento e ver como, com efeito, são a chave para a explicação dos problemas mais profundos da ontologia. (LOBATO, 1965, p. 105)

É voltando a Aristóteles e retomando o par metafísico do ato e da potência que Lagrange pretende encontrar a solução para o problema do devir, que, segundo ele, Hegel adulterou. “A distinção real entre a potência e o ato é absolutamente necessária para conciliar o movimento, a mutação dos seres

sensíveis e sua multiplicidade, afirmados pela existência, com o princípio de contradição ou identidade” (GARRIGOU-LAGRANGE, 1946, p. 54). Assim, o devir não tem sua origem no nada, pois do nada nada pode vir, nem daquilo que já está em ato, mas o devir procede de algo intermediário entre o ser (ato) e o nada: é a potência (GARRIGOU-LAGRANGE, 1949, p. 28).

O neotomista Édouard Hugon concorda que Hegel negou o princípio de não-contradição (2013, p. 65), desembocando em panteísmo (2013, p. 89). Segundo Hugon (2013, p. 63), e nisso concorda com Lagrange, Hegel assim procede porque inverte o ato e a potência. É como se Hegel dissesse: no princípio, era a potência, que precede o ato. Os tomistas dirão o contrário: no princípio, era o ato (puro), que precede a potência.

Ainda sobre sua concepção de Deus, por negar Hegel o princípio de identidade, Fabro conclui o seguinte: “a relação de Deus com o mundo (da natureza e da História) passa a verificar-se segundo a mais rígida identidade”, é “um Deus que sem o mundo não é Deus” (FABRO, 1967, p. 245). Para ele, a negação evidente do princípio de não-contradição levará os intérpretes de Hegel, com toda a atenção aos seus princípios, a concluírem o seguinte:

O Deus de Hegel, dizem Feuerbach e Marx (e com eles Strauss, Bauer, Ruge etc.), outra coisa não é senão a humanidade ‘absolutizada’ e considerada em abstrato; toda a filosofia hegeliana enferma desta mistificação de considerar em abstrato e de atribuir a Deus aqueles que são atributos reais da natureza humana e que competem ao homem concreto como tal. (FABRO, 1967, p. 246)

A partir daí origina-se a redução teorizada por Feuerbach da teologia na antropologia, o que o levou a pensar que todos os atributos que a tradição concebeu em Deus na realidade pertencem ao homem. No fundo, o homem é Deus. Na opinião de Fabro, não obstante as diferenças entre os dois autores, Feuerbach constitui-se como o próximo passo natural depois do que estabeleceu Hegel: se Deus é a história, Deus é o homem; em ambos os casos, em si mesmo, Deus não é nada. Por essa razão, esses autores negam as provas tradicionais da existência de Deus.

Para Lagrange, em contrário, Deus não pode ser delimitado pelo mundo nem dele necessita, pois é ato puro e perfeito. Concede que Deus está no mundo, melhor: o mundo está em Deus; mas afirma que está sem entrar em

composição com ele, ou seja, de modo transcendente (GARRIGOU-LAGRANGE, 2020b, p. 64), como procura demonstrar através da elucidação dos conceitos de causa eficiente e analogia, que serão abordados mais tarde.

Declarar que o que devém e ainda não é basta-se a si mesmo e não é senão Deus, o ser por excelência, é identificar o não ser e o ser, confessar que a contradição está no princípio de tudo e fornecer a mais decisiva prova pelo absurdo da existência do verdadeiro Deus, pois não se pode rejeitar essa existência sem desembocar no absurdo elevado à condição de sistema. (GARRIGOU-LAGRANGE, 2020b, p. 229)

Convém apresentar agora outros dois argumentos através dos quais Lagrange se vale para contestar Hegel no que diz respeito ao princípio de identidade, em sua tentativa de resguardar a concepção tomista da racionalidade humana e da existência e natureza de Deus.

Em primeiro lugar, a identificação do ser com o não ser, consequência última da recusa do princípio de não-contradição, diz Garrigou-Lagrange (2020a, p. 194), acaba por destruir o próprio devir sobre o qual Hegel pretende atingir o Absoluto. O fundamento dessa afirmação é aristotélico:

Os que sustentam que o ser e o não-ser existem juntos, deveriam afirmar que tudo está em repouso e não que tudo está em movimento: de fato, segundo essa doutrina, não pode existir nada em que algo possa mudar-se, porque tudo já existe em tudo. (*Met.* IV, 5, 1010a35)

Se o ser e o nada são uma e mesma coisa, nada pode vir a ser; o devir é impossível. Hegel, como Bergson, anula o ato e a potência, e acaba anulando igualmente o movimento. Seguindo Aristóteles, Garrigou-Lagrange afirma que, assim como o tempo depende do eterno, o vir-a-ser supõe um ser necessário e que subsiste por si mesmo, ou seja, não o devir puro, mas o ato puro (GARRIGOU-LAGRANGE, 1946, p. 418); caso contrário, nada existiria, como buscará provar pela primeira via. Longe de repudiar o movimento, o princípio de contradição e a existência de Deus o garantem: “Se o princípio de contradição fosse falso, o próprio devir não se distinguiria do não-devir, se confundiria com ele, o termo *a quo* com o *ad quem*” (GARRIGOU-LAGRANGE, 1949, p. 29).

Em segundo lugar, Garrigou-Lagrange (2020a, p. 195) afirma que, se Hegel estiver certo quanto à invalidade ontológica do princípio de não-

contradição — visto que Hegel relega tal princípio ao estado de mera lei lógica inferior, e não lei do real —, e o ser e o não-ser se identificarem, todo discurso e conhecimento é impossibilitado. Se assim fosse, infere Tomás de Aquino: “segue-se que nada é verdadeiro, nem a afirmação nem a negação. E se nada for verdadeiro, nada se pode dizer nem inteligir” (*In Met.* IV, 8, 11). O discurso e o conhecimento se baseiam sobre o verdadeiro e o falso. Ora, se o ser é o não-ser, tudo é tudo, o verdadeiro é o falso, e vice-versa. Logo, conclui Garrigou-Lagrange que nenhum juízo, nenhum conhecimento e nenhuma ciência, nem mesmo a mera opinião, falando em modo geral, são possíveis sem o princípio de não-contradição. “Negar a necessidade e o valor real do princípio de contradição, ou só duvidar dele, é condenar-se ao niilismo mais absoluto: não poderíamos falar, pensar, desejar, querer, nem fazer nada” (GARRIGOU-LAGRANGE, 1949, p. 122).

Em suma, Garrigou-Lagrange defende o valor ontológico do princípio de identidade, contra Hegel, principalmente por meio de três argumentos: (1) a indiscriminação que Hegel faz dos conceitos de indeterminação e não-ser; além da (2) impossibilidade do devir e da (3) impossibilidade do discurso e do conhecimento, uma vez removido o primeiro princípio. E esses argumentos valem, na obra de Garrigou-Lagrange, contra Bergson e Le Roy igualmente.

Além do mais, é em sua defesa do princípio de não-contradição que Garrigou-Lagrange rejeita o procedimento crítico (no sentido de determinar o valor do conhecimento) de René Descartes. Para Descartes, o princípio primeiro não é o de não-contradição, mas o *cogito*. Nada é conhecido senão a partir do sujeito pensante. Para Lagrange, no entanto, o *cogito* não pode ser o princípio primeiro, porque também ele depende do princípio de não-contradição: “se a inteligência humana põe em dúvida o valor real desse princípio, o *cogito ergo sum* de Descartes se desvanece” (GARRIGOU-LAGRANGE, 1946, p. 52); sem o princípio de não-contradição, não há distinção entre o eu e o não eu, entre o pensar e o não pensar, entre o ser e o não-ser.

Tal é a evidência primordial do realismo imediato, em virtude da qual o entendimento, antes de conhecer-se a si mesmo por reflexão, antes de dizer o *cogito*, afirma, certamente sem carecer de alguma consciência direta, o valor real do princípio de contradição. Só refletindo [com base no primeiro princípio] dizemos a nós mesmos: *cogito*, e se duvidamos do valor real do princípio de contradição, não poderíamos dizer com

certeza autêntica: *penso*, mas apenas: “Talvez eu pense e não pense ao mesmo tempo (onde começa o consciente e onde termina o inconsciente?) e ao mesmo tempo sou e não sou; quem sabe se tenho o direito de usar a palavra *eu*; é possível que eu tenha que me reduzir a dizer de forma impessoal: *pensa*, como se diz: *chove*”. Pelo contrário, após a evidência primordial da lei inata da realidade, que exclui a contradição, podemos dizer com segurança: eu penso. (GARRIGOU-LAGRANGE, 1949, p. 129)

Se o *cogito* não é o princípio primeiro, a suspensão de juízo que Descartes faz, em sua dúvida metódica, acerca da realidade exterior é, segundo o neotomista, por conta do mesmo princípio de não-contradição, desde seu início equivocada.

O ponto de partida do conhecimento não é o *cogito*, é o ser, e o primeiro princípio que ele encerra: o princípio de identidade ou de não-contradição. [...] a inteligência sobretudo não é inteligível por si mesma senão em função do ser que ela conhece diretamente antes de conhecer-se a si mesma por reflexão. Os primeiros princípios não são, pois, leis desse ser relativo que é o pensamento senão porque primeiro são leis do ser; desde já é evidente que o real não pode ser ao mesmo tempo real e não-real. (GARRIGOU-LAGRANGE, 1944, p. 127)

A anterioridade do princípio de não-contradição, visto que versa essencialmente sobre o ser e o não-ser, prova que a inteligência tem um objeto exterior a si mesma e que esse objeto não pode ser e não-ser ao mesmo tempo. A inteligência conhece o princípio de não-contradição antes de se conhecer a si mesma; sem esse princípio, ela não consegue conhecer a si mesma. É que todos os princípios são imediatamente conhecidos pela inteligência à luz do ser, segundo Garrigou-Lagrange. Antes de conhecer a si mesma como existente e pensante, a inteligência conhece o ser, e é só conhecendo anteriormente o ser que pode se conhecer a si mesma como também sendo — sem a anterioridade do princípio de não-contradição, não é possível distinguir o ser do não ser. Portanto, essa primeira apreensão da inteligência transcende o eu pensante e garante desde o início da atividade intelectual a existência do mundo exterior. Desse modo, a inteligência consegue sem erro distinguir entre um ente real, que existe no mundo exterior, e um ente de razão, que só existe dentro dela (GARRIGOU-LAGRANGE, 1949, p. 131).

Na interpretação de Gilson, Descartes desaprovava os escolásticos porque colocavam o princípio do conhecimento em algo de abstrato, a saber, no princípio de não-contradição. Pelo contrário, era necessário partir de algo

concreto, e não de princípios meramente especulativos. Onde começar no sujeito pensante, após rejeitar pela dúvida metódica outras existências que, para o pai da modernidade, não eram certas. No entanto, por conta do que foi dito até agora acerca do princípio de não-contradição na filosofia tomista, é necessário, de acordo com Gilson, apontar uma falha de interpretação na crítica cartesiana:

Descartes tinha razão, pelo menos no sentido em que assim sublinhava, a ponto de tornar doravante invidável, a distinção entre os princípios reguladores do pensamento, tal como o princípio de identidade ou contradição, e os princípios de aquisição do conhecimento, tal como era para ele o *cogito*. Em contrário, embora acusasse a escolástica de ter erigido o princípio de contradição como princípio de aquisição do conhecimento, sua crítica carecia de fundamento, pelo menos no que diz respeito à doutrina de Santo Tomás de Aquino. O “princípio-começo” da filosofia tomista nada mais é do que a percepção sensível dos entes concretos atualmente existentes. Todo o edifício de um conhecimento de tipo tomista, desde a mais humilde das ciências até à metafísica, repousa sobre essa experiência existencial fundamental, acerca de cujo conteúdo o conhecimento humano nunca deixará de fazer um inventário cada vez mais completo. (GILSON, 1978, p. 421)

Colocar na não-contradição o primeiro princípio da inteligência humana não quer dizer que não se parte de existências concretas. O oposto é que é, segundo os tomistas, verdadeiro: se o princípio de não-contradição não for o primeiro, nenhuma existência concreta é realmente alcançável, porque já não haverá distinção entre a existência e a não-existência, inclusive no que tange ao *cogito*. É apoiando-se no princípio em foco que a inteligência humana conhece a si mesma e qualquer outra coisa.

1.2. Princípio de razão de ser

O segundo princípio elencado por Garrigou-Lagrange (2020a, p. 9) é o de razão de ser, “fundamento mais próximo” das provas da existência de Deus. É formulado nos seguintes termos: “Tudo o que é tem sua razão de ser” (GARRIGOU-LAGRANGE, 1944, p. 100). A razão de ser é, segundo Lagrange, intrínseca ou extrínseca. “A razão de ser intrínseca de uma coisa é aquilo pelo qual ela tem tal natureza determinada, com tais propriedades e não outras” (2020a, p. 202). Por exemplo, o círculo é círculo porque tem em si a razão de ser assim, juntamente com as propriedades convenientes de círculo,

diferenciando-se essencialmente do quadrado (1946, p. 50). O princípio de razão de ser deriva do princípio de identidade e, se existisse apenas a razão de ser intrínseca, “não seria senão uma simples determinação do princípio de identidade” (2020a, p. 202), identificando-se com a substância como essência. É o que confere as propriedades devidas a cada ente. Além do mais, por conta da razão de ser, toda a realidade é inteligível: porque possibilita à mente humana captar as diferenças específicas dos entes, ou seja, o que faz com que cada um seja como é.

No entanto, a razão de ser intrínseca não explica integralmente o ente. Resta ainda apresentar as razões pelas quais os entes relacionam-se em seu exterior. Seguindo a argumentação de Lagrange, pode-se dizer que, se o princípio de razão de ser fosse destituído de valor ontológico, nenhuma relação entre os entes seria possível. Por isso, o princípio de razão de ser não se esgota inteiramente no de identidade; é também extrínseco, o que Lagrange (1949, p. 118) explica da maneira como segue: “Todo ente tem sua razão de ser, seja em si, se existe por e para si; seja em outro, se não existe por e para si”. Nesse sentido, o ente que existe por causa de outro não se explica por si mesmo e é condicionado, fazendo-se necessário procurar pela sua razão de ser (extrínseca) em outro que não nele mesmo. Os entes, portanto, passaram a existir por efeito de outro, o que explicará a causa eficiente, e se inclinam para outro, o que explicará a causa final. Assim, os entes saem de si mesmos, transcendendo sua individualidade. Desse modo, ao princípio de razão de ser estão subordinados outros dois princípios, de causalidade eficiente e de finalidade. Em ambas as valências intrínseca e extrínseca, o princípio de razão de ser é considerado por Lagrange como necessário para a filosofia e o conhecimento em geral.

Compreende-se, assim, o motivo pelo qual, para Garrigou-Lagrange, o princípio de razão de ser é fundamental no contexto das provas da existência de Deus: estabelece “uma relação de dependência (*ab alio*)” (2020a, p. 205). Por isso, admitindo sempre a razão de ser extrínseca, argumenta-se que uma coisa é movida por outra e causada por outra. Portanto, as cinco vias supõem, sob diferentes aspectos, a distinção ontologicamente fundamental entre os contingentes e o totalmente necessário. Contingente é todo ente que pode ser ou não ser; em outras palavras, é possível, oposto ao necessário (GILSON,

1978, p. 111). Entes dessa natureza, diz Lagrange (2020a, p. 203), possuem razão de ser extrínseca, em outro. Nisso consiste o valor transcendente do princípio em foco: a argumentação das cinco vias só termina quando chega em Deus, o qual possui, em si e não em outro, sua própria razão de ser. A razão de ser faz a inteligência humana rumar dos dependentes para o absolutamente independente, e a esse como fundamento dos dependentes.

Também aqui torna-se manifesta a subjacente distinção entre essência e ato de ser. Visto que, segundo Lagrange, a essência, que é a razão de ser intrínseca, é potencial, será necessária a razão de ser extrínseca em todo ente em que essência e ato de ser são distintos, justamente porque recebe o ato de ser de outro. É seguro dizer que o princípio em questão não apenas é convocado por ele para construir logicamente as vias, mas também, uma vez comprovada a existência de Deus, para elucidar a diferença fundamental que há entre Deus e os entes contingentes.

Acercando-se do plano mais propriamente lógico, outra utilidade é proposta por Lagrange (1945, p. 26) para esse princípio na discussão da existência de Deus: “Qualquer raciocínio demonstrativo expressa a *razão de ser* da coisa demonstrada (tratando-se de uma prova *a priori*), ou a *razão de ser* da afirmação da existência de uma coisa (se se trata de uma prova *a posteriori*)”. Se o argumento ontológico de Anselmo de Aosta procede do primeiro modo, as cinco vias de Tomás de Aquino procedem do segundo, porque não assumem, de princípio, a razão de ser intrínseca de Deus, mas chegam à afirmação de sua existência a partir da razão extrínseca dos entes contingentes.

Alguns, influenciados pelas reflexões de David Hume (2016, p. 98) acerca da causalidade, foram levados a desconfiar do princípio de razão de ser. Afirmaram que é possível a existência de entes sem nenhuma razão de ser, intrínseca ou extrínseca; ou, pelo menos, com Hume, afirmaram que a detecção da real razão de ser entre as coisas não é possível à mente humana. Isso põe em perigo a validade das cinco vias tomistas, as quais pretendem alcançar o Ser necessário acima do mundo contingente. Para salvaguardar o valor ontológico desse princípio, Garrigou-Lagrange procura, primeiro, salientar a correlação entre ele e o princípio de não-contradição:

O realismo moderado pretende ter a intuição intelectual da *real impossibilidade extramental* de uma coisa que ao mesmo tempo e sob o mesmo aspecto seria e não seria, por exemplo, da *real impossibilidade* de um círculo quadrado, e também de um ser contingente que existiria por si mesmo, sem nenhuma causa. (GARRIGOU-LAGRANGE, 1946, p. 453)

Lagrange mostra que a negação do primeiro leva à negação do segundo: se alguém negar o princípio de razão de ser, nega automaticamente o de não-contradição e cai nos absurdos daqueles que assim procedem, como a impossibilidade do discurso, conforme disse anteriormente. Aquele que assim procede, segundo ele, confunde as definições próprias de cada conceito — no caso, o contingente com o necessário, o condicionado com o incondicionado:

Negar o princípio de razão de ser é afirmar que o contingente, que é sem existir por si, pode ser incausado ou incondicionado. Ora, o que é incausado ou incondicionado é por si. Logo, o ser contingente incausado seria ao mesmo tempo por si e não por si, o que é absurdo. (GARRIGOU-LAGRANGE, 2020a, p. 207)

Se o testemunho dos sentidos e da inteligência, segundo Lagrange, atestam que certos entes existem por e para outro, isso deve-se ao princípio de razão de ser. Além do mais, para ele, negar que haja razão de ser é negar diretamente a inteligibilidade do real: porque a razão de ser é o que torna as coisas inteligíveis (GARRIGOU-LAGRANGE, 1946, p. 18), considerados individualmente, em suas propriedades essenciais, e em sua relação com outros. Daí a razão humana emitir juízos que afirmam, pela racionalidade, ou negam, pela irracionalidade. Ao fundamentar a razão de ser, Lagrange (2020a, p. 209) segue o preceito parmenídico segundo o qual o conhecimento segue o ser. Ou a coisa possui relação com o ser e é, conseqüentemente, inteligível, ou possuirá relação com o nada e, conseqüentemente, será ininteligível. Ele sustenta que se as coisas possuíssem razão de nada, nenhum esforço filosófico ou científico seria justificável. Mais uma vez, vê-se como a defesa dos primeiros princípios não procuram alicerçar apenas as cinco vias pela existência de Deus, mas toda a filosofia tomista.

1.3. Princípio de causalidade eficiente

O terceiro princípio elencado por Garrigou-Lagrange é o de causalidade eficiente, “fundamento imediato” (2020a, p. 9) das provas pela existência de Deus. Convém apresentar breve histórico do conceito. A causalidade é um dos principais interesses dos filósofos desde sempre. Está na própria gênese da filosofia: as reflexões dos filósofos pré-socráticos não são senão investigações pelas causas do mundo. Posteriormente, Platão, considerado pai da metafísica, irá propor isto acerca da causalidade: “tudo aquilo que devém é inevitável que venha por alguma causa, pois é impossível que alguma coisa venha sem o contributo duma causa” (*Timeu* 28a). Seu discípulo, Aristóteles, para o qual uma das definições da metafísica é justamente o estudo pelas causas, será o responsável por sistematizá-las, classificando-as em quatro: formal, material, eficiente e final. A respeito da causalidade eficiente, aqui em discussão, diz Aristóteles: “Denomina-se ‘causa’ aquilo de onde provém o começo primeiro da mudança ou do repouso [...], em geral, o produtor é causa do produzido e aquilo que efetua a mudança é causa daquilo que se muda” (*Fís.* II 3, 194b23).

A filosofia cristã não tardará em afirmar que o mundo é efeito da causa primeira, Deus. O objetivo dos filósofos cristãos, com essa afirmação, é basear filosoficamente a noção de criação. Chegando no período escolástico, o princípio de causalidade será basilar para as cinco vias de Tomás de Aquino. Mesmo o leitor mais desacostumado com o linguajar tomasiano perceberá o forte teor causal implicado pelas argumentações das cinco vias com o objetivo de demonstrar a existência de Deus, não apenas da segunda. De fato, as cinco vias dependem necessariamente do valor ontológico e transcendente do princípio de causalidade, como afirma, além de Lagrange, Cornélio Fabro (1967, p. 127). Embora a segunda via lide propriamente com a causalidade eficiente, as outras quatro também fazem uso desse princípio: a primeira, do movimento, pois a causalidade eficiente é o princípio de movimento; a terceira, da contingência ontológica, pois a causalidade explica a relação de origem entre o ser necessário e os seres contingentes; a quarta, dos graus de perfeição, porque, por analogia, a causalidade torna Deus semelhante aos entes por ele causados; e a quinta, porque é a partir da finalidade pela qual operam os entes irracionais é que se

infern, como causa desses entes, a existênça da Inteligênça ordenadora (GARRIGOU-LAGRANGE, 2020a, p. 214). É que, na argumentaçaõ *a posteriori* das vias, sempre se procede dos efeitos à causa. Daí Lagrange denominar esse princípio de “fundamento imediato” das provas de Deus.

Na definiçaõ do princípio de causalidade eficiente, Lagrange (1946, p. 451) se afasta daquela dada pelo nominalismo, precursor do empirismo: “todo fenômeno supõe um fenômeno anterior”, porque, segundo ele, essa definiçaõ recusa conferir valor ontológico ao princípio, permanecendo distante do ser, objeto da inteligênça humana. Formula-o assim:

[...] “tudo que vem a existir tem uma causa eficiente” ou também “todo ser contingente, mesmo que existisse *ab aeterno*, precisa de uma causa eficiente e, em última análise, de uma causa incausada”. Em uma palavra, o ser por participaçaõ (no qual se distinguem o sujeito participante e a existênça participada) depende do Ser por essênça. (GARRIGOU-LAGRANGE, 1946, p. 50-51)

Para qualquer ente no qual essênça e ato de ser constituem realidades distintas haverá, conforme pensa Lagrange, a necessidade de uma causa. E isso não do ponto de vista só espacial ou cronológico, mas fundamentalmente ontológico: mesmo se o mundo fosse eterno, ainda seria causado. Portanto, uma vez admitida a veracidade da causalidade, opinam os tomistas que é quase espontâneo depreender que a série causal termina em Deus, no qual coincidem essênça e ato de ser.

No advento da modernidade, entretanto, as obras do empirista escocês David Hume colocaram em xeque o valor ontológico da causalidade e, conseqüentemente, as provas pela existênça de Deus que se valem desse princípio:

[...] remontando a uma sucessão eterna de objetos, parece absurdo perguntar por uma causa geral ou primeiro Autor. [...] Mas o conjunto, dizes, requer uma causa. Respondo que unir essas partes em conjunto, assim como unir vários condados distintos em um reino ou vários membros distintos em um corpo, se desempenha tão-só por um ato arbitrário da mente, e não tem influência alguma sobre a natureza das coisas. (HUME, 2016, p. 98-99)

Garrigou-Lagrange mostra-se ciente da objeçaõ empirista; em *Deus, sua existênça e sua natureza*, ele foca nos argumentos do empirista presentes na

Investigação sobre o entendimento humano e chega a citar longos trechos da obra. É conveniente citar as passagens em questão para acompanhar como o neotomista compreende a doutrina humeniana:

Reproduzindo o ensinamento dos epicúrios, do cético Sexto Empírico, de Ockham, de Hobbes e de Berkeley, nega Hume, na realidade, a inteligência, a razão, *faculdade do ser*, ou, o que é o mesmo, a reduz aos sentidos, *faculdades dos fenômenos*. A *ideia*, segundo ele, não exprime algo de mais profundo do que aquilo que os sentidos e a imaginação nos mostram, é apenas uma *imagem acompanhada de um nome comum*. É essa a essência do nominalismo empírico. “Todas as nossas ideias gerais”, diz Hume, “são, na realidade, ideias particulares vinculadas a um termo geral, que lembra ocasionalmente outras ideias particulares que se assemelham, em certos pontos, à ideia presente à mente” (*Investigação sobre o entendimento humano*, seção XII, 2ª parte, nota). O termo geral, graças ao hábito, tem como efeito fazer com que a mente passe facilmente de imagem em imagem, o que permite negligenciar os traços individuais desta ou daquela imagem. (GARRIGOU-LAGRANGE, 2020a, p. 103-104)

Ele analisa agora como a gnosiologia humeniana concebe a causalidade, levando em consideração o problema das inferências causais:

Segundo esse princípio sensualista, a *ideia de causa*, uma vez que os sentidos só percebem sucessões de fenômenos, reduzir-se-á à *imagem comum* de sucessão fenomenal, acompanhada do nome comum de causa; tudo o mais será declarado *entidade verbal*. Observa Hume, com efeito, que os sentidos externos nos mostram só fenômenos *seguidos* de outros fenômenos, e não *causas* de outros fenômenos: “Uma bola bate na outra, esta se move; os sentidos não nos ensinam nada mais que isso [...]. Um só caso, uma só experiência em que observamos a sucessão de dois acontecimentos não basta para nos autorizar a estabelecer uma regra geral e a prever o que acontecerá nos casos semelhantes: seria, com efeito, uma inqualificável temeridade julgar o curso inteiro da natureza segundo uma simples experiência, por mais exata e certa que seja. Mas ao vermos em todos os casos dois fenômenos se *seguirem*, se associarem, não temos mais nenhum escrúpulo em prever um deles tão logo apareça o outro. Chamamos um de *causa*, o outro de *efeito*. Supomos que exista entre eles alguma relação; atribuímos ao primeiro um *poder* que lhe permite produzir infalivelmente o outro [...]. O que é, então, que fez nascer essa nova ideia de *relação*? Nada mais do que o *sentimento* que temos da ligação desses fatos em nossa imaginação e da tendência que nos leva a prever a existência de um assim que apareça o outro” (*Investigação sobre o entendimento humano*). Mas de onde vem a ideia dessa *força*, desse *poder* atribuído à causa para *produzir* o efeito? Explica-o Hume por uma associação que se estabelece entre as coisas inanimadas e o sentimento de resistência ou o sentimento do esforço que experimentamos quando o nosso corpo dá origem ou, pelo contrário, se opõe ao movimento. “Um ser vivo não pode pôr em movimento os corpos exteriores sem ter o sentimento de um *nisus*, de um esforço; do mesmo modo, todo animal recebe uma impressão ou um sentimento de choque de todo objeto exterior que se move. Essas sensações, que são exclusivamente animais e de que

não podemos *a priori* tirar nenhuma inferência, somos, porém, propensos a transportá-las para os objetos inanimados e a supor que tais objetos experimentam também certos sentimentos análogos, quando comunicam ou recebem o movimento” (ibid.). É fundada essa suposição de que a relação de causa e efeito contém algo mais que uma *sucessão invariável*? De modo algum, responde Hume, pois até mesmo se nos limitarmos ao domínio da experiência interna não temos como saber se o esforço voluntário que experimentamos é mesmo o que *produz* o movimento corporal que o segue; esse movimento corporal desejado não é sequer a consequência imediata da volição; é dela separado por uma longa cadeia de causas que nem conhecemos nem quisemos (movimentos de certos músculos, de certos nervos e dos espíritos animais). (GARRIGOU-LAGRANGE, 2020a, p. 104-105)

O que foi dito permite concluir da seguinte forma, levando em consideração o conceito de hábito:

Segundo Hume, a causalidade reduz-se, portanto, à sucessão de dois fenômenos; somos levados a crer que essa sucessão é invariável; mas se trata apenas do resultado de um hábito; até aqui, os fatos contingentes foram precedidos de outros fatos, mas nada nos garante que deva sempre ser assim. Além disso, supondo que a causalidade se aplique e sempre se aplicará a todos os fenômenos do universo, como teríamos o direito de nos elevar por ela a uma causa primeira situada fora do mundo fenomênico? (GARRIGOU-LAGRANGE, 2020a, p. 105)

Portanto, a rejeição das provas tradicionais pela existência de Deus, em Hume, se dá pela rejeição dos princípios que as fundamentam. No presente caso, do princípio de causalidade. Não se trata de negação total, mas da negação daquilo que Lagrange chama de valor ontológico dos princípios. Isso se dá do seguinte modo em Hume (2016, p. 38): “A experiência, portanto, prova que há um princípio de ordem na mente, não na matéria. De efeitos similares inferimos causas similares”. Para Hume, a causalidade não passa de hábito, não há nesse princípio, para usar as palavras de Lagrange, valor ontológico. E, se assim for, não faz sentido querer extrair dele a demonstração de uma Causa Primeira.

De volta a Hume, em seu *Tratado da Natureza Humana*, ele assim argumenta contra a necessidade de haver uma causa para explicar a existência de qualquer coisa:

Nunca poderíamos demonstrar a necessidade de uma causa para toda nova existência ou para toda nova modificação de existência sem mostrar, ao mesmo tempo, a impossibilidade de que alguma coisa comece a existir sem algum princípio produtivo. E se esta última

proposição não puder ser provada, deve-se perder qualquer esperança de jamais provar a primeira. Ora, que a última proposição é inteiramente incapaz de receber uma prova demonstrativa é algo de que podemos nos convencer considerando que, como todas as ideias distintas são separáveis entre si, e como as ideias de causa e de efeito são evidentemente distintas, é fácil conceber que um objeto seja não-existente neste momento e existente no momento seguinte, sem juntar a ele a ideia distinta de uma causa ou princípio produtivo. Portanto, a separação da ideia de uma causa da ideia de um começo de existência é claramente possível para a imaginação. Uma vez, portanto, que não implica contradição ou absurdo, a separação real desses objetos é possível, e por isso não pode ser refutada por nenhum raciocínio baseado nas meras ideias. E, sem isso, é impossível demonstrar a necessidade de uma causa. Por conseguinte, o exame das demonstrações já apresentadas a favor da necessidade de uma causa mostrará que são todas falaciosas e sofísticas. (HUME, 2009, p. 107-108)

Por essa razão, em Hume, a causalidade insere-se no contexto das inferências realizadas pelo intelecto, conforme comenta Abbagnano:

A observação e a experiência, porém, com a repetição de certos acontecimentos similares, isto é, com as uniformidades que revelam, dão origem ao hábito de crer que tais uniformidades se verificarão também no futuro e que, portanto, possibilitam a previsão sobre a qual se baseia a vida cotidiana. Mas essa previsão, segundo Hume, não é justificada por nada. Mesmo depois da experiência vivida, a conexão entre causa e efeito continua arbitrária (já que causa e efeito continuam sendo dois acontecimentos distintos), de tal modo que continua sendo arbitrária a previsão baseada nesse nexos. (ABBAGNANO, 2007, p. 128)

Dito isso, é possível comparar o pensamento do empirista escocês com aquele do neotomista francês. Para ambos, a causalidade está relacionada com o intelecto humano. Segundo Hume, a causalidade é inferida pelo intelecto humano a partir dos dados que lhe fornece a percepção: “É simplesmente a força e a vividez da percepção que constituem o primeiro ato do juízo e estabelecem o fundamento do raciocínio que construímos com base nela, quando traçamos a relação de causa e efeito” (HUME, 2009, p. 115). Onde concluir que a causalidade deve ser entendida como hábito e crença sem realidade objetiva. Já para Garrigou-Lagrange, a questão da causalidade deve ser entendida em decorrência de algo que é mais geral e profundo do que a percepção empírica, que é o ser, objeto da inteligência humana. Dessa forma, conforme será esclarecido abaixo, o ser de um ente só se explica pelo influxo do ser de outro ente, influxo esse que é a causalidade. Portanto, o plano de fundo, em que se

insere a oposição entre Lagrange e Hume, é constituído pelas epistemologias discrepantes dos dois: visto que Hume defende o primado da percepção empírica no processo cognitivo, entende-se a razão pela qual rejeita o valor ontológico da causalidade. A própria definição de causalidade que oferece resulta disso: “Podemos, portanto, em conformidade com essa experiência, definir uma causa como um objeto, seguido de outro, tal que todos os objetos semelhantes ao primeiro são seguidos por objetos semelhantes ao segundo” (HUME, 2004, p. 115).

Para que se esclareça a posição de Lagrange, retorne-se a Tomás de Aquino. Segundo Spoerl (2017), de algum modo o próprio Aquinate antecipa a objeção empirista em questão: quando analisa a tese de Demócrito acerca do conhecimento humano e a confronta com as teses de Platão e Aristóteles, ele argumenta que, para haver um verdadeiro ato do intelecto, “não basta só e unicamente a impressão dos corpos sensíveis, é preciso algo mais elevado” (*ST I*, q. 84, art. 6). O que advém das impressões sensíveis, portanto, não pode se tornar inteligível sem a ação de algo que transforme o sensível em inteligível, esse algo é o intelecto agente.¹³ “Em consequência, não se pode dizer que o conhecimento sensível seja a causa total e perfeita do conhecimento intelectual, mas antes que é a matéria da causa”, conclui ele no mesmo lugar.

Como se disse anteriormente, Lagrange defende essa filosofia do conhecimento eminentemente abstrativa. Ora, a abstração é o resultado da ação do intelecto agente que se acaba de mencionar. Já Hume considera que “nossas ideias são apenas cópias de nossas impressões, ou, em outras palavras, que nos é impossível pensar em alguma coisa que não tenhamos anteriormente experimentado pelos nossos sentidos, externas ou internos” (HUME, 2004, p. 97). É preciso, então, investigar de que modo exatamente a abstração tomista difere da cópia de impressões humeniana, que Spoerl descreve nos seguintes termos:

As ideias abstratas não são fracas imagens fotográficas de particulares sensíveis. A imagem de uma coisa particular é apenas outra coisa particular. Um conceito ou ideia abstrata é um universal, não um particular. A triangularidade não é a imagem de um triângulo; é o que

¹³ Ver também: *De ver.* q. 1, art. 2, ad 4.

todos e apenas os triângulos têm em comum, o que não pode ser em si um triângulo particular. (SPOERL, 2017, p. 88)¹⁴

Está de acordo com o que Lagrange determina acerca da ideia:

A ideia, com efeito, difere da imagem porque contém a razão de ser do que representa (*quod quid est, seu ratio intima proprietarum*), ao passo que a imagem comum dos nominalistas, acompanhada de um nome comum, contém só em estado de justaposição as notas que ela nos faz conhecer, e não torna inteligíveis essas notas. [...] A essência da ideia [...] é conter o objeto formal da inteligência enquanto inteligência [...], ou seja, o ser ou a razão de ser. (GARRIGOU-LAGRANGE, 2020a, p. 152-153)

Precisamente esse é o referencial teórico que constitui a base de Lagrange em sua oposição contra Hume. Sabendo disso, é possível afirmar que uma parte principal da insuficiência da epistemologia humeniana alegada pelo neotomista está na ausência do intelecto agente como fator que explica a passagem do sensível ao inteligível, ausência que tem duas grandes consequências: uma é a redução do sentido de ser ao ser empírico; outra, a negação do valor ontológico dos primeiros princípios, incluindo o de causalidade.

As impressões sensíveis e o subsequente trabalho da razão que há sobre elas de acordo com o empirismo humeniano são insuficientes para legitimar o conhecimento humano, diz Lagrange, na medida em que não se explica como o que há de sensível torna-se inteligível. Se o que é potencialmente cognoscível permanece potência, não há verdadeiro conhecimento. Donde a necessidade do intelecto agente como o que realiza a atualização do que é apenas

¹⁴ É o intelecto agente que, no processo de abstração, pode superar o que são, segundo Spoerl, falhas de petição de princípio na epistemologia humeniana. A primeira versa sobre o já mencionado contraponto à causalidade fundado na não repugnância de se pensar em algo existente como não-existente: “Há outro problema em pensar ‘Tudo o que é, pode não ser’ como uma generalização indutiva. Se assim for, então será vítima da crítica da indução do próprio Hume: nunca poderei ter a certeza de que o não observado se assemelhará ao observado, de que o futuro se assemelhará ao passado. Talvez exista um tipo de existência que ainda não encontrei, tal que a sua inexistência seja inconcebível. Afinal, Hume escreve que ‘todas as nossas conclusões experimentais procedem da suposição de que o futuro estará em conformidade com o passado’ [2004, p. 65], e não existe uma forma não circular de provar essa suposição. Como pode então Hume ter tanta certeza de que não existe e nunca existirá um contraexemplo à sua afirmação de que ‘tudo o que é, pode não ser’?” (SPOERL, 2017, p. 87). A outra versa sobre a explicação que Hume dá ao advento das ideias: “Toda ideia é uma cópia de uma impressão porque ninguém pode produzir um contraexemplo de ideia que não seja cópia de uma impressão; no entanto, qualquer um que produza tal contraexemplo é informado de que o termo que está a utilizar não tem sentido, uma vez que o seu significado não é uma ideia que seja uma cópia de uma impressão. O raciocínio de Hume é, portanto, claramente circular” (SPOERL, 2017, p. 89).

potencialmente cognoscível nas coisas sensíveis; doutrina que ele encontra em Tomás de Aquino:

Nada passa da potência ao ato senão por meio de um ente em ato; por exemplo, o sentido torna-se em ato pelo sensível em ato. Era preciso, portanto, afirmar, da parte do intelecto uma potência que fizesse inteligíveis em ato, abstraindo as espécies das condições da matéria. Donde a necessidade de se afirmar um intelecto agente. (ST I, q. 79, art. 3)

É por isso que Garrigou-Lagrange defende o princípio de causalidade eficiente recordando da união entre o ser inteligível — abstraído pelo intelecto agente — e os princípios, bem como traçando a distinção entre sensível *per se* e sensível por acidente. Para ele, o princípio em questão é sensível apenas por acidente. A mente humana o capta através dos sentidos, mas a causalidade é “uma realidade de ordem inteligível *per se* [...]. O sentido atinge a coisa que é causa, mas não segundo a razão de causa” (GARRIGOU-LAGRANGE, 2020a, p. 213); e é o intelecto agente capaz disso.

Em artigo intitulado *O ceticismo empirista de David Hume: uma reductio ad absurdum em defesa do realismo tradicional*, Garrigou-Lagrange usa o exemplo da vida para clarificar o conceito de sensível *per accidens*. A vida não é “*per se* acessível aos sentidos. Ela não é um sensível próprio como o colorido ou o sonoro [refere-se aos sensíveis próprios de cada sentido externo em particular], nem um sensível comum como a grandeza visível e tangível” (GARRIGOU-LAGRANGE, 2019, p. 274). No entanto, assim que um homem vivo começa a falar, o intelecto conhece a vida. A vida é algo de acidentalmente sensível na medida em que, embora seja de *per se* uma perfeição inteligível, é conhecida através do que há de sensibilidade.

Sendo assim, só a inteligência atinge o princípio de causalidade, da mesma maneira como só ela atinge o ser. Segundo Lagrange, os princípios estão intimamente conectados ao ser, são verdadeiramente ontológicos. É o que afirma Tomás de Aquino: “Este nome ‘causa’ implica certo influxo com relação ao ser causado” (*In Met.* V, 1, 3). Se os sentidos não são capazes de atingir o ser, também não atingirão os princípios, e nisso Hume está certo. O que falta ao empirista, na consideração de Lagrange, é perceber que cabe à inteligência captar o ser e os princípios para além da sensibilidade num processo abstrativo;

donde atestar que a causalidade eficiente não é uma inferência infundada. Cornelio Fabro concorda nesse ponto: o “fenomenismo sensista” de Hume, recusando-se a ir além dos puros dados sensoriais, não chega à ordem do ser (FABRO, 1967, p. 128).

A respeito dessa estreita relação entre ser e causalidade, chave para a compreensão da negação empirista, afirma Gilson:

Todo efeito depende de sua causa, e depende dela exatamente na medida em que o produz. O termo “causa” designa aqui algo completamente distinto daquela “relação constante entre fenômenos”, à qual o empirismo reduziu seu sentido. Para Santo Tomás, uma causa eficiente é uma força ativa, ou seja, um ente produtor de ser. [...] se observarmos de perto, [...] causar ainda é ser, pois nada mais é do que o desdobramento [...] do ser da causa sob a forma de seu efeito. Não é necessário introduzir nenhuma noção nova para passar do ente à causalidade. (GILSON, 1978, p. 330)

Para Garrigou-Lagrange, toda objeção contra as cinco vias de Tomás de Aquino pode, sob certo aspecto, ser reduzida ao que considera uma deturpação da inteligência e seu objeto.

Tal objeção não fez progressos desde que Hume reduziu toda ideia a uma imagem comum acompanhada de um nome, e a causalidade à imagem comum de sucessão fenomenal invariável, acompanhada do nome de causa; tudo o que não é imediatamente apreendido pelos sentidos ou pela consciência é *entidade verbal*; a razão, que é a faculdade do *ser*, não existe. O princípio de causalidade só vale para a ordem fenomenal e nada nos garante, até, que ele se deva aplicar nesta ordem, em toda parte e sempre. (GARRIGOU-LAGRANGE, 2020a, p. 118)

Portanto, para ele, torna-se necessário reconduzir a inteligência humana ao seu objeto natural, que é o ser. Então, o princípio de causalidade se torna evidente.

Consequentemente, e visto que também a causalidade deriva do princípio de não-contradição, a negação do princípio em questão resultaria invariavelmente em contradição (GARRIGOU-LAGRANGE, 1946, p. 96). Seria afirmar que algo pode existir ao mesmo tempo por si mesmo e não por si mesmo.

É impossível que o ser contingente seja contingente e não contingente, como é impossível que o triângulo não seja triângulo; é sua definição. E assim como esta propriedade do triângulo, de que seus três ângulos são iguais a dois ângulos retos, também não pode ser negada esta

propriedade do ser contingente, de que requer uma causa.
(GARRIGOU-LAGRANGE, 1946, p. 458)

O princípio de causalidade, no pensamento de Lagrange, é redutível ao de não-contradição, além de explicar a passagem da potência ao ato:

[...] na medida em que o nexo de dependência causal é propriedade essencial de tudo aquilo que vem a ser. De fato, aquilo que vem a ser passa da potência ao ato. Ora, tal passagem implica na intervenção de uma causa. Ser em devir, e não ser causado, é uma contradição absurda. (MONDIN, 2003, p. 427)

Posto que o ato precede a potência, a conclusão básica é a de que: “o mais não sai do menos” (GARRIGOU-LAGRANGE, 1946, p. 71). E nisso reside o nexo causal entre os objetos da realidade, que só podem dar a outros o que já possuem em si, originando o movimento. Essa justificativa será imprescindível para as provas da existência de Deus.

Além do mais, Lagrange propõe que o princípio de causalidade, enquanto exercício do princípio de razão de ser extrínseca, é aquilo que confere inteligibilidade à realidade. No mundo que o ser humano contempla diante de si, há a multiplicidade tanto de partes unidas em coisas individuais quanto de coisas diferentes entre si. O que torna possível essa multiplicidade, ou seja, o vínculo de tantas coisas díspares? Segundo ele, o princípio de causalidade:

Com efeito, tal multiplicidade é união do diverso. Ora, a união incondicional do diverso é impossível. Elementos de per si diversos não podem de per si como tais ser unidos, nem sequer ser semelhantes (princípio de identidade) [...]. Essa razão de ser extrínseca deve ser uma causa eficiente, ou seja um princípio de atualização. Com efeito, a multiplicidade, como o devir, é sempre composição de potência e ato. (GARRIGOU-LAGRANGE, 2020a, p. 216)

São as diversas essências as responsáveis, no plano ontológico, por conferir diversidade aos entes, segundo Lagrange. Ora, se a causa é transmissão do ser, portanto, esse princípio esclarece a multiplicidade. Sobre a composição entre essência e ser, Tomás de Aquino estabelece o seguinte: “todo composto tem uma causa. Assim as coisas que por si são diversas não conformam uma unidade, a não ser por uma causa que as unifique” (ST I, q. 3, art. 7). Por conta disso, a série causal apenas será interrompida quando vislumbrar Deus, que é simples e sem composição. Dessa forma, participação e

contingência, no pensamento tomista, andam juntas: todo ente que participa do ser é necessariamente causado (FABRO, 1967, p. 134).

Sendo assim, a rejeição dos empiristas do valor ontológico da causalidade se traduziria, além do mais, em privar o ser humano de qualquer conhecimento real. Em atenção a isso, Fabro diz que, em Hume, o agnosticismo redundaria em “ceticismo radical e declarado” (1967, p. 84). Reforça-se assim a tese de Garrigou-Lagrange segundo a qual os primeiros princípios fundamentam qualquer conhecimento, não somente o conhecimento de Deus.

1.4. Princípio de finalidade

Em sua obra *Deus: sua existência e sua natureza*, de 1914, Garrigou-Lagrange insiste na causa eficiente como modo de acesso ao conhecimento de Deus, embora obviamente não deixe de lado a causa final. Porém, em obra posterior, *O realismo do princípio de finalidade*, de 1932, tende a aprofundar-se mais no valor da causa final: “Não é menos importante esse princípio (de finalidade) que o de causalidade eficiente, se é certo que não há eficiência sem finalidade, e o fim, segundo Aristóteles, é a causa primeira” (GARRIGOU-LAGRANGE, 1949, p. 14; LOBATO, 1965, p. 110). Por isso, quando o assunto é a finalidade, é indispensável pesquisar essa obra na medida em que ela representa, na história do pensamento do autor, uma reavaliação da importância metafísica do princípio em evidência.

Portanto, o quarto princípio enumerado pelo neotomista francês, na condição de preâmbulo necessário para a solução do problema do conhecimento da existência de Deus, é o de finalidade. Do valor desse princípio depende particularmente a quinta via e a doutrina de acordo com a qual Deus é a causa final do mundo, cujas implicações serão pertinentes na exposição dos atributos divinos. Lagrange assume a definição fixada por Aristóteles e Tomás de Aquino: “Todo agente age por um fim” (*Fís.* II, 3; *ST I*, q. 44, art. 4). Mas o que significa fim? “O fim não é só o termo ou o resultado da ação, é aquilo *por que* a ação é consumada [...], é uma perfeição determinada que de per se convém ao agente, como seu bem, e para a qual ele age” (GARRIGOU-LAGRANGE, 2020a, p. 220).

O fim sempre visa o bem¹⁵ ou a perfeição daquele que age, e em função disso não pode ser fruto do acaso.

Se a causa eficiente é o exercício do princípio de razão de ser, a finalidade é sua especificação. Lagrange, com isso, quer dizer que o obrar da causa eficiente não é cego, mas mira alguma meta específica. Por isso, a causa final é, com relação ao agente, “a primeira na ordem intencional, mesmo que seja a última na execução” (GARRIGOU-LAGRANGE, 1949, p. 83). Caso contrário, ou seja, se o princípio de finalidade não possuísse valor, “a causa produziria tudo ou nada e não tal efeito particular” (GARRIGOU-LAGRANGE, 1944, p. 102). Donde a primazia da finalidade por sobre as demais três causas, material, formal e eficiente, o que Hugon apresenta assim:

A causa material e a causa formal dependem da causa do agente [isto é, eficiente]. Além disso, o agente [isto é, a causa eficiente] depende da causa final. Portanto, todas as causas derivam sua causalidade do fim e, portanto, o fim é a primeira de todas as causas. (HUGON, 2013, p. 363)

É pela elucidação da finalidade que se explica como o efeito está, de maneira “virtual”, na causa eficiente, e isso não por fruto do acaso:

Assim, a potência nutritiva e o alimento contêm virtualmente a nutrição, enquanto a vista e seu objeto não a contêm: não nos alimentamos com um belo espetáculo, não digerimos com os olhos. O estômago é ordenado à digestão, como o olho à visão. (GARRIGOU-LAGRANGE, 2020a, p. 222)

Finalidade, arremata Lagrange, é razão de ordem. E o homem é ordenado precisamente porque cada componente do seu ser possui fins específicos, que estão subordinados ao homem e ao seu fim último. Conforme complementa Gilson:

O objeto da vontade é o bem e o fim em geral; as demais potências da alma não estão ordenadas senão em função de bens particulares,

¹⁵ Sua concepção de bem é distinta daquela dos materialistas e dos utilitaristas, que por ele são criticados nos seguintes termos: “[...] na ordem da ação humana, o materialismo admite apenas o bem deleitoso ou útil, como se entre o homem e o animal existisse a única diferença de grau. Esse sistema rejeita o *bonum honestum*, o bem honesto, que é bem em si, independentemente da satisfação ou utilidade que dele deriva, e que é o fim para o qual deveríamos direcionar nossa ação” (1949, p. 77). Essa crítica será retomada abaixo, depois da elucidação de outros conceitos pertinentes à sua obra.

como o órgão visual, que tem por finalidade a percepção das cores, e o intelecto, que tem por finalidade o conhecimento do verdadeiro. (GILSON, 1978, p. 438)

Caso contrário, os órgãos e as potências da alma ora procurariam um fim, ora outro, e o homem deixaria de ser ordenado. Assim, concordam Lagrange e Gilson com que a própria constituição humana atesta a existência da finalidade. Essa ordem, presente não só no homem mas em todas as coisas, na opinião de Hugon (2013, p. 165), é prova da existência da forma, que especifica os fins de cada natureza individual.

A já mencionada tendência ao bem Lagrange a divide em três tipos: “O ser racional obra por um fim, *directive formaliter*; o animal, *directive materialiter*; a planta e o corpo inanimado, *executive tantum*” (1949, p. 86). Apenas o ser racional conhece o fim em vista do qual age. Os animais agem com certo conhecimento sensível do fim, mas sem saber que é o fim. Os demais entes — as plantas, as rochas etc. — por pura inclinação natural (*ST I-II*, q. 1, art. 2). Essa distinção será retomada posteriormente, porque é vital para a quinta via. Em todo caso, o fim sempre é proposto pela razão, de tal modo, alega Lagrange, que os entes irracionais são movidos por alguém que é racional. Como? “Não pode haver uma ordem sem uma inteligência ordenadora” (GARRIGOU-LAGRANGE, 1949, p. 107).

Em virtude de inclinar-se ao bem, a importância do princípio de finalidade não é notada apenas na metafísica, mas também na moral. Diz Lagrange (1946, p. 51): “Do princípio de finalidade depende o primeiro princípio da razão prática e da moral: ‘É necessário fazer o bem e evitar o mal’”. Pensando através do princípio de não-contradição, a razão pode diferenciar entre o bem e o mal e, então, optar pelo bem e se afastar do mal. Sem esses dois princípios, a moral fica impedida, e isso se constitui como um argumento que Lagrange utiliza contra os opositores da finalidade. É que, segundo Tomás de Aquino (*ST I*, q. 79, art. 13), assim como há naturalmente princípios inatos da inteligência, há princípios inatos de ordem prática. E o primeiro princípio dessa ordem é a *sindérese*: “O primeiro princípio da inteligência prática ou *sindérese*, há que se fazer o bem e evitar o mal, não é uma conclusão, senão um autêntico primeiro princípio, um axioma de evidência imediata” (GARRIGOU-LAGRANGE, 1949, p. 112). Isso,

continua ele no mesmo lugar, deriva da Lei eterna de um Legislador supremo, o que pretenderá explorar na quarta via.

Ao recuperar a sindérese desde os primeiros princípios, que são anexos ao ser, Garrigou-Lagrange determina que a moral deve estar fundada na ontologia. As ações morais estão no plano do ser: elas são alguma coisa. A moralidade é apenas um dos muitos aspectos do ser. Sendo assim, a moral não é alheia à estrutura do ser que tem nos primeiros princípios suas “leis mais gerais”. Essa implicação direta entre ontologia e moral terá repercussões consideráveis quando Lagrange examina a relação entre a ação causal da onipotência de Deus e a ação moral das criaturas.

Para Lagrange, também o princípio de finalidade está vinculado ao de não-contradição. Assim sendo, a consequência instantânea da negação da finalidade resulta em contradição. Portanto, apesar de considerar outro princípio evidente por si mesmo, ele diz que é possível uma demonstração indireta, ou seja, por redução ao absurdo:

Isso é, para a razão natural, uma evidência: a ave não voa só *porque* tem asas, mas tem asas *para* voar. O voo é uma razão de ser de sua constituição. [...] Negar esse princípio é, com efeito, ser levado a negar o de razão de ser; e este último, como vimos, não pode ser rejeitado sem que sejamos obrigados a rejeitar o de contradição. (GARRIGOU-LAGRANGE, 2020a, p. 221)

O acaso, porém, parece pôr em dúvida o valor ontológico da finalidade. Pareceria indicar que muitos eventos acontecem sem finalidade alguma, ao acaso. Se isso for verdadeiro, a quinta via pela existência de Deus, fundamentada teleologicamente, pode ter sua conclusão falseada. Esse ponto é ocasião de grandes disputas entre os que defendem o acaso como explicação última e aqueles que defendem concepções teleológicas e providenciais da realidade e da história. Lagrange não contesta a ocorrência do acaso. Endereça o problema relativo ao acaso a partir de Aristóteles:

O fim existe nas coisas que se realizam por natureza ou por obra do pensamento. O acaso ocorre quando alguma dessas coisas ocorre acidentalmente. De fato, como o ser é por acidente ou ser por si, assim também a causa. O acaso é uma causa acidental no âmbito das coisas que ocorrem em vista de um fim e deliberadamente. (*Met.* IX, 8, 1065a)

Lagrange (2020a, p. 223) prossegue a partir do preceito aristotélico citado acima: “o acidental supõe o essencial”. Nesse caso, o acaso supõe a finalidade. Portanto, o acaso só acontece dentro de um contexto causal. Os eventos fortuitos dependem dos eventos necessários.¹⁶ E o contrário disso, um acaso que ocorre sempre, seria tão impossível quanto um ser acidental subsistindo sem um ser essencial.

Levando isso em conta, Lagrange julga necessário extrair a partir do princípio de finalidade outro princípio, o de indução. Ele conscientemente concorda com a posição de Jules Lachelier segundo o qual esse princípio se funda ao mesmo tempo sobre a causa final e a eficiente. A respeito do princípio de indução, descreve-o deste modo:

“Toda causa natural, dadas as mesmas circunstâncias, produz sempre o mesmo efeito”, do contrário, a mudança do efeito, sem variação anterior na causa ou nas circunstâncias, não teria razão de ser. Por onde vemos que esse princípio se une ao de razão de ser, que domina os princípios de causalidade eficiente e de finalidade. (GARRIGOU-LAGRANGE, 1949, p. 100)

E esse é outro argumento em prol da finalidade perante o problema do acaso: o princípio de razão de ser, anteriormente evidenciado, o exige.

No tocante ao conhecimento da finalidade, Lagrange recupera, uma vez mais, a convicção de que isso só é por possível à inteligência, pois trata-se de um princípio anexo ao ser:

E porque só ela [inteligência] é capaz de conhecer o ser inteligível, só ela pode conhecer o fim, que é a razão de ser dos meios. O animal conhece sensivelmente a realidade que é fim, mas nunca a finalidade; conhece a coisa que lhe resiste, mas não a eficiência ou causalidade que essa coisa exerce sobre ele. (GARRIGOU-LAGRANGE, 1945, p. 27, nota de rodapé 20)

Só seres inteligentes são capazes de conhecer o bem pelo qual agem. No caso do ser humano, que além de inteligente é sensível, pode-se perguntar: o bem coincide com o deleitável? O utilitarista diz que sim, mas Lagrange discorda:

¹⁶ Um exemplo para ilustrar isso seria o de duas pessoas que saem de casa ao mesmo tempo. Uma tem a intenção de ir para o lugar X, a outra, para o lugar Y. Por acaso, as duas se encontram, ambas a caminho de seus respectivos destinos. O encontro foi fortuito, pois nenhuma tinha a finalidade de encontrar a outra; mas o encontro aconteceu dentro do contexto das duas finalidades das duas pessoas. Sem a finalidade, não haveria o encontro ao acaso.

[...] o homem, como todo agente, obra mirando a um fim ou um bem; mas não conhece só o bem sensível, *deleitável e útil*, senão também o bem *honesto*, que é *bem por si mesmo*, sem mirar à utilidade ou prazer de que pode ser acompanhado. Por exemplo, é um bem dizer a verdade e não mentir. (GARRIGOU-LAGRANGE, 1949, p. 110)

Por isso, os princípios inatos de sua razão prática obrigam o homem a agir bem mesmo quando seria mais prazeroso proceder da forma oposta. Se os princípios especulativos transcendem a sensibilidade, o mesmo se dá com os princípios práticos.

Voltando à finalidade em geral, não há só aquela dos atos humanos: “o princípio de finalidade é necessariamente universal”, segundo Lagrange (1956, p. 39). Está presente em todos os níveis da realidade, ainda que de formas distintas nos distintos agentes. Partindo da finalidade presente nos seres irracionais, a inteligência humana poderá, segundo ele, alcançar o conhecimento da existência de Deus, na condição de Ordenador do universo e Causa de toda finalidade.

1.5. O valor transcendente dos princípios

Assim ficam delineados, conforme o pensamento de Garrigou-Lagrange, os princípios fundamentais do pensamento e do real: princípio de identidade ou não-contradição, princípio de razão de ser, princípio de causalidade eficiente e princípio de finalidade.

De acordo com ele, os princípios anteriormente trabalhados, além de seu valor ontológico, são dotados também de valor transcendente. O sentido de valor “transcendente”, como o concebe Lagrange, não pode ser confundido com outros dois conceitos parecidos. Ele mesmo esclarece:

Transcendental tem, portanto, aqui, significação diferente da de *transcendente* na expressão *valor transcendente*; o primeiro significa que ele domina os gêneros ou categorias do ser;¹⁷ o segundo, que ultrapassa os seres criados. *Transcendental* é tomado por Kant num sentido completamente diferente. Segundo ele, uma pesquisa “transcendental é aquela que não trata dos objetos, mas da nossa maneira de conhecê-los, enquanto esta é possível *a priori*” (*Crítica da*

¹⁷ Lagrange os nomeia depois: “Esses transcendentais, segundo os escolásticos, são seis: *ens, res, unum, aliquid, verum e bonum*” (cf. *De ver.* q. 1, art. 1).

Razão Pura, introd., § 7, início). (GARRIGOU-LAGRANGE, 2020a, p. 236, nota de rodapé 140)

O sentido de valor transcendente dos primeiros princípios, para ele, é o de que tais princípios tornam a mente humana capaz de ascender ao conhecimento de Deus pela razão natural. Isso do seguinte modo:

Se a existência de uma causa primeira deve permanecer para sempre duvidosa, segue-se daí que um ser talvez comece a existir sem causa ou que o conjunto dos seres que não existem por si existe, talvez, sem causa, e o princípio de causalidade se torna ele mesmo duvidoso. Ora, se assim for, o princípio de contradição já não será certo; talvez haja coisas que não existam nem por si nem por uma causa e, por conseguinte, que não sejam distintas do nada, pois é próprio do nada não existir nem por si, nem por outro, e não precisar de razão de ser, pois não é nada. Ora, duvidar do princípio de contradição, da oposição entre o ser e o nada, é uma dúvida absurda. (GARRIGOU-LAGRANGE, 2020a, p. 244)

Logo, conclui ele, os primeiros princípios conduzem necessariamente à existência de uma causa primeira, cujos atributos, porém, investigará posteriormente.

Se tudo tem sua razão de ser, se o que vem a ser requer uma razão de ser extrínseca, uma causa eficiente e final ao mesmo tempo, não é preciso dizer que tudo que muda, nós mesmos e o que nos cerca, tem uma causa eficiente e final que não muda? (GARRIGOU-LAGRANGE, 1944, p. 109)

O principal problema a ser enfrentado pelo valor transcendente dos primeiros princípios é o seguinte. Afirma a posição tomista que o ser humano os apreende a partir da experiência, dado seu modo natural de conhecer, mas quer ela agora que tais princípios encaminhem a inteligência para algo que está fora dos limites da experiência, a saber, para Deus. Nesse sentido, um dos principais críticos do valor transcendente dos primeiros princípios foi Kant. Visto que, segundo Lagrange, o princípio de causalidade é fundamento das provas da existência de Deus, cumpre analisar a objeção kantiana ao valor transcendente desse princípio:

O princípio transcendental de inferir uma causa a partir do contingente, princípio este que só tem significado no mundo sensível, e fora dele não tem sequer um sentido. Pois o conceito meramente intelectual do contingente não pode produzir nenhuma proposição sintética como

aquela da causalidade, e o princípio desta última não tem qualquer significado, nem qualquer critério de seu uso, a não ser no mundo sensível; mas aqui ele deveria servir justamente para ir além do mundo sensível. (KANT, 2015, p. 472)

Segundo Kant, aquelas que denomina provas cosmológicas da existência de Deus são falhas porque atribuem à causalidade um poder de transcender o mundo sensível que tal princípio não possui. Tal objeção não passou despercebida aos escritores do neotomismo. Além de Lagrange, é possível encontrar, por exemplo, Sertillanges abordando-a nos seguintes termos:

Baseamo-nos em princípios tirados da experiência; logo, objetam os nossos adversários, não podemos apoiar-nos neles para sair fora da experiência. Está bem; mas é que não saímos; pois não é sair da experiência levar as experiências parciais até à sua conclusão; e se o círculo se não pode fechar, se as séries causais não podem justificar a sua eficácia senão mediante um primeiro princípio, ao mesmo tempo imanente e transcendente, somos forçados a afirmá-lo. (SERTILLANGES, 1951, p. 87)

A resposta de Sertillanges segue raciocínio parecido daquele de Lagrange, para o qual a crítica de Kant contra a prova de Deus pela causalidade funda-se na distinção que o filósofo alemão traça entre razão e entendimento: “A razão (*Vernunft*) não pode pretender, com a causalidade, que é apenas uma categoria do entendimento (*Verstand*), superar a ordem dos fenômenos” (GARRIGOU-LAGRANGE, 2020a, p. 228). Ele responde isso recuperando os três graus da abstração segundo Aristóteles:

Ao mostrarmos que em cada uma de suas três operações (concepção, juízo, raciocínio) a inteligência tem como objeto formal o ser, mostramos suficientemente a falsidade da distinção kantiana entre a razão (*Vernunft*) e o entendimento (*Verstand*). A única distinção que podemos admitir na inteligência em relação ao sensível e ao inteligível é a dos três graus de abstração. O primeiro grau faz abstração só da matéria individual; é o das ciências experimentais; o químico não estuda esta molécula de água, mas a molécula de água. O segundo grau faz abstração de toda matéria sensível, isto é, das qualidades sensíveis, mas não da quantidade; é o das matemáticas. O terceiro grau faz abstração de toda matéria (do espaço e do tempo), para só considerar o ser enquanto ser e as suas leis; é o da metafísica. Este terceiro grau não deixa de ter relações com o que Kant chama de razão (que se empenha em atingir o puro inteligível); mas a intuição abstrativa do terceiro grau, embora seja vazia de todo conteúdo sensível, não é vazia de todo conteúdo real, como pretende Kant. (GARRIGOU-LAGRANGE, 2020a, p. 229)

É por essa razão que a causalidade não é material no que a constitui essencialmente, o que faz com que seja possível, através dela, estabelecer metafisicamente a relação necessária entre causa primeira e seus efeitos. Sendo assim, o que as cinco vias, fundadas no princípio de causalidade, atingirão não é Deus como objeto da experiência, mas sua existência enquanto causa do mundo. Causa cuja afirmação estará na fronteira da experiência, mas de tal modo necessária à experiência que sem ela a própria experiência não faria sentido; não obstante, não se ultrapassa tal fronteira no sentido de dizer que há aí um contato empírico com Deus.

Nesse primeiro momento, é afirmada a existência da causa primeira em si; resta ainda determinar se é imanente ou transcendente em relação ao mundo. Garrigou-Lagrange procura demonstrar sua transcendência através da observação da mutabilidade do mundo em comparação com a imutabilidade exigida por Deus, ato puro: “No seio do absoluto não pode haver multiplicidade nem devir. Mas o mundo é essencialmente múltiplo e variável. Logo, Deus é real e essencialmente distinto do mundo” (1949, p. 68).

Se a causa em questão fosse imanente, mesmo que dotada de grande nobreza ontológica, como uma alma do mundo, ainda assim apresentaria elementos contingentes, os quais lhe exigiriam outra causa anterior (GARRIGOU-LAGRANGE, 2020a, p. 100). Uma causa que fosse a unidade de todos os fenômenos do mundo, o que é o mesmo que dizer que o mundo é causa de si mesmo, também apresentaria multiplicidade e devir, o que repugna à total estabilidade de Deus. “Deus não poderá ser concebido como a substância do mundo, seria dizer que Ele é determinado e, por isso mesmo, aperfeiçoado pelos fenômenos múltiplos e transitórios que se somariam a Ele” (GARRIGOU-LAGRANGE, 2020a, p. 201). Por isso, essa causa, de acordo com Lagrange (1944, p. 166), não pode ser senão transcendente e distinta do mundo.

Para Lagrange, isso é alcançado também refletindo a partir da distinção entre essência e ato de ser, no que concorda com Gilson (1962, p. 39): “Na doutrina autêntica do doutor angélico a linha divisória entre Deus e os outros entes é a composição de essência e existência”. Tudo o que não for seu próprio ato de ser é automaticamente distinto daquele que é seu próprio ato de ser, ou

seja, o mundo é por sua própria composição ontológica radicalmente distinto de Deus.

2. O PROBLEMA DA EXISTÊNCIA DE DEUS E SUAS SOLUÇÕES

De que modo Lagrange julga possível resolver o problema da existência de Deus? A primeira coisa que se precisa clarificar é a seguinte: para ele, é objeto de fé ou de razão — melhor dizendo, de razão iluminada pela fé ou de razão natural?

Para Tomás de Aquino, há verdades críveis essencialmente e verdades críveis relativamente a alguns (*De ver.* q. 14, art. 9). Do primeiro tipo de verdades faz parte a simultânea unidade e trindade de Deus. Não é possível sabê-lo sem o auxílio da revelação, porque extrapola as capacidades naturais da razão, sem, no entanto, contrariá-la. Sem a fé, essa verdade (assim como qualquer outra verdade crível essencialmente) permaneceria para sempre um segredo da vida íntima de Deus. A existência de Deus, porém, faz parte do segundo tipo de verdades: é possível conhecê-la pela razão natural, ou seja, sem o auxílio da revelação. É uma verdade crível de modo relativo: alguns, que não a alcançaram pela reflexão metafísica, creem nela; já outros a sabem por demonstração metafísica.

Sabendo disso, em obra na qual trata detidamente sobre a virtude teologal da fé, Garrigou-Lagrange (1965, p. 59) afirma categoricamente que o objeto da fé está para além do horizonte da razão natural e se eleva aos mistérios íntimos de Deus por ele mesmo revelados; portanto, a fé é essencialmente sobrenatural (GARRIGOU-LAGRANGE, 1945, p. 242; 1946, p. 377). Dentro do horizonte natural da razão está, todavia, a existência de Deus e seus principais atributos, como a eternidade, a infinidade e a imaterialidade. Lagrange (1952, p. 405) distingue, então, entre artigos de fé e preâmbulos da fé: “os artigos de fé se distinguem dos preâmbulos da fé pelo fato de não poderem ser demonstrados”. A existência de Deus não é um artigo de fé, mas um preâmbulo da fé¹⁸ e, por isso, pode ser demonstrada pela razão natural.

Para esse conhecimento natural sobre a existência de Deus, são fundamentais, de acordo com Garrigou-Lagrange, os primeiros princípios

¹⁸ Por esse motivo, no Credo, não se diz: “Creio que Deus é”, mas: “Creio em Deus Pai... Em Jesus Cristo, seu único Filho... No Espírito Santo...”.

abordados no capítulo anterior. Todos eles podem ser resumidos em um: “o mais não pode sair do menos”.

Se existem seres no mundo que vêm à existência e depois desaparecem, se há seres nele que têm apenas uma vida temporária e perecível, homens com uma sabedoria muito limitada, com uma bondade muito restrita, com uma santidade que sempre tem suas imperfeições, deve haver, no topo de tudo, Aquele que é desde toda a eternidade o próprio Ser, a própria vida, a própria sabedoria, a própria bondade, a própria santidade. Do contrário, o mais sairia do menos, a inteligência dos homens de gênio e a bondade dos santos viriam de uma fatalidade material e cega; o mais perfeito se originaria do menos perfeito, em oposição ao princípio da causalidade. (GARRIGOU-LAGRANGE, 1946, p. 92)

Esse princípio, para ele, resume todos os outros e é capaz de formular uma prova geral que reúne as cinco vias. Mas como esse princípio geral se relaciona com os princípios abordados especificamente pelas cinco vias?

[...] o devir só pode provir do ser determinado; o ser causado, do ser não causado; o contingente, do necessário; o imperfeito, o composto, o múltiplo, do perfeito, do simples, do uno; a ordem, de uma inteligência. Os princípios das três primeiras provas ressaltam, principalmente, a dependência do mundo em relação a uma *causa*; os princípios das duas últimas insistem na *superioridade* e na *perfeição* dessa causa; todos se resumem, portanto, nesta fórmula: “O mais não sai do menos, só o superior explica o inferior”. (GARRIGOU-LAGRANGE, 2020a, p. 273)

As cinco vias, então, cada uma a seu modo, explicitam melhor cada aspecto da realidade e um atributo de Deus:

As provas da existência de Deus vão mostrar-nos precisamente que o movimento que está no mundo exige um motor que não precise ser pré-movido; que os seres causados exigem, afinal, uma causa não causada; os seres contingentes, uma causa de per si necessária; os seres compostos e imperfeitos, uma causa absolutamente simples e perfeita; e, enfim, a ordem do mundo supõe necessariamente uma inteligência ordenadora. (GARRIGOU-LAGRANGE, 2020a, p. 243)

Diferentemente do que se dá em Anselmo, essas provas de Deus argumentam *a posteriori*. Na opinião de Lagrange (1946, p. 91), é impossível qualquer prova que pretende demonstrar *a priori* a existência de Deus (como é o caso do argumento ontológico), porque tais provas supõem a intuição da essência de Deus e, com isso, fatalmente saltam do ideal ao real. Uma prova

assim seria verdadeira, diz ele, se a inteligência humana contemplasse diretamente a essência divina; como não o faz, não pode partir de Deus para provar que ele existe. Que Deus existe, é afirmação verdadeira e evidente, porque em Deus coincidem essência e existência; mas é evidente em si mesma e não relativamente à inteligência humana, que por natureza não o conhece diretamente (GARRIGOU-LAGRANGE, 2020a, p. 84). Para Lagrange, desde Anselmo as tentativas de rigorização realizadas por Descartes e Leibniz do chamado argumento ontológico não lograram sucesso: “Leibniz, como Descartes, só pode demonstrar uma coisa: é que nós não vemos impossibilidade em que Deus exista” (GARRIGOU-LAGRANGE, 2020a, p. 86).

Cornelio Fabro complementa dizendo que a suposição de Anselmo segundo a qual todos têm a mesma concepção de Deus é falseada na realidade:

Primeiramente, não é verdade que todos tenham de Deus aquele “conceito” (anselmiano). Além disso, ainda que o tivessem, seguir-se-ia que Deus existe só na mente (como “conceito”) e não na realidade, até que se prove que na realidade existe alguma coisa acima da qual não se possa pensar outra. (FABRO, 1967, p. 146)

Prova disso é que se pode encontrar dois homens que têm a ideia de Deus, mas com concepções diferentes acerca do significado desse nome.

A chave para diferenciar entre os argumentos de Anselmo e Tomás está, segundo Lagrange (2020a, p. 256), em que o primeiro parte de algo absoluto, a perfeição ou excelência ontológica de Deus, ao passo que o segundo parte, não de algo absoluto, mas relativo, que é a causalidade, fundamento imediato das cinco vias. A relação que o princípio de causalidade implica é aquela entre causa e efeito, realizador e realizado. Pela causalidade é possível chegar antes à existência de Deus e, posteriormente, via analogia, aos seus atributos. Em outras palavras: na ordem do ser, é óbvio que Deus precede a criação; mas, na ordem do discurso metafísico, visto que o ser humano não entende diretamente o que Deus é, deve-se principiar pelas criaturas. Portanto, não se partirá de Deus ou da noção de Deus, mas dos entes que podem ser e não ser e que, por isso, obrigam a afirmação de que existe a causa primeira. São demonstrações *quia*: dos efeitos à causa.

Caso contrário, se se partisse da causa primeira e não dos efeitos, qualquer prova da existência de Deus cairia perante a objeção, já analisada por

Tomás de Aquino (ST I, q. 3, art. 5), segundo a qual, se assim fosse, a essência de Deus seria completa e positivamente definível e, então, deixaria de ser Deus. Se as provas fossem *a priori*, a essência de Deus da qual partem seria como a essência do homem definível como animal racional.

É que não exigimos nada *denominadamente*, no sentido em que se objeta; sim, nesse sentido não temos receio de afirmar com Santo Tomás, apesar do escândalo dos espíritos tímidos, que não *denominamos* a Deus. Já muito antes tinha proclamado Santo Agostinho, ao falar de Deus: “Se o compreendes, não é ele”. O que exigimos é muito diferente: é uma causa suficiente para explicar efeitos evidentes [...]. Longe de querer defini-la, pretendemos até provar que, para ser apta para a sua função, [...] não pode ser definida. (SERTILLANGES, 1951, p. 82-83)

Dessa forma, resguarda-se simultaneamente a incompreensibilidade de Deus e a possibilidade de demonstrar sua existência no campo da filosofia, ou seja, sua cognoscibilidade. É isso que Lagrange tem em mente quando favorece as demonstrações *quia*.

Na história mais recente, contudo, as cinco vias receberam críticas de cunho científico, muitas delas positivistas. Apegados às ciências experimentais, esperam que os argumentos pela existência de Deus cheguem a conclusões de natureza também experimental. Garrigou-Lagrange assim responde:

Declara o positivismo que as provas da existência de Deus não são científicas, por não serem verificáveis mediante a experiência. Felizmente não o são; pois se fossem, Deus se reduziria à categoria dos seres sensíveis e já não seria Deus, Causa suprema e último fim. (GARRIGOU-LAGRANGE, 1945, p. 15)

Se Deus fosse material, então faria sentido a crítica científicista e positivista, que aqui acaba por se tornar materialista. Mas Deus é totalmente imaterial: não pode ser acessado pelos sentidos, não pode ser pesado, medido ou quantificado.

Étienne Gilson assim apresenta as razões da insuficiência do método científico diante do problema de Deus:

Este método baseia-se na suposição de que nada pode ser realmente conhecido a não ser que o seja cientificamente, o que está longe de ser uma proposição evidente. Os nomes de Kant e de Comte tem muito pouca importância, se é que têm alguma, na história da ciência moderna; Descartes e Leibniz, dois dos criadores da ciência moderna,

também foram grandes metafísicos. A simples verdade pode ser a de que enquanto a razão humana permanece a mesma ao lidar com diferentes ordens de problemas, deve, não obstante, abordar essas diversas ordens de problemas de outras tantas formas diferentes. Seja qual for a nossa resposta final ao problema de Deus, todos concordamos que Deus não é um fato empiricamente observável. [...] Se, ao falarmos na ordem do puro conhecimento natural, a proposição “Deus existe” fizer qualquer sentido, tem de ser devido ao seu valor racional como resposta filosófica a uma pergunta metafísica. Quando um homem dá consigo a interrogar-se sobre a existência de um ser como Deus, ele não está consciente de estar a formular um problema científico nem espera dar-lhe uma solução científica. (GILSON, 2016, p. 99)

Por essa razão, Lagrange faz uma discriminação entre disciplinas do conhecimento humano. As ciências empíricas não podem tratar de Deus, porque seu objeto próprio está restrito ao mundo físico. Portanto, há apenas duas disciplinas capazes do estudo sobre Deus — não, obviamente, no sentido de esgotá-lo. Uma — que, para Lagrange (1946, p. 82), é a mais elevada — é a teologia, a qual recebe seus dados diretamente da revelação divina e tem por objeto, portanto, os mistérios revelados por Deus. “A teologia [para Lagrange] não é uma ciência natural, nem quanto ao objeto, nem quanto ao sujeito, nem quanto ao método” (MONDIN, 2003, p. 432). A teologia “é uma ciência que procede sob a luz da Revelação divina, que supõe por conseguinte a fé infusa nas verdades reveladas, e cujo objeto próprio é Deus considerado em sua vida íntima” (GARRIGOU-LAGRANGE, 1946, p. 80), donde caber à teologia o estudo sobre a Trindade. A outra disciplina capaz do estudo sobre Deus é a metafísica, que trata sobre ele enquanto é possível à razão natural.¹⁹ Lagrange (1946, p. 26) chama a metafísica de “teologia natural”. A metafísica ou teologia natural é a “ciência do ser enquanto ser” — Lagrange (1946, p. 80) adota a definição de metafísica dada por Aristóteles. “O objeto próprio ou formal da metafísica é o ser inteligível enquanto ser, e não enquanto é móvel. Seu objeto próprio é o real como real” (GARRIGOU-LAGRANGE, 1945, p. 38). A metafísica trata de “Deus autor da natureza, acessível às forças naturais de nossa razão, [...] Deus *sub ratione entis et primi entis*” (GARRIGOU-LAGRANGE, 1946, p. 80). A teologia exige a razão iluminada pela fé porque estuda Deus na medida em que ele

¹⁹ Aristóteles (*Met.* VI 1, 1026a) chamava a metafísica de teologia. Nisso Garrigou-Lagrange é certamente influenciado, via Tomás de Aquino, pelo Estagirita. No entanto, determinar qual é o significado exato do *Theos* de Aristóteles, bem como distinguir sua teologia da teologia (natural) de Tomás de Aquino, escapa ao presente intento.

próprio se revela, ao passo que a metafísica estuda Deus alcançando-o como causa primeira e, por isso, permanece dentro dos limites da razão natural. Embora nunca seja ocioso repetir: segundo Lagrange, trata-se do mesmo Deus, o que muda são apenas os caminhos metodológicos. Por isso, não é possível haver contradição entre fé e razão: o Deus que se revela é o mesmo que é causa de tudo, inclusive da inteligência humana, e Deus não se contradiz (SCG I, VII, 3). O que a metafísica consegue saber a respeito de Deus, que é o que interessa mais à presente pesquisa, é o seu ser ou existência e seus principais atributos, aqueles que serão abordados no capítulo seguinte. Dessa forma, Garrigou-Lagrange se afasta de dois extremos: o dos fideístas, que rejeitam a possibilidade de qualquer conhecimento puramente racional acerca de Deus, e o dos racionalistas, que rejeitam a teologia revelada.

As cinco vias demonstrativas do ser de Deus estão no campo da metafísica, que versa propriamente sobre o ser enquanto ser. Seus pressupostos, portanto, são de ordem metafísica.

[As cinco vias] merecem, com efeito, o nome de argumentos metafísicos; “*ex summis metaphysicae fontibus sumuntur*” [são tomados das mais altas fontes da metafísica], no sentido de que todos podem tomar como ponto de partida qualquer ser criado, desde a pedra até o anjo, para chegar a cinco atributos que só podem pertencer ao Ser mesmo, subsistente no cume de tudo, *Ipsum esse subsistens*, de onde se deduzem todos os atributos de Deus. Estas cinco provas são tomadas das leis do criado, não enquanto sensível ou enquanto espiritual, mas do criado enquanto criado: todo ser criado é móvel, causado, contingente, composto, imperfeito e relativo. Santo Tomás vai escolher, de preferência, os seus exemplos nos efeitos sensíveis, mas aplica as mesmas provas aos efeitos espirituais, à alma e a seus movimentos intelectuais e voluntários. (GARRIGOU-LAGRANGE, 2020a, p. 267)

E não é como se Lagrange (1946, p. 91) não reconhecesse a importância dos dados empíricos nessas provas: “é preciso partir da existência de fato das realidades contingentes que nossa experiência comprova, e ver que elas exigem necessariamente uma causa primeira”. Aqui ele segue uma das principais regras da gnosiologia tomasiana, aquela que diz que todo conhecimento começa nos sentidos e torna-se inteligível. Por isso as cinco vias sempre partem de fatos empiricamente constatáveis, como o movimento, embora não se detenham no que há de empírico neles, mas nos primeiros princípios metafísicos que estão além. Cometeria grave erro, portanto, quem interpretasse as cinco vias que se

seguirão como se fossem formalmente empíricas pelo fato de Tomás de Aquino usar exemplos de ordem empírica. Isso ele o faz, por exemplo, com o fogo na quarta via. São pontos de partida e exemplos, mas o que se mira são verdades metafísicas independentes da materialidade.

Alguém poderia então perguntar: as provas em questão são científicas ou não? Responde Lagrange: se se tomar ciência no sentido positivista, sentido quantitativo e puramente experimental, então não. Mas, se se tomar ciência no sentido tradicional, ou seja, como sinônimo de sabedoria e, portanto, de filosofia, então sim, são provas científicas. É a opinião que ele adota: “A ciência é dita em sentido amplo de todo conhecimento certo; diz-se no sentido próprio do conhecimento das conclusões pelos princípios” (GARRIGOU-LAGRANGE, 1946, p. 81). Desse modo, tanto a metafísica quanto a teologia são, para ele, verdadeiras ciências, pois tiram suas conclusões de princípios verdadeiros.

A metafísica, ciência suprema, em oposição às ciências positivas, que só podem agrupar fatos gerais por meio de hipóteses provisórias (hipóteses representativas e não explicativas), sem dar a razão de ser, o *propter quid* desses fatos, aparece aqui como uma ciência no sentido pleno da palavra, como um conhecimento que atribui o porquê, a razão necessária daquilo que afirma. (GARRIGOU-LAGRANGE, 1944, p. 97)

Haja vista que, segundo Aristóteles (*Met.* I 2, 983a10), a metafísica é a maior entre as sabedorias (os tomistas apenas acrescentam: entre as sabedorias puramente humanas), pois investiga e procura delimitar os princípios que as outras apenas supõem, Lagrange (2020a, p. 78) conclui assim a respeito das provas metafísicas de Deus elaboradas por Tomás de Aquino: “Seu rigor deve ser superior em si ao das demonstrações hoje ditas científicas”.

Assim sendo, é possível detectar três etapas na metafísica de Garrigou:

O horizonte da metafísica é percorrido em três jornadas complementares. Há unidade no objeto que é o ser, ou o real como tal. Mas tal unidade não se rompe nos três momentos de desenvolvimento de que o homem necessita no seu acesso ao ser: um é crítico, outro é ontológico e o terceiro é teológico. O primeiro defende a possibilidade de acesso ao ser e mostra os caminhos pelos quais ele é alcançado, o segundo conhece o ser em si, o terceiro vai do ser causado à causa do ser que é Deus e investiga sua existência e sua natureza. (LOBATO, 1965, p. 93)

Passada a análise acerca do objeto da inteligência e dos primeiros princípios, já se está agora na terceira etapa da metafísica, na qual, em primeiro lugar, deve-se provar a existência de Deus.

Entretanto, o principal problema a ser discutido a respeito dessas provas é o da sua aceitação. São argumentos com pretensão de prova ou demonstração, mas obviamente nem todos os aceitam. É a crítica que fazem Maurice Blondel e Lucien Laberthonnière. Para esses autores, as provas da existência de Deus não são eficazes porque, para aceitá-las e afirmar que Deus existe, não bastaria a argumentação racional, mas a cooperação da vida prática. É como se a lógica de tais argumentações não fosse suficiente sem o acompanhamento da experiência individual. A influência kantiana é evidente: para eles, Deus é antes de tudo postulado da moral.

Garrigou-Lagrange não desconsidera essas críticas de seus contemporâneos. Para respondê-las traça a distinção entre eficácia e eficiência, ou seja, o poder dos argumentos e sua aceitação por parte do ouvinte — por comparação, um remédio eficaz (que curaria a doença se tomado) pode não ser eficiente na medida em que o doente não aceita recebê-lo.

Seria, então, o fato de uma demonstração não ser aceita por todos prova de sua ineficiência? Não confundamos eficácia e eficiência, a possibilidade de ser conhecido e o fato de ser conhecido, o direito e o fato, a essência e a existência, uma faculdade e o seu exercício. Argumentos de real valor, como altíssimas personalidades, podem ser desprezados. Não vemos o que vem fazer em tal matéria o sufrágio universal. Uma prova pode não ser compreendida por todos, por ser difícil em si ou porque preconceitos ou disposições morais contrárias impeçam de estudá-la como convém e de perceber seu verdadeiro valor. (GARRIGOU-LAGRANGE, 2020a, p. 66)

Desse modo, as cinco vias são realmente eficazes, porque suas conclusões derivam logicamente de suas premissas e dos primeiros princípios. Se um determinado ouvinte não as aceita, não significa que os argumentos sejam falhos, assim como um remédio eficaz não perde sua eficácia caso um doente se negue a recebê-lo. É isso que Lagrange tem em mente ao traçar a distinção entre a eficácia e a eficiência das cinco vias.

Há que se compreender, ademais, o contexto histórico da disputa entre ele e Blondel no plano da noção de verdade, que não deixa de reverberar no problema de Deus:

Para Garrigou-Lagrange, o princípio mais pernicioso encontrado na obra de Blondel é a noção de verdade. Blondel abandonou a noção de [verdade como] adequação com as coisas, para propor um pragmatismo relativista. A verdade depende de uma escolha livre, está de acordo com a vida e suas exigências. Reaparecia o conceito utilitário e pragmático de inteligência que era peculiar à direção bergsoniana. (LOBATO, 1965, p. 77)

Segundo Garrigou-Lagrange, a verdade, assim como a definiu Tomás de Aquino (*De ver.* q. 1, art. 1), é a adequação do intelecto com a coisa, porque a inteligência não está submetida às exigências práticas, mas é capaz de entrar em contato com seu objeto, que é o ser. Para ele, portanto, a noção de verdade como pensada por Blondel é falsa, porque faz o intelecto ser reduzido à dimensão prática. Para que a verdade de algo seja constatada pelo intelecto, não é necessário o concurso da ação; basta a adequação entre o intelecto e a coisa: se o que se pensa está de acordo com a realidade, então esse pensamento é verdadeiro. Já a falsa noção pragmatista de verdade, que rejeita tal adequação, conduz à negação das provas tomistas pela existência de Deus. Por isso, para Lagrange, não são as provas tomistas de Deus que são falsas, mas a noção de verdade de Blondel e Laberthonnière — que nisso segue Blondel de perto —, noção que resulta em relativismo: tal noção de verdade, se levada às suas últimas consequências, não relativizaria apenas as provas em questão, mas qualquer argumento racional concebível, independentemente do tema.

Ademais, é injusto que se exija das provas em questão o concurso ético quando, em outras matérias, não se exige — como por exemplo numa soma matemática. Lagrange considera as cinco vias verdadeiras, independentemente do querer daquele que a ouve. Seu argumento no que diz respeito a haver, nesse ponto, distinção entre a esfera racional e a prática é este: há pessoas boas que podem emitir juízos errados, e há pessoas más que podem emitir juízos corretos (GARRIGOU-LAGRANGE, 2020a, p. 68). Portanto, para não cair na noção pragmatista de verdade, ele advoga pela noção de verdade objetiva, que não se aplica só às cinco vias.

2.1. A prova pelo movimento

A primeira via pela qual, segundo Tomás de Aquino, é possível demonstrar a existência de Deus começa pela constatação de que há movimento. Cumpre desde já fixar que tipo de movimento é esse. O movimento que possivelmente mais excita a atenção da inteligência humana é o movimento local, que acontece quando determinado objeto está em um lugar e passa para outro. Será que a primeira via versa formalmente sobre esse tipo de movimento? Alguns, levados por essa interpretação errônea, chegaram a concluir que Tomás de Aquino era mecanicista. Segundo eles, essa prova, bem como aquela das causas, é falha porque parte de uma visão mecanicista do mundo. Para Lagrange, porém, isso é incompreensão do que realmente é o movimento em questão.

A prova *ex motu* é tomada do movimento definido não *mecanicamente*, como fez Descartes, em função do *repouso*, mas *metafisicamente*, em função do *ser*; por isso, a prova tem indiferentemente como ponto de partida um movimento local ou um movimento qualitativo, um movimento do corpo ou um movimento do espírito. (GARRIGOU-LAGRANGE, 1944, p. 190)

Com efeito, o leitor superficial pode pensar que o primeiro motor imóvel, cuja existência a primeira via tem por propósito demonstrar, seria como que a primeira engrenagem de uma máquina. Mas o sentido de movimento que é empregado aqui é muito mais profundo; a via até se vale do movimento local, mas somente a título de exemplo mais notável no campo dos sentidos (GARRIGOU-LAGRANGE, 2020a, p. 268).

O movimento da primeira via, diz Garrigou-Lagrange retomando Aristóteles e Tomás de Aquino, se dá por conta da passagem da potência ao ato, elementos ontológicos presentes em todos os entes contingentes. Assim, modificação, alteração e mudança são eventos de movimento, que por sua vez é atualização de potência. Assim define Sertillanges: “O movimento é a atualização do possível, precisamente enquanto possível” (1951, p. 214). Os entes mudam na medida em que são atualizadas as potencialidades de mudança que possuem em suas próprias estruturas ontológicas.

A próxima etapa do argumento consiste em saber qual dos dois, o ato ou a potência, tem a primazia. Segundo Aristóteles, o ato é anterior à potência. Em *Met.* V 11, já havia analisado os diversos significados de “anterior”; e em *Met.* IX 8, diz que ato é anterior à potência segundo a noção, a substância e (em certo sentido) o tempo. No que concerne à primeira via, torna-se significativa a anterioridade do ato sobre a potência naquilo que influencia o movimento: “existe sempre um movente que precede, e o movente já deve ser em ato” (*Met.* IX 8, 1049b25). Garrigou-Lagrange já havia invocado essa doutrina para debater com os evolucionistas, os quais, segundo ele, erram ao inverter a ordem do ser dando a primazia para a potência em relação ao ato. Ao reafirmar que o ato é anterior à potência, ele procura também justificar a gnosiologia que defende: se a verdade estivesse exclusivamente nos sentidos, poderia parecer que, pelo menos em certos casos, a potência precede o ato. É assim que, por exemplo, alguém vê antes a semente do que a árvore já crescida. Por isso, diz ele, é necessário pautar formalmente a inteligência não nos fenômenos sensíveis, mas no ser. Então se compreende que a potência é precedida pelo ato e ruma ontologicamente até ele; a semente veio de outra árvore em ato e está destinada a ser tornar árvore em ato também.

Portanto, aquilo que é posto em movimento é consequência de outro anterior que está em ato. É o que determina Tomás de Aquino: “Tudo aquilo que se move é movido por outro” (*SCG* I, XIII, 2). De acordo com Garrigou-Lagrange (2020a, p. 283), isso se deve à própria natureza do devir, que carece de identidade: “é uma união sucessiva do diverso (exemplo: o que está aqui depois está lá, o que é branco torna-se cinza, a inteligência ignorante adquire aos poucos conhecimentos, torna-se mais perspicaz etc.)”. Por conseguinte, apenas um ser perfeitamente idêntico a si mesmo seria destituído de qualquer movimento, e seria então ato puro. Os demais seres sempre estarão sujeitos ao movimento, ou seja, a terem por atualizada alguma de suas potências.

Em linha com o que estabeleceu previamente Garrigou-Lagrange, o princípio de não-contradição é imprescindível aqui. É esse princípio que garante a impossibilidade de algo ser motor e movido sob o mesmo aspecto e ao mesmo tempo; caso contrário, estaria em ato e em potência igualmente sob o mesmo aspecto e ao mesmo tempo, o que é impossível (*SCG* I, XIII, 7).

O argumento, dessa forma apoiado no ato e na potência, continua traçando um recuo reflexivo na série de motores: isso é movido por aquilo, que é movido, por seu turno, por aquele outro, e assim sucessivamente. Duas opções imediatamente se erguem: ou a série de motores essencialmente ordenados é infinita, ou é finita. Garrigou-Lagrange afirma, então, que essa série deve ser finita:

[...] o navio é levado pelas ondas, as ondas pela terra, a terra pelo sol, mas não se pode ir ao infinito, antes é necessário um primeiro motor imóvel, que deve sua atividade apenas a si mesmo e que é o próprio agir, e Ato puro, pois o obrar supõe o ser, e o modo de obrar por si supõe o Ser por si. (GARRIGOU-LAGRANGE, 1946, p. 21)

E esse primeiro motor imóvel é, para ele, Deus. Se a realização do movimento necessita que o ato seja anterior à potência, conforme foi dito, conclui-se que o primeiro motor deve forçosamente ser ato puro, sem mescla de potência. Pois, caso houvesse potência em si, precisaria ser atualizado por outro, e com isso deixaria de ser o primeiro motor.

Nesse passo conclusivo da primeira via, Lagrange alerta contra uma incompreensão comum: pensar que tal conclusão exige uma série finita de motores acidentais, o que, pensando cronologicamente, dá no mesmo que dizer: um mundo com início no tempo e não causado *ab aeterno*. Como se o início temporal do mundo fosse condição para a veracidade da conclusão: o primeiro motor imóvel existe.²⁰ Lagrange, para responder esse problema, procura distinguir entre série acidentalmente ordenada, cuja infinitude não contraria a razão, e série essencialmente ordenada, cuja infinitude contrariaria a razão:

Com Aristóteles, Santo Tomás, Leibniz, Kant, não vemos que uma série infinita de motores acidentalmente subordinados no passado seja contraditória, não podemos mostrar que a série de gerações animais ou das transformações da energia teve um começo, em vez de existir *ab aeterno* [...]. O que repugna é que um movimento existente de fato possa ter a sua *razão suficiente*, a sua *razão de ser atualizadora*, numa série de motores *composta só de motores movidos*; se todos os motores receberem o influxo que transmitem, se não houver um

²⁰ O problema não é novo ou exclusivo do tomismo. Importa recordar que Aristóteles aceitava ambas as proposições: tanto a existência e a ação do motor imóvel quanto a eternidade do mundo. Não é inconcebível, na tradição aristotélica, a coexistência de um mundo eterno mas ontologicamente dependente de Deus. Se o mundo fosse eterno, seria eternamente movido pelo primeiro motor.

primeiro que dê sem receber, o movimento jamais acontecerá, pois não terá causa. (GARRIGOU-LAGRANGE, 2020a, p. 285)

Visto que a causalidade eficiente é o princípio de movimento nos entes, a posição de Garrigou-Lagrange acerca da possibilidade de um mundo eterno será revisitada quando da segunda via. O que interessa no presente momento é que, segundo ele, o que contraria à razão é a infinitude de motores essencialmente ordenados sem um princípio imóvel de movimento. Sem esse primeiro motor, a precariedade dos motores subsequentes não se sustentaria sozinha. Logo, quanto ao movimento, diz Lagrange (2020a, p. 288) que “se sua série é eterna, é eternamente insuficiente”; é necessário admitir um motor imóvel “não no começo dessa série, mas acima dela”. Assim, mesmo se a série de motores não essenciais, mas acidentais, fosse infinita, ainda exigiria um primeiro motor imóvel. Portanto, a conclusão a que chega é esta:

A aplicação é fácil: se o movimento não tem em si mesmo sua razão de ser, se não é *ratio sui*, deve, em virtude do princípio de causalidade, depender de um motor e, em última análise, de um motor imóvel, que não necessita ser movido por um motor superior, de um motor supremo que está acima do movimento e acima de todo movimento (local, qualitativo, quantitativo, vital, intelectual ou voluntário), de um motor que é sua ação, o próprio agir em vez de tê-lo recebido. (GARRIGOU-LAGRANGE, 1946, p. 94)

A necessidade da existência do motor imóvel, desse modo, está formalmente associada à sua condição de ato puro, princípio supremo de todo movimento, e apenas acidentalmente associada ao número ou quantidade de coisas que ele move. A segunda via independe da segunda associação e argumenta a partir da primeira.

Independente também do gênero de movimento. E é nesse sentido que Garrigou-Lagrange procura rebater a objeção de Marcel Hébert, contemporâneo seu:

Como o princípio de causalidade conduz a uma causa primeira extrínseca, *quidquid movetur ab alio movetur*, tira a sua lucidez aparente de uma imagem espacial, introduzida de maneira ilegítima num problema de natureza metafísica; supõe-se que os motores e os móveis sejam substâncias distintas, o que o panteísmo nega. (HÉBERT, *Revue de Métaphysique et de Morale* (julho de 1902, p. 39), apud GARRIGOU-LAGRANGE, 2020a, p. 197)

Quanto à noção de movimento espacial supostamente introduzida na ordem metafísica, Lagrange discorda. Segundo ele, a primeira via está baseada no movimento como movimento e pode principiar onde quer que haja passagem da potência ao ato. Pode ser um movimento físico ou um movimento espiritual. Qualquer movimento físico, seja de um ente específico ou do mundo em sua totalidade, será insuficiente porque a matéria é sempre potencial. No que respeita ao intelecto e à vontade, também aí há movimento, de acordo com Garrigou-Lagrange, movimento espiritual. Ambas essas faculdades são, num primeiro momento, potenciais e, depois, são atualizadas: o intelecto pelo ser inteligível e a vontade pelo bem. Comportam naturalmente devir e, portanto, também aqui se aplicariam as mesmas premissas da primeira via. Para Lagrange (2020a, p. 289-290), por essas razões, também se pode partir das ações principais do espírito para chegar à conclusão de que existe o motor imóvel, que é ao mesmo tempo sumo Ser e sumo Bem. Em conclusão, a segunda via, “longe de se basear numa imagem espacial, baseia-se na natureza mesma do devir, que nada tem de espacial” (GARRIGOU-LAGRANGE, 2020a, p. 302).

No que se refere à distinção entre motor e móvel, Hébert aqui faz crítica praticamente idêntica àquela de Le Roy, crítica já citada acima. O que aqui é problematizada é a concepção profundamente aristotélica segundo a qual as coisas da realidade são substâncias distintas. A primeira via parte desse pressuposto, visto que admite motores distintos, portanto substâncias distintas. A resposta de Garrigou-Lagrange às objeções de Hébert e Le Roy no que diz respeito à individuação dos entes (e portanto entre motor e móvel, causa e efeito etc.) ficou apresentada em sua defesa do princípio de identidade.

Além do mais, embora, por conta desse mesmo princípio, Lagrange sustente a distinção individual e real, não somente ideal, dos entes da realidade, faz a seguinte observação na discussão sobre a segunda via:

A nossa prova, portanto, não supõe, de modo algum, a distinção numérica das substâncias, como afirmam Hébert e Le Roy; se o mundo fosse apenas uma única substância mas *houvesse devir nele*, ele exigiria um motor *que não fosse sujeito a nenhum devir e*, por conseguinte, que fosse distinto dele. O diverso supõe o idêntico; o mutável, o permanente; o indeterminado, o determinado. Não há aí nenhuma imaginação espacial, nenhum antropomorfismo. Não procuremos na matéria ou na força a *permanência* exigida, é mais do que evidente que ela não está ali, pois essa matéria e essa força se *transformam*, essa *transformação que se soma à permanência delas*

exige uma causa, que, por seu lado, não seja mais sujeito de transformações. O princípio “quidquid movetur ab alio movetur” conserva todo o seu valor. (GARRIGOU-LAGRANGE, 2020a, p. 303)

Hébert e Le Roy aceitam a existência do devir, e isso é o suficiente para que Lagrange justifique a primeira via, pois, segundo ele, não importa se o universo é uma substância única ou o aglomerado de substâncias múltiplas: há nele devir, devir que exige a existência do motor imóvel. Embora ele admita a multiplicidade de substâncias e conseqüentemente a distinção substancial entre motor e móvel, diz que as premissas e a conclusão da primeira via são independentes com relação a essa discussão.

Sertillanges (1951, p. 100) também se mostra ciente dessas objeções, embora, na seguinte citação, não transcreva o nome de seus autores: “outros por seu lado afirmam que isto é de fato real, mas como um Todo; que a fragmentação é devida à análise, criada pelo pensamento devido à sua estrutura para as necessidades da ação”. Sua resposta ajuda a aclarar o presente tópico:

Ainda que se negar, como dizia há pouco, a realidade dos elementos como elementos, considerando-os apenas como resultado de decomposição conceitual, de tal forma que não houvesse distinção real entre causas e efeitos, nem partes da harmonia universal, nem movimentos coordenados, nem escalas de valores, nem mudanças, mas só a unidade fundamental, donde depois se tiraria tudo, mediante uma análise nascida das nossas categorias mentais e exigida pela ação, ainda assim os resultados da análise, de que falamos, rasgar-nos-iam uma clareira para a unidade que se afirma estar-lhe subjacente; avançando sempre na decomposição analítica, havíamos de chegar a um *menos* que suporia antes dele um *mais*; e subindo de *mais* em *mais*, teríamos forçosamente de ir dar a uma integração que se reduziria às nossas conclusões anteriores. (SERTILLANGES, 1951, p. 102)

Isso quer dizer que, mesmo se o princípio de não-contradição perdesse parcialmente sua validade e a realidade criada fosse então unificada, permaneceria, na opinião de Sertillanges — que nisso está de acordo com Lagrange —, a dependência dessa realidade para com o primeiro motor. E a primeira via, assim, resguarda a validade de sua conclusão.

Resta ainda outra objeção, esta voltada mais para a conclusão do que para a premissa. Foi formulada por Auguste Penjon:

Não pode haver nenhuma relação entre um ser idêntico a si mesmo e uma mudança que só exige uma causa porque é, precisamente,

estranha à natureza absoluta e invariável das coisas. Do simples fato de se produzir uma mudança, outra mudança deve ter-se produzido, que a torna possível, e assim por diante, numa regressão indefinida. (PENJON, *Précis de philosophie*, p. 112, apud GARRIGOU-LAGRANGE, 2020a, p. 305)

Certamente influenciado pela quarta antinomia kantiana, Penjon acredita que a via em questão é falha porque não é capaz de explicar como o primeiro motor, considerado imóvel, pode mover sem ele mesmo ser movido no próprio ato de mover. A doutrina do motor imóvel foi elaborada por Aristóteles. Segundo Garrigou-Lagrange, a solução para a objeção levantada por Penjon está nas próprias obras do estagirita, mais especificamente nos livros III e VIII da *Física*. Diz Lagrange (2020a, p. 306), retomando Aristóteles: “todo motor enquanto motor (*per se*) é imóvel e só é móvel *per accidens*, como é *per accidens* que o arquiteto seja músico”. Dessa forma, em sua geração qualquer ente é movido; mas, no ato em que ele mesmo move outro, pode ser considerado imóvel, independentemente de ter sido movido no passado. Não será absolutamente imóvel como o primeiro motor o é porque mantém potencialidade em si, ao passo que o primeiro motor é ato puro. Portanto, a objeção de Penjon vale para a ordem dos fenômenos, mas não vale para a ordem do ser. “Penjon confundiu a imobilidade da potência e a do ato; a primeira não pode dar conta do movimento, pois lhe é inferior; a segunda, pelo contrário, é-lhe superior e, por essa razão, pode explicá-lo” (GARRIGOU-LAGRANGE, 2020a, p. 307). Logo, que o primeiro motor mova, não implica que tenha sido movido, e é imóvel porque, se tivesse sido movido, deixaria de ser o primeiro. O modo com o qual o motor imóvel move (sem se mover) é, em consequência, essencialmente distinto daquele modo pelo qual os demais motores movem (nesses mover implica ser movido de alguma maneira); entre os dois modos há apenas semelhança analógica. Não é conhecido o modo positivo pelo qual o primeiro motor move o mundo; é apenas afirmada a necessidade metafísica dessa relação fundamental de movimento. Essa é, em resumo, a resposta de Lagrange à objeção de Penjon, resposta que, no entanto, deve ser lida com os aprofundamentos que ele dá quando responde a crítica de Kant à segunda via.

2.2. A prova pela causalidade

Se a primeira via parte do devir, esta parte do ser, implicado no devir e subsistente após ele (GARRIGOU-LAGRANGE, 2020a, p. 310). A constatação que está no começo do argumento é do que há causas e efeitos perceptíveis, tanto no exterior quanto no interior do ser humano. Seus sentidos os percebem de certa maneira, mas cabe à sua inteligência captar racionalmente o fluxo do ser que é propriamente a causalidade. E a mesma inteligência é capaz de determinar com segurança infalível que a causa deve preceder o efeito. Portanto, de acordo com Lagrange (2020a, p. 312), são duas as premissas basilares da segunda vida: “1º) Tudo o que é causado é causado por outro, nada pode ser causa de si, pois para causar é preciso ser. 2º) Não se pode regressar ao infinito na série das causas essencialmente e atualmente subordinadas”.

Os primeiros princípios são necessários para compreender isso. O princípio de não-contradição distingue a causa e o efeito, o ente que realiza e o ente realizado; ao mesmo tempo que assegura a impossibilidade de o ente ser causado e não-causado ao mesmo tempo e sob o mesmo aspecto. A razão de ser leva, enfim, a procurar a causa dos entes fora deles mesmos. Visto que não é possível regredir a infinitas causas essencialmente arranjadas, para Lagrange (1945, p. 43), a conclusão é esta: “À luz dos primeiros princípios da razão e do ser, a metafísica se eleva assim à Causa primeira”, que é Deus, segundo projeta confirmar ainda mais pelos atributos exigidos por tal causa.

São, para Garrigou-Lagrange, dois os principais erros que pode cometer alguém ao interpretar a presente via: 1) julgar que a causalidade da causa primeira é igual em natureza à causalidade das causas segundas (independentemente de quantas forem); 2) julgar que suas premissas e sua conclusão supõem ou afirmam a existência de um mundo que teve início no tempo. Respondendo esses dois julgamentos, ele pretende encontrar resposta às antinomias kantianas.

Alguém incauto dos limites da metafísica aristotélico-tomista, ao ouvir a segunda via, poderia imediatamente pensar que Deus consiste em uma causa como as demais, localizada no começo longínquo da série causal presente no mundo. Se assim fosse, a quarta antinomia de Kant (que será citada mais

abaixo) destruiria o argumento de acordo com o qual a causalidade presente no mundo exige a existência da causa primeira que é Deus.

Lagrange (1946, p. 92), em vista disso, faz a seguinte advertência: “Para ver o valor dessas provas, deve-se notar que a causa que é necessariamente exigida pelos fatos e realidades existentes que verificamos não se encontra na série de causas passadas”. O exemplo que dá para esclarecer esse ponto é o do pai que é causa do filho. É causa de um modo extremamente precário. O pai não deu ao filho a existência em si nem sua conservação no ser; e também ele, no passado, recebeu a vida de outro — no caso, do avô. Essa é a razão pela qual pode o pai já não viver e o filho permanecer existindo. Está fora de cogitação, portanto, que a causa primeira contemplada pelo termo da segunda via seja uma causa dessa natureza. Não pode ser apenas causa passada — porque as causas passadas são, em consequência do que se estabeleceu, insuficientes para explicar seus efeitos —, sua anterioridade deve ser ontológica, mais do que cronológica. Não pode ser ainda causa acidental, secundária ou dependente — se fosse o instrumento de outra causa anterior, nada se resolveria. Para pôr em outras palavras: faz-se necessária uma causa absoluta, e não uma causa relativa. Sucede que o regresso cronológico nas causas não encontra senão causas relativas; o regresso da segunda via é, por isso, essencialmente ontológico.

A causalidade que se deve ter em mente ao ler a segunda vida é comparável com as causalidades secundárias, mas não é idêntica a elas:

[...] o conceito relativo de causa, que nos vai servir de termo médio em todas as nossas demonstrações, deve designar, na maior e na menor, não precisamente a causalidade tal como é na criatura, mas aquilo em que essa causalidade da criatura é proporcionalmente semelhante a uma causalidade de outra ordem. (GARRIGOU-LAGRANGE, 2020a, p. 246)

Por meio dessa distinção entre a causalidade de Deus e a causalidade das criaturas, Lagrange procura escapar da acusação de antropomorfismo. Com efeito, o já mencionado Marcel Hébert foi um dos que, diante das cinco vias, apontou nelas um suposto recurso antropomórfico. Diz ele que tais argumentos caem nesse erro pois partem do princípio de que a causalidade concebida pela

razão humana é ilegitimamente atribuída a Deus. Lagrange responde essa objeção nestes termos:

[...] a razão de ser da existência de um ser contingente deve ser uma razão de ser atualizadora ou realizadora. É este o conceito de causalidade, nada antropomórfico, que nos vai servir para provar a existência de Deus. Faz abstração de toda imagem particular tomada de empréstimo à experiência externa (postulado da partição) ou à experiência interna (causalidade psicológica), ele se concebe em função do ser, objeto formal da inteligência humana, não como humana, mas como inteligência (o objeto próprio da inteligência humana enquanto humana é a essência das coisas sensíveis, e não o ser). Nenhum antropomorfismo, portanto. (GARRIGOU-LAGRANGE, 2020a, p. 254)

Trata-se, por conseguinte, de uma causalidade analógica. Por isso, se se pode dizer: Tudo neste mundo tem uma causa; logo, o mundo também tem uma causa, que é Deus, não se pode dizer, todavia, que o conceito de causa, na primeira frase, é igual àquele na segunda. São dois modos de causalidade distintos, e as causas passadas são insuficientes: “são apenas acidentalmente subordinadas, porque as causas precedentes são tão pobres quanto as que lhes seguem” (GARRIGOU-LAGRANGE, 1946, p. 93).

É com essa argumentação que Garrigou-Lagrange objetiva resolver a quarta antinomia kantiana. É que em *Deus, sua existência e sua natureza*, Lagrange aborda a crítica de Kant às cinco vias principalmente a partir da *Crítica da Razão Pura*. Eis um trecho da antítese da 4ª antinomia presente nessa obra:

Suponham, pelo contrário, que houvesse uma causa absolutamente necessária do mundo fora do mundo: ela daria início, como o membro mais alto na série das causas das modificações do mundo, à existência destas últimas e à sua série. Ela teria então, no entanto, de também começar a agir, e a sua causalidade pertenceria ao tempo e, justamente por isso, também ao conjunto completo dos fenômenos, i. e., ao mundo; e ela própria, por conseguinte – a causa –, não estaria fora do mundo, o que contradiz a pressuposição. Logo, um ser absolutamente necessário não existe nem no mundo nem fora dele (ainda que em ligação causal com ele). (KANT, 2015, p. 385-386)

Quando o problema é a existência de Deus, confrontar Kant com Tomás de Aquino, que é o que faz Garrigou-Lagrange, não é apenas reproduzir a intriga entre duas escolas de pensamento — intriga em que os seguidores de um se digladiam contra os seguidores do outro —, nem muito menos escolha arbitrária de dois nomes entre tantos da história do pensamento filosófico.

Hoje a nossa escolha não é unicamente entre Kant e Descartes, é antes entre Kant e São Tomás de Aquino. Todas as outras posições não passam de albergarias no caminho que leva tanto ao agnosticismo religioso absoluto como à teologia natural da metafísica cristã. (GILSON, 2016, p. 96)

Pode-se dizer, então, com Gilson que Kant e Tomás de Aquino representam duas estruturas filosóficas acabadas e de tal modo articuladas que, no tocante ao problema filosófico da existência de Deus, não permitem uma terceira opção entre o idealismo que nega a possibilidade de afirmar ou negar a existência de Deus, por um lado, e o realismo que se configura também como uma teologia natural, do outro.

Das quatro antinomias kantianas, por versar sobre a possibilidade de uma causa para o mundo, a quarta é a que mais interessa ao desenvolvimento das cinco vias tomasianas. Demonstra Lagrange estar ciente dessa antinomia, a qual reproduz assim:

Por um lado, a tese, que é a mesma da metafísica tradicional, conclui pela existência de um ser necessário: causa primeira, para explicar a mudança que se constata no mundo. Mas a antítese parece não menos rigorosamente demonstrada: não pode haver fora do mundo um ser necessário, causa primeira, pois a partir do momento em que tal ser começasse a agir, admitiria em si um começo e estaria, portanto, no tempo e, por conseguinte, no mundo. (GARRIGOU-LAGRANGE, 2020a, p. 227)

Garrigou-Lagrange, ao mesmo tempo, reconhece que Kant apresenta sua própria solução para a 4ª antinomia:

Sabemos como Kant resolve essa quarta antinomia, assim como a anterior, pela distinção do mundo sensível ou fenomenal e do mundo inteligível ou numenal. Nisso, ele se lembra da metafísica tradicional. A antítese (empirista) é verdadeira do mundo sensível, nele não há ser necessário, e o ponto de vista empírico não permite elevar-se a uma causa primeira, não causada. Nisso, estamos de acordo com Kant. Quanto à tese (metafísica dogmática), enquanto admite uma causa necessária fora da série dos seres sensíveis, na ordem inteligível numenal, nada tem, diz ele, de contraditório. A causa primeira pode, portanto, ser considerada possível. Ela é real? Segundo Kant, essa existência só pode ser afirmada por um ato de fé moral. Deus é postulado pela razão prática como garantia suprema da ordem moral e do triunfo definitivo do bem; a teologia racional é, assim, subordinada à moral independente. No que se refere às provas da teologia racional clássica, Kant se reserva estabelecer em pormenor a insuficiência delas, mostrando que são viciadas pela ilusão transcendental oculta no

Sabendo disso, convém agora analisar como Lagrange dá sua própria resposta à 4ª antinomia kantiana, resposta que intenciona conciliar a demonstração da existência da causa primeira sem cair nos problemas levantados pela antítese da antinomia. Para isso, é necessário destacar em que medida o princípio de causalidade é entendido de modos distintos pelos autores em questão. Kant, influenciado por Hume, não admite causalidade fora dos limites fenomênicos (FABRO, 1967, p. 87). Daí a antítese da quarta antinomia: nos entes sensíveis, causalidade implica algum contato entre causa e efeito; e, se Deus for causa do mundo, terá de ter algum contato com ele e estar nele, assim como as causas e os efeitos do mundo fenomênico estão no mesmo plano. O problema não é novo na história da filosofia. Já Aristóteles o previu e, por essa razão, dizia que Deus não é causa eficiente do mundo, mas final: move sem se mover, para assim resguardar sua imobilidade.

Garrigou-Lagrange está de acordo quanto ao que diz respeito à causalidade sensível. Também está de acordo com a seguinte afirmação de Kant: Deus não é, naquilo que o constitui essencialmente e positivamente, objeto do conhecimento do ser humano, porque transcende ao mundo e às capacidades cognitivas limitadas do ser humano. Nisso estão de acordo tomistas e kantianos. Dizer, desde a estrutura teórica kantiana, que as cinco vias estão erradas simplesmente porque Deus não é objeto empiricamente acessível ao entendimento humano é desconhecer a doutrina tomista, pois essa doutrina também diz o mesmo sobre o conhecimento de Deus.

É isso que leva Cornélio Fabro (1967, p. 93) a dizer que “a exigência propugnada pelo agnosticismo não tem em si nada que contraste diretamente com o sãõ realismo ou com a teologia mais ortodoxa, como pode ser considerada, por exemplo, a teologia tomista”. Que exigência é essa? Aquela que propõe uma reserva quanto aos limites da razão humana em conhecer a realidade de Deus. Essa postura de reserva é adotada por Tomás de Aquino e seus seguidores no problema da existência de Deus.

Falar que algo existe pode ser entendido de dois modos diferentes, conforme recorda Sertillanges, e confundir esses dois modos está na raiz da incompreensão sobre a resposta tomista:

Afirmar que Deus existe, não é pôr o espírito em contato com o ser divino. É que ser pode tomar-se em dois sentidos: primeiramente para significar a própria entidade de qualquer coisa; e neste sentido o ser é substância, quantidade, qualidade etc. [...]; em segundo lugar, ser emprega-se para exprimir a verdade duma proposição por meio da cópula verbal: é. No primeiro sentido, o termo *ser* designa a própria realidade de Deus, e por conseguinte um incognoscível; no segundo não designa nada; não é um predicado; e por isso poderia aplicar-se também a uma coisa sem existência real, como quando dizemos que a cegueira é, ou que o nada é inferior ao ser. Ao dizermos: Deus existe, afirmamos simplesmente a realidade do ser suficiente e necessário, sob qualquer forma que seja; declaramos real aquele princípio incognoscível e inefável, sem o qual tudo quanto conhecemos e afirmamos, se não pode explicar. (SERTILLANGES, 1951, p. 85)

Sob — para usar as palavras de Fabro, essa “inspiração agnóstica”²¹ — as cinco vias não partem de Deus mesmo e não procuram definir positivamente o que Deus é em sua essência. Isso é impossível, pois a essência divina não está presente ao intelecto humano como o estão as essências das coisas sensíveis. Donde as mesmas cinco vias procurarem determinar “que” Deus existe (argumentação *quia*, e não *propter quid*), ou seja, dos efeitos à causa. E, quanto aos atributos de Deus, dirá Garrigou-Lagrange que só se pode conhecê-los, em metafísica, de modo negativo e relativo.

Retornando à causalidade, segundo Lagrange, “Kant não foi capaz de ver em que a razão formal de causalidade transcende tanto o tempo como o espaço e pode ter como medida a imóvel eternidade” (2020a, p. 230). Para ele, o modo de causar de Deus é distinto. Porém, para chegar até esse modo, como início de argumentação, parte-se da causalidade sensível.

A noção de causa eficiente não repugna a ser purificada do modo imperfeito que a acompanha nas causas finitas e, por ser análoga como o ser, não repugna *a priori* a um modo infinito. Esse modo permitiria à ação causal ou realizadora não ser um acidente, mas identificar-se com o ser infinito do agente; não ser transitória, passageira, mas permanente e eterna; não ser formalmente transitiva,

²¹ Diz o mesmo autor: “a qual servirá para atenuar as pretensões do racionalismo e para dar assim ao conhecimento humano o justo equilíbrio dum conhecimento por si ordenado para a verdade e para o Absoluto, mas também inadequado e incapaz de apreender e exprimir o Absoluto como tal, porque condicionado ao exercício da experiência e às contingências da vida” (FABRO, 1967, p. 94).

mas formalmente imanente, capaz, porém, de produzir um efeito exterior, o que lhe valeria o nome de ação virtualmente transitiva. [...] A noção formal de causa é de per si independente de todas as imperfeições que a acompanham nos seres finitos: quem diz ação causal, diz só ação realizadora, mas não necessariamente: acidente, temporal, formalmente transitória e transitiva; tais imperfeições constituem o modo criado da causalidade, mas essa noção, pelo simples fato de exprimir uma perfeição absoluta e analógica, se presta a outro modo. (GARRIGOU-LAGRANGE, 2020a, p. 240-241)

Já que a noção implicada pelo princípio de causalidade não impede de pensá-la em um modo perfeito, se for comprovado que o mundo precisa de uma causa, tal será precisamente, entende Lagrange, o modo dessa causalidade. E assim é, para ele, porque a segunda via demonstra a necessidade de uma causa.

Objeção. — Mas a atribuição da causalidade a um Deus transcendente parece inconcebível ou, pelo menos, duvidosa (4ª antinomia de Kant). Com efeito, requerer-se-á que Deus seja causa primeira absolutamente imóvel. Ora, é inconcebível uma causa imóvel que, sem começar ela mesma a agir, produza efeitos que comecem a existir. Portanto, a atribuição da causalidade a um Deus transcendente é inconcebível. Resposta. — Distingo a maior: requerer-se-á que Deus seja uma causa primeira absolutamente imóvel, que conheceremos positivamente, quanto à razão formal de causa e quanto ao modo divino de causalidade, nego-o; que conheceremos positivamente quanto à razão formal de causa, mas cujo modo divino de causalidade só será cognoscível negativa e relativamente, concedo-o. Ora, é precisamente este conhecimento imperfeitíssimo do modo da causalidade divina que deixará subsistir o mistério. E podemos dizer que esse modo de causalidade continuará positivamente inconcebível, mas nós o conceberemos de maneira negativa (causa não causada, não pré-movida) e relativa (causa eminente superior ao tempo por ela produzido, assim como ao movimento, sem nele se aprisionar). (GARRIGOU-LAGRANGE, 2020a, p. 259)

Portanto, o modo de causar da causa primeira é infinito e perfeitíssimo, do qual a causalidade dos entes contingentes é dependente e apenas analogicamente similar. E se a aporia da 4ª antinomia kantiana bem se aplica às demais causas, não se aplica a essa.

Mas objetar-se-á: não será contraditório atribuir a Deus ações definidas e proclamá-lo apesar disso indefinível? Seria, se estas “ações definidas”, as pretendêssemos definir a partir de Deus; pois um Deus infinito não pode ter em si mesmo funções definidas, nem funções determináveis por nós, como qualificativas da sua natureza. É que, de fato, Deus não tem natureza, não tem funções; Deus é, e é infinitamente; isto é tudo e isto basta a tudo o mais. Essas funções de que falamos são por nós definidas apenas a partir das criaturas; são exigências do ser criado, exigências diversas entre si para a nossa

análise, e caracterizadas segundo o nosso modo de conhecer, mas que o Ser divino esconde na sua misteriosa unidade. (SERTILLANGES, 1951, p. 84-85)

É que, segundo Sertillanges e Lagrange, na eminência da unidade divina, a causalidade de Deus corresponde à sua própria essência e é imparticipada; enquanto a causalidade dos entes contingentes é participada e distinta das suas essências. Mais sobre a causalidade analógica em Garrigou-Lagrange será visto abaixo, quando o tópico for os atributos de Deus. Dessa maneira, não se diz que Deus é a primeira causa assim como, numa máquina, a primeira engrenagem é causa do movimento das outras. Por isso, não é afirmado o modo positivo dessa causalidade primeira, senão apenas sua existência necessária, relativamente aos efeitos acessíveis ao conhecimento humano.

Consequentemente, a infinidade de causas que é considerada impossível, e que, portanto, exige uma causa primeira, não é, a princípio, infinita numericamente. As causas, clarifica Lagrange, não são subordinadas apenas cronologicamente e acidentalmente, mas essencialmente. Portanto, “prolongar uma série não é mudar a natureza dela, dez mil idiotas não fazem um homem inteligente” (GARRIGOU-LAGRANGE, 2020a, p. 305-306). Assim, infinitas causas dependentes não fazem uma causa independente. Vale aqui o que ele próprio diz com respeito ao primeiro motor imóvel: a primeira causa não está no começo da série de causas, mas acima dela. E aqui se chega ao segundo erro que ele pretende combater quanto à segunda via, o de que ela suporia necessariamente um mundo causado no tempo. É com isso que se ocupa a primeira antinomia kantiana. O problema é de suma importância, pois parece que, se o mundo for eterno, não necessitará de uma causa.

Quando Tomás de Aquino (ST I, q. 46) afirma que a eternidade do mundo não repugna à razão, não se trata de mera concessão histórica a Aristóteles. Trata-se, em primeiro lugar, de verdadeiro reconhecimento dos limites da inteligência humana, que, segundo ele, não pode afirmar nem pela eternidade nem pela temporalidade do início do universo.²² Nisso estão os tomistas de acordo com Kant, quando postula a primeira antinomia.

²² “Enfim, para Santo Tomás, a questão da eternidade ou não-eternidade do mundo só tem solução em teologia. Em filosofia, é um *problema*, no sentido aristotélico do termo.” (SERTILLANGES, 1951, p. 156). Para Tomás e os tomistas, só a revelação poderia dirimir a questão, e ela o fez ensinando que o mundo não é eterno.

Esse problema é capaz de invalidar a segunda via?

[...] as grandes provas clássicas da existência de Deus fazem abstração da eternidade ou da não eternidade do mundo; não é evidentemente impossível *a priori* que Deus crie livremente *ab aeterno*, como a luz do sol se propaga desde que existe. Haveria uma série infinita de fenômenos atualmente acabada, o que não repugna, diga o que disser a tese da primeira antinomia kantiana, pois tal série seria infinita só de um lado: *a parte ante*; e acabada do outro lado, *a parte post*. (GARRIGOU-LAGRANGE, 2020a, p. 123)

O problema referente à eternidade do mundo em absolutamente nada obsta a segunda via, pois — e nisto Lagrange discorda de Kant — trata-se de certeza metafísica: eterno ou não, o mundo depende de uma causa primeira, que é causa antes de tudo do ser.

Segundo Sertillanges, afirmar que é impossível ao mundo ser eterno, seria diminuir o poder de Deus, visto que a duração do mundo depende da vontade dele:

A tese [da não-eternidade do mundo] não se impõe, porque a necessidade do efeito depende da necessidade da causa. Ora a causa do mundo é Deus, e Deus enquanto age, não por necessidade de natureza, mas livremente, visto que a Deus só o mesmo Deus se impõe. Logo, o mundo, tanto na duração como em qualquer outro aspecto, será como Deus decidir que ele seja. (SERTILLANGES, 1951, p. 143)

Quando o tema é a eternidade do mundo, além da liberdade de Deus, deve-se atentar, de acordo com Gilson, para a distinção entre essência e existência e ao modo humano de conhecer:

Demonstrar é, de fato, partir da essência de uma coisa para mostrar que uma propriedade pertence a essa coisa. Ora, se partirmos da essência das coisas contidas no universo criado, veremos que, sendo por si mesma distinta de sua existência, toda essência, considerada em si, é indiferente a toda consideração de tempo. (GILSON, 1995, p. 664-665)

Tanto do ponto de vista de Deus quanto do ponto de vista do próprio mundo, seu início no tempo ou *ab aeterno* é, para os tomistas, racionalmente indemonstrável. Daí que o essencial para uma discussão filosófica a esse respeito é que a impossibilidade de demonstrar ou não a eternidade do mundo não se traduz num argumento religioso, mas numa constatação metafísica:

qualquer essência que não é a própria existência não existe por si; portanto, pode receber o ato de existir em qualquer tempo, bem como eternamente.

O que interessa à presente via é que o ato causal da primeira causa prescinde do início ou não do mundo no tempo: nos dois casos, ela será necessária, pois é causa antes de tudo ontológica. Só aquele cuja essência é o próprio existir pode conservar aquilo cuja essência não é o próprio existir, independentemente se eterno ou não. No tocante ao problema da liberdade do ato criador, em escolher o “momento” de criar o mundo, problema anexo à segunda antinomia kantiana, a posição de Garrigou-Lagrange será explicitada ao tratar do atributo da onipotência de Deus.

É precisamente a causalidade que, de acordo com Sertillanges (1951), permite pensar de maneira correta o real significado de criação. A criação não é o meio-termo entre Deus e as criaturas. Se assim fosse, ou o mundo criado entraria na eternidade de Deus misturando-se com ele, ou Deus entraria no mundo criado misturando-se com ele, e então a quarta antinomia kantiana seria insolúvel. A criação é a produção *ex nihilo* de todo ser criado, termo cunhado por Agostinho de Hipona e adotado também por Tomás de Aquino (ST I, q. 44, art. 1)? Certamente. No entanto, o nada não pode ser considerado algo a partir do qual Deus fez todas as coisas. Esse nada já seria alguma coisa. A expressão: passagem do nada ao ser é problemática, pois toda passagem pressupõe dois pontos existentes, mas o nada, ou seja, a absoluta inexistência, não pode ser um ponto digno de começar qualquer passagem. Por essa mesma razão é errôneo afirmar que, racionalmente, a criação no tempo é a única resposta possível. Pensam que o primeiro momento da criação é subsequente a outro momento. Mas como, se o tempo começa com o mundo? O tempo nada mais é do que uma qualidade do ser criado, que passou a existir com ele. Não há como falar de momento temporal antes da criação. Portanto, que a criação não tenha possuído um começo no tempo, em nada contraria a razão. Só está no caminho certo até o sentido real de criação aquele que a pensa ontologicamente e não cronologicamente. Se vê como o conceito de criação, porém, é repleto de obscuridades. O modo positivo da criação é um mistério, e os tomistas não pretendem resolvê-lo. Pretendem apenas afirmar que, embora sua realidade em si seja impenetrável à inteligência humana, a criação é uma relação causal,

relação demonstrada pelas cinco vias. As cinco vias são um “sistema de dependências atuais que exigem um primeiro termo, portanto, daquela dependência absoluta que sujeita o todo denominado universo, incluindo a duração, ao primeiro Princípio” (SERTILLANGES, 1951, p. 136). A criação é, para Sertillanges, a “dependência total” da criatura em relação ao Criador, ou seja, do efeito contingente à causa necessária. Em suma, o que demonstram a segunda e as demais vias tomistas sobre o real sentido de criação é o seguinte. Da parte de Deus, o ato de criar em nada difere de seu próprio ser. Absolutamente simples, em Deus não há espaço para a dualidade entre sujeito e operação.

Da parte da criatura, a criação é a própria criatura considerada como dependente, ou, por outras palavras, é a relação, o depender necessariamente de outro, a subordinação do efeito à causa. Concebemo-la à maneira duma ação recebida duma paixão, no dizer dos escolásticos, como se a criatura que antes não existia, recebesse agora o ser. Mas uma vez que se não trata disso e que afastamos a ideia do nada para partir do ser, fica-nos só a pura relação, como diz Santo Tomás: Se suprimimos o movimento entre a ação e a paixão (*passio*) fica-nos só a relação pura (ST I, q. 45, art. 3). Ora sendo esta a posição de toda a criatura, não só no seu primeiro estado — supondo que há um primeiro — mas em todos, é evidente que tal relação é omnipotemporal; é o mundo que depende da atividade criadora em todos os estágios e momentos da sua duração. (SERTILLANGES, 1951, p. 137)

Sempre que se falar em criatura deve-se ter em mente esse seu significado ontológico. Ser criatura é ser causado, é participar do ser. Lagrange se expressa em termos quase iguais:

O ato criador não é uma ação formalmente transitiva que emane de Deus, à maneira de um acidente, e seja recebida no ser criado. É uma ação formalmente imanente, que não é distinta da essência de Deus; mas é dita virtualmente transitiva, na medida em que produz um efeito exterior. Do lado da criatura, a criação passivamente considerada não é senão a relação real de dependência da criatura em relação ao Criador. De Deus ao ser criado não pode haver relação real, essencial ou accidental, só pode haver uma relação de razão. (GARRIGOU-LAGRANGE, 2020b, p. 161)

Dessa total dependência que a criatura tem em relação ao Criador, os tomistas afirmam a doutrina da criação como conservação do ser, que será explorada mais abaixo: a doação do ser não é algo que Deus faz no início (temporal ou não) do mundo e que pode interromper sem resultar no

desaparecimento da criatura; se interromper, a criatura deixa de existir; e se a criatura continua existindo, é porque Deus a conserva em cada instante de sua existência.

2.3. A prova pela contingência ontológica

A terceira via pela qual Garrigou-Lagrange, recuperando Tomás de Aquino, julga possível resolver o problema da existência de Deus é a da contingência. Focaliza “não mais a dependência do devir e do ser em relação a suas causas, mas o ser considerado em si mesmo como contingente” (GARRIGOU-LAGRANGE, 2020a, p. 314). Por contingência entende-se, filosoficamente, o caráter não-necessário dos entes. “Observamos existirem no mundo coisas que podem ser e não ser, como as sujeitas à geração e à corrupção” (SCG I, XV, 4). Essas coisas passam a existir e deixam de existir, nascem e morrem. Se fossem necessárias, não lhes seria possível a inexistência, no passado ou no futuro, antes ou depois do seu aparecimento na realidade.

Entra em cena o princípio de não-contradição, postulado desde o início por Garrigou-Lagrange (1946, 453): “é não só inconcebível senão também *realmente impossível* que uma coisa ao mesmo tempo e sob o mesmo aspecto seja e não seja”. Assim, a absoluta necessidade exclui qualquer contingência: basta a algum ente ser contingente em um aspecto somente, e já não pode ser considerado absolutamente necessário.

O que faz determinado ente ser contingente e não necessário? A resposta de Garrigou-Lagrange vai além da matéria e se concentra no par metafísico da essência e da existência, núcleo de toda a ontologia que adota como sua própria. A realidade em sua inteireza é, para ele, composta desses dois elementos que determinam “o que” algo é e “se” algo é, como foi dito no início. Daí que:

[...] a essência da pedra, da planta, do animal, *não* é a existência deles; não contém em sua razão formal de essência (*quid capax existendi*) a existência atual, que é um predicado não essencial, mas contingente. (GARRIGOU-LAGRANGE, 1946, p. 64)

Exatamente por conta da distinção entre essência e existência que reside nas coisas é que elas são contingentes; a existência não lhes é predicada necessariamente.

A essência criada e sua existência contingente não formam *aliquid per se ut natura*, não formam uma só natureza, senão que pertencem ao mesmo suposto ou sujeito, *ad aliquid unum per se ut suppositum*, a natureza como sua parte essencial, a existência como predicado contingente. (GARRIGOU-LAGRANGE, 1946, p. 246)

É que a essência sempre é potencial, por si só incapaz de dar origem a um ente; precisa ser atualizada pela existência. Assim, a distinção entre ato e potência penetra até o mais íntimo de todas os entes contingentes. É o que determina a primeira das vinte e quatro teses da filosofia tomista: “A potência e o ato dividem o ente de tal modo que tudo o que é, ou será ato puro ou composto necessariamente de potência e ato, como princípios primeiros e intrínsecos” (HUGON, 1998, p. 41).²³ Ou ato puro, ou ato mesclado de potência, *tertium non datur*. Se os entes contingentes fossem o próprio existir, não poderiam ser senão necessários, atos puros; e então jamais se poderia dizer, por exemplo, que num determinado ponto do passado eles não existiam.

Se a inteligência humana tem por objeto o ser, de acordo com o que diz Lagrange, só ela poderá conhecer os conceitos de contingência e necessidade, a partir da distinção real entre essência e ato de ser²⁴:

Esta distinção real não pode ser percebida pelos sentidos, nem apreendida pela imaginação, mas somente pela inteligência que penetra mais fundo, *intus legit*, e vê que a essência finita não contém o predicado não essencial, mas inteiramente contingente, da existência. (GARRIGOU-LAGRANGE, 1946, p. 64)

Por essa razão, para Garrigou-Lagrange, a inteligência do ser humano pode chegar à conclusão de que o único necessário é Deus, cuja existência a presente via pretende demonstrar. Só em Deus haverá verdadeira impossibilidade de inexistência; só nele a existência não é um atributo

²³ “Em ontologia o ato se chama existência e a potência, essência.” (LOBATO, 1965, p. 107)

²⁴ Porém, isso não quer dizer que a inteligência cria a distinção entre essência e existência. “O que *não é* sua existência, é *realmente distinto* dela, ou seja, é distinto dela antes da consideração de nosso espírito” (GARRIGOU-LAGRANGE, 1946, p. 244). A distinção não é só lógica, mas real.

contingente, mas essencial, não como acidente, mas identificando-se com sua essência (GARRIGOU-LAGRANGE, 1945, p. 79).

Tendo estabelecido o que é contingência, o próximo passo do argumento é impor sobre os seres contingentes o princípio de razão de ser, elencado anteriormente por Garrigou-Lagrange, para ver se têm razão de ser em si mesmos ou em outro. Gilson (1995, p. 664) atesta o seguinte: “Poder existir ou não existir é não ter uma existência necessária; ora, o necessário não precisa de causa para existir, e precisamente por ser necessário, existe por si mesmo”. Dessa forma, todo ente contingente depende inevitavelmente de outro que lhe seja anterior e apto para lhe conferir a existência. E todos, em última instância, dependerão de algo necessário.

À vista disso, todo ente contingente é causado, porque o ser que recebe de outro chega até ele via princípio de causalidade. E o princípio de não-contradição, segundo Garrigou-Lagrange (1946, p. 96), impossibilita a existência de um ente contingente incausado.

A etapa seguinte é parecida com aquela das vias anteriores: realizar um regresso especulativo na série de seres contingentes. Se apenas existissem seres contingentes e nenhum necessário, nada poderia existir. Conclui Lagrange (2020a, p. 315): “é preciso, portanto, concluir pela existência de um Ser que é necessário por si mesmo”, ou seja, Deus.

Sertillanges assim descreve essa necessidade que Deus possui, em contraste com a contingência do mundo:

Pois a isto é que damos o nome de necessário; necessário, repito, não só porque não há de carecer de nada, não há de morrer, nem degenerar ou tornar-se diferente do que é, mas também porque tudo isso lhe é absolutamente impossível por ter em si mesmo a sua razão total; portanto as coisas que dele derivam, dele recebem o ser, ele porém nada recebe de outrem, nem sob a forma de inteligibilidade nem sob a de ser. (SERTILLANGES, 1951, p. 104)

A primeira objeção que se pode lançar contra a terceira via é a de que sua conclusão não é imperiosa. Objeta-se que a série de seres contingentes pode subsistir sem o ser necessário. A necessidade estaria na própria série, no próprio conjunto dos seres, seja em concepções cíclicas da realidade, seja em concepções que simplesmente põem a necessidade da existência total no mundo e não em um Deus que o transcenda. Ao problema proposto por essa

objeção, Lagrange responde de modo parecido com aquele com o qual responde certas objeções à segunda vida: o conjunto de seres contingentes somados não resulta num só ser necessário; portanto, a série não se explicaria. Hugon responde de maneira parecida: se “cada membro da série é contingente, a série inteira é uma coleção de contingentes. Ora, o contingente acrescido ao contingente não produz senão contingente” (HUGON, 1998, p. 204). A contingência percebida no mundo faz com que se deva recorrer a um ser necessário que, além de necessário, é transcendente, conforme disse Lagrange acima.

A indicação dos sentidos e da inteligência de que certas coisas não existiram no passado corrobora essa conclusão da terceira via:

Se há seres contingentes que podem não existir, é mister haver um Ser necessário que tenha a existência por si mesmo e possa dá-la aos demais; se nada existisse por um único instante do tempo, eternamente nada existiria; e se houvesse apenas seres contingentes, sua existência seria sem razão de ser. (GARRIGOU-LAGRANGE, 1946, p. 95)

No entanto, quanto a essa indicação da não existência de certos entes no passado — como por exemplo a de uma criança que há cinquenta anos não existia —, mais uma vez, segundo Lagrange, a conclusão não é afetada se o universo existiu desde sempre ou passou a existir em um momento do tempo: “importa bastante pouco que a série dos seres corruptíveis tenha tido um começo ou não; se for eterna, é eternamente insuficiente: os seres corruptíveis do passado eram tão indigentes quando os de hoje e tampouco se bastavam” (GARRIGOU-LAGRANGE, 2020a, p. 275). Desse modo, a eternidade do ser necessário não significaria o mesmo que a eternidade do mundo criado e contingente. A eternidade do segundo seria apenas analógica, pois permaneceria dependente da primeira causa e comportaria o devir dentro de si.

Sertillanges recorda que essa afirmação está justificada pela dependência que a potência tem com relação ao ato:

[...] quando, para chegar a um Primeiro Ser, subimos a cadeia dos fenômenos e dos seres que mutuamente se condicionam, não fazemos a ascensão através do curso do tempo mas através do que há de mais essencial no condicionamento, que é a sua atualidade. É que as causas do universo não se podem atingir no percurso através do

tempo. O passado só é condição do presente, quanto ao devir, e não quanto ao ser; não pode dar ser a nada, pois como passado já não existe; logo não pode gerar o presente nem explicar a sua atualidade, nem ser-lhe razão imanente ou externa, próxima ou remota. (SERTILLANGES, 1951, p. 103)

Portanto, a contingência aqui em foco é antes de mais nada ontológica e secundariamente cronológica. A série de entes contingentes para, não necessariamente no início do tempo, mas na pura atualidade do Ser necessário. Para Sertillanges e Lagrange, se tal série teve início temporal ou não, a filosofia sozinha não pode saber; o que pode saber é que é sempre potencial e dependente de algo que não é nada potencial.

Mas poderia haver, depois, acima ou ao lado desse ato puro, outro ato puro? Estaria a segunda via errada ou incapacitada por não seguir adiante, mas estacar no que seria o primeiro ato puro? De acordo com Garrigou-Lagrange (2020a, p. 310), não: “um segundo ato puro não poderia nada a mais que o primeiro e seria supérfluo; o que há de mais absurdo que um Deus supérfluo?”. Se só pode haver um ato puro, por conseguinte, só pode haver um ser necessário em sentido estrito. Outros argumentos para rebater essa objeção são elencados por Lagrange quando desenvolve filosoficamente o atributo da unidade divina.

Kant (2015, p. 470-471) e depois, baseado nele, Le Roy procuraram impugnar a terceira via entendendo que ela realizaria um recurso velado ao argumento ontológico de Anselmo, argumento rejeitado não só por eles, mas também pelo autor da própria via. Entendem assim por que aparentemente Tomás de Aquino e seus seguidores supõem a necessidade de Deus de forma metafisicamente descabida, ou seja, a partir de conceitos *a priori*, assim como o argumento ontológico. Lagrange responde desta maneira:

Não há nada disso. Concluía Santo Anselmo: o ser perfeito existe necessariamente *de fato*; devia dizer somente: o ser perfeito existe por si mesmo, *se existe*. Como também poderia ter dito: se um ser existe por si mesmo, é soberanamente perfeito, pois a existência *essencial* implica todas as perfeições. (GARRIGOU-LAGRANGE, 1944, p. 193)

Isso quer dizer que a perfeição e a necessidade de Deus não são fruto de intuição *a priori*. “Sem conhecer o ser de Deus tal como é em si mesmo, como exigiria o argumento ontológico, podemos, portanto, conhecer que Deus é”

(GARRIGOU-LAGRANGE, 2020a, p. 88). A necessidade de Deus é uma conclusão *a posteriori* baseada na insuficiência das coisas contingentes. Em Deus, existência e perfeição não formam realidades distintas, mas, do ponto de vista da inteligência humana, é necessário antes descobrir que ele existe, para só depois investigar, de modo negativo ou relativo, seus atributos, ou seja, analogicamente. Anselmo inverteu essa ordem, segundo Garrigou-Lagrange.

Sem recurso ao argumento ontológico, ele diz também que não há salto ilegítimo da necessidade para a perfeição de Deus. A perfeição pode ser considerada corolário que deriva da pura atualidade do ser necessário, cuja existência a terceira via prova. “O ato é superior e mais perfeito que a potência, pois é um absoluto, enquanto ela não é senão um relativo. Cumpre, pois, concluir que o ser que é sua própria existência é atualidade pura e absoluta perfeição” (GARRIGOU-LAGRANGE, 2020a, p. 321). Hipoteticamente, se Deus não fosse ato puro, abarcaria em si algo de potencial, não seria mais perfeitíssimo e estaria sujeito a outro ser que lhe atualizasse. Isso, porém, é impossível; impossibilidade verificada *a posteriori* na terceira via. Para Lagrange, portanto, desde que se entenda bem o que ser ato puro implica, é possível deduzir justificadamente que Deus não é só necessário, mas absolutamente perfeito.

2.4. A prova pelos graus de perfeição

A quarta via através da qual é possível, para Garrigou-Lagrange, resolver o problema da existência de Deus toma por início de sua argumentação os graus de perfeição presentes nos entes. Tanto os sentidos quanto a inteligência notam que há, em todas as coisas, quando comparadas umas com as outras, gradação de atributos. Atribui-se que esta coisa é, por exemplo, maior do que aquela, que isto é mais pesado do que aquilo, e assim por diante. Ademais, a análise filosófica da realidade confirma que isso não é só verdade na esfera física ou material: certas coisas também são mais perfeitas ou mais nobres do que outras. Assim, a inteligência nota que atributos metafísicos como bondade e verdade são suscetíveis à gradação de mais e menos.

Nessa proposição, Lagrange retoma a doutrina dos transcendentais, segundo a qual há certos caracteres do real que, transcendendo as categorias

como as concebeu Aristóteles, estão presentes em todas as coisas. É possível haver gradação com relação aos transcendentais? Para Lagrange (2020a, p. 327), sim, e ele se vale dos seguintes exemplos: quanto à unidade: “o espírito é mais uno que o corpo, é não só indiviso, mas indivisível; uma sociedade é mais una que outra sociedade, uma ciência que outra ciência”; quanto à verdade: “o que é mais rico como ser é, como verdade, também mais rico. [...] um primeiro princípio evidente de per si, necessário e eterno [...], é mais verdadeiro que uma conclusão necessária que dele derive”; quanto à bondade: “um homem virtuoso é bom porque quer e faz o bem; um santo é melhor ainda porque tem a paixão ardente do bem; [...] o bem honesto é superior ao bem útil e ao deleitoso, um fim em si é melhor que um simples meio”. Dessa maneira, há coisas mais unas e menos unas, mais verdadeiras e menos verdadeiras e mais boas e menos boas.

A fase seguinte do argumento é propor o questionamento, tão antigo quanto é antiga a filosofia, pela possibilidade da existência de um uno supremo que explique essa multiplicidade de coisas e de qualidades. Haverá a Verdade suprema acima de todos os verdadeiros particulares e a Bondade suprema acima de todos os bons particulares?

Tomás de Aquino observa que a premissa utilizada por essa via não é estranha a Aristóteles: “qualquer coisa que possua em grau eminente a natureza que lhe é própria constitui a causa pela qual aquela natureza será atribuída a outras coisas”; e continua o Estagirita com o exemplo da verdade: “o que é causa do ser verdadeiro das coisas que dele derivam deve ser verdadeiro mais que todos os outros” (*Met.* II 1, 993b).

Essa gradação também é uma forma de contingência, mas, sob certo aspecto, mais profunda do que a contingência do movimento:

A quarta via vai buscar um sinal de contingência nas derradeiras profundezas do ser criado. Colocamo-nos aqui, na ordem estática, diante dos seres que não é necessário ter visto chegarem à existência e tampouco é necessário ver corromperem-se; para descobrir a contingência deles, recorreremos a algo de menos revelador, inicialmente, mas de mais profundo e de mais universal que o movimento, a geração ou a corrupção, ou seja, a *multiplicidade*, a *composição*, a *imperfeição*. (GARRIGOU-LAGRANGE, 2020a, p. 270)

As vias anteriores supõem em primeiro lugar certa noção da origem ontológica dos entes, ao passo que a quarta via enfatiza os entes já presentes,

as perfeições que possuem. Não deixa Lagrange, porém, de levar em consideração a origem e a causalidade, porque o menos perfeito ainda necessita da causa mais perfeita. Nenhum ente, por conta do princípio de razão de ser, pode dar razão das próprias perfeições (GARRIGOU-LAGRANGE, 2020a, p. 337). Gilson (1978, p. 121) fala disso nos seguintes termos: “O que há de bom, de nobre e de verdadeiro no universo requer também uma primeira causa”. Isso se refere também à multiplicidade: “Se um mesmo caráter se encontrar em *vários seres*, é impossível que cada um o possua por si, e o que não se possui por si recebe-se de outro, participa-se dele” (GARRIGOU-LAGRANGE, 2020a, p. 331). Causalidade e multiplicidade andam lado a lado.

Essa é a razão pela qual Tomás de Aquino, na quarta via, não extrapola as regras que ele mesmo estabelece: as provas pela existência de Deus não podem ter por ponto de partida a essência mesma de Deus, como quis Anselmo.

[...] o belo, o nobre, o bom e o verdadeiro (pois há graus de verdade nas coisas) constituem realidades sobre as quais temos poder; do fato de que seus exemplares divinos nos escapam, não se segue que suas participações finitas também nos escapem. (GILSON, 1978, p. 120)

Mais uma vez, o ponto de partida não é o do realismo exagerado nem o do idealismo.

Com base nisso, Garrigou-Lagrange, juntamente com Tomás de Aquino, afirma que essa gradação entre os entes é um caminho para se chegar à existência de Deus. Assim, Deus é o suprasumo buscado no qual encontram-se todas as perfeições em culminância absoluta. A perfeição, a bondade e todos os demais atributos que formam a composição ontológica dos entes, individualmente e coletivamente, são, no plano metafísico, explicados porque fazem referência a Deus; fazem referência na medida em que participam dos atributos de Deus, causa primeira e unidade absoluta. Lagrange apresenta essa conclusão da quarta via com os seguintes termos, ressaltando o conceito de participação:

Se há no mundo seres mais ou menos perfeitos, mais ou menos nobres, verdadeiros e bons, é porque *participam* de diferentes graus da existência, da nobreza, da verdade, da bondade, só têm uma parte das mesmas; em cada um deles há composição, união do sujeito que participa e da existência, do bem, da verdade participados. Ora, o composto supõe o simples, como a união, pelo próprio fato de

participar da unidade, pressupõe a unidade [...], e por conseguinte é absolutamente necessário que haja no cume de tudo Aquele que unicamente pode dizer: não só tenho a existência, a verdade e a vida, mas *sou o Ser, a Verdade e a Vida*. (GARRIGOU-LAGRANGE, 1946, p. 95)

Portanto, nas criaturas há distinção: entre essência e ato de ser, entre sujeito e atributos e entre os atributos com relação uns aos outros; as criaturas são compostas. A quarta via tem por objetivo não só demonstrar a existência de Deus — existência sem a qual não fariam sentido os atributos dos quais são dotados os entes contingentes —, mas também sua total simplicidade em contraposição à composição dos entes contingentes, ou seja, sua transcendência. O princípio de causalidade, que aqui também desempenha sua parte, obriga a admitir que Deus deve ser, além do mais, perfeitíssimo.

Seguindo essa mesma linha argumentativa, Garrigou-Lagrange pode afirmar que se o ser se encontra em Deus em grau supremo e transcendente. A consideração sobre o ser em geral deve até preceder qualquer outra consideração.

Com efeito, o *ser* não implica, de per si, nenhum limite de espécie ou de gênero: ele domina (*transcendit*) os gêneros e, por esta razão, é chamado pelos escolásticos de transcendental; e, ao dominá-los, se encontra em todos os gêneros ou categorias do ser, segundo modos essencialmente diversos: na substância, na quantidade, na qualidade, na ação etc. Do mesmo modo, se considerarmos a hierarquia dos seres, damos-nos conta de que o ser convém a todos, à pedra, à planta, ao animal, ao homem, sem comportar de per si nenhum dos limites e das imperfeições essenciais a cada um deles. Assim, embora um homem infinitamente grande, poderoso, perfeito implique manifestamente contradição, nada pode provar que haja absurdo em falar de um ser infinitamente perfeito, sem limites. Ou seja, a noção de humanidade é a de uma perfeição mista, essencialmente mesclada com imperfeição, ao passo que a noção de ser é a de uma perfeição pura ou absoluta. (GARRIGOU-LAGRANGE, 2020a, p. 236)²⁵

Se Deus é, deve ser o próprio ser, infinito e imparticipado, ou seja, sem tê-lo recebido de outro. Ora, a quarta via, segundo Lagrange, demonstra que Deus é; então, pode afirmar com Tomás de Aquino: “Infere-se daí haver algo que é ente ao máximo. Este algo dizemos ser Deus” (SCG I, XIII, 26). Sendo assim, se alguém perguntasse por qual aspecto dos entes a quarta via mais

²⁵ Por essa mesma razão, não é possível reduzir o sentido de ser ao ser sensível, como fazem os empiristas.

propriamente toma por ponto de partida — mesmo que tomando, por exemplo, a perfeição ou a bondade, aspectos mais explícitos aos sentidos, o resultado seja o mesmo —, é necessário responder: o ser. Tudo aquilo que é faz referência ao Ser em si. Contudo, deve-se asseverar que Lagrange e Tomás não tomam o ser de Deus e o ser das criaturas na mesma valência ontológica; afirmá-lo seria admitir a univocidade do ser, ficando à beira do panteísmo. Dirão eles que essa relação ontológica que há entre Deus e as criaturas se dá a partir da participação e da analogia. Deus é por si; os entes por ele causados são por outro, ou seja, por Deus mesmo.

No que concerne aos transcendentais, Lagrange afirmou:

Mas quando chegamos a esses caracteres totalmente gerais que chamamos de transcendentais, porque dominam as espécies e os gêneros, observamos que eles são suscetíveis de mais e de menos, e são eles que constituem o ponto de partida da nossa prova [4ª via]. (GARRIGOU-LAGRANGE, 2020a, p. 326)

Quer dizer, então, que, de acordo com o raciocínio de Lagrange, as noções transcendentais se tornam transcendententes? Não é isso uma contradição com o que ele mesmo estabeleceu anteriormente acerca da distinção entre os dois conceitos? Sobre a relação entre o entendimento, os transcendentais e Deus em Tomás de Aquino, escreve Leite:

Desta forma, percebe-se que a verdade consiste na correspondência entre o intelecto e a coisa existente. Assim, para o Aquinate, a verdade existe, propriamente, no intelecto e, impropriamente, nas coisas. Uma coisa é dita “verdadeira” porque sua aparência naturalmente produz uma correta compreensão do que ela mesma é e é dita “falsa” quando ocorre o contrário. Consoante a isto, compreende-se que *veritas rei* e *veritas intellectus* se reduzem ao ente que possui o *esse* no mais perfeito grau. Este é Deus, pois Ele é a causa do ser das coisas e Seu intelecto, causa dos demais intelectos. Ele é a causa da verdade porque é causa do ser. Assim, a máxima aristotélica, segundo a qual é a mesma a disposição no ser e na verdade, ganha uma nova interpretação. Há, portanto, três níveis de verdade. Ela encontra-se: no intelecto propriamente, na medida em que a apreensão corresponde à coisa; na coisa, uma vez que esta é a causa da verdade; em Deus, por Ele ser a causa das coisas e do intelecto. Além disso, a natureza da verdade envolve tanto o *esse* da coisa quanto a assimilação do intelecto. Porém, ambos se remetem a Deus por Ele ser tanto a primeira causa eficiente quanto a primeira causa exemplar. Não obstante, cada criatura participa de sua própria existência criada, tal como cada intelecto criado participa de sua própria luz, pela qual conhece as coisas. A conclusão de Tomás é direta: há um *esse*, o divino, pelo qual as criaturas possuem o seu próprio *esse*, assim como há uma verdade, a divina, pela qual as demais coisas são verdadeiras.

Isto justifica a afirmação tomasiana mediante a qual tanto o ser das coisas quanto o intelecto criado remontam a Deus. (LEITE, 2007, p. 53)

As noções transcendentais de unidade, verdade e bondade são anexas ao ser, de tal modo que podem ser consideradas aspectos essenciais do ser: todo ser é uno, verdadeiro e bom (ST I, q. 16, art. 3). Onde está o ser, está a realidade implicada pelos transcendentais. Portanto, se é legítimo, seguindo o que Tomás de Aquino disse acima (SCG I, XIII, 26), atribuir o ser a Deus tendo por base o ser das criaturas, por que não o é atribuir a unidade, a verdade e a bondade tendo por base a unidade, a verdade e a bondade das criaturas?²⁶ Esse procedimento, adotado por Lagrange, ainda é *a posteriori* e respeita as balizas estabelecidas por Tomás ao intelecto humano.

Para Garrigou-Lagrange (2020a, p. 271), portanto, o uno é causa do múltiplo, o simples do composto, o perfeito do imperfeito ou perfeito relativo, o imparticipado do participado, o imutável do mutável, o ato puro do que é composto de ato e potência. Esse princípio deve ser único e perfeitamente idêntico a si mesmo, está acima de toda multiplicidade (GARRIGOU-LAGRANGE, 1944, p. 110). Portanto, nele as perfeições não são separáveis do seu ser. Afirmar o oposto seria contradizer os primeiros princípios. Dessa maneira, a quarta via serve como complemento das anteriores no sentido de realçar a perfeição de Deus, adiantando desde já a doutrina sobre seus atributos. Isso é alcançado filosoficamente por Lagrange a partir dos entes deste mundo, refletidos sob a luz do princípio de causalidade: a causa primeira deve possuir tudo o que possuem os entes por ela causados, e o possui em um modo que exclui qualquer imperfeição.

Para a dificuldade de saber se há mais ser no efeito e na causa juntos do que na causa sozinha, se responde afirmativamente quando se trata de uma causa segunda ou finita; mas tratando-se da causa suprema, deve ser respondida negativamente. [...] Depois da criação, há muitos seres, muitos viventes, muitas inteligências; mas não há mais ser, nem mais vida, nem mais sabedoria, nem mais bondade, nem mais amor, nem mais perfeição do que antes dela, porque antes da criação já existia, desde toda a eternidade, o Ser infinito, a Vida e Sabedoria infinitas e o infinito Amor. (GARRIGOU-LAGRANGE, 1945, p. 102)

²⁶ Ver também: *De ver.* q. 1, art. 1, arg. 5 e a resposta correspondente.

Isso significa que o princípio de causalidade obriga a admitir que os efeitos em nada aumentam a Causa Primeira; tudo o que eles possuem não é senão participação no que ela possui de antemão. Por conseguinte, a causalidade, na obra do neotomista, não interessa para falar tão só da existência de Deus, mas também de seus atributos. Ele supõe que há certa semelhança entre a Causa Primeira e seus efeitos, o que permite falar dos atributos daquela a partir dos atributos desses.

Quanto ao conceito de participação, primordial para a quarta via, é herdado pela tradição tomista desde Platão e sua Teoria das Formas: “quando, além do belo em si, existe um outro belo, este é belo porque participa daquele, apenas por isso e por nenhuma outra causa. O mesmo afirmo a propósito de tudo o mais” (*Fédon* 100c). Quanto Tomás de Aquino elaborou a quarta via demonstrativa da existência de Deus, aplicou tal conceito platônico de participação, aprimorando-o com os conceitos aristotélicos de ato e potência e com os seus próprios conceitos de essência e ato de ser. Como resultado, quer dizer que se os entes contingentes mencionados são o que são, se possuem os atributos que possuem, isso não se dá senão por participação em Deus.

Garrigou-Lagrange (2020a, p. 328) destaca o teor platônico presente na via em questão, indicando que seu procedimento argumentativo coincide com a dialética de Platão, dialética na qual o filósofo ascende nos graus dos seres até o sumo Bem. É que, conforme disse Platão, o filósofo não se contenta com o que é belo e bom parcialmente, mas almeja o Belo e o Bem totais e em si (*Banquete* 211e).

Essa conclusão ao mesmo tempo supõe e respalda uma concepção hierárquica da realidade, segundo a qual os entes não possuem igual nobreza ontológica. “Essa harmonia e essa hierarquia dos seres implicam necessariamente a desigualdade; a bondade divina, una e simples em si mesma, não pode manifestar-se abaixo dela senão por uma multiplicidade variada” (GARRIGOU-LAGRANGE, 2020b, p. 164). Assim é possível hierarquizar os entes em escala de decrescente nobreza ontológica: anjos, seres humanos, animais, plantas e entes inanimados. Isso se dá porque participam em maior ou menor grau do ser de Deus. Cada essência corresponde a uma participação em maior ou menor grau em Deus; quando essas essências são atualizadas pelo

ato de ser, ter-se-á entes mais nobres ou menos nobres, de acordo com a essência específica.

Dessa forma, não é possível reduzir o conceito de perfeição à perfeição material. Nem todo atributo, qualidade ou coisa é hábil, segundo Lagrange, para, partindo dos entes contingentes, serem remetidos a Deus, que possuiria tais atributos de forma ilimitada. Somente o são aqueles que, após reflexão filosófica da inteligência, existem em diversos entes e não repugnam a serem pensados em um modo infinito e perfeito. Não é o caso de qualquer atributo material: um corpo infinito, como o demonstra Aristóteles, não é só inconcebível, mas também impossível. Mas é o caso do ser, da bondade, da verdade, da unidade, pelas razões que Lagrange expôs acima.

Quando Tomás de Aquino, ao descrever a quarta via na *Suma Teológica*, fala do fogo como o máximo cálido, não é senão recurso a um exemplo de ordem sensível, uma comparação (GILSON, 1978, p. 119). Quem infere daí que Deus, conclusão da mencionada via, deve ser, por exemplo, o máximo corpo comete uma interpretação errônea. Os efeitos materiais que procedem de Deus preexistem nele apenas na medida em que pode criá-los, diz Lagrange, o qual distingue entre as perfeições e evoca o conceito de perfeição mista:

A corporeidade ou a animalidade são perfeições essencialmente mescladas de imperfeição, chamadas, por esta razão, de perfeições mistas e que só podem encontrar-se em Deus *virtualmente*, enquanto Ele as pode produzir. (GARRIGOU-LAGRANGE, 2020a, p. 233)

Tais perfeições mistas, sejam elas quais forem, não são, em consequência, passíveis de transcendência, ou seja, não é possível atribuí-las a Deus. Lagrange esclarece isso de modo derradeiro através do conceito de analogia, que será tratado mais abaixo juntamente com os atributos divinos. Aqui se distingue o realismo exagerado de Platão do realismo moderado de Aristóteles e Tomás de Aquino: “aquilo cujo conceito implica uma matéria comum (por exemplo, o conceito de homem implica a carne e os ossos), é irrealizável no estado separado da matéria e dos indivíduos”. Isso não é alterado pelo fato de ainda ser possível pensar nessas coisas como separadas: “a carne pode ser *pensada separadamente* das condições individuantes, mas não pode *existir separada*”. “Mas é completamente diferente o caso dos caracteres que, por sua

razão formal, *abstraem de toda matéria*”; esses caracteres são perfeições, não mistas, mas absolutas e “poderão e deverão existir no *estado separado da matéria e dos indivíduos*, num ser superior que os possua no *grau supremo*”. Essa é a explicação de Lagrange (2020a, p. 334). E não custa recordar que atributos como a perfeita bondade e a perfeita unidade não são remetidos a Deus pelos tomistas sem antes investigar *a posteriori* sua existência.

O conceito de perfeições mistas, no entanto, pode conduzir à seguinte objeção: parece que o neotomista está separando as perfeições das criaturas apenas para salvaguardar a imaterialidade divina. Esclareça-se, então: não se trata de fazer uma seleção arbitrária com a finalidade de evitar embaraços. Trata-se apenas do fato metafísico, fundado na distinção real entre ato e potência, de que, qualquer que seja o atributo, material ou imaterial, absolutamente tudo o que é tomado dos efeitos para atribuir à causa primeira, conforme se aproxima dessa, perde tudo o que há de imperfeito ou limitado. A materialidade não é uma exceção ilegítima pensada exclusivamente para proteger a espiritualidade de Deus, portanto. Essa profundidade metafísica implicada na argumentação não pode ser reduzida por uma leitura positivista da quarta via.

Por último, importa ainda analisar como, de acordo com Garrigou-Lagrange, a quarta via pode receber “aplicações e precisões” (2020a, p. 340), formando o que alguém poderia denominar provas da existência de Deus anexas a ela, pois que decorrem de sua exposição mais geral.

A primeira dessas é a prova pelas verdades eternas. Reconhece Lagrange que tal prova é cara a Agostinho, Anselmo, Descartes, Malebranche, Leibniz e outros (2020a, p. 345). Deve-se perguntar, então: Tomás de Aquino, ao qual ele pretende seguir, chegou a formular tal prova? Para Lagrange, ela está implícita na quarta via: visto que ela sobe pelos graus de perfeições, nada impede que se suba pelos graus de verdade até Deus. Seria uma das muitas aplicações coerentes com os princípios da quarta via. Ele a expõe assim: “se o inteligível e suas leis necessárias são superiores ao ininteligível e à contingência, é preciso que o inteligível e suas leis tenham existido desde toda a eternidade, não podem ter surgido do que não os continha em nada” (GARRIGOU-LAGRANGE, 2020a, p. 276). Portanto, Deus deve existir porque a verdade de todas as coisas existe eternamente nele. As verdades eternas em

foco se confundem com o ser de Deus e, por causa disso, são imutáveis assim como ele o é. Sem Deus, segundo Lagrange, as verdades contingentes não são explicadas e a realidade torna-se ininteligível e absurda.

Nessa exposição nota-se que o procedimento é distinto daquele de Anselmo e Descartes, porque *a posteriori*:

Esta prova é mesmo uma prova *a posteriori* (*ab effectu intelligibili*) e não *a priori* (como o argumento de Santo Anselmo). Não parte da noção de Deus, mas das verdades racionais múltiplas e hierarquizadas e se eleva à fonte de toda verdade. Esta prova, não obstante o que possam ter dito a respeito, não é estranha a Santo Tomás. (GARRIGOU-LAGRANGE, 2020a, p. 350)

Sendo assim, essa prova pelas verdades eternas cumpre os requisitos de uma prova de Deus válida de acordo com Tomás de Aquino. Para Lagrange, ela está incluída na prova geral da quarta via. E ele aponta para alguns lugares da obra tomasiana para corroborar sua opinião. Um exemplo é este em que Tomás diz que a alma não é eterna (ou seja, não preexiste ao corpo), embora conheça verdades eternas: “não se pode concluir que a alma é eterna, mas que a verdade conhecida fundamenta-se em algo eterno, isto é, fundamenta-se na primeira verdade, como em causa universal que compreende toda verdade” (SCG II, LXXXIV, 3). Essas verdades, no entanto, não são inatas na alma humana, que ainda precisa aprendê-las começando pelos sentidos. Por esse motivo, Lagrange não hesita em admitir aí uma prova pela existência de Deus. Também as verdades de que agora se fala são de certo modo contingentes: “as verdades eternas não podem ter cada uma em si a razão última de sua necessidade, pois são múltiplas e hierarquizadas”; logo, conclui: “supõem necessariamente uma *verdade suprema, primeiro inteligível*, fonte de toda inteligibilidade, o *Maxime verum* de Santo Tomás” (GARRIGOU-LAGRANGE, 2020a, p. 351). É que há, para os tomistas, coincidência entre o ser e a verdade. Por isso, se a quarta via chega ao primeiro Ser, pode muito bem chegar também à primeira Verdade. Por conseguinte, desde que se entenda os princípios da quarta via e a necessidade dos sentidos para a obtenção da verdade, é possível, dentro da estrutura tomista, uma prova pelas verdades eternas, a qual, quem sabe, melhor poderia ser chamada de prova pela verdade eterna, singular que melhor se coaduna à prova pelo primeiro motor, pela primeira causa e assim por diante.

Outra prova considerada por Garrigou-Lagrange uma precisão da quarta via é aquela “da aspiração de nossa alma ao bem absoluto a um primeiro desejável, fonte de toda felicidade”, “pela aspiração de nossa alma ao bem infinito” (2020a, p. 324) ou “pelo desejo do bem absoluto” (2020a, p. 270). Essa prova pode argumentar, segundo ele, de dois modos. O primeiro é o da hierarquia dos bens: os bens finitos, segundo sua gradação, supõem o Bem infinito, assim como o múltiplo supõe o uno (2020a, p. 353). O segundo modo, considerado por Lagrange mais convincente e mais incisivo (1949, p. 204), argumenta a partir do desejo por esses bens. A vontade humana, cujo objeto é o bem, não se satisfaz com bens limitados, nem com a coleção dos bens particulares (1949, p. 210), mas deseja um bem em si, absoluto (2020a, p. 354), no qual não haja limite com o não-bem (1949, p. 205). Ora, um desejo natural não pode ser frustrado, porque isso feriria o princípio de razão de ser e de finalidade (1949, p. 203; 2020a, p. 355). Logo, Deus, que é esse Bem ilimitado, existe, e só ele é capaz de satisfazer o desejo de felicidade da vontade humana.²⁷ Do contrário, esse desejo humano seria desejo de nada (2020a, p. 356), o que é absurdo, pois os desejos naturais sempre supõem a existência do seu objeto, existência real e não ideal nem imaginativa, como por exemplo o desejo do animal carnívoro supõe a existência da carne (1949, p. 207). Também aqui o princípio de causalidade eficiente tem sua função: “só uma causa eficiente absolutamente universal pôde dar origem a essa vontade, que necessita de uma causa, já que não é seu querer nem seu próprio bem” (1949, p. 215).

Esses são os argumentos empregados por Garrigou-Lagrange em sua prova de Deus pelo desejo de felicidade. Está tal prova, como ele quer, realmente presente na quarta via de modo implícito, ou a proclamação de tal prova é algo de pouco tomista de sua parte? Comece-se a tentativa de responder a esse problema pela obra de Tomás de Aquino. Ele (*ST I-II*, q. 2, art. 8) dá, sim, as razões pelas quais os bens criados e conseqüentemente limitados não podem satisfazer o desejo de felicidade do ser humano, bem como dá as razões pelas

²⁷ Nesse ponto, Lagrange não ignora a distinção entre fim natural e fim sobrenatural do ser humano, sendo o sobrenatural a visão beatífica, ou seja, a visão da essência de Deus. É que, para ele, Deus não é só o fim sobrenatural, mas é também o fim natural do ser humano. Mesmo sem a vocação gratuita da parte de Deus ao fim sobrenatural, o fim natural do homem permaneceria sendo ele (obviamente, sem a visão de sua essência), donde seu desejo por ele, objeto da presente prova, ser natural (GARRIGOU-LAGRANGE, 1949, p. 212 e 215).

quais só Deus, portanto, pode satisfazê-lo. Ao mesmo tempo, porém, afirma que disso não se pode concluir necessariamente a existência de Deus, afirmação que se encontra na mesma questão da *Suma Teológica* em que apresenta as cinco vias:

[...] deve-se dizer que está impresso naturalmente em nós algum conhecimento geral e confuso da existência de Deus, isto é, Deus como a felicidade do homem, pois o homem deseja naturalmente a felicidade, e o que por sua própria natureza ele deseja, naturalmente também conhece. Mas nisso não consiste em absoluto o conhecimento da existência de Deus, assim como conhecer que alguém está chegando não é conhecer Pedro, embora seja Pedro que está chegando. Muitos pensam que a felicidade, este bem perfeito do homem, consiste nas riquezas, outros a colocam nos prazeres ou em qualquer outra coisa. (ST I, q. 2, art. 1, ad 1)

Garrigou-Lagrange está ciente dessa passagem da *Suma* e chega a citá-la em sua totalidade. Porém, julga, em sua prova pelo desejo de felicidade, não cair no erro que o Aquinate condena, pois diz logo em seguida: “afastamos esses erros considerando o desejo natural, sua finalidade e a insuficiência dos bens passageiros” (GARRIGOU-LAGRANGE, 1949, p. 208), e ele faz isso seguindo a lógica apresentada acima. Ademais, diz que não cai no “realismo absoluto” dos ontologistas, porque não pretende transformar o desejo natural de felicidade numa intuição intelectual de Deus (GARRIGOU-LAGRANGE, 1949, p. 219).

No entanto, apesar da boa vontade de Lagrange, quando esquematiza sua prova pelo desejo de felicidade, em se manter fiel também aqui a Tomás de Aquino, parece extremamente difícil sustentá-la dentro dos princípios da filosofia verdadeiramente tomista. É que, sobre o desejo de felicidade, não se pode perder de vista que a felicidade procedente das criaturas possui certa semelhança com a felicidade procedente de Deus, conforme diz Tomás:

O homem [...] naturalmente o deseja [Deus]. Ora, naturalmente o deseja enquanto naturalmente deseja a bem-aventurança, que é uma certa semelhança da bondade divina. Assim, pois, não é necessário que Deus, considerado em si mesmo, seja conhecido pelo homem, mas sim a semelhança de Deus. (SCG I, XI, 4)

Por conta disso, pode-se dizer, então, que essa prova é mais de Lagrange do que de Tomás de Aquino, e que o modo como o primeiro tenta adequá-la à

quarta via do segundo não é concludente.²⁸ Não se vê como ela escapa ao decreto de impossibilidade estipulado por Tomás, ou seja, não se vê como pode deixar de lado o teor *a priori* que tal desejo implica, teor que invalidaria qualquer tentativa de demonstração da existência de Deus (GILSON, 1978, p. 72).

Enfim, a última prova que Garrigou-Lagrange (2020a, p. 340) considera implícita na quarta via é aquela “pelo caráter obrigatório do bem”. Em razão do princípio de finalidade, o ser humano tem seu primeiro princípio da ordem prática: deve fazer o bem e evitar o mal. A elaboração mais detalhada de Lagrange sobre isso foi expressa mais acima. É possível daí extrair um argumento, nos moldes da quarta via, favorável à existência de Deus? Para responder a isso, Lagrange (2020a, p. 360) antes explicita que esse princípio moral visa o bem honesto, para além do bem deleitável e do bem útil; e que, além do mais, é de caráter obrigatório. Portanto, o ser humano deve realizá-lo sem se permitir cometer o mal pela utilidade ou prazer decorrentes da ação, mas deve optar sempre pelo bem. Há uma escala de deveres e de bens a serem realizados, portanto. Em seguida, é necessário estabelecer que essa lei presente no coração do ser humano é relativamente contingente, não pode conter em si sua própria razão de ser. Demanda um fundamento supremo, assim como a escala de verdades:

Se remontamos, de maneira necessária, das verdades eternas a uma verdade suprema, fundamento de todas as outras, por que não nos poderíamos elevar do primeiro princípio da lei moral à lei eterna? Partimos, aqui, dos princípios práticos, em vez de partir dos princípios especulativos; o caráter obrigatório do bem só acrescenta um novo relevo à demonstração, e tal caráter, já manifestado pelo fundamento próximo da obrigação, nos leva a buscar o seu fundamento supremo. (GARRIGOU-LAGRANGE, 2020a, p. 362)

Lagrange recupera aqui a tese das três leis de Tomás de Aquino, segundo a qual as leis positivas devem ser fundadas na lei natural que por sua vez, estando impressa no ser humano, criatura de Deus, é reflexo da lei divina (STI-II, q. 91, art. 2; GARRIGOU-LAGRANGE, 1946, p. 335). Transforma tal tese em uma prova pela existência de Deus segundo os princípios da quarta via, mas partindo dos deveres da esfera prática, detectável *a posteriori*. A conclusão é que Deus é o princípio de toda a moralidade que deve ser observada pelos seres

²⁸ Para fazer justiça ao autor, aquele que não concordar com a opinião aqui manifestada, pode verificar por si mesmo o argumento em sua totalidade: 1949, p. 201-219; 2020a, p. 344-358.

humanos: não é só Causa primeira, mas também o primeiro Legislador, no qual fundam-se eternamente todos os direitos do bem (GARRIGOU-LAGRANGE, 2020a, p. 277). Se se soma a isso a conclusão da quinta via pela Inteligência primeira, Deus também pode ser demonstrado, segundo Lagrange (2020a, p. 364), como o soberano Juiz, exigido por uma prova que parte da sanção moral.

2.5. A prova pela finalidade

O quinto e último caminho pelo qual se pode atingir uma demonstração puramente racional da existência de Deus é, para Lagrange, o da finalidade. A finalidade pode ser considerada um dos conceitos filosóficos mais perceptíveis aos seres humanos em geral. Qualquer um, mesmo o menos versado em discussões metafísicas, concorda em que as ações dos seres humanos, dos animais e das demais coisas parecem ter em vista fins bem determinados. Um ser humano lê para adquirir conhecimento e uma pomba coleta gravetos para construir seu ninho. Qualquer mirada em volta de si revela casos de finalidade. Apesar disso, rumar argumentativamente daí até o conhecimento da existência de Deus não é tão fácil; é a via estimada por Lagrange como a que mais exige esforço metafísico em sua compreensão:

Esta última via, que é um argumento popular, pode parecer mais simples do que a anterior, mas, na realidade, a supõe, e de todas é talvez a que, em rigor metafísico, mais dificilmente se reduza aos nossos princípios racionais, por causa de sua complexidade. É provavelmente por esta razão que Santo Tomás a apresenta em último lugar. (GARRIGOU-LAGRANGE, p. 271)

Em seu apelo *a posteriori* à experiência, não faltam, como se disse há pouco, pontos de partida; mas a conclusão é mais árdua. Por isso, convém estar ciente do conteúdo do princípio em questão, conforme Lagrange o apresenta antes das provas de Deus. A finalidade, enumerada entre os primeiros princípios e em estreita relação com todos os demais, proporciona à inteligência conhecer que os mais variados entes, bem como a inteligência mesma, agem sempre em vista de um fim. Por conta disso, embora os sentidos percebam o que há de sensível na finalidade, ela só é formalmente percebida pela inteligência:

O princípio “todo agente age para um fim” é, em primeiro lugar, evidente de per si, com uma evidência, não sensível, mas intelectual, contanto que se entenda o sentido exato das palavras *ação* e *fim*, como mostramos mais acima. [...] Descobrimos, assim, sem raciocinar, que o olho é feito *para* ver, a orelha *para* ouvir, as asas *para* voar. A finalidade, que é uma razão de ser necessária da ação, se mostra de imediato aos olhos da inteligência, porque esta é a faculdade do ser. (GARRIGOU-LAGRANGE, 2020a, p. 384)

Não é suficiente, segundo Lagrange (2020a, p. 370), só a causalidade eficiente para explicar a realidade: não basta o “por”, é necessário também o “para”. O erro dos sistemas diferentes do tomismo está, segundo ele, justamente em privilegiar uma causalidade excluindo as demais, ao passo que o tomismo procura sempre conciliá-las, não obstante considerar, com Aristóteles, que o fim é a causa das causas. A história, o agir, enfim, todo desenvolvimento do mundo não se orienta de modo cego a lugar nenhum, antes exige uma causa final. Com a causa final, a filosofia tomista rejeita a cosmovisão para a qual “tudo se realiza devido à necessidade da matéria” (SCG III, II, 9).

Essa procura por fins, na coletividade dos entes, em sua individualidade ou em suas partes internas, não pode ser obra do acaso, pelas razões metafísicas que Aristóteles e Lagrange estabeleceram acima. É algo de inato à própria natureza de cada coisa. Voltando aos exemplos dados por Lagrange: é por isso que o estômago digere e não enxerga, que o olho enxerga e não digere. Alguém encontra ao acaso um tesouro escondido debaixo da terra: “é com a intenção que se escava a tumba e, anteriormente, foi com uma intenção que aquele tesouro foi escondido sob a terra. O acaso não é senão o encontro de duas ações que, em si mesmas, não são acidentais, mas intencionais” (GARRIGOU-LAGRANGE, 2020a, p. 374). Afastando o acaso como explicação de tudo — o que é absurdo para Lagrange porque faria o essencial depender do acidental, e não o oposto, como deve ser —, afirma ele que é procedendo assim que cada natureza procura sempre aquilo que concorre para seu aperfeiçoamento, naturalmente rejeitando tudo o que contraria esse fim. Distingue, então, entre finalidade interna e finalidade externa.

Reconhece ele que a finalidade interna, como a dos órgãos do animal, é mais fácil de constatar. Não conceder valor metafísico à finalidade interna é, antes de mais nada, contrariar o senso comum. O senso comum de Lagrange não é o mero conjunto ou a maioria das opiniões; é a “apreensão natural,

instintiva e ‘espontânea’ do ser e dos primeiros princípios” (MONDIN, 2003, p. 425); essa apreensão é, segundo seu próprio nome, “uma qualidade comum a todos os homens, igual em todos, mais ou menos invariável” (GARRIGOU-LAGRANGE, 1944, p. 84). Por que negar a finalidade interna seria ferir esse senso comum? Porque fere seus princípios, como o de razão de ser: há na finalidade interna “uma razão de ser que diferencia profundamente esses organismos de um agregado cujas partes tenham apenas uma união completamente acidental” (GARRIGOU-LAGRANGE, 2020a, p. 371). Não só o senso comum ficaria obstado sem a finalidade interna, mas a própria ciência. O porquê disso, ele procura provar por estatísticas e pela probabilidade:

Com efeito, do simples ponto de vista da ciência experimental, pode-se apostar infinito contra um que a estrutura, tão complicada e harmoniosa, do olho ou da orelha jamais aparecerá na ausência de uma inteligência ordenadora, como tampouco os caracteres de imprensa que serviram para imprimir a *Iliada* não se ordenarão uma segunda vez da mesma maneira, sem uma inteligência que os ordene. Num organismo como o corpo humano, as partes estão ligadas entre si de tal maneira, que são causas umas das outras sob pontos de vista diferentes e concorrem à produção de um efeito de conjunto. Num órgão como o olho, o ato de visão supõe treze condições reunidas e cada uma dessas condições supõe um sem número de outras; Hartmann (*Filosofia do Inconsciente*, introd., c. 2) mostrou pelo cálculo de probabilidades que há 9.999.985 chances contra 15 de que essas treze condições da visão jamais se realizem de um modo que permita o ato de visão, se não houver uma causa para ordená-las. (GARRIGOU-LAGRANGE, 2020a, p. 372-373)

O que a ciência experimental, para ele, pode apenas considerar mais plausível — a existência da Inteligência ordenadora face à impossibilidade estatística de toda essa finalidade percebida nos mínimos detalhes do real —, isso mesmo a metafísica demonstra com certeza, por princípios superiores àqueles das ciências positivas. Eis o objetivo da quinta via.

É evidente que Lagrange não é perito das ciências naturais, nem se preocupa com elas como com seu principal foco especulativo. Sendo assim, sempre que, por exemplo, trata de questões de biologia, ele as aborda quando tocam o terreno metafísico. O que quer sempre conservar é a validade dos primeiros princípios, e se entra em desacordo com alguma teoria, é porque vê nela uma transgressão dos referidos princípios. Para ele, a metafísica, com seus princípios universais, pode julgar as demais ciências desde sua luz superior.

A negação do valor de finalidade interna acaba por impedir, enfim, a própria filosofia, porque, segundo Lagrange, não é senão querer explicar tudo com base no acaso. Ora, isso compromete uma das premissas necessárias da quinta via:

Com efeito, vemos que algumas coisas que carecem de conhecimento, como os corpos físicos, agem em vista de um fim, o que se manifesta pelo fato de que, sempre ou na maioria das vezes, agem da mesma maneira, a fim de alcançarem o que é ótimo. Fica claro que não é por acaso, mas em virtude de uma intenção, que alcançam o fim. (ST I, q. 2, art. 3)

Garrigou-Lagrange (2020a, p. 375-376) elabora, além daqueles já delineados, outros dois argumentos para defender essa premissa contra a tese da explicação total pelo acaso: primeiro, a ocorrência frequente ou sempre de algo não pode se dar sem uma razão de ser que justifique essa constância; segundo, uma grande quantidade de causas distintas não pode coincidir na produção de um único efeito ao acaso — ele dá o exemplo do olho, cujas várias partes concorrem para o ato único da visão. O acaso permanece real, mas só pode acontecer dentro da cadeia causal que é o mundo. Para Lagrange, portanto, a harmonia alegada pela quinta via é filosoficamente justificável, ao passo que sua negação é antifilosófica.

A finalidade externa, por seu turno, é aquela que há entre os entes. A finalidade interna e a externa estão sempre em estreita relação: “Dizer que o superior utiliza o inferior é dizer que o ordena a seu próprio fim (interno)” (GARRIGOU-LAGRANGE, 2020a, p. 386). Essa finalidade externa manifesta à consideração da inteligência humana um conjunto de proporções incalculáveis formado pelas relações entre os entes. O resultado disso Hugon chama de “ordem teleológica”: “os minerais servem aos vegetais, os vegetais aos animais, os animais ao homem” (HUGON, 1998, p. 208), por exemplo. Donde Aristóteles comparar o universo com uma casa bem governada (*Met.* XII 10, 1075a16).

Tendo apoiado a menor do argumento, Lagrange, em seguida, deve apoiar a maior: entes destituídos da faculdade da razão só agem em vista de um fim dirigidos por algum ente racional. Tanto o ser racional quanto o ser instintivo assim procedem em vista de um efeito futuro, mas “um efeito futuro é uma simples possibilidade para determinar suas próprias causas, deve já ser real e

presente de algum modo e só pode sê-lo num ser cognoscente”; portanto, continua ele, as plantas, os animais e os insetos “não conhecem aquilo pelo qual a coisa que é fim é fim [...], não podem perceber a relação dos meios com o fim” (GARRIGOU-LAGRANGE, 2020a, p. 389). Não conhecem a razão de ser dos fins nem dos meios. Devem ter recebido de outro, em suas naturezas, o próprio agir por um fim. Por causa dos princípios das vias anteriores, um regresso infinito mostra-se absurdo. Portanto, conclui Lagrange a quinta via: evidencia-se por isso a necessidade de uma Inteligência ordenadora (2020a, p. 367). É precisamente assim que os entes que agem apenas instintivamente podem conduzir à conclusão pela existência de Deus: “é preciso que alguém conheça por eles, e é essa inteligência primeira, ordenadora da finalidade das coisas que chamamos de Deus” (GILSON, 1995, p. 660).

A elevação da sabedoria humana desde a ordem do mundo até uma Inteligência ordenadora, reconhece Lagrange, já estava presente na filosofia do pré-socrático Anaxágoras e sua doutrina acerca do *Nous*:

Se se compreende bem o sentido do princípio da finalidade: *todo agente age por um fim proporcionado*, logo se entende ser um fato a subordinação de agentes e de fins, e que o agente supremo deve agir pelo fim último do universo. Se se admite, enfim, com Anaxágoras²⁹, *que não é possível explicar a ordem sem uma inteligência ordenadora*, admitir-se-á igualmente que a ordem do universo pressupõe uma inteligência suprema, que é o próprio Pensamento eternamente subsistente. (GARRIGOU-LAGRANGE, 1945, p. 32)

Essa ordem, então, pode ser intrínseca ou extrínseca. A quinta via pode chegar à sua conclusão pela existência de Deus partindo de qualquer tipo de finalidade. Se, na *Suma Teológica*, Tomás de Aquino põe em evidência a finalidade individual dos entes, na *Suma Contra os Gentios* a prova finalística faz sobressair a finalidade dos entes em conjunto:

[...] é impossível que as coisas contrárias e dissonantes estejam sempre, ou muitas vezes, concordes em uma só ordem, a não ser que

²⁹ Ainda a respeito da história do argumento, Lagrange apresenta pontos dignos de nota. Antes de Anaxágoras, encontra-se a necessidade de um ordenador já na poesia homérica: na *Ilíada*, Zeus é ordenador; dessa forma, embora o politeísmo grego cultue vários deuses, considera um deles como supremo (GARRIGOU-LAGRANGE, 1949, p. 107). Na filosofia antiga, encontra-se provas similares de Deus pela finalidade ou pela ordem também em Xenófanes, Sócrates e Platão (GARRIGOU-LAGRANGE, 2020a, p. 367). Encontra-se também de algum modo na Bíblia (*Sabedoria*, capítulo 13).

estejam também sob o governo de alguém pelo qual é dado a todas e a cada uma dirigirem-se para determinado fim. Ora, vemos no mundo as coisas concordes em uma ordem, não raramente nem por acaso, mas sempre e na maioria das vezes. Deve, por conseguinte, haver alguém por cuja providência o mundo é governado. E a este chamamos Deus. (SCG I, XIII, 27)

Cumpra agora analisar a crítica kantiana desferida contra a quinta via:

Objeta Kant: admitida a existência da finalidade, não podemos afirmar que a razão própria da ordem esteja numa inteligência, isso é apenas uma analogia; dizemos que é uma inteligência porque não conhecemos outra coisa. [...] Insiste Kant: Esta prova estabelece, no máximo, a existência de uma inteligência muito poderosa e muito vasta, mas não infinita; ela nos leva a conceber a Deus como o arquiteto do mundo e não como criador. (GARRIGOU-LAGRANGE, 2020a, p. 390-391)

À primeira parte da objeção, Lagrange responde defendendo a correlação necessária entre fim e inteligência. Pela ordem de meios e fins que há entre os entes, não é concebível, em consequência, que a causa primeira do mundo não seja senão inteligente (GARRIGOU-LAGRANGE, 1944, p. 109). Por isso, para ele (2020a, p. 391), não só Kant estaria em erro ao duvidar de uma Inteligência ordenadora, estaria ainda mais em erro Arthur Schopenhauer ao dizer, não sem a influência do idealismo kantiano, que a finalidade do mundo reside numa vontade inconsciente: tal finalidade seria sem razão de ser, totalmente incapaz de explicar a si mesma e a ordem do mundo e, portanto, absurda.

À segunda parte da objeção kantiana, procura resposta no sentido analógico da finalidade, que pode ser concebida pela inteligência de diversos modos. A finalidade não quer dizer ontologicamente o mesmo em Deus e nas criaturas, senão que analogicamente. Logo, essa Inteligência suprema não pode, diferentemente dos entes contingentes, ter finalidade fora dela ou aperfeiçoar-se por agir fora de si: deve ser a própria Sabedoria e a própria Verdade, sumamente idêntica a si mesma (GARRIGOU-LAGRANGE, 1946, p. 96). Portanto, faz parte da conclusão da quinta via concluir ademais, como também o fizeram as quatro anteriores, que a Inteligência ordenadora é pura atualidade de ser, causa e razão de ser de todos os fins presentes no mundo contingente, fins esses mesclados de potência.

A essa consequência se chega também através do princípio de causalidade: essa Inteligência deve ser causa de todas as inteligências

dependentes dela (GARRIGOU-LAGRANGE, 2020a, p. 385); causalidade que também exclui a possibilidade de regressar indefinidamente na série de possíveis inteligências ordenadoras. A Inteligência em questão não pode ser uma inteligência separável de seu próprio ser: “esse princípio não nos obriga só a remontarmos a uma inteligência finita, como sustentava Kant, senão que à Inteligência ou Ideia subsistente por si mesma” (GARRIGOU-LAGRANGE, 1949, p. 106), ou seja, ela é seu próprio ser.

Ora, a causa final é, para o tomismo, a causa das causas: todas as outras derivam sua causalidade do fim. Se Deus não é só causa eficiente do mundo, mas também sua causa final, a quinta via reveste-se de uma profundidade particular. Diferentemente do que acontece na tese hegeliana, a ordem de todas as coisas (anterior à existência do mundo) não precede Deus, tornando-o posterior e dependente dela. Mas a ordem, advoga Lagrange (2020a, p. 393), é a própria essência de Deus.

3. OS ATRIBUTOS DE DEUS SEGUNDO GARRIGOU-LAGRANGE

Será possível, mantendo-se nos limites da razão natural, não só tratar da existência de Deus, mas também de seus atributos? Segundo Garrigou-Lagrange, sim: “Depois de termos estabelecido que Deus existe, temos de dizer o que Ele é” (2020b, p. 11). Três coisas precisam ser examinadas a respeito de como Deus é: seu constitutivo formal, seus atributos e o modo de conhecê-los e, por fim, a relação que há entre seus atributos e sua essência, ou seja, se são realidades distintas ou idênticas.

3.1. A questão do constitutivo formal da essência divina

Em conformidade com o processo argumentativo proposto por Lagrange, após saber que Deus existe, é necessário nomear metafisicamente sua essência. Trata-se de pôr a pergunta pelo constitutivo formal da essência divina, problema que recebeu respostas divergentes mesmo dentro da escola tomista. Por constitutivo formal ele entende “o princípio básico da distinção entre Deus e o mundo e a fonte de todos os atributos divinos” (2020b, p. 18).

O primeiro ponto que se deve esclarecer é o de se essa empreitada é possível. Dois problemas precisam ser respondidos. Primeiro, parece contrariar tudo o que se determinou até agora sobre a impossibilidade natural de contemplar a essência de Deus. Como, então, seria possível definir filosoficamente sua essência? E o segundo problema é ocasionado pela identificação dos atributos divinos: dirá Lagrange que todos os atributos se identificam em Deus; como, então, um pode ter primazia sobre o outro, se em Deus não constituem senão uma só realidade?

Responde Lagrange que o modo como isso se fará não consiste num conhecimento positivo da essência de Deus: a mente humana “é incapaz de conhecer positivamente o que constitui propriamente a Deidade” (2020b, p. 11). Por conseguinte, trata-se de um conhecimento eminentemente lógico, que diz respeito ao modo humano de entender e não ao modo como Deus é em sua própria constituição ontológica, na qual essência e atributos coincidem. Embora as perfeições divinas sejam idênticas entre si e em relação à essência divina,

“na medida em que são distintas segundo o nosso modo de conhecer e analogicamente semelhantes às perfeições criadas, não é impossível encontrar uma ordem entre elas, relativamente a uma primeira” (GARRIGOU-LAGRANGE, 2020b, p. 18-19). Porém, “se se trata do constitutivo formal de Deus, não segundo nosso modo imperfeito de conhecer, mas tal como é em si mesmo, não é nem o *ipsum esse subsistens*, nem o *ipsum intelligere subsistentes*, mas a própria Deidade” (GARRIGOU-LAGRANGE, 1946, p. 102). Dessa forma, se o problema do constitutivo formal da essência divina não faz sentido do lado de Deus mesmo, faz sentido do lado do filósofo, que não dispõe de uma intuição dessa essência e, portanto, necessita escolher um constitutivo formal para melhor falar sobre Deus no plano da pura racionalidade. Em suma, em Deus, todos os atributos são idênticos e não há um superior aos outros, dada a simplicidade divina; mas, segundo o modo humano de conhecer, deve haver um atributo de Deus pelo qual todos os demais são explicados racionalmente e pelo qual a real distinção entre Deus e o mundo é mais bem evidenciada.

Não se trata, ademais, de definir Deus. Diz Gilson (1978, p. 160) que “no caso de Deus, toda definição é impossível. Se pode nomeá-lo, mas designá-lo por um nome não é defini-lo”. Isso porque qualquer definição supõe colocar o definido nalgum gênero, o que não se dá com Deus (ST I, q. 3, art. 5). Lagrange tem total noção de que o nome que ele escolher para melhor falar de Deus não é uma definição.

Ele, então, examina criticamente as diversas repostas dadas ao longo da história ao problema do constitutivo formal da essência de Deus. O objetivo é encontrar o nome mais adequado a fim de se referir a Deus de modo filosófico. São estas as respostas ou teses (GARRIGOU-LAGRANGE, 2020b, p. 19-21):

- Ockham e os nominalistas: não há nenhum atributo absoluto em relação aos outros e há distinção meramente verbal entre os atributos;

- João Duns Escoto: o constitutivo formal da essência divina é a infinidade radical e há distinção formal entre os atributos;

- Tomistas: o constitutivo formal da essência divina é a inteligência subsistente e sempre atual (João de Santo Tomás, Gonnet, Billuart) ou a aseidade, ou seja, o ser em si e absolutamente independente (Capreolo, Báñez,

Gotti, Contenson, Ledesma, del Prado etc.; tese compartilhada também por alguns de fora da escola tomista: Molina, Vázquez, Torres etc.);

- inspirados em Platão, há a tese daqueles que dão a primazia à bondade;
- voluntaristas modernos (Charles Secrétan, Jules Lequier e Émile Boutroux): o constitutivo formal da essência divina é sua liberdade.

Além dessas, “não se podem encontrar outras respostas” (GARRIGOU-LAGRANGE, 2020b, p. 22).

A tese dos nominalistas é rejeitada por Lagrange porque, segundo ele, deriva de sua falha concepção gnosiológica segundo a qual os universais são apenas nomes criados pela mente humana. Isso é algo que, para ele (2022b, p. 19), acaba por conduzir ao agnosticismo e, além do mais, à impossibilidade da ciência teológica.

Quanto à tese escotista que concebe na infinidade radical o constitutivo formal da essência de Deus, Lagrange a rejeita (2020b, p. 20) “porque a infinidade radical ou a exigência de todas as perfeições não se concebe [...] sem um sujeito cuja essência contenha precisamente essa exigência”. Para ele, Deus é antes o Ser mesmo subsistente, por essa razão é ele infinito. A infinidade depende do ser. Por conta disso, a infinidade se afigura, não como fonte dos atributos de Deus, mas como o modo desses mesmos atributos. A tese de Escoto é afetada porque, diferentemente de Tomás de Aquino, aceita a distinção formal dos atributos de Deus. Isso, para Lagrange, fere a absoluta simplicidade de Deus. Além do mais, aponta ainda, como causa dessa diferença de opiniões, para o fato de que Escoto não admite a distinção real entre essência e existência (GARRIGOU-LAGRANGE, 1946, p. 101). Donde admite ele ser o constitutivo formal da essência divina não o puro ato de ser, mas a infinidade radical.

Tratando da tese que afirma ser o Bem o constitutivo formal da essência divina, Lagrange a rejeita advogando pela primazia do ser com relação ao bem:

[...] o ser tem prioridade lógica sobre o bem. A razão formal de bem soma algo à do ser: o bem é o ser chegado à plenitude, à perfeição e capaz de atrair o apetite, o desejo, de provocar o amor, de aperfeiçoar e fazer feliz. [...] Numa palavra: o bem é o ser enquanto desejável [...] a noção de bem é menos simples, portanto, menos independente, menos absoluta, menos universal do que a noção de ser. O ser, longe de supor o bem, é suposto por ele, e permanece sendo a noção primeira. Veremos que Deus só é o Soberano Bem por ser a plenitude do ser, o Ser mesmo subsistente. (GARRIGOU-LAGRANGE, 2020b, p. 24)

Outro argumento pode ser tirado do ser humano: absolutamente falando, Tomás de Aquino considera o intelecto uma potência superior à vontade porque seu objeto, que é o ser, é superior ao objeto da vontade, que é o bem (ST I, q. 82, art. 3). No entanto, segundo o mesmo Tomás (ST I, q. 5, art. 1, ad 1), no que diz respeito à causalidade, o bem é anterior ao ser segundo certo ponto de vista, porque tem razão de fim. Ora, a causa final é o que confere a própria causalidade às demais causas. Portanto, sob o ponto de vista do efeito, o bem tem certa primazia sobre o ser. “Assim, pois, *para nós ou relativamente a nós*, em suas relações de causalidade conosco, Deus é antes de tudo o bom Deus, o Bem mesmo” (GARRIGOU-LAGRANGE, 2020b, p. 25). Essa bondade divina é manifestada sobretudo na criação e na redenção do ser humano. Porém, essa prioridade relativa do bem sobre o ser se dá apenas segundo certo ponto de vista, mas não absolutamente. Em si mesmo ou absolutamente falando, o ser permanece com a primazia.

Já a tese que afirma ser a liberdade absoluta de Deus seu constitutivo formal, Lagrange a rejeita por três motivos. Primeiro, a liberdade é posterior à inteligência, e não o inverso. “Enquanto a liberdade não se concebe sem a inteligência que delibera, concebe-se a inteligência sem a liberdade” (GARRIGOU-LAGRANGE, 2020b, p. 23). É que a vontade livre só pode querer aquilo que lhe é proposto pela inteligência. Segundo, admitir a presente tese seria “sustentar, com Ockham e Descartes, que Deus estabeleceu a distinção entre o bem e o mal por um decreto puramente arbitrário” (GARRIGOU-LAGRANGE, 2020b, p. 23). Em contrário, Lagrange afirma que a distinção entre o bem e o mal deriva da própria bondade de Deus. *Mutatis mutandis*, o mesmo vale para a ordem especulativa com relação às verdades eternas: Deus não pode alterá-las na mesma medida em que não pode alterar a si próprio. É assim que os tomistas justificam, além do mais, a tripartição da lei em divina, natural e positiva: a lei natural deriva da vontade Deus, que é imutável, e as leis positivas devem estar baseadas na lei natural. A terceira razão, enfim, é a de que admitir tal tese resultaria em afirmar que Deus é causa de si mesmo. Isso é impossível porque, para causar a si mesmo, Deus teria de ser anterior a si mesmo (GARRIGOU-LAGRANGE, 2020a, p. 394). Hugon está de acordo: supor que Deus é causa de si fere o princípio de não-contradição. “A causa é antes do que

ela produz: se Deus é causa de si, se o Absoluto se produz, se sua essência se realiza, ele é antes dele mesmo, ele está submetido ao fazer-se” (HUGON, 1998, p. 213). Esse argumento é utilizado pelos tomistas contra Hegel e outros evolucionistas. Lagrange afirma, porém, que Deus é *ratio sui*, o que é diferente de *causa sui*: Deus não causa a si mesmo, mas tem, em si mesmo, sua própria razão de ser; sua essência implica sua existência. Ele continua, no que diz respeito ao constitutivo formal de Deus: “precisamente isso que quer dizer a palavra *aseidade*. Deus é *a se*, por si, sem ser causa de si mesmo” (GARRIGOU-LAGRANGE, 2020b, p. 24). Por essas três razões, descarta a hipótese libertista do constitutivo da essência divina.

Restam apenas as duas teses da escola tomista: ou a pura inteligência ou a aseidade é o constitutivo formal da essência divina.

Para Garrigou-Lagrange (2020b, p. 29), não há dúvida: Deus “é o Ser mesmo que subsiste imaterial no topo de tudo, além de todos os limites que podem ser impostos pelo espaço, pela matéria ou por uma essência espiritual finita”, é o *ipsum Esse subsistens*. Isso não quer dizer que a outra tese esteja de todo excluída: “Deus é o Pensamento mesmo eternamente subsistente” (1945, p. 281). Não obstante, a aseidade “é o princípio de onde todas as perfeições divinas, inclusive a inteligência, podem ser reduzidas” (2020b, p. 21).

Para se compreender bem como Lagrange concilia as duas teses há que se retornar a Aristóteles — e é aqui que se vê como, dentro do contexto da tradição cristã-tomista, a reflexão filosófica acerca de Deus muda com relação ao Primeiro Motor Imóvel aristotélico. Para o filósofo grego, Deus é ato puro. Ato puro quer dizer inteligência pura ou aseidade? Aristóteles favorece a primeira opção: seu Deus é o Pensamento eterno que pensa a si mesmo (*Met.* XII). Mas Aristóteles, quando se exprime assim, permanece nos limites da matéria e da forma. Qual é a forma mais elevada? A racional. Portanto, para ele, Deus deve ser puro Pensamento; ser ato puro é isso. Séculos mais tarde, Tomás de Aquino desceu ao mais fundo grau da realidade, foi além da matéria e da forma em direção da essência e da existência. Ser ato puro, na concepção de Tomás de Aquino, significa mais o ser por si subsistente do que o pensamento subsistente. Deus é as duas coisas, mas é antes um ato de ser do que de pensar. Por isso, dirá Lagrange que Deus é o pensamento subsistente porque é, antes, o ser

subsistente. O que faltou a Aristóteles, portanto, foi dar um passo a mais no núcleo da realidade e postular que ela divide-se em ato de ser e essência. Isso sem dúvida alguma influenciou em sua concepção de Deus, bem como no modo como Deus se relaciona com o mundo.

Gilson, que não é só filósofo mas também historiador da filosofia, também examina a presente questão e atesta:

Quando, por exemplo, Aristóteles postulava o seu primeiro Pensamento que se pensa a si mesmo como ser supremo, certamente que o concebia como um Ato puro e como energia infinitamente poderosa; contudo, o seu deus era apenas o puro Ato de um Pensamento. Esta realidade infinitamente poderosa de um princípio que se pensa, certamente que merece ser chamada um Ato puro, mas era um Ato puro na ordem do conhecimento e não na da existência. Ora nada pode dar aquilo que não tem. Porque o supremo Pensamento de Aristóteles não era «Ele que é», não podia dar existência: daí que o mundo de Aristóteles não fosse um mundo criado; porque o supremo Pensamento de Aristóteles não era o puro Ato de existir, o seu autoconhecimento não implicava o conhecimento de todo o ser, tanto real como possível. O deus de Aristóteles não era uma providência; ele nem sequer conhecia um mundo que não tinha feito e que nunca poderia ter feito porque ele era o pensamento de um Pensamento, nem conhecia a autoconsciência de «Ele é». (GILSON, 2016, p. 64)

Para Lagrange e Gilson, portanto, essência e ato de ser não são senão uma só realidade em Deus. “A essência de Deus é o seu ser” (SCG I, XXII, 6); “*Divina substantia est ipsum esse*” (SCG I, XXIII, 1). Deus e o puro ser são sinônimos. Isso quer dizer que Deus não tem essência, na doutrina tomista? Gilson (1962) responde nos seguintes termos. Se se entende essência por aquilo que algo é, então há a essência de Deus. Mas o que Deus é não é nada mais do que (ato de) ser. Deus simplesmente é. Portanto, não há em Deus essência no sentido de algo que limita o ato de ser. Em Deus, lá onde nos demais entes há a essência limitadora do ser, há apenas (ato de) ser. Dizer que Deus é o ser infinito, imutável, eterno e coisas semelhantes torna-se assim secundário, atributos acrescentados, segundo a maneira humana de entender, ao puro ato de ser.³⁰

³⁰ Aqui os tomistas não relegam o sentido de ser ao campo ôntico (no sentido heideggeriano), não estão “coisificando” o ser, porque Deus não é uma das modalidades do ser a qual arbitrariamente se dá a primazia como resposta à pergunta pelo sentido do ser. Sim, Deus é a resposta a isso, mas Deus não é um ente entre outros — afirmá-lo seria ignorar a doutrina da analogia, que será tratada a seguir —, senão que é o nome dado ao puro ser, fonte de tudo aquilo que é e não subsiste por si.

É este o real sentido de *ipsum Esse subsistens*:

Todo ser finito está composto de potência e ato, ao menos de essência e existência, de uma essência que *pode* existir, que limita a existência, e de uma existência que atualiza essa essência; só Deus é Ato puro, porque sua essência é idêntica à sua existência, só Ele é o Ser mesmo eternamente subsistente. (GARRIGOU-LAGRANGE, 1946, p. 54)

De acordo com Garrigou-Lagrange, mas já no campo da teologia, o próprio Deus resolve essa questão quando, no Antigo Testamento, revela a Moisés que seu nome é: “Eu sou o que sou” (*Êxodo* 3, 14). Deus não tem o ser, mas é o próprio ser (GARRIGOU-LAGRANGE, 1945, p. 63). Embora a Bíblia pertença à esfera teológica, porque vem da revelação e não da razão natural, Gilson (2016, p. 48-49) considera essa revelação de Deus na Bíblia uma verdadeira revolução metafísica. No entanto, isso que é revelado na Bíblia pode, segundo Lagrange, ser alcançado pelos esforços da razão natural, que, através das cinco vias e a subsequente reflexão relativa ao constitutivo formal de Deus, encontra-o como ato puro e, conseqüentemente, ser absolutamente subsistente.

Por que, então, alguns tomistas preferem pôr na Inteligência por si subsistente o constitutivo formal da essência divina? Para Lagrange, essa posição é falha, embora não de todo errada, pelas seguintes razões:

Deus é inteligência porque é o Ser mesmo absolutamente imaterial; além disso, a inteligência supõe como objeto o inteligível, e o inteligível supremo não é senão ainda o Ser mesmo, que contém virtualmente todos os possíveis como outras tantas semelhanças analógicas de si mesmo, mais ou menos como a luz contém virtualmente as cores. (GARRIGOU-LAGRANGE, 2020b, p. 36)

Seu argumento baseia-se na analogia entre a inteligência humana e a inteligência divina. A inteligência humana conhece como seu objeto natural o ser, aquilo que é; antes de tudo, também ela é, e só porque é, pode também conhecer. De modo análogo, embora ser e inteligência em Deus não se distingam realmente, ele conhece porque conhece a si mesmo, seu próprio ser, e, conforme diz Tomás de Aquino, conhecendo a si mesmo conhece tudo o mais, tanto o mundo criado quanto os infinitos mundos que poderia ter criado e não criou (*ST I*, q. 14, art. 3). Portanto, com relação ao conhecimento metafísico acerca de Deus, seu ser tem anterioridade.

Dentro da escola tomista, outro argumento de Lagrange para favorecer sua tese é o de que Tomás de Aquino trata, na *Suma Teológica*, antes dos atributos de Deus e só depois da maneira como o mesmo Deus se conhece (*ST I*, q. 14, prol.). Ademais, o próprio Tomás afirma isto a respeito da relação entre ser e sabedoria: “ainda que o ente não inclua em si o que é vivo e o sábio, porque não é necessário que o que participa do existir dele participe em todos os modos de existir, no entanto o existir de Deus inclui a vida e a sabedoria” (*ST I*, q. 4, art. 2, ad 3). Ademais, afirmar o oposto, ou seja, o primado da inteligência sobre o ser, é estar sob o risco de cair no idealismo moderno (GARRIGOU-LAGRANGE, 2020b, p. 38).

No entanto, Lagrange (1946, p. 101) tenta ser conciliador: “A diferença entre esses dois modos de ver, aliás, é menos importante do que parece à primeira vista”. Segundo ele, uma posição não exclui a outra, embora aquela pelo Ser por si subsistente seja a correta. Os tomistas que, como ele, a adotam não deixam de dizer que Deus também é puro espírito e a Inteligência mesma. Dizer o contrário seria negar a quinta via a qual conclui justamente pela existência da Inteligência suprema e subsistente por si; mas a noção implicada por aquela de Ser deve ter a precedência no constitutivo lógico — ou seja, quanto à inteligência humana — da essência divina.

3.2. A analogia

Há, segundo Garrigou-Lagrange, atributos da essência divina que a razão natural pode alcançar, e ela o faz por meio da analogia, que é descoberta após definir o valor ontológico e transcendente dos primeiros princípios e concluir as cinco vias.

Na definição de analogia e na sua distinção, tanto da univocidade quanto da equivocidade, ele segue o dito por Tomás de Aquino: “Aquilo que se diz de Deus e das criaturas não se predica nem unívoca nem equivocamente, mas analogicamente, isto é, por ordenação a uma coisa e por relação com a mesma” (*SCG I*, XXXIV, 1). Pela razão natural, através das cinco vias, Lagrange chega à conclusão segundo a qual Deus é a causa de tudo que se vê na realidade. Ora, diz Tomás de Aquino que há semelhança entre toda causa e seu efeito (*ST I*, q.

12, art. 12). Que tipo de relação e de semelhança é essa que há entre Deus e seus efeitos? Lagrange (1946, p. 110) explica: não é de univocidade nem de equivocidade. Convém antes de mais nada definir os conceitos:

As coisas unívocas [...] são as que têm um mesmo nome e cuja essência significada por esse nome é simplesmente a mesma [...]. Assim, a animalidade é simplesmente ou absolutamente a mesma no cavalo ou no leão. As coisas equívocas [...] são as que têm um mesmo nome e cuja essência significada por esse nome é totalmente diversa em cada uma dessas coisas [...]. Assim, o cão animal doméstico, o peixe-cão e a constelação do cão só se assemelham pelo nome, que neles designa coisas totalmente diferentes. As coisas análogas são as que têm um mesmo nome e cuja essência significada por esse nome é simplesmente diferente nelas, embora semelhante sob certo aspecto, segundo certa proporção. (GARRIGOU-LAGRANGE, 2020b, p. 235-236)

De qual desses três modos é a relação entre o ser de Deus e o das criaturas? Essa relação não é equívoca porque, se fosse, os entes causados seriam totalmente diferentes de Deus, o que é falso, pois tanto Deus quanto os entes são. Quando Deus realiza o ato causal, deve dar ao mundo (ou seja, ao conjunto das criaturas) uma participação no seu próprio ser. A relação de equivocidade está descartada. Se a equivocidade se constituísse como a tese verdadeira a ser adotada para falar de Deus, todo discurso sobre ele torna-se mero simbolismo, ou seja, palavras vazias.

No entanto, a relação em questão, continua Garrigou-Lagrange, também não é unívoca: se assim fosse, o ser dos entes causados seria totalmente igual ao ser de Deus, e então o panteísmo seria a doutrina verdadeira, o que, para a tradição tomista, é falso. É que Deus é o Ser em si mesmo, ou seja, imparticipado, ao passo que os entes contingentes não o são, seu ser é participado. Se a univocidade fosse a verdadeira relação entre Deus e o mundo, então estariam validadas as acusações dos que veem antropomorfismo na teologia natural.

Essa relação só pode ser, então, de analogia. Sertillanges, quando fala da analogia, tira um exemplo da matemática:

No segundo sentido, a analogia funda-se, como dissemos, não numa semelhança imediata entre duas coisas, mas numa semelhança de proporções relativas a essas duas coisas. Embora não exista de fato relação alguma entre esses seres a que se aplica uma noção comum, esta noção atribui-se-lhes porque um deles está para o outro (ou para

si mesmo, considerado como outro) como o segundo está para um quarto. Assim por exemplo, o número 6 é semelhante ao 4, por um ser o duplo de 3 e o outro o duplo de 2; e por isso, apesar de diferentes, pode aplicar-se a ambos esta qualificação comum de duplo. Aplicando esta doutrina ao nosso caso, não vamos dizer que entre Deus e a criatura há qualquer relação determinada ou formas de existência realmente comuns; mas que a relação de Deus para Deus é semelhante à de criatura para criatura. Deus é para Deus, considerado na plenitude do seu ser e da sua perfeição, o que o homem é para a inteligência, bondade ou poder do homem, ou para qualquer coisa que se possa atribuir a ele ou a outra criatura; contanto que esse atributo não inclua em si imperfeição. (SERTILLANGES, 1951, p. 115)

Quando se diz: Deus é, a criatura é, o ser não possui o mesmo significado na primeira e na segunda frase. A doutrina da analogia é defendida pelos tomistas como forma de salvaguardar simultaneamente a possibilidade do discurso filosófico e teológico sobre Deus e a infinita distância que há entre ele e o mundo criado (BOEHNER; GILSON, 1991, p. 460). Essa distância, compreendida analogicamente, faz com que Deus não seja o detentor do primeiro posto numa hierarquia em que os hierarquizados estão no mesmo plano: Deus, depois os anjos, depois os seres humanos... Deus está fora da hierarquia criada. Garrigou-Lagrange (2020b, p. 28) dá o seguinte exemplo: “o anjo é mais inferior a Deus do que um grão de poeira é inferior ao anjo. [...] entre o grão de poeira e Deus há o infinito, entre o anjo e Deus há igualmente o infinito”. No entanto, quando se diz que Deus é, por exemplo, bom, é pensando analogicamente que tal atributo está formalmente, e não metaforicamente, em Deus:

[...] pode haver uma distância infinita entre dois analogados, embora a noção analógica ainda se verifique em seu sentido próprio entre os dois, e não apenas em sentido metafórico; assim, há uma distância infinita entre o ser criado e o ser incriado, entre a sabedoria humana e a sabedoria divina, ainda que ambas sejam sabedorias no sentido próprio da palavra. (GARRIGOU-LAGRANGE, 1946, p. 112)

Portanto, não se trata aqui de qualquer tipo de analogia, especifica Lagrange (2020a, p. 235) retomando o tomista João de Santo Tomás. Não é analogia só de atribuição, que é aquela da qual se vale alguém para dizer que o ar é sadio por ser benéfico à saúde. Não é, ademais, só analogia de proporcionalidade metafórica, que se dá quando alguém diz que o leão é o rei dos animais. Se alguma dessas analogias fosse aquela semelhança entre Deus

e os seres criados, cai-se de volta na tese da equivocidade, e então os atributos que se diz pertencerem a Deus não estariam realmente presentes nele, ou na univocidade, que põe algo de comum entre os semelhantes em questão. É analogia de proporcionalidade própria, da qual fala Hugon nos seguintes termos:

Já entendemos que se trata de uma analogia de atribuição, neste sentido que o ente não se diz da criatura senão em relação a Deus, a plenitude subsistente da qual depende e deriva toda participação no ente; é uma analogia de proporcionalidade, porque o ente está intrinsecamente na criatura e em Deus; mas em Deus de uma maneira infinitamente superior, totalmente transcendente. (HUGON, 1998, p. 58)

Isso quer dizer que Deus é ente e a criatura é ente, mas não pertencem absolutamente à mesma ordem; a palavra “ente” não tem o mesmo sentido nas duas frases, e a diferença não é apenas de grau, como se Deus fosse um ente gigantesco — dizer isso seria o mais claro sinal de que se pensa a partir da univocidade do ser. No entanto, Deus permanece causa da criatura. Garrigou-Lagrange retoma o exemplo dado por Tomás de Aquino acerca do par metafísico da substância e do acidente (*De ver.* q. 2, art. 11) para procurar esclarecer esse complexo problema:

Diz-se da substância que ela é em si, diz-se do acidente (quantidade, qualidade etc.) que ele é, mas de maneira completamente diferente: *em outro*. O ser do acidente não é semelhante em todos os pontos ao da substância, mas, ao mesmo tempo, semelhante e dissemelhante, ou análogo. (GARRIGOU-LAGRANGE, 2020a, p. 237)

Entre o ser da substância e o ser do acidente também há analogia de proporcionalidade própria. A substância é, o acidente é: mas não do mesmo modo, senão que de modo análogo. A substância é por si, o acidente é em outro. O acidente faz referência à substância e lhe é totalmente dependente; sem a substância, não há acidente. E, embora o ser do acidente seja semelhante ao da substância, a diferença não é apenas de grau, como se a substância fosse simplesmente mais ser do que o acidente; há uma diferença essencial. De modo análogo, essa é a diferença entre o ser de Deus, que as cinco vias demonstram, e o ser das criaturas. Uma vez que a “analogia de proporcionalidade própria supõe que o análogo se ache intrinsecamente e segundo seu sentido próprio em cada um dos analogados” (GARRIGOU-LAGRANGE, 2020b, p. 239), tanto Deus

é quanto a criatura é, mas de modos essencialmente diversos: “a Causa primeira está para a sua existência assim como a criatura está para a sua existência” (GARRIGOU-LAGRANGE, 2020b, p. 240); Deus é por si e a criatura não é por si (GARRIGOU-LAGRANGE, 2020b, p. 243).³¹

Em consequência, a total dependência das criaturas com relação a Deus não é a razão fundamental da distinção entre elas e ele. Há uma diferença essencial e infinita entre o ser de Deus e o ser criado.

Digam o que disserem [Escoto e Suárez], não se pode sustentar que o que distingue primordialmente o ser criado do incriado seja a relação de dependência do primeiro em relação ao segundo. Essa relação de dependência deriva necessariamente da natureza mesma do ser criado, cuja essência não é a existência. É por isso que ele não existe por si e depende de outro. Essa relação de dependência não constitui a sua natureza, a sua entidade. (GARRIGOU-LAGRANGE, 2020b, p. 303)

Pela analogia, ademais, evita-se ao mesmo tempo o simbolismo, que só atribui perfeições a Deus de modo metafórico, e o antropomorfismo, segundo o qual as perfeições estão em Deus e nas criaturas de modo essencialmente único.

A analogia estará sempre presente em todos os atributos de Deus que a razão humana pode conhecer: Deus é inteligente e as criaturas são inteligentes, mas de modos essencialmente diversos; Deus é amoroso e as criaturas amorosas, mas de modos essencialmente diversos, para dar apenas dois exemplos. A inteligência e o amor estão formalmente em Deus, mas não do mesmo modo como estão nas criaturas (GARRIGOU-LAGRANGE, 2020b, p. 255-256).

É a partir disso que Garrigou-Lagrange julga possível tratar dos atributos de Deus. A relação entre Deus e as criaturas é de analogia, que se configura assim como opção ontológica entre a univocidade e a equivocidade — embora não se deva perder de vista que a analogia se aproxima mais da equivocidade do que da univocidade, uma vez que os entes contingentes, em tudo dependentes da Causa Primeira, estão no limite entre existência e não-

³¹ A doutrina da analogia será de fundamental importância quando Lagrange se defrontar com o problema da identificação dos atributos divinos: o modo de ser das criaturas comporta atributos múltiplos, já o modo de ser de Deus, não univocamente mas analogicamente semelhante ao das criaturas, identifica os atributos na simplicidade de sua essência.

existência. Sendo assim, os entes causados possuem atributos semelhantes analogicamente àqueles de Deus (GARRIGOU-LAGRANGE, 1946, p. 108-109). A razão humana, que detecta a analogia existente entre Deus e as criaturas, pode ascender dos atributos dessas para os daquele. Esse é, segundo o neotomista francês, o tipo de conhecimento acerca da existência e dos atributos Deus que a razão humana pode alcançar, o qual

não é, portanto, apenas um conhecimento verdadeiro, isto é, conforme à realidade; é também um conhecimento da verdade de que nos podemos dar conta; não é uma crença que se baseie no testemunho de Deus ou no testemunho da tradição ou no testemunho do gênero humano. É o resultado de uma evidência racional. (GARRIGOU-LAGRANGE, 2020a, p. 32)

Alguém ainda poderia objetar: não há nessa metodologia fundada na analogia as características do antropomorfismo? Parece que se pretende conceber Deus como o detentor, ainda que em máximo grau, de atributos que pertenceriam apenas aos seres humanos, os quais são os responsáveis por assim o conceberem. O neotomista brasileiro Maurílio Teixeira-Leite Penido responde assim:

[...] na [analogia de] proporcionalidade própria começamos por abstrair das perfeições humanas um conceito analógico, formalmente transcendente, por exemplo, um conceito de bondade, que imediatamente não exprime, nem bondade humana, nem bondade angélica, nem a bondade divina (como o conceito de Ser não exprime por si, antes qualidade do que quantidade, mas ambas proporcionalmente), e é através deste conceito abstrato (não imediatamente através da bondade humana, o que seria antropomorfismo) que contemplamos a perfeição divina. É a perfeição significada pelo conceito e não o modo humano de realizá-la que atribuímos a Deus. (PENIDO, 1946, p. 38)³²

Se se demonstrar a existência necessária de uma causa primeira, ela deverá possuir, de algum modo, tudo o que confere aos seus efeitos. É possível falar das perfeições de Deus a partir das perfeições criadas, por conta dessa semelhança analógica entre a causa primeira e seus efeitos: “como todas as perfeições das coisas descem de Deus ordenadamente, de Deus que é o vértice supremo de todas elas, também o homem, partindo das coisas inferiores e

³² Todo aquele que quiser se aprofundar no conceito tomista de analogia deve ler a obra citada de Penido: *A função da analogia na teologia dogmática*.

subindo gradativamente, deve progredir no conhecimento de Deus” (SCG IV, I, 1). Não há, segundo Tomás de Aquino e os tomistas, como Penido e Lagrange, nada de antropomórfico nisso, pois não abordam os atributos das criaturas enquanto atributos criados, mas enquanto atributos capazes de existirem analogicamente de diferentes modos em diferentes seres, tal como o ser está, sob modos essencialmente diversos, tanto na substância quanto em cada um dos diversos acidentes.

Sendo assim, partindo dos atributos das criaturas, Garrigou-Lagrange estabelece que há dois modos pelos quais se chega aos atributos de Deus. Com efeito, já Tomás de Aquino havia dito que só há dois caminhos possíveis para tal, não mais: “Deus, durante esta vida, não pode ser visto por nós em sua essência; mas nós o conhecemos a partir das criaturas segundo a relação de princípio, e pelo modo da excelência [*excellèntiae*] e da negação [*remotionis*]” (ST I, q. 13, art. 1).

O primeiro modo é o da excelência: assim, vendo que os entes são, por exemplo, bons, maximiza (em sentido analógico, não unívoco) esse atributo quando o remete a Deus; logo, ele é o Bem absoluto. Deus não é só causa da bondade, é bom. E o mesmo se dá com a unidade, a verdade e demais atributos dessa natureza. Por isso, tais atributos estão realmente em Deus, não são *flatus vocis*, como queria Maimônides (GARRIGOU-LAGRANGE, 2020a, p. 231), segundo o qual chamar de Deus de bom significa apenas dizer que ele é causa da bondade criada. Caso contrário, conforme nota Tomás de Aquino, seria possível também chamar Deus de corpo por ser causa dos corpos, o que é absurdo.

Uma criatura qualquer representa Deus e lhe é semelhante enquanto é dotada de alguma perfeição; não que ela o represente, como algo da mesma espécie ou do mesmo gênero, mas como o princípio transcendente de cuja forma os efeitos são deficientes, dela porém eles guardam certa semelhança [...]. Então quando se diz: *Deus é bom*, isso não quer dizer: *Deus é causa de bondade*, ou, *Deus não é mau*; mas o sentido é: *o que chamamos bondade nas criaturas preexiste em Deus*, e de maneira superior. Portanto, daí não se segue que seja próprio de Deus ser bom por causar a bondade; pelo contrário, porque é bom difunde a bondade nas coisas. (ST I, q. 13, art. 2)

A analogia de maximização sustentada por Garrigou-Lagrange a partir de Tomás de Aquino é possível porque, segundo ele, a inteligência humana compreende a potência e o ato:

Tais perfeições análogas não são, portanto, puras relações. São perfeições que implicam no criado a composição de dois elementos correlativos: a potência e o ato, e que só em Deus são puro ato. A nossa inteligência concebe que elas se realizam tanto melhor quanto mais purificadas forem de toda potencialidade; em Deus, portanto, elas existem em estado puro. (GARRIGOU-LAGRANGE, 2020b, p. 251)

A conclusão metafísica é a seguinte: se tais atributos existem nos entes causados de modo potencial, em Deus não conhecem potência alguma. Nos primeiros, os atributos são passíveis de mais e de menos, ao passo que no segundo, que é ato puro, existem de forma também pura e infinita. O par metafísico do ato e da potência reforça a noção de que a diferença entre Deus e as criaturas não é só quantitativa ou de grau.

O segundo modo pelo qual se ascende aos atributos de Deus é o da remoção (GARRIGOU-LAGRANGE, 2020a, p. 243): assim, vendo que os entes são, por exemplo, finitos e temporais, nega tais atributos quando os remete a Deus, pois, fosse ele finito ou temporal, não seria mais o *ipsum Esse subsistens* cuja existência as cinco vias provam; logo, Deus é infinito e eterno. De imediato surge o seguinte problema: como fica, então, o postulado de que tudo o que há nos efeitos preexiste na causa? Por exemplo, se Deus é a causa dos corpos, também ele não deveria ser corpóreo? A resposta de Lagrange reside na distinção, já exposta acima, entre perfeições absolutas e perfeições mistas. Apenas as perfeições absolutas (tais como o ser, a verdade e o amor) encontram-se formalmente em Deus. As perfeições mistas, que trazem consigo algo de imperfeição (como a corporeidade), estão em Deus de modo virtual e causal, na medida em que Deus pode produzi-las nas criaturas (GARRIGOU-LAGRANGE, 1946, p. 109). Deus é ato puro: tudo o que é potencial — e a matéria é sempre potencial — não lhe convém, senão enquanto está sob seu poder infinito dar existência a seres potenciais. A matéria é um modo de ser:

assim, segundo o princípio de causalidade, a Causa primeira e fonte de todo ser, sendo imaterial, pode criar coisas materiais.³³

Não obstante, tanto a via da eminência quanto a via da negação “determinam muito imperfeitamente o modo desses atributos”, diz Lagrange (2020b, p. 14). Os atributos de Deus só poderiam ser conhecidos positivamente através de uma intuição de sua essência. A filosofia deve se contentar com esse conhecimento limitado proporcionado pela analogia, que é o mais elevado na ordem natural.

3.3. Atributos relativos ao ser mesmo de Deus

Garrigou-Lagrange, após estruturar o modo pelo qual é possível conhecer naturalmente a existência e os principais atributos de Deus, antes de tratar dos atributos propriamente ditos, se preocupa em definir o próprio conceito de atributo: “uma perfeição absolutamente simples, que existe necessária e formalmente em Deus e que, segundo o nosso modo imperfeito de conhecer, se deduz do que concebemos como o constitutivo da essência divina” (2020b, p. 45). Isso é imprescindível para que não se confunda atributo de Deus com os atributos dos entes contingentes. Não se deve perder de vista que, em consequência do que estabeleceu acima, “cada atributo se deduz do Ser subsistente” (GARRIGOU-LAGRANGE, 2020b, p. 36).

Lagrange (2020b, p. 46) propõe uma grande classificação entre os atributos: atributos relativos ao ser mesmo de Deus e atributos relativos às suas operações. No primeiro grupo estão estes: unidade, simplicidade, verdade, perfeição, bondade, infinidade, imensidade, ubiquidade, imutabilidade, eternidade, invisibilidade, incompreensibilidade e cognoscibilidade.

A unidade de Deus, de acordo com Lagrange, é um atributo já evidenciado nas cinco vias. A conclusão delas não pode admitir mais do que um princípio para todos os entes contingentes. Assim, por exemplo, quando a primeira via demonstra que o primeiro motor imóvel é ato puro, ao mesmo tempo demonstra que só pode haver um ato puro: “tudo o que introduza uma diferenciação no ato

³³ É necessário levar em consideração os desenvolvimentos a esse respeito apresentados quando o tema era a quarta via.

puro para fazer dois ou vários atos puros impor um limite à perfeição do ato puro e o destruiria” (GARRIGOU-LAGRANGE, 2020a, p. 310). Se houvesse dois deuses, um deles deveria possuir algo que o outro não possui — pois, se não houvesse diferença alguma entre eles, não seriam numericamente dois —, e, por consequência, o outro não seria mais Deus. Para Tomás de Aquino e Lagrange, que argumentam assim, o politeísmo é um erro metafísico.

Deus é simples. Simplicidade significa o oposto ontológico da composição. De três modos um ente pode ser composto e, segundo Lagrange, Deus não é composto de nenhum desses modos. Há a composição de matéria e forma. Mas, segundo Tomás de Aquino, Deus não pode ser composto de matéria ou possuir um corpo. Porque “nenhum corpo move se não é movido”, o que o destituiria da condição de primeiro motor imóvel. E porque “todo corpo se encontra em potência”, visto que a matéria é sempre potencial, mas Deus é ato puro. Logo, não pode ser corpo (ST I, q. 3, art. 1). Há ainda a composição de gênero e diferença. Seguindo Aristóteles, Tomás postula que os entes são classificados em universal e individual. O universal é a natureza ou essência e o individual, o ente específico, “sujeito” ou “supósito”. Por exemplo, quanto à natureza do homem (ST I, q. 3, art. 3): “*humanidade* compreende o que está contido na definição do homem. É pelo que está contido na definição que o homem é homem”. O que faz, porém, que existam homens concretos, e não apenas a humanidade abstrata, é o ato de ser, e a matéria desempenha o papel de princípio de individuação e de diferença entre os muitos entes daquela natureza. Ora, o que faz o homem individual não está presente na natureza abstrata: “estes ossos, a brancura, a negritude etc.”; portanto, “não são totalmente a mesma coisa homem e humanidade”. Há composição, nos entes constituídos de matéria e forma, de gênero e diferença.³⁴ Como, porém, foi estabelecido que em Deus não há matéria, “Nele não podemos distinguir o abstrato ou o universal (a Deidade) e o concreto ou o individual (Deus)” (GARRIGOU-LAGRANGE, 2020b, p. 56). Em outras palavras, Deus não é indivíduo de determinada espécie ou gênero universal. Por esse mesmo motivo

³⁴ Por essa razão, Tomás de Aquino afirma que os anjos, seres que assim como Deus são formas subsistentes sem matéria, são, cada um deles, membros únicos de sua espécie, existindo tantas espécies quantos anjos — afirmação que provocou muitas discussões no campo da teologia. A única composição presente nos anjos é a de essência e existência; portanto, não são simples como Deus.

não pode haver senão um só Deus, e não uma multiplicidade de indivíduos da essência Deidade, tal como há vários seres humanos que são indivíduos da essência humanidade. Há, por fim, a composição de essência e existência. Tomás de Aquino, que será seguido por Lagrange nisto, concebe, nos entes, a distinção entre a essência e a existência como a composição mais fundamental do ponto de vista ontológico, conforme já foi dito. As essências não existem de modo independente, precisam de algo a mais para aparecer na concretude do real. Esse algo a mais não pode ser a matéria, mas algo que a antecede: é o ato de ser (*actus essendi*), que confere o ser real a todos os entes. A essência possui, em si mesma, caráter potencial, e é levada a ato pela existência. Por conta disso, todo ente em que essência e existência se distinguem é necessariamente dependente de outro, visto que não pode conferir o ato de ser à própria essência; portanto, participam do ser. Apenas em Deus essência e ato de ser se identificam, porque nele não há potência, nem recebe o ato de ser de outro; só ele é de maneira imparticipada (*ST I*, q. 3, art. 4). Gilson (1962, p. 27) diz que o objetivo de Tomás de Aquino, com essa argumentação, é este: “identificar Deus com o ato sem o qual nenhuma essência existiria. Dizer que Deus é simples significa, neste passo, que ele é o puro ato de Ser”. Por essas razões, Deus é simples: não há nele nem composição de essência e existência.

Nesse ponto, em que se chega à simplicidade de Deus removendo tudo o que pode haver de composição nele, é necessário ter um particular cuidado ao lidar com autores da tradição tomista. O método é eminentemente negativo e o conhecimento de Deus por parte da inteligência humana também? Certamente, porque Deus está para além do conhecimento direto do ser humano. O próprio Tomás de Aquino assim o postula:

Na consideração da substância divina, deve-se usar sobretudo da via de remoção, visto que a substância divina excede, pela imensidade, toda forma que o nosso intelecto atinge. Por isso, não podemos conhecê-lo apreendendo dela o que é. Assim, poderemos ter alguma noção da mesma pelo que não é, e tanto mais nos aproximaremos do seu conhecimento quanto mais puder o nosso intelecto remover-lhe os atributos. [...] Como, porém, na consideração da substância divina, não podemos aprender a sua quiddidade [...]; nem tampouco podemos apreender sua distinção de outras coisas por diferenças afirmativas, é necessário apreendê-la por diferenças negativas. (*SCG I*, XIV, 1-3)

Contudo, não se pode julgar que Deus é em si mesmo a negatividade absoluta. Se é assim com Hegel, não é com Tomás de Aquino. Também não se pode julgar, com base no que postula o Aquinate, que todo o conhecimento humano de Deus é negativo. Se assim fosse, nenhum discurso positivo seria possível, nem qualquer atributo poderia ser realmente atribuído a ele — como acontece quando se diz que ele é perfeito, por exemplo. Trata-se de uma incompreensão comum, que Nougué busca desfazer:

Bem sabemos quão corrente é a afirmação de que, segundo Santo Tomás, nosso conhecimento de Deus é *puramente* negativo. Não podemos estar de acordo. Se é verdade que, com todo o acerto, o Doutor Angélico não só nega a possibilidade de conhecer nesta vida a essência de Deus mas diz que nosso conhecimento dele é antes negativo, também é verdade que se opõe a uma *cognitio tão somente* negativa dele. (NOUGUÉ, 2020, p. 488-489, nota de rodapé 16)

Nougué o justifica a partir das noções de causalidade e analogia: Deus é causa do mundo; logo, o mundo reflete analogicamente as perfeições de Deus. Não há só a via da remoção para se falar dos atributos divinos, há o da excelência. E tal forma de discurso sobre Deus já não é mais somente negativo. Com o que Lagrange está de perfeito acordo, pelas razões apresentadas acima.

De Deus, diz Lagrange (2020b, p. 46), há atributos enunciados positivamente mas que implicam negação, assim como há atributos enunciados negativamente que implicam perfeição positiva. Dessa forma, a eternidade, por exemplo, não será eternidade de fixidez ou inércia, mas eternidade de duração viva fora de qualquer limitação do tempo. Isso se aplica a todos os atributos, mesmo os que por definição são os mais negativos, alcançados pela via *remotionis*.

No caso da simplicidade divina, não se trata de um atributo meramente negativo: “a simplicidade de Deus não consiste na exclusão; pelo contrário, é riqueza”, afirma Sertillanges (1951, p. 162), ou seja, riqueza do ser de modo imparticipado e tudo o mais que daí deriva. Isso tudo se tornará ainda mais evidente quando o atributo da perfeição de Deus for elucidado.

Ainda quanto à simplicidade de Deus, dela deriva sua imaterialidade e espiritualidade, segundo Garrigou-Lagrange: Deus é Espírito puro. A pura atualidade de Deus exclui qualquer materialidade ou corporeidade. Se fosse dotado de corpo e de alma, como o ser humano, já não seria imóvel. Seu corpo

seria movido e, então, seria parte ato e parte potência. O que repugna sua pura simplicidade. O que quer dizer que Deus também não tem órgãos nem sentidos (GARRIGOU-LAGRANGE, 2020b, 27). Sua inteligência e seu amor são de uma ordem de todo transcendente. É, com efeito, da imaterialidade de Deus que Lagrange (2020b, p. 76) irá deduzir sua inteligência: “A imaterialidade é, com efeito, o princípio do conhecimento, e quanto mais pura é a imaterialidade, mais elevado é o conhecimento”.

Que, além de uno e simples, Deus não é só verdadeiro mas a própria verdade, tal afirmação deriva, de acordo com Garrigou-Lagrange, da quarta via. Há dois tipos de verdade: a ontológica e a lógica ou formal. E algo é mais verdadeiro quanto mais atual ou real é. Ora, Deus é ato puro. Logo, é a suma verdade, em ambas as acepções de verdade, que nele se identificam (GARRIGOU-LAGRANGE, 2020b, p. 57). Pois, do ponto de vista lógico ou formal, a inteligência de Deus conhece seu próprio ser: mas inteligência e ser não são realidades distintas nele (GARRIGOU-LAGRANGE, 1946, p. 466); nesse caso, o inteligente e o inteligível são um só. Pensando desde o princípio de identidade, Lagrange (1946, p. 456) afirma que Deus é, então, a realidade suprema, é perfeitamente idêntico a si mesmo, assim como A é A. Todas as demais coisas só são verdadeiras por participação na verdade que é Deus mesmo, conforme ele as pensou e causou.³⁵ Se a verdade é a adequação do intelecto e da coisa, a verdade que é Deus implica que o mundo seja verdade conforme se adequa ao intelecto divino, conforme aponta Tomás de Aquino.

Se Deus é a causa do mundo, conforme conclui a segunda via, deve ele ser perfeitíssimo, haja vista que o princípio de causalidade exige que toda perfeição presente no efeito preexista de algum modo na causa; é assim que Garrigou-Lagrange (2020b, p. 58) prova a perfeição divina. Caso contrário, a causa jamais poderia ter conferido ao efeito o que não possuía de antemão. Portanto, é absurdo supor que Deus careça de alguma perfeição. Sobre a perfeição de Deus, comenta oportunamente Hugon (1998, p. 236): “Uma vez estabelecido que Deus é a plenitude do Ser, será necessário concluir que ele

³⁵ Se Deus é a verdade e é o criador do ser humano, isso também se configura como argumento favorável à capacidade real de conhecer: “Deus, que é o próprio Ser e por conseguinte a própria Verdade, não pôde dar à sua criatura uma inclinação natural e invencível que a fizesse tomar o erro como verdade” (GARRIGOU-LAGRANGE, 1944, p. 120).

nada pode perder e nada adquirir. Logo, ele deverá permanecer sempre idêntico a si mesmo”. A perfeição de Deus é desde sempre atual, não é mais perfeito hoje do que foi ontem. Já as criaturas adquirem perfeições: são mescladas de aspectos potenciais que necessitam de atualização. Por exemplo, um ser humano torna-se sábio a partir do estudo, e outro ser humano torna-se casto realizando atos de castidade; vão se aperfeiçoando, ao passo que Deus é de uma perfeição absoluta da qual sempre foi possuidor, ou melhor: de uma perfeição que se confunde com seu próprio ser. Se Deus é a pura atualidade, diz Lagrange (1944, p. 194), deve pela mesma razão ser infinitamente perfeito. O atributo da imutabilidade divina procederá daí.

Das argumentações anteriores de Lagrange, torna-se mister depreender outro atributo de Deus: o da sua bondade. Posto que a bondade segue o ser, Deus, que é o próprio ser subsistente, deve ser também o próprio bem subsistente, infinito e perfeito. Tudo o que há de bom no universo criado provém da bondade divina, que não é distinta do ser divino: “Apresentar Deus como bom não é, pois, imaginar uma qualidade suplementar que se agregaria ao seu ser” (GILSON, 1978, p. 164), ou seja, o ser de Deus é sua própria bondade.

O atributo da bondade, segundo Garrigou-Lagrange, é fonte de um imperativo moral. Diz Tomás de Aquino que o amor consiste em se inclinar para o bem do amado (*ST I*, q. 59, art. 4, ad 2). Quanto mais algo ou alguém for bom, mais deve ser amado. Ora, Deus é o sumo bem. Logo, “sua infinita bondade é em si soberanamente amável” (GARRIGOU-LAGRANGE, 1946, p. 330). Por isso, alguém mais avançado na santidade o amaria simplesmente por Deus ser Deus. Em si, exige ele todo o amor: porque infinitamente bom, é infinitamente amável. Ainda mais o amor a Deus torna-se imperativo, acrescenta Lagrange, pela obra da criação e pela obra da redenção, pelas quais Deus amou primeiro o ser humano.

Ademais, a bondade de Deus, assim como sua perfeição, é independente de qualquer fator externo a ele: não pode aumentar nem diminuir; diferentemente da bondade criada. A consequência disso no que diz respeito à criação será explorada por Lagrange quando do atributo da onipotência divina.

Aqui a teologia natural tomista se distancia enormemente daquela de Leibniz, que afirmou: “Se não houvesse criado, Deus não seria bom nem sábio”

(*Teodiceia*, c. 7, apud GARRIGOU-LAGRANGE, 1946, p. 125). Para o neotomista, Deus já é bom e perfeito por si, sem necessidade alguma de qualquer criação.

Por essa razão, numa apreciação crítica dos termos empregados por Lagrange, ele, embora discorde de Leibniz, não deveria usar o termo leibniziano “teodiceia” para descrever a argumentação filosófica empreendida na teologia natural (por exemplo: 2020a, p. 56): isso dá margem a diversas incompreensões. Gilson afirma que “falar de uma teodiceia (justificação de Deus) tomista é usar uma linguagem sem significado”, pelos seguintes motivos:

De fato, à questão: por que deveria existir um universo criado? — se queremos dizer, por que causa? — não há resposta. Sob esta forma, precisamente, não há mesmo questão. Deus criou o mundo, mas não há causa por que o tenha feito. Perfeita e infinitamente subsistente em Si Mesmo como é, Deus não tem necessidade de mais nada e, desde que é o único Ato Puro de Ser que há, qualquer outro ser concebível deve necessariamente ser uma essência em busca de um ato de ser que ela não é, sendo apenas uma essência, e que não pode ter por si mesma. Deste ponto de vista, o Tomismo é a antítese da teologia de Leibniz, que deve por finalidade dar uma “razão suficiente”, isto é, uma causa suficiente à decisão por parte de Deus de criar um mundo. [...] Não pode haver causa daquilo que é a causa de tudo o mais. (GILSON, 1962, p. 71-72)

O fato de Deus ser a bondade em si faz com que o mundo não seja necessário; nem Deus seria menos bom se não houvesse criado. Nesse ponto concernente, não ao termo “teodiceia”, mas ao atributo da bondade divina, Lagrange e Gilson concordam.

Como é possível, no entanto, que exista Deus, cuja bondade não se distingue de sua essência, ao mesmo tempo em que existe o mal no mundo, mundo que, segundo os tomistas, reflete analogicamente a bondade divina? Ademais, Lagrange dirá que Deus também é onipotente: por que, então, não evita o mal? Quando respondem o antigo problema do mal, assim formulado, Tomás de Aquino e seus seguidores são fortemente influenciados por Agostinho de Hipona. Tomás de Aquino aprofunda a resposta agostiniana com sua doutrina dos transcendentais: o mal está fundado no bem, na medida em que aparece como privação do bem em entes essencialmente bons; “o sujeito do mal é o bem” (STI, q. 48, art. 3).

O que é o mal? Nada de positivo; é uma deficiência, uma imperfeição daquilo que existe, um limite do seu ser, um obstáculo ao seu acabamento como ser. Sob este aspecto, não é preciso procurar-lhe uma causa, pois o mal, uma vez que não é ser, mas pura privação, não tem causa própria. (SERTILLANGES, 1951, p. 166-167)

Por essa razão, o mal não tem Deus por causa e o mal não é uma natureza ou substância, senão que é, segundo Agostinho, privação de bem, que Deus permite. Que ele prevê, assim exigirá sua infinita sabedoria (GARRIGOU-LAGRANGE, 1945, p. 73). Se permite, sendo Deus a bondade suma, é por uma boa razão, tanto com relação ao mal físico quanto ao mal moral. Para Lagrange, Deus permite o mal físico em vista de um bem maior, querendo-o acidentalmente, ou seja, querendo com razão do bem que dele deriva. Assim, por exemplo, permite a morte da gazela para que o leão possa viver (GARRIGOU-LAGRANGE, 1946, p. 121). Quanto ao mal moral, Deus o permite “desaprovando-o; e só pode permitir a fraqueza de nossa liberdade naturalmente defectível em vista de um bem maior: pois Ele é bom e poderoso o bastante para tirar o bem do próprio mal” (GARRIGOU-LAGRANGE, 2020b, p. 59). E os exemplos que Lagrange dá no mesmo lugar são os da perseguição que, permitida por Deus, confere grande glória ao mártir, e o do pecado que, permitido e punido por Deus, manifesta sua justiça. A glória do mártir e a manifestação da infinita justiça de Deus são bens muito maiores do que a perseguição e o pecado.

O mal, soma Sertillanges (1951, p. 167), é compensado pela unidade da ordem criada, ordem na qual é natural que os entes, não possuindo a perfeição absoluta (ou seja, pelo fato de serem distintos de Deus), sejam falíveis.

O que a filosofia desses neotomistas permite concluir, também por conta da hierarquia da realidade fundada no bem, é que, se Deus criasse um mundo em que o mal não pudesse aparecer (na qualidade de ausência de bem), tal mundo seria menos bom do que um mundo em que a ausência de bem é possível. Esclarece-se esse ponto analisando a liberdade, que pode escolher o mal, haja vista que o mal, segundo Agostinho, é resultado da escolha de bens inferiores em detrimento do Bem supremo. Através da liberdade o ser humano pode escolher o mal, mas só com a liberdade pode escolher o bem. Se não houvesse a liberdade, nenhum mal moral seria possível, mas também não seria possível nenhum bem moral. Permitindo o mal, manifesta-se melhor a bondade e a sabedoria de Deus. Enfim, Deus é o sumo Bem, causa de tudo o que há de

bom no mundo, e o mal presente no mundo — que, segundo os autores há pouco citados, é ausência de bem — em nada obsta sua bondade; pelo contrário, a coloca mais em evidência.

Quanto a que Deus seja infinito, se se acompanhar bem de perto a ontologia apresentada por Garrigou-Lagrange, torna-se uma conclusão natural. O que limita o ato de ser é a essência. Por exemplo, um tigre não é o próprio ato de ser: é a essência de tigre atualizada pelo ato de ser. Não é simplesmente; é tigre. O ser nele é limitado. Portanto, o ente tigre não é infinito. Se em Deus essência e ato de ser não são coisas distintas, então ele deve ser infinito. É o ser que não conhece nenhum limite de essência ou de qualquer natureza.

Não se trata de infinidade material, a qual muito bem julgou impossível Aristóteles; mas trata-se de infinidade “espiritual de perfeição que ultrapassa não só todo limite espacial e material, mas até todo limite de essência” (GARRIGOU-LAGRANGE, p. 60), pois que a essência de Deus não é outra coisa que não seu próprio ser. “Visto que Deus é o ser mesmo subsistente [...], é infinito” (GARRIGOU-LAGRANGE, 1946, p. 69). Se não fosse infinito, deixaria de ser puro ato, seria delimitado por outra coisa, o que é contraditório.

Há, portanto, esta distinção real distinção entre Deus e o mundo: Deus é infinito e o mundo e tudo o que nele habita é finito. Diferentemente do que se dá em Escoto, a infinidade, no pensamento tomista, deriva de sua pura atualidade ontológica, e não o inverso. Dizem cientistas hodiernos que o universo espacial é infinito em expansão. Ora, ser infinito em expansão não é ser realmente infinito. Em cada momento de sua expansão o universo permanece finito. É maior agora do que foi ontem, mas tanto ontem quanto hoje permanece finito, limitado. Mesmo que se expandisse por bilhões de anos no futuro, ainda seria finito e a infinidade não lhe seria atribuída a não ser em sentido impróprio. Portanto, assim como só pode existir um ato puro, segundo Lagrange, só pode existir um infinito real, Deus; tudo o mais permanece potencial e, em consequência, finito. A grande extensão do espaço torna ainda mais impressionante à consideração da inteligência humana a infinidade divina.

Essa infinidade por si existente não deixou de suscitar uma objeção por parte do panteísmo, a saber: se Deus é infinito, nada pode lhe ser acrescentado;

então, como pode haver o mundo? Não somaria ele à perfeita infinidade de Deus? Lagrange procura refutar a objeção assim:

É fácil responder a isso: nada pode ser acrescentado ao Infinito na mesma ordem, e a contradição do panteísmo consiste precisamente em acrescentar ao Infinito modos finitos, de tal sorte que o Infinito seja ao mesmo tempo finito. Mas não repugna que numa ordem inferior algo se acrescente ao Ser infinito, como um efeito se acrescenta à causa eminente que o produz. Negá-lo seria recusar ao Ser infinito a perfeição da causalidade e, com isso, ele deixaria de ser infinito. (GARRIGOU-LAGRANGE, 2020b, p. 62)

Por essa razão, conforme trecho citado mais acima, para Garrigou-Lagrange (1945, p. 102), desde que Deus criou o mundo não há mais ser ou bondade. Fosse o ser unívoco, haveria, e então a objeção panteísta faria todo o sentido. Mas o ser é análogo, segundo ele. O ser e a bondade das criaturas não são senão participação no ser e na bondade de Deus. O Infinito permanece longe de embaraços.³⁶

O atributo da infinidade, por fim, precisa de algum modo todos os demais atributos de Deus: sua bondade é infinita, seu amor é infinito, sua sabedoria é infinita (GARRIGOU-LAGRANGE, 2020b, p. 61). Se o modo de se expressar é negativo — in-finito: sem fim —, deve-se ao modo humano limitado demais para captar tais realidades, que em si são soberanamente positivas.

No que se refere à presença de Deus, que se disse ser infinito, é comum dizer apenas que Deus é onipresente. Lagrange, porém, prefere indicar dois atributos de Deus para se referir à sua presença: a imensidade e a ubiquidade. Sua escolha é acertada, pelas razões que logo serão enunciadas.

Dizer que ele é imenso é dizer que ele não tem medida e é capaz de estar em todo lugar. Atribuir-lhe a ubiquidade é afirmar que, de fato, ele está presente em toda parte. Antes da Criação, Deus era imenso, mas não estava, de fato, presente em todas as coisas, pois elas não existiam. (GARRIGOU-LAGRANGE, 2020b, p. 62)

Assim, a escolha de tratar a respeito da presença de Deus sob dois atributos e não um só evita cair no erro de fazer entender que essa mesma presença se restringe ao mundo criado. Deus está em todos os lugares, mas

³⁶ Mais argumentos de Lagrange contra o panteísmo serão analisados mais abaixo, quando o assunto for o atributo da ubiquidade de Deus.

também está lá onde só ele está. Sua presença imensa vai além do mundo corpóreo e do mundo espiritual; é maior do que uma presença que se limitasse ao mundo criado. Dizer apenas que Deus é onipresente reforça a noção de ubiquidade, mas pode ofuscar a de imensidade, que é antecedente. É antecedente, porém, segundo o modo humano de compreender a presença de Deus, pois, do lado dele mesmo, sua presença é única.

Quanto à ubiquidade, um dos modos pelos quais Deus está nas coisas por ele criadas é o que deriva de sua condição de causa primeira. A causa primeira “está *presente em toda parte*, pois deve alcançar todos os seres, não só para movê-los, mas para conservá-los no ser” (GARRIGOU-LAGRANGE, 2020b, p. 313). Afirma Tomás de Aquino: “é impossível o ser de uma coisa permanecer sem a operação divina” (SCG III, LXV, 4). Todos os entes que têm o ser mas não são o ser dependem absolutamente de Deus. Dizer: se Deus tirasse sua ação conservadora, eles desapareceriam, é o mesmo que, no que se refere à ubiquidade, dizer: se Deus não estivesse com os entes contingentes, eles desapareceriam.³⁷ Dessa forma, o ato de criação e conservação do mundo não são senão um só ato causal de Deus. E ainda mais: o ato conservador de Deus e seu ser não são duas realidades distintas. É o que diz Gilson (1962, p. 82): “para Deus, ser a causa de seres finitos e estar presente neles por essência são uma só e mesma coisa”. Esse ato teve início no início do mundo e não terá fim enquanto o mundo subsistir. Por essa razão, é absurda qualquer tese que confere ao mundo o poder de continuar existindo sem a ação constante de Deus. Se Deus suspendesse, por um momento sequer, a doação do ato de ser, todas as criaturas retornariam ao nada. O mundo na concepção tomista é, conforme o descreve Gilson (1978, p. 167-168), “impregnado até em suas fibras mais íntimas pela presença de um Deus cujo existir soberano o salva permanentemente do

³⁷ Há essa presença universal em todos os entes criados; presença que pode ser considerada natural, na medida em que Deus cria e conserva os entes. Porém, segundo Lagrange, há presenças sobrenaturais, com as quais lida a teologia: há a presença de Deus, como amigo, na alma que está em estado de graça santificante (GARRIGOU-LAGRANGE, 1946, p. 185) e a presença real de Jesus Cristo no Sacramento da Eucaristia (GARRIGOU-LAGRANGE, 1945, p. 44, nota de rodapé 40). É importante se atentar a isso para que não se conduza o leitor ao erro de pensar que, se Lagrange diz que Deus está em toda parte, não há diferença com relação àquela presença da ordem sobrenatural. Sim, a ordem sobrenatural supõe a natural, mas é distinta dela e lhe é superior (GARRIGOU-LAGRANGE, 1945, p. 16).

nada”. Por isso, “Deus, por sua causalidade, é mais íntimo às criaturas que elas mesmas” (GARRIGOU-LAGRANGE, 2020b, p. 609).

É assim que Deus está em toda parte, segundo Lagrange, “por essência”; mas também de dois outros modos (2020b, p. 64): Deus também está nas criaturas “pela potência, à qual todas as coisas lhe estão submetidas; pela presença, enquanto conhece tudo, mesmo os mais ínfimos pormenores”. Esses três conceitos para designar como Deus está nas coisas, ele herda exatamente de Tomás de Aquino: “*Deus est in omnibus rebus per essentiam, potentiam et praesentiam*” (ST I, q. 8, art. 3). Embora apenas o terceiro modo seja denominado propriamente “presença”, não há inconveniente em chamar os outros dois modos de presença de Deus, se se atentar bem para as distinções traçadas há pouco. Não se pode esquecer, por fim, que essas distinções são da inteligência humana; a presença de Deus, se fosse possível compreendê-la do lado de Deus, não é dividida.

A doutrina da ubiquidade de Deus, em Garrigou-Lagrange, não conduz ao panteísmo ou ao panenteísmo. Permanece o abismo intransponível entre Deus e os entes contingentes. Sua presença nas criaturas não destrói sua intocável transcendência. Como é possível admitir simultaneamente a ubiquidade de Deus sem cair no panteísmo? Pela analogia do ser. O panteísmo e o panenteísmo só se sustentam dentro da univocidade do ser. Se Aristóteles estiver errado, e o ser não for mais dito sob muitas formas, então não haverá mais distinção entre Deus e o mundo: o ser daquele e o ser desse se confundem. Precisamente nisso consiste o panteísmo, em suas variadas doutrinas. O panteísmo “identifica todas as substâncias e admite a consubstancialidade de Deus e do universo”, diz Hugon (1998, p. 115). Assim, as coisas se tornam modos ou partes da única substância que é Deus. No entanto, o ser não é unívoco, segundo Lagrange. É análogo. E a univocidade permite perceber a radical distinção entre Deus e o mundo. Deus é, tudo o mais é: a tese da univocidade determina que o verbo ser em ambas as proposições tem o mesmo sentido, razão pela qual conclui pelo panteísmo: tudo é o ser de Deus. A tese da analogia, no entanto, diz que o ser de Deus e o ser das criaturas, embora semelhantes, são essencialmente distintos: o ser de Deus não é o ser das criaturas. Donde a transcendência de Deus, que também pode ser alcançada pelos seguintes raciocínios: se Deus

fosse o mundo, deveria ser contingente, e deixaria de ser Deus; se o mundo fosse Deus, deveria ser perfeitíssimo, imutável e dotado de todos os atributos pertencentes a Deus, o que, segundo atesta a inteligência, não é o caso. Ademais, estabeleceu Tomás de Aquino (*ST I*, q. 3, art. 6) que o ato puro não pode ter acidentes. Nada pode ser acrescentado a Deus em sua constituição ontológica. Portanto, Deus e as criaturas não podem compor uma só substância.

Por isso, de acordo com Lagrange, é impossível a opinião de Spinoza de que coexistem, em Deus, a substância única, vários modos de ser sem que haja substâncias realmente e numericamente distintas. Para o neotomista, essa doutrina de Spinoza conduz necessariamente ao panteísmo, ou seja, à identificação entre Deus e o mundo.

Para Spinoza, só existe uma substância única e modos finitos que se sucedem *ab aeterno*, e se ele fosse coerente consigo mesmo, não admitiria esses modos finitos, mas apenas o único Ser substancial, que nada pode perder nem receber; retornaria novamente à doutrina de Parmênides. (GARRIGOU-LAGRANGE, 1946, p. 449)

No mundo, há coisas que aumentam e diminuem, perdem e adquirem qualidades. Isso demonstra que o mundo não é o puro ato de ser e não pode fazer parte essencial dele. Lagrange discorda, com base nisso, do pensamento de Spinoza porque rejeita a multiplicidade do ser. Spinoza teria sido coerente se simplesmente tivesse admitido o pensamento de Parmênides. Portanto, a tentativa spinozana de conciliar a unidade da substância com a multiplicidade e o devir é, segundo Lagrange, impossível, o que invalida sua posição sobre a relação entre Deus e o mundo. A multiplicidade das substâncias e a transcendência de Deus se impõem. Quanto à causalidade, segundo a interpretação de Lagrange (1945, p. 43), Spinoza é “um metafísico com métodos matemáticos”, donde não entender a noção de causa eficiente quando remetida a Deus sem cair no monismo.

Sobre a ubiquidade de Deus, Hugon atenta ainda para o seguinte:

Essa doutrina não favorece em nada o panteísmo. Deus está nas coisas não como parte da sua natureza, não como o princípio que constitui as mesmas, mas como causa que lhes deu e lhes conserva o ser, a vida, a operação. É o que S. Tomás explica com uma concisão inimitável: ele está presente em tudo pela sua essência, não como algo da coisa, mas como causa da criatura: *Non sic est in rebus quasi*

ALIQUID REI, sed sicut CAUSA REI, quae nullo modo suo effectui deest [Deus não está nas coisas como parte delas, e sim como causa das mesmas, causa que de nenhum modo falta a seus efeitos] (SCG I, XXVI, 8). (HUGON, 1998, p. 231)

A causa não é seu efeito, o efeito não é sua causa. Aplicando isso ao problema da relação entre Deus e o mundo é que admite-se simultaneamente a presença de Deus nas criaturas, porque o efeito depende em tudo da causa primeira, e a transcendência de Deus, que é distinto das coisas criadas.

Levando em consideração todos os atributos discorridos até agora, o próximo resulta evidente: a imutabilidade de Deus. O que faz algo ser mutável? “Ora, tudo o que muda, de uma maneira ou de outra, está de algum modo em potência” (ST I, q. 9, art. 1). Se algo muda, é porque tem algo de potencial em si e não é sua própria essência. Com Deus isso não acontece: é ato puro, simples; logo, é imutável (GARRIGOU-LAGRANGE, 1946, p. 67). Esse atributo já estava contido de algum modo na conclusão da primeira via: “negar que Deus seja sujeito de movimento, é afirmar sua completa imutabilidade” (GILSON, 1978, p. 169). A outra razão da imutabilidade de Deus é aquela que advém de sua perfeição infinita: Deus não pode “adquirir nada”, nas palavras de Sertillanges (1951, p. 105). Se adquirisse algo que ainda não possuísse, deixaria de ser infinitamente perfeito e, conseqüentemente, seria mutável. Sua presença também é imutável, como o demonstram os atributos de imensidade e ubiquidade: Deus não pode mudar de um lugar para outro, mas está já sempre em toda parte. Para Lagrange (1946, p. 100), o atributo em questão é uma das maiores razões pelas quais se prova a “distinção real e essencial entre Deus e o mundo”, pois o primeiro é imutável e o segundo, mutável.

Qual é a duração de Deus imutável? Só pode ser uma duração adequada à sua imutabilidade: é a eternidade. Na definição de eternidade, Lagrange segue Boécio, como o fez também Tomás de Aquino:

A *Eternidade* consiste exatamente na uniformidade de uma vida imutável, sem começo nem fim, que se possui a si mesma *toda de uma vez*. “*Aeternitas est interminabilis vitae tota, simul et perfecta possessio*”, a eternidade é a posse total, simultânea e perfeita de uma vida interminável. (GARRIGOU-LAGRANGE, 2020b, p. 65)

Eternidade não é um tempo que não teve começo e/ou não terá fim, não é uma duração ilimitada.³⁸ Segundo Sertillanges (1951, p. 133), “a eternidade não tem momentos, ou se preferimos, tem um só — o momento eterno, indivisível e imutável”. Eternidade é atemporalidade acima do passado, do presente e do futuro; é esse o sentido da eternidade de Deus. Qualquer tentativa de perguntar por algo anterior a Deus ainda está pensando de acordo com as regras impostas pelo tempo, mas a eternidade não é o tempo. O eterno possui anterioridade ontológica com relação ao temporal. Nenhuma temporalidade convém ao ato puro (GARRIGOU-LAGRANGE, 1946, p. 74). Se o tempo é a medida do movimento, a eternidade é a medida da imobilidade (GARRIGOU-LAGRANGE, 1945, p. 73). Por isso, a eternidade não é algo de exterior a Deus: “eternidade é a uniformidade do existir mesmo que é Deus, e posto que Deus é sua essência, é sua eternidade”, conforme diz Gilson (1978, p. 170).

Segundo Lagrange (1946, p. 122), “a eternidade abarca a duração inteira dos séculos”. Porque eterno, nada escapa à sabedoria de Deus; toda a história está desdobrada diante dele. Por isso, conforme o atributo da sabedoria procurará elucidar ainda mais, Deus conhece tudo o que aconteceu, acontece e acontecerá.

Hugon toma um exemplo da matemática com o qual compara a eternidade em contraste com o tempo:

O tempo é como um rio cujas ondas jamais serão simultâneas, e que não tem de real senão o presente, senão o agora, este instante sempre fugitivo que já desapareceu quando nós o nomeamos. A eternidade, ao contrário, tem um *agora* que jamais passa: como todos os pontos da circunferência estão ao mesmo tempo presentes ao centro, todas as diferenças da duração estão simultaneamente presentes à eternidade, que abrange tudo no seu orbe imenso. (HUGON, 1998, p. 232)

É através da defesa da eternidade divina que Lagrange se põe contra a evolução criadora: o tempo depende da eternidade, e não o oposto.

³⁸ Um possível mundo criado *ab aeterno* permaneceria temporal, pois nele haveria passado, presente e futuro. Segundo a doutrina cristã, o anjo e a alma humana nunca morrerão, mas passaram a existir em um dado momento e são suscetíveis (de modos distintos) ao antes e ao depois: diz-se que são imortais, ou eternos em sentido analógico. Diga-se isso para evitar a incompreensão do conceito de eternidade como atributo divino.

No que que toca à possibilidade natural de ver a Deus, o atributo que deve ser considerado é o da sua invisibilidade. Deus é invisível, tanto aos sentidos quanto à inteligência (GARRIGOU-LAGRANGE, 2020b, p. 46). Que ele é invisível aos sentidos, é evidente por conta de sua imaterialidade: algo imaterial não pode ser visto pelos olhos do corpo. Mas Deus também é invisível à inteligência, mesmo se se tratar de uma inteligência incorpórea. Dado isso, a posição dos positivistas em relação ao problema de Deus é considerada absurda por Lagrange: eles não entendem sua invisibilidade. Ainda que o ser humano possuisse “olhos espirituais”, não poderia ver a Deus dentro dos limites da razão natural. “Deus é invisível, incompreensível e inefável em razão de sua elevação infinita, mas em si é a luz mesma” (GARRIGOU-LAGRANGE, 1945, p. 117). Parece que Lagrange se contradiz. O que ele quer dizer ao afirmar que Deus é ao mesmo tempo invisível e a luz mesma? De acordo com Tomás de Aquino, nenhum intelecto criado pode ver naturalmente a Deus porque a cada intelecto criado corresponde conhecer uma forma criada: os anjos conhecem as formas imaterialmente e os seres humanos conhecem as formas abstraído da matéria (*De ver.* q. 8, art. 3). Posto que Deus é o criador e não é criatura, sua forma enquanto inteligível está acima das capacidades naturais do intelecto tanto do anjo quanto do ser humano.

Visto que toda faculdade criada é especificada por seu objeto formal, não excetuada a inteligência de todo espírito criado e criável, é evidente que nenhuma inteligência criada e criável pode ser especificada pelo objeto próprio da inteligência divina; e então essa é necessariamente inacessível para as forças naturais de toda inteligência criada e criável; por conseguinte, o objeto próprio da inteligência divina, *Deitas ut est in se*, a vida íntima de Deus, constitui uma ordem à parte: a ordem essencialmente sobrenatural, ou da verdade e da vida sobrenaturais, muito superior ao milagre, que não é mais que um sinal divino naturalmente cognoscível. (GARRIGOU-LAGRANGE, 1946, p. 439)

A visão da essência divina, portanto, só pode ser acessível através de um dom sobrenatural dado gratuitamente e livremente pelo próprio Deus, o que pressupõe a graça. Portanto, só podem ver a Deus aqueles que receberem e permanecerem em sua graça: no céu, gozarão da visão beatífica, que é justamente a visão intelectual da essência divina sob o auxílio sobrenatural do lume da glória (GARRIGOU-LAGRANGE, 1945, p. 156-157), auxílio necessário

e que deifica a mente criada. Mas esse já é assunto da teologia, porque sobrenatural.

A invisibilidade de Deus, portanto, não é um defeito dele, mas uma real incapacidade de qualquer criatura, real ou possível, em vê-lo através de suas capacidades naturais, o que pode ser demonstrado dentro dos limites da filosofia. Deus em si é a luz mesma porque é ato puro, mas é uma luz muito forte para qualquer inteligência criada ou criável contemplar se contar apenas com suas próprias capacidades naturais.

Pelas mesmas razões, Garrigou-Lagrange atribui a Deus a incompressibilidade. A razão humana não pode esgotar tudo o que há de inteligível em Deus, porque ele é infinito. Todavia, incompreensibilidade não quer dizer irracionalidade: Deus está acima da razão humana sem contrariá-la. Segundo Tomás de Aquino, em si mesmo Deus, ato puro, é eminentemente cognoscível e luminoso; mas não o é para as inteligências criadas, assim como a luz do Sol, que é em si mesmo extremamente luminoso, excede o poder do morcego em captá-la com seus olhos (*ST I*, q. 12, art. 1). A cada inteligência corresponde um objeto próprio, conforme se disse anteriormente. Para compreender a Deus, a inteligência humana precisaria ser Deus, pois o objeto da inteligência dele é ele próprio. Ora, o objeto próprio da inteligência humana não é o ser divino (GARRIGOU-LAGRANGE, 1945, p. 142 e 160); portanto, esse lhe é incompreensível.

Essa impossibilidade de uma inteligência criada ou criável atingir com suas próprias forças, positiva e propriamente, a essência divina e sobretudo vê-la imediatamente, é por isso para os tomistas uma impossibilidade absoluta, metafísica e física, fundada na transcendência da natureza divina. (GARRIGOU-LAGRANGE, 1946, p. 104)

Afirmar o contrário é, para Lagrange, o erro do panteísmo: confundir o ser de Deus com o ser das criaturas.³⁹

No entanto, e com isto o capítulo anterior lidou, diz Lagrange que é possível à inteligência criada conhecer naturalmente a Deus como causa

³⁹ Em teologia, até mesmo os bem-aventurados, que veem a essência divina no céu, “só podem conhecer o infinito de maneira finita, com maior ou menor perfeição, segundo a intensidade da luz sobrenatural que recebem” (GARRIGOU-LAGRANGE, 2020b, p. 72). Nem eles veem a essência de Deus no sentido de compreendê-la (esgotá-la).

primeira. Se Deus fosse só incompreensível, qualquer discurso racional sobre ele seria impossível. É que a essência de Deus escapa à inteligência humana; mas o mesmo não se dá com seus efeitos, que são acessíveis a ela. Desse modo, a razão natural pode conhecer que Deus é e, por meio da analogia, quais são seus principais atributos (GARRIGOU-LAGRANGE, 2020b, p. 73), embora não vá compreendê-lo, ou seja, conhecê-lo positivamente e em sua totalidade, porque a razão humana é limitada e incapaz de abarcar o Ser ilimitado. É nesse sentido que Deus é, segundo o neotomista, cognoscível sem deixar de ser incompreensível. Portanto, a metafísica, ao falar de Deus, não consiste em palavras inúteis jogadas ao vento, mas o que fala é verdade condizente à realidade das criaturas e à realidade de Deus, por conta da analogia existente entre causa e efeito.

3.4. Atributos relativos às operações de Deus

Os próximos atributos do *ipsum Esse subsistens* que, segundo Garrigou-Lagrange, devem ser inferidos são aqueles relativos às suas operações. É que, para ele, a operação segue o ser e o modo de operar, o modo de ser (GARRIGOU-LAGRANGE, 1946, p. 71). Portanto, embora vá dizer que não há real distinção entre o ser e as operações de Deus, é necessário que assim se proceda quando se trata do discurso metafísico sobre Deus. Os atributos relativos às suas operações são estes: sabedoria, presciência, providência, vontade, amor, justiça, misericórdia e onipotência (GARRIGOU-LAGRANGE, 2020b, p. 74).

Os dois primeiros dizem respeito à inteligência divina. Que Deus é inteligente, Lagrange o deduz a partir da quinta via. As razões para tal foram expostas acima e podem ser resumidas como segue: a ordem do mundo exige que haja a inteligência suprema. Ademais, a analogia também desempenha sua função quando se atribui a inteligência a Deus, pois se trata de uma perfeição absoluta:

Sem dúvida, a inteligência, como a vontade, é, em nós, uma faculdade, uma potência capaz de agir e distinta dos atos múltiplos que ela produz, mas este é só o modo finito da vida intelectual; como é uma perfeição absoluta e análoga, presta-se a um modo superior. Já que a

inteligência tem como objeto formal o ser, que repugnância haverá em que exista uma inteligência adequada ao ser, a todo o real e a todo o possível e, por isso, onisciente; e por que essa inteligência que conheceria de per si e desde sempre todo o inteligível não seria o Pensamento puro, identificado com o Ser puro, sempre conhecido? A razão não pode estabelecer que haja aí uma evidente impossibilidade. (GARRIGOU-LAGRANGE, 2020a, p. 241)

Ele raciocina: se as cinco vias provarem a existência do ato puro, do puro ser subsistente, deverá também ele possuir o atributo da inteligência. A inteligência humana serve como ponto de referência para fazer essa afirmação, mas não se remete a inteligência a Deus enquanto humana, mas enquanto inteligência. É analógico: a inteligência divina está para Deus como a inteligência humana está para o ser humano, mas são inteligências essencialmente distintas. Ademais, se Deus não fosse inteligente, se veria destituído (analogicamente) do maior atributo das criaturas (SCG I, XLIV, 5). Portanto, Deus é inteligente, e a analogia serve para validar esse atributo. Sua inteligência é de ordem transcendente, com a qual a inteligência humana não resguarda senão uma fraca semelhança. Portanto, existe um abismo entre a sabedoria divina e a humana: “em Deus é um conhecimento superior que é causa das coisas, enquanto em nós é um conhecimento superior causado ou medido pelas coisas. E o mesmo acontece com as outras perfeições absolutas” (GARRIGOU-LAGRANGE, 1946, p. 111). Até do ponto de vista da inteligência humana, segundo Aristóteles, conhecer alguma coisa é conhecer suas causas. Ora, a segunda via demonstrou que Deus é a causa primeira. Ademais, para Lagrange, o objeto da inteligência de Deus é ele mesmo. “Não é, portanto, porque as coisas são ou serão que Deus as conhece, mas é porque Ele as conhece e quer que elas seja, que elas são ou serão” (GARRIGOU-LAGRANGE, 2020b, p. 82-83). Lagrange denomina “decreto divino” a união entre ciência e vontade divinas; nada pode vir à existência sem um decreto divino.

Qual é a distinção — se é que há alguma — entre inteligência e sabedoria (ou ciência) em Deus, para Lagrange? Ele o responde quando trata do seguinte problema.

Um dos problemas mais significativos quando se trata da inteligência divina é o da dualidade sujeito-objeto. Em todo processo de conhecimento há o sujeito conhecedor e o objeto conhecido. As linhas filosóficas discordam em como conceber o sujeito e o objeto, bem como a primazia de um sobre o outro,

mas todas tendem a admitir suas existências, de um modo ou de outro. Quando se diz, então, que Deus é sábio, o problema formulado é o de que isso parece inserir, na absoluta simplicidade de Deus, a dualidade do sujeito e do objeto. Não há também em Deus a distinção entre sujeito conhecedor e objeto conhecido, assim como se dá em todo conhecimento humano? Lagrange responde assim:

Em nós, a sabedoria é um hábito dessa faculdade [inteligência], hábito adquirido pela experiência e pela reflexão. Na essência divina, nada há de potencial, nada de múltiplo, nada de adquirido. Mas todas essas imperfeições são apenas o modo criado da inteligência e da sabedoria, não pertencem à noção formal destas últimas. Se a nossa inteligência não é senão uma faculdade relativa ao ser, é porque não somos o Ser. Em Deus, a inteligência é o Ser mesmo, sempre atualmente conhecido. Longe de ser uma faculdade princípio de ações variadas, ela é a eterna intelecção da verdade infinita. Esse ato de inteligência, que não procede de uma faculdade, não se pode distinguir, mesmo virtualmente, da essência divina, sujeito pensante, nem da essência divina, objeto conhecido. Ato puro, na ordem do ser, a essência divina não é em potência relativamente ao ato de conhecer, ela é esse ato mesmo. (GARRIGOU-LAGRANGE, 2020b, p. 77)

Portanto, a dualidade sujeito-objeto é impossível em Deus: “no ato puro não há nenhuma distinção entre o sujeito cognoscente, a inteligência, a intelecção, a ideia e a essência divina conhecida” (GARRIGOU-LAGRANGE, 1946, p. 119). Em outras palavras: ao dizer Deus, deve-se entender simultaneamente a essência de Deus, a inteligência e a sabedoria de Deus e aquilo que Deus conhece, que é ele mesmo. É apenas a inteligência humana que distingue todas as etapas do conhecimento divino. Em Deus mesmo, não é mais do que um só ato. A distinção sujeito-objeto só acontece em entes potenciais, os quais não são suas operações e que não são a causa primeira do que conhecem — assim, é possível e verdadeiro falar da inteligência de fulano, porque fulano não é sua inteligência. Deus, por seu turno, é sua própria essência e é a causa primeira de tudo, o que implica que ele é sua operação. Portanto, Deus conhece tudo conhecendo antes a si mesmo (SCG I, XLIX); pois todas as coisas não são senão participação na essência de Deus. Deus não é só a primeira Inteligência, é também o primeiro Inteligível: “A inteligibilidade de Deus inclui a inteligibilidade do universo, considerado na sua origem, ultrapassando-a infinitamente; conhecendo-se a si, Deus conhece necessariamente tudo o mais” (SERTILLANGES, 1951, p. 182). Não conhece só as coisas já existentes, das quais é causa, mas também as infinitas coisas que poderia ter criado mas não

quis (GARRIGOU-LAGRANGE, 1946, p. 120) — na linguagem tomista de Lagrange: Deus também conhece aquelas coisas que não se tornaram um decreto divino e, portanto, permanecem apenas possíveis. As coisas existentes participam da essência divina, as coisas possíveis poderiam participar. Deus as conhece todas contemplando sua própria essência.

Por conta disso, a sabedoria de Deus não pode aumentar, Deus não pode conhecer coisas novas que não conhecia anteriormente. Sua sabedoria é infinita e versa sobre absolutamente tudo, sem nada que lhe escape. Não se trata de conhecimento geral das coisas. Acaso pode a causa primeira ignorar algum aspecto de seus efeitos? Ora, não só os entes em sua generalidade, mas também em sua singularidade participam da essência divina. Logo, “Deus não se conheceria a si mesmo se não conhecesse com distinção todos os modos segundo os quais sua própria perfeição é participável” (GILSON, 1978, p. 187). O conhecimento divino, então, engloba todos os mínimos detalhes do ser das coisas.

A ciência que Deus tem das coisas só possíveis Garrigou-Lagrange denomina de ciência de simples inteligência, “porque não supõe nenhum ato de vontade, nem a existência do seu objeto. Deus vê a infinita multidão dos possíveis em sua essência, como outros tantos modos segundo os quais ela é analogicamente imitável” (GARRIGOU-LAGRANGE, 2020b, p. 81). A essência de Deus é infinita e tudo o que existe é participação nela; segue-se daí que a criatividade de Deus é inesgotável: poderia criar infinitos mundos realmente distintos. Deus conhece essa infinita gama de possibilidades, porque são possíveis participações analógicas em sua essência, que é infinita. Já a ciência que Deus tem das coisas existentes Lagrange denomina ciência de visão, “porque visa, como a visão, a um objeto não só possível, mas realmente existente. Essa ciência de visão subdivide-se, segundo aprova o bem ou desaprova o mal, que se contenta com permitir” (GARRIGOU-LAGRANGE, 2020b, p. 81). Em ambos os casos, Deus conhece tudo a partir do conhecimento eterno e perfeito que tem sobre si, conhecimento que não se distingue de sua essência. “Os tomistas ensinam unanimemente que seria para Deus uma imperfeição conhecer as coisas criadas a não ser em si mesmo [...]. A

inteligência infinita dependeria do finito” (GARRIGOU-LAGRANGE, 2020b, p. 85).

Se o Pensamento de Aristóteles, por pensar só sobre si mesmo, é incapaz de pensar sobre outra coisa, com Tomás de Aquino e seus seguidores justamente por pensar perfeitamente sobre si mesmo é que o Pensamento pensa em todas as demais coisas além dele. Há aqui uma superação de Aristóteles — possibilitada pela síntese tomasiana que inclui a noção platônica de participação — sem ferir os princípios aristotélicos: o Pensamento permanece pensando só em si, mesmo quando pensa nas outras coisas, visto que pensa nelas pensando em si mesmo.

Essa divisão que há entre ciência de simples inteligência e ciência de visão é pertinente por manifestar a real extensão da sabedoria de Deus. Contudo, em Deus mesmo — nunca é ocioso salientar — trata-se apenas de uma só ciência ou sabedoria.

O próximo atributo relacionado por Garrigou-Lagrange à operação de Deus é o da presciência. Pode ser considerado uma especificação do atributo da sabedoria. Deus conhece tudo; conhece, portanto, o futuro. Também o futuro resultante das ações livres das criaturas livres? Certamente. Caso contrário, Deus seria ignorante de algo, o que é absurdo. Isso, porém, parece ser contraditório. Se Deus conhece o que os seres livres, em seu livre-arbítrio, irão escolher, não quer dizer que eles nunca tiveram escolha? Para Lagrange, essa pergunta é respondida negativamente. A presciência de Deus não redundava em fatalismo. As ações livres permanecem livres, e o fato de Deus conhecê-las de antemão não altera sua liberdade.

A eternidade de Deus ajuda a entender sua presciência. É que a dificuldade em entender a presciência divina se dá pelo fato de que a inteligência humana está circunscrita à categoria do tempo. Só consegue pensar temporalmente e, por isso, a ideia de qualquer conhecimento infalível sobre o futuro das ações livres lhe soa impossível sem ferir a própria liberdade de tais ações. É necessário retornar ao atributo da eternidade divina. Segundo Garrigou-Lagrange, Deus conhece o futuro, até mesmo os futuros contingentes, não de maneira especial, como exceção do seu conhecimento, mas conhece o futuro como conhece qualquer coisa. Portanto, desde toda a eternidade. Não há

dois conhecimentos em Deus: um, das coisas estáticas e outro, das coisas temporais, ou um, das coisas não-livres e outro, das livres. Esse conhecimento pelo qual Deus conhece os futuros contingentes não é algo de sucessivo, segundo Tomás de Aquino, mas os conhece “simultaneamente, pois seu conhecimento, bem como seu próprio ser, tem como medida a eternidade; ora a eternidade, que é totalmente simultânea, engloba a totalidade de tempo” (ST I, q. 14, art. 3). Argumentando assim, sustenta-se que a presciência infalível de Deus acerca de um fato contingente não remove a contingência desse mesmo fato.

Dessa forma, Deus não sabe o futuro como, por exemplo, o bom meteorologista sabe que irá chover amanhã. O meteorologista estuda, o mais que pode, causas independentes dele esforçando-se para que sua previsão seja correta. Tenta prever o futuro desde seu agora transitório. Não é diferente do caso de alguém que prevê outro evento mais descomplicado do que a chuva, como por exemplo que, se arremessar uma pedra ao alto, ela irá cair. Deus não conhece o futuro dessa forma, como alguém experiente ou bom adivinhador. Deus não conhece o futuro somando cada parte do tempo, mas conhece todos os tempos eternamente. “Deus conhece, pois, os futuros contingentes como atualmente presentes e realizados e, no entanto, o conhecimento necessário que tem deles não lhes remove seu caráter de contingência” (GILSON, 1978, p. 190). Isso através de apenas um ato de conhecimento, totalmente idêntico ao ser de Deus. O tempo é uma categoria, mas, segundo Sertillanges, “Deus está acima das categorias” (1951, p. 185); por isso, “Deus não lê no futuro; lê o futuro no seu presente eterno”. Esse é o real significado de sua presciência.

Resta agora procurar entender melhor a presciência no caso das criaturas livres. É que, segundo os princípios da teologia natural tomista, Deus não é só causa do ente enquanto ente, é também causa do ente enquanto operativo. A operação segue o ser. E a operação também não é? Ora, tudo que é depende de Deus. O que foi dito anteriormente sobre a conservação do ser das criaturas aplica-se à operação delas. Trata-se da doutrina tomista da moção divina: “nenhum agente pode influir sobre o ser de qualquer efeito que seja senão pela moção recebida da causa primeira” (HUGON, 1998, p. 285). Caberia melhor tratar dessa doutrina ao falar do atributo da onipotência de Deus, mas, como a

presciência o exige de algum modo, nada impede que se faça agora. Garrigou-Lagrange assim aborda a questão:

De ter-nos Deus feito a partir do nada resulta que, por nós mesmos, rigorosamente falando, não somos nada. Se subtrairmos de nós mesmos o que recebemos de Deus, literalmente nada resta. E como o agir segue o ser, não sendo por nós mesmos independentemente de Deus, não agimos por nós mesmos, independentemente de Deus. Seria grande ilusão pensar que somos a causa única e inteiramente suficiente de nossa determinação livre, no que tem ela de bom. (GARRIGOU-LAGRANGE, 2020b, p. 162)

Sem a ação constante de Deus — *ipsum Esse subsistens* e, portanto, o único que é sua própria operação — não há entidade nem operação. É contraditório pensar que Deus conserva e move os entes na existência sem conservar e mover ao mesmo tempo todas as suas operações. Ser o motor imóvel significa mover também as operações de todos os demais motores, inclusive os livres. Imaginar o contrário, só porque o caso em questão é o da liberdade, é absurdo: “Sustentar que Deus, como causa primeira, não pode produzir conosco e em nós o modo livre dos nossos atos é sustentar que uma modalidade do ser não pode ser produzida pelo Ser primeiro, criador de tudo o que há de ser fora dele” (GARRIGOU-LAGRANGE, 2020b, p. 97). Nenhum pensamento, nenhum querer nem nenhuma ação acontece sem a ação de Deus, causa primeira. Deus é a própria condição da existência de todas essas realidades. Sem Deus, não há liberdade, assim como não há ente. Pensar, para salvaguardar a liberdade, que essa liberdade tem anterioridade com relação ao conhecimento de Deus, é tornar a sabedoria de Deus dependente de algum objeto que lhe escapa, mesmo até que a liberdade seja realizada; mas isso também é absurdo, porque resulta na passividade da sabedoria divina (GARRIGOU-LAGRANGE, 1946, p. 356). Portanto, Deus, causa primeira, conhece desde a eternidade todas as ações livres dos seus efeitos.

Isso quer dizer que as ações livres deixam de ser livres, ou que Deus é quem escolhe por todas as criaturas livres, privando-lhes de escolha própria? De modo nenhum. O problema é árduo, sim, mas não se pode saltar a conclusões precipitadas. A solução está em compreender a relação entre a causa primeira e as causas segundas:

Pelo livre-arbítrio, com efeito, o homem se move a si mesmo para a ação. Não é, entretanto, necessário à liberdade que o que é livre seja a causa primeira de si mesmo; nem, tampouco, é requerido para ser a causa de alguma coisa, ser sua causa primeira. É Deus que é a causa primeira, movendo as causas naturais e as causas voluntárias. Assim como, ao mover as causas naturais, ele não impede que seus atos sejam naturais, ao mover as causas voluntárias não impede que seus atos sejam voluntários. Pelo contrário, é isso que ele faz neles, pois Deus opera em cada um segundo a natureza que lhe é própria. (ST I, q. 83, art. 1, ad 3)

A subordinação da causa segunda (no caso, a causa livre) à causa primeira não lhe retira sua autonomia enquanto causa; o que se disse foi apenas que essa autonomia só existe enquanto é movida pela causa primeira. Dessa forma, essa moção é uma premoção, visto que a moção do primeiro motor sempre tem precedência (HUGON, 1998, p. 292).

Lagrange, nessa discussão, se põe contra duas outras escolas de pensamento: o ocasionalismo e o molinismo. Segundo ele, quanto à operação das criaturas, o primeiro extrapola a moção divina e destitui as criaturas de sua responsabilidade, ao passo que o segundo dá demasiada autonomia à liberdade das criaturas.

Não devemos entender isso [a moção divina] como os ocasionalistas, no sentido de que só Deus agiria em todas as coisas, que o fogo não aqueceria, mas Deus no fogo ou por ocasião do fogo. Se assim fosse, observa Santo Tomás, as causas segundas não seriam causas e, não podendo agir, sua existência seria vã; sua impotência provaria, ademais, que Deus não lhes pôde comunicar a ação e a vida, como um artista que só pode fazer obras mortas [...]. O ocasionalismo leva ao panteísmo, pois o agir segue o ser, e o modo de agir segue o modo de ser. Se, portanto, há apenas uma ação, a de Deus, só deve haver um ser; as criaturas são absorvidas em Deus; o ser em geral identifica-se com o ser divino, como exige o realismo ontologista, caro a Malebranche e muito intimamente unido, em seu pensamento, ao ocasionalismo. (GARRIGOU-LAGRANGE, 2020b, p. 170)

Isso quer dizer que as operações das criaturas, mesmo sob a moção divina, permanecem também das criaturas. Mas o molinismo deve igualmente ser rejeitado, segundo Lagrange:

Deve-se dizer, com Molina, no extremo oposto do ocasionalismo, que a causa segunda exerce a sua causalidade própria sem precisar ser pré-movida pela causa primeira? Impossível: a causa segunda só exerce a sua causalidade própria sob o influxo da causa primeira, que a aplica ao ato. Por quê? Porque, por si mesma, a causa segunda não pode reduzir-se da potência ao ato, deve ser movida ou aplicada a agir.

Além disso, a individualidade do seu efeito também é um ser e, assim, depende da Causa primeira. (GARRIGOU-LAGRANGE, 2020b, p. 170)

O erro do molinismo, segundo Lagrange, está em considerar que Deus e a criatura livre são duas causas parciais dos atos livres, quando na realidade são duas causas totais, embora a causa segunda esteja sempre subordinada à causa primeira (GARRIGOU-LAGRANGE, 1946, p. 157). Diz ele que a verdade sobre o assunto está no meio entre o ocasionalismo e o molinismo, a saber, em admitir que “o nosso ato, no que tem de bom, seja totalmente de Deus como causa primeira e totalmente do homem como causa segunda” (GARRIGOU-LAGRANGE, 2020b, p. 105), “assim como o fruto é por completo da árvore e por completo do ramo que o sustenta” (GARRIGOU-LAGRANGE, 1946, p. 131), compara ele em outro lugar. Por isso, para ele, o molinismo, por não seguir os primeiros princípios em todas as suas consequências lógicas, não desemboca só numa obscuridade, ou seja, no mistério da coexistência entre a liberdade divina e a liberdade humana, mas numa verdadeira contradição: nega a universalidade da causalidade divina e admite o determinismo das ações humanas (GARRIGOU-LAGRANGE, 2020b, p. 109).

Torna-se necessário recordar que a ação livre das criaturas não é um caso especial do ser que foge de Deus. A ação livre é uma modalidade do ser e também está sob total dependência de Deus. O ente que traz potência mesclada dentro de si não pode, falando de modo absoluto, obrar por si mesma: “É sempre o mesmo *leitmotiv* doutrinal que reaparece na filosofia e na teologia tomista: só Deus é o Ato puro, e sem Ele, a criatura, composta de potência e ato, não poderia existir, durar, nem agir” (GARRIGOU-LAGRANGE, 1946, p. 425). Ora, diz Sertillanges (1951, p. 207), assim “como o ser de Deus subjacente ao nosso o não absorve nem o impede de ser autônomo, assim a ação de Deus, subjacente à nossa, não lhe tira a liberdade nem a torna necessária”. Deus é a causa primeira das criaturas, mas isso faz com que Deus seja as criaturas? Não. Do mesmo modo: Deus é a causa primeira da ação das criaturas — pois sem a causalidade divina não há ação das criaturas —, mas isso faz com que Deus seja as ações livres delas? Também não. Para Sertillanges, se negar a causalidade divina é fatalismo, negar a liberdade, nesse caso, é panteísmo. Nos dois casos, não se compreende a transcendência da ação divina.

Por isso, não passa de ficção concluir, com base na doutrina tomista da presciência e da moção divinas, que Deus é o responsável pelo mal das ações livres das criaturas. Deus sustenta toda realidade física dos atos livres; à criatura livre permanece a responsabilidade moral dos seus atos. Por isso, não há nenhum mal da parte de Deus em ser causa (primeira) do que há de físico em ações más (pecados) escolhidas livremente pela criatura (causa segunda); não é Deus quem escolhe no lugar da criatura. Lagrange retoma a doutrina de Tomás de Aquino (ST I, q. 79, art. 2) que ensina que a ação do pecado (entenda-se: o que há de físico nela) procede de Deus, como causa primeira, mas não o pecado (o que há de desordenado na ação, e que não procede de Deus, mas do livre-arbítrio da criatura). “A energia física ou intelectual gasta no ato do pecado não é má em si mesma” (GARRIGOU-LAGRANGE, 2020b, p. 439). A criatura livre só é livre porque Deus lhe dá o próprio ser-livre e move a realidade física de todos os seus atos, inclusive os livres. Mas Deus, porque não entra na composição física desses atos, não é um agente estranho que constrange alguém na eleição desta ou daquela ação. É o livre-arbítrio da criatura o responsável pela moralidade das ações. “A causa segunda só age em virtude do influxo da Causa primeira; mas Deus não é obrigado a impedir que o agente, por sua natureza defectível, falhe às vezes” (GARRIGOU-LAGRANGE, 2020b, p. 184). Quem escolhe ainda é a criatura.⁴⁰ Por isso, resguarda-se ao mesmo tempo a causalidade universal de Deus e o livre-arbítrio das criaturas. E essa é uma das razões através das quais Deus conhece o futuro.

O próximo atributo que deve ser considerado em Deus é, segundo Garrigou-Lagrange, o da providência. É o governo que Deus tem sobre a criação. Esse atributo Lagrange também o infere a partir da quinta via: a ordem do mundo, ainda que considerada naturalmente, supõe a providência da Inteligência suprema.

⁴⁰ Na ordem sobrenatural, a presciência de Deus versa também sobre a graça e a glória das criaturas chamadas ao fim sobrenatural. “A predestinação é a presciência e a preparação dos benefícios pelos quais se salvam certamente todos os que se salvam” (GARRIGOU-LAGRANGE, 1946, p. 144). Aqui se está diante daquele que pode ser considerado o mais espinhoso problema da teologia, se se refere à sua compreensão por parte inteligência humana. É o problema da predestinação. Tratar desse problema está tão além do intento da presente pesquisa quanto a teologia está além da filosofia. Não obstante, os interessados sobre o trabalho de Garrigou-Lagrange sobre a predestinação podem consultar sua obra exclusivamente dedicada ao tema: *A predestinação dos santos e a graça*.

Em todo agente inteligente preexiste o motivo ou a ideia de cada um de seus efeitos. Pois bem, Deus, por sua inteligência, é causa de todo bem criado e, por conseguinte, da ordem das coisas a seu fim, sobretudo a seu último fim. Portanto, preexiste em Deus a razão da ordem das coisas a seu fim ou sua ordenação suprema, que nós chamamos a Providência. (GARRIGOU-LAGRANGE, 1946, p. 137)

O próximo tópico que se deve discutir acerca da providência é o de sua extensão: será universal ou restrita a determinadas esferas da realidade? É universal:

A universalidade absoluta da Providência pode ser deduzida da universalidade absoluta da causalidade divina, que é a de um agente inteligente. [...] Assim o exige necessariamente o princípio de finalidade: todo agente age para um fim, e o agente supremo para um fim supremo por ele conhecido e ao qual subordina tudo. Esse fim é a manifestação de sua bondade, de sua infinita perfeição e de seus diversos atributos. (GARRIGOU-LAGRANGE, 2020b, p. 111)

No ato mesmo de causar, Deus causa de modo providencial, de modo inteligente e ordenando, dispondo tudo ao fim que estabeleceu. Sertillanges (1951, p. 193) concorda: “a ordem das coisas procede d’Ele do mesmo modo que a substância das coisas”. E se a causalidade é universal, também o é a providência, conforme afirma Gilson (1978, p. 240): “Sua providência se estende até o menor detalhe do ser, porque sua providência não é senão sua causalidade”. Considerados individualmente e em conjunto, todos os entes estão sob a providência. A causalidade de Deus, portanto, não é aleatória, nem se limita a fazer o mundo. É também providência: coloca tudo dentro de uma ordem racional preestabelecida, no interior da qual nada é destituído de função. Nada pode subtrair-se da ordem da providência, ou seja, do governo divino. Nem mesmo os eventos que, do ponto de vista das inteligências criadas, são fortuitos ou ao acaso: o são apenas como causas segundas; mas não para a causa primeira, Deus, “que previu todas as séries de causas e todos os seus encontros acidentais” (GARRIGOU-LAGRANGE, 1946, p. 139). Tanto os eventos necessários quanto os fortuitos fazem parte do plano universal da providência divina.

Pode o mal se constituir como impugnação da providência? Quanto ao mal, conforme se estabeleceu acima, Tomás de Aquino e os tomistas, inclusive

Lagrange, seguem Agostinho em considerá-lo como ausência de bem. Que seres contingentes sejam sujeitos a praticar o mal, não pode gerar espanto, mesmo que tenham sido causados por um ser perfeitoíssimo:

Os que pensam que dum ser perfeito só pode originar-se o perfeito, laboram num sofisma crasso. Porque é precisamente contrário: do ser perfeito só pode originar-se o imperfeito; visto que o perfeito, originado do perfeito, ser-lhe-ia idêntico. O Ser absoluto ao descer ao relativo, degrada-se; torna-se múltiplo e graduado; e daí nascem todas as oposições e interferências, e destas, por sua vez, o mal. (SERTILLANGES, 1951, p. 195)

O mal, como ausência de bem em criaturas defectíveis, é de se esperar. Seria absurdo ou contraditório se houvesse ausência de bem em Deus, mas não em criaturas finitas e imperfeitas. Aqueles que, considerando o mal nas criaturas, querem desabonar a existência de Deus, o que fazem antes é favorecê-la, porque supõem o absoluto bem e a absoluta perfeição para contrapor ao mal e à imperfeição das criaturas. Se só existissem seres defectíveis, por que o problema? No que toca à providência, o mal, segundo Lagrange, de nenhuma forma a complica. Com efeito, afirma Tomás retomando Agostinho: “como Deus é o provedor universal de todo ente, pertence a sua providência permitir certas deficiências em determinadas coisas particulares, a fim de não impedir o bem perfeito do universo” (ST I, q. 22, art. 2). Sucede que a inteligência humana, incapaz de penetrar nas razões eternas da providência divina, não compreende por que certos males são permitidos por Deus. Não obstante: “Por mais limitada que seja a nossa inteligência, é, porém, certo que a divina sabedoria ordena absolutamente tudo para o bem, que sob a sua direção o próprio mal deve concorrer para a perfeição do todo” (GARRIGOU-LAGRANGE, 2020b, p. 113). Até mesmo o mal entra nos planos da providência, na medida em que Deus o permite para a consecução da ordem que determinou desde a eternidade. De males menores a sabedoria e a onipotência de Deus sempre tiram bens maiores. Embora a permissão do mal permaneça algo de misterioso ao ser humano, ele deve se esforçar por entendê-lo desde cima, como permissão de uma causa providente e infinitamente boa.

Levando em conta a sabedoria divina, diz Garrigou-Lagrange, acompanhado por Aristóteles (*Met.* XII, 7), que é necessário atribuir a Deus também a vida:

Com efeito, a perfeição da vida cresce com a sua imanência, pois o movimento vital é aquele que, longe de vir de fora, procede interiormente do próprio vivente. Essa mesma imanência é mais ou menos perfeita, segundo a gradação: vida vegetativa, sensitiva, intelectual; é perfeita no Pensamento supremo, que não precisa buscar seu objeto fora dela, que tampouco precisa, para despertar, do concurso iluminante de uma causa superior. (GARRIGOU-LAGRANGE, 2020b, p. 49)

A imanência é uma característica essencial da vida. Se Deus é absolutamente independente, é vivo em absoluto. A vida de Deus é, dessa forma, de todo independente. Não lhe pode ser conferida nenhuma limitação como aquelas que se encontram na criação visível. Sertillanges (1951, p. 106) afirma que essa vida é a vida do ato puro: de Deus deve-se dizer “que é vivo, ou melhor, que é Vida pois tudo o que nele se contém e particularmente a sua inteligência suprema está perpetuamente em ato”. Gilson (1978, p. 197) faz atribuir-se a vida de Deus por conta de sua inteligência e também de sua vontade: “não poderia conhecer nem querer sem viver”. Como logo se verá, a vontade sempre segue a inteligência.

Ademais, Gilson concorda com Lagrange no que diz respeito à vida divina, dizendo que “uma razão mais direta e profunda” para haver vida em Deus deriva da própria noção de vida: é vivo aquilo que tem um princípio interno de operar. A vida, conseqüentemente, pertence a Deus de forma incontestável, pois ninguém mais do que ele opera por si; na realidade, sua operação é seu próprio ser (GILSON, 1978, p. 198). Com o que Lagrange (2020b, p. 198) concorda: “O Ser mesmo subsistente [...] é soberanamente vivo, pois tanto possui em si todos os princípios (formal, final, eficiente) de sua ação, que é Ele mesmo essa ação”. Qualquer ser vivo depende do ser vivo que é Deus, causa primeira. Só em Deus a vida é algo de absolutamente independente de qualquer causa exterior. Não que vida signifique o mesmo em Deus e nas criaturas, a relação é analógica; mas todos os demais seres vivos dependem de Deus. É raciocinando assim que Garrigou-Lagrange procura rebater a objeção segundo a qual a vida é impossível em Deus porque toda vida implica devir: o devir só é uma imperfeição na vida criada, seja vegetal, animal ou intelectual; o que não acontece em Deus.

O devir é na vida só uma imperfeição, a imperfeição do ser instável que tende ao que não tem ainda ou que perde o que tinha; a vida que

implica devir é uma vida que se limita a nascer e também está mesclada de morte; a vida pura de toda imperfeição é eterna, una, indivisível, imutável, de uma imutabilidade que não é uma privação de movimento, como a inércia, mas a negação do movimento ou da instabilidade. É a estabilidade absoluta de um conhecimento e de um amor subsistentes que são, de per si e desde toda a eternidade, tudo o que podem ser, sem possibilidade de progresso ou de perda. (GARRIGOU-LAGRANGE, 2020b, p. 269)

O ser de Deus é vida, e não é possível investigar os demais atributos divinos esquecendo-se disso: sua imutabilidade é vida, sua infinidade é vida e assim por diante.

São os atributos de Deus relativos à sua inteligência: sabedoria, presciência e providência. Garrigou-Lagrange examina em seguida aqueles relativos à vontade de Deus. Antes, é preciso se perguntar: convém atribuir a vontade a Deus? Segundo Tomás de Aquino, sim: “Há em Deus vontade, como há nele intelecto, porque a vontade é consecutiva ao intelecto” (ST I, q. 19, art. 1). Por que é impossível que Deus seja apenas inteligente e não volitivo?

Tem o ser inteligente isto de especial, conhece o seu bem; deve, pois, buscá-lo e nele repousar de maneira especial, por uma inclinação regradada pela inteligência; essa inclinação recebe o nome de vontade. A inteligência divina, que conhece o bem, não pode, pois, existir sem a vontade divina que quer o bem. (GARRIGOU-LAGRANGE, 2020b, p. 115)

Sertillanges também afirma que não se deve ir longe do ser e da inteligência para encontrar a vontade:

É vontade porque é Ser, e o ser apresenta também a forma de tendência, dinamismo, atração para um bem que supõe convir-lhe e ser adaptado ao sujeito que para esse bem propende. A vontade é simplesmente outra faceta da inteligência; é o seu pendor. (SERTILLANGES, 1951, p. 186)

A natureza intelectual precisa tender àquilo que entende, conhece o bem e quer o bem. Onde há intelecto, há também vontade. Portanto, Deus não só entende, mas também quer. Lagrange atenta para o caráter analógico dessa atribuição da vontade a Deus:

Em nós, sem dúvida, ela é apenas uma potência distinta dos atos de amor ou das volições por ela produzidos. Mas em que repugna uma vontade absolutamente perfeita que seja um ato eterno de amor

identificado com o Bem supremo, sempre amado e livre, portanto, em relação aos bens finitos? (GARRIGOU-LAGRANGE, 2020a, p. 242)

O procedimento analógico, dentro da estrutura do realismo tomista, sobre a vontade de Deus é o mesmo daquele sobre sua inteligência. Deus é a causa primeira; portanto, deve possuir de algum modo as perfeições dos seus efeitos. Ora, alguns de seus efeitos são dotados de vontade. Logo, considerando a vontade enquanto vontade e não enquanto humana, conclui-se que Deus deve possuí-la de um modo perfeitíssimo. No entanto, diferentemente da vontade humana, que não é senão uma faculdade unida à e distinta da essência, a vontade divina não se distingue realmente da essência divina: “sua vontade deve ser igualmente idêntica a seu existir. [...] a vontade, como tampouco a inteligência, não introduz em Deus nenhuma espécie de composição” (GILSON, 1978, p. 191). Se se pode dizer que um determinado ser humano tem vontade, no caso de Deus, que é simples, é melhor falar que ele é vontade, da mesma maneira como é inteligência, eternidade e assim por diante. Naquilo que Deus é, já está, sem acréscimo, sua inteligência e sua vontade.

Qual é o objeto da vontade de Deus? Segundo Lagrange, em geral, o objeto da inteligência é o ser e o objeto da vontade é o bem. Quanto a Deus, se sua inteligência tem por objeto seu próprio ser, o objeto de sua vontade é seu próprio bem, pois ele é o bem por essência, conforme o atributo listado acima. Assim o diz Tomás de Aquino: “o próprio Deus é o principal objeto desejado pela vontade divina” (SCG I, LXXIV, 4). O que Deus quer, em primeiro lugar, é ele próprio. Pois bem, a inteligência de Deus não é uma faculdade que, assim como a humana, se atualiza pela aquisição da verdade. Nem sequer há distinção real entre inteligência e ser ou verdade em Deus. Do mesmo modo, em Deus, não há distinção entre sua vontade e seu bem. É que Deus é ato puro: sua inteligência e sua vontade não podem ser atualizadas, mas são sempre em ato. Portanto, Deus quer a si mesmo eternamente.

A partir disso é imperioso atribuir o amor a Deus, pois se “o ato primordial da vontade é o amor” (GARRIGOU-LAGRANGE, 2020b, p. 114), Deus, que é volitivo, ama. Querer o bem de alguém é, segundo Tomás de Aquino, amar. Se Deus é ao mesmo tempo o sumo bem e sua própria vontade, seu amor deve ser descrito assim: “um ato por completo espiritual e eterno de amor do bem, do

soberano Bem que não é senão a infinita perfeição de Deus, a plenitude do ser” (GARRIGOU-LAGRANGE, 1946, p. 124).

Vale para a vontade e o amor de Deus o que se estabeleceu previamente para sua inteligência e sabedoria, a saber, não há dualidade entre sujeito e objeto: assim como não há distinção entre inteligência e inteligível em Deus, não há distinção entre amor e amado.

A vontade divina não pode ser concebida como uma potência ou faculdade, ela se identifica com a essência divina (sujeito) e com seu ato de amor; por outro lado, o objeto desse ato é o soberano bem, que é de per si e desde sempre não só amável, mas atualmente amado; se assim não fosse, faltar-lhe-ia algo como ato puro na ordem do bem. Enfim, esse objeto primeiro do amor divino não é virtualmente distinto da essência divina (sujeito), pois essa essência é de per si a plenitude do ser, e tal plenitude é a definição mesma do bem. Por isso se diz que Deus é bom ou o bem por essência. (GARRIGOU-LAGRANGE, 2020b, p. 268)

Se Deus quer e ama a si mesmo, significa que não quer nem ama nada além de si? Para responder a isso, em primeiro lugar, Garrigou-Lagrange (1946, p. 168) recorda do princípio segundo o qual “o bem é difusivo de si mesmo, e quanto mais elevado seja a ordem a qual pertence, com tanta maior abundância e intimidade se comunica”. Assim, por exemplo, quanto maior for o nível de bondade de um determinado ser humano, mais irá querer compartilhar com os outros seus bens. Portanto, Deus, que é o bem por essência, também é difusivo de si, na medida em quer a existência e a bondade das coisas além de si mesmo. O que leva Lagrange (1946, p. 238) a afirmar que “o fim último do universo é a manifestação da bondade divina”. Não há contradição da parte de Deus no amor essencialmente voltado a si mesmo e no amor às criaturas: “Deus se quer a si mesmo a título de objeto imediato e ao querer-se quer todas as demais coisas” (GILSON, 1978, p. 192). Aqui, segundo Lagrange e Gilson, acontece algo parecido com a inteligência divina. Deus ama todas as coisas ao amar-se a si mesmo, pois a bondade das coisas criadas é participação na bondade divina, objeto do amor divino. É impossível que as coisas sejam amáveis antes de serem amadas por Deus; são amáveis porque Deus, causa primeira, as quis com antecedência e as fez assim (GARRIGOU-LAGRANGE, 2020b, p. 119). O amor de Deus é a causa de todo bem presente nas criaturas (GARRIGOU-LAGRANGE, 1945, p. 254). Seu amor é, por isso mesmo, infinitamente superior

a qualquer amor criado, pois o amor criado não é a causa do bem que ama em seu amado.

Esse é o fundamento metafísico por sobre o qual Lagrange define que, pela ordem do amor divino, o universo existe para manifestar a glória de Deus: “Deus, com efeito, não pode, ao criar, buscar uma meta inferior ao soberano bem que é Ele mesmo” (GARRIGOU-LAGRANGE, 2020b, p. 162). Alguns autores, porém, interpretaram a partir disso que Deus seria egoísta: segundo Lagrange, “Kant, Arhens, Guenther, Hermes”. Para ele (2020b, p. 127), porém, não há nada de egoísmo, tanto do ponto de vista de Deus quanto da criatura. Do ponto de vista de Deus mesmo, não há egoísmo por conta de sua simplicidade: o bem que ele ama não é distinto dele mesmo; ademais, é um bem de tal forma infinito que não necessita de nada de exterior. Do ponto de vista da criatura, primeiro, ela recebe absolutamente tudo o que possui de Deus; segundo, existir para glorificar a Deus, o ser transcendente que subsiste por si, é infinitamente mais nobre do que existir para glorificar a si mesma, um ser limitado e dependente; terceiro, se não existisse para Deus, a criatura, assim fechada em si mesmo, se veria privada de seu fim último, Deus. Pelo contrário, o egoísmo acontece se a criatura despreza o bem infinito, que é Deus. Por conseguinte, conforme argumenta Lagrange, o amor de Deus nada tem de egoísmo; pelo contrário, com relação à criatura, é um amor de benevolência e de amizade.

São dois os outros principais problemas a respeito da vontade e do amor de Deus: um versa sobre sua liberdade e o outro sobre a natureza desse amor, principalmente se admitida juntamente com sua imutabilidade.

Parece que se o bem é difusivo de si mesmo, quer dizer que a vontade de Deus não é livre. É ele incapaz de evitar criar a existência e a bondade das criaturas? É, portanto, o mundo uma emanção necessária da essência divina? Diante desse problema, Garrigou-Lagrange (1946, p. 125) declara: “Por certo que o bem é difusivo de si mesmo, mas há que se distinguir sua aptidão para comunicar-se e sua comunicação atual”. Imanentemente falando, a vontade de Deus é necessária ao sempre querer o Bem supremo que é Deus mesmo. Isso não implica imperfeição ou falta de liberdade porque não há real distinção entre a vontade e o bem amado. Porém, quanto a qualquer possível ponto exterior ao bem incriado, a vontade de Deus não se inclina até ele necessariamente. A

máxima capacidade de difusão do Bem infinito não implica necessariamente na máxima realização dessa capacidade. A partir disso Lagrange defende a absoluta liberdade de Deus com relação a tudo que não seja ele mesmo:

Quanto à liberdade divina, baseia-se na independência soberana do Ser mesmo com respeito a tudo o que é criado, não é outra coisa que a indiferença dominadora do Ser com respeito a tudo o que pode existir, mas que não tem nenhum direito a existir, a indiferença dominadora do Amor eterno do Bem absoluto e infinito com respeito aos bens finitos que não podem lhe acrescentar nenhuma nova perfeição. (GARRIGOU-LAGRANGE, 1944, p. 202)

Sendo assim, não há nenhuma necessidade na existência do mundo. A vontade de Deus é livre: criou porque quis. Pensar no mundo como necessário automaticamente torna Deus dependente de algo exterior a ele, o que, para Lagrange, é uma impossibilidade metafísica, pois violaria o princípio de não-contradição ao inverter as próprias noções de necessário e contingente.

Outra razão para a absoluta liberdade de Deus reside, segundo Lagrange (2020b, p. 121), em que a criação em nada aumenta Deus. Por isso, é errôneo concluir a partir da bondade divina a necessidade da criação, pois tal bondade já é infinita por si. Antes e depois da criação, Deus é exatamente igual, ou seja, infinitamente bom e perfeito. Sua vontade não precisa querer nada mais além de si. Todos os demais bens criados não são senão participação no seu bem incriado, que não aumenta nem diminui. O equívoco daquilo que Lagrange denomina “otimismo absoluto” está em atribuir ao amor de Deus o que é uma imperfeição ou uma limitação do amor das criaturas. As criaturas, sim, são mais nobres se comunicam seus bens. É que, na realidade, não são causa primeira do bem. Para as criaturas há a necessidade de comunicar seus bens. Quando o fazem, se tornam mais nobres. Mas o amor deve ser purificado de toda imperfeição e limite ao ser atribuído a Deus. Portanto, Deus é livre, porque não há necessidade nenhuma de querer ou amar nada além de si para ser o que já é desde toda a eternidade. A criação é uma conveniência e não uma necessidade: “Apesar da conveniência da criação, nenhum inconveniente haveria em [Deus] não ter criado coisa alguma” (GARRIGOU-LAGRANGE, 1945,

p. 59). Nisso Lagrange recobra conscientemente o argumento do tomista Caetano.⁴¹

Sobre a liberdade de Deus, resta ainda outro problema. Deus é o bem: logo, Deus não pode querer nem fazer o mal, pois isso seria contradizer sua própria essência. Parece, então, que Deus não é verdadeiramente livre porque não pode querer nem fazer o mal, mas somente o bem. A resposta de Lagrange a esse problema começa em precisar o que realmente é a liberdade. A liberdade é um aspecto da vontade. Por isso, a vontade é diferente do apetite sensitivo, presente já nos animais, que não são livres. Sucede que a vontade tem seu objeto, que é o bem. Por isso, a vontade não tem por objeto simultaneamente o bem e o mal, mas apenas o bem, assim como o objeto da inteligência é a verdade, e não a mentira — ou: o ser, e não o nada. Escolher o mal é, na realidade, não escolher o bem, ou, para usar a linguagem de Agostinho, escolher algum bem inferior que acarreta a perda do Bem supremo. Portanto, assim como não se diz que alguém é inteligente porque é ignorante, não se deve dizer que alguém é livre porque é mal. No caso de Deus:

O poder e a liberdade de pecar não se requerem para a verdadeira liberdade, mas são uma forma da defectibilidade do nosso livre-arbítrio, assim como a possibilidade de erro é uma forma da defectibilidade da nossa inteligência. É por isso que essa liberdade de pecar não existe em Deus, que é soberanamente livre. (GARRIGOU-LAGRANGE, 1946, p. 260)

A possibilidade de praticar o mal constitui uma imperfeição, não uma perfeição da liberdade. Assim sendo, a impecabilidade de Deus, que é perfeitíssimo, ao contrário de diminuir sua liberdade, a evidencia ainda mais. O oposto é que é verdadeiro: se Deus pudesse praticar o mal, deixaria de ser

⁴¹ O problema da conciliação entre a difusão do bem absoluto e a não-necessidade do mundo encontra resposta dentro da teologia natural, segundo Lagrange, pelos argumentos analisados até agora. No entanto, ele considera que a teologia sagrada lança luzes sobre a questão: “Mesmo que Deus não tivesse criado, haveria n’Ele essa soberana difusão de si, essa fecundidade infinita que deve ser o próprio do Soberano Bem” (GARRIGOU-LAGRANGE, 2020b, p. 203). Por quê? Por causa da Trindade: essa difusão de Deus se encontra já plenamente realizada desde toda eternidade, diz a fé, na geração da pessoa do Filho e na espiração da pessoa do Espírito Santo. É uma difusão perfeita do ser de Deus, pois a essência ou natureza divina não se multiplica ao ser eternamente comunicada pelo Pai ao Filho, e pelo Pai e pelo Filho ao Espírito Santo; a essência ou natureza divina permanece una e dotada de todos os demais atributos que por ora são analisados dentro dos limites da razão natural. Qualquer coisa que Deus poderia criar permanece não-necessária.

perfeitamente livre. Em consequência, outro aspecto do amor divino é, segundo Lagrange (2020b, p. 116), o de sua santidade, que é “uma pureza imutável; opõe-se à mácula do pecado e à imperfeição; imutável, é o contrário da inconstância na prática do bem”.

Outra discussão concernente ao amor divino é o de sua natureza. Pode parecer que amor sempre envolve certa paixão e passividade, coisas estranhas à espiritualidade e à imutabilidade de Deus. Para Lagrange, o amor em Deus nada tem de corporal. O próprio constitutivo essencial do amor, para ele, não possui nenhuma materialidade. Só uma mentalidade eminentemente hedonista, como a atual, para esgotar o amor naquilo que ele pode ter de carnal. Em consequência, o amor de Deus não é paixão. Segundo a antropologia tomista, o amor de paixão só pode ocorrer em entes cujas vontades operam unidas a um corpo; ou seja, o amor de paixão só pode ocorrer nos seres humanos. Já o amor de Deus é totalmente imaterial: “Não tem paixão ou comoção, mas um amor totalmente espiritual” (GARRIGOU-LAGRANGE, 2020b, p. 27).

Esse amor divino é, então, destituído de tudo aquilo que, no amor criaturas, constitui imperfeição (GARRIGOU-LAGRANGE, 2020b, p. 116). O desejo, a tristeza e a cólera não existem em Deus; só é possível fazer uso dessas palavras em sentido metafórico, para significar algo de Deus na medida em que é semelhante às criaturas. Pelo contrário, no caso da alegria ou bem-aventurança, segundo Tomás de Aquino, “o bem próprio da natureza intelectual é a bem-aventurança. Assim sendo, como Deus é inteligente, o seu bem próprio é a bem-aventurança” (SCG I, C, 1). Nada mais justo do que atribuir em sentido próprio a Deus, sempre ciente e possuidor do bem infinito que é ele mesmo, a alegria, a qual é, segundo Lagrange, uma daquelas perfeições absolutas cuja razão formal não possui imperfeição por si. A alegria de Deus, que nada tem de paixão, é infinita e perfeita, pois o inteligível conhecido e o bem amado são ele próprio (SCG I, CII, 2). Segundo Gilson (1978, p. 198), a alegria ou bem-aventurança de Deus é incomparável com qualquer bem-aventurança criada. As criaturas participam, de alguma forma ou de outra, da bem-aventurança de Deus, razão pela qual se se afastam de Deus, não podem encontrar senão tristeza, enquanto ele é a própria bem-aventurança. No caso da inteligência criada, diz Tomás de Aquino, sua felicidade consistirá naquilo que há de mais elevado em

sua natureza, ou seja, nesse caso, a bem-aventurança estará em conhecer o supremo inteligível ou a suprema verdade, que é Deus.

Ademais, as criaturas dependem de algo exterior para serem bem-aventuradas: suas operações são distintas do seu ser e as mesmas operações inclinam-se como causa final para algo que não são elas próprias. Já Deus é bem-aventurado por si: não há para ele necessidade de nada de exterior, pois é sua própria operação e seu próprio ser. É o que leva Sertillanges (1951, p. 106) a assim falar de Deus: “a sua mais alta atividade é a volta consciente da sua perfeição sobre si mesma, a sua felicidade”.

Retornando ao amor divino, o mesmo Sertillanges assim o descreve com relação às criaturas:

É inegável que em Deus há amor; não digo o amor que é paixão, emoção semi-corporal, mas o que é um querer nobre. Deus quer bem à sua criatura, desejando-lhe o ser e depois o desenvolvimento deste ser e o seu acabamento na felicidade. (SERTILLANGES, 1951, p. 191)

Por isso, a passividade não convém ao amor divino. Lagrange (2020b, p. 118) o considera, pelo contrário, “essencialmente ativo e criador”, porque é o responsável de todo bem nos entes por ele causado. Isso leva Garrigou-Lagrange (2020b, p. 123) a dizer que outra característica do amor divino é a sua universalidade. Deus ama todas as coisas que criou enquanto ama a si mesmo e a elas como participações em sua essência. Seguindo a doutrina dos transcendentais, não há ser que não seja bom pelo menos em essência. Tudo o que existe é bom pelo simples fato de existir. Dessa forma, o mal não está na essência do demônio ou do pecador, a essência de ambos é boa; o mal está neles enquanto privação do bem pelo mau uso de suas faculdades racionais e volitivas, ao preferirem bens inferiores em detrimento do Bem supremo que é Deus, conforme ensina Agostinho. Portanto, isso que se diz do amor universal de Deus no pensamento tomista não pode desconsiderar o que o próprio Tomás de Aquino afirma:

Deus ama os pecadores enquanto naturezas determinadas; são seres que existem e existem por Ele. Contudo, enquanto pecadores, não são, mas carecem de ser, e isso neles não é de Deus: eis por que sob este aspecto são odiados por Deus. (ST I, q. 20, art. 2, ad 4).

Deus é o ser em si mesmo, mas o mal moral é um afastamento do ser em direção ao nada. Se Deus ama a si mesmo, odeia aquilo que dele se afasta. Essa é a lógica de Tomás no ponto em questão. Quer dizer então que o ódio, na condição de santo ódio do mal, existe de modo próprio e formal em Deus? Essa pergunta não recebe resposta unânime dentro da escola tomista; cite-se dois exemplos analisados por Lagrange: para Billuart, é provável que sim; para João de Santo Tomás, existe apenas virtualmente. No mesmo lugar em que analisa a posição dos dois, Lagrange apresenta sua posição:

Não só Deus é impecável, mas detesta necessariamente o pecado, com um santo ódio, que é a consequência rigorosa do Amor do Bem. Pela profundidade e intensidade, esse amor merece o nome de zelo: como pactuaria com o mal, buscaria um compromisso com ele? (GARRIGOU-LAGRANGE, 2020b, p. 117)

Esse “zelo divino” presente na posição de Lagrange — embora ele apenas cite as posições dos outros tomistas, sem deixar claro qual delas favoreça — se assemelha mais a João de Santo Tomás (ódio virtual do mal), bem como com a própria letra de Tomás de Aquino. Não deve haver ódio formal em Deus porque, conforme demonstra o próprio Tomás, se assim fosse, as coisas cessariam de existir, haja vista que se Deus “tem ódio de uma coisa que é, quer que ela não tenha ser, porque no ser está o bem de cada coisa” (SCG I XCVI, 3). Diz ele também logo em seguida que o ódio só pode convir a Deus de modo analógico — como no caso do pecador, conforme o expõe também na citação anterior da *Suma Teológica*. Quanto a isso, enfim, não se deve descuidar do que diz Tomás de Aquino e seus seguidores a propósito do atributo da misericórdia divina, que será analisado mais adiante.

Se o amor divino é universal, é também invencível.

O amor de Deus é invencível, porque é criador, princípio do ser e da ação de toda criatura; nada opera fora dele senão por ele; até o pecado, por mais grave que seja, deve ainda a Deus, não o que tem de desordenado, mas o que tem de ser e de energia física. (GARRIGOU-LAGRANGE, 2020b, p. 128)

Se o amor das criaturas, por causa de suas próprias imperfeições, pode ser frustrado, não o pode o amor divino. É o que se deve depreender ao ler o amor de Deus em consonância com os outros atributos seus: trata-se de um

amor infinitamente sábio e providente, de tal modo que nada criado pode decepcioná-lo em seus desígnios, nem mesmo o pecado.

Outra característica do amor divino, em consequência do que foi dito por Lagrange (2020b, p. 125), é o de suas preferências. O amor inclina-se ao bem, e há bens maiores e menores, ou seja, entes que participam mais e entes que participam menos da bondade divina. Se o amor divino é causa do bem das criaturas, e elas não têm todas o mesmo nível de bondade, quer dizer que Deus ama mais umas do que outras. Essa é a opinião também de Gilson:

Deus ama tudo amando-se a si mesmo, e como todo ente tem tanto de bem como de ser, Deus ama a cada ente proporcionalmente a seu grau próprio de perfeição. Amar mais uma coisa que outra é, para Ele, preferi-la a outra. Preferir uma coisa a outra é querer, como Ele, que as melhores coisas sejam, com efeito, melhores que as demais. Em resumo, é querer que sejam exatamente o que são. (GILSON, 1978, p. 197)

Se Deus amasse a todos os entes igualmente, todos deveriam participar na mesma intensidade de sua essência, o que, de acordo com Lagrange e Gilson, é falso: é evidente, por exemplo, que o ser humano, cuja alma é racional e volitiva, capaz de conhecer a Deus, é muito superior ao animal, que por sua vez é superior à planta, e assim por diante. Deus não ama cada um desses entes com igual amor precisamente porque, ao criá-los, não deu o mesmo bem igualmente a todos eles, deu mais a uns do que a outros. Em suma, conforme nota Tomás de Aquino, da parte da ação em si do amor de Deus, seu amor não é suscetível de mais e de menos, mas “nada impede que se atribua a Deus amar uma coisa mais que outra enquanto quer maior bem” (SCG I, XCI, 8). A imensidade de seu amor não pressupõe necessariamente a igualdade de seu uso por parte de Deus.

Depois de tratar da inteligência e vontade divinas, cabe perguntar: Deus é pessoal? Consulte-se o que Lagrange, profundamente inspirado por Boécio, entende por pessoa: “A pessoa em geral é um sujeito inteligente e livre” (GARRIGOU-LAGRANGE, 1946, p. 174). Em outro lugar, desenvolve mais:

A personalidade, portanto, é como um ponto que encerra duas linhas em sua intersecção: a linha da essência e a linha da existência. A personalidade é propriamente aquilo pelo qual o sujeito inteligente é o que é [...]. Desse modo, a personalidade ontológica, que constitui o eu,

é a raiz da personalidade psicológica e moral, ou seja, da consciência de si mesmo e do domínio de si mesmo. (GARRIGOU-LAGRANGE, 1946, p. 245)

Se Deus é inteligência e vontade livre, é pessoal, pois é precisamente a presença da operação intelectual, que inclui a vontade, o que constitui qualquer pessoa, divina, angélica ou humana. “O Primeiro Ser exigido é independente de tudo o que não for Ele mesmo; é também inteligência e vontade; ora, estas três notas constituem a personalidade” (GARRIGOU-LAGRANGE, 2020a, p. 279). Deus não é, portanto, uma espécie de força impessoal; é pessoal. “Uma causa absoluta, que subsiste por si só e conhece, não é algo mas alguém” (GILSON, 2016, p. 113). Tal conceito de pessoa não é alheio à distinção real entre essência e ato de ser. Por isso, “a essência criada e a personalidade criada não são a existência e, por conseguinte, são realmente distintas entre si” (GARRIGOU-LAGRANGE, 1945, p. 104). Por exemplo, “Pedro de si é Pedro, mas não é de si existente, no que se diferencia de Deus” (GARRIGOU-LAGRANGE, 1946, p. 438). Só a personalidade de Deus é realmente idêntica ao seu ser e, portanto, por si subsistente.

A razão natural pode, segundo Lagrange, alcançar, até a modo de demonstração racional, esse conhecimento de que Deus é pessoal, mas, por suas próprias forças, não é capaz de saber que Deus não é uma só pessoa mas três. A Trindade ultrapassa — embora não contrarie — a razão natural e só pode ser conhecida pela revelação divina: “Só a Revelação, é verdade, pode fazer-nos conhecer esse mistério que nos introduz na vida íntima de Deus tal como é em si mesmo” (GARRIGOU-LAGRANGE, 2020b, p. 53). Portanto, a metafísica aqui contra seu limite último: pode alcançar o ser e os principais atributos de Deus, mas não a trindade de suas pessoas. No entanto, uma vez recebida a doutrina da Trindade a partir da teologia, é possível estudá-la, como o faz o próprio Garrigou-Lagrange, em termos racionais, tais como essência, pessoa e relação. Sobre a trindade de pessoas e simultânea unidade de essência em Deus, torna-se fundamental o que se disse acima a respeito do intelecto e da vontade divinas, que não conhece nem ama em primeiro lugar senão Deus. Dirá Lagrange que a inteligência e a vontade divinas dão origem, em Deus, respectivamente às pessoas do Filho e do Espírito Santo, como relações subsistentes realmente distintas entre si e da primeira pessoa, o Pai, sem no

entanto contrariar a unidade de essência (GARRIGOU-LAGRANGE, 1946, 171). Tal estudo da Trindade, porém, não será feito no presente trabalho, senão talvez em pesquisa futura.

Convém tratar agora dos dois atributos de Deus os quais, para Garrigou-Lagrange, são as duas grandes virtudes da vontade divina: a justiça e a misericórdia. As duas procedem do amor que Deus tem por seu próprio Bem:

[...] a misericórdia e a justiça são as duas grandes virtudes da vontade divina e [...] seus atos procedem do amor do soberano Bem. O amor do supremo Bem, na medida em que tem o direito de ser preferido a qualquer outro, é o princípio da justiça. O amor do supremo Bem, na medida em que é difusivo de si mesmo, é o princípio da misericórdia, que é superior à justiça, na medida em que é, como a bondade resplandecente, a primeira expressão do Amor. (GARRIGOU-LAGRANGE, 1946, p. 136)

Na condição de virtudes da vontade divina, podem ser resumidas do seguinte modo. Justo, Deus dá aos entes criados tudo aquilo que são e quer que nada seja preferido a ele. Não se pode estimar mais algum bem criado do que o sumo Bem. Se Deus não fosse justo, iria contra sua própria natureza. Misericordioso, contudo, Deus, em primeiro lugar, decide criar e, em segundo, quer sanar as deficiências de suas criaturas. A criação também é um ato de grande misericórdia, pois criatura nenhuma tem direito ao ser. Se alguma criatura é, deve seu ser à misericórdia divina que gratuitamente a criou. Apresente-se agora as principais ideias de Garrigou-Lagrange sobre cada um desses dois atributos em particular.

Tal como Sócrates na *República*, cumpre, antes de prosseguir, perguntar a Garrigou-Lagrange o que ele entende por justiça. Sua resposta é esta: “No sentido amplo da palavra, a justiça é a reunião de todas as virtudes; assim é que dizemos de um homem: é um justo; no sentido estrito, a justiça é uma virtude especial que inclina a vontade a dar a cada qual o que lhe é devido” (GARRIGOU-LAGRANGE, 2020b, p. 130). A justiça convém a Deus sob ambos os sentidos. No sentido geral, de reunião de todas as virtudes, pois, segundo Tomás de Aquino, “deve preexistir em Deus o exemplar da virtude humana, como preexistem nele as razões de todas as coisas. Assim, a virtude pode ser considerada como exemplarmente existente em Deus” (ST I-II, q. 61, art. 5). Desse modo, Deus é justo — ou melhor, é a própria justiça — porque em sua

essência estão, em grau supremo, todas as virtudes. Diferentemente do que acontece com as criaturas, nas quais as virtudes adquiridas são algo de acrescentado a elas, em Deus, ato puro, as virtudes confundem-se com sua própria essência. Ele é, assim, o ponto de referência para qualquer ente capaz de virtude, não só fisicamente, na condição de causa primeira, mas também moralmente: será mais virtuoso quanto mais semelhante for com relação a Deus. No que se refere a dar a cada um o que lhe é devido, também nesse sentido Deus é justo. No entanto, Lagrange tem a precaução de não atribuir a justiça a Deus naquilo que esse sentido tem de humano. Para isso ele retoma a distinção dos tipos de justiça de acordo com Aristóteles. Há a justiça comutativa e a justiça distributiva. A justiça comutativa é “relativa às trocas, cuja regra é a igualdade ou a equivalência das coisas trocadas” (GARRIGOU-LAGRANGE, 1946, p. 28). Essa justiça não convém à relação entre Deus e as criaturas, pois “ela só existe entre iguais, que podem trocar o que lhes pertence. Ora, nada podemos apresentar a Deus que já não lhe pertença. Tudo lhe devemos” (GARRIGOU-LAGRANGE, 2020b, p. 132). É o mesmo parecer de Sertillanges (1951, p. 191): “Deus não deve nada a ninguém, pois é Ele quem dá tudo”. A justiça distributiva, por sua vez, é a que “governa a divisão dos bens, dos encargos, das honras, não de uma maneira igual, mas em proporção com o mérito de cada um” (GARRIGOU-LAGRANGE, 1946, p. 28). Quanto a esse tipo de justiça:

[...] há com certeza [entre Deus e as criaturas] uma justiça distributiva infinitamente superior à que regula nas sociedades humanas deste mundo a distribuição dos bens, das recompensas e das penas. Deus é justo não só como um rei em relação a seus súditos, mas como um pai em relação aos filhos, e infinitamente mais justo que o melhor dos pais deste mundo. (GARRIGOU-LAGRANGE, 2020b, p. 133)

Não há absolutamente nada nas criaturas que Deus não as tenha dado. Essa é a justiça distributiva de Deus, a qual, segundo Garrigou-Lagrange, se manifesta de três formas: na distribuição dos bens naturais e sobrenaturais, na distribuição das recompensas e nas penas infligidas aos culpados. (Muito do que Lagrange dirá a respeito desses pontos é mais de teologia do que de filosofia, mas há sempre um fundo metafísico que deve ser explorado, e esse é o interesse desta pesquisa.) A primeira forma é aquela pela qual Deus, que já se viu ser providente, dá a todas as criaturas o “que é necessário para alcançar seu

fim” (GARRIGOU-LAGRANGE, 2020b, p. 133). Quanto ao ser humano, isso envolve, segundo Lagrange (2020b, p. 134), a “desigualdade accidental entre os homens” no plano natural e a “desigualdade na distribuição das graças” no plano sobrenatural. Essas desigualdades não são injustas, para o neotomista, por duas razões: primeiro, porque Deus dá o que quer anteriormente a qualquer mérito das criaturas, as quais nada têm antes de receberem tudo de Deus; segundo, porque Deus não deixa faltar o suficiente para que a criatura atinja seu fim, seja no plano natural ou no sobrenatural — se se perde, a culpa está na defectibilidade da criatura e não em Deus. É que Deus não pede o impossível:

Trata-se de um princípio evidente na ordem racional, pois Deus não seria bom, nem sábio, nem justo, nem misericordioso, se apenas uma vez ordenasse o impossível; o pecado seria então inevitável, de modo que deixaria de ser pecado e digno de punição. Isso não seria justiça, mas sim crueldade. (GARRIGOU-LAGRANGE, 1945, p. 248)

A segunda forma pela qual Deus opera sua justiça distributiva é na distribuição das recompensas: “Às obras puramente naturais, Deus dá recompensa terrestre; às obras sobrenaturais, recompensa sobrenatural” (GARRIGOU-LAGRANGE, 2020b, p. 137). Deus é, assim, o justo remunerador universal, que dá recompensas de acordo com os méritos.⁴²

A terceira forma, enfim, pela qual Deus é justo no que se relaciona às criaturas é na punição dos culpados. Dar aos malfeitores os castigos devidos faz parte da justiça distributiva, para Aristóteles, o que Lagrange (1946, p. 394) remete a Deus, remunerador universal. Por que Deus deve ser o justo juiz? Ele, para responder a isso, compara o juízo de Deus sobre o mundo com aquele de um juiz na sociedade humana: “Deus pune sem paixão, como o juiz perfeitamente senhor de si condena sem cólera um criminoso, para manter os princípios mesmos da sociedade” (GARRIGOU-LAGRANGE, 2020b, p. 139). Se

⁴² Porém, e com isto lida a teologia, para a recompensa sobrenatural é necessária a graça, já que “o mérito deve guardar uma proporção com a recompensa” (GARRIGOU-LAGRANGE, 1946, p. 369). Caso contrário, os atos morais, mesmo que naturalmente bons, não produzirão méritos dignos de serem recompensados sobrenaturalmente. Dessa forma, no plano natural ou no sobrenatural, as recompensas não são iguais: “o grau de glória será proporcional ao grau de caridade ou de mérito que teremos na hora da morte” (GARRIGOU-LAGRANGE, 2020b, p. 138). Se Deus distribuísse recompensas iguais a todos, deixaria de ser justo. Ademais, conforme Lagrange estabeleceu acima, o prêmio sobrenatural é a visão da essência divina. Portanto, verá mais na essência divina (e conseqüentemente será mais feliz no céu) aquele que mais méritos tiver. O mérito sobrenatural da criatura, enfim, sempre é precedido pela graça, como se disse há pouco.

Deus não fosse o justo juiz de todos os atos das criaturas, deixaria de ser o ordenador universal de que fala a quinta via. Não haveria mais ordem no mundo porque muitas injustiças passariam impunes. Bastaria que passasse só uma injustiça sem receber sua devida punição para comprometer toda a ordem do universo, o que não pode acontecer sob o governo de um ordenador supremo e inteligente. Sob o ponto de vista aberto pela quarta via, o mal não pode sair impune debaixo do sumo Bem, mas sempre é ressignificado em vista de um bem maior. A bondade de Deus, longe de afastar seu caráter de justo juiz, o põe ainda mais em evidência. Portanto, Deus deve ser também justíssimo juiz, que dá prêmios e punições de acordo com o proceder de cada um, o que se depreende, segundo Tomás de Aquino, também do atributo da providência: “pertence à providência divina propor aos homens o bem como prêmio, para que as suas vontades se dirijam segundo um reto procedimento, e propor o mal como pena, para que evite a desordem” (SCG III, CXL, 5). Pune ele com paixão? Pode emitir um juízo injusto? Não; não pode sentir paixão aquele que é espiritual, nem pode ser injusto aquele que é a infinita sabedoria. Com efeito, conforme observa Tomás de Aquino, nas sociedades humanas, a lei é “estabelecida por um superior, ao passo que Deus é sua própria lei” (ST I, q. 21, art. 1, ad 2). A justiça e a sabedoria não formam na essência de Deus mais do que uma só realidade perfeitamente idêntica a si mesma. Donde a impossibilidade dele em emitir alguma sentença injusta, por exagero ou por omissão. O que é dito sobre Deus deve refletir na doutrina das leis humanas: “O governo humano deriva do governo divino e o deve imitar” (ST II-II, q. 10, art. 11). Deus é a fonte de toda justiça, assim como é fonte de todo ser e todo bem. Consequentemente, as penas distribuídas por Deus não são todas iguais, pois nem todos os crimes são igualmente numerosos ou graves: “A pena é proporcional à culpa, como a recompensa ao mérito” (GARRIGOU-LAGRANGE, 2020b, p. 138).⁴³

Apesar de tudo, dada a fragilidade de todo criado diante do Criador, esse só manifesta sua justiça “quando a misericórdia tiver sido desprezada com

⁴³ Em teologia, é também partindo da justiça de Deus que Tomás de Aquino e Garrigou-Lagrange fundamentam a gradação de glória no céu e a gradação de tormentos no inferno: “a igualdade da justiça distributiva é tal que coisas desiguais são também desigualmente retribuídas. Logo, não haveria uma justa recompensa de penas e de prêmios, se todos os prêmios e todas as penas fossem iguais” (SCG III, CXLII, 2).

frequência” (GARRIGOU-LAGRANGE, 2020b, p. 143). E é esse atributo que convém explorar em seguida.

A outra virtude da vontade divina, e que deve ser considerada como um dos atributos de Deus, é a misericórdia. Convém consultar brevemente a doutrina de Tomás de Aquino para investigar os pressupostos metafísicos que conduzem Garrigou-Lagrange a atribuir a misericórdia a Deus. O que se procura é o constitutivo metafísico desse atributo, pois pode parecer que a misericórdia é um sentimento, o que seria problemático, visto que Deus não tem sentimentos. Segundo Tomás, misericórdia significa: “fazer cessar a miséria do próximo como se fosse a sua própria” (ST I, q. 21, art. 3). Continua, referindo-a a Deus: “não convém a Deus entristecer-se com a miséria de outro, mas lhe convém, ao máximo, fazer cessar essa miséria, se por miséria entendemos qualquer deficiência”. É que entristecer-se denotaria mudança e decréscimo de bem, coisas que são impossíveis em Deus. No entanto, porque Deus é o próprio Bem e o doador do bem para os entes por ele causados, é conveniente que seja misericordioso e queira restituir o bem aos que perderam. Deus é, portanto, misericordioso. O que é, de modo preciso, miséria? Responde: “nem toda deficiência pode ser chamada miséria, mas apenas a que afeta a criatura racional, à qual corresponde ser feliz; pois a miséria se opõe à felicidade” (ST I, q. 21, art. 4). Aqui se está diante da questão sobre o fim último. Só a criatura racional pode ter Deus por fim último de sua existência. Portanto, a misericórdia versa principalmente sobre as criaturas racionais quando se afastam, pelo erro, de seu fim último, situação em que ficam necessitadas da misericórdia divina.

É exatamente por isso que Lagrange rejeita as interpretações agnósticas segundo as quais a misericórdia de Deus é um símbolo ou uma metáfora. Pelo contrário, diz ele, é uma perfeição, que, considerada em si mesma, nada tem de defeito.

A virtude de Misericórdia não é essa piedade que parte de uma boa natureza e nasce do temor do mal ou de uma simpatia sensível. A Misericórdia é uma virtude da vontade benevolente e benfazeja e, longe de nascer do temor do mal, nasce do amor do Bem e de uma generosidade forte e perseverante o bastante para vencer o mal, para arrancar as almas da miséria moral e do pecado. Se é próprio dos seres fracos enternecer-se, é próprio dos seres potentes e bons, diz Santo Tomás, dar-se generosamente, fazer os outros participarem da riqueza de vida que neles há. Quanto melhor é um ser, mais generosa e intimamente ele se dá. Se, portanto, Deus é infinitamente bom e se é

a Beatitude mesma, não pode entristecer-se com as nossas misérias, mas é naturalmente levado a nos socorrer. (GARRIGOU-LAGRANGE, 2020b, p. 148)

É nas criaturas sensíveis que a misericórdia pode ser acompanhada de sentimento, e não em seu Criador, no qual a misericórdia é uma expressão de seu infinito poder espiritual. Sertillanges observa que a misericórdia é atribuída metafisicamente a Deus se se atentar corretamente para os efeitos da misericórdia:

Em Deus, não é como em nós, uma paixão, uma tristeza compadecida, que, como paixão, suporia o estado corporal; damos-lhe no entanto este nome atendendo aos efeitos. Ora qual é o efeito da misericórdia senão socorrer, levantar da miséria, afastar o mal? (SERTILLANGES, 1951, p. 192)

A misericórdia divina pode ser comparada com a humana, mas a misericórdia não está em Deus do mesmo modo como está no ser humano — é o que concorda com a doutrina da analogia: “Deus é dito misericordioso, enquanto por misericórdia tira dos homens a miséria, como também nós fazemos o mesmo por causa da paixão de misericórdia” (SCG I, XCI, 11). Os efeitos essenciais da misericórdia citados por Lagrange e Sertillanges não estão de nenhum modo presos à materialidade. Um ente espiritual pode ser misericordioso, porque ser misericordioso é socorrer o outro em sua miséria. É o caso de Deus, ao qual convém atribuir, portanto, a forma mais eminente da misericórdia.

Continua Lagrange tratando do atributo em foco, afastando dele qualquer imperfeição: “A misericórdia, longe de ser uma tristeza ou uma fraqueza, é a mais gloriosa manifestação da potência e da bondade de Deus” (GARRIGOU-LAGRANGE, 2020b, p. 147). Como é possível que usar de misericórdia seja uma manifestação do poder de Deus mais gloriosa do que, por exemplo, a criação *ex nihilo* do mundo? Responde ele:

Pela criação, Deus tira o ser do nada; pela misericórdia, executa uma obra incomparavelmente mais alta, tira o bem do mal; do mal, que é inferior até ao nada, Deus se apraz em tirar um bem totalmente sobrenatural, superior a todas as naturezas criadas somadas [refere-se aqui à graça]. É o que leva Santo Agostinho e Santo Tomás [ST I-II, q. 113, art. 9, ad 2] a dizerem que é maior e mais glorioso para Deus

fazer um justo de um ímpio que criar o céu e a terra. (GARRIGOU-LAGRANGE, 2020b, p. 147)

Na criação, a criatura anteriormente não possuía nada, pois literalmente nem existia. Pelo mal que pratica, porém, rejeita em primeiro lugar a Deus, o Bem supremo que lhe deu tudo e que é seu fim último, e, em segundo lugar, também rejeita de algum modo a si mesma, porque o mal lhe é, além do mais, nocivo. Dessa forma, pelo mal a criatura está em situação pior do que a inexistência; é melhor não existir do que existir e ser mal. É pensando assim que a misericórdia se afigura, para a bondade e o poder divinos, como algo de maior do que a criação: sendo misericordioso e perdoador a miséria da criatura, Deus a tira de situação pior do que aquela da qual a “tirou” quando a criou.

Há, porém, um problema que precisa ser endereçado e diz respeito à conciliação da justiça com a misericórdia. Parece que os dois atributos se excluem: se Deus for justo, não pode ser misericordioso; e se for misericordioso, não pode ser justo. Tomás de Aquino estabelece que a solução para esse problema está em considerar a origem das criaturas:

A obra da justiça divina pressupõe sempre uma obra de misericórdia e se funda sobre ela. Pois nada é devido à criatura, a não ser em razão de algo preexistente, ou pressuposto; se também isso é devido à criatura, será por algo ainda anterior. Não podendo remontar até o infinito, deve-se chegar a algo que depende da única bondade da vontade divina, que é o fim último. [...] Assim, em toda a obra de Deus aparece, como sua raiz primeira, a misericórdia. (ST I, q. 21, art. 4)

Determinada criatura pecou, mas, se pecou, é porque existia; caso contrário, não poderia pecar; e se existe, é porque Deus, em sua livre bondade, a criou. Isso se aplica tanto ao plano natural quanto ao sobrenatural: se a criatura rejeitou a graça de Deus, é porque ele livremente a deu. Portanto, a misericórdia de levar em consideração a defectibilidade de suas criaturas e socorrê-las é da parte de Deus algo que não exclui, pelo contrário, até exige sua justiça, de tal modo que sua justiça só se verá forçada a punir o pecador se esse rejeitar previamente sua misericórdia. A razão disso é que, na origem da criatura, um ato de misericórdia a chamou à existência e, sob certo aspecto, todos os demais atos de Deus com relação à criatura dependem desse primeiro ato. E desse modo os dois atributos se conciliam.

Também em consequência disso, a misericórdia supera a justiça, se se analisar, diz Lagrange, as três formas pelas quais a justiça de Deus se manifesta, anteriormente exploradas.

“O primeiro ato da justiça divina é dar às criaturas o que lhes é necessário para alcançar seu fim. Mas a misericórdia dá além do necessário” (GARRIGOU-LAGRANGE, 2020b, p. 152). Se Deus fosse apenas justo, daria apenas o necessário à criatura; já que também é misericordioso, dá mais do que o estritamente necessário.⁴⁴

“O segundo ato da justiça é recompensar a cada qual segundo os méritos. Mas a misericórdia dá mais do que merecemos” (GARRIGOU-LAGRANGE, 2020b, p. 153). Isso se manifesta, diz Lagrange, no perdão dos pecados, na conversão dos pecadores, principalmente dos inveterados, e, dentro da esfera sobrenatural, no prêmio da visão beatífica, que por si só excede qualquer esforço da criatura, sendo um prêmio superabundante.

O terceiro ato da justiça consiste em infligir a pena devida ao pecado. Também aqui a misericórdia leva a melhor. [...] E como seria contrário ao direito de punir o direito de perdoar? Ele não o restringe, mas o ultrapassa. O direito de graça é um dos mais nobres privilégios dos soberanos, dos chefes de Estado. Quem dá legitimamente a pena também pode perdoá-la; isso não é possível ao simples juiz encarregado de aplicar a lei, mas é possível ao legislador e ao juiz supremo. Nisso, ele não injuria a ninguém. O direito de perdoar é, portanto, a mais nobre prerrogativa do soberano Juiz, aquela que mais manifesta a sua glória e a sua bondade. (GARRIGOU-LAGRANGE, 2020b, p. 154)

É que Deus não está submetido a nenhuma lei que lhe seja exterior. Ele não responde a ninguém superior, como acontece no caso de um juiz humano. Portanto, pode perdoar quem ele quiser. Lagrange chega a dar o exemplo do condenado à morte que, embora não possa mais apelar aos poderes humanos, pode apelar à misericórdia divina — o que, obviamente, não quer dizer que as punições civis devam cessar.

Resta, da lista de atributos divinos, tratar da onipotência divina, “que é o princípio imediato das obras exteriores de Deus” (GARRIGOU-LAGRANGE,

⁴⁴ No campo da teologia, Lagrange confere especial ênfase à história da salvação, principalmente: a elevação da natureza humana à ordem sobrenatural pela graça, a misericórdia de Deus após o pecado original, a encarnação e a morte sacrificial de Jesus, os sete sacramentos da Igreja.

2020b, p. 156). As criaturas podem fazer muitas coisas. Por analogia, o poder tem de ser atribuído a Deus. Três são os tópicos que se devem clarificar sobre o poder de Deus: sua relação com a própria essência divina, sua extensão e sua relação com as criaturas.

É o poder de Deus, diferentemente dos demais atributos, algo que se soma à sua essência? Para Garrigou-Lagrange (2020b, p. 157), a resposta é não: “nada há de accidental em Deus; o Ato puro não é ulteriormente determinável, sua operação é sua essência mesma”. Nos entes criados, as operações são algo de acrescentado às suas essências. A razão disso está em que tais entes não são o próprio ato de ser. Há sempre a presença de potência neles. No ato puro, em contrário, a operação não é distinta da essência. Em consequência, não há distinção real entre Deus e o seu poder ou potência ativa, de modo que não se pode dizer Deus e poder de Deus como se fossem realidades separadas uma da outra. O que Deus é também é seu poder.

Quanto à extensão do poder de Deus, Lagrange o considera infinito, daí denominá-lo de onipotência. Posto que o obrar segue o ser, a infinidade do poder de Deus segue de sua pura atualidade: “como a essência divina pela qual Deus age é infinita, como já se demonstrou, segue-se que sua potência [ativa] é infinita” (STI, q. 25, art. 2). A outra forma mais fácil de demonstrar a onipotência de Deus é aquela encontrada nas conclusões das cinco vias. Chega-se através delas a Deus como causa primeira dos entes, o ato puro responsável pela produção de todo ser. Já se está perante a onipotência:

[...] a produção dos seres finitos enquanto seres supõe uma potência ativa infinita, que só pode pertencer a uma causa infinitamente perfeita. Com efeito, uma causa finita só pode produzir um efeito qualquer transformando um sujeito preexistente, suscetível de ser transformado; assim, o escultor precisa de matéria para fazer uma estátua, o mestre vai formando aos poucos a inteligência do discípulo, mas não lhe dá a inteligência. [...] Segue-se daí que para produzir todo o ser de um ser finito qualquer, por menor que seja, para produzi-lo do nada, é preciso uma potência infinita, que só pode pertencer a um ser infinitamente perfeito. (GARRIGOU-LAGRANGE, 2020b, p. 61)

Criar nada mais é do que conferir a existência a algo sem utilização nenhuma de qualquer coisa anterior; é a produção do ser, que “tem uma causa eficiente, uma causa final, uma causa exemplar (a ideia divina), mas não tem causa material” (GARRIGOU-LAGRANGE, 1946, p. 150). Todo o resto a que se

dá o nome de criar não passa de metáfora. Nenhum ente contingente, por ser ele mesmo criado, pode realmente criar, ou seja, fazer com que algo venha a ser sem que esse algo antes absolutamente não fosse: “Nenhum agente finito pode criar no sentido próprio dessa palavra, mas só transformar o que já existe” (GARRIGOU-LAGRANGE, 2020b, p. 161). É que o poder das criaturas não versa sobre o ser, mas apenas sobre aspectos do ser, ao passo que a onipotência divina tem por objeto o ser enquanto ser (GARRIGOU-LAGRANGE, 1946, p. 151). Portanto, ao pensar mesmo na menor das coisas, percebe-se que todo o esforço do mundo não poderia dar a ela a existência; para tal foi necessária a ação da causa primeira onipotente.

Surgem, então, dois problemas acerca da onipotência divina: como pode ela, que não se distingue da essência de Deus, produzir algo exterior a ele? E pode ela realizar o que é contraditório?

Quanto à produção de entes exteriores a si, segundo Lagrange, há que se distinguir na ação da onipotência seu caráter imanente e sua potencialidade exterior: “Essa ação é formalmente imanente e se identifica assim com o ser mesmo de Deus; mas é virtualmente transitiva, na medida em que produz um efeito fora de Deus” (GARRIGOU-LAGRANGE, 1946, p. 149).⁴⁵ Formalmente, essa ação não é nada de distinto do que Deus é, mas nada impede que, sob seu poder, faça algo para fora de si. Mas anteriormente foi dito que a vontade é imutável. Como pode, então, o mundo ser contingente? Se a ação de Deus se identifica com seu ser, que é imutável, como pode o mundo não ser uma emanção necessária desde Deus? Esse problema se intensifica ao recordar-se que, segundo Tomás de Aquino, não há como demonstrar racionalmente que o mundo tenha sido criado no tempo ou *ab aeterno*: se defrontar tal opinião com o que se acabou de dizer acerca da identificação da ação divina com seu ser imutável, parece que a única resposta plausível seja a segunda, de que o mundo não teve começo no tempo. Para Lagrange, esse problema encontra solução no seguinte: Deus não obra como as coisas criadas obram. Seguindo raciocínio

⁴⁵ O mesmo vale para a moção divina, embora seja errôneo confundir criação com moção: “Não poderíamos admitir, finalmente, que a ação divina que move as causas segundas a agir seja propriamente criação e não moção, pois a criação é a produção de todo o ser de uma coisa *ex nihilo*, e se Deus criasse os nossos atos, em vez de nos mover a produzi-los, agiria sozinho, e o ocasionalismo é que seria a verdade” (GARRIGOU-LAGRANGE, 2020b, p. 178, nota de rodapé 131).

semelhante, Gilson, reelaborando uma das respostas de Tomás de Aquino ao problema enfocado, desvenda a raiz da questão desde o conceito de natureza:

[...] a natureza obra sempre, se nada a impede, de uma só e mesma maneira. E a razão disso é que cada coisa obra segundo sua natureza, de sorte que, enquanto permaneça sendo ela mesma, obrará do mesmo modo; mas tudo o que obra por natureza está determinado a um modo único de ser; a natureza leva a cabo sempre uma só e mesma ação. Por outro lado, o ser divino não está determinado, em absoluto, a um modo de ser único; vimos que, pelo contrário, contém em si a total perfeição do ser. Se obrasse por necessidade da natureza, produziria uma espécie de ser infinito e indeterminado; mas dois seres infinitos simultâneos são impossíveis; é, em consequência, contraditório que Deus obre por necessidade da natureza. (GILSON, 1978, p. 207)

Tomás de Aquino, Lagrange e Gilson respondem, então, como segue. Deus não pode não querer a si mesmo; mas o mesmo não se dá com o mundo. Se fosse o caso de a objeção em análise estar correta, Deus teria de criar, então, algo idêntico a si, o que, por análise *a posteriori*, não é o caso, pois o mundo não é simples mas composto de essência e existência. Se criou o mundo do modo como criou, significa que poderia não tê-lo criado. Se Deus pôde escolher o como da criação, significa que pôde escolher a criação em si. A imutabilidade de Deus versa antes sobre seu próprio ser, na medida em que sempre quer o bem que ele é em si mesmo. No que tange a qualquer bondade criável, no entanto, ele resguarda sua liberdade. O mundo, enfim, não é necessário, mas efeito da inteligência e da vontade livre de Deus.

Além do mais, diz Tomás de Aquino (*De ver.* q. 23, art. 4) que, embora toda vontade tenha por objeto o bem, deve-se distinguir entre objeto principal e secundário. Assim, por exemplo, todo ser humano quer ser feliz, mas as coisas que quer para ser feliz constituem o que há de secundário no objeto de sua vontade. Em Deus, o objeto principal de sua vontade é seu próprio bem infinito e eterno. Logo, é forçoso que não tenha querido necessariamente o mundo, pois esse em nada pode significar para Deus a consecução do objeto principal de sua vontade. Em suma, a vontade divina é absolutamente livre.

A respeito do “momento” da criação, como Deus pode ter criado no tempo e não necessariamente *ab aeterno*? E, se criou no tempo, por que escolheu o momento que criou e não outro?

O que Lagrange refletiu anteriormente sobre a eternidade responde a isso da seguinte forma: a eternidade não é uma sucessão infinita de momentos distintos dentro da qual é possível escolher um momento anterior ao outro.

Gilson, nesse sentido, recorda a real noção de causa primeira:

A causa particular não é a causa do tempo em que ocorre sua ação; Deus, ao contrário, é a causa do próprio tempo, pois o tempo está compreendido na universalidade das coisas que Ele criou. Assim, quando falamos do modo segundo o qual o ser do universo saiu de Deus, não devemos nos perguntar por que razão Deus quis criar esse ser em tal momento e não em outro; uma questão desse tipo suporia, efetivamente, que o tempo preexiste à criação, quando, na realidade, está sujeito a ela. (GILSON, 1978, p. 279)

Do que Lagrange e Gilson dizem, depreende-se que Tomás de Aquino permanece correto: se a tese da temporalidade do mundo não obriga assentimento dentro dos limites da razão natural, a de sua eternidade também não. Deus é a causa primeira, inclusive do tempo. Isso basta para solucionar a questão. Se Deus não age por necessidade, sua criação pode ter o tempo que a vontade divina estipular — ou seja, ter um início no tempo ou não. Quanto ao momento da criação, Deus não poderia ter criado o universo, por exemplo, um trilhão de anos antes ou depois simplesmente porque do lado de Deus mesmo não há tempo algum. Propor o problema é cair na ilusão de colocar o tempo na eternidade.

Importa agora ocupar-se do outro problema acerca da onipotência de Deus: pode ele fazer coisas contraditórias? Por contraditório aqui não se entenderá algo que seja impossível à criatura mas possível a Deus; algo absolutamente contraditório seria, por exemplo, a existência de um círculo quadrado. Pode Deus realizar coisas dessa natureza e ainda outras, como fazer com que o resultado da soma de $2 + 3$ seja 6 e não 5? Parece que, se a resposta for negativa, então o poder de Deus seria limitado e ele deixaria de ser onipotente. Assim pensou, por exemplo, Descartes. Em contrapartida, os tomistas dizem que não está sob o poder de Deus realizar algo de contraditório: “um círculo quadrado não é só subjetivamente inconcebível, senão que é realmente impossível fora do espírito, é evidente que nem a Onipotência é capaz de dar-lhe realidade, nem mesmo por milagre” (GARRIGOU-LAGRANGE, 1945, p. 72-73).

Essa oposição entre cartesianismo e tomismo, do qual Lagrange é partidário, não pode ser compreendida sem o necessário retorno à questão do constitutivo formal da essência de Deus. É necessário consultar a história para compreender isso. Qual é o atributo principal de Deus para Descartes? Segundo a interpretação de Gilson, trata-se de sua onipotência, na medida em que Descartes procura encontrar em Deus o criador de um mundo mecânico estruturado por leis necessárias.

[...] a teologia natural de Descartes não se limitou apenas à consideração daqueles que, de entre os atributos divinos, explicam a existência do mundo, mas também concebeu esses atributos como eles terem de ser concebidos de modo a que possam explicar a existência de um mundo cartesiano. O que esse mundo de ciência cartesiana era todos sabem. Era um universo exclusivamente mecânico, onde tudo poderia ser explicado pelas propriedades geométricas de espaço e pelas leis físicas de movimento. Se olharmos para Deus como única explicação possível para a existência desse mundo, o seu principal atributo tem necessariamente de ser, não a contemplação do seu próprio Ser infinito, mas a sua onipotência, que é causa de si própria, fonte da sua causalidade criativa. Em vez do Ser autossuficiente e que se conhece a si próprio de São Tomás de Aquino, temos agora uma energia de existência que é causa de si própria. [...] Em suma, a essência de um Deus cartesiano estava largamente determinada pela sua função filosófica, que era criar e preservar um mundo mecânico da ciência como o próprio Descartes o concebeu. (GILSON, 2016, p. 78-79)

Pode-se dizer que, para Descartes, Deus é tão poderoso que é causa de si mesmo. Para Descartes, Deus é onipotente e, por isso, é; para Tomás de Aquino, Deus é e, por isso, é onipotente. Esse é o motivo pelo qual a discussão sobre o constitutivo formal de Deus não é gratuita, mas basilar: reverbera sobre toda a teologia natural. De acordo com Descartes, então, os primeiros princípios tais como o de não-contradição são verdades eternas que estão entre Deus e o mundo; dessa forma, Deus, assim como as criou, pode mudá-las; embora, agora que as tenha criado, não as mude porque não contraria sua vontade (GALLINA, 2017). Por exemplo, se Deus criou um triângulo de três lados, assim é o triângulo; mas Deus poderia ter criado o triângulo de outra forma. Já para Tomás de Aquino, as verdades eternas se confundem com o ser de Deus e, por isso, não podem ser mudadas, assim como o ser de Deus não o pode: “a definição do círculo e de ‘dois mais três são cinco’ é eterna na mente divina” (ST I, q. 16, art. 7, ad 1). São verdades incriadas assim como o ser de Deus. A presença desses

princípios na realidade criada deve-se ao fato de que Deus criou essa realidade, e a criou como a pensou eternamente, segundo modelos ou ideias eternas que não são senão sua própria essência imutável pensada enquanto participável (ST I, q. 44, art. 3). A verdade das criaturas segue a verdade de Deus, que é imutável: “é segundo a verdade do intelecto divino que as coisas naturais são consideradas verdadeiras, e esta verdade é totalmente imutável” (ST I, q. 16, art. 8); donde dizer Gilson (1978, p. 58): “A verdade da ciência e da filosofia encontra, pois, em Deus seu fundamento último”. Por isso, um triângulo de quatro lados é tão impossível neste mundo como o seria em qualquer outro. Porém, se Descartes pensava que falar assim acabaria por colocar Deus sob dependência de alguma coisa, Lagrange e Gilson discordam: não significa que Deus está submetido aos princípios da razão humana ou da realidade criada como um todo, é que os princípios realmente não se distinguem da essência divina. Na filosofia de Garrigou-Lagrange, portanto, conforme comenta Mazzantini, o princípio de não-contradição está na própria essência divina: “a Inteligência Divina não está sujeita a esse princípio como norma para o Seu pensamento, mas o inclui em Si mesma, como idêntico a Si mesma” (MAZZANTINI, 1937, p. 318). O fato de que Deus não pode contrariá-lo não é diminuição em seu poder nem subjugação diante de outra coisa, pois não está obedecendo a algo de exterior a si; trata-se apenas de que Deus não pode jamais contrariar a si mesmo.

Por isso, como se disse, ao argumentar diante dessa dificuldade, Lagrange está retomando o problema das verdades eternas. Afinal, o que é, em sentido absoluto, o contraditório se não a violação de uma verdade que se considera eterna? O contexto teórico da impossibilidade do contraditório para a onipotência de Deus pode ser situado, não apenas na oposição entre cartesianismo e tomismo, mas também na reavaliação tomista do platonismo. As ideias são reassumidas enquanto são consideradas idênticas à essência de Deus na condição em que essa é participável, de modo que participar das ideias, no tomismo, é participar analogicamente da essência de Deus. Assim, as verdades eternas são a Verdade eterna: portanto, as primeiras são imutáveis assim como a segunda o é.

É por essa razão que Garrigou-Lagrange afirma reiteradamente que da negação dos primeiros princípios segue-se necessariamente à negação de

Deus. Para ele, a validade do princípio de não-contradição não se restringe ao mundo criado, conforme teorizou Nicolau de Cusa, mas possui uma validade que transcende o mundo criado: é um princípio eterno que coincide com o próprio ser de Deus. Se o ser das criaturas é, analogicamente, participação no ser de Deus, quer dizer que as criaturas seguem princípios eternos e imutáveis.

Sertillanges contribui para a resposta ao problema relativo à relação entre a onipotência de Deus e o contraditório sinalizando que o contraditório está fora do ser:

Deus pode rigorosamente tudo, se o tudo de que se trata é de fato alguma coisa, não é alheio ao ser; por outras palavras: Deus pode tudo o que não implica contradição. [...] É que, se o poder do Ser primeiro é igual ao ser, se é adequado ao Pensamento do Pensamento absolutamente ilimitado, então esse poder não pode ultrapassar o ser, pois seria ultrapassar-se a si mesmo; não pode ir além dos limites do pensamento que supõe conciliação dos elementos e síntese ideal. Por isso é que lhe marcamos por limite a contradição, o que de fato não é limite, pois está fora do campo onde esse limite deveria ser marcado; e além desse não há outro. (SERTILLANGES, 1951, p. 190)

Isso vale como a resposta, dentro da estrutura teórica tomista, a todas as outras objeções que se fazem contra a onipotência de Deus, tais como: Deus poderia não querer ser? Deus poderia criar uma pedra tão pesada que ele não conseguiria erguer? O contraditório é não-ser, não como realizável, mas como não-poder-ser. É nada. E se nada limita o poder de Deus, ele é onipotente. Deus deixaria de ser onipotente apenas se não pudesse fazer alguma coisa, mas o contraditório não é coisa qualquer.

Da doutrina da criação, efeito da onipotência divina, Garrigou-Lagrange (2020b, p. 165) a entende também como conservação: “Se Deus cessasse um instante de conservar as criaturas, elas seriam de imediato aniquiladas”. O porquê da necessidade da conservação está na distinção entre essência e ato de ser nas criaturas: elas não podem subsistir por si próprias, dependem sempre daquele que é seu próprio ato de ser (GARRIGOU-LAGRANGE, 1946, p. 155). “Para que uma criatura fosse capaz de subsistir por um só instante sem o concurso divino, seria preciso que ela fosse Deus” (GILSON, 1978, p. 331), ou seja, que fosse seu próprio ato de ser. A ação pela qual Deus cria e a ação pela qual Deus conserva o mundo são uma só e mesma ação, não são duas ações distintas, nem a conservação configura-se como renovação da criação:

“a conservação das coisas por Deus não se dá por uma nova ação, mas pela continuação da ação que dá o existir, a qual acontece sem movimento nem tempo” (ST I, q. 104, art. 1, ad 4). Dizer que Deus cria e dizer que Deus conserva as criaturas dá no mesmo; não há distinção real entre criação e conservação. Se Deus interrompesse a doação do ser às criaturas, elas desapareceriam, retornariam ao nada — não se quer dizer que o nada seja alguma coisa ou lugar, mas que as coisas simplesmente deixariam de ser —, ao que se dá o nome de aniquilação. Que a aniquilação seja algo que está sob a onipotência de Deus, se depreende da liberdade pela qual ele criou o mundo em primeiro lugar: “todas as coisas que Deus pode produzir no ser também pode reduzi-las ao não ser, visto que para que as criaturas subsistam é preciso que sempre nelas Deus atue o ser” (*De ver.* q. 5, art. 2, ad 6).

Acerca da extensão do poder divino, é inevitável que se formule o seguinte problema, que Garrigou-Lagrange analisa: Deus poderia ter criado um mundo melhor do que o que criou? Em Leibniz essa pergunta é respondida negativamente: Deus criou o melhor dos mundos possíveis. Já Tomás de Aquino responde de outra maneira: “absolutamente falando, qualquer que tenha sido a coisa feita, Deus pode fazer outra melhor” (ST I, q. 25, art. 6). Considerando as coisas essencialmente, diz Tomás, não é possível a Deus fazer as coisas melhores do que já são: não é possível existir uma essência de ser humano melhor do que a essência de ser humano já existente. Se Deus a melhorasse essencialmente e não apenas acidentalmente, o ser humano deixaria de ser o que é e seria outra coisa. Mas, quanto às outras essências, sempre é possível haver melhores, assim como a essência do anjo é melhor do que a essência do ser humano.

O mundo atual é uma obra-prima, mas outra obra-prima é possível. Assim, o organismo da planta, dado o fim que deve realizar, não poderia ser melhor disposto; mas o organismo animal, endereçado a um fim superior, é mais perfeito. Tal sinfonia de Beethoven é uma obra-prima, mas ela não esgotou seu gênio. (GARRIGOU-LAGRANGE, 1946, p. 153)

Se este mundo fosse o melhor dos mundos possíveis, estaria esgotado o poder de Deus, o que é impossível, porque ele é infinito. Assim raciocina Lagrange.

Entre o ato puro e qualquer criatura haverá sempre uma distância infinita, independentemente da grandeza da criatura em questão, afirma Gilson.

[...] desde que Deus é infinito, nenhum ente finito é tal, que nenhum melhor seja concebível. Ao contrário, há sempre um universo possível, melhor do que qualquer universo finito concebível. Na série de números finitos, N , o número $N+1$ permanece sempre possível. Imaginemos a melhor criação concebível pelo entendimento humano: esta ainda não seria Deus. Assim, uma criação melhor ainda permaneceria possível e esta, sendo finita, ainda deixaria aberta a possibilidade para outras e assim por diante, indefinidamente. Não há, portanto, um universo absolutamente o melhor possível. (GILSON, 1962, p. 72)

Portanto, Deus poderia ter feito criaturas melhores e poderia fazê-las indefinidamente, numa escala de nobreza ontológica que nunca alcançaria o cume além do qual nada de melhor seria concebível ou criável. Afirmar o contrário seria pôr um limite na onipotência divina. Conforme foi visto acima, todo ente é melhor quanto mais sua essência participa da essência de Deus, fonte de todo ser. Sendo assim, sempre poderia haver entes melhores, sem nunca esgotar a capacidade de participar da essência divina, que é infinita. Na mente de Deus, há infinitas essências ou ideias que, se fossem tornadas ato, se constituiriam em entes melhores, ou seja, mais perfeitos do que aqueles que se veem neste mundo.

Quanto à pergunta: por que Deus escolheu, então, este mundo e não outro, melhor ou pior, simplesmente não pode haver resposta: “não sabemos: Ele é livre” (GILSON, 2016, p. 84). Se alguma resposta à mencionada pergunta fosse possível, Deus deixaria de ser Deus justamente porque seria determinado por algo exterior a ele — no caso, algum dos infinitos mundos possíveis. Isso não constitui um argumento de natureza religiosa, mas uma conclusão metafísica: se a Causa Primeira existe (2ª via) e é o Bem supremo (4ª via), não poderá tender necessariamente a nada fora de si; portanto, é livre, e essa liberdade versa sobre qualquer aspecto da realidade criada.

Enfim, segundo Garrigou-Lagrange, são esses os atributos de Deus que, após demonstrar sua existência partindo dos primeiros princípios, a razão humana pode alcançar sem o auxílio da revelação, atributos relativos ao ser e às operações de Deus. A argumentação pela qual se conhece tais atributos está intimamente conectada às cinco vias: todos os atributos divinos já estão contidos

no ato puro de existência. Não se pode omitir, por causa disso, a importância reconhecida por Lagrange da discussão do constitutivo formal da essência de Deus, cuja resposta serve de norte para a determinação de seus atributos. O conhecimento metafísico do ser e dos atributos de Deus não tem a pretensão de se tornar totalizante, mas reconhece seus próprios limites diante daquela essência cuja realidade é inesgotável, conquanto esse conhecimento seja o mais elevado que a razão natural pode atingir, pois sobe até a primeira Causa da realidade.

3.5. O problema da relação entre a essência e os atributos de Deus

O próximo problema que exige atenção é o da relação entre a essência e os atributos de Deus, o que inclui a relação entre os próprios atributos. Foi estabelecido que Deus é eterno, infinito, justo, misericordioso e assim por diante. Tais atributos correspondem a realidades distintas da realidade que é a essência divina? E são tais atributos distintos entre si, de tal modo que, por exemplo, a infinidade é algo de distinto da misericórdia de Deus? Esse é o problema com o qual Garrigou-Lagrange tem de se defrontar agora. Dois pontos fundamentais da teologia natural estão em jogo: a absoluta simplicidade de Deus e a realidade de seus atributos. Parece que, se se afirmar a realidade dos atributos, é perdida a simplicidade de Deus, e se se afirmar a simplicidade de Deus, os atributos se tornam palavras vazias incapazes de falar algo de realmente presente em Deus. O caminho que Lagrange tomará deve ser intermediário: de um lado, preservando a simplicidade divina e, de outro, sustentando a real atribuição de perfeições a Deus.

Primeiro, Lagrange analisa as outras teses referentes ao problema; depois, aponta suas falhas, para, então, mostrar as razões pelas quais julga a tese tomista a única capaz de dar resposta satisfatória e sustentar simultaneamente a realidade dos atributos de Deus e sua simplicidade. O recorte que ele faz dos opositores não é arbitrário. Na realidade, pode parecer que ele foca demais em autores do passado, mais próximos a Tomás de Aquino. A razão que justifica esse proceder é que, para ele, qualquer outra resposta dada ao

problema em questão não faz muito mais do que repetir o que Maimônides, os nominalistas e Duns Escoto estabeleceram como suas posições.

Quanto às teses opositoras, há aquelas que preservam a simplicidade de Deus em detrimento de seus atributos e aquelas que preservam os atributos em detrimento da simplicidade. Do primeiro caso faz parte o pensamento de Maimônides, que “sacrificou a atribuição formal das perfeições absolutas para preservar absoluta simplicidade de Deus”; o que se conclui disso? “A bondade, a sabedoria, disse ele, estão em Deus só virtualmente (*causaliter*), enquanto Ele as pode produzir; não estão formalmente” (GARRIGOU-LAGRANGE, 2020b, p. 219). Assim, para Maimônides, Deus é sábio só porque é capaz de causar a sabedoria nas criaturas. Já atribuir formalmente a sabedoria a Deus, como faz Tomás de Aquino, seria errado. Dois são os inconvenientes dessa tese, segundo Lagrange: faz com que os atributos não estejam formalmente na essência divina e impossibilita qualquer discurso, filosófico ou teológico, acerca de Deus, ou seja, já se está no agnosticismo. O primeiro inconveniente é afastado por Lagrange ao favorecer o sentido realista do princípio de causalidade. Não faz sentido dizer que Deus pode causar algo sem que possua, mesmo que de modo analógico e transcendente, o que será dado aos seus efeitos. Ademais, recordando o argumento de Tomás de Aquino já exposto acima, afirma que o pensamento de Maimônides, se correto, permitiria dizer, então, que Deus é corpo porque é causa dos corpos, o que não acontece. Dessa forma, a causalidade, longe de evitar com que os atributos estejam em Deus, é precisamente isso que exige, pois uma causa só dá o que possui previamente. O que serve também para afastar o que Lagrange considera o segundo inconveniente. Se nenhum discurso sobre Deus fosse possível, isso quer dizer que Deus deixaria de ser causa do mundo, porque entre toda causa e seu efeito há certa semelhança. A semelhança é de analogia, pela qual ele discorda de Maimônides.

Com efeito, a negação da analogia está no centro do problema. Postula Lagrange que negar a analogia para adotar a equivocidade do ser é o erro de Maimônides, dos nominalistas e dos agnósticos modernos, que então se veem forçados a negar a atribuição formal de perfeições a Deus; e negar a analogia para adotar a univocidade do ser é o erro dos escotistas, que admitem a distinção formal entre os atributos divinos. Assim, Escoto e seus seguidores, em sua

opção pela univocidade do ser, se tornam realistas exagerados e colocam “em Deus uma multiplicidade atual-formal, admitindo entre os atributos divinos uma distinção atual formal anterior a toda consideração do nosso espírito” (GARRIGOU-LAGRANGE, 2020b, p. 220). Para os escotistas, a bondade e a sabedoria estão formalmente presentes em Deus e são nele mesmo atributos formalmente distintos. De acordo com o neotomista francês, isso fere a simplicidade divina que não pode coexistir com distinções formais em seu âmago.

Segue-se, contra Escoto, que entre as perfeições divinas não pode haver nenhuma distinção formal atual *ex natura rei*. Essa distinção, com efeito, como admite Escoto, é mais do que virtual, porque é anterior à consideração do nosso espírito. Ora, uma distinção que precede a consideração de nosso espírito, por menor que seja, já é real, *in ipsa re, extra animam*. Portanto, é inconciliável com a simplicidade soberana de Deus. (GARRIGOU-LAGRANGE, 1946, p. 113)

Portanto, qualquer distinção entre os atributos de Deus — por exemplo, entre sua sabedoria e sua bondade — não pode acontecer senão na mente daquele que procura conhecê-lo. Na essência divina, são uma só realidade. “Uma distinção formal-atual seria anterior à consideração de nosso espírito; tratar-se-ia, pois, de uma distinção real, contrária à simplicidade divina” (GARRIGOU-LAGRANGE, 1945, p. 182). Além do mais, para Lagrange, e nisto ele segue o tomista Capreolo, a univocidade do ser defendida por Escoto, além de prejudicar a simplicidade divina, acaba promovendo o panteísmo: “admitida a univocidade, o ser enquanto ser não é mais essencialmente variado [...]. E, então, como evitar o perigo de confundir o ser de Deus e o das criaturas?” (GARRIGOU-LAGRANGE, 2020b, p. 287), bem como o monismo de Parmênides: se o ser não pode ser diversificado, “é preciso voltar logicamente ao monismo absoluto de Parmênides e declarar que toda multiplicidade é ilusão” (GARRIGOU-LAGRANGE, 2020b, p. 304).⁴⁶

Não pode haver distinção real entre os atributos divinos, que não só se identificam com a essência divina — pois ela não é uma substância que

⁴⁶ O outro erro que há, segundo Lagrange, na univocidade escotista reside no fato de que ela leva a confundir a ordem natural e a ordem sobrenatural: se o ser de Deus e o ser das criaturas são ditos univocamente, por que Deus deveria dar um auxílio sobrenatural à criatura para que ela possa vê-lo em essência? (GARRIGOU-LAGRANGE, 2020b, p. 289)

comporta acidentes (ST I, q. 3, art. 6) —, mas se identificam também entre si. A distinção, repita-se, só acontece na inteligência da criatura que, incapaz de compreender a simplicidade de Deus, tenta conceber os atributos divinos.

Não conhecemos as perfeições divinas senão por seu reflexo nas criaturas, e assim só nos é possível enumerá-las de modo adequado [ao nosso modo de entender]; mas de modo algum nos é dado compreender como se harmonizam no mais profundo da vida divina. Tal harmonia e união é demasiado luminosa para nossos olhos, demasiado elevada para que possa refletir-se no espelho das coisas criadas. (GARRIGOU-LAGRANGE, 1945, p. 130)

Por isso, a inteligência distingue os atributos de Deus. Quer dizer, então, que os nominalistas é que estão corretos, eles cuja tese é a de que a distinção entre os atributos de Deus é só verbal, ou seja, que não passam de sinônimos? Não, responde Lagrange, porque a distinção — realizada por parte da inteligência criada — dos atributos divinos não é arbitrária, mas fundada na realidade criada, o que faz com que os atributos não sejam meros sinônimos. De que modo? A razão natural não pode conhecer os atributos divinos senão “no espelho das coisas criadas”. Sucede que, nas coisas criadas, os atributos são realmente distintos, elas são substâncias com acidentes que, embora unidos a si, lhe são distintos. Deus, no qual todas as perfeições ou atributos não se distinguem realmente, é causa do mundo, no qual as perfeições não se distinguem realmente. Todavia, a ação causal de Deus não sai dele de modo unificado, em bloco, mas ao modo de uma irradiação multiforme cujo centro é único. Dessa forma, o realismo moderado de Lagrange diz que é em base nas criaturas variadas e com atributos variados que é possível elevar-se ao conhecimento de Deus, no qual não há nenhuma espécie de variação.⁴⁷

Por conta da analogia, as perfeições não existem nas criaturas do mesmo modo como existem em Deus: nas criaturas, são diversas; em Deus, são totalmente unificadas em sua perfeita simplicidade. A diversidade e a separação de atributos nas criaturas não se devem senão ao seu modo imperfeito de

⁴⁷ O próprio Tomás de Aquino o afirma nestes termos: “Nosso intelecto, conhecendo Deus pelas criaturas, forma, para entendê-lo, concepções proporcionadas às perfeições comunicadas por Deus às criaturas. Essas perfeições preexistem em Deus na unidade e simplicidade; nas criaturas, porém, são recebidas na divisão e multiplicidade. Às perfeições diversas das criaturas corresponde um único princípio simples, representado pelas muitas perfeições das criaturas de maneira variada e múltipla” (ST I, q. 13, art. 4).

possui-los, o que não acontece em Deus: “as diferentes perfeições absolutas e análogas, na medida em que estão purificadas de toda imperfeição, tendem a se identificar” (GARRIGOU-LAGRANGE, 2020b, p. 232). No entanto, visto que a inteligência criada não possui uma intuição da essência divina, só pode falar dela tendo por suporte as coisas criadas, que refletem analogicamente as perfeições divinas segundo seu modo próprio, que é múltiplo. Só a analogia é capaz de salvaguardar simultaneamente a simplicidade de Deus e a atribuição formal de suas perfeições, superando assim tanto Maimônides quanto Escoto, para os quais, de acordo com Lagrange, faltou compreender que o ser pode ser dito de modos essencialmente diversos. E se pode ser dito de modos essencialmente diversos, isso se aplica também à identificação ou não dos atributos: são identificados em Deus, por conta do modo de ser de Deus, e não são identificados nas criaturas, por conta do modo de ser das criaturas. Na criatura, ser inteligente é algo distinto de ser bom; em Deus, ser inteligente é algo de idêntico a ser bom. Essas perfeições, conforme vão se afastando das imperfeições pelas quais estão nas criaturas, se identificam numa unidade perfeita. A criatura permanece inteligente e boa e Deus permanece inteligente e bom, o que muda é o modo de ser de um e de outro.

[...] as perfeições absolutas estão em Deus formal e eminentemente e, no entanto, só são distintas umas das outras virtualmente. N'Ele estão formalmente, isto é, segundo a sua razão formal; eminentemente, isto é, segundo um modo infinitamente superior ao modo criado, que só nos é cognoscível de maneira negativa e relativa, e que lhes permite identificar-se sem se destruírem na razão formal da Deidade. Assim, elas estão em Deus formalmente e só se distinguem, porém, umas das outras virtualmente ou, em outras palavras, segundo uma distinção de razão raciocinante fundada na realidade, mas posterior à consideração do espírito. (GARRIGOU-LAGRANGE, 2020b, p. 224-225)

Essa “distinção de razão raciocinante fundada na realidade” sustentada por Garrigou-Lagrange distancia-se da ideia de distinção verbal dos nominalistas — embora ambas concordem que há uma identificação entre os atributos de Deus e que, portanto, a distinção se dá posteriormente na inteligência humana, por conta de seus limites — pois se funda na analogia que há entre os atributos de Deus e os das criaturas. Os atributos de Deus são idênticos entre si, mas distintos para a inteligência porque essa chega até eles por caminhos distintos, subindo através dos atributos das criaturas, nas quais os atributos se distinguem

realmente. Essa distinção dos atributos divinos, para se ater ao rigor conceitual, não é intrínseca pois não está na essência divina, mas é “distinção virtual extrínseca fundada nas criaturas, que nos servem para conhecer Deus” (GARRIGOU-LAGRANGE, 2020b, p. 77). Em vista disso, o erro dos nominalistas está em não dar a devida importância à multiplicidade dos atributos das criaturas, o que faz com que os atributos de Deus, verdadeira causa primeira deles, não sejam meros sinônimos.

É dito que qualquer ente é uno. Afinal, trata-se de uma das noções transcendentais. Mas, nos entes contingentes, há muita multiplicidade mesmo em sua unidade. Na alma humana, por exemplo, a inteligência é distinta dos sentimentos, embora estejam numa só e mesma alma. É que a unidade do ente contingente é apenas analogicamente semelhante à unidade divina.

A unidade divina, portanto, tem apenas uma semelhança de proporção com a unidade da nossa alma, pois ela contém uma multiplicidade virtual infinita. A verdade divina não é só a conformidade da inteligência com o ser ou do ser com a inteligência, é sua identificação. A bondade divina não é, como as nossas virtudes, uma perfeição enxertada à essência em que se acha, é a plenitude mesma do ser divino. (GARRIGOU-LAGRANGE, 2020b, p. 254)

Garrigou-Lagrange empresta do tomista Caetano o argumento pelo qual os atributos, em Deus, apesar de se identificarem, não se destroem mutuamente.

A sabedoria e a misericórdia se destruiriam ou desapareceriam se a primeira estivesse identificada formalmente com a segunda ou a segunda com a primeira; mas não se destroem nem desaparecem se estão identificadas com a perfeição eminente de ordem superior que é a Deidade, podem estar *formaliter eminenter* nela. [...] Desse modo, aparece a Deidade em sua razão formal absolutamente eminente, superior ao ser, à unidade, à verdade, ao bem, à sabedoria, ao amor, à misericórdia, à justiça, e por isso pode contê-los eminentemente e formalmente. (GARRIGOU-LAGRANGE, 1946, p. 114-115)

O erro está em colocar a razão da identificação dos atributos divinos em algum dos atributos, quando se deve colocá-la na essência de Deus ou Deidade.

Se, com efeito, a misericórdia se identificasse com a justiça, não na perfeição superior da Deidade, mas na própria perfeição da justiça, por isso mesmo ela seria destruída. Para que essas perfeições absolutas permaneçam a salvo nessa identificação, para que continuem a existir formalmente nela, é preciso que tal identificação se realize na eminência da Deidade. (GARRIGOU-LAGRANGE, 1945, p. 192)

Com relação aos atributos, portanto, o modo próprio da criatura é o de possuir atributos distintos entre si e dela mesma; o modo próprio de Deus é o de possuir atributos idênticos entre si e idênticos a ele mesmo, o que se dá na própria Deidade.

Todos os tomistas dizem igualmente: não há entre os atributos divinos nenhuma distinção real ou formal anterior à consideração de nosso espírito. [...] não podemos conceber com fundamento uma perfeição divina como potencial, imperfeita, determinada por outra perfeição divina que lhe seja extrínseca. Por conseguinte, mesmo segundo o nosso modo imperfeitíssimo de conhecer, os atributos divinos devem ser concebidos, não como extrínsecos uns aos outros, mas contendo-se atualmente uns aos outros de maneira implícita, sem, porém, conter-se explicitamente, o que nos levaria a uma pura distinção verbal. (GARRIGOU-LAGRANGE, 2020b, p. 17)

A razão da identificação dos atributos divinos não está num atributo especial, mas na própria essência divina. “Deus não é um cúmulo de perfeições naturalmente cognoscíveis, mas é outra coisa muito distinta e superior” (GARRIGOU-LAGRANGE, 1945, p. 147). Lagrange disse anteriormente que as perfeições não estão em Deus assim como estão nas criaturas, mas que, conforme vão se aproximando da causa primeira, as perfeições aparecem em um estado purificado de qualquer imperfeição. Ora, multiplicar as perfeições é uma imperfeição. Portanto, os atributos de Deus naturalmente se unificam e se identificam uns com os outros na essência divina. Isso quer dizer que os atributos não se identificam só porque, considerados em conjunto, a simplicidade divina assim o exige, mas também porque, considerados individualmente e virtualmente distintos, constituem perfeições absolutas que se combinam naturalmente, rumam uma até a outra, num ato instantâneo e eterno que não é senão o próprio Deus, constituindo uma comunhão de perfeita e absoluta identidade. Isso acontece, segundo Lagrange, “na perfeição superior ou na eminência da Deidade”, que é a essência de Deus. Ora, essência de Deus é seu ser. Portanto, no que tange à identificação dos atributos de Deus, isso significa que o que Deus é em si inclui de modo perfeito e sem distinção todos os atributos divinos.

Não repugna que as perfeições absolutas se identifiquem realmente na Deidade e nela estejam, contudo, formalmente e em estado puro, pois, na medida em que estão purificadas de toda imperfeição, tendem, cada uma segundo as próprias exigências, a assim se identificarem. Em outras palavras, se elas se identificam na eminência da razão formal de Deidade, não é só em virtude das exigências gerais da simplicidade divina (*ex communibus*), mas em virtude da exigência própria de cada uma delas (*ex propriis*). Ora, nada tende de per si à própria destruição, mas, pelo contrário, ao próprio acabamento. Assim, essa identificação a que tendem essas perfeições formalmente, muito longe de destruí-las, deve constituí-las em estado puro, estado que não nos é cognoscível neste mundo senão negativa e relativamente. (GARRIGOU-LAGRANGE, 2020b, p. 258)

A razão natural apenas é capaz de conhecer a Deus metafisicamente como o *ipsum Esse subsistens*, mas não consegue alcançar a essência divina naquilo que ela é em si mesma, positivamente. Em razão disso, a conciliação dos atributos divinos, já que se realiza nessa realidade transcendente aos limites da metafísica, permanece misteriosa à razão natural, mas não contraditória, assevera Lagrange. Pois, embora a evidência intrínseca da identidade dos atributos divinos seja desconhecida naturalmente, há a evidência extrínseca baseada nos primeiros princípios da razão pelos quais se demonstra que Deus é e quais são seus atributos principais, bem como a necessidade de sua identificação na suprema simplicidade divina. Agindo dessa forma, a razão chega num mistério e não numa contradição (GARRIGOU-LAGRANGE, 2020b, p. 231). Apenas a visão intelectual da essência divina, não no espelho das coisas criadas, mas diretamente, é que faria cessar o mistério.

Para demonstrar como todos os atributos naturalmente conhecíveis de Deus se identificam com sua essência, Garrigou-Lagrange os divide em três grupos.⁴⁸ Cada grupo de atributos possui uma dificuldade particular quando se trata de identificá-los com a essência divina. A menor dificuldade está no primeiro grupo, formado pelas “perfeições que não são virtualmente distintas umas das outras”: essência, ato de ser, potência operativa, inteligência e verdade, vontade e bem (GARRIGOU-LAGRANGE, 2020b, p. 261). As razões pelas quais cada um desses atributos se identifica em Deus, segundo o pensamento de Lagrange, já foram trabalhadas acima, mas podem ser resumidas como segue. Diferente do que acontece com os entes contingentes, a essência de Deus é o seu próprio

⁴⁸ Não se trata dos mesmos dois grupos que dividem os atributos divinos entre aqueles relativos ao ser de Deus e aqueles relativos às suas operações. São dois grupos especialmente separados por Garrigou-Lagrange no que tange à identificação dos atributos.

ser. Por isso, sua operação ou ação não é nada de distinto daquilo que ele é em si. Se, nas criaturas, há distinção entre ser e operação, é porque elas não são puro ato. Só há tal distinção em seres mesclados de potência, motivo pelo qual, por exemplo, determinado ente contingente está em potência com relação a algum conhecimento: poder conhecer e conhecer de fato, nele, são coisas separadas; se ele chega a conhecer, essa potencialidade é, então, atualizada. O mesmo vale para a vontade desse ente, que é potencial em relação ao bem querido. Isso, porém, não acontece com Deus, ato puro. O mesmo se aplica à inteligência e a vontade divinas: a pura atualidade faz com que em Deus haja “identificação entre a essência e a existência e também entre a essência existente (sujeito) e a inteligência, a inteligência e a essência divina objeto dessa inteligência; e também da essência existente com a vontade e o querer” (GARRIGOU-LAGRANGE, 2020b, p. 263). Não há, em Deus, conforme se viu acima, dualidade entre inteligência e inteligível, nem entre amor e amado. Com relação a esse primeiro grupo de atributos, portanto, “identificam-se sem dificuldade, mesmo segundo o nosso modo de conhecer” (GARRIGOU-LAGRANGE, 2020b, p. 262).

O segundo grupo é formado por aquelas “perfeições que são virtualmente distintas umas das outras, em razão apenas de relações diversas com as criaturas atuais ou possíveis”: quanto à inteligência, ciência de simples inteligência, ciência de visão e providência; quanto à vontade, amor livre pelas criaturas, misericórdia e justiça (GARRIGOU-LAGRANGE, 2020b, p. 261). Para provar a identificação dos atributos referentes à inteligência de Deus com a própria inteligência e, conseqüentemente, com o próprio Deus, o argumento de Garrigou-Lagrange (2020b, p. 270), inspirado em João de Santo Tomás, é arquitetado da seguinte maneira. A inteligência divina é uma e o fato de que conhece coisas diversas de si — seja por ciência de simples inteligência (das coisas possíveis), por ciência de visão (das coisas atuais; incluída a presciência) ou providência (governo das coisas) — não altera sua simplicidade. É uma só inteligência que conhece a si mesma e todas as demais coisas a partir de si mesma. A distinção entre esses tipos de ciência em Deus, embora sejam úteis para a metafísica e a teologia, está apenas na relação que a inteligência de Deus tem com as coisas e não na inteligência em si. A inteligência divina não se

multiplica ao conhecer objetos múltiplos. De modo análogo, também a inteligência humana permanece uma só ao conhecer vários objetos distintos. Sendo assim, a ciência de simples inteligência, a ciência de visão e a providência se identificam com a inteligência de Deus, que se identifica com o próprio Deus. Quanto à vontade divina, vale o mesmo raciocínio: “a vontade de Deus quer por um só ato a Deus mesmo e às outras coisas” (SCG I, LXXXII); a única diferença, Tomás de Aquino acrescenta, é que a si mesmo Deus se quer necessariamente, ao passo que quer as coisas distintas de si livremente, de maneira não necessária. Deus não tem duas vontades: uma pela qual quer a si mesmo e outra pela qual quer as demais coisas, mas tem uma só vontade, que se identifica com seu ser. Nessa vontade a misericórdia e a justiça formam uma só realidade inseparável do ser de Deus. A misericórdia e a justiça só se distinguem virtualmente *ad extra* “segundo diversas relações com os seres criados” (GARRIGOU-LAGRANGE, 2020b, p. 273). Já se disse que o amor de Deus, assim como sua sabedoria, se identifica com sua essência, sem qualquer dualidade de sujeito e objeto. Ora, o amor divino, segundo Lagrange (2020b, p. 275), “identifica em si misericórdia e justiça. Ele é tão absoluto, imperioso e forte quanto é manso e compassivo”.

Por fim, o terceiro grupo de atributos divinos é formado pelas “perfeições que são virtualmente distintas umas das outras, independentemente de uma relação com as criaturas atuais ou possíveis. São elas: inteligência e querer” (GARRIGOU-LAGRANGE, 2020b, p. 261). É o grupo que mais suscita dificuldades na identificação, pois os atributos em questão, segundo Lagrange, já eram virtualmente distintos antes da criação. A distinção, porém, ainda é virtual e não real. A identificação entre inteligência e vontade, em Deus, acontece por conta do seguinte motivo:

A inteligência divina identifica-se, sem distinção virtual, com seu objeto, a essência divina ou verdade primeira; o amor divino identifica-se igualmente com a essência segundo a razão de soberano bem; por outro lado, eles se identificam um e outro com a essência divina, como sujeito pensante e amante. Não somos, assim, levados a dizer: duas perfeições virtualmente distintas entre si, mas não virtualmente distintas de uma terceira que lhes é comum objeto e sujeito, tendem a se identificar realmente nessa mesma terceira? (GARRIGOU-LAGRANGE, 2020b, p. 279)

A identificação entre a inteligência e a vontade divinas verifica-se na própria essência divina, que é ao mesmo tempo o sujeito e o objeto das duas. Portanto, em Deus, “a inteligência é viva e amante, o amor, sempre repleto de sabedoria” (GARRIGOU-LAGRANGE, 2020b, p. 280).

CONCLUSÃO

Deus existe? Pensando metafisicamente, de imediato dois aspectos aparentemente contrastantes dessa pergunta se fazem notar: é ao mesmo tempo fácil de formular e desafiadora de se responder, pois qualquer um pode fazer essa pergunta, mas a tentativa de dar resposta a ela leva o conhecimento humano até seus limites. No âmbito filosófico, a pergunta pela existência de Deus é, segundo o filósofo e teólogo francês Reginald Garrigou-Lagrange, capital para a metafísica e a teoria do conhecimento. Deus será o objeto metafísico mais elevado sobre o qual é possível filosofar; e mais: é Deus mesmo a própria garantia de que a metafísica e a teoria do conhecimento são possíveis.

Para o teólogo, a existência de Deus não chega a se constituir como um problema: Deus se revelou e sua autoridade basta, razão pela qual as profissões de fé cristã, tomando a existência de Deus como preâmbulo, partem desde o começo por declarar a fé na Trindade. A filosofia, no entanto, não dispõe naturalmente da luz da revelação, pois essa é sobrenatural. Portanto, qualquer tratado filosófico acerca do conhecimento de Deus não será efetivo em seu objetivo principal sem antes investigar como o ser humano pode, antes, conhecer qualquer coisa.

Garrigou-Lagrange está ciente disso. É na doutrina de Tomás de Aquino que procura não só o estudo de uma tradição respeitada do passado, mas a chave para compreender, na etapa mais elementar do filosofar, como é possível à inteligência realizar qualquer conhecimento. Qual chave é essa? Precisamente a primazia do ser. No encontro entre conhecimento e realidade, conhecer é essencialmente conhecer aquilo que é. Só uma filosofia do ser, em tudo fiel a esse primeiro objeto da inteligência, pode, para Lagrange, evitar tanto o empirismo quanto o idealismo, os quais acabam por se perder respectivamente na fugacidade dos fenômenos e no enclausuramento do sujeito-pensamento em si mesmo. O critério fundamental do conhecimento não pode ser colocado nessas que são realidades parciais, mas no que é capaz de unir todo o real, inclusive o mundo interior e o exterior, ou seja, o ser.

Todo saber ambiciona estabelecer leis. Para Lagrange, a metafísica não é alheia a essa ambição. Na realidade, suas leis serão até mais universais do que aquelas dos outros saberes, pois são as leis do ser, de tal modo que nada

pode existir nem ser pensado fora dessas leis. São os primeiros princípios, os quais a inteligência apreende imediatamente em seu contato com o ser: de não-contradição ou identidade, de razão de ser, de causalidade e de finalidade.

São os primeiros princípios que pavimentam o caminho a todo conhecimento. Sem eles, nada é certo e, uma vez que a contradição toma conta, tudo se torna absurdo. Trata-se daquilo que Garrigou-Lagrange denomina valor ontológico dos primeiros princípios. Levados às suas últimas consequências, os primeiros princípios revestem-se também de valor transcendente, na medida em que conduzem a inteligência a afirmar infalivelmente a existência da Causa primeira.

Nesse ponto, a filosofia tomista oferece a Lagrange o justo meio-termo entre duas posições que ele considera excessos: a dos agnósticos que negam a possibilidade de emitir juízos verdadeiros sobre a existência de Deus e a posição dos realistas exagerados e dos racionalistas que se apoiam numa intuição da essência divina. Diz ele que os agnósticos, cada um a seu modo, não conferem aos primeiros princípios a real extensão de seu valor ontológico e transcendente; dessa forma, não tornam absurda apenas a existência de Deus, mas toda atividade intelectual. Já o excesso da segunda posição está em admitir equivocadamente um conhecimento imediato do ser de Deus.

Quando Garrigou-Lagrange desenvolve as cinco vias de Tomás de Aquino para demonstrar *a posteriori* a existência de Deus, o esquema geral ainda é o mesmo daquele pensado pelo filósofo e teólogo medieval: se conclui pela existência de Deus como motor imóvel, causa primeira, ser necessário, suprasumo das perfeições e ordenador do universo. Porém, o neotomista aborda as cinco vias não apenas com a estima por uma doutrina que considera a última resposta ao problema em foco, mas com a postura de extrair dessa mesma doutrina respostas novas a objeções de tempos recentes. Isso se faz notar nos seguintes tópicos, para citar alguns exemplos notáveis: na ênfase que confere ao objeto da inteligência humana e aos primeiros princípios; na reiteração da natureza do movimento como algo fundamentalmente ontológico e da causalidade divina como essencialmente distinta da causalidade criada; na determinação da impossibilidade de se demonstrar racionalmente o início temporal ou *ab aeterno* do mundo como algo do qual as cinco vias independem;

na exposição do modo transcendente como preexistem em Deus as perfeições das criaturas; enfim, na simultânea incompreensibilidade e cognoscibilidade de Deus conhecido a partir dos entes contingentes mas cuja essência permanece naturalmente inalcançável. As teses tomistas não são só repetidas como em manuais, mas são reconstruídas desde suas bases. Lagrange tem sempre em mente as objeções agnósticas e, assim, as argumentações se apresentam sob perspectivas novas.

A posição de Lagrange deposita grande confiança na razão humana, sem não obstante extrapolar seus próprios limites. Afirma a existência de Deus, de forma mediata a partir das criaturas, como Causa Primeira; mas isso mesmo exige que tal causa, em sua realidade inteligível, supere infinitamente o poder compreensivo da razão criada. Não obstante, o edifício metafísico construído por Garrigou-Lagrange tem por pontos mais altos a afirmação de que há a Causa Primeira e a determinação de quais são seus principais atributos.

APÊNDICE 1: Vida e obra de Garrigou-Lagrange

Gontran-Marie Garrigou-Lagrange nasceu no seio de uma família católica no dia 21 de fevereiro 1877, em Auch, comuna situada no sudoeste da França. Iniciou seus estudos universitários em medicina na Universidade de Bordeaux em 1896, onde ficou por dois anos. Ao ler o livro intitulado *L'Homme* (O Homem), escrito pelo filósofo católico Ernest Hello (1828-1885), resolveu deixar a faculdade de medicina e, aos 20 anos de idade, ingressou na Ordem Dominicana, para seguir a vocação sacerdotal. Como dominicano, recebeu o nome de Reginaldo (em francês: Reginald), em honra a Reginaldo de Orleans (1180-1220), frade dominicano que fora canonizado pelo Papa Pio IX havia pouco tempo, no ano de 1875.

Naquela época, os dominicanos, ordem à qual pertenceu Tomás de Aquino, bem como o mundo católico em geral, estavam encarregados de tornar concreta a intenção do Papa Leão XIII expressada em sua carta encíclica *Aeterni Patris* (1879). Nessa encíclica, o Papa colocava a doutrina tomasiana, tanto a teológica quanto a filosófica, em posição de destaque, como a preferida pelo magistério católico. Esta citação, retirada da conclusão do mencionado documento, manifesta com clareza o objetivo do Papa:

Nós, pois, proclamando que é preciso receber de boa vontade e com reconhecimento tudo o que for sabidamente dito, ou utilmente descoberto seja por quem for, vos exortamos, Veneráveis Irmãos, com muito empenho, a que, para defesa e exaltação da fé católica, para o bem social e para a promoção de todas as ciências, ponhais em vigor e deis a maior extensão possível à preciosa doutrina de São Tomás. [...] Quanto ao mais, diligenciem os mestres, cuidadosamente escolhidos por vós, fazer penetrar no espírito dos discípulos a doutrina de São Tomás; façam, sobretudo, notar claramente quanto esta é superior às outras em solidez e elevação. Que as Academias que tendes instituído ou houverdes de instituir para o futuro expliquem esta doutrina a defendam e utilizem para refutação dos erros dominantes.⁴⁹

A intenção da Igreja Católica era a de combater certas correntes contrárias à ortodoxia católica (como o agnosticismo e o racionalismo) que ganhavam forças naquela época, e a doutrina tomista foi considerada por Leão

⁴⁹ LEÃO XIII. *Carta encíclica Aeterni Patris* (1879). Disponível em: <<https://www.estudostomistas.com.br/2012/07/aeterni-patris-de-leao-xiii.html>>. Acesso em 26 de julho de 2023.

XIII e muitos de seus sucessores como capaz de manifestar a verdade da fé católica no âmbito racional. Precisamente esse era o contexto do pensamento católico: a pedido do Papa, o de um retorno à obra de Tomás de Aquino. Convencionou-se chamar esse período de neoescolástica ou neotomismo. E quem melhor poderia realizar isso, se não os confrades dominicanos? Portanto, a formação inicial de Garrigou-Lagrange foi ministrada por dominicanos responsáveis por empreender o reavivamento do tomismo solicitado pela autoridade máxima da Igreja. Essa tarefa Lagrange tomou também como sua. Um de seus mestres durante esse período foi Ambroise Gardeil (1859-1951), então Regente de Estudos, ele que foi cofundador, em 1893, da revista acadêmica *Revue Thomiste* — o qual, porém, não deve ser confundido com outro neotomista de mesmo sobrenome, Henri-Dominique Gardeil (1900-1974). Desde então até o final de sua vida, em todas os seus escritos, o imenso apreço que Lagrange teve por Tomás de Aquino se faz notar, chegando a ser chamado de “tomista de estrita observância”. Não foi mero repetidor do que já foi dito outrora no séc. XIII, mas, seguindo o espírito de seus mestres, imprimiu ao tomismo uma atualização viva, diante dos problemas do presente, evidenciando-o como doutrina de tal modo perene que é capaz de sempre mostrar o seu valor.

No estudo do tomismo, consultou os comentários dos tomistas clássicos, tais como Caetano (1469-1534), Domingo Báñez (1528-1604), João de Santo Tomás (1589-1644) e Charles-René Billuart (1685-1757).

A capacidade para os estudos filosóficos logo foi percebida pelos seus superiores. Depois de ordenado padre, em 1902, enviaram Garrigou-Lagrange para estudos complementares em filosofia na Sorbonne de Paris. Nessa época, houve grande favorecimento da Igreja Católica para os estudos filosóficos, pois percebeu-se que os erros modernos não se originavam senão de doutrinas filosóficas. Portanto, não bastava condenar os erros na teologia, era necessário também restaurar a devida ordem na filosofia, o que só seria realizado com sucesso, segundo o Papa Leão XIII, com o retorno a Tomás de Aquino. Na Sorbonne, Lagrange ouviu conferências de Henri Bergson, Emile Durkheim e Alfred Loisy. Bergson merece aqui um destaque: era o filósofo mais procurado da Sorbone. Diferentemente dos tomistas como Lagrange e seus mestres, se deixava influenciar pelo positivismo e pelo historicismo, o que deu origem ao seu

evolucionismo e à primazia que dá à ação acima do ser. Embora assista suas aulas, Lagrange será opositor do pensamento de Bergson. Pode-se até dizer que a oposição bergsoniana ao tomismo intensificou ainda mais o tomismo de Lagrange. Isso se vê também nas disputas que travou contra Le Roy, discípulo de Bergson. Deve-se à oposição de Lagrange a Bergson e Le Roy a confecção de sua primeira obra filosófica *O senso comum: a filosofia do ser e as fórmulas dogmáticas*, de 1909, em que argumenta contra a redução utilitarista da inteligência humana e contra a primazia do devir sobre o ser. Loisy também merece um comentário, pois viria a ser considerado o “pai do modernismo”, doutrina considerada herética pela Igreja Católica e contra a qual Lagrange muito irá investir (principalmente nas pessoas de Lucien Laberthonnière (1860-1932) e Maurice Blondel (1861-1949)) em favor da ortodoxia católica. O modernismo pode ser entendido como a aplicação daquilo que Lagrange chamava de “princípio de imanência” à fé católica, princípio esse que ele considerava como o início do subjetivismo e a preparação do agnosticismo já em Descartes. Loisy seria excomungado poucos anos depois, no dia 7 de março de 1908. Também na Sorbonne, Garrigou-Lagrange foi colega de Jacques Maritain, outro nome de relevante importância quando o assunto são os estudos em Tomás de Aquino no século passado. Posteriormente, Lagrange e Maritain organizaram os “Círculos de Estudo Tomista”, formado por leigos que tinham como objetivo comum estudar e seguir Tomás de Aquino. O grupo tinha um retiro anual de 5 dias, no qual pregava o Padre Lagrange. Yves Congar (1904-1995), um dos teólogos mais influentes do século passado, chegou a participar de alguns desses retiros, embora posteriormente tenha entrado em desacordo com Lagrange. Quis o destino unir, desse modo, duas faces opostas que os tomistas podem ter: de um lado, temos em Lagrange o fiel seguidor dos ensinamentos do mestre; do outro, temos em Maritain o inovador que, embora no começo siga o mestre, depois se afasta dele. A amizade entre os dois seria profundamente abalada a partir do momento em que Maritain passou a defender um modelo pluralista de sociedade, que garantia igual liberdade de expressão a todas as religiões. Essa ideia viria a influenciar decisivamente a doutrina da liberdade religiosa do Concílio Vaticano II. Porém, Lagrange, afeito à doutrina da realeza social de Jesus conforme ensinada por Pio IX, discordou e inclusive escreveu

para Maritain pedindo-lhe que reconsiderasse sua opinião. Embora o respeitasse muito, Maritain não acatou seu pedido.

Em 1905, ao Padre Reginald Garrigou-Lagrange foi atribuído o trabalho de ensinar história da filosofia na Le Saulchoir, centro de estudos da província dominicana francesa, onde, no passado, havia sido uma antiga abadia cisterciense. Foi o início de sua carreira docente, e sua competência como professor não demorou a ser percebida: em 1909, com a idade de 32 anos, foi chamado pelo superior da ordem, que o apresentou ao então Papa Pio X, para lecionar na Pontifícia Universidade de Estudos Santo Tomás de Aquino, a universidade dominicana em Roma, comumente chamada apenas de “Angelicum”. Lá ele permaneceu ensinando até se aposentar, em 1960. Durante essas cinco décadas, estiveram sob sua responsabilidade três cursos: Aristóteles, apologética e teologia espiritual. Conta-se que ele era um professor exímio e preocupado com a formação de seus alunos, e tinha facilidade em fazer compreender mesmo os temas mais difíceis. Tendo sua fama se tornado internacional, muitos que vinham a Roma procuravam ouvir suas palestras, além de procurá-lo para direção espiritual.

Na condição de professor universitário, Lagrange também orientou alunos em seus estudos de doutorado. Um deles foi o também padre dominicano Marie-Dominique Chenu (1895-1990). Sob a orientação de Lagrange escreveu sua tese intitulada *De contemplatione*, em que procura analisar o significado da contemplação em Tomás de Aquino. Ele a defendeu em 1920. Posteriormente, porém, viria a se afastar do tomismo em direção ao progressismo. Chenu foi um dos precursores das reformas do Concílio Vaticano II (1962-1965). Lagrange também supervisionou a tese de doutorado do jovem padre polonês Karol Wojtyła (1920-2005), intitulada *Doctrina de fide apud S. Joannem a Cruce*, que tratava da fé segundo João da Cruz e foi defendida em 1948. Wojtyła tornar-se-ia, mais tarde, o Papa João Paulo II, que reinou de 1978 até sua morte em 2005.

Outro aspecto importante de se notar na vida de Garrigou-Lagrange é o das controvérsias. Imbuído pelo retorno ao tomismo e pelo combate contra o modernismo, ele debateu com diversos adversários, tanto no campo da teologia quanto no da filosofia. O lançamento, em 1907, da carta encíclica *Pascendi Dominici Gregis*, em que o Papa Pio X condena o modernismo, certamente

serviu para estimulá-lo ainda mais nesses debates. É que o modernismo, por definição, é a tentativa de conciliar a filosofia moderna com a doutrina católica. Assim, dois pontos da filosofia moderna merecem maior atenção, os quais Lagrange procura objetar pela sua incompatibilidade com o dogma católico: o subjetivismo que inviabiliza a revelação objetiva e a partir de fora do ser humano; e o conseqüente agnosticismo que nega a possibilidade de um conhecimento natural de Deus. Quanto a esse último ponto, a Igreja Católica, no Concílio Vaticano I (1869-1870), expressamente anatematizou quem negasse a possibilidade de conhecer a existência de Deus de modo natural a partir das criaturas. Por essa razão, Lagrange inicia sua obra *Deus, sua existência e sua natureza* justamente analisando a sentença do Vaticano I e suas necessárias repercussões filosóficas. Não se pode esquecer que as cinco vias de Tomás de Aquino argumentam todas nesse sentido. Lagrange debate, então, com filósofos, seja do passado seja do presente, os quais contestam a posição católica e tomista. Do passado: contra Hume defende a realidade ontológica da causalidade (1711-1776); contra Kant (1724-1804) defende o valor objetivo (extramental) dos primeiros princípios; contra Hegel (1770-1831) defende a transcendência de Deus. No presente: escreve contra seu ex-professor Bergson, o naturalismo de Maurice Blondel (1861-1949) e a interpretação de Édouard Le Roy (1870-1954) do princípio de não-contradição. São apenas alguns exemplos, que mostram-no um homem extremamente atento ao que se escreve e diz nos meios intelectuais do seu tempo.

Em 1946, Lagrange escreveu um artigo intitulado “Para onde vai a Nova Teologia?”, no qual pretende evidenciar que a chamada *nouvelle théologie*, que ganha força nesse período (por exemplo, pelos escritos de Henri de Lubac (1896-1991)), possui orientação inegavelmente modernista. Portanto, para Lagrange, ela cai sob as condenações antimodernistas feitas por Pio X. Isso interessa e muito para o estudo filosófico da vida de Lagrange, pois toda teologia funda-se em pressupostos de ordem filosófica. Ele atesta o seguinte no mencionado artigo: a Nova Teologia substitui a filosofia do ser (a filosofia de Platão, Aristóteles e Tomás de Aquino) pela filosofia do fenômeno, do devir ou da ação. Os adeptos dessa teologia jamais conseguiriam defender suas novidades dentro do contexto da filosofia tradicional; portanto, o que fizeram foi

adotar novas filosofias, mais adequadas para apresentar novidades em teologia. Para Lagrange, o resultado é a negação dos dogmas católicos, como por exemplo aqueles atinentes à relação entre natureza e graça. Advoga ele, então, pela primazia da filosofia tomista. Seu embate contra o modernismo da Nova Teologia influenciou de tal modo o meio intelectual católico do século passado que, segundo muitos opinam, foi determinante para a gestação da carta encíclica *Humani generis*, lançada em 1950 por Pio XII, na qual o Papa adverte contra opiniões modernistas contrárias à doutrina católica. Alguns dizem que o neotomista francês foi um dos redatores dessa encíclica.

Garrigou-Lagrange escreveu 28 livros e mais de 700 artigos.

O campo em que mais despontou sua originalidade foi o da teologia mística. Seu *As três idades da vida interior*, cuja primeira publicação data de 1938, é uma verdadeira suma dessa área, e muitos a consideram sua *magnum opus*. Em teologia mística procura conciliar Tomás de Aquino com João da Cruz (1542-1591), além de insistir que todo cristão é chamado à vida mística ou ascética. O Papa Pio XI, antes de declarar João da Cruz Doutor da Igreja em 1926, consultou o Padre Lagrange a respeito. O ascetismo que defende nos livros ele o aplicou em sua vida prática. Sempre ensinou que as atividades exteriores devem derivar de uma vida profundamente contemplativa. Dizem que era muito modesto com relação à comida e à bebida e que sua cela, no Angelicum, era de grande humildade: sem ornamentação e com uma cama cujo colchão era tão fino quanto um saco vazio, de acordo com um contemporâneo. Ademais, era conhecido por coletar esmolas e dá-las aos pobres de Roma.

Escreveu ainda muitas outras obras teológicas, sobre a vida eterna, a predestinação, a cristologia, a angeologia, os sacramentos, dentre outros tópicos. Em mariologia, por exemplo, escreveu *A Mãe do Salvador e nossa vida interior*, de 1949, em que aborda os dogmas marianos definidos pela Igreja ao mesmo tempo em que os conecta à vida espiritual de cada um. Em cada livro seu há uma dedicatória à Virgem Maria, e Garrigou-Lagrange fez parte da comissão preparatória para a definição do dogma da Assunção de Maria, proclamado pelo Papa Pio XII em 1950. Também escreveu, em 1918, uma grossa obra de apologética, em latim: *De Revelatione per Ecclesiam catholicam proposita*.

Dentre seus livros filosóficos estão, além de muitos artigos: *O senso comum: a filosofia do ser e as fórmulas dogmáticas*, de 1909, sua primeira obra, na qual defende a noção de senso comum como a natural inclinação da mente à realidade, objetiva e inteligível, ou seja, ao ser como a seu objeto formal, juntamente com os primeiros princípios anexos ao ser; *O realismo do princípio de finalidade*, de 1932, em que defende o estatuto ontológico desse princípio, destacando a finalidade como a mais importante das quatro causas; *O senso do mistério e o claro-escuro intelectual*, de 1934, em que investiga os limites do conhecimento humano nos mais variados níveis (desde a matéria, passando pela própria alma, até as criaturas incorpóreas e Deus) e defende uma síntese entre teologia e mística; *A síntese tomista*, de 1946, que se constitui como um verdadeiro tratado de todos os tópicos do pensamento tomista, cujo poder de assimilação é retratado por Lagrange como superior a qualquer outro sistema; além disso, fez comentários à *Suma Teológica*, abarcando-a em sua quase sua inteireza. É um tema central em seus escritos filosóficos a capacidade da inteligência em penetrar além de si mesma e além dos fenômenos e acessar, como seu objeto natural, o ser. Por isso, procura sempre argumentar favoravelmente à realidade dos primeiros princípios, que são as leis gerais, não só da inteligência, mas também do ser: identidade ou não-contradição (embora nem todos os tomistas concordem no elenco do princípio de identidade como legitimamente procedente de Aristóteles e Tomás de Aquino), razão de ser, causalidade e finalidade. Desse modo, o neotomista dominicano procura refutar tanto o empirismo quanto o idealismo. Em teologia natural (ou metafísica enquanto estudo de Deus) destaca-se *Deus: sua existência e sua natureza, solução tomista das antinomias agnósticas*, de 1914. Nessa obra, em que retoma e aprofunda sua primeira obra *O senso comum*, pretende analisar e refutar todas as objeções surgidas na modernidade e contemporaneidade a partir dos mais variados sistemas contra as provas tomistas pela existência de Deus. Sua tese é a de que os primeiros princípios não possuem apenas valor ontológico, mas também transcendente: possibilitam à mente humana ascender ao conhecimento de Deus, como causa primeira, a partir dos entes contingentes. Ou Deus, ou o absurdo radical, repete várias vezes nessa obra.

No final de sua vida, o Papa João XXIII o nomeou conselheiro da Comissão Preparatória Central do Concílio Vaticano II (1960), mas ele teve de renunciar por conta da saúde já há alguns anos fragilizada pela idade avançada. Sua última palestra ele a deu no Angelicum em 1959, pouco tempo antes do Natal. Pelos próximos cinco anos foi perdendo a lucidez e o uso das faculdades mentais. Os que o acompanharam dizem que abraçou seus sofrimentos como uma cruz pela qual devotava seu amor a Deus em união a Jesus. Garrigou-Lagrange faleceu em Roma, no Convento de Santa Sabina, no dia 15 de fevereiro de 1964, aos 86 anos de idade.⁵⁰

⁵⁰ Para ainda mais informações sobre a vida e a obra de Garrigou-Lagrange, ver: MCCOOL, 2001, p. 67-76; MONDIN, 2003, p. 419-441; CREAN, 2006; RIZZI, 2014; BRACCHI, 2022. Sua bibliografia completa pode ser encontrada em: ZORCOLO, 1965.

REFERÊNCIAS

PRIMÁRIAS:

GARRIGOU-LAGRANGE, Reginald. *El Sentido Común: la filosofía del ser y las fórmulas dogmáticas*. Traducción por Octavio N. Derisi y Eugenio E. Melo. Buenos Aires: Ediciones Desclée, 1944.

GARRIGOU-LAGRANGE, Reginald. *El Sentido del Misterio y el Claroscuro Intelectual*. Buenos Aires: Ediciones Desclée, 1945.

GARRIGOU-LAGRANGE, Reginald. *La Síntesis Tomista*. Traducción de Eugenio S. Melo. Buenos Aires: Ediciones Desclée, 1946.

GARRIGOU-LAGRANGE, Reginald. *La Predestinación de Los Santos y la Gracia: doctrina de Santo Tomás comparada con los otros sistemas teológicos*. Traducido por Benjamín Agüero y Mariano Arüello. Buenos Aires: Ediciones Desclée, 1947.

GARRIGOU-LAGRANGE, Reginald. *El Realismo del Principio de Finalidad*. Versión Castellana del R. P. Joaquín Ferrandis. Buenos Aires: Ediciones Desclée, 1949.

GARRIGOU-LAGRANGE, Reginald. *The Trinity and God the Creator: a commentary on St. Thomas' Theological Summa, Ia, q. 27-119*. Translated by Frederic C. Eckhoff. B. Herder Book Co., St Louis & London: 1952.

GARRIGOU-LAGRANGE, Reginald. *O Homem e a Eternidade*. Tradução de Januário Nunes. Lisboa: Editorial Asters, 1958.

GARRIGOU-LAGRANGE, Reginald. *The Theological Virtues: volume one: on faith*. Translated by Thomas a Kempis Reilly. B. Herder Book Co., St Louis & London: 1965.

GARRIGOU-LAGRANGE, Reginald. There cannot be genuine sensation without a real sensed thing. *Studia Gilsoniana* 4:2 (April–June 2015): p. 165–179 [tradução para o inglês]. Artigo publicado originalmente: Non potest esse genuina sensatio sine reali sensato, *Studia Anselmiana* 7–8 (1938): p. 189–201.

GARRIGOU-LAGRANGE, Reginald. *Philosophizing in Faith: Essays on the Beginning and End of Wisdom*. Collected and translated by Matthew K. Miner. Rhode Island: Cluny Media, 2019.

GARRIGOU-LAGRANGE, Reginald. *Para onde vai a Nova Teologia?* Disponível em: <<https://permanencia.org.br/drupal/node/881>>. Acesso em: 21 set. 2022.

GARRIGOU-LAGRANGE, Reginald. *Deus, sua Existência e sua Natureza: solução tomista das antinomias agnósticas, tomo I*. Tradução de Roberto Leal. 1ª ed. São Paulo, SP: Molokai, 2020a.

GARRIGOU-LAGRANGE, Reginald. *Deus, sua Existência e sua Natureza: solução tomista das antinomias agnósticas*, tomo II. Tradução de Roberto Leal. 1ª ed. São Paulo, SP: Molokai, 2020b.

SECUNDÁRIAS:

ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de filosofia*. Tradução da 1ª ed. brasileira coordenada e revista por Alfredo Bossi; revisão da tradução e tradução dos novos textos por Ivone Castilho Benedetti. 5ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

ARISTÓTELES. *Metafísica*. Tradução de Giovanni Reale (italiano) e Marcelo Perine (português). São Paulo: Edições Loyola, 2002.

ARISTÓTELES. *Órganon: Primeiro Volume: Categorias e Periérmeneias*. Tradução, prefácio e notas de Pinharanda Gomes. Guimarães Editores, LDA: Lisboa, 1985.

ARISTÓTELES. *Física I-II*. Prefácio, tradução, introdução e comentários de Lucas Angioni. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2009.

BERGSON, Henri. *A Evolução Criadora*. Tradução de Bento Prado Neto. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

BOEHNER, Philotheus; GILSON, Étienne. *História da Filosofia Cristã: desde as origens até Nicolau de Cusa*. Tradução de Raimundo Vier. 5ª ed. Petrópolis: Vozes, 1991.

BRACCHI, Marco. Ritratto di un tomista. Profilo storico-filosofico di Réginald Garrigou-Lagrange. *Sapientia*, [S.l.], v. 77, n. 249, p. 137-173, ago. 2022.

CREAN, Thomas. A saint in heaven. *Mass of Ages*, edição de agosto de 2006. Disponível em: <<http://www.christendom-awake.org/pages/thomas-crean/saint-in-heaven.htm>>. Acesso em: 21 set. 2022.

FABRO, Cornelio. *Deus*. Tradução de Fernando dos Santos. Editora Herder: São Paulo, 1967.

FAITANIN, Paulo. *Introdução ao Tomismo: Tomás, o Tomismo & os Tomistas: uma breve apresentação*. Cadernos da Aquinate, n. 11, Niterói: Instituto Aquinate, 2011.

GALLINA, Albertinho Luiz. Descartes e a criação das verdades eternas. *Griot: Revista de Filosofia*, Amargosa, Bahia, v. 16, n. 2, p. 303-321, dezembro/2017.

Garrigou-Lagrange, Réginald Marie (1877–1964). Encyclopedia of Philosophy, Encyclopedia.com. Disponível em: <<https://www.encyclopedia.com/humanities/encyclopedias-almanacs->

transcripts-and-maps/garrigou-lagrange-reginald-marie-1877-1964>. Acesso em: 21 set. 2022.

GILSON, Étienne. *A Existência na Filosofia de S. Tomás*. Tradução de Geraldo Pinheiro Machado, Gilda Mellilo e Yolanda Balcão. São Paulo: Livraria Duas Cidades, 1962.

GILSON, Étienne. *El Tomismo: introducción a la filosofía de Santo Tomás de Aquino*. Traductor: Fernando Múgica. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, S.A., 1978.

GILSON, Étienne. *A Filosofia na Idade Média*. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

GILSON, Étienne. *Deus e a Filosofia*. Tradução de Aida Macedo. Lisboa: Edições 70, 2016.

HEGEL, Georg W. F. *Ciência da Lógica* (excertos). Seleção e tradução de Marco Aurélio Werle. São Paulo: Barcarolla, 2011.

HUGON, Édouard. *Os princípios da filosofia de São Tomás de Aquino: as vinte e quatro teses fundamentais*. Tradução e introdução de D. Odilão Moura, OSB. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1998.

HUGON, Édouard. *Cosmology*. Translated with notes by Francisco J. Romero Carrasquillo. Editions Scholasticae, 2013.

HUME, David. *Investigações sobre o entendimento humano e sobre os princípios da moral*. Tradução de José Oscar de Almeida Marques. São Paulo, Editora UNESP, 2004.

HUME, David. *Tratado da natureza humana: uma tentativa de introduzir o método experimental de raciocínio nos assuntos morais*. Tradução de Débora Danowski. 2ª ed. rev. e ampliada. São Paulo: Editora UNESP, 2009.

HUME, David. *Diálogos sobre a religião natural* [online]. Tradução de Bruna Frasca. Salvador: EDUFBA, 2016.

KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. Tradução e notas de Fernando Costa Mattos. 4ª ed. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2015.

LEÃO XIII. *Carta encíclica Aeterni Patris* (1879). Disponível em: <<https://www.estudostomistas.com.br/2012/07/aeterni-patris-de-leao-xiii.html>>. Acesso em 26 de julho de 2023.

LEITE, Thiago Soares. *Tomás de Aquino e o conceito de adaequatio*. 2007. 82 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2007.

LOBATO, A. Itinerario Filosófico de R. Garrigou-Lagrange, O. P. *Angelicum*, vol. 42, no. 1/2, 1965, pp. 53–116.

MAZZANTINI, Carlo. Nota a proposito del principio d'identità e del principio di ragione sufficiente nella filosofia del Garrigou-Lagrange. *Angelicum*, vol. 14, no. 1/2, 1937, pp. 318-22.

MCCOOL, Gerald A. *The Neo-thomists*. Marquette University Press, 2001.

MONDIN, Battista. *Os grandes teólogos do século vinte*. São Paulo: Paulus, 2003.

NOUGUÉ, Carlos. *Estudos tomistas* [recurso eletrônico]: Opúsculos II. 1ª ed. Formosa, GO: Edições Santo Tomás, 2020.

PENIDO, Maurílio Teixeira-Leite. *A Função da Analogia em Teologia Dogmática*. Tradução autorizada e revista pelo Autor de Dinarte Duarte Passos, C. M. Petrópolis, RJ: Editora Vozes Limitada, 1946.

PLATÃO. *O Banquete, Fédon, Sofista, Político*. Tradução e notas de José Cavalcante de Souza, Jorge Palakeit e João Cruz Costa. 5ª ed. Col. Os Pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 1987.

PLATÃO. *Timeu e Crítias*. Tradução do grego, introdução e notas de Rodolfo Lopes. Col. Autores Gregos e Latinos. 1ª ed. Coimbra: Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos da Universidade de Coimbra, 2011.

RIZZI, Filippo. *Garrigou-Lagrange, il tomista d'assalto*. Avvenire, 2014. Disponível em: <<https://www.avvenire.it/agora/pagine/il-tomista-assalto>>. Acesso em: 21 set. 2022.

SERTILLANGES, Antonin-Dalmace. *As Grandes Teses da Filosofia Tomista*. Tradução de L. G. Ferreira da Silva, S. J. Ed. fac-símile. Braga, Portugal: Livraria da Cruz, 1951.

SERTILLANGES, Antonin-Dalmace. *El Cristianismo y las Filosofías*. Versión española de Cecilio Sánchez Gil Editorial Gredos, S. A., Madrid, 1966.

SPOERL, Joseph S. Hume's Critique of Natural Religion: A Thomistic Response. *The Saint Anselm Journal*, vol. 13, issue 1 (Fall 2017), p. 82-97.

TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica* (9 vols.). Tradução de G. C. Galache et al. São Paulo: Loyola, 2001-2006.

TOMÁS DE AQUINO. *O Ente e a Essência*. Tradução de Carlos Arthur do Nascimento. Petrópolis: Vozes, 2013.

TOMÁS DE AQUINO. *Cuestiones Disputadas sobre la Verdad* (2 tomos). Traductores: Jesús García López et al. Pamplona: Eunsa («Colección de Pensamiento medieval y renacentista», 159-160), 2016.

TOMÁS DE AQUINO. *Comentário à Metafísica de Aristóteles* (3 vols.). Tradução de Paulo Faitanin e Bernardo Veiga. Campinas, SP: Vide Editorial, 2016-2018.

TOMÁS DE AQUINO. *Suma Contra os Gentios*. Tradução de D. Odilão Moura, OSB. Campinas, SP: Ecclesiae, 2017.

TOMÁS DE AQUINO. *Opera Omnia, Corpus Thomisticum* [Obra completa em latim]. Disponível em: <<http://www.corpusthomisticum.org/iopera.html>>. Acesso em: 09 de jun. de 2023.

WERLE, M. A. A Elevação do Espírito Pensante a Deus, ou a Natureza Lógica do Conceito nas Preleções de Hegel Sobre as Provas da Existência de Deus. *Veritas* (Porto Alegre), v. 55, n. 3, 2010.

ZORCOLO, B. Bibliografia del P. Garrigou-Lagrange. *Angelicum*, vol. 42, no. 1/2, 1965, pp. 200-72.