

## **The Aquinas Lecture, 1948**

### **O DESEJO NATURAL A DEUS Sob os auspícios da Sociedade Aristotélica da Universidade Marquette**

**Do**

**Rev. William R. O'Connor**

*Professor de Teologia Dogmática*

*Seminário St. Joseph*

*Dunwoodie, Nova Iorque*

**Tradutor:**

André Ricardo Randazzo Gomes

***The Natural Desire for God*** by Rev. William R. O'Connor  
ISBN 9780874621136. Marquette University Press, Milwaukee, WI.  
Used by permission of the publisher. [www.marquette.edu/mupress/](http://www.marquette.edu/mupress/)

Marquette University Press  
Milwaukee, Wisconsin  
1948

**Nihil Obstat**

Gerard Smith, S.J., censor deputatus  
Milwaukiaie, die 3 mensis Septembris, 1948

**Imprimatur**

Moyses E. Kiley  
Archiepiscopus Milwaukiensis  
Milwaukiaie, die 17 mensis Septembris, 1948

Copyright, 1948  
Pela Sociedade Aristotélica da Universidade Marquette

## PREFÁCIO

A Sociedade Aristotélica da Universidade Marquette convida a cada ano um acadêmico para dar uma aula em honra a Santo Tomás de Aquino. Costumeiramente dadas no domingo mais próximo de 7 de março, o dia do santo patrono da Sociedade, essas aulas são chamadas de Aquinas Lectures.

Em 1948 a Sociedade teve o prazer de gravar a aula do Reverendo William R. O'Connor, S.T.L., Ph.D. Ela foi dada no Auditório do Colegial da Universidade Marquette na tarde de domingo, em 7 de março.

O padre O'Connor nasceu na cidade de Nova Iorque em 1897. Ele frequentou o Colégio Catedral daquela cidade antes de entrar no Seminário St. Joseph, Dunwoodie, onde recebeu seu título de Bacharel (A.B.) em 1920. Dois anos depois, o padre O'Connor recebeu o título de Licenciado em Teologia Sagrada (S.T.L.) no Colégio Norte Americano, Universidade da Propaganda, Roma. Ele recebeu seu Doutorado (Ph.D.) da Universidade Fordham em 1943.

O padre O'Connor foi ordenado em 3 de dezembro de 1922. Após retornar aos Estados Unidos, ele serviu como pároco auxiliar em Monticello, Nova Iorque em 1923, e depois passou oito anos em Liberty, Nova Iorque, na mesma função. Ele se tornou professor de teologia dogmática no Seminário St. Joseph, Dunwoodie, em 1931, onde está até o presente. Ele foi nomeado juiz pro-sinodal da Arquidiocese de Nova Iorque em 1936 e em 1940 tornou-se vice-oficial.

O padre O'Connor é membro da Associação Filosófica Católica Americana, da Associação Bíblica Católica, e é diretor da Sociedade Teológica Católica.

Ele contribui para: *Encyclopedia Britannica*, *Nelson's Encyclopedia*, *Ephemerides Theologicae Lovanienses*, *Thought*, *Theological Studies*, *The Jurist*, *The New Scholasticism*, *The American Ecclesiastical Review*, *The Homiletic and Pastoral Review*, *The Commonwealth*, *The English Clergy Review*, *The Irish Ecclesiastical Record*. Além de contribuir para periódicos acadêmicos, o padre O'Connor publicou três livros:

*The Layman's Call*, P.J. Kennedy and Sons, New York, 1942.

*Sermon Outlines*, Newman Bookshop, Westminster, Maryland, 1945.

*The Eternal Quest*, Longmans, Green & Co., New York, 1947.

A estes a Sociedade Aristotélica tem o prazer de acrescentar *O Desejo Natural a Deus*.

## O DESEJO NATURAL A DEUS

A doutrina de um desejo natural a Deus teve uma história interessante. É importante, entretanto, não partir de um falso início ao contar a história. Podemos, se quisermos, remontar à aurora da filosofia e buscar a origem da doutrina nos esforços que os homens fizeram para descobrir um princípio ou fonte para explicar o universo. Invariavelmente acompanhando esses esforços estava uma doutrina de uma tendência natural nas coisas para retornarem à fonte de onde vieram. Será que estamos lidando aqui com uma doutrina de um desejo natural a Deus?

### I

Depois de *Deus e a Filosofia*, devemos ser cautelosos ao usarmos o termo *Deus* para designar um primeiro princípio filosófico. É argumento de Gilson que os gregos antes de Aristóteles não identificavam Deus com a realidade mais elevada<sup>1</sup>. Água, ar, fogo, o indeterminado, podem ser primeiros princípios filosóficos para os pré-socráticos, mas eles não são deuses. Os deuses são “forças ou poderes vivos, dotados de uma vontade própria, operando sobre as vidas humanas e influenciando os destinos humanos desde cima”<sup>2</sup>. Os deuses gregos nunca são inanimados; eles são sempre seres vivos e imortais que estão mais relacionados com o homem do que com o mundo mais amplo. Um primeiro princípio ou causa, por outro lado, é uma “explicação universalmente válida para tudo o que é, foi ou será”<sup>3</sup>. Nenhum grego antes de Aristóteles pensou sobre seu Deus ou deuses em termos de um tal princípio.

Isso parece certamente ser o caso de Platão, para quem a realidade mais elevada repousava no reino das formas, especialmente na forma do Bem. Essas formas, incluindo a forma do Bem, não são Deus; elas estão acima dos deuses, e a forma do Bem está para além até mesmo do ser ou da essência<sup>4</sup>. Os deuses de Platão não são formas, mas almas, almas divinas vivas que diferem em grau, mas não em tipo, das almas humanas. O Deus de Platão não é a forma do Bem, mas uma alma que imita perfeitamente as formas<sup>5</sup>. Como Demiurgo, ele cria o mundo colocando ordem em um caos preexistente<sup>6</sup>. Como ele é um ser vivo, ele pode servir de modelo para outros seres vivos imitarem, mas ele não é o fim último para os esforços deles. Ocupando uma posição intermediária entre as formas e o mundo sensível, o Deus de Platão está em uma posição muito melhor para atuar como um modelo para seres vivos e até seres

1 Étienne Gilson, *God and Philosophy*, New York, Yale University Press, 1941, ch. 1.

2 Ibid., 7-8.

3 Ibid., 20.

4 *Republic*, 509.

5 Isso é assunto muito debatido, mas a evidência parece ser definitivamente contra a identificação do Deus de Platão com a forma do Bem. Para um resumo dos argumentos e autoridades de ambos os lados, ver Culbert Gerow Rutenber, *The Doctrine of the Imitation of God in Plato*, New York, King's Crown Press, 1946, 4-17. A ausência de qualquer referência a *God and Philosophy* de Gilson nesta dissertação é surpreendente. Para Rutenber, “Plato's God was the divine soul whose mind completely grasps the whole realm of forms” (102).

6 *Timaeus*, 30a.

não vivos do que as formas estáticas e distantes. Ele mesmo participa das formas a modo de imitação e exhibe em si mesmo uma cópia perfeita para o mundo sensível copiar por sua vez<sup>7</sup>.

Não podemos nos deixar enganar pelo amplo uso do termo *divino* em Platão, como nos gregos em geral, e por ver Deus como seu equivalente onde quer que se encontre. O divino, para Platão, é o autoexistente, o eterno, o imutável, o imortal. Ele inclui Deus e os deuses, mas não para por aí. Ele abrange as almas dos heróis, a alma-mundo, até mesmo o próprio mundo, o intelecto, as formas, sobretudo a forma do Bem. Há um esforço ou desejo natural em todas as coisas, animadas e inanimadas, para participar das formas, especialmente da forma do Bem, que é o princípio teleológico de todas as coisas<sup>8</sup>. É aqui que devemos ter cautela antes de chamar esse esforço universal para obter o bem em Platão de desejo natural a Deus. Os próprios deuses estão sujeitos à mesma necessidade e lei natural. A afirmação desafiadora de Gilson ainda persiste: “A identificação das ideias platônicas com deuses ainda espera pela sua justificação histórica”<sup>9</sup>.

Em seu próprio nível, então, que está abaixo do nível da realidade mais elevada, Deus e os deuses podem ser ditos os objetos de um esforço natural da parte do mundo animado e inanimado; mas este é apenas um esforço intermediário a caminho dos objetos absolutos de imitação, as formas. Um teólogo o assemelharia ao culto relativo que se presta a estátuas e imagens; um culto que passa por esses objetos secundários para terminar em seus protótipos, as pessoas que são as únicas capazes de receber culto absoluto. Seria altamente enganoso identificar a imitação platônica de Deus com a finalidade geral do bem como o fim último da ação, como encontramos no *Gorgias*, ou como o objeto de desejo universal, como no *Filebo*. O Bem e as formas são objetos de imitação e participação como últimos, ao passo que o esforço para imitar Deus não é uma tal tendência em direção a algo último. O fim último de todos os seres inteligentes não é a visão de Deus, mas da forma do Bem. Esta é a visão beatífica de Platão para os deuses e os homens. Dessa maneira, o homem se assemelha a deus, visto que também ele pode contemplar como Deus contempla; mas Deus e o homem estão contemplando as formas, e o homem se torna santo como Deus é santo através da reverência a esses objetos divinos de conhecimento<sup>10</sup>.

Até mesmo o mundo inanimado imita Deus, na medida em que ele se esforça para reproduzir uma semelhança de Deus tanto quanto seja possível. Ao moldar o mundo, o Demiurgo o formou de acordo com o padrão das formas eternas das quais ele mesmo é um perfeito reflexo. O mundo está constantemente se esforçando para realizar o propósito de seu criador, manifestando em si mesmo as perfeições divinas de acordo com as quais ele foi moldado<sup>11</sup>. Por causa desse reflexo de perfeições divinas, o mundo às vezes é chamado de deus<sup>12</sup>. No máximo, qualquer esforço natural para obter Deus em Platão é apenas uma imitação mediada das formas, sobretudo da forma do Bem. A realidade última, repousando como repousa no reino das formas, é a única que constitui o fim do desejo natural universal.

O que se disse de Platão do quinto e quarto séculos a.C. pode, acreditamos, ser aplicado a Plotino do terceiro século d.C. A doutrina dele de um desejo natural ao Uno, que também é o Bem, costuma ser

7 Esse tema é bem desenvolvido na obra de Rutenber.

8 Cf. Rutenber, 62.

9 *God and Philosophy*, 27.

10 *Theaetetus*, 176. Cf. Rutenber, 79.

11 *Timaeus*, 29-30.

12 *Timaeus*, 34b; 92c.

discutida em termos de um desejo natural a Deus. Desta vez, é Bréhier quem nos adverte contra uma identificação muito pronta do Uno com Deus. Nunca, ele nos diz, encontramos Plotino chamando o primeiro princípio de Deus, exceto em um texto suspeito<sup>13</sup>. Para Plotino, um firme defensor do politeísmo helenista, os deuses eram ou almas que governam o mundo, ou estrelas. Ele está completamente na tradição platônica quando localiza o Uno não apenas acima dos deuses, mas também para além de todas as determinações que se encontram em todo deus - pensamento, vida, ser e essência<sup>14</sup>.

Plotino é tão elástico quanto Platão em seu uso dos termos *divino* e *divindade*, mas ele exibe a mesma reserva quando se trata de aplicar o termo *Deus* ao primeiro princípio filosófico. Ele nos diz o que significa ser um deus: significa ser vinculado ao Uno<sup>15</sup>. Se um deus é um ser vivo e se o Uno está para além do ser e da essência assim como da vida, claramente o Uno não pode ser identificado com Deus ou com qualquer um dos deuses. A Inteligência e a Alma-Mundo, a segunda e a terceira hipóstases respectivamente, são deuses: do mesmo modo a alma humana e até as estrelas<sup>16</sup>. A primeira hipóstase, entretanto, está para além da Inteligência e é incognoscível, exceto em uma experiência mística inefável<sup>17</sup>. Como o Uno, que é também o Bem, está para além do conhecimento e da inteligência, é possível que o desejo natural ao Bem seja independente de todo conhecimento. Isso explica como as almas estão tendendo ao Bem até mesmo no sono<sup>18</sup>. Uma teoria de uma descida em cascata desde o Uno até o mundo sensível tem como sua contraparte um esforço natural, especialmente nas almas, para subir ao nível do Uno e unir-se com ele em contemplação extática. O Uno, ou o Bem, é o término do desejo natural universal, mas também é enganoso falar disso como um desejo natural a Deus. Na verdade, é um esforço para obter um princípio que não tem nome. O próprio Plotino nos garante que tudo o que podemos dizer sobre o Uno é que ele não é coisa alguma<sup>19</sup>.

13 "Plotin ne prononce jamais le nom de Dieu (sauf dans un texte suspect) à propos du premier principe: ce nom ne revient fréquemment dans ses écrits qu'à propos des âmes rectrices du monde ou des astres qui, seules, sont proprement pour lui des dieux et à propos desquels il défend le polythéisme hellénique" - Émile Bréhier, *Histoire de la philosophie*, Paris, Alcan, 1926-34, I, 459. Cf. William Ralph Inge, *The Philosophy of Plotinus*, 2 vols., London, Longmans, Green and Co., 1923; II, 82, n. 3: "Plotinus occasionally calls the One theos, e.g. in I, 1, 8; but those modern critics who habitually speak of the Neoplatonic Absolute as 'God' only mislead their readers". Uma referência à edição de Bréhier das *Enéadas* (*Plotin, Ennéades*, Budé Collection, Paris, 1931, I, 44, 11, II. 8-10) irá revelar que o texto em que o termo Deus parece ser aplicado ao primeiro princípio não é isento de corrupção. É curioso também ver como Inge nem sempre segue seu próprio conselho. Do ponto de vista da teologia grega pagã, o Bem de Platão e o Uno de Plotino poderiam ser deuses somente em um sentido metafórico.

14 A completa transcendência do Uno é bem vista em *Enneads*, V, 4, 1; V, 3, 13-14; V, 5, 6, 8-11.

15 *Enneads*, VI, 9, 8. Dodds nos diz que Plotino aplica o termo *Deus* não apenas a nous e à alma universal, mas também à alma humana e às estrelas. No uso plotiniano do termo, ele cobre principalmente toda a segunda hipóstase (E.R. Dodds, *Proclus, the Elements of Theology*, Oxford, 1933, 268).

16 Cf. *Enneads*, IV, 8, 5; VI, 9, 9; V, 1, 4.

17 *Enneads*, VI, 9, 4; VI, 7, 36. Dodds, op. cit., p. 311, nos diz que o Uno de Plotino não pode ser conhecido, a não ser em uma união mística que não transmite nenhum conhecimento comunicável.

18 *Enneads*, V, 5, 12.

19 *Enneads*, V, 3, 13. Para Inge, op. cit., I, 160-1, o fim do misticismo de Plotino é um estado e não uma pessoa; a união com o Uno não significa uma união pessoal entre um Deus pessoal e o homem. Cf. também D. J. Leahy, *St. Augustine on Eternal Life*, London, Burns, Oates, 1939, 19.

Proclo, é verdade, identificou o Uno com Deus através de sua identificação com o Bem<sup>20</sup>. Isso, entretanto, ocorreu dois séculos depois de Plotino, quando ideias cristãs exerceram uma influência até mesmo em círculos pagãos hostis. A mesma identificação também foi feita pelo neoplatonista cristão que é conhecido pelo nome de Dionísio Areopagita e que era claramente um admirador de Proclo. Para ele, todas as coisas naturalmente desejam o bem, que é Deus, como seu princípio, seu poder de coesão e seu fim<sup>21</sup>. Não há nada de notável em um cristão dizer isso; mas a identificação de Deus com o Bem não deve ser antecipada, nem deve uma mentalidade cristã ser imposta a Platão ou Plotino.

Uma identificação de Deus com o primeiro princípio filosófico foi realmente feita por Aristóteles e, se acreditarmos em Gilson novamente, ele foi o primeiro entre os gregos a fazer isso<sup>22</sup>. O primeiro motor de Aristóteles, uma substância separada e imóvel, um ato puro de pensamento eternamente pensando em si mesmo, é também seu Deus supremo. Essa identificação não apresenta dificuldade, pois agora temos um primeiro princípio filosófico que é um ser inteligente e vivo e não algo acima do pensamento e muito distante até da ordem da realidade espiritual. Em referência a esse Deus, há em Aristóteles uma doutrina do desejo natural, mas, para descobrirmos a natureza dele, devemos primeiro examinar a natureza do Deus que é o seu fim.

O Deus de Aristóteles funciona somente no nível do movimento. Um primeiro motor imóvel é necessário para responder pelos movimentos astronômicos. Há, entretanto, cerca de quarenta e sete ou cinquenta e cinco primeiros motores, visto que “deve haver substâncias que sejam do mesmo número que os movimentos das estrelas, e eternas em sua natureza, e imóveis em si mesmas, e sem magnitude”<sup>23</sup>. Claramente, então, os primeiros motores de Aristóteles são primeiros não em um sentido absoluto, mas apenas em um sentido relativo, visto que são primeiros apenas no nível do movimento. Até mesmo nesse nível eles não funcionam como causas eficientes, mas como causas finais, pois eles causam movimento apenas como objetos de amor e desejo<sup>24</sup>. Esses primeiros motores divinos, em sua intensa autoconcentração, não estão nem conscientes da série de amantes astrais que os seguem em eterno movimento circular.

Temos aqui uma genuína doutrina do desejo natural, pois “de tal princípio [isto é, um primeiro motor] dependem os céus e o mundo da natureza”<sup>25</sup>. Como o primeiro motor é também um Deus, podemos chamá-lo de desejo natural a Deus. Entretanto, é um desejo natural a Deus apenas como uma fonte de movimento e não como a fonte e o fim do ser. Pode-se perguntar se a noção de Deus é mais relevante na filosofia de Aristóteles do que ela o é nas filosofias de Platão e Plotino, apesar da vantagem que o Deus de Aristóteles tem ao ser identificado com o primeiro princípio filosófico dele.

Ao mesmo tempo, Aristóteles tem uma doutrina bem desenvolvida do desejo natural. O seu ensinamento sobre o desejo natural a Deus pode não se elevar acima do nível do movimento, mas o seu

20 *The Elements of Theology*, 113; Dodds, 101.

21 *The Divine Names*, IV, 4 (cf. C. E. Rolt, *Dionysius the Areopagite on the Divine Names and the Mystical Theology*, Translations of Christian Literature, series I, Greek texts, S.P.C.K., London, Macmillan, 1940, 90-94).

22 *God and Philosophy*, 32.

23 *Metaphysics*, 1073a37; cf. 1072a. Um texto conveniente para leitores ingleses é *The Student's Oxford Aristotle*, traduzido sob a editoria de W.D. Ross, Oxford, 1942, Vol. IV.

24 *Metaphysics*, 1072a25-1072b5.

25 *Metaphysics*, 1072b14.

ensinamento sobre o desejo natural em geral é claro e compreensível. Na *Física*, aprendemos o que é o desejo natural: é a tendência que se origina na forma natural de todo *ens naturae* e não de um produto artificial, uma tendência que constantemente inclina tal *ens naturae* ao fim ou propósito em função do qual ele existe<sup>26</sup>. Onde quer que uma forma natural se encontre, da ordem substancial ou da ordem accidental, uma tendência natural ou um desejo natural desse tipo também será encontrado. Ele se encontra até mesmo na matéria, e podemos legitimamente falar do desejo natural da matéria pela sua forma conatural<sup>27</sup>. Santo Tomás de Aquino nos dirá mais adiante que o desejo natural é um ato não no sentido perfeito de operação, mas no sentido imperfeito de tendência, de inclinação, de movimento a uma operação que leva a um fim natural, ou a tal fim ele mesmo. Ele se encontra em toda natureza e em todo poder da natureza, mas estamos preocupados principalmente com o desejo natural tal como ele funciona no intelecto e na vontade.

As palavras de abertura da *Metafísica* dão expressão clássica ao desejo natural do intelecto: «Todos os homens por natureza desejam conhecer»<sup>28</sup>. O intelecto tem, por sua natureza ou forma, uma tendência necessária à aquisição de conhecimento. Para Aristóteles, isso significa a busca da verdade na vida presente, realizada de acordo com o processo de abstração. Como o intelecto é feito para conhecer, quanto mais conhecemos, mais somos inclinados a conhecer. Essa tendência é o que queremos dizer com o desejo natural do intelecto. Na visão de Aristóteles, o intelecto nunca alcança um término além do qual não há mais nada a conhecer. Ele não tem certeza sobre a imortalidade pessoal; e mesmo que ele a tivesse, ele não sabe nada sobre algum objeto que pudesse servir como um fim verdadeiramente terminativo para o intelecto, cujo conhecimento fizesse com que o desejo natural por mais conhecimento cessasse. Aristóteles localiza o fim do homem na atividade de sua faculdade mais elevada, o intelecto, teorizando sobre as mais elevadas verdades que possam ser alcançadas. Essa atividade é realizada sem fim na vida presente e resulta na sabedoria filosófica que pode servir como um fim normativo ou regulativo para o homem, visto que o filósofo irá naturalmente organizar a sua vida de acordo com a sabedoria. Ao viver a vida de um filósofo, o homem está vivendo uma vida divina, pois ele está agindo de acordo com uma faculdade dentro dele que é divina, o intelecto<sup>29</sup>. É opinião de Aristóteles que a verdadeira felicidade é encontrada somente ao se alcançar a sabedoria filosófica<sup>30</sup>.

Do mesmo modo, a vontade tem o seu desejo natural, visto que ela é uma faculdade natural. O bem é o fim que todos os homens visam<sup>31</sup>, e todos concordam que esse bem, comum a todas as vontades, é a felicidade<sup>32</sup>. Embora seja verdadeiro dizer que todos os homens necessariamente se esforçam para obter a felicidade, isso não significa que eles estão tendendo por necessidade a algum objeto particular que constitua a felicidade deles. Os homens não concordam entre si quanto ao objeto que lhes dará verdadeira felicidade ou quanto à atividade na qual ela consiste. Alguns a localizam no prazer, outros na honra,

26 *Physics*, 192b; 255b. *Physics* está no Vol. II de *The Student's Oxford Aristotle*.

27 *Physics*, 192a20-25.

28 *Metaphysics*, 980a.

29 *Ethica Nicomachea*, 1177b30. *Ethics* está no Vol. V de *The Student's Oxford Aristotle*.

30 *Ethica Nicomachea*, 1144a4; cf. 1178a5-9.

31 *Ethica Nicomachea*, 1094a.

32 *Ibid.*, 1095a20.

outros na riqueza, outros na saúde, outros na virtude, outros na sabedoria prática, outros na sabedoria filosófica, outros na prosperidade externa<sup>33</sup>. O próprio Aristóteles identifica a verdadeira felicidade com o exercício da faculdade mais elevada do homem, o intelecto, teorizando sobre as causas mais elevadas do ser. Nem todos os homens sabem disso, entretanto, e nem todos aceitariam as conclusões dele, se eles soubessem. É por isso que, para Aristóteles, a vontade humana tem uma tendência necessária à felicidade, mas não a algum objeto particular ou atividade particular na qual a felicidade possa consistir. Ele é perfeitamente coerente ao dizer, por um lado, que a sabedoria filosófica produz felicidade<sup>34</sup>, e, por outro lado, que não há uma tendência natural a se tornar um filósofo<sup>35</sup>. Um filósofo localiza a vida feliz na busca de sabedoria filosófica, mas não há necessidade natural que o force a fazer isso.

## II

O que os gregos não poderiam fazer foi feito em uma tradição em que Deus significa mais do que um primeiro motor imóvel. Não é suficiente identificar Deus com o primeiro princípio filosófico para que se tenha um genuíno desejo natural a Deus em um sentido irrestrito. O ponto importante é ver em que sentido esse princípio filosófico é primeiro. O Deus de Aristóteles era primeiro apenas em um sentido relativo, na ordem do movimento; e qualquer desejo natural a Deus que ele tenha ensinado é confinado àquela ordem. Na tradição judaico-cristã, Deus é primeiro em um sentido absoluto: Ele é primeiro na própria ordem do ser. Todas as coisas vieram dele pela criação e elas tendem a Ele, na medida em que estão tendendo ao seu próprio bem ou fim. Todo bem criado é uma participação e uma semelhança do bem essencial que é Deus. Ao buscarem seu próprio bem, as criaturas estão tendendo a uma semelhança da bondade divina; estão buscando reproduzir uma perfeição divina<sup>36</sup>. Aqui está um desejo natural a Deus compartilhado por toda a criação. No entanto, este é apenas um desejo implícito que está envolvido na tendência explícita de toda criatura ao fim para o qual ela foi feita. Não surge nenhum problema em uma filosofia criacionista quanto a admitir esse desejo implícito a Deus em todas as coisas que devem sua existência à vontade criadora dele<sup>37</sup>. Será que essa filosofia nos justifica a ir além e afirmar em toda natureza intelectual criada uma tendência formal e explícita a Deus como seu fim último e felicidade última?

Foi inevitável que, à luz da revelação divina, os homens não se contentariam mais com as opiniões de Aristóteles sobre o fim do homem. A revelação tornou conhecido que o homem tem um fim terminativo. “Nós O veremos tal como Ele é”<sup>38</sup>, eis uma afirmação de um fato e não de uma mera possibilidade. Tão logo se tornou conhecido que a visão de Deus é a felicidade do homem, os homens ansiaram e desejaram um relance dessa recompensa, grande e abundante. Para aqueles que têm a posse dessa preciosa revelação, por que é que eles, como os pagãos, iriam especular mais sobre a natureza da felicidade humana? Os Padres da Igreja não trouxeram para essa questão uma razão puramente filosófica, divorciada

33 Ibid., 1095a15-30; 1098b25.

34 Ibid., 1144a4. Cf. 1178a5-9.

35 Ibid., 1143b7.

36 Cf. *Summa Theologica*, I, q. 6, a. 1, ad 2; *Summa Contra Gentiles*, I, 11, *Ad quartam*.

37 Sobre esse desejo implícito a Deus em todos os seres criados, ver *De Veritate*, XXII, a. 2; *In Boet. de Trinitate*, I, a. 3, ad 4.

38 I João 3, 2.

do que eles sabiam pela revelação. Eles não eram filósofos profissionais, mas professores religiosos que intencionavam preservar e transmitir intacto o depósito da fé. Acredito que é assim que devemos julgar um homem como Santo Agostinho quando ele fala da felicidade do homem.

É em vão procurar nos escritos de Santo Agostinho uma visão puramente filosófica da natureza humana, tal como a encontramos em Aristóteles e, mais tarde, em Santo Tomás de Aquino. O grande africano convertido estava muito mais preocupado com o estado em que o homem foi criado e nascido neste mundo do que com a constituição estritamente essencial dele. A natureza, para ele, significava ou o estado elevado em que o homem começou sua carreira na terra, ou o estado decaído em que ele se encontra após o pecado<sup>39</sup>. Consequentemente, Santo Agostinho não se interessa por um fim puramente natural do homem como Aristóteles se interessava, mas ele se preocupa profundamente com o único fim histórico que o homem já teve: a visão beatífica de Deus<sup>40</sup>. Ele fala como um psicólogo e como um historiador religioso quando ele discute o homem e seu destino, e não como um teólogo ou filósofo estritamente científico. É por isso que não é fácil descobrir o que Santo Agostinho pensava das tendências puramente naturais da alma, especialmente em referência a Deus, exceto sua condição no homem decaído ou redimido.

Santo Agostinho sabia tão bem quanto Aristóteles que a vontade do homem tende, por uma necessidade de sua natureza, à felicidade<sup>41</sup>, cuja noção está impressa em nossas mentes<sup>42</sup>. Ele também sabia que a verdadeira felicidade ou beatitude é encontrada apenas em Deus. A partir disso, é apenas um passo identificar com Deus a felicidade que estamos buscando por uma necessidade de nossa natureza, e parece não haver nenhuma razão para duvidar que Santo Agostinho deu esse passo<sup>43</sup>. Como Deus é, de fato, a felicidade da alma, tanto faz para ele dizer que a alma é levada por sua natureza à felicidade e dizer que ela é levada por sua natureza a Deus. Como é que ele fez essa identificação, isso não é matéria de conjectura: ele a revela em três de seus ensinamentos mais característicos.

39 Cf. J-B Kors, O.P., *La justice primitive et le péché originel d'après s. Thomas*. Bibliothèque Thomiste, II, Le Saulchoir, 1922: "Théoriquement donc, saint Augustin ne pose pas la question de la nature pure. Il considère seulement ce fait, que Dieu créa l'homme dans la rectitude" (p. 11). Santo Agostinho nos dá sua concepção da natureza no verdadeiro e próprio sentido do termo em *Retractationum*, I, c. 10, n. 3: "... naturam, qualis sine vitio primitus condita est: ipsa enim vere ac proprie natura hominis dicitur". Cf. Kors, op. cit., p. 10. Sobre toda essa questão, ver a valiosa nota de Gilson, *Introduction a l'étude de saint Augustin*, 2a ed., Paris, Vrin, 1943, 193, n. 1.

40 Cf. Leahy, op. cit., xiii: "... the man he [St. Augustine] had in view in all his works was precisely the man who was raised to the supernatural plane by God's grace and who was bound for the vision of God in heaven".

41 Cf. *De Trinitate*, XI, 6, 10; XIII, cc. 4-6, 20, 25.

42 *De Libero Arbitrio*, II, 9: "... antequam beati simus, mentibus tamen nostris impressa est notio beatitudinis".

43 Estou consciente de que Rousselot nega que Santo Agostinho realmente deu esse passo. Cf. "Pour l'histoire du problème de l'amour au moyen âge", *Beitrag zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, Band VI, Heft 6, Munster, 1908, p. 56: "Constamment saint Augustin répète que nous désirons en tout la béatitude, et que la béatitude ne se trouve qu'en Dieu. De là, à affirmer qu'en tout, c'est Dieu que nous désirons, il n'y a qu'un pas. Ce pas, il ne paraît qu'Augustin l'ait jamais fait". Entre aqueles que afirmam que ele o deu estão Charles Boyer, S.J., *L'idée de vérité dans la philosophie de saint Augustin*, Paris, Beauchesne, 1940, p. 255, n. 2; Gilson, *Saint Augustin*, 140, 312; E. Portalié, "Augustin, saint", *Dictionnaire de théologie catholique*, I, 2433: "Un second principe augustinien identifie la béatitude avec Dieu lui-même"; e A. Gardeil, "Béatitude", D.T.C., II, 506, n. 4. Uma leitura do texto de Santo Agostinho não parece deixar dúvida de que ele identificou a felicidade que estamos buscando por uma necessidade da natureza com Deus.

Em primeiro lugar, sua doutrina da iluminação divina praticamente tornou necessária a identificação. Deus está atualmente na alma assim como a verdade que ilumina a mente de todo homem que vem a este mundo. A felicidade, no entanto, consiste na posse da verdade, de modo que a alma está realmente tendendo a Deus quando ela está tendendo à verdade que beatifica. Este é o tema do *De beata vita*, e é um tema que irá constantemente se repetir por todo o resto de suas obras literárias. Nas *Confissões*, por exemplo, a busca pela felicidade é a busca por Deus. Todos os homens naturalmente buscam ser felizes; mas eles não concordam a respeito do que é essa felicidade, exceto na medida em que todos estão buscando a verdade e desejam alegrar-se nela. Como a verdade que brilha em toda mente é identificada com Deus, está claro que todos os homens, ao buscarem uma vida feliz na busca da verdade, estão buscando Deus<sup>44</sup>. Deus está lá, onde quer que a verdade seja conhecida; Ele está dentro de todo coração, mesmo que o coração se desvie para longe dele<sup>45</sup>. A alma pode não saber, mas está buscando Deus quando está buscando sua própria felicidade na verdade que todos os homens desejam naturalmente<sup>46</sup>. Até mesmo quando O buscamos fora, Ele está dentro, chamando e gritando e tentando abrir nossa surdez e afugentando nossa cegueira<sup>47</sup>. Deus e o bem, cuja noção está impressa em nossas mentes como um critério para julgar o bem neste mundo, são termos intercambiáveis para Santo Agostinho; e o bem que a alma está sempre buscando e ao qual se apega por amor é nada mais do que Deus<sup>48</sup>.

Em segundo lugar, a imagem natural de Deus na alma também fornece um fundamento para uma tendência natural a Ele cuja imagem está ali. A mente sempre lembra, conhece e ama a si mesma; e essa tripla faculdade é para Santo Agostinho uma imagem natural da Trindade<sup>49</sup>. Considerada em si mesma, antes de se tornar uma participante de Deus, a mente sempre porta essa imagem dele, de modo que através dela a alma é capaz de Deus e de participar dele. A imagem pode desgastar-se, obscurecer-se ou desfigurar-se, mas está sempre lá. Ela repousa embaixo da santidade e da justiça nas quais o homem foi criado e que são perdidas pelo pecado. A perda da graça santificante desfigura e mancha a imagem de Deus na mente, mas não a remove inteiramente. Quando o homem é renovado novamente na justiça, a imagem natural é reparada e restaurada<sup>50</sup>. Nesse ponto, Santo Agostinho faz uma importante distinção entre *conhecer* e *considerar*. A alma sempre conhece a si mesma e a Deus através da imagem dele, mas nem sempre considera o que conhece. O conhecimento que a alma tem de si mesma como feita à imagem de Deus é armazenada na memória, mesmo enquanto estamos atualmente pensando em outra

44 *Confessions*, X, 20, 29: "How then do I seek thee, O Lord? For when I seek thee, my God, I seek a happy life". Ver também *Soliloquies*, I, 2: "God, who art loved, wittingly or unwittingly, by everything that is capable of loving". Em *ibid.*, n. 3, Deus é expressamente identificado com sabedoria, vida, felicidade, bondade, beleza, luz; e as criaturas participam delas, participando de Deus.

45 *Confessions*, IV, 12, 18.

46 *Confessions*, X, 20, 29; 23, 33; 24, 35; Cf. Gilson, *Saint Augustin*, 140: "C'est Dieu que l'âme cherche sans le savoir lorsqu'elle se cherche elle-même et, par delà elle-même, la vérité béatifiante que tout homme désire". Ver também M.C. D'Arcy, S.J., "The Philosophy of St. Augustine", *A Monument to St. Augustine*, London, Sheed and Ward, 1934, p. 195: "And God, Who is Truth, can He be other than the Supreme Good which all desire knowingly or unknowingly?" (o escritor está parafraseando Santo Agostinho).

47 *Confessions*, X, 27, 38.

48 *De Trinitate*, VIII, 3, 4.

49 *De Trinitate*, XIV, 6, 8, 10, 12-17.

50 *De Trinitate*, XIV, 4, 6, 8, 11, 12.

coisa<sup>51</sup>. É por isso que a alma é sempre capaz de Deus, não importando se ela está atualmente consciente dele ou não. Até mesmo no pecado a alma porta essa semelhança natural do bem supremo, e os pecadores se esforçam para obter nada mais do que uma certa semelhança de Deus<sup>52</sup>.

Em terceiro lugar, a doutrina de Santo Agostinho sobre o peso natural da vontade implica um desejo natural a Deus. A vontade tem a primazia entre as faculdades do homem. Isso é evidente a partir do fato de que, precedendo todo ato de conhecimento, está um ato da vontade, um apetite ou desejo de conhecer<sup>53</sup>. Na *Física* de Aristóteles, lemos que todo corpo é levado pelo seu peso natural a um determinado lugar no universo, onde encontra seu repouso. Isso é chamado de seu lugar natural. Ao buscar seu lugar natural, o fogo é levado para cima, e uma pedra, para baixo. De modo semelhante é que Santo Agostinho concebe o homem e a sua vontade. Em cada alma, assim como em todo corpo, está um peso que a puxa e a inclina constantemente ao seu lugar natural, onde ela também encontrará o seu repouso. Esse peso é o amor natural da alma, e é isso que move a vontade instintivamente: “Meu peso é meu amor; por ele, sou levado aonde quer que eu seja levado”<sup>54</sup>. Deus, no entanto, é caridade, e caridade é amor, e o amor é o peso interno que pertence à natureza da vontade. Essa doutrina do peso natural da vontade, como observa Gilson, coloca Deus no próprio centro da alma<sup>55</sup>. Ela dá sentido ao ensinamento dos *Soliloquios* de que todo ser capaz de amar está amando a Deus, não importando se ele está consciente disso ou não<sup>56</sup>.

À luz desses princípios, podemos entender Santo Agostinho, quando ele fala de uma fome da alma que corresponde à fome corporal<sup>57</sup>; é uma fome de felicidade<sup>58</sup>, e todos que possuem Deus são felizes<sup>59</sup>. A presença estável de Deus na alma torna os homens felizes<sup>60</sup>; e a alma morre quando Deus a deixa, quando ela carece de uma vida abençoada, assim como o corpo morre quando a alma o deixa<sup>61</sup>. Como Deus é o bem comum dos homens e dos anjos, como Ele é o bem beatífico deles, apegar-se a Deus pertence à natureza deles, de modo que todo vício é uma injúria à natureza<sup>62</sup>. O desejo natural a Deus como nossa felicidade dá sentido à afirmação: “É a miséria especial do homem não estar com Ele, sem o qual

51 *De Trinitate*, X, 5; XIV, 7, 8.

52 *De Trinitate*, XI, 5, 8. Cf. *ibid.*, XV, 22.

53 *De Trinitate*, IX, 12, 18. Cf. Gilson, *Saint Augustin*, 173.

54 *Confessions*, XIII, 9, 10. Cf. *De Civitate Dei*, XI, 28: “For the specific gravity of bodies is, as it were, their love, whether they are carried downwards by their weight, or upwards by their levity”. Gilson, *Saint Augustin*, 173-4, deve ser lido a respeito desse peso natural da vontade.

55 *Saint Augustin*, 313.

56 *Soliloquies*, I, 2.

57 *De beata vita*, II, 8.

58 *De beata vita*, II, 9.

59 *De beata vita*, II, 11.

60 *De beata vita*, III, 17.

61 *De Trinitate*, XIV, 4, 6; ver também IV, 3, 5.

62 *De Civitate Dei*, XII, 1. Quando Santo Agostinho fala do vício como uma injúria à natureza, visto que pertencia à bondade na qual Deus criou a natureza angélica e a humana que essas criaturas apeguem-se a Deus, ele está evidentemente se referindo ao estado elevado em que os homens e os anjos foram criados. Ele não está usando o termo *natureza* em seu sentido estritamente essencial. Para Baius, por outro lado, o próprio estado elevado (a *natureza* de Santo Agostinho) era devido à natureza humana e natural no sentido essencial. Cf. Denzinger, *Enchiridion*, n. 1026. Para o pecado como uma injúria à natureza no sentido agostiniano desse termo, ver também *De Libero Arbitrio*, III, 13, 14.

ele não pode existir”<sup>63</sup>. Essa doutrina encontra sua expressão mais eloquente na frase comovente das *Confissões*: “Fizeste-nos para ti, e nossos corações andam inquietos enquanto não descansarem em ti”<sup>64</sup>.

O quanto desse ensinamento é sabedoria contemplativa cristã e o quanto é pura filosofia pode ser difícil de determinar com exatidão. O que emerge, no entanto, é que Santo Agostinho colocou, ou descobriu, na alma de todo homem, antes da graça e antes mesmo da reflexão consciente, um desejo natural a Deus como nossa felicidade. Essa identificação é ainda mais básica no agostinismo do que a doutrina da iluminação divina. É verdade que, na medida em que a iluminação divina da verdade foi retida na tradição agostiniana, um desejo natural a Deus seguiu-se dela como uma consequência necessária. Vemos isso no ensinamento de São Boaventura, um agostiniano puro, para quem a alma tem um conhecimento inato da existência de Deus como seu bem supremo, visto que ela é feita à sua imagem e semelhança. Isso faz surgir um desejo natural a Deus como nossa felicidade: “A alma tende naturalmente àquele a cuja imagem ela foi feita, para que nele ela seja beatificada”<sup>65</sup>.

Veio um tempo, no entanto, em que o agostinismo descartou a doutrina da iluminação divina e adotou a doutrina da abstração. Será que isso significou o abandono do desejo natural a Deus como nossa felicidade? De modo algum. João Duns Scotus não encontrou dificuldade em descartar a primeira e reter a segunda. Revertendo a uma concepção plotiniana mais antiga de uma tendência natural da vontade ao bem que é independente do conhecimento, ele afirmou a existência em toda vontade criada de uma tendência necessária e natural à felicidade em particular. A felicidade em particular não é a felicidade em geral, que é a felicidade em abstrato que se segue ao conhecimento. A felicidade em particular é um objeto que é o único que pode satisfazer adequadamente os anseios da vontade, e esse objeto é Deus. A vontade é determinada por sua natureza à visão de Deus como a felicidade suprema e o fim último do homem<sup>66</sup>. Essa tendência natural e inata não tem nada a ver com o conhecimento; ela é anterior ao conhecimento atual e consiste em uma relação fundamental com Deus que persiste até mesmo no sono. A iluminação divina pode ir embora, mas essa ordenação radical da vontade a Deus como a felicidade do homem permanece como o núcleo do agostinismo autêntico.

63 *De Trinitate*, XIV, 12, 16.

64 *Confessions*, I, 1, 1.

65 *De Mysterio Trinitatis*, I, 1, 10, S. *Bonaventurae Opera Omnia*, Quarrachi, 10 vols., 1892-1902, V, 46: “. . . cognitio hujus veri innata est menti rationali in quantum tenet rationem imaginis, ratione cujus insertus est sibi naturalis appetitus et notitia et memoria illius ad cujus imaginem facta est, in quem naturaliter tendit, ut in illo possit beatificari.”

66 *In I Sent.*, Prolog., q. 1, n. 9: “. . . homo naturaliter appetit finem istum, quem dicit [Augustinus] supernaturalem; igitur ad istum naturaliter ordinatur; ergo ex tali ordine potest concludi iste finis ex cognitione naturae ordinatae ad ipsum. . . . Igitur naturaliter cognoscibile est hominem ordinari secundum intellectum ad Deum tanquam ad finem” (*Opera Omnia*, Paris, Vivès, VIII, 20). *Ibid.*, n. 12: “. . . concedo Deum esse finem naturalem hominis, licet non naturaliter adipiscendum, sed supernaturaliter, et hoc probat ratio sequens de desiderio naturali, quam concedo” (p. 22). *In IV Sent.*, d. 49, q. 10, n. 3: “De illo appetitu naturali patet, quod voluntas necessario et perpetuo et summe appetit beatitudinem, et hoc in particulari” (*Opera*, XXI, 318). *In I Sent.*, d. 48, n. 2: “Omnis nostra volitio potissimum ordinata est ad finem ultimum, qui est alpha et omega, principium et finis, cui sit honor et gloria in saecula saeculorum. Amen” (*Opera*, X, 780). *In IV Sent.*, d. 49, q. 10, n. 3: “Praeterea, illud ‘appetere’ non est actus sequens cognitionem, quia tunc esset liber; universale autem non est nisi objectum intellectus, vel consequens actum intellectus; ergo, ille appetitus non erit nisi ad beatitudinem in particulari” (*Opera*, XXI, 318).

## III

É aqui que Santo Tomás de Aquino fez uma grande recusa. Ele era bem consciente do uso agostiniano ou histórico dos termos *natureza* e *natural*<sup>67</sup>. Ele era, no entanto, um teólogo e um filósofo científico, assim como um pensador profundamente religioso, e como tal ele pôde distinguir um sentido próprio e um sentido impróprio desses termos onde Santo Agostinho não pôde. Como um teólogo cristão, vendo a natureza humana e o fim do homem em suas perspectivas históricas e factuais, ele tinha todos os incentivos para permanecer na tradição agostiniana e fazer a mesma identificação que Santo Agostinho fez. Será que não é verdade que Deus é nossa felicidade? Será que não foi revelado que a visão de Deus é o fim do homem? Este é o ponto. É uma verdade revelada que a visão de Deus é o único fim histórico que o homem já teve, de modo que o homem puramente natural com um fim puramente natural nunca existiu. Será que isso significa que a vontade humana, pela sua própria natureza, tem uma tendência necessária e inata a Deus ou à visão de Deus como nossa felicidade? Será que isso significa que o intelecto está tendendo, pela sua natureza como intelecto, antes de qualquer conhecimento atual, a essa visão como o único objeto que pode finalmente pôr um fim ao seu ilimitado anseio pela verdade? Em outras palavras, será que toda criatura intelectual tem um desejo natural pela visão beatífica? Quando a questão é colocada nessas palavras, a resposta de Santo Tomás é, acredito, um “não” direto.

O princípio cardeal que o guia nessa matéria é a primazia do intelecto sobre a vontade. Isso significa uma primazia do intelecto até mesmo sobre a tendência natural e inata da vontade ao seu fim, que chamamos de seu desejo natural. A vontade depende, por sua natureza, do intelecto; ela deve a sua origem a ele, e ela permanece sempre arraigada na inteligência. Por definição, a vontade é o apetite intelectual ou racional, porque ela é o apetite da alma que se segue a um bem apreendido<sup>68</sup>. Cada potência da alma tem o seu próprio bem ou fim, que, no caso da vontade, é a felicidade<sup>69</sup>. O esforço necessário da vontade para obter a felicidade é o seu desejo natural. A felicidade, no entanto, que constitui o fim da vontade, não é independente do conhecimento. A noção de felicidade deve, primeiro, estar presente no intelecto antes que possa haver qualquer tendência natural da vontade em sua direção. Todos os homens sabem o que a felicidade em geral significa<sup>70</sup>. Um conhecimento desse tipo está envolvido no

67 Cf. *In IV Sent.*, d. 17, q. 3, a. 1, sol. 2: “Culibet rei illud est naturale quod ei a suo creatore imponitur; tamen proprie naturalia dicuntur quae ex principiis naturae causantur.” See also *Sum. Theol.*, III, q. 2, a. 12; q. 34, a. 3, ad 2; q. 2, a. 1; I, q. 29, a. 2; *In II Sent.*, d. 19, q. 1, a. 4.

68 Cf. *Con. Gent.*, IV, 19: “Unde etiam oportet quod ex forma intelligibili consequatur in intelligente inclinatio ad proprias operationes et proprium finem. Haec autem inclinatio in intellectu naturali voluntas est.” *Quaest. Disp. de Anima*, a. 13, ad 12: “Voluntas est in ratione in quantum sequitur apprehensionem rationis.” *Sum. Theol.*, I-II, q. 50, a. 5, ad 3: “Voluntas ex ipsa natura potentiae inclinatur in bonum rationis.” Santo Tomás adota o ensinamento de Aristóteles de que “voluntas in ratione est” (cf. *In III Sent.*, d. 27, q. 2, a. 3, ad 1). *Con. Gent.*, III, 26: “Voluntas igitur, secundum quod est appetitus, non est proprium intellectualis naturae, sed solum secundum quod ab intellectu dependet.” *Sum. Theol.*, I-II, q. 5, a. 8, ad 2: “Cum voluntas sequatur apprehensionem intellectus . . .” Em *Sum. Theol.*, I-II, q. 6, a. 2, ad 1, a vontade é por definição o *appetitus rationalis*.

69 Cf. *Sum. Theol.*, I, q. 19, a. 3: “Voluntas nostra ex necessitate vult beatitudinem; sicut et quaelibet alia potentia necessariam habitudinem habet ad proprium et principale objectum.”

70 *In IV Sent.*, d. 49, q. 1, a. 3, sol. 1, ad 1: “Beatitudo ergo quantum ad id quod in ipsa est per se voluntatis principale objectum, est omnibus nota; sed quantum ad id quod accidit per se objecto, non est nota.” *Sum. Theol.*, I-II, q. 5, a. 8, ad 2: “Cum

entendimento dos primeiros princípios; não é algo que os homens alcançam por meio de um raciocínio, como uma conclusão que é deduzida das premissas<sup>71</sup>. A vontade naturalmente deseja não apenas a felicidade em geral, mas também tudo o que é visto como tendo uma conexão necessária com a felicidade, tal como o conhecimento da verdade (o que é propriamente uma função do intelecto), a continuação na vida, e a persistência no ser<sup>72</sup>.

Nesse ponto, Santo Tomás faz a simples declaração de que ninguém, durante o curso de uma existência normal na terra, jamais fica face a face com um objeto que esteja à altura de todos os requerimentos do bem, exceto essa noção geral de felicidade. Isso é verdade até mesmo no caso de Deus, enquanto Ele é conhecido por nós aqui. Por essa razão, a vontade do homem está necessariamente se esforçando para obter a felicidade, mas não está tendendo por necessidade a algum objeto particular que esteja identificado com essa felicidade<sup>73</sup>.

Esse princípio nos permite ver onde Santo Tomás difere de Santo Agostinho em seu ensinamento sobre o desejo natural a Deus. Não importando se a iluminação divina pode ser chamada de uma forma de conhecimento ou não, Santo Agostinho ensinou que, mesmo nesta vida, a mente vê a Deus ou identifica Deus com a felicidade do homem, de modo que a vontade não pode evitar de ser atraída a Ele por necessidade natural. Para Santo Tomás, nós não vemos, nesta vida, uma identificação de Deus com o bem em geral ou com a felicidade. Por essa razão, a vontade humana não é atraída por necessidade natural a Deus ou à visão de Deus como o objeto que constitui a nossa felicidade. O conhecimento de Deus que temos nesta vida é indireto, mediado, abstrato, obscuro. Ele não apresenta Deus a nós como Ele realmente é. Se um objeto aparecesse a nós como bom desde todos os pontos de vista, a vontade tenderia por necessidade a ele e buscaria o seu repouso nele. Isso acontecerá na próxima vida, quando

---

voluntas sequatur apprehensionem intellectus, seu rationis, . . . beatitudo ergo potest considerari sub ratione finalis boni, et perfecti, quae est communis ratio beatitudinis; et sic naturaliter, et ex necessitate voluntas in illud tendit; potest etiam considerari secundum alias speciales considerationes, vel ex parte ipsius operationis, vel ex parte potentiae operativae, vel ex parte objecti: et sic non ex necessitate voluntas tendit in ipsam.” Ver também o corpo desse artigo. *Sum. Theol.*, I-II, q. 13, a. 6: “Solum autem perfectum bonum, quod est beatitudo, non potest ratio apprehendere sub ratione mali, aut alicujus defectus; et ideo ex necessitate beatitudinem homo vult.” Ver também *Sum. Theol.*, II-II, q. 17, a. 2, ad 1. Cf. *In II Sent.*, d. 38, q. 1, a. 2, ad 2; *De Malo*, q. VI, ad 7.

71 *Sum. Theol.*, I, q. 82, a. 1, ad 2: “Voluntas, secundum quod aliquid naturaliter vult, magis respondet intellectui naturalium principiorum, quam rationi, quae ad opposita se habet. Unde secundum hoc magis est *intellectualis* quam *rationalis* potestas.” *In II Sent.*, d. 39, q. 2, a. 2: “Voluntas autem rationalis, prout est natura hominis, sive prout consequitur naturalem apprehensionem universalium principiorum juris, est quae in bonum inclinatur;” *ibid.*, ad 2: “In ratione est aliquid naturaliter cognitum quasi principium indemonstrabile in operabilibus, quod se habet per modum finis. . . . Unde illud quod finis est hominis est naturaliter in ratione cognitum esse bonum et appetendum, et voluntas consequens istam cognitionem dicitur voluntas ut natura.” Ver também *Sum. Theol.*, I, q. 83, a. 4; *De Virtutibus in Communi*, I, a. 8, ad 13; *De Malo*, q. XVI, a. 5; *In III Sent.*, d. 17, q. 1, a. 1, sol. 3, ad 1.

72 Isso é expressamente afirmado em *Sum. Theol.*, I-II, q. 10, a. 1; do mesmo modo em *De Verit.*, q. XXII, aa. 5 and 12.

73 *De Malo*, q. III, a. 3: “Voluntas ad nihilum ex necessitate movetur quod non apparet habere necessariam connexionem cum beatitudine, quae est naturaliter volita. . . . Bonum autem perfectum, quod est Deus, necessariam quidem connexionem habet cum beatitudine hominis, quia sine eo non potest homo esse beatus; verumtamen necessitas hujus connexionis non manifeste apparet homini in hac vita, quia Deum per essentiam non videt; et ideo etiam voluntas hominis in hac vita non ex necessitate Deo adhaeret.” Ver também *Sum. Theol.*, I, q. 82, a. 2; *De Verit.*, q. XXVII, a. 3.

veremos Deus como Ele é, mas nós não O vemos agora. Sabemos, pela revelação, que Ele é a nossa verdadeira felicidade e fim último e devemos aderir livremente a Ele, ainda que não possamos fazer isso por necessidade natural. O mero fato de que somos capazes de desviar de Deus como nosso fim último prova que nós não temos uma tendência determinada a Ele como nossa felicidade da mesma maneira que tendemos à felicidade em geral.

Nós podemos, é verdade, concluir, por meio de uma série de raciocínios, que só Deus pode satisfazer os anseios do coração humano pela felicidade e os anseios do intelecto criado pela verdade. O raciocínio, no entanto, mesmo que seja conclusivo, não apresenta Deus para nós; ele não faz Deus aparecer como Ele realmente é. Assentir por necessidade à verdade de uma proposição é uma coisa; tender por necessidade a um objeto que é visto como satisfazendo todos os requerimentos do bem é outra coisa. Na verdade, sabemos que nem todos os homens aceitam a revelação que Deus fez a respeito do nosso destino, e nem todos aceitam a série de raciocínios que leva à identificação de Deus com o nosso bem mais elevado. Eles necessariamente desejam a felicidade, mas não necessariamente desejam a Deus como a felicidade deles. Santo Tomás concorda inteiramente com Aristóteles em que só a felicidade, ou o bem em geral, exerce uma compulsão necessária sobre a vontade na vida presente<sup>74</sup>.

Porém, Santo Tomás admite que Deus está envolvido no desejo natural pela felicidade, visto que Ele é, de fato, a nossa felicidade. Isso não significa, ele acrescenta imediatamente, que nós reconhecemos Deus formalmente e explicitamente na felicidade que estamos buscando por uma necessidade da natureza. O homem deseja naturalmente a felicidade, e o que é desejado naturalmente deve ser conhecido naturalmente por ele. No entanto, esse conhecimento natural da felicidade que precede o desejo natural por ele implica apenas de modo confuso um conhecimento da existência de Deus ou do fato de que Ele é a nossa felicidade. Nós vemos uma pessoa distante se aproximando e não a reconhecemos como o senhor X, embora ele acabe sendo o senhor X quando chega perto. De modo semelhante, a felicidade que todos nós estamos buscando por uma necessidade de nossa natureza não é reconhecida por nós como sendo identificada com Deus que é, na verdade, o nosso bem mais elevado<sup>75</sup>. Isso é evidente a partir do

74 Para Aristóteles, ver a nota 33 acima. Para Santo Tomás, ver *De Malo*, q. III, a. 3, nota 73 acima. Cf. *Sum. Theol.*, I, q. 82, a. 1: “Sicut intellectus ex necessitate inhaeret primis principiis, ita voluntas ex necessitate inhaeret ultimo fini, qui est beatitudo.” *Ibid.*, a. 2: “Sunt enim quaedam particularia bona quae non habent necessariam connexionem ad beatitudinem, . . . et hujusmodi bonis voluntas non de necessitate inhaeret. Sunt autem quaedam habentia necessariam connexionem ad beatitudinem, quibus scilicet homo Deo inhaeret, in quo solo vera beatitudo consistit: sed tamen, antequam per certitudinem divinae visionis necessitas hujusmodi connexionis demonstretur, voluntas non ex necessitate Deo inhaeret, nec his quae Dei sunt; sed voluntas videntis Deum per essentiam de necessitate inhaeret Deo, sicut nunc ex necessitate volumus esse beati.” Ver também *De Verit.*, q. XXVII, a. 3; *Sum. Theol.*, I-II, q. 10, a. 1, e ad 2; *In IV Sent.*, d. 49, q. 1, a. 3, sol. 1, ad 2: “Quamvis divina visio sit ipsa beatitudo, non tamen sequitur quod quicumque appetit beatitudinem, appetat divinam visionem; quia beatitudo, in quantum hujusmodi, importat per se objectum voluntatis, non autem ipsa divina visio; sicut aliquis appetit dulce, qui tamen non appetit mel.”

75 *Sum. Theol.*, I, q. 2, a. 1, ad 1: “Cognoscere Deum esse, in aliquo communi, sub quadam confusione est nobis naturaliter insertum, in quantum scilicet Deus est hominis beatitudo; homo enim naturaliter desiderat beatitudinem; et quod naturaliter desideratur ab homine, naturaliter cognoscitur ab eodem. Sed hoc non est simpliciter cognoscere Deum esse; sicut cognoscere venientem, non est cognoscere Petrum, quamvis sit Petrus veniens; multi enim perfectum hominis bonum, quod est beatitudo, existimant divitias, quidam vero voluptates, quidam autem aliquid aliud.” Cf. *Con. Gent.*, I, 11; “Sic enim homo naturaliter Deum cognoscit, sicut naturaliter ipsum desiderat. Desiderat autem ipsum homo naturaliter, in quantum

fato de que tantas pessoas localizam o bem perfeito que estão buscando nas riquezas, nos prazeres, ou em algo mais, e não em Deus<sup>76</sup>. A mesma tendência implícita a Deus se encontra no apetite natural que todas as coisas têm por suas próprias perfeições, na medida em que essas perfeições são semelhanças da perfeição divina. Este também é apenas um desejo implícito por Deus que está presente em toda criatura, e ele não implica uma tendência ou um desejo explícito a Deus como a nossa felicidade<sup>77</sup>.

Será que devemos concluir, então, que, para Santo Tomás de Aquino, não há um desejo natural a Deus nesta vida, além do desejo implícito que está contido em toda tendência ao bem? Não, pois ele tem uma doutrina de um genuíno desejo natural a Deus; mas ela não deve ser concebida em termos da vontade tendendo por necessidade a Deus como a nossa felicidade, nem em termos do intelecto tendendo por sua natureza à visão de Deus como o seu fim conatural.

Toda faculdade, toda natureza, tem a sua tendência natural, que é o seu desejo natural. No intelecto está uma tendência que deriva da forma natural dele como intelecto em direção ao conhecimento e à verdade. “Todos os homens, por natureza, desejam conhecer”, disse Aristóteles, e Santo Tomás nos dá uma aplicação especial desse princípio geral em sua doutrina de um desejo natural pela visão de Deus. Tão logo saibamos que Deus existe, o intelecto ainda fica insatisfeito; ele tende, por sua própria natureza, a mais conhecimento sobre Ele. Sabemos que Deus existe através das famosas cinco vias: será que alguém imagina que a mente humana fica completamente satisfeita quando alcança o fim das cinco vias? O intelecto não pode ficar satisfeito com a verdade parcial ou com conhecimento incompleto; ele tende, por uma necessidade de sua natureza, a conhecer a essência de qualquer objeto tão logo ele saiba isso, que o objeto existe. A curiosidade natural que foi despertada por um conhecimento da existência de Deus não irá e não poderá aquietar-se a não ser por uma visão intelectual de Deus, que irá pôr um fim a todos os outros anseios por conhecimento nessa direção<sup>78</sup>. Embora esse desejo seja formalmente uma

---

desiderat naturaliter beatitudinem, quae est quaedam similitudo divinae bonitatis. Sic igitur non oportet quod Deus ipse, in se consideratus, sit naturaliter notus homini, sed similitudo ipsius.”

76 *Sum. Theol.*, I, q. 2, a. 1, ad 1, na nota anterior. Ver também *De Verit.*, q. XXII, a. 7: “Homini inditus est appetitus ultimi finis sui in communi, ut scilicet appetat naturaliter se esse completum in bonitate. Sed in quo ista completio consistat, utrum in virtutibus, vel scientiis, vel delectabilibus, vel huiusmodi aliis, non est ei determinatum a natura.” Essa passagem deve ser estudada de perto até o final. Em *Sum. Theol.*, I, q. 106, a. 2, somente quando Deus é visto pelos bem-aventurados é que Ele move *suficientemente* a vontade: “Nihil sufficienter movet voluntatem, nisi bonum universale, quod est Deus; et hoc bonum solus ipse ostendit, ut per essentiam videatur a beatis.” Ver também *ibid.*, q. 82, a. 2; *De Malo*, q. III, a. 3; *ibid.*, q. V, a. 3; *ibid.*, ad 1; *In IV Sent.*, d. 49, q. 1, a. 3, sol. 1, ad 1, ad 2.

77 *Sum. Theol.*, I, q. 6, a. 1, ad 2: “Omnia, appetendo proprias perfectiones, appetunt ipsum Deum, in quantum perfectiones omnium rerum sunt quaedam similitudines divini esse.” Sobre o desejo implícito a Deus, ver *De Veritate*, q. XXII, a. 2, e *Sum. Theol.*, I, q. 44, a. 4; *ibid.*, II-II, q. 34, a. 1, ad 3; *De Malo*, q. VIII, a. 2; *Con. Gent.*, II, 43; *ibid.*, III, 17, 19, 20, 24; *In II Sent.*, d. 1, q. 2, a. 2; *ibid.*, d. 37, q. 1, a. 2, ad 4.

78 *Con. Gent.*, III, 57: “Omnis intellectus naturaliter desiderat divinae substantiae visionem.” *Ibid.*, III, 50: “Sicut naturale desiderium inest omnibus intellectualibus naturis ad sciendum, ita inest eis naturale desiderium ignorantiam seu nescientiam pellendi. Substantiae autem separatae . . . cognoscunt praedicto cognitionis modo substantiam Dei esse supra se, et supra omne quod ab eis intelligitur, et per consequens sciunt divinam substantiam sibi esse ignotam. Tendit igitur naturale ipsorum desiderium ad intelligendam divinam substantiam.” *Compendium Theologiae*, I, 104: “Unde semper remanet naturale desiderium respectu perfectioris cognitionis. Impossible est autem naturale desiderium esse vanum. . . . Non igitur naturale desiderium sciendi potest quietari in nobis, quousque primam causam cognoscamus, non quocumque modo, sed per

tendência do intelecto, ele pode ser dito pertencer à vontade, apenas na medida em que a vontade naturalmente deseja não só o seu próprio bem, que é a felicidade, mas também, em consequência, o bem de todas as nossas faculdades e do homem todo. Como a verdade é o bem do intelecto, a vontade naturalmente deseja que o intelecto avance desde um conhecimento *an sit* [existe?] para um conhecimento *quid sit* [o que é?], particularmente em relação a qualquer coisa cuja existência é a única coisa que se sabe<sup>79</sup>.

É importante, no entanto, ver que desejar conhecer um objeto não é o mesmo que desejar um objeto já conhecido. O intelecto deseja naturalmente conhecer mais sobre Deus tão logo ele saiba que Ele existe; mas isso não significa que a vontade do homem deseja naturalmente a Deus como nossa felicidade antes de Ele ser visto como é em si mesmo. Como isso é impossível, é uma questão de indiferença para nós na vida presente se o objeto cuja existência é conhecida é o nosso verdadeiro fim último e felicidade, no que diz respeito à tendência natural de conhecer mais sobre ele. Mesmo em um estado de natureza pura, em que a visão de Deus não teria sido concedida como o fim do homem, o desejo natural de ver a Deus ainda estaria presente após a existência dele ter sido conhecida pela razão<sup>80</sup>.

---

ejus essentiam.” *In I Metaph.*, 1: “Quaelibet res naturalem inclinationem habet ad suam propriam operationem: . . . propria autem operatio hominis in quantum homo, est intelligere. . . Unde naturaliter desiderium hominis inclinatur ad intelligendum, et per consequens ad sciendum.” *Contra Gentiles*, III, 25: “Naturaliter inest omnibus hominibus desiderium cognoscendi causas eorum quae videntur; unde propter admirationem eorum quae videbantur, quorum causae latebant, homines primo philosophari coeperunt; invenientes autem causam quiescebant. Nec sistit inquisitio quousque perveniatur ad primam causam; et tunc perfecte nos scire arbitramur quando primam causam cognoscimus. Desiderat igitur homo naturaliter cognoscere primam causam quasi ultimum finem. Prima autem omnium causa Deus est. Est igitur finis hominis cognoscere Deum.” *Con. Gent.*, III, 50: “Ex hac igitur cognitione quam habent sub stantiae separatae de Deo, non quiescit naturale eorum desiderium, sed incitatur magis ad divinam substantiam videndam.”

79 *Sum. Theol.*, I-II, q. 10, a. 1: “Non enim per voluntatem appetimus solum ea quae pertinent ad potentiam voluntatis, sed etiam ea quae pertinent ad singulas potentias, et ad totum hominem; unde naturaliter homo vult non solum objectum voluntatis sed etiam alia quae conveniunt aliis potentiis; ut cognitionem veri, quae convenit intellectui; et esse, et vivere, et hujusmodi alia, quae respiciunt consistentiam naturalem; quae omnia comprehenduntur sub objecto voluntatis, sicut quaedam particularia bona.” Ver também *De Verit.*, q. XXII, a. 5: “Quod voluntas de necessitate vult quasi naturali inclinatione in ipsum determinata, est finis ultimus, ut beatitudo, et ea quae in ipso includuntur, ut est cognitio veritatis, et alia hujusmodi.” Cf. *ibid.*, a. 5; *In II Sent.*, d. 38, q. 1, a. 3, ad 4. Apesar desse desejo natural da vontade à realização dos bens ou fins particulares das outras potências, incluindo o conhecimento da verdade pelo intelecto, o próprio intelecto, assim como cada uma de nossas potências naturais, possui formalmente uma tendência ou desejo natural pelo seu objeto próprio; cf. *De Anima*, a. 13, ad 11: “Intellectus quidem naturaliter appetit intelligibile ut est intelligibile; appetit enim naturaliter intellectus intelligere, et sensus sentire.” Em *De Malo*, VI, aprendemos que o conhecimento da verdade, que pertence propriamente ao intelecto, cai sob a jurisdição da vontade, na medida em que é o bem do intelecto tomar posse da verdade. Como bem, isso é desejado pela vontade, não como verdade. Cf. *Con. Gent.*, III, 24: “. . . nunquam enim voluntas desideraret intelligere, nisi prius intellectus ipsum intelligere apprehenderet ut bonum.” Cf. *De Potentia*, q. IX, a. 9, ad 2 in contr.

80 Esse é o ponto do ensinamento de *Contra Gentiles*, III, 50, onde Santo Tomás mostra como o desejo natural por conhecimento, presente em substâncias separadas, não pode ser satisfeito pelo seu conhecimento natural de Deus: *Quod in naturali cognitione quam habent substantiae separatae de Deo non quiescit eorum desiderium*. Nem mesmo um anjo, muito menos um ser humano, pode alcançar um término que irá satisfazer completamente seu anseio natural pela verdade e pela felicidade, no que diz respeito ao seu estado puramente natural. O mero conhecimento de que Deus existe não pode satisfazer completamente: “Videmus autem quod videntes quia est aliquid, naturaliter scire desiderant propter quid. Ergo et cognoscentes an aliquid sit, naturaliter scire desiderant quid est ipsum; quod est intelligere ejus substantiam. Non igitur

A presença desse desejo natural, cujo ponto de partida é o conhecimento de que Deus existe, não implica que ele deva ser satisfeito, nem significa que a visão de Deus seja o fim natural do intelecto criado. Ter um anseio inesgotável por conhecimento e pela verdade é natural; ter esse anseio satisfeito completamente e finalmente não é natural, mas sobrenatural. A única conclusão que Santo Tomás tira da presença do desejo natural de ver a Deus em toda criatura intelectual é que a visão de Deus é possível; mas ele nega expressamente a conaturalidade dela<sup>81</sup>. Tão logo se saiba que uma coisa existe, é possível saber o que ela é; ainda que essa possibilidade não possa ser realizada naturalmente<sup>82</sup>. Muito antes de um corpo celestial ser realmente visto, sabia-se por cálculos matemáticos que ele existia. O fato de que se soube que ele existia significou que era possível vê-lo, mas não significou que era possível vê-lo a olho nu. Um telescópio era necessário para realizar essa possibilidade. Do mesmo modo em relação a Deus: nós podemos saber e sabemos com certeza que Ele existe. Além disso, Deus em si mesmo é supremamente inteligível e eminentemente cognoscível. Se Ele não é conhecido como é em si mesmo, o defeito reside sempre não nele, mas no intelecto criado<sup>83</sup>. Isso leva à importantíssima questão: qual é o fim natural do intelecto criado?

Para Santo Tomás de Aquino, nenhum intelecto criado tende por sua natureza a uma visão imediata e direta de Deus como o seu fim natural. A analogia do ser torna isso impossível. O conhecimento sempre ocorre de acordo com o modo em que o sujeito cognoscente existe. Onde o modo de ser de um objeto transcende totalmente o modo de ser do conhecedor, um conhecimento direto da essência de tal objeto está acima da natureza do conhecedor. O modo de ser de Deus é ser o ser subsistente; toda criatura, espiritual ou material, não é ser subsistente, mas um composto de essência e existência. Esse fato sozinho torna impossível que a substância divina seja o fim natural de qualquer inteligência criada<sup>84</sup>.

---

quietatur naturale sciendi desiderium in cognitione Dei qua scitur de ipso solum quia est.” O capítulo inteiro é um comentário sobre o caráter insatisfatório de um fim puramente natural do homem ou do anjo. É insatisfatório, porque deixa sempre mais para conhecer de Deus, e portanto mais felicidade para obter. Uma criatura espiritual não tem fim terminativo *natural*.

81 *Con. Gent.*, III, 51: “Cum autem impossibile sit naturale desiderium esse inane, quod quidem esset, si non esset possibile pervenire ad divinam substantiam intelligendam, quod naturaliter omnes mentes desiderant, necesse est dicere quod possibile est substantiam Dei videri per intellectum, et a substantiis intellectualibus separatis, et ab animabus nostris.” Que essa possibilidade não significa *naturalmente* possível, isso fica claro a partir dos seguintes textos: *ibid.*, 52: “Non est autem possibile quod ad istum visionis divinae modum aliqua creata substantia ex virtute propria possit attingere. . . . Videre autem Deum per ipsam essentiam divinam est proprium naturae divinae. . . . Nulla igitur intellectualis substantia potest videre Deum per ipsam divinam essentiam, nisi Deo hoc faciente.” *Ibid.*: “Impossibile est igitur quod aliqua substantia creata ad illam visionem perveniat, nisi per actionem divinam.” *Ibid.*: “Videre autem Dei substantiam transcendit limites omnis naturae creatae; nam cujuslibet naturae intellectualis creatae proprium est, ut intelligat secundum modum suae substantiae. Substantia autem divina non potest sic intelligi, . . . Impossibile est ergo perveniri ab aliquo intellectu creato ad visionem divinae substantiae, nisi per actionem Dei, qui omnem creaturam transcendit.”

82 *Con. Gent.*, II, 98: “. . . quidquid enim esse potest, intelligi potest.”

83 *In IV Sent.*, d. 49, q. 2, a. 1, ad 13: “Sicut autem secundum suam naturam Deus est maxime ens; ita et secundum se est maxime intelligibilis; sed quod a nobis quandoque non intelligitur, est ex defectu nostro.” Cf. *Con. Gent.*, III, 54: “Divina enim substantia non sic est extra facultatem creati intellectus, quasi aliquid omnino extraneum ab ipso. . . . Nam divina substantia est primum intelligibile, et totius intellectualis cognitionis principium. Sed est extra facultatem intellectus creati, sicut excedens virtutem ejus. . . . Indiget igitur confortari intellectus creatus aliquo divino lumine ad hoc, quod divinam essentiam videre possit.”

84 O texto importantíssimo aqui é *Sum. Theol.*, I, q. 12, a. 4. Nem mesmo uma substância espiritual como um anjo pode ver a Deus naturalmente, visto que o seu modo de ser, e portanto de conhecer, não é absolutamente simples, como é Deus. Isso é ensinado em *Contra Gentiles*, III, 49 e 51.

Isso não quer dizer que um conhecimento de Deus seja excluído do fim natural do intelecto criado. Santo Tomás ensina que o fim último de uma natureza intelectual é conhecer Deus de uma maneira ou de outra (*quoquo modo*), e que o pouco que conhecermos de Deus servirá como o fim último do intelecto, mais do que um conhecimento perfeito de coisas inferiores<sup>85</sup>. A capacidade *natural* do intelecto, ele nos diz, se estende a um conhecimento de todos os gêneros e espécies e da ordem das coisas<sup>86</sup>. Deus, como refletido nas criaturas, está no topo do conhecimento natural do intelecto, mas não Deus como é em si mesmo. O fato de que a visão de Deus colocará um fim aos anseios ilimitados do intelecto pela verdade não faz com que essa visão seja o fim natural do homem. Ver a substância de Deus, repete Santo Tomás, transcende os limites de toda natureza criada, visto que uma inteligência criada só pode conhecer de acordo com o seu modo de ser<sup>87</sup>.

O modo composto de ser do intelecto criado constitui um impedimento ou defeito que faz com que a visão de Deus seja não apenas inalcançável naturalmente, mas também não possa ser de maneira alguma o nosso fim natural. Santo Tomás se refere a isso como o impedimento da inferioridade de nossa natureza, e ele é removido pela elevação sobrenatural da graça na vida presente e pela luz da glória na próxima vida. A remoção do impedimento permite que o desejo natural de ver a Deus dê frutos; mas, no presente caso, devido à natureza do objeto e à natureza do intelecto que busca conhecê-lo, o término do desejo natural não é o fim natural do intelecto. Um desejo natural seria totalmente em vão, se, após a remoção do impedimento, ainda fosse impossível alcançar o seu término<sup>88</sup>.

#### IV

Esse ensinamento de Santo Tomás de Aquino rompeu com uma longa tradição. Quase imediatamente, no entanto, a tradição irrompeu novamente na pessoa de João Duns Scotus, e os termos em que ele colocou o problema duraram até os dias de hoje.

85 *Con. Gent.*, III, 25: "Intellectus igitur, quantumcumque modicum possit de divina cognitione percipere, illud erit sibi pro ultimo fine magis quam perfecta cognitio inferiorum intelligibilium. . . . Est igitur ultimus finis hominis intelligere quoquo modo Deum."

86 *Con. Gent.*, III, 59: "Capacitas autem naturalis cujuslibet intellectus se extendit ad cognoscenda omnia genera et species, et ordinem rerum."

87 *Con. Gent.*, II, 98: "Cognoscit igitur substantia separata inferiori superiorem secundum modum substantiae cognoscentis, non secundum modum substantiae cognitae, sed inferiori modo. . . . Sic igitur quaelibet substantiarum separatarum cognoscit Deum naturali cognitione secundum modum suae substantiae, per quam similes sunt Deo sicut causae." *Ibid.*, III, 52: "Videre autem Dei substantiam transcendit limites omnis naturae creatae, nam cujuslibet naturae intellectualis creatae proprium est, ut intelligat secundum modum suae substantiae. Substantia autem divina non potest sic intelligi. . . . Impossibile est ergo perveniri ab aliquo intellectu creato ad visionem divinae substantiae, nisi per actionem Dei, qui omnem creaturam transcendit."

88 *Con. Gent.*, III, 57: "Omnis intellectus naturaliter desiderat divinae substantiae visionem. Naturale autem desiderium non potest esse inane. Quilibet igitur intellectus creatus potest pervenire ad divinae substantiae visionem, non impediendo inferioritate naturae." O impedimento é a própria ordem da natureza criada diante de Deus como Ele é em si mesmo. Quando o primeiro é removido pela elevação sobrenatural, o segundo poderá e irá ser visto, mas isso não faz com que a substância divina seja o fim *natural* ou *terminus* natural do intelecto criado. O desejo natural de ver a Deus é uma tendência a um objeto que não é o nosso fim natural. Isso é possível apenas no caso do conhecimento, onde a existência de um objeto transcendente é conhecida naturalmente enquanto a sua essência não pode nunca ser conhecida naturalmente. Isso se verifica no caso de todo conhecimento criado inteligível de Deus.

Duns Scotus não poderia diferir mais de Santo Tomás em uma questão tão radical quanto essa. Como para Scotus todo intelecto é aberto a todo o ser, o intelecto deve ter por objeto todo o ser, tomado em um sentido unívoco. Isso significa que Deus é o objeto primário e principal de todo intelecto. Nenhum intelecto criado pode se contentar com qualquer substância ou ser que não seja o mais elevado e o melhor, de modo que toda criatura intelectual, angélica ou humana, é ordenada a Deus como o seu fim<sup>89</sup>. Como a vontade tende naturalmente ao bem de todas as nossas potências, segue-se que a vontade humana tem um apetite natural pela felicidade não em geral, mas em particular, o que significa a visão do ser mais elevado, Deus<sup>90</sup>. Desse modo, João Duns Scotus recolocou a questão em termos da vontade esforçando-se por necessidade para obter Deus como a sua felicidade, em vez de em termos do intelecto esforçando-se por sua natureza para obter um conhecimento da essência de Deus após a existência dele ser conhecida, como Santo Tomás havia feito. Deste momento em diante, o problema será colocado como Duns Scotus o colocou, até mesmo por aqueles que divergem dele e que gostariam de defender a opinião de Santo Tomás, mas que ficam perplexos quanto ao que ele quis dizer com a sua famosa doutrina de um desejo natural pela visão “beatífica”.

Na opinião de Duns Scotus, e como consequência de seu conceito unívoco do ser, a vontade está tendendo necessariamente, perpetuamente e no mais alto grau à visão de Deus como o fim último e a felicidade última do homem. Esse esforço natural é totalmente independente de conhecimento prévio. Ele resulta da natureza do intelecto e da natureza da vontade. O intelecto é uma porta aberta a todo o ser, incluindo Deus como é em si mesmo; e o que é mais natural para uma porta aberta do que ser fechada? O fechamento dessa porta pela visão de Deus, o ser supremo, é o fim natural do homem. O fato de que as essências das coisas materiais são por enquanto o objeto próprio do intelecto humano é apenas o acidente do nosso estado presente. Isso não se deve à natureza do intelecto, mas é um arranjo da vontade de Deus, seja por punição pelo pecado original, seja como um meio de unir as operações do sentido e do intelecto na vida presente. Nem a alma separada após a morte, nem a alma no corpo ressuscitado irá sofrer esse impedimento à sua tendência natural à visão de Deus como o fim natural e a felicidade do homem<sup>91</sup>.

89 *In IV Sent.*, d. 49, q. 8, n. 6: “Omnis enim intellectus habet pro objecto totum ens, et sic non quietatur in quacumque substantia, vel ente, sed solum in ente optimo.” Cf. *In I Sent.*, prolog., q. 1, n. 9: “. . . homo naturaliter appetit finem istum, quem dicit [Augustinus] supernaturalem; igitur ad istum naturaliter ordinatur; ergo ex tali ordine potest concludi iste finis ex cognitione naturae ordinatae ad ipsum. . . . Igitur naturaliter cognoscibile est hominem ordinari secundum intellectum ad Deum tanquam ad finem.” *Ibid.*, n. 12: “. . . concedo Deum esse finem naturalem hominis, licet non naturaliter adipiscendum, sed supernaturaliter, et hoc probat ratio sequens de desiderio naturali, quam concedo.” A primeira dessas citações é do vol. XXI, p. 315, da edição Vivès de *Opera Omnia* de Scotus; as outras se encontram no vol. VIII, pp. 20 e 22 respectivamente. Cf. nota 66 acima.

90 *In VI Sent.*, d. 49, q. 10, n. 3: “De illo naturali appetitu patet, quod voluntas necessario et perpetuo et summe appetit beatitudinem, et hoc in particulari. . . . Et quod in particulari, patet, quia appetitus est ad perfectionem intrinsecam realem, qua voluntas perficitur, sed perfectio realis non est aliquid universale, qua voluntas perficitur, sed particulari; ergo, etc.” (*Opera*, XXI, 318). Cf. *In I Sent.*, d. 48, n. 2: “Omnis nostra volitio potissimum ordinata est ad finem ultimum, qui est alpha et omega, principium et finis, cui sit honor et gloria in saecula saeculorum. Amen” (*Opera*, X, 780).

91 Cf. *In IV Sent.*, d. 49, q. 10, n. 3: “Praeterea, illud ‘appetere’ non est actus sequens cognitionem, quia tunc esset liber; universale autem non est nisi objectum intellectus, vel consequens actum intellectus; ergo, ille appetitus non erit nisi ad beatitudinem in particulari” (*Opera*, XXI, 318). On the purely positive reason why the essences of sensible things are the objects of the human

O princípio da porta aberta provou-se muito atrativo desde os dias de Duns Scotus. Não são poucos os que interpretam o ensinamento de Santo Tomás nesse sentido escotista. Domingo de Soto, um dominicano do século dezesseis, adota completamente a posição de Duns Scotus. O homem é feito à imagem e semelhança de Deus. Isso significa não apenas uma capacidade natural para ver a Deus, mas até mesmo uma inclinação natural a esse fim. Na vontade está uma tendência natural e inata, um *pondus naturae*, à visão de Deus como a felicidade suprema e o fim último do homem<sup>92</sup>.

Nosso século está testemunhando um ressurgimento da posição agostiniana-escotista que remonta ao ensinamento de Sestili sobre o desejo natural de ver a Deus contido implicitamente no desejo natural do homem pela felicidade perfeita e completa<sup>93</sup>. Essa posição recebeu um ímpeto renovado da doutrina de Rousselot de que a inteligência é a faculdade do real, somente porque é a faculdade do divino<sup>94</sup>. Ela ganhou força com o ensinamento de De Broglie, semelhante ao de Sestili, sobre o desejo natural pela visão beatífica contido implicitamente na busca do intelecto pela verdade e na tendência natural da vontade à felicidade<sup>95</sup>. A opinião de Maréchal é a mesma: no homem está uma tendência metafísica à visão beatífica que requer elevação e graça para a sua realização, mas que é basicamente uma tendência

---

intellect in the present state, see this important text from the *Opus Oxoniense: In I Sent.*, d. 3, q. 3, n. 24: “Si quaeritur quae est ratio istius status, respondeo, status non videtur esse nisi stabilis permanentia legibus divinae sapientiae firmata. Stabilitum est autem illis legibus sapientiae, quod intellectus noster non intelligat pro statu isto, nisi illa quorum species relucent in phantasmate, et hoc sive propter poenam originalis peccati, sive propter naturalem concordiam potentiarum animae in operando. . . . Ista tamen concordia, quae est de facto pro statu isto, non est ex natura nostri intellectus, unde intellectus est, nec etiam unde in corpore est, tunc enim in corpore glorioso necessario haberet simile concordiam, quod falsum est. Utrumque igitur sit iste status, sive ex mera voluntate Dei, sive ex mere justitia punitiva, sive ex infirmitate, quam causam Augustinus innuit, . . . saltem non est primum objectum intellectus, ut potentia est, quidditas rei materialis, sed est aliquid commune ad omnia intelligibilia, licet primum objectum adaequatum sibi in movendo pro statu isto sit quidditas rei sensibilis” (Opera, IX, 148). Sobre esse ensinamento de Duns Scotus, ver Cyril L. Shircel, O.F.M., *The Univocity of the Concept of Being in the Philosophy of John Duns Scotus*, Washington, 1942, especialmente pp. 54-55; also Patrick K. Bastable, *Desire for God*, London and Dublin, 1947, 84-99.

92 *In IV Sent.*, disp. 49, q. 2, a. 1: “Homini inest appetitus naturalis ad illam veram beatitudinem quae in Dei visione consistit; non dico appetitum elicatum sed naturalem appetitum, hoc est, inclinationem naturalem et pondus naturae quo in finem illum propendet, sicut gravitas in lapide. . . ; non negamus intellectui suam inclinationem ad cognoscendum sed hominibus per voluntatem est appetere finem ultimum videre, apprehendere et possidere. . . . Potissima vero ratio quae me persuasum habet est haec. Quod homo sit imago et similitudo Dei est naturale. . . . Similitudo aut imago Dei certe non solum capacitatem dicit Dei videndi, sed naturalem et inclinationem; nam simile naturaliter appetit suum simile. . . . nulla res potest designari in quam naturalis appetitus hominis ceu in ultimum finem tendat citra illam visionem, ergo illa est noster naturalis finis in quem naturaliter ferimur.”

93 J. Sestili, *De Naturali Intelligentis Animae Capacitate atque Appetitu Intuendi Divinam Essentiam*, Rome, 1896; *De Possibilitate Desiderioque Primae Causae Substantiam Videndi*, Rome, 1900. Para um resumo e uma crítica das opiniões de Sestili, ver Bastable, *Desire for God*, 71-73.

94 Pierre Rousselot, S.J., *L'intellectualisme de saint Thomas*, 2 ed., Paris, Beauchesne, 1924 (Tradução inglesa pelo padre James E. O'Mahony, O.F.M.Cap., *The Intellectualism of Saint Thomas*, New York, Sheed and Ward, 1935). Para resumo e crítica, ver Bastable, op. cit., 114-117.

95 Guy de Broglie, S.J., “De la place du surnaturel dans la philosophie de saint Thomas,” *Recherches de science religieuse*, 14(1924), 193-246; 481-96; 15(1925), 5-53. “Autour de la notion thomiste de la béatitude,” *Archives de philosophie*, 3 (1925), 55-96. “De ultimo fine humanae vitae asserta quaedam,” *Gregorianum*, 9 (1928), 628-30. “Du caractère mystérieux de notre élévation surnaturel,” *Nouvelle revue théologique*, 64 (1937), 337-76. Cf. Bastable, 117-9.

a uma perfeição que não pode ser alcançada pelas forças puramente naturais do homem<sup>96</sup>. Com Dom Laporta essa tendência básica de nossa natureza se torna uma ordenação transcendental de finalidade à visão beatífica como o fim do homem. Essa ordenação da natureza humana não é um ato ilícito que pode ser ou necessário, ou livre, pois assim ele dependeria do conhecimento. Em vez disso, ela é um apetite natural ontológico da vontade, independente do conhecimento, na direção da visão beatífica como a felicidade sobrenatural de uma criatura intelectual<sup>97</sup>. O'Mahony ensina o mesmo<sup>98</sup>.

O que pode ser chamado de movimento agostiniano-escotista alcançou o seu clímax nos dias de hoje em uma obra de grande poder e charme. Refiro-me a *Surnaturel* do padre De Lubac<sup>99</sup>. O autor não vê ruptura na continuidade das posições essenciais tomadas por Santo Agostinho, São Boaventura, Santo Tomás de Aquino, Duns Scotus e Domingo de Soto nessa questão do fim do homem. O acordo essencial entre eles, diz-nos ele, reside nisso: nenhuma natureza espiritual, humana ou angélica, pode ter qualquer outro fim a não ser a visão beatífica de Deus. Um estado de natureza pura, com um fim puramente natural que não seja a visão beatífica, é inconcebível e impossível para uma natureza intelectual feita à imagem de Deus. Em tal natureza está uma tendência absoluta e incondicional, mas ineficaz, a esse fim sobrenatural. Assim, não há ruptura da continuidade entre o natural e o sobrenatural; pois o sobrenatural não é acrescentado ou sobreposto ao natural, mas é o seu único complemento (e perfeição) possível<sup>100</sup>.

96 Joseph Maréchal, S.J., *Le point de départ de la métaphysique*, cahier V, Louvain, 1926, p. 315: "Nous concluons avec S. Thomas que l'impulsion naturelle de nos facultés intellectives les oriente vers l'intuition immédiate de l'Être absolu; que cette intuition, à vrai dire, dépasse la puissance et excède l'exigence de toute intelligence finie livrée à ses seules ressources naturelles . . ." Ver Bastable, 119-20, para resumo e crítica.

97 A. Laporta, O.S.B., "Les notions d'appétit naturel et de puissance obédiente chez saint Thomas d'Aquin," *Ephemerides Theologicae Lovanienses*, 5 (1928), 257-77. Cf. p. 257: "Par appétit naturel de la vision béatifique les commentateurs modernes de saint Thomas entendent généralement un désir élicite, un désir qui est libre même, puisque 'conditionné, imparfait, pure velléité.' Saint Thomas, il faut bien le reconnaître, parle d'autre chose. Pour lui *appetitus naturalis* désigne un appétit défini par la nature même, nécessaire donc et tout à l'opposé d'une aspiration libre. . . il est question chez lui non pas du vouloir naturel qui est un acte, mais d'une pure ordination transcendental de finalité, *du pondus naturae* comme a si bien dit Soto. Tout en affirmant qu'il existe, dans toute créature intelligente, une tendance ontologique à la béatitude surnaturelle, saint Thomas nie que celle-ci constitue l'object de l'appétit naturel élicite de leur volonté." Ver Bastable, 120-1.

98 James E. O'Mahony, O.F.M.Cap., *The Desire of God in the Philosophy of St. Thomas Aquinas*, Cork University Press, 1929. Cf. p. 252: "Nothing, therefore, could be clearer than the meaning of 'natural desire' as signifying the transcendental relation of a particular nature to its end or perfection." P. 174: "For St. Thomas beatitude which would be final, must bring with it the appeasing of the creature's 'natural desire.' And natural desire for him is the inherent tendency of the creature towards its ultimate perfection. It follows that natural perfection is not the term of the creature's natural desire. . . . Natural beatitude is only possible because nature tends beyond it, in its desire of ultimate perfection, in its desire of God." A "visão beatífica" é o término desse desejo natural (pp. 140, 194). Para o resumo e a análise feitos por Bastable sobre as opiniões de O'Mahony, ver op. cit., 121-132.

99 Henri de Lubac, S.J., *Surnaturel*, Paris, Aubier, 1946.

100 *Surnaturel*, 109: "On le voit, . . . Dominique Soto ne rompt encore avec la position essentielle de saint Augustin et de saint Thomas--comme de saint Bonaventure et de Duns Scot--qui n'avaient jamais envisagé comme possible pour l'homme ou pour quelque esprit que ce fût, une fin à la fois transcendante et naturelle, consistant dans une autre connaissance de Dieu que la vision béatifique." Ibid., 121: "Scot, en effet, proclamait tout comme saint Thomas, en des termes peut-être plus frappants mais dans une conviction identique, que l'inadéquation foncière qui existe entre la fin de la créature spirituelle et les moyens naturels dont elle dispose pour y atteindre, était la marque propre de sa dignité. . . . En plein XVIe siècle, Dominique de Soto demeure

Será que, em uma natureza espiritual criada, isso significa uma exigência pela visão beatífica? O padre De Lubac não gosta dessa palavra, e ao exprimi-la como “inocente”, ele mostra grande originalidade. Se concebermos o espírito do homem em linhas aristotélicas, cortado de sua relação com o seu criador, com a exigência significando algo estritamente devido a tal natureza, nesse sentido não há exigência pelo sobrenatural. Se, no entanto, com os Padres da Igreja, concebermos uma criatura espiritual como dependendo sempre do Criador pela sua natureza e portando a imagem dele, então podemos falar de uma exigência em tal criatura pelo seu criador como o seu fim. Deus é completamente livre para dar o dom de uma natureza intelectual, a sua imagem. Ele nunca o teria dado, no entanto, a menos que Ele estivesse preparado, digamos assim, para dar mais outro dom como o seu complemento conatural, a visão beatífica, a única coisa na qual se pode encontrar a realização dos anseios inesgotáveis de uma criatura espiritual pela verdade e pela felicidade. O desejo natural pela visão beatífica é a própria vontade de Deus embutida em tal criatura; e quando Deus responde a esse apelo, ele está respondendo à sua própria vontade. Do ponto de vista de Deus, vemos o caráter absoluto e incondicional desse apelo, ao passo que, do ponto de vista da inteligência criada, vemos claramente o quanto são ineficazes as forças da natureza desamparada diante de um fim que é sobrenatural<sup>101</sup>.

## V

Existe uma oposição radical entre Santo Agostinho e Duns Scotus de um lado, e Santo Tomás de Aquino de outro, a respeito do ponto fundamental em questão aqui. Santo Tomás, tanto quanto Duns Scotus, é um advogado da porta aberta do intelecto, visto que o seu objeto, diz-nos ele, é todo o ser: *ens universale*<sup>102</sup>. Porém, faz diferença como o ser é entendido, quando queremos descobrir como todo o ser pode ser o objeto de um intelecto criado. Se ele é entendido univocamente, como Duns Scotus o entendeu, então podemos ao menos compreender por que ele ensinou que a própria essência divina, e como ela existe em si mesma, entra no alcance natural do intelecto criado. A necessidade da *lumen gloriae*, nesta opinião, se torna puramente extrínseca; ela é requerida meramente para tomar o lugar das espécies criadas que não têm nenhum papel na visão beatífica.

---

fidèle à la tradition, soucieux une fois de plus de recueillir en sa doctrine les grandes idées que saint Thomas et Duns Scot avaient également tenues, qui n'étaient spécifiquement ni thomistes ni scotistes mais simplement chrétiennes.”

101 A conclusão de *Surnaturel*, intitulada “Exigence divine et désir naturel”, é importante como um resumo conciso das opiniões de De Lubac. Cf. p. 486: “S’il y a dans notre nature un désir de voir Dieu, ce ne peut être que parce que Dieu veut pour nous cette fin surnaturelle qui consiste à le voir. C’est parce que, la voulant et ne cessant de la vouloir, il en dépose et ne cesse d’en déposer le désir dans notre nature. En sorte que ce désir n’est autre que son appel.” P. 487: “Le monstre de l’exigence n’était donc qu’un fantôme. . . . Si ce désir exige, au sens que nous avons dit, d’être comblé, c’est que déjà Dieu même est à sa source, bien qu’encore ‘anonyme.’ Désir naturel du surnaturel: c’est en nous l’action permanente du Dieu qui crée notre nature, comme la grâce est en nous l’action permanente du Dieu qui crée l’ordre moral.” O padre De Lubac parece ter “exorcizado o monstro da exigência” (p. 486) simplesmente transferindo-a da criatura para o criador. Será que isso não é adiar a dificuldade, em vez de respondê-la? Será que isso não levanta mais e mais profundos problemas do que resolve?

102 *Con. Gent.*, III, 25: “Cujuslibet effectus cogniti naturaliter homo causam scire desiderat. Intellectus autem humanus cognoscit ens universale. Desiderat igitur naturaliter cognoscere causam ejus, quae solum Deus est.” *Ibid.*, 112: “Unaquaeque intellectualis substantia est quodammodo omnia, in quantum totius entis comprehensiva est suo intellectu . . .”

Essa “luz”, porém, não é absolutamente indispensável, e não dá ao intelecto uma capacidade para um fim que ele não tinha antes<sup>103</sup>.

Se, por outro lado, o ser é entendido analogamente, como Santo Tomás o entende, então é impossível que um objeto que não é composto em seu modo de ser se torne, enquanto permanece nesse modo de ser, o fim natural de uma faculdade que é composta em seu modo de ser. Esse objeto deve ser trazido ao nível da faculdade cognoscitiva antes de poder se tornar naturalmente conhecido ou cognoscível. Será natural para a alma após a morte conhecer outras substâncias separadas como os anjos, visto que elas, como o intelecto que as conhece, são espíritos cujo ser é composto; mas jamais será natural para qualquer espírito criado conhecer o Ser auto-subsistente como é em si mesmo. Esse Ser não pode ser naturalmente conhecido, a não ser na medida em que é refletido nas criaturas<sup>104</sup>.

Segue-se que um estado de natureza pura, com um fim puramente natural, é concebível e possível. A noção unívoca do ser compele Duns Scotus a considerar o fechamento da porta como parte da natureza do intelecto. A noção analógica do ser, sustentada por Santo Tomás de Aquino, não vê como naturalmente necessário que uma porta aberta seja fechada, ao menos se estivermos falando da porta aberta do intelecto criado. Essa porta não foi feita para ser fechada, no que diz respeito à sua natureza. Ela permanecerá sempre aberta até que encontre a primeira verdade, que é toda a verdade; mas em seu estado natural, o intelecto não apenas não encontrará, mas não poderá encontrar essa verdade face a face; e ele nunca foi feito para fazer isso. Tudo o que ele aprende de Deus, seja na vida presente ou na próxima, não importando o quanto esse conhecimento seja elevado e satisfatório, não será definitivo; sempre deixará espaço para mais. A capacidade do intelecto para a verdade não pode nunca ser preenchida naturalmente, e essa condição pertence à natureza de uma criatura espiritual<sup>105</sup>.

O fato de que o fim natural do homem deve ser um fim terminativo, satisfazendo completamente e perfeitamente os seus anseios naturais pela verdade e pela felicidade no plano natural, é puramente uma suposição. Aristóteles descobriu o fim natural do homem, e não é um fim terminativo, mas um fim somente em um sentido normativo e regulativo. Aristóteles, é verdade, confinou sua consideração

103 A necessidade da *lumen gloriae* não é absoluta para Duns Scotus, mas apenas hipotética e condicional. Se na visão beatífica o intelecto criado coloca uma operação, então requer-se que tome o lugar das espécies criadas. Se, porém, o intelecto é meramente passivo nessa visão, a *lumen gloriae* não é requerida. Cf. *In IV Sent.*, d. 49, q. 11, n. 10: “. . . si autem intellectus sit mere passivus, . . . tunc non requiritur lumen gloriae” (*Opera*, XXI, 418). See also *In III Sent.*, d. 14, q. 2, nn. 2, 3, 5, 8 (*Opera*, XIV, 492-501).

104 Cf. *Con. Gent.*, II, 97: “Cognoscit igitur substantia separata inferiori superiori, secundum modum substantiae cognoscentis, non secundum modum substantiae cognitae, sed inferiori modo; superior autem inferiori eminentiori modo. . . . Quaelibet substantiarum separatarum cognoscit Deum naturali cognitione secundum modum suae substantiae, per quam similes sunt Deo sicut causae.” Embora seja verdade, portanto, que o ser é o objeto próprio do intelecto, no entanto, como o conhecimento ocorre à maneira de uma semelhança e só o ser infinito, Deus, tem em si mesmo uma semelhança de todo o ser precisamente porque Ele não é determinado a qualquer espécie ou gênero de ser, só Deus em sua essência conhece todo o ser. Qualquer outra natureza inteligível é determinada a algum gênero e espécie de ser, que define o alcance de seu conhecimento natural. O parágrafo que começa “Hoc autem sic” é importante nesse ponto. É necessário ter em mente essa ordenação natural do homem a um conhecimento das substâncias imateriais e separadas na próxima vida. Isso é tudo o que Santo Tomás está falando na passagem que o padre De Lubac cita na p. 120 de *Surnaturel*. Uma referência à objeção assim como à resposta (*In Boet. de Trin.*, q. 6, a. 4, ad 5 [não ad 15m]) mostrará que a visão beatífica não está em questão de modo algum.

105 Ver a nota 80 acima.

à vida presente; mas Santo Tomás de Aquino, consciente da imortalidade da alma inteira, aceita a posição essencial dele até mesmo para a vida futura, quando afirma que a felicidade perfeita nunca será encontrada pelo homem ou pelo anjo em sua condição natural. Felicidade natural última é uma coisa; não é felicidade perfeita. Acima dela está uma outra felicidade, a única que é felicidade *simpliciter* e felicidade perfeita. Esta consiste, porém, na visão de Deus, que não é o fim natural, mas o fim sobrenatural do homem<sup>106</sup>.

Do ponto de vista de sua natureza, um espírito criado, angélico ou humano, não foi jamais feito para alcançar um término último em sua busca eterna pela verdade e conseqüentemente pela felicidade, após o qual ele não poderia ir porque seus desejos naturais seriam completamente satisfeitos. A própria integridade e perfeição do conhecimento infuso, intuitivo, não abstrativo e não discursivo dos anjos só os deixa com um vazio maior e com um desejo natural mais veemente para dissipar sua ignorância e ver face a face aquela Substância infinita que eles sabem existir, mas que também sabem que está muito além de sua capacidade natural para alcançar. Eles sabem melhor do que nós que a visão de Deus não é o seu fim natural; mas o seu desejo natural de ver a Deus é mais intenso que o nosso, na proporção da maior clareza e intuitividade de sua compreensão da verdade da existência dele e dos atributos dele, tais como são refletidos no mundo do espírito<sup>107</sup>. Eu poderia concordar com o padre De Lubac em que um estado de natureza pura é impossível para uma criatura espiritual, se fosse verdade que o fim natural de tal criatura, como o fim sobrenatural, tivesse de ser um fim terminativo. Isso, porém, em minha opinião, é uma suposição não comprovada. Como a fé e a teologia ensinam o caráter genuinamente terminativo do fim sobrenatural do homem, não se segue que um fim puramente natural também deve ter a mesma característica. A visão inteira de De Lubac é, declaradamente, mais o fruto de uma perspectiva teológica sobre o homem e seu destino do que o resultado de uma teorização puramente racional. Ela pode parecer estar em harmonia com a sabedoria cristã que domina as especulações de Santo Agostinho, apesar de que, mesmo aqui, requer-se grande reserva para salvaguardar propriamente a gratuidade do sobrenatural. Eu não penso, porém, que ela se harmoniza igualmente bem com a sabedoria filosófica que Santo Tomás de Aquino nos ensinou a respeitar.

A influência de João Duns Scotus se fez sentir até mesmo entre aqueles que rejeitam a sua ordenação natural à felicidade sobrenatural. Eles pretendem defender a opinião de Santo Tomás, mas esta

106 Cf. *Con. Gent.*, III, 44: "Opinio Aristotelis fuit quod ultima felicitas, quam homo in vita ista acquirere potest, sit cognitio de rebus divinis qualis per scientias speculativas haberi potest." *Ibid.*, 48: "Quia vero Aristoteles vidit quod non est alia cognitio hominis in hac vita, quam per scientias speculativas, posuit hominem non consequi felicitatem perfectam, sed suo modo. In quo satis apparet, quantam angustiam patiebantur hinc inde eorum praeclara ingenia, a quibus angustiis liberabimur, si ponamus . . . hominem ad veram felicitatem post hanc vitam pervenire posse, anima hominis immortalis existente. . . . Erit igitur ultima felicitas hominis in cognitione Dei, quam habet humana mens post hanc vitam per modum quo ipsum cognoscunt substantiae separatae." *Sum. Theol.*, I, q. 62, a. 1: "Unde et Aristoteles perfectissimam hominis contemplationem, qua optimum intelligibile, quod est Deus, contemplari potest in hac vita, dicit esse ultimam hominis felicitatem: sed super hanc felicitatem est alia felicitas, quam in futuro expectamus, qua videbimus Deum sicuti est."

107 Santo Tomás claramente ensina o caráter não terminativo do fim natural do homem em *In Boet. de Trin.*, q. II, a. 1, ad 7: "Cum Deus in infinitum a creatura distet, nulla creatura movetur in Deum ut ipsi adequetur, vel recipiendo ab ipso, vel cognoscendo ipsum. Hoc igitur quod creatura in infinitum distat, non est terminus motus creaturae; sed qualibet creatura movetur ad hoc quod Deo assimiletur plus et plus quantum potest: et sic etiam humana mens debet semper moveri ad cognoscendum de Deo plus et plus secundum modum suum. Unde dicit Hilarius: 'Qui pie infinita persequitur, etsi non contingat aliquando, tamen proficiet prodeundo.'" Ver também *Con. Gent.*, III, 49, 50.

opinião os deixa perplexos, porque eles não conseguem entender como é que pode haver na vontade criada uma tendência natural à visão beatífica. Tendo colocado o problema como Duns Scotus o coloca, em termos da vontade tendendo à sua felicidade, eles não sabem o que fazer com isso. Ficamos em face do fenômeno da falta de acordo comum entre os intérpretes de Santo Tomás, desde os dias dos grandes comentadores até o presente, quanto ao que esse desejo natural realmente significa. Bañez resolve a dificuldade reduzindo o desejo em questão à não-repugnância, adequação, e capacidade obediencial<sup>108</sup>. Caetano faria o mesmo, mas ele pensa que Santo Tomás estava falando como teólogo e não como filósofo, e como tal ele estava se referindo a um desejo de ver a Deus que surge naturalmente depois que vemos seus efeitos sobrenaturais. Esse desejo também pode ser chamado de natural, simplesmente porque a nossa natureza é o seu sujeito<sup>109</sup>.

A opinião de Caetano tem a oposição de Sylvestre de Ferrara, que viu claramente que Santo Tomás não estava falando sobre um desejo natural pela felicidade sobrenatural, mas apenas por uma visão de Deus como a primeira causa de fenômenos naturais visíveis no universo. Sylvestre de Ferrara, em minha opinião, estava no caminho certo, e teria visto o ensinamento exato de Santo Tomás, se ele não tivesse colocado o problema em termos da vontade, como Duns Scotus havia feito, em vez de em termos do intelecto, com o próprio Santo Tomás. Para Ferrara, o desejo natural de ver a essência divina é um ato da vontade que é necessariamente elícito, seguindo um conhecimento da existência de Deus. Esse ato é necessário, porém, apenas quanto à sua especificação; ele não é necessário quanto ao seu exercício<sup>110</sup>.

108 *Scholastica Commentaria in Primam Partem Angelici Doctoris d. Thomae*, Rome, 1584, q. 12, a. 1; col. 237: “Divus Thomas non vult demonstrare quod in homine sit naturale desiderium videndi Deum; sed proposita fide, quae dicit visionem beatificam esse possibilem, ostendit illud esse maxime consentaneum intellectui creato. . . . In creatura spirituali est quaedam velleitas et quoddam desiderium imperfectum videndi Deum. Ex quo colligit D. Thomas probabiliter quod visio beatifica sit possibilis, ne frustretur tale desiderium naturale.”

109 *In Summam Theologicam*, I-II, q. 3, ad 8 (Edição Leonina de *Sum. Theol.*, VI, 36): “Desiderium namque potest dici naturale a natura ut subjecto tantum: et sic naturaliter desideramus visionem Dei. . . . Posset quoque dici quod Auctor tractat de homine ut theologus. . . . Et sic, licet homini absolute non insit naturale huiusmodi desiderium, est tamen naturale homini ordinato a divina providentia in illam patriam.” Bastable lista o desejo natural a Deus de Caetano sob o título de um ato livremente elícito, livre quanto à sua especificação e quanto ao seu exercício (op. cit., 83, 112). Não há, porém, certeza alguma sobre isso. Em seu comentário a *Sum. Theol.*, I, q. 78, a. 1, Caetano fala do desejo natural inato que não é um ato elícito e do desejo natural elícito que é um ato determinado pela natureza, e exemplos deste último são o desejo natural de conhecer, de viver, de ser e pela felicidade. Para Brisbois (E. Brisbois, S.J., “Le désir de voir Dieu et la métaphysique du vouloir selon saint Thomas,” *Nouvelle revue théologique*, 63 (1936), p. 983) Caetano, diferente de Bañez, dá aos textos de Santo Tomás que falam de um desejo natural a Deus o sentido próprio de “natural” como denotando completa finalidade e exigência de seu objeto: ele não quer dizer apenas não-repugnância ou potência obediencial. A única restrição que ele coloca nesse desejo natural é que ele é hipotético: ele não vem a ser senão na hipótese da elevação sobrenatural. Essa elevação desperta em um homem um desejo natural de conhecer tudo o que a mente humana pode conhecer. Na verdade, entretanto, Caetano estava tão perplexo com o desejo natural a Deus de Santo Tomás, que ele nunca soube o que fazer com ele. Ele dá mais de uma explicação sobre ele, e as explicações que ele dá são mais da natureza de soluções possíveis do que afirmações definitivas.

110 *In Contra Gentiles*, III, 51 (Edição Leonina de *Contra Gentiles*, XIV, 141): “Et in proposito naturale desiderium videndi divinam essentiam est actus voluntatis de necessitate consequens quantum ad specificationem actus illam cognitionem qua cognoscitur per effectus quia est de Deo.” Cf. *ibid.*, I, 5 (Leonina, XIII, 16): “Sanctus Thomas autem per naturalem inclinationem intelligit non inclinationem naturae oppositam inclinationi quae sequitur cognitionem, sed actum elicitem a voluntate

Santo Tomás, devemos lembrar, tem uma doutrina da vontade gozando de liberdade de exercício, mas não de especificação, diante do bem ou da felicidade em geral. Somos livres para agir ou não em relação a esse objeto; mas, se escolhermos agir, o ato deve ser de aceitação; ele não pode ser de rejeição. Sylvestre de Ferrara transfere essa distinção para o desejo natural pela visão de Deus. Ao fazer isso, ele mostra que, em sua opinião, a visão de Deus fica na mesma relação com a vontade, mesmo nesta vida, que o bem ou a felicidade em geral fica com a vontade, para Santo Tomás. Como esse bem, a visão de Deus, aparece diante da vontade como bom desde todos os pontos de vista, somos livres para colocarmos ou não um ato quanto a ele; mas, se escolhermos agir, o ato deve ser de desejo por essa visão; não pode ser de rejeição<sup>111</sup>.

Nesse ponto, Sylvestre de Ferrara mostra que, inconscientemente, ele pertence à família escotista e não à família tomista, ao menos nessa questão do desejo natural por Deus. Para Santo Tomás, como vimos, nenhum objeto, nem mesmo Deus como Ele aparece para nós aqui, ou a visão de Deus como o entendemos agora, é visto como bom desde todos os pontos de vista. Essa é a razão pela qual muitos rejeitam Deus ou a visão de Deus como a felicidade deles<sup>112</sup>. A liberdade de que gozamos quanto a colocar um ato de desejo de ver a Deus como a primeira causa de efeitos naturais é uma liberdade tanto de especificação quanto de exercício. Ao negar isso, Sylvestre de Ferrara simplesmente vai contra a experiência humana. O seu ensinamento revela a futilidade de esperar chegar a uma solução satisfatória para a doutrina de Santo Tomás de um desejo natural pela visão de Deus, se ela for discutida somente em termos da vontade e de sua tendência à felicidade.

Os assim chamados quatro grandes comentadores sobre essa questão - Bañez, Caetano, Domingo de Soto e Sylvestre de Ferrara - estabeleceram o padrão para todas as interpretações subsequentes. Quando eles não adotam formalmente e explicitamente o ensinamento de Duns Scotus, como Domingo de Soto o fez, eles ao menos permitem que Duns Scotus coloque o problema para eles. Ao fazerem isso, os comentadores cruzam e confundem dois desejos naturais que o próprio Santo Tomás deixou distintos: o desejo natural do intelecto por conhecimento e o desejo natural da vontade por felicidade. Como a vontade do homem nesta vida não tende por necessidade e por sua natureza a nenhum objeto

---

qui est naturalis et determinatus quantum ad specificationem actus, non autem quantum ad exercitium.”

111 A doutrina de Santo Tomás sobre a liberdade de especificação e de exercício pode ser vista em *De Malo*, q. V; *De Verit.*, q. XXII, a. 6; e em *Sum. Theol.*, I, q. 82, a. 2; Sylvestre de Ferrara explica essa doutrina corretamente: “Et est sensus verborum ejus quod, si proponatur voluntati ultimus finis et beatitudo in communi, voluntas quidem potest elicere et non elicere actum circa illud objectum, sed si eliciat actum circa illud, ille actus erit prosecutio, et non potest voluntas tale objectum refugere, licet homo non possit ad illud bonum propria virtute pervenire” (*In Con. Gent.*, I, 5, Leonina, XIII, 16). Até aqui ele se refere à felicidade em geral. No que se segue ele parece presumir que Santo Tomás aplica essa doutrina ao desejo pela visão beatífica como algo que pode ser proposto à vontade como bom desde todos os pontos de vista: “Non est autem inconveniens quod homo in aliquid inclinetur per actum voluntatis naturalem modo dicto, et tamen illud non possit propria virtute adipisci: quia licet ad illud virtus naturalis non sufficiat, proponitur tamen voluntati sub ratione appetibilis ex omni parte et nullum habentis boni defectum, ex quo habet voluntas ut non possit illud respuere.” Como vimos, o ensinamento de Santo Tomás é que nenhum objeto, nem mesmo Deus como Ele aparece para nós neste mundo, é visto como bom desde todos os pontos de vista. Ao pensar que Deus pode ser representado assim à vontade, Sylvestre inconscientemente se coloca no meio da corrente agostiniana-escotista.

112 Ver nota 73 acima.

particular que se identifique com essa felicidade, nem mesmo Deus, Santo Tomás nunca fala de um desejo natural pela visão “beatífica”. Aqueles que falam dessa maneira implicam a existência, na vontade, de uma tendência natural à visão de Deus como nossa felicidade. Para Santo Tomás, o desejo natural a Deus é a tendência natural do intelecto por um conhecimento de Deus que não pode ser satisfeito, a não ser com uma visão direta dele, tão logo saibamos que Ele existe. Isso não faz com que a visão de Deus seja o fim natural do intelecto, pois ter um anseio inesgotável pela verdade é parte integrante da natureza de uma criatura espiritual. É importante também ter em mente que o desejo natural pela visão de Deus que Santo Tomás ensina não começa a funcionar a não ser na hipótese de que a existência de Deus já seja conhecida.

Visto em perspectiva histórica, o ensinamento de Santo Tomás sobre o desejo natural a Deus foi apenas um interlúdio na tradição agostiniana-escotista. Aqueles que continuam a falar da doutrina dele sobre um desejo natural pela visão “beatífica” dão testemunho da influência viva daquela tradição hoje. Embora ele não possa ser enquadrado na série que liga Santo Agostinho, São Boaventura, Duns Scotus e Domingo de Soto nessa questão, a posição dele não é menos cristã do que a da tradição com a qual ele rompeu. A posição dele, entretanto, irá continuar a parecer incoerente e até mesmo contraditória, enquanto for colocada nos termos daquela tradição, em vez de nos seus próprios termos.