

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

RODRIGO MARINHO SANTOS RIBEIRO

A QUINTA VIA DE TOMÁS DE AQUINO

PORTO ALEGRE

2017

RODRIGO MARINHO SANTOS RIBEIRO

A QUINTA VIA DE TOMÁS DE AQUINO

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Rio Grande do Sul como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientadores: Profa. Dra. Ana Rieger Schmidt e Prof. Dr. Alfredo Carlos Storck.

Porto Alegre

2017

CIP - Catalogação na Publicação

Ribeiro, Rodrigo Marinho Santos
A quinta via de Tomás de Aquino / Rodrigo Marinho
Santos Ribeiro. -- 2017.
106 f.

Orientadora: Ana Rieger Schmidt.
Coorientador: Alfredo Carlos Storck.

Dissertação (Mestrado) -- Universidade Federal do
Rio Grande do Sul, Instituto de Filosofia e Ciências
Humanas, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Porto
Alegre, BR-RS, 2017.

1. Tomás de Aquino. 2. Filosofia da Religião. 3.
Metafísica. 4. Teleologia. I. Schmidt, Ana Rieger ,
orient. II. Storck, Alfredo Carlos, coorient. III.
Título.

Elaborada pelo Sistema de Geração Automática de Ficha Catalográfica da UFRGS com os
dados fornecidos pelo(a) autor(a).

Rodrigo Marinho Santos Ribeiro

A QUINTA VIA DE TOMÁS DE AQUINO

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Rio Grande do Sul como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Aprovado em 10 de março de 2017.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Alfredo Santiago Culleton (UNISINOS)

Profa. Dra. Priscilla Tesch Spinelli (UFRGS)

Prof. Dr. Roberto Hofmeister Pich (PUCRS)

AGRADECIMENTOS

Aos professores Alfredo Carlos Storck e Ana Rieger Schmidt, em todos os momentos disponíveis e solícitos, pela incansável paciência e dedicação.

Ao contribuinte brasileiro, pela bolsa de estudos que proporcionou a confecção desta dissertação.

Aos muitos amigos que contribuíram direta e indiretamente tanto para minha formação intelectual quanto para redação deste trabalho.

À minha família, pelo apoio incondicional.

RESUMO

Este trabalho apresenta o argumento que Tomás de Aquino (1225-1274) oferece como a quinta das vias para demonstrar a existência de Deus na *Suma de Teologia*. O foco desta apresentação não é explorar o contexto histórico em que o argumento se originou, nem examinar as fontes gregas, latinas e islâmicas sobre as quais Tomás teria se baseado, mas sim analisar a possibilidade de sustentá-lo de modo atemporal como um argumento plausível a favor da existência de Deus. Minha intenção é oferecer boas razões em seu favor e rebater as objeções mais notórias em contrário, apontando os limites explicativos do argumento e oferecendo sugestões para fortalecê-lo. Início distinguindo diferentes tipos de teleologia e de argumentos teleológicos pela existência de Deus, comparando a quinta via com os demais argumentos teleológicos de Tomás e com o argumento de William Paley pelo *projeto inteligente* (*Intelligent Design*). Em seguida, passo à análise da própria via, mostrando evidências das inclinações e tendências a fins a que Tomás faz referência e tratando das teses metafísicas que defende a partir da observação destas inclinações. Também ofereço respostas às objeções que pretendem que esta teleologia seja redutível a leis de natureza ou ao acaso. No último capítulo, considero a segunda parte da quinta via, que afirma que tais inclinações em direção a fins dependem em última instância de uma inteligência ordenadora que seria Deus. Analisando, ao fim, em que medida procedem as objeções de que esta conclusão não passa de um antropomorfismo injustificado e de que Tomás vai além do que lhe permite a conclusão ao considerar que esta inteligência é Deus.

Palavras-chave: Tomás de Aquino, Filosofia da Religião, Metafísica, Teleologia.

ABSTRACT

This work presents the argument Thomas Aquinas (1225-1274) offers as the fifth of his ways to demonstrate the existence of God in the *Summa Theologiae*. The main point of this presentation is not to explore the historical context in which the argument was written, neither to examine the Greek, Latin and Islamic sources upon which Thomas could have based himself, but rather to analyze the possibility of sustaining it timelessly as a plausible argument in favor of God's existence. My purpose is to offer good reasons in its favor and to rebut the most notorious objections against it, pointing out the explanatory limits of the argument, and providing suggestions to strengthen it. I start by distinguishing different sorts of teleology and of teleological arguments for the existence of God, then I compare the Fifth Way with others teleological arguments formulated by Thomas and with the argument of William Paley for the "intelligent design" hypothesis. I also analyze the way itself, pointing out evidences for the inclinations and tendencies towards ends that Thomas refers to, also dealing with the metaphysical theses that Thomas defends based on the observation of these inclinations. Moreover, I offer answers to objections that intend to reduce teleology to laws of nature or to chance. In the last chapter, I consider the second part of Fifth Way, which affirms that those inclinations towards ends ultimately depend on an ordering intelligence that would be God. Lastly, I examine to what extent are valid the objections that claim this conclusion is simply an unjustified anthropomorphism and that Thomas goes beyond what his conclusion allows him when he takes this intelligence to be God.

Key-words: Thomas Aquinas, Philosophy of Religion, Metaphysics, Teleology.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	09
1 A TELEOLOGIA NA TEOLOGIA NATURAL DE TOMÁS DE AQUINO	20
1.1 Os argumentos teleológicos de Tomás pela existência de Deus	23
1.1.1 A <i>quinta via</i>	32
1.2 Aquino e Paley	35
2 A PRIMEIRA PARTE DA QUINTA VIA	39
2.1 A realidade da teleologia imanente	40
2.1.1 A teleologia em nível biológico	44
2.1.2 A teleologia em níveis químico e físico	50
2.2 Teleologia tomista	53
2.2.1 As quatro causas e a causalidade final	54
2.2.2 A universalidade da causa final	57
2.2.3 Os modos através dos quais a causalidade final se manifesta de acordo com os diversos tipos de agentes	60
2.2.4 A finalidade da ação dos entes que carecem de conhecimento depende de sua forma ...	62
2.2.5 O arqueiro e a flecha	64
2.3 Objeções à premissa	66
2.3.1. As leis da natureza	69
2.3.2. O acaso	73
3 A SEGUNDA PARTE DA QUINTA VIA	81
3.1. A teleologia imanente depende de uma inteligência ordenadora	82
3.2. Uma falácia antropológica?	88
3.3. Um salto na conclusão?	89
CONCLUSÃO	97
REFERÊNCIAS	101

INTRODUÇÃO

As *cinco vias* para demonstrar racionalmente a existência de Deus que Tomás de Aquino (c. 1225-74) apresenta no início da *Suma de Teologia* (1266-73) estão provavelmente entre os excertos mais conhecidos de sua filosofia. Não poderia ser diferente, tendo em vista que o pensamento de Tomás costuma ser descrito nos manuais como uma síntese entre o legado filosófico grego e a religião cristã. No entanto, apesar da notoriedade e importância que se atribuem a estes argumentos, não raro sua exposição é feita de modo compactado, sem que seja apresentado o contexto filosófico correspondente e sem a apreciação cuidadosa das objeções que se levantam contra eles.

Por meio do presente trabalho, pretendo contribuir para que ao menos um desses argumentos seja mais diligentemente exposto. Dissertarei sobre a *quinta* das vias que Tomás sugere para demonstrar a existência de Deus, fornecendo o aporte filosófico que a torna inteligível, bem como razões a seu favor, e sugestões tanto de respostas às objeções mais comuns quanto de considerações que podem fortalecer o argumento.

No meio filosófico católico, desde que foram propostas por Tomás no século XIII, as vias sempre conservaram algum prestígio. No entanto, é com a consolidação da renovação de estudos sobre o tomismo no começo do século XX, instigada pelo Papa Leão XIII (1810-1903), que se pode distinguir o início de publicações que propõem um tratamento mais rigoroso deste e de outros aspectos da filosofia de Tomás. Ainda assim, a maior parte destas publicações se dá em um contexto confessional e possui tom apologético. São manuais de filosofia inspirados no pensamento de Tomás ou artigos que se concentram em controvérsias entre escolas. No que diz respeito à abordagem das *cinco vias* em particular, a tendência, durante a primeira metade do

século XX, foi a de repetir a exposição canônica dos argumentos, sem que houvesse algum substancial aprofundamento quanto às premissas ou objeções, e sem uma preocupação enfática em lidar com teses científicas e filosóficas contemporâneas que poderiam alterar a verossimilhança das premissas utilizadas por Tomás.¹ O ritmo de publicações em torno da filosofia tomista começa a decair nas décadas subsequentes, sobretudo após a década de 60, com o Concílio Vaticano II.²

No meio filosófico secular da maior parte do século XX, especialmente no anglófono, tornou-se comum que questões relacionadas à religião tivessem sua legitimidade questionada desde o princípio e o debate público em torno delas fosse deixado de lado como dizendo respeito a assuntos privados (provavelmente em virtude das posições céticas de grandes influências da filosofia analítica, como David Hume ou ainda Immanuel Kant).³ Por outro lado, o interesse no que passou a se chamar de *filosofia da religião* reascendeu-se durante as décadas de 80 e 90, com publicações de filósofos como Richard Swinburne, Alvin Plantinga, William Lane Craig e J.P. Moreland. Estes autores, além de produzir argumentos de cunho próprio, propuseram-se a reexaminar argumentos clássicos relacionados a temas religiosos, levando em consideração o debate filosófico que havia se desdobrado desde então, dando ensejo a que estas questões voltassem a desempenhar papel importante dentre as discussões na

¹ Há, no entanto, notáveis exceções, como o trabalho de Garrigou-Lagrange (1976), que, apesar de ter tido uma recepção controversa no próprio meio tomista, inegavelmente se propôs a dar às vias um tratamento aprofundado como poucas vezes foi visto. Um sumário da controvérsia pode ser lido em KERR, 2002, pp. 54-6.

² Veja-se: URDANOZ, 2009; CESSARIO, 2005; e SHANLEY, 2002, esp. c. 2.

³ Quanto à filosofia continental, embora considerações sobre as *implicações morais* da existência de Deus desempenhem um papel determinante em algumas de suas correntes (no existencialismo, por exemplo), não se pode identificar nenhuma corrente que possua uma preocupação geral e sistemática com argumentos que visem a demonstrar a existência de Deus (ou negá-la) ou com qualquer outra controvérsia que diga respeito diretamente a questões de cunho religioso consideradas de um ponto de vista estritamente racional (Cf. JOY, 2011).

academia. No entanto, como este movimento se iniciou em meios predominantemente protestantes, sobretudo nos Estados Unidos e na Inglaterra, deu-se menos destaque às vias de Tomás, preferindo-se explorar argumentos como os de Gottfried Leibniz, Samuel Clarke, e William Paley.⁴

Por outro lado, algo anteriormente, Anthony Kenny publicara *The Five Ways: Saint Thomas Aquinas's Proofs of God's Existence* (1969), que já ia um tanto na contramão do esforço dos subsequentes filósofos da religião, uma vez que se propunha a ser uma abordagem crítica (e não apologética) de argumentos teológicos clássicos, desta vez dos argumentos de Tomás. A partir de então, as vias de Tomás passaram a ser tema recorrente na literatura, mas frequentemente como teses a serem *refutadas*, sobretudo com a ascensão do chamado *New Atheism* e de sua respectiva literatura de divulgação, que na última década foi impulsionada com a publicação de *The God Delusion* em 2006 por Richard Dawkins (no qual se pode encontrar uma tentativa de refutação das cinco vias).⁵

Atualmente, o retorno a questões de filosofia relacionadas à religião, somado ao influxo das objeções ateístas, trouxe maior atenção às vias por parte dos filósofos simpáticos às teses de Tomás, no sentido de elucidá-las e mesmo de defendê-las, já não em um esforço que constituísse uma escola, como foi o “neotomismo” no início do século XX, mas em uma iniciativa difusa de levar clareza e inteligibilidade aos

⁴ Uma análise minuciosa do desenvolvimento histórico da chamada “filosofia analítica da religião” pode ser lida em HARRIS, 2002.

⁵ DAWKINS, 2006, pp. 77-9. Entre outros nomes conhecidos da filosofia da religião que criticaram expressamente os argumentos de Aquino podemos enumerar, por exemplo, J.L. Mackie (1982) e Richard Swinburne (2004) (primeira edição de 1979).

argumentos, tentando desfazer concepções equivocadas sobre suas premissas e sobre suas conclusões.⁶

Com efeito, talvez a maior dificuldade em torno da compreensão das cinco vias se dê por problemas de expectativas com relação ao escopo e à formulação dos argumentos. A *Suma de Teologia* não foi escrita como um tratado de apologética, mas como o equivalente medieval de um livro-texto para estudantes universitários, no qual a teologia católica é exposta racionalmente. Mais ainda, era destinada a leitores que haviam estudado por anos em um contexto filosófico particular e que guardavam uma postura benevolente para com argumentos pela existência de Deus. Tomás pressupõe todo este contexto. Não inicia a *Suma* definindo termos e postulados para depois passar às conclusões seguintes imediatas e assim por diante (como um leitor contemporâneo poderia esperar). Ao contrário, Tomás se vale de conceitos filosóficos complexos desde os primeiros artigos da *Suma*, os quais são tratados demoradamente apenas em outras partes da *Suma* ou mesmo em outros escritos. No que diz respeito às vias, além da complexidade dos conceitos que elas abarcam em seus raciocínios, o caráter compactado dos argumentos salta aos olhos. As cinco vias não ocupam mais do que uma ou duas páginas.

As dificuldades do tipo anterior combinam-se com pelo menos as de mais um outro tipo. Quando um leitor hoje passa os olhos pelos argumentos de Tomás e lê afirmações que envolvem teses sobre movimento, causalidade, necessidade e contingência, gradações de ser, finalidades, etc., uma de suas primeiras reações será contestar a validade destas teses tendo em vista a amplamente aceita suposição de que

⁶ Por exemplo: ELDERS, 1990; WIPPEL, 2002; FESER, 2009; PAWL, 2012; O'GRADY, 2014. Além dos escritos de Brian Davies, Norman Kretzmann, Eleonore Stump, Scott MacDonald, Chris Hughes, Christopher Martin e muitos outros, que defendem outros aspectos da teologia natural de Tomás.

os modelos físicos e biológicos aristotélicos sobre os quais Tomás se baseia foram ultrapassados já pela mecânica newtoniana e biologia darwinista – que dirá por desenvolvimentos posteriores. De onde não é difícil concluir que, se tais modelos devem ser abandonados, igualmente as vias de Tomás devem ser.

Uma apreciação séria de qualquer das vias exige, portanto, lidar com ambos os tipos de dificuldades, tanto fazendo esforço para prover ao leitor o contexto filosófico que elucide o sentido dos argumentos, quanto para avaliar a medida exata em que as teses de que Tomás se vale foram realmente superadas e o quanto isto afeta seus argumentos.

Dentre as vias, o estudo da quinta é particularmente convidativo, na medida em que sua conclusão aponta para um ente que não se põe meramente como um “motor imóvel”, ou uma “causa incausada”, ou segundo outras descrições que poderiam ser ditas “impessoais”, mas sim como uma *inteligência ordenadora*. Isto é, pode-se argumentar que a conclusão próxima a que a quinta via chega está mais próxima do sentido sobrenatural que se costuma ter em mente quando se pensa em Deus do que as demais vias.

Não apenas isto, mas, se por um lado argumentos teleológicos têm alcançado grande popularidade, sobretudo aqueles que envolvem complexidade irreduzível (sob a alcunha de *projeto inteligente*), por outro, há relativamente poucas publicações recentes voltadas especificamente para o argumento teleológico presente na quinta via, que possui uma formulação bastante singular.⁷

⁷ Ademais, é útil que deixemos claras as diferenças entre ambos, tendo em vista que alguns autores os confundem, como Dawkins (2006, pp. 77-9).

No que diz respeito à abordagem que proponho para a via, minha intenção é apresentá-la como um argumento que pretende ser relevante independentemente da época em que foi redigido (como Tomás sem dúvida o considerou), tratando das teses sobre as quais ela se ampara, oferecendo sugestões de respostas às objeções mais recorrentes, e avaliando os limites explicativos do argumento.

No curso da exposição da via, evitarei adentrar em questões exegéticas complexas e focarei nas contribuições perenes de Tomás de Aquino para o debate filosófico sobre a existência de Deus. Isto é, tentarei avaliar em que medida as teses das quais Tomás se vale para basear a quinta via podem fazer dela um argumento que conserva sua solidez mesmo séculos após ter sido redigida. Favoreço minhas interpretações das palavras de Tomás, baseado em seus textos principais e na literatura secundária. Minha preocupação não é tanto o contexto histórico no qual as ideias que baseiam o argumento de Tomás surgiram, mas avaliar o quanto elas podem transcendê-lo e resistir mesmo às críticas e dificuldades que surgiram no longo tempo que passou desde que Tomás redigiu a *Suma*.⁸

Tendo em vista esta intenção, durante a apreciação da quinta via trarei à tona alguns exemplos ilustrativos e considerações que são posteriores a Aquino (por exemplo, ao falar de biologia ou de física ou de teses sobre as leis de natureza). No entanto, como procuro demonstrar ao longo do trabalho, este recurso diz respeito a partes acessórias dos argumentos (ilustrações que Tomás faz de princípios a que está se remetendo), mas o núcleo filosófico tomista permanece o mesmo.

⁸ Não se entenda que tal preferência de abordagem implica algum menosprezo pelo tipo análise que se concentra na exegese histórica e textual. Ao contrário, a reflexão demorada sobre os textos de Tomás é salutar e mesmo imprescindível para apresentar qualquer argumento de sua autoria. Com essa observação visou apenas delimitar melhor minha ênfase de abordagem.

Com efeito, em diversas partes de seus escritos, Aquino exemplifica sua tese de que *tudo aquilo que age, age em vista de um fim* utilizando ilustrações oriundas da biologia e física aristotélicas. Por mais que ambos os aspectos do pensamento de Aristóteles tenham sido abandonados em suas linhas gerais, quando Aquino os evoca não é como se apoiasse suas teses sobre estas descrições aristotélicas em específico de maneira que a rejeição delas levasse à rejeição da tese de Tomás. Ao contrário, estes fatos são utilizados como exemplos triviais de manifestações de um princípio filosófico subjacente (que chamo, usando o vocabulário tradicional, de princípio de finalidade).

Tomás pretende que este princípio subjaza a toda *ação*⁹, pouco importando as descrições ulteriores sobre os fatos. Se uma pedra quando lançada tende a cair porque o centro da Terra é seu “lugar natural” (como diria Aristóteles) ou porque é atraída pela massa da Terra (como se diria hoje), o que realmente importa para o argumento de Tomás é que *necessariamente existe alguma inclinação a um certo termo final*, não a maneira como a inclinação é descrita.

Ademais, a pretensão de abordagem atemporal me faz levar em consideração objeções formuladas inclusive muito depois da morte de Tomás, como a objeção pela biologia evolucionista, pelos fatos brutos (*Glendower Problem*), pelas leis de natureza, pelo antropomorfismo, pelo aparente salto presente na conclusão do argumento, etc. Escolhi-as por serem objeções de grande frequência na literatura especializada e de divulgação sobre argumentos teleológicos pela existência de Deus. Pretender tratar delas traz consigo a dificuldade de prover-lhes o contexto devido, tendo em vista que por vezes elas surgem em debates que não estão direcionados propriamente à quinta via. Por outro lado, omiti-las de todo seria abandonar o estimulante exercício filosófico

⁹ “Ação” entendida de modo genérico, como atualização de potência.

de mostrar como o argumento de Tomás é capaz de oferecer alguma resistência mesmo a objeções que lhe escaparam.

No entanto, para evitar que o próprio argumento a que circunscrevo o trabalho fique ofuscado, abstenho-me de dirigir tratamentos exaustivos a cada uma das questões que o rodeiam (que exigiriam um tratado de filosofia da biologia, outro de filosofia da ciência, etc.). Limito-me a oferecer explicações que julgo bastar para tornar o argumento plausível como um todo, para mostrar que há razões a seu favor, ainda que algumas questões permaneçam objeto de possível controvérsia.

Não se pense, portanto, que o intuito deste trabalho é uma defesa completa e apodítica da quinta via em seus estritos termos, mas testar seus limites ao transpô-la aos tempos atuais. Tendo isto em vista, desde já cumpre deixar claro que há dois problemas que mais imediatamente parecem onerar a aceitação da quinta via como redigida por Tomás como um argumento válido que demonstre a existência de Deus – para os quais procuro igualmente oferecer sugestões de respostas ou alternativas de abordagem.

O primeiro problema é o fato de terem surgido (principalmente após a biologia evolucionista de Darwin) explicações satisfatórias aparentemente não-teleológicas (isto é, não-finalísticas) e naturalistas para as inclinações que alguns entes mostram (sobretudo os vivos), que Tomás aparentemente não previu e que contrariam ao menos parcialmente sua cosmovisão. Ao que ofereço duas linhas de resposta: [1] manter o argumento como Tomás o concebeu, mas procurando evidências de que mesmo no modelo evolucionista da biologia é preciso dar lugar a algum tipo de teleologia; [2] adaptar o argumento de Tomás, reduzindo as “inclinações” e “tendências” sobre as quais o argumento se baseia a apenas aquelas que se creem fundamentais ao universo (como as químicas e físicas). Pelos motivos que já expus acima e aos quais retorno no

texto, por mais que a redução proposta na segunda sugestão não tenha sido proposta por Tomás e provavelmente contrariasse algumas de suas crenças biológicas, ela não altera a base do argumento de Tomás, que diz respeito a uma generalidade que precede considerações empíricas particulares.

O segundo problema diz respeito à conclusão de Tomás. Dada a redação e o plano de fundo metafísico do argumento, parece-me ser lícito concluir que a inteligência ordenadora é também *criadora* e mostro razões para tanto. Todavia, é difícil *unicamente* a partir do texto da quinta via concluir por atributos que iriam para além destes, como unidade, bondade, onipotência, oniscência, etc., algo que parece diminuir a eficácia da demonstração de Aquino. (Também exponho porque me parece que Tomás *não* pretendia provar tudo isto apenas com a via.) No entanto, ofereço um argumento que tenta mostrar que a inteligência ordenadora presente na *quinta via* há de ser *ato puro*, a partir do que, aqueles atributos se concluiriam mais facilmente.

Em síntese, acredito que a quinta via, como Tomás a concebeu e redigiu, deve ser considerada em seu devido contexto filosófico e talvez passar por algumas adequações se quisermos fazer dela um argumento defensável através dos tempos e inteligível para audiências contemporâneas.

O trabalho está dividido em três capítulos. No primeiro, proponho uma distinção entre tipos de teleologia (imane e transiente) identificáveis na filosofia de Tomás de Aquino, que fundamentam diferentes tipos de argumentos pela existência de Deus. Apresento em linhas gerais os diferentes argumentos teleológicos pela existência de Deus que o próprio Tomás expõe em seus diversos escritos, diferenciando-os do argumento pelo *projeto inteligente* (*Intelligent Design*) de William Paley. Por meio da distinção entre teleologia imane e transiente, bem como pela apresentação dos diferentes argumentos de Tomás, ficará claro o caráter notavelmente

distinto da quinta via como argumento teleológico (sobretudo por relação ao argumento de Paley pelo *projeto inteligente*). Também introduzo a quinta via em detalhe, antecipando o conteúdo dos capítulos seguintes.

A quinta via possui duas partes. Na primeira, Aquino afirma que as tendências que determinados entes manifestam no seu comportamento (por exemplo, manifestada no fato de que agem sempre ou quase sempre do mesmo modo), não pode ser explicada pelo acaso.

Exploro esta parte do argumento no segundo capítulo, no qual avalio em que medida pode-se afirmar a existência de tais tendências e como elas dão mostra do que chamo de teleologia imanente. Procuvo vestígios desta teleologia na biologia, química e física, mostrando como Aquino em seus próprios escritos se vale de ilustrações que seguem a mesma lógica e que, se por um lado podem ter se apoiado em teorias hoje ultrapassadas (como a dos “lugares naturais”), por outro lado seu argumento não depende fatalmente destas ilustrações, que servem ilustrá-lo e lhe dar concretude.

Em seguida, adentro na explicação que Tomás dá às tendências e inclinações que caracterizam a teleologia imanente. Chamo esta explicação de princípio de finalidade, trato de sua universalidade, de como se aplica de modos diferentes a entes diferentes e de como estas inclinações têm sua causa próxima em algo intrínseco ao ente, sua *forma*. Também aproveito para esclarecer uma aparente contradição entre este caráter intrínseco destas inclinações e uma ilustração que Aquino traz na própria via. Encerro o capítulo tratando de duas objeções à realidade da teleologia como a defende Aquino: a objeção pelas leis de natureza e a objeção pelo acaso.

O último capítulo da dissertação cuida da segunda parte da via, em que Tomás afirma que a teleologia defendida na sua primeira parte depende necessariamente da

existência de uma inteligência que a ordene, e que esta inteligência é Deus. Depois de apresentar um argumento em favor da conclusão de Tomás, considero se esta inferência não passa de mera falácia antropomorfista. Termino o capítulo avaliando em que medida há um salto entre a afirmação da existência de uma inteligência ordenadora e a afirmação da existência de Deus como Tomás o concebe.

Em conclusão, julgo que a possibilidade de tomar a quinta via como um argumento sólido depende, em primeiro lugar, de que se faça um bom caso em favor da teleologia na natureza como Tomás julgava que havia ou que se altere o argumento para fazer referência explícita apenas a determinados entes fundamentais. E, em segundo lugar, se reconheça a modéstia de seu escopo, não exigindo do argumento mais do que ele pretende estabelecer e atentando para o fato de que demonstrar a existência de algo para além de uma inteligência ordenadora pode depender de incursões posteriores.

1 A TELEOLOGIA NA TEOLOGIA NATURAL DE TOMÁS DE AQUINO

Tanto a literatura secundária sobre a teologia natural de Aquino (FESER, 2009; STEENBERGHEN, 1980; WIPPEL, 2002), quanto escritos recentes sobre filosofia da religião não necessariamente comprometidos com teses tomistas (DAVIES, 2004; ROVIGHI, 2004) diferenciam os argumentos teleológicos pela existência de Deus mais comuns de acordo com duas razões: segundo se afirma que tal teleologia se manifesta na existência de uma *ordem* ou *harmonia universal*; ou que se manifesta na existência de *tendências, inclinações, e regularidades* observáveis no comportamento dos entes.¹⁰

Ao longo desta dissertação, chamo a teleologia que se manifesta na *harmonia universal* de teleologia *transiente* e a teleologia que se manifesta nas *tendências, inclinações e regularidades* de teleologia *imaneente*.

A teleologia *transiente* diz respeito, portanto, às relações de subordinação e coordenação que se supõem existir *entre os entes*, pela qual se afirma, por exemplo, que as plantas existem *para* os animais, que as plantas e animais existem *para* o homem; e pela qual se toma nota da aparente *conveniência* presente na ordenação *extrínseca* desses fins (quando as plantas e os animais cumprem bem seus fins, ajudam o homem a cumprir seu próprio fim).

A teleologia *imaneente* diz respeito às inclinações que os entes aparentam ter a *determinados termos finais* (ou, simplesmente, *fins*) *intrínsecos* aos próprios entes,

¹⁰ Muitos intérpretes de Tomás (Wippel, Feser, Elders, Steenberghen, Manser, Jolivet, etc.) concordam que esta distinção se aplica a seus argumentos e que Tomás se vale de ambos tipos em diferentes escritos. Outros tratam ambos tipos de argumentos como se se confundissem, por exemplo, Gilson (1922, pp. 67-8), Maritain (1954, p. 61) e Kretzmann (1997, p. 60), sem que no entanto neguem expressamente a distinção, ao contrário, não tomam nota dela.

presente, por exemplo, no fato de que uma semente de maçã tende a se transformar em uma macieira (e não em uma laranjeira ou em um gato).¹¹

Tomás não faz esta distinção nominalmente, mas, como fica claro pela apreciação de seus argumentos teleológicos, ele reconhece ambos os sentidos como verdadeiros e concomitantes. Tanto os entes estão inclinados a determinados fins intrínsecos, quanto estão entre si todos dispostos hierárquica e harmonicamente.¹²

Dentre os vários argumentos teleológicos de que Tomás se vale para demonstrar a existência de Deus, há dois que julgo expressar bem as diferenças que podem haver em formulações baseadas em tipos diferentes de teleologia. Trata-se do argumento presente na *Suma contra os Gentios* (baseado na harmonia e ordem universal, isto é, em teleologia transiente) e daquele presente na *Suma de Teologia* (baseada em inclinações, isto é, em teleologia imanente) – a própria *quinta via*.

Retornarei a ambos em detalhe ao longo deste capítulo, mas por ora basta pontuar que, por um lado, o argumento da *Suma contra os Gentios* (lib. I, c. 13) toma

¹¹ A literatura secundária costuma distinguir ambos os tipos de teleologia ou finalidade segundo a binomia teleologia *intrínseca/extrínseca*, e não *imanente/transiente*, como proponho aqui. Prefiro os últimos porque os termos “intrínseca” e “extrínseca” parecem implicar a origem causal dos direcionamentos (se vem “de dentro do ente” ou se são “impostas de fora”), enquanto que a presente distinção diz respeito não à origem causal, mas ao *termo final* a que algo se dirige (seja algo na própria coisa, seja em relação a outros entes). A divisão segundo os termos “intrínseca” e “extrínseca” pode ser útil em um debate sobre a realidade dos poderes causais de uma substância (por oposição a algum tipo de ocasionalismo, por exemplo), mas para a discussão presente pode ser falaz.

¹² O próprio termo “teleologia” não está presente nos escritos de Tomás, mas tem a vantagem de possuir um sentido mais neutro do que o termo “finalidade”, estando este último um tanto carregado de noções antropomorfizantes, de “propósito” (como em “o propósito do universo é servir o homem”) e do que chamo de teleologia transiente. Ao longo do texto, uso os termos “teleologia” e “finalidade” no sentido de inclinação a determinados fins, isto é, de uma “preferência” por certos fins e não outros. Também as expressões “ordenamento”, “direcionamento” possuem o mesmo significado. Embora cada um destes termos e expressões possua nuances que permitiriam dar-lhes sentidos diferentes, para os fins exclusivos deste trabalho parece-me ser possível dar-lhes sentido unívoco sem prejuízo de clareza ou inteligibilidade.

como premissa que “no mundo vemos coisas de naturezas diversas concordarem em uma ordem” e também que “é impossível que coisas contrárias e dissonantes estejam sempre ou muitas vezes concordes em uma só ordem, a não ser que sob o governo de alguém pelo qual é dado a cada uma e a todas tenderem a determinado fim” (AQUINO, 1990, p. 44), deixando claro estar baseado na harmonia dos fins particulares dos entes, pelo qual a ação de entes diferentes de naturezas diversas é divinamente ordenada em benefício universal.

Diferentemente, na *Suma de Teologia* (Ia, q. 2, a.3), o argumento de Tomás em nenhum momento faz menção à harmonia, a entes de fins contrários ou dissonantes. A premissa de que Tomás parte é aquela segundo a qual reconhecemos que mesmo entes que não são capazes de conhecer o mundo ao seu redor “agem em vista de um fim, o que se manifesta pelo fato de que, sempre ou na maioria das vezes, agem da mesma maneira, a fim de alcançarem o que é ótimo.” (AQUINO, 2009a, pp. 168-9). O foco do argumento permanece integralmente nas inclinações, no comportamento regular que demonstram mesmo entes irracionais, sem consideração sobre como estas inclinações poderiam interferir na ação de outros entes distintos.

Se compararmos ambos os argumentos, parece haver *prima facie* uma expressiva diferença na extensão do que exigem as distintas premissas. A afirmação de que há uma harmonia que permeia o universo parece ser um juízo muito mais exigente, por dizer respeito ao universo em toda sua extensão espacial e temporal (passado, presente e futuro). Enquanto o argumento baseado exclusivamente na teleologia imanente (inclinações, tendências) aparentemente pode ser levado adiante tendo em consideração pequenos contingentes amostrais (parece que basta demonstrar a existência de *uma* instância de teleologia imanente irreduzível), o argumento pela harmonia, por sua vez, parece depender de se captar de uma vez todo o universo, em

sua complexidade e completude, além de ter de lidar com a imediata objeção que advém da existência de inegáveis graus de desordem (mal, sofrimento, privações, etc.).

Não se pense, no entanto, que ao defender a quinta via Tomás está de algum modo *negando* a existência de finalidade transiente ou de harmonia universal dos fins particulares próprios de cada ente. Ao contrário, ele jamais deixa de afirmá-la ao longo de seus escritos. Parece ser seguro dizer que, ao se concentrar na teleologia imanente ao formular a quinta via, Tomás está, se muito, optando por uma premissa menos exigente.

Conforme explicitiei anteriormente, o principal objeto desta dissertação é o argumento presente na *Suma de Teologia*, a quinta via, mas julgo que sua apreciação pode ser enriquecida e tornada mais clara por meio de sua contextualização no quadro geral de argumentos teleológicos de Tomás. Motivo pelo qual passo a discorrer sobre cada um deles antes de voltar-me especificamente à quinta via. Ao final, para evitar confusões, faço algumas observações sobre os argumentos de William Paley pelo *projeto inteligente*, tão notórios que se tornaram os argumentos teleológicos por antonomásia, mas que me parecem ser muito diferentes dos que Tomás propôs.

1.1. Os argumentos teleológicos de Tomás pela existência de Deus

Seguindo o exame que Steenberghen (1980) faz de todos os argumentos utilizados por Tomás para demonstrar que Deus existe, podemos notar que diferentes argumentos teleológicos são delineados por Aquino em suas mais diversas obras: nos *Escritos sobre as Sentenças de Pedro Lombardo*, nas *Questões Disputadas sobre a Verdade*, na

Suma contra os Gentios, na Suma de Teologia, na Leitura sobre Evangelho de São João e no Comentário à Metafísica de Aristóteles.

Com vistas a oferecer um plano geral dos diferentes argumentos de cunho teleológico que Tomás oferece para a existência de Deus, passo a uma breve análise de cada um dos textos mais relevantes para a questão em todos seus escritos, seguindo, em linhas gerais, a ordem de composição que sugerem Torrell (1999) e Porro (2014), tratando do argumento da *Suma de Teologia*, ao fim, em separado.¹³

Nos *Escritos sobre as Sentenças de Pedro Lombardo (Super Sententia Petri Lombardi, lib. II, d. 1, q. 1., a.1)*, encontra-se aquela que parece ser a primeira tentativa de traçar uma relação entre a ordem do universo e um primeiro princípio que lhe seja de algum modo causa:

Ora, é necessário que aquilo que é primeiro de modo absoluto seja apenas uma [única] coisa, e isto é patente de três modos. Primeiramente, a partir da própria ordem do universo, cujas partes se encontram ordenadas umas às outras, como as partes de um animal a seu todo [*quase partes animalis in toto*], que se auxiliam mutuamente. Ora, uma tal coordenação de diversas coisas não existe a menos que visem a uma única. É, portanto, necessário que exista um bem supremo, que é desejado por todos, e este é o princípio [de que falamos]. (AQUIN, 2014, *online*, minha tradução)¹⁴

Em primeiro lugar, neste caso não se trata propriamente de um argumento concebido tendo por fim *demonstrar a existência de Deus*. A questão sobre a existência de Deus é abordada por Tomás anteriormente, na terceira distinção do comentário ao

¹³ É difícil precisar em alguns casos quais escritos seriam anteriores e quais posteriores (por exemplo, se a *Leitura sobre o Evangelho de São João* é anterior ou posterior ao *Comentário à Metafísica de Aristóteles*), mas este tipo de informação não é de demasiada importância para os fins deste trabalho.

¹⁴ Texto consultado: “Or, il est nécessaire que ce qui est premier simplement ne soit qu’une seule chose, et cela ressort de trois manières. Premièrement, à partir de l’ordre même de l’univers, dont les parties se trouvent ordonnées les unes par rapport aux autres comme les parties d’un animal à l’intérieur d’un tout, qui se rendent service les unes aux autres. Or, une telle coordination de plusieurs choses n’existe pas, à moins qu’elles ne visent une seule chose. Il est donc nécessaire qu’existe un bien suprême, qui est désiré par toutes, et c’est là le principe.”

primeiro livro das *Sentenças*. No trecho em questão Tomás trata tão somente de estabelecer a quantidade de primeiros princípios que seriam necessários à constituição do universo (*utrum sint plura prima principia*).

Tomás parte da evidência da ordem que julga haver no universo, entendida não tanto como a ordem intrínseca de determinado ente (que proporciona sua unidade sincrônica e diacrônica), mas como a ordem presente na complementação mútua e harmônica que parece haver entre os mais distintos entes, os quais juntos funcionariam tais quais um grande organismo, aproximando-se, portanto, da ideia de finalidade transiente. A partir desta noção de ordem, Tomás afirma que ela exige um único princípio que a torne possível, um único fim a que tudo tenda e que desse modo a tudo ordene. Colocado assim argumento, Tomás tem de resolver dois problemas: [1] mostrar que há a ordem universal que baseia sua premissa e [2] mostrar que a existência de tal ordem implicaria a existência de um único princípio a que todos entes tendessem, e não de dois ou mais princípios. Tomás oferece algumas razões em seu favor no que diz respeito ao segundo problema, por exemplo, afirma que "toda pluralidade é precedida de unidade" (*Super Sent.*, lib. 2 d. 1 q. 1 a. 1 s. c. 1), e que se há algo que diferencia os princípios, isso significa que eles são compostos, "mas nada composto pode ser primeiro" (*Super Sent.*, lib. 2 d. 1 q. 1 a. 1 s. c. 2). No que diz respeito ao primeiro problema, Tomás não se demora na questão, aparentemente tomando por inegável a existência de ordem no mundo.

Em todo caso, convém reiterar que neste excerto Deus não é referido como a inteligência ordenadora que eficientemente *impõe direcionamento aos entes* criados através de suas naturezas, mas como mero princípio *a que eles tendem*. Steenberghen (1980, p. 28) a considera antes uma "prefiguração" dos argumentos pela teleologia que serão ulteriormente desenvolvidos.

Em uma das *Questões Disputadas Sobre a Verdade* (*De Veritate*, q. 5, a. 2), Aquino aduz razões em favor da existência de uma providência sobre o mundo, e apresenta um raciocínio que aparentemente inicia a partir das noções de harmonia, mas que em sua segunda metade, ao descrever de onde advêm as inclinações particulares que se harmonizam, antecipa parte da formulação que se encontra na *Suma de Teologia*.

Enquanto tais, a causa material e a eficiente são, para o efeito, causa de [seu] ser. No entanto, não são suficientes para causar no efeito a bondade que lhe é adequada para continuar existindo e para ajudar a outros. Por exemplo, o calor, em virtude de sua natureza e segundo o que é em si, tende a dissolver [*habet dissolvere*]; mas a dissolução [que advém do calor] não é conveniente nem boa senão segundo certo limite e modo; por isso, a não ser que estabeleçamos outra causa para além do calor (e de outros agentes semelhantes na natureza), não poderemos apontar o motivo pelo qual as coisas se produzem bem e adequadamente. Tudo aquilo que não tem uma causa determinada acontece por acaso, e, portanto, segundo a postura apontada seria preciso que todas as harmonias e utilidades que se encontram nas coisas acontecessem por acaso [...] Mas isto não é possível. Com efeito, as coisas que acontecem por acaso se dão em proporção pequena; comprovamos certamente que as harmonias e utilidades estão presentes nas obras da natureza sempre ou na maior parte dos casos, e, portanto, não pode ser que aconteçam por acaso, por isso é preciso afirmar que procedem de uma intenção do fim. (AQUINO, 2000, pp. 18-19, minha tradução)¹⁵

Tomás inicia o argumento afirmando que para explicar o comportamento harmônico que os entes têm uns com os outros, isto é, sua teleologia transiente, exige-

¹⁵ Texto consultado: “La causa material y la eficiente, en cuanto tales, son para el efecto causa del ser. No son suficientes, sin embargo, para causar en el efecto la bondad que le es adecuada para poder permanecer en sí mismo y para ayudar a otros; por ejemplo el calor, por su naturaleza y por cuanto es de suyo, tiende a disolverse; ahora bien, la disolución no es conveniente ni buena más que según un cierto término y modo; por eso, a no ser que establezcamos otra causa más allá del calor y otros agentes semejantes en la naturaleza, no podremos asignar una causa por la que las cosas se produzcan bien y adecuadamente. Todo lo que no tiene una causa determinada sucede por casualidad, y por tanto según la postura señalada sería preciso que todas las armonías y utilidades que se encuentran en las cosas fuesen casuales [...] Pero esto no puede ser; en efecto, las cosas que suceden por casualidad advienen en una proporción pequeña; comprobamos ciertamente que las armonías y utilidades acaecen en las obras de la naturaleza siempre o en la mayor parte de los casos, y por tanto no puede ser que sucedan por casualidad; por eso es preciso afirmar que proceden de una intención del fin.”

se algo a mais que as causas material e eficiente, e que manifestações de tal harmonia não podem ser explicadas pelo acaso.¹⁶

O desfecho do artigo e a conclusão de que é necessário que o mundo seja governado por uma providência advém do argumento de que a intenção de fim em questão não pode se dar sem um intelecto que a intencione, algo que um ente que carece de conhecimento não pode fazer por conta própria. Ora, se é assim, e se existem entes brutos que tendem a fins, é preciso que haja uma inteligência que os direcione aos fins que não podem intencionar por conta própria, e este direcionamento lhes é impresso no momento em que são constituídos:

Mas aquele que carece de intelecto ou de conhecimento não pode tender diretamente ao fim a não ser que o fim lhe seja constituído previamente e seja dirigido a ele por algum tipo de conhecimento; daqui que segue que como as coisas naturais carecem de conhecimento é preciso que preexista um intelecto que ordene as coisas naturais a seu fim, como um arqueiro proporciona à flecha certo movimento para que tenda a fim determinado. Por isso, ao mesmo tempo em que o disparo da flecha não se considera tanto uma ação da flecha quanto do arqueiro, igualmente toda obra da natureza é considerada pelos filósofos como obra de uma inteligência. E deste modo é preciso que o mundo seja governado por meio da providência desse intelecto que estabeleceu a referida ordem de natureza. (AQUINO, 2000, p. 19, minha tradução)¹⁷

¹⁶ Trato sobre a natureza do acaso no subitem 2.3.2.

¹⁷ Texto consultado: “Ahora bien, lo que carece de intelecto o de conocimiento no puede tender directamente al fin a no ser que el fin le sea constituido previamente y sea dirigido a él por algún tipo de conocimiento; de ahí que como las cosas naturales carecen de conocimiento sea preciso que preexista un intelecto que ordene las cosas naturales al fin, al modo como un arquero proporciona a la flecha un cierto movimiento para que tienda al fin determinado; por ello, lo mismo que el disparo de la flecha no se considera tanto una acción de la flecha cuanto del arquero, igualmente toda obra de la naturaleza es considerada por los filósofos como obra de una inteligencia. Y de este modo es preciso que el mundo sea gobernado por medio de la providencia de ese intelecto que estableció el ya indicado orden de la naturaleza.”

De maneira sintética, Aquino primeiro observa que há entes cujas inclinações resultam em benefício próprio ou alheio (sempre harmonizados com as inclinações dos demais entes) e afirma que tais inclinações não podem ser fruto do acaso. Em seguida, Aquino defende que tais inclinações a fins não podem existir sem que tenham sido constituídas e definidas por um ser inteligente, capaz de reconhecer fins e ordenar a eles. Faz-se necessário, portanto, estabelecer uma inteligência que cumpra este papel, que determine todos os fins de todos os entes não inteligentes ao constituí-los. E esta inteligência ordenadora e criadora é Deus. A partir da providência Tomás retorna àquele que provê.

Steenberghen (1980) classifica esse argumento como um argumento de teleologia imanente (como a quinta via) e não um argumento pela harmonia e baseado em teleologia transiente. No entanto, parece que a referência à utilidade harmônica dos fins de entes de diferentes naturezas basta para dificultar que esta classificação seja tida como apropriada e o aproxima muito mais de argumentos teleológicos como o apresentado por Tomás na *Summa contra Gentiles*.

Na *Suma contra os Gentios*, o capítulo XIII do primeiro livro contém diversos argumentos pela existência de Deus. Enumeram-se entre eles alguns já muito próximos aos que mais tarde serão defendidos na *Suma de Teologia* e que compõem as *cinco vias*. No entanto, conforme expliquei anteriormente, o quinto dos argumentos na *Summa contra Gentiles* possui uma notável diferença com relação à quinta via da *Suma de Teologia*. Escreve Tomás:

Para provar o mesmo [São João] Damasceno [em *A Fé Ortodoxa*, I, 3] [...], aduz outro argumento, tirado do governo das coisas, [argumento este que é] indicado também pelo Comentador [Averróis, no seu comentário ao livro II da *Física* de Aristóteles, c. 75. O argumento de Averróis] [...] é o seguinte: é impossível que coisas contrárias e dissonantes estejam sempre ou muitas vezes concordes em uma só ordem, a não ser que estejam também sob o governo de alguém pelo qual é dado a todas e a cada uma dirigirem-se para determinado

fim. Ora, vemos no mundo [...] coisas [de naturezas diversas] concordes em uma ordem, não raramente nem por acaso, mas sempre e na maioria das vezes. Deve, por conseguinte, haver alguém por cuja providência o mundo é governado. E a este chamamos Deus. [*Summa contra Gentiles*, l. I, c. 13] (AQUINO, 1990, p. 44)¹⁸

De modo inequívoco, a ênfase recai sobre a concórdia, sobre a ordem manifestada no universo, pela qual se harmonizam entes de naturezas muito diversas. A planta serve ao animal cuja decomposição mais tarde servirá novas plantas, etc. Se é legítimo aplicar a distinção com que iniciamos o capítulo a Tomás, trata-se claramente de um argumento *pela harmonia e ordem*, baseado em teleologia transiente.

Estes primeiros três argumentos fecham um ciclo no qual os argumentos teleológicos de Tomás se baseiam fortemente em ideias como harmonia, ordem, e concórdia de fins de entes de naturezas distintas (*pace* Steenberghen). As próximas ocasiões em que Tomás se vale de argumentos teleológicos são em escritos cronologicamente posteriores e nestes casos prevalece a ênfase no aspecto das tendências, regularidades, inclinações. Embora noções como ordem e harmonia não estejam de todo ausentes – principalmente no caso do argumento do *Comentário à Metafísica*, que é difícil de classificar –, estão em menor evidência.

Dentre os argumentos posteriores, além da própria quinta via, outro argumento pela teleologia imanente que pode ser mencionado é aquele que Tomás insere no prólogo da *Leitura sobre o Evangelho de São João*. Com efeito, trata-se de um argumento que supõe como premissas as mesmas teses da quinta via:

Porquanto alguns chegam ao seu conhecimento [de Deus] pela autoridade de Deus, e esta é a via mais eficaz. Vemos, com efeito, que os entes que existem no domínio das realidades naturais agem em vista de um fim e atingem fins

¹⁸ É de se notar que na tradução brasileira a expressão "de naturezas diversas", muito importante neste contexto, é omitida, lendo-se nela apenas "[o]ra, vemos no mundo as coisas concordes em uma ordem[...]", quando no original latino na coluna ao lado consta "[s]ed in mundo videmus res *diversarum naturarum* in unum ordinem concordare". (AQUINO, 1990, p. 44, meu destaque)

úteis e determinados; ora, como estes entes são desprovidos de inteligência, eles não podem dirigir a si próprios se não são dirigidos e movidos por algum ente que dirija por meio de [sua] inteligência. Resulta disto que o próprio movimento das realidades naturais em vista de um fim determinado indica que há algo superior pelo qual as realidades naturais são dirigidas em direção a um fim e governadas. E é por isto que todo curso da natureza progride em direção a um fim e é dirigido de uma maneira ordenada, é preciso forçosamente que afirmemos a existência de algo superior que dirige estes entes e os governa como seu Senhor, e este ser superior é Deus. (STEENBERGHEN, 1980, p. 276, minha tradução)¹⁹

É também no prólogo deste comentário que se percebe melhor do que em qualquer outro lugar o quanto Aquino estimava o argumento pela finalidade. Tomás afirma que tal argumento é o mais eficaz (*via efficacissima*) para demonstrar a existência de Deus.²⁰

Por fim, no *Comentário ao livro XII da Metafísica de Aristóteles*, Tomás usa a última *lectio* para interpretar as conclusões aristotélicas sobre o primeiro motor imóvel. É neste contexto que Aquino faz referência a Deus como causa final de todas as coisas e como ordenador do universo:

¹⁹ Apesar de seguir quanto ao resto a tradução de Steenberghen, verto “*totus cursus naturae*” para “todo curso da natureza” e não para “toda evolução da natureza”, como Steenberghen sugere em sua tradução. Texto consultado: “Car certains sont parvenus à sa connaissance par l’autorité de Dieu et cette voie est la plus efficace. Nous voyons, en effet, que les êtres qui existent dans le domaine des réalités naturelles, agissent en vue d’une fin et atteignent des fins utiles et déterminées; et comme ces êtres sont dépourvus d’intelligence, ils ne peuvent se diriger eux-mêmes s’ils ne sont dirigés et mus par quelque être qui dirige par l’intelligence. Et il résulte de cela qu’le mouvement même des réalités naturelles vers une fin déterminée indique qu’il existe quelque chose de plus haut par quoi les réalités naturelles sont dirigées vers une fin et gouvernées. Et c’est pourquoi, puisque toute l’évolution de la nature progresse vers une fin et est dirigée d’une manière ordonnée, il faut nécessairement que nous affirmions (l’existence de) quelque chose de supérieur qui dirige ces êtres et les gouverne comme leur seigneur, et cet être supérieur est Dieu.”

²⁰ Segundo Steenberghen (1980, p. 277), Tomás o usa o termo *via efficacissima* provavelmente tendo em vista ser o argumento que mais impressiona e ao mesmo tempo o mais acessível. Por outro lado, na *Suma de Teologia*, Tomás concede à primeira via o título de *prima et manifestior*. Steenberghen (1980, p. 148) também atenta para o fato de que Tomás, no fim de sua vida, redige uma versão simplificada da “quarta via” em sua *Exposição sobre o Símbolo dos Apóstolos (Expositio super Symbolum)* e afirma que esta então se trata da prova mais acessível.

E assim como a ordem da família é imposta pela lei e pelo preceito do seu chefe, o qual é o fundamento de cada uma das coisas que são ordenadas na casa, tendo em vista cumprir as atividades que dizem respeito ao ordenamento do lar, de modo semelhante, a natureza das coisas físicas é o princípio pelo qual cada uma delas cumpre a atividade que lhe é própria na ordem [geral] do universo. Pois, assim como qualquer membro de um lar é disposto a agir conforme o preceito ditado pelo chefe de família, similarmente qualquer ente natural é disposto a agir em virtude da sua própria natureza. Nesse sentido, a natureza de cada coisa é uma espécie de inclinação posta nela pelo primeiro motor que a direciona a seu fim apropriado; disso se segue claramente que entes naturais agem em razão de um fim ainda que não o conheçam, porque adquirem sua inclinação para seu fim através da inteligência primeira. [*In Metaphys.*, lib. XII, lect. XII, 2634] (AQUINAS, 1961, *online*, minha tradução)²¹

Este excerto de Tomás tem a particularidade interessante de reunir ambas a teleologia transiente e imanente no quadro de um único argumento, sendo difícil - e talvez ocioso – tentar classificá-lo em alguma categoria em particular. Aquino tanto pensa em termos de inclinações (cada ente age de acordo com sua natureza) quanto de ordem (como na organização em um lar). Sendo um dos últimos escritos de Aquino, parece uma síntese que faz jus à sua filosofia da natureza, que contempla ambas a teleologia transiente e imanente.

Por outro lado, talvez não seja de todo lícito afirmar que Tomás pretende que este excerto seja considerado um argumento “de pleno direito”. Afinal, este texto é o comentário de um escrito de Aristóteles, sendo preocupação de Aquino mais que dar

²¹ Texto consultado: “And just as the order of the family is imposed by the law and precept of the head of the family, who is the principle of each of the things which are ordered in the household, with a view to carrying out the activities which pertain to the order of the household, in a similar fashion the nature of physical things is the principle by which each of them carries out the activity proper to it in the order of the universe. For just as any member of the household is disposed to act through the precept of the head of the family, in a similar fashion any natural being is disposed by its own nature. Now the nature of each thing is a kind of inclination implanted in it by the first mover, who directs it to its proper end; and from this it is clear that natural beings act for the sake of an end even though they do not know that end, because they acquire their inclination to their end from the first intelligence.”

voz a suas próprias teses em forma argumentativa, apresentar a interpretação de Aristóteles que ele julgava verdadeira.²²

Em todo caso, após este breve excuro por entre as diversas formulações que Tomás dá a seus argumentos teleológicos, acredito que se tornou possível entender melhor o quadro argumentativo no qual a quinta via se insere e como ela se diferencia dos demais argumentos. Passemos ao exame da via em detalhe.

1.1.1. A quinta via

Depois de abrir a *Suma de Teologia* (ST) com uma questão sobre a natureza científica da *sacra doctrina*, o primeiro tema que ocupa Tomás é a existência de Deus. Da maneira metódica que lhe é própria, Tomás inicia cuidando de saber se não é o caso da existência de Deus nos ser evidente (ST Ia, q. 2, a. 1), uma vez que, se o for, não será necessário demonstrá-la e se poderá passar a falar sobre os atributos deste Deus cuja existência seria evidente.

Tomás afirma que algo é evidente se "o predicado está contido na razão do sujeito." Exemplo de proposição evidente é "o homem é um animal," porque ser animal faz parte da razão de ser homem. A essência de homem é ser *animal* racional. No entanto, como a evidência se manifesta de acordo com o conhecimento que o sujeito em particular tem sobre o sujeito e sobre o predicado, pode acontecer de uma

²² Monte Ransome Johnson (2005, p. 22) julga que Aquino excede o texto de Aristóteles ao afirmar que as inclinações a fins presente em entes não inteligentes exigiria uma inteligência ordenadora. Ainda que Johnson esteja certo, o texto da *Metafísica* (XII, 10, 1075a12-25) que Tomás comenta parece favorecer em algum grau a interpretação do Aquinate. Aristóteles (2005, p. 579) afirma que "o bem do exército está na ordem, mas também no general; antes, mais neste do que naquela, porque o general não existe em virtude da ordem, mas a ordem em virtude do general". Tomás provavelmente o interpretou no seguinte sentido: assim como a ordem no exército depende do general, *porque este determina como cada integrante e o exército como um todo irá agir*; assim haveria um ente inteligente da qual dependeria a ordem presente no mundo natural.

proposição ser evidente em si mesma, mas não se manifestar como evidente para aqueles que desconhecem o sujeito ou o predicado. Se não é possível para alguém precisar *o que a coisa é*, muito menos lhe será possível precisar com o que ela pode guardar alguma relação que pode ser dita evidente ou não.

A conclusão de Tomás neste artigo é que a existência de Deus *não nos é evidente*. Para que fosse evidente seria necessário que antes conhecêssemos de algum modo a essência de Deus, que soubéssemos *o que Deus é*, mas não temos este conhecimento de antemão. Ainda que sejam possíveis tentativas de definições nominais e vulgares de Deus, elas não são, afirma Tomás, capazes de expressar a essência de Deus.²³

Não sendo evidente a existência de Deus, se se quiser estabelecê-la racional e inequivocamente, será necessário recurso a algum tipo de *demonstração*.

Em *ST Ia*, q. 2, a. 3, Tomás enumera cinco argumentos pelos quais pretende efetuar esta demonstração. São as cinco vias. A partir de certos fatos triviais observáveis do universo, Tomás pretende estabelecer a necessidade da existência de um ente que em última instância lhes dê a razão de ser como tais. Ao longo de seus cinco argumentos, Tomás tenta demonstrar que o *movimento* no mundo só pode existir enquanto é *causado* pelo *motor imóvel*, as *séries causais* pela *causa incausada*, os *entes contingentes* pelo *ente necessário*, os *entes imperfeitos* pelo *ente perfeito* e a *teleologia* nos que *carecem de conhecimento* pela *inteligência superior* que os ordena.

Este trabalho se concentra na análise e exposição do quinto e último argumento que Tomás oferece em *ST Ia*, q. 2, a. 3. Trata-se de um argumento que, partindo da

²³ Mais adiante, ainda na *Suma de Teologia* (Ia, q. 3, a. 3 e 4), Tomás mostrará que Deus é seu "próprio ser" e, portanto, a proposição "Deus existe" é, de fato, evidente em si mesma. Mas este é um conhecimento que não temos de modo imediato, que depende de uma série de afirmações sobre Deus, como o fato de Deus ser ato puro, as quais por sua vez são conclusões com base em demonstrações anteriores, em especial, as contidas em *Suma de Teologia*, Ia, q. 2, a.3, as cinco vias.

noção de teleologia imanente, visa a demonstrar a existência de uma inteligência suprema que determina as inclinações dos entes ao constituí-los. Esta pretensão já basta para destacá-lo dentre as demais vias, por meio das quais Tomás chega a aspectos de Deus que poderiam ser ditos "impessoais", como "motor imóvel", "causa incausada", "ser necessário" e "ser maximamente perfeito". Por sua vez, se bem-sucedida, a quinta via chega a uma noção de Deus muito mais próxima daquela que professam as grandes religiões, mostrando que há um ente que não apenas criou o mundo, mas que o determinou racionalmente em suas particularidades.

A formulação completa da quinta via é a seguinte:

A quinta via é tomada do governo das coisas. Com efeito, vemos que algumas coisas que carecem de conhecimento, como os corpos físicos, agem em vista de um fim, o que se manifesta pelo fato de que, sempre ou na maioria das vezes, agem da mesma maneira, a fim de alcançarem o que é ótimo. Fica claro que não é por acaso, mas em virtude de uma intenção, que alcançam o fim. Ora, aquilo que não tem conhecimento não tende a um fim, a não ser dirigido por algo que conhece e que é inteligente, como a flecha pelo arqueiro. Logo, existe algo inteligente pelo qual todas as coisas naturais são ordenadas ao fim, e a isso nós chamamos Deus. (AQUINO, 2009a, pp. 168-9)

Seguindo a sugestão de Garrigou-Lagrange (1976, p. 271), podemos reconstruir a quinta via em forma de silogismo invertendo a ordem em que os enunciados são apresentados e fazendo pequenas modificações:

[M] Algo que carece de conhecimento não pode se inclinar a um determinado fim senão enquanto é dirigido por uma inteligência.

[m] Há no universo entes que carecem de conhecimento e que se inclinam a determinados fins.

[C] É preciso que haja uma inteligência que dirija os entes que carecem de conhecimento a seus determinados fins.

Nos capítulos seguintes, tratarei em separado de cada uma das premissas e da conclusão. Iniciando pela premissa menor, que compreende a primeira parte do argumento, mostrarei o que pode se entender por *tender a determinado fim*, quais razões pode haver em favor desta afirmação, e como é possível lidar com algumas objeções levantadas contra ela, por exemplo, as que afirmam que as inclinações e tendências podem ser explicadas por causas pretensamente não-teleológicas como o acaso ou leis naturais universais.

O segundo passo será estabelecer que a existência de tais tendências depende necessariamente de um ente inteligente que determine seus fins, onde lidarei com objeções como aquela que acusa esta visão de ser falaciosamente antropomorfista. Por fim, examinarei em que medida pode ser legítimo concluir, a partir do que se segue das premissas, em favor da existência de um Deus que não seja apenas um ordenador, uma "superinteligência", mas que também detivesse os demais atributos que comumente se lhe predicam.

1.2 Aquino e Paley

Antes de me voltar ao argumento de Aquino em detalhe, acredito que convém explicitar ao menos em linhas gerais aquele que é o argumento teleológico mais notório entre os que se tornaram comuns nos debates contemporâneos sobre a existência de Deus, mas que, no entanto, parece-me estar muito distante daquele defendido por Tomás na quinta via.²⁴ Trata-se do argumento teleológico pela *complexidade*, cuja exposição canônica é atribuída a William Paley (1743-1805). No início de seu livro

²⁴ Comparações mais aprofundadas entre ambos os argumentos podem ser encontradas em Feser (2013) e Davies (1993).

Natural Theology or Evidences of the Existence and Attributes of the Deity; Collected from the Appearances of Nature, podemos ler a conhecida *analogia do relojoeiro*:

Suponha que, atravessando matagal, eu tropeçasse em uma pedra e me fosse perguntado como a pedra veio parar ali. Eu poderia responder que [...] ela teria estado ali desde sempre. E provavelmente não seria fácil mostrar que esta é uma resposta absurda. Mas suponha que eu houvesse encontrado um relógio no chão e questionasse como o relógio apareceu ali. Eu dificilmente pensaria na mesma resposta que dei antes, isto é, que, até onde eu sabia, o relógio poderia ter estado sempre ali. [...] Quando inspecionamos o relógio [...], percebemos que as suas várias partes estão dispostas e colocadas em conjunto segundo um propósito, por exemplo, que elas estão assim organizadas e ajustadas para produzir movimento, e esse movimento, por sua vez, regulado para mostrar a hora do dia. Se as diferentes partes houvessem sido formadas diferentemente daquilo que são, ou organizadas de outra maneira ou em qualquer ordem diferente daquela em que estão dispostas, ou movimento nenhum surgiria na máquina, ou [ao menos] nenhum que correspondesse ao uso a que agora ela serve [...] a conclusão é inevitável: o relógio deve ter tido um artífice. Deve haver existido, em algum momento e em algum outro lugar, um artífice ou artífices que produziram [o relógio] para o propósito que julgamos lhe corresponder; que compreendeu sua construção e projetou seu uso. [...] Cada indicação de engenho na invenção, cada manifestação de projeto que existem no relógio, existem também nas obras da natureza; com a diferença que, na natureza, isto se dá de modo maior, em um grau que excede todas estimativas.²⁵ (PALEY, 2006, p. 7-8 e 16)

²⁵ Texto original: "In crossing a heath, suppose I pitched my foot against a stone, and were asked how the stone came to be there; I might possibly answer, that for anything I knew, it had lain there forever: nor would it perhaps be very easy to show the absurdity of this answer. But suppose I had found a watch upon the ground, and it should be inquired how the watch happened to be in that place; I should hardly think of the answer I had before given, that for anything I knew, the watch might have always been there. [...] when we come to inspect the watch, we perceive [...] that its several parts are framed and put together for a purpose, e.g. that they are so formed and adjusted as to produce motion, and that motion so regulated as to point out the hour of the day; that if the different parts had been differently shaped from what they are, or placed after any other manner or in any other order than that in which they are placed, either no motion at all would have been carried on in the machine, or none which would have answered the use that is now served by it. [...] the inference we think is inevitable, that the watch must have had a maker -- that there must have existed, at some time and at some place or other, an artificer or artificers who formed it for the purpose which we find it actually to answer, who comprehended its construction and designed its use. [...] Every indication of contrivance, every manifestation of design, which existed in the watch, exists in the works of nature; with the difference, on the side of nature, of being greater or more, and that in a degree which exceeds all computation."

Estas observações encontram-se nas primeiras páginas do livro de Paley. O resto do livro se dedica a encontrar outros exemplos de “projetos”, “propósitos”, e “desígnios” na natureza, sobretudo aqueles relacionados à *complexidade irreduzível*, isto é, à improbabilidade de explicar certos fenômenos complexos (em particular os biológicos) senão por recurso a uma inteligência diretora. Segundo Paley, os olhos humanos, as sementes das plantas, os ovos dos animais, todos revelariam uma complexidade muito maior do que aquela presente em um relógio. Se, ao encontrar algo complexo como um relógio imediatamente nos vem a ideia do relojoeiro que o produziu, assim, ao observamos na natureza complexidades muito maiores, nos seria lícito inferir a existência de um artífice que as criou.

Os argumentos de Paley alçaram grande fama ao serem frequentemente confrontados com as teses de Charles Darwin, havendo tanto esforço no sentido de mostrar que os argumentos de Paley eram derrotados pela biologia evolucionista, quanto de mostrar que tais argumentos resistiam a ela – ou, subsidiariamente, que havia outros fenômenos para além dos apontados por Paley que também exigiriam respostas que não poderiam ser dadas pelo evolucionismo.²⁶

Apesar de uma primeira impressão possivelmente nos levar a crer que os argumentos de Paley são bem semelhantes aos de Tomás; um exame apurado deixa claro que isto não é verdade, ao menos no que diz respeito à quinta via. Ao distinguir ambos os argumentos, Feser (2013, pp. 740-7), aponta diversas razões neste sentido. Paley aparentemente pressupõe um ordenamento *extrínseco* aos entes (isto é, Deus daria unidade a uma série de entes distintos que formariam, por exemplo, alguma estrutura biológica; como um relojoeiro une peças muito distintas para formar um relógio), enquanto que a quinta via diz respeito a uma teleologia *imane*nte aos entes.

²⁶ Um resumo da controvérsia pode ser encontrado em Himma (2009).

Paley se concentra na análise de fenômenos *complexos*, sobretudo os *biológicos*, como indicativos de teleologia; Tomás afirma que a teleologia está presente *em toda ação*²⁷, no comportamento de todo ente, não importa se os entes sejam *simples* ou *complexos*, *orgânicos* ou *inorgânicos*. O argumento de Paley é *cumulativo* e *probabilístico*, afirmando a *improbabilidade* de que tais e quais estruturas complexas tenham surgido sem o auxílio de uma inteligência; Tomás pretende que a quinta via seja um *argumento demonstrativo*, que leva *necessariamente* à conclusão por uma inteligência ordenadora.

Com efeito, esta última diferença nos permite concluir que os argumentos de Paley são *falsificáveis* na medida em que suas hipóteses de supostas complexidades irreduzíveis podem ser refutadas por novas evidências ou teorias biológicas que satisfatoriamente as respondam. No entanto, como veremos a seguir, parece que o mesmo não se aplica ao argumento de Aquino. A quinta via pode se valer de algumas considerações que podem lembrar as de Paley, mas ao invés de estas serem o fundamento único sobre o qual o argumento de Tomás se assenta, elas meramente servem para ilustrar o princípio de finalidade que Tomás tem em mente e que é, este sim, o verdadeiro fundamento do seu argumento.

²⁷ Mais sobre isto no subitem 2.2.

2 A PRIMEIRA PARTE DA QUINTA VIA

Embora na própria quinta via não esteja presente uma defesa elaborada da existência de teleologia imanente nos entes que carecem de conhecimento, mas apenas uma referência sucinta a uma de suas evidências, é possível recolher ao longo do *corpus thomisticum* elementos que permitem entender a tese de Tomás sobre teleologia imanente com maior clareza. Neste capítulo, cuidarei de articular sua tese, reunindo elementos de seus principais textos e da literatura secundária para aumentar-lhe a inteligibilidade.

Uma vez que o dado fundamental a partir do qual todo o argumento se constrói é a existência de comportamentos regulares pelos quais observamos que os entes se inclinam a certos fins, iniciarei o tratamento da quinta via analisando como tais regularidades se manifestam. Por esta ocasião, tendo em vista a pretensão de atemporalidade da abordagem que faço, utilizarei ilustrações legadas por comentadores de Aquino, que embora por vezes dependam de um conhecimento científico posterior ao disponível na época de Tomás, em última análise apoiam-se no mesmo princípio filosófico sobre o qual Tomás escreveu ainda no século XIII.

O passo seguinte será considerar em detalhe a explicação que Tomás dá a estas tendências que apontam à noção de teleologia imanente. Em primeiro lugar, delinearei a etiologia de Tomás enquanto ordenada à ideia de causalidade final, contrastando a causalidade final em especial com a causalidade eficiente e apontando a prioridade daquela sobre todas as demais causas. Em seguida, tratarei da tese de Tomás de que a causalidade final está presente em toda atualização de potência, diferenciando os modos através dos quais ela pode se manifestar de acordo com a natureza dos agentes. Por fim, para completar as mais importantes teses de Tomás sobre a causalidade final,

explicarei como, nos entes irracionais, a causalidade final imanente advém proximamente de um princípio intrínseco a eles próprios.

O tratamento da primeira parte da quinta via será completado pelo exame de diversos argumentos que visam a impugná-la. Darei ênfase para a objeção a que Tomás faz referência na própria via, a saber, a de que as tendências apontadas seriam produto do acaso, sem deixar de atentar para outras objeções, algumas formuladas inclusive após a morte de Tomás. Selecionei-as sobretudo por sua recorrência nos debates sobre a existência de Deus, mormente naqueles que se valem de argumento teleológicos.

No capítulo seguinte, passarei à segunda parte da quinta via, que afirma a necessidade de uma inteligência que determine tais finalidades imanes, uma inteligência que "deu a cada natureza a inclinação que lhe convinha" (*De Veritate*, q. 25, a. 1)²⁸.

2.1. A realidade da teleologia imanente

A quinta via é tomada do governo das coisas. Com efeito, vemos que algumas coisas que carecem de conhecimento, como os corpos físicos, agem em vista de um fim, o que se manifesta pelo fato de que, sempre ou na maioria das vezes, agem da mesma maneira, a fim de alcançarem o que é ótimo. Fica claro que não é por acaso, mas em virtude de uma intenção, que alcançam o fim. [*ST*, Ia, q. 2, a. 3] (AQUINO, 2009a, p. 168-9)

A evidência que Tomás aduz como ponto de partida para sua demonstração é o fato de entes que carecem de conhecimento agirem em vista de um fim. Por entes que "carecem de conhecimento", Tomás está se referindo provavelmente a plantas, elementos, compostos e corpos celestes (KENNY, 1969, p. 97).²⁹

²⁸ AQUINO, 2001, p. 35.

²⁹ Segundo Elders (1990, p. 120), o motivo pelo qual Tomás evita incluir na via a finalidade presente na ação nos animais (isto é, nos entes capazes de conhecimento sensitivo), é porque um oponente poderia objetar que a ação finalística nestes entes advém do conhecimento sensitivo de que são capazes. Sendo

Segundo Tomás, a ação em vista de fins se tornaria manifesta nestes entes pelo fato de agirem sempre ou quase sempre da mesma maneira, isto é, em direção a um certo estado de coisas final determinado, preferindo-o e preterindo outros possíveis estados de coisas. Se quisermos desfrutar da sombra de uma macieira em nosso quintal, plantaremos sementes de maçãs, por reconhecermos a existência de um direcionamento naquela semente a se tornar uma macieira. Reconhecendo que há nela uma disposição a um fim determinado: tornar-se uma macieira, mas não tornar-se uma laranjeiro ou mesmo uma galinha. Tomás também observa na via que os entes tendem a fins que lhes são bons, isto é, que contribuem para conservação do seu ser de acordo com a sua natureza e o aperfeiçoam.

Estas considerações nos introduzem à cosmovisão de Tomás que subjaz à quinta via. E a cosmovisão de Tomás era sem dúvida muito diferente da que hoje prevalece. Em um mundo que ainda não havia sido apresentado ao mecanicismo da filosofia e ciência modernas, nem às proezas explicativas da biologia evolucionista, o recurso a explicações teleológicas estava sempre presente.

Na introdução do trabalho, insisti que proponho uma abordagem atemporal da via, isto é, tentar avaliar em que medida ela pode transcender o contexto em que foi produzida e possivelmente tornar-se um argumento válido para todas as épocas. A primeira dificuldade com que esta abordagem tem de lidar advém da própria diferença de visão de mundo que nos separa do Medieval. Os exemplos dos quais Tomás se vale ao longo de seus escritos para ilustrar seus pontos sobre a teleologia parecem se basear

este o caso, não seria preciso invocar a inteligência ordenadora que é a conclusão do argumento. Ao restringir o argumento aos entes que carecem de conhecimento, Tomás evita esta objeção. Explico mais demoradamente como os diferentes tipos de ente manifestam suas tendências a fins no subitem 2.2.3. No entanto, cumpre desde já ressaltar que Tomás acredita que *todos os entes agem em vista de fins*, sejam estes entes corpos físicos, plantas, animais ou seres humanos (veja-se o subitem 2.2.2).

em teses de uma física e uma biologia há muito deixadas de lado. Isto não bastaria para abandonar o argumento como um todo desde o princípio?

Parece-me que não. Mais adiante me dirigirei a este ponto em particular, mas por ora cabe ressaltar que os exemplos típicos de Tomás (por exemplo, “pedras tendem a se mover para baixo”) são por ele utilizados como mera ilustração de uma tese subjacente que independe desta ou daquela instanciação particular. Com estes exemplos, Tomás está interessado tão somente em estabelecer que os entes agem de modo direcionado, tendendo a determinados fins. Não importa se a inclinação que a pedra mostra é de “tender a se mover para baixo”, “tender a se mover para cima” ou “tender a se mover em direção ao objeto de maior massa” (como se poderia dizer hoje). Para efeitos da quinta via, o que interessa a Tomás é a *existência de uma inclinação* (qualquer que seja).

É, pois, tendo em vista o caráter acessório e ilustrativo dos exemplos que Tomás dá e a pretensão de tomar o argumento em sua perenidade, que desenvolvo a seguir linhas de argumentação em favor da existência da teleologia considerando não apenas teses e exemplos de Tomás, mas também alguns que refletem o progresso científico posterior ao Aquinate. Parece-me que apenas por via de uma apreciação que leve em conta também o progresso científico posterior a Tomás, pode ser possível que avaliemos a real medida dos méritos de seu argumento, o quanto dele poderá ter de ser adaptado e o quanto poderá ser conservado.

O primeiro foco recairá sobre a realidade da teleologia em nível biológico. Depois de analisar alguns possíveis exemplos de teleologia que podem ser encontrados na literatura secundária e no próprio Tomás, trato da objeção evolucionista, aduzindo um argumento em favor de que a evolução por seleção natural em alguma medida pressupõe a teleologia e talvez não possa servir para negá-la. No entanto, como a

objeção reducionista me parece forte e é muito comum a tendência de se reduzirem os fenômenos biológicos a seus componentes químicos e físicos, passo a análise da teleologia também nestes níveis.

Não é preciso dizer que Tomás ignorava alguns dos hoje lugares-comuns da biologia ou da física que menciono a seguir, mas não me parece que os evocar transforme o argumento em outro distinto do utilizado por Tomás. Como foi dito, a função destas diferentes ilustrações da teleologia imanente é dar concretude e inteligibilidade a princípios filosóficos que independem desta ou daquela instanciação particular na forma de uma teoria científica para se justificar.

De igual modo, não está nos limites deste trabalho propor uma palavra final sobre a validade dos reducionismos vários. No entanto, no que diz respeito à quinta via em particular, se as objeções reducionistas estiverem ao fim certas (e, portanto, não haja verdadeira teleologia a nível biológico, mas apenas manifestação do que acontece a nível químico e físico), então parte da cosmovisão segundo a qual Tomás construiu a quinta via terá de ser revista. Tomás sem dúvida acreditava na irreducibilidade da teleologia mesmo a nível biológico. Por outro lado, parece que ainda neste caso é possível sustentar o raciocínio presente na quinta via, desde que limitemos a aplicação da teleologia imanente às partículas fundamentais a que tudo se reduziria.³⁰

2.1.1. Teleologia em nível biológico

Como aponta Edward Feser (2010, *Kindle edition*), a própria linguagem utilizada nos modelos descritivos da biologia faz constante referência às *funções* de determinadas

³⁰ Esta sugestão é feita, por exemplo, por Norris Clark (2001, p. 206).

estruturas, ao papel que desempenham em certos sistemas teleológicos, como *se subordinam* e *se coordenam* entre si. Em um organismo complexo, as células se ordenam aos tecidos, os tecidos aos órgãos, os órgãos aos sistemas, e os sistemas ao próprio organismo.

No corpo humano, por exemplo, o coração desempenha uma *finalidade* distinguível: bombear sangue para o corpo. A partir da consideração desta finalidade, tem-se que para que o coração possa cumpri-la é preciso que ele seja feito de certa matéria. Com certo tecido muscular, não qualquer tecido muscular, mas um tecido muscular que não hipertrofie mesmo após contínuas contrações e relaxamentos; este tecido muscular há de assumir certa forma, há de estruturar-se de certo modo. Se não houver uma divisão perfeita entre átrios e ventrículos, o sangue carregando oxigênio se misturará com o sangue carregando gás carbônico e surgirão problemas cardiorrespiratórios para o corpo. Por fim, para que o sangue seja bombeado pelo coração é preciso que o cerebelo contínuo e eficientemente estimule o coração com sinais elétricos. A determinação particular de cada um desses elementos e sua organização hierárquica se tornam inteligíveis justamente a partir da ideia da *função* que o coração cumpre.

De modo semelhante, Brian Davies (1993, p. 111) lembra que pensamos em órgãos como possuindo certas funções e que quando eles cumprem tais papéis julgamos que isto acontece simplesmente porque estão desempenhando a função que lhes é própria – e não porque sua performance é resultado de algum acaso ou de alguma imposição externa aleatória qualquer. Segundo Davies, faz sentido falar que "rins existem *para* secretar urina, que olhos existem *para* ver", porque a função destes órgãos não está ligada de modo accidental ou aleatório às condições materiais em que é realizada, mas sim de modo direto e específico. Com efeito, não acontece por acaso de

um rim ora secretar urina ora ver (como seria de se esperar se sua função estivesse aleatoriamente ligada às respectivas condições materiais). Ao contrário, há em sua estrutura toda uma série de disposições que o inclina direta e especificamente à secreção de urina, faltando-lhe tudo que seria preciso para que pudesse ser, por exemplo, um órgão da visão. Um rim possui nefrons, não bastonetes ou córneas.

Sem ignorar estas questões, o próprio Darwin (2015, *Kindle edition*), em uma de suas cartas, reconhece que é “difícil para alguém que queira compreender a utilidade de uma estrutura [biológica] evitar a palavra propósito.”³¹. E tal dificuldade não é apenas de ordem linguística, Paul Davies atenta para o impedimento ideológico que pode haver em reconhecer nos sistemas biológicos algo ao menos próximo da noção de propósito em um tempo em que a cosmovisão predominante é reducionista e materialista:

A maioria dos cientistas aceita que conceitos informacionais legitimamente se aplicam a sistemas biológicos e de bom grado trata informações semânticas como se elas fossem uma quantidade natural como é a energia. Infelizmente, “sentido” soa perigosamente próximo a propósito, um tema que é tabu em biologia. Assim, nós ficamos com a contradição segundo a qual precisamos aplicar conceitos derivados de atividades humanas intencionais (comunicação, sentido, contexto, semântica) a processos biológicos que certamente parecem ter propósitos, mas que de fato não têm (ou que não deveriam ter) [...] No fim, os seres humanos são produtos da natureza e se os humanos têm propósitos, então em alguma medida a intencionalidade deve surgir da natureza e ser inerente a ela [...] Poderia o propósito poder ser uma propriedade autêntica da natureza, pertencente ao nível celular ou mesmo subcelular? (DAVIES, 1999, pp. 121-2 apud FESER, 2010, *Kindle edition*)³²

³¹ Texto original: “difficult for anyone who tries to make out the use of a structure to avoid the word purpose”.

³² Texto original: “[M]ost scientists accept that informational concepts do legitimately apply to biological systems, and they cheerfully treat semantic information as if it were a natural quantity like energy. Unfortunately, “meaning” sounds perilously close to purpose, an utterly taboo subject in biology. So we are left with the contradiction that we need to apply concepts derived from purposeful human activities (communication, meaning, context, semantics) to biological processes that certainly appear purposeful, but are in fact not (or are not supposed to be) [...] [A]t the end of the day, human beings are products of nature, and if humans have purposes, then at some level purposefulness must arise from nature and

Em todo caso, importa ressaltar que os supostos exemplos de teleologia no reino biológico não se limitam à descrição do funcionamento sistemático interno dos organismos vivos, mas se estendem também para *ação* destes organismos e se revelam de modo ainda mais claro na ação característica de certos animais. Comentando a *Física* de Aristóteles, Aquino menciona manifestações de teleologia de outros modos na biologia:

[Aristóteles] diz que é máxime evidente que a natureza age em vista de algo quando consideramos os animais que não agem nem pela arte, nem por investigação, nem por deliberação. É manifesto em suas ações que agem em vista de algo. Por causa disto alguns se perguntaram se aranhas e formigas e outros animais deste tipo agem por meio do intelecto ou por meio de outro princípio. No entanto, como eles sempre agem do mesmo modo, é evidente que eles não agem por meio do intelecto, mas por natureza. Porquanto toda andorinha faz seu ninho do mesmo modo, e toda aranha sua teia do mesmo modo, o que não aconteceria se agissem pelo intelecto ou pela arte. Pois nem todo construtor constrói uma casa do mesmo modo, uma vez que o artífice delibera sobre a forma da construção e pode variá-la. [*In Phys. II, lect. 13, 259*] (AQUINAS, 1963, online)³³

O grau de complexidade que há na construção de uma teia ou na organização de um formigueiro parece indicar que nestes animais há algum princípio que os inclina a agir de tal modo. No entanto, por flagrantemente contrária à experiência comum, Aquino nega a possibilidade de que se trate de um princípio intelectual (*ex hoc fit manifestum quod non operantur ex intellectu, sed per naturam*), isto é, como se as formigas

therefore be inherent in nature.... Might purpose be a genuine property of nature right down to the cellular or even the subcellular level?"

³³ Texto consultado: "[Aristotle] says that it is most clear that nature acts for the sake of something when we consider animals which act neither through art, nor through inquiry, nor through deliberation. It is manifest in their operations that they act for the sake of something. Because of this some have wondered whether spiders and ants and animals of this sort act through intellect or through some other principle. But because they always act in the same way, it is clear that they do not act by intellect, but by nature. For every swallow makes a nest in the same way, and every spider a web in the same way, which would not be the case if they acted by intellect and from art. For not every builder makes a house in the same way, because the artisan judges the form of the thing built and can vary it."

se perguntassem sobre qual é o melhor modo de se organizar socialmente e, após aduzirem os argumentos oportunos, deliberassem racionalmente em favor deste ou daquele regime de distribuição de tarefas e de configuração do formigueiro. Uma hora optando por um, outra hora por outro. Ao contrário, segundo Tomás, a observação destes animais nos mostra que não se trata de escolhas deliberadas que a comunidade de formigas faz, mas da constante e involuntária obediência a certo princípio que lhes inclina a assim agir.

Tomás também oferece exemplos de teleologia biológica que advém da consideração da geração dos animais:

Assim como os animais são gerados por natureza, assim também as sementes dos animais. Se, portanto, aquilo que ocorre na geração dos animais acontece de um modo qualquer, e não por natureza (isto é, agindo em vista de um fim determinado), então o mesmo seria verdade das sementes e qualquer tipo de semente seria produzida por qualquer tipo de coisa. Ora, isto é obviamente falso. [*In II Phys., lectio 14, 266*] (AQUINAS, 1963, online)³⁴

É evidente que algo não é gerado de uma semente qualquer, mas o homem de determinada semente, e a oliveira de uma determinada semente. [*In II Phys., lectio 4, 204*] (AQUINAS, 1963, online)³⁵

A geração dos animais acontece segundo certas determinações: um porco em forma embrionária ainda não é um porco adulto, mas ele já contém em si o princípio que o inclina a se tornar um porco adulto. Não houvesse esta distinta e específica inclinação, nada o impediria de se tornar um cavalo adulto, mas uma vez que exceções como estas jamais ocorrem, reforça-se a tese de que há um princípio que causa estas inclinações. O mesmo vale para procriação dos animais, na qual observamos que

³⁴ Texto consultado: “[A]s animals are generated by nature, so also are the seeds of animals. If, therefore, what occurs in the generation of animals happens in any way whatsoever, and not by nature, as it were, acting for a determinate end, then the same would be true of seeds, i.e., that any sort of seed would be produced by any sort of thing. This is obviously false.”

³⁵ Texto consultado: “[I]t is clear that a thing is not generated from any seed whatsoever, but man from a determinate seed, and the olive from a determinate seed.”

adultos de mesma espécie reproduzem-se formando prole igualmente da mesma espécie. Não acontece de pela união de um cavalo e uma égua nascer um porco; ao contrário, existe uma tendência clara no sentido de que sejam gerados cavalos e éguas.

Em que pesem estas constatações levantadas em favor da regularidade que pode apontar para teleologia na biologia, é comum que se neguem os aspectos aparentemente finalísticos presentes nela, como os até aqui elencados, afirmando que tal aparência de finalidade pode ser reduzida, em última instância, a causas e eventos não teleológicos. A teleologia – ou sua aparência – no reino biológico surgiria em virtude, por exemplo, de

condições favorecendo o desenvolvimento de espécies que surgem devido a fatores aleatórios a nível genético [...] os organismos vivos que descobrimos são aqueles que sobrevivem a luta pela existência devido a variações úteis. Aquilo que a explica a aparência de desígnio é o desaparecimento dos inaptos. Não há testemunhas hostis para testemunhar contra o desígnio. Elas foram todas mortas. (DAVIES, 1993, pp. 111-2)³⁶

Trata-se, enfim, da conhecida objeção pela evolução por seleção natural. No entanto, ainda que se concedesse que todos estes fenômenos possam ser explicados por uma hipótese como a da evolução por seleção natural e mutações genéticas aleatórias, permaneceria sendo possível argumentar que ao menos o próprio modelo evolucionista não é absolutamente caótico e aleatório. Ao contrário, parece que nele estão presentes certas regularidades que podem indicar também uma teleologia. Peter Geach (1973, p. 330) oferece um argumento neste sentido ao afirmar que a evolução das espécies como concebida segundo os modelos atuais depende de um mecanismo reprodutivo de caráter marcadamente teleológico (entes vivos tendem a se reproduzir

³⁶ Texto original: “conditions favoring the development of species which arise due to chance factors at a genetic level [...] the living organisms we find are those which survive the struggle for existence due to useful variations. What accounts for the appearance of design is the disappearance of the unfit. There are no hostile witnesses to testify against design. They have all been killed off.”

com outros da mesma espécie, possuem órgãos genitais que se adequam mutuamente, etc.). Este mecanismo reprodutivo teleológico, continua Geach, não pode ser explicado como produto da evolução, porque a própria evolução o pressupõe.

Se Geach está correto, enquanto o evolucionismo depende de um mecanismo reprodutivo teleológico para explicar o surgimento das espécies, ele não pode ser levantado como tese que exclua todo e qualquer rastro de teleologia da biologia. Portanto, longe de destruir a ideia de teleologia, se verdadeira, a tese da origem das espécies por meio da seleção natural talvez seja apenas mais um modo de manifestá-la.

Em todo caso, é preciso reconhecer que as evidências em favor de teleologia irreduzível no reino biológico não são fáceis de se aceitar de pronto, particularmente devido à alternativa explicação através da seleção natural. Esta explicação parece tornar a existência de um direcionamento na biologia ao menos um fato supérfluo, desnecessário para a explicação dos fenômenos tidos por teleológicos. Tais fenômenos e qualquer aparência de inclinações ou direcionamento seriam reduzidos, ao fim, ao encontro casual de entes químicos e físicos, em virtude dos quais a vida emergiu e evoluiu.³⁷

Se este reducionismo for verdadeiro, embora não haja evidência definitiva neste sentido, então a cosmovisão de Aquino estava ao menos parcialmente errada. No entanto, no que diz respeito estritamente à quinta via, parece que este reducionismo

³⁷ Há outras tentativas de se defender alguma irreduzibilidade teleológica na biologia. Por exemplo, a partir de certas instâncias de complexidade biológica (como Paley propôs) e também do surgimento da vida (HIMMA, 2009). No entanto, como os argumentos de tais tipos de que tenho conhecimento são probabilísticos e tão somente tentam mostrar que, estatisticamente, beira o absurdo supor que aquilo que buscam explicar são fruto do encontro casual de entidades menores às quais tais fenômenos se reduziriam, permanece ao menos *possível* o recurso a estas explicações reducionistas e ao acaso, motivo pelo qual doravante direciono o foco à sua consideração.

apenas desloca o problema para um nível mais elementar: para a discussão da existência de teleologia em nível dos fenômenos químicos e físicos. Se estes últimos mostrarem algum tipo de inclinação e esta inclinação depender de uma inteligência ordenadora, o argumento de Tomás ainda poderá ser defendido.

2.1.2. Teleologia em níveis químico e físico

As regularidades mais constantes que podem ser observadas na natureza são aquelas estudadas pelas ciências naturais comumente ditas exatas, como a física e a química. Jolivet (1969) e Garrigou-Lagrange (1976) propõem que são nestes níveis de realidade podemos encontrar alguns dos mais inequívocos exemplos da regularidade que caracterizaria a finalidade imanente de que fala a quinta via.

Um dos exemplos de Jolivet é a chamada "regra do octeto" em química. Átomos de baixo número atômico (como o sódio e o cloro) *tendem* a se combinar de maneira que cada um passe a ter oito elétrons em sua camada de valência eletrônica (última camada de elétrons) e assim atinjam uma configuração mais *estável*. Considere-se o átomo de sódio, que possui um único elétron em sua última camada eletrônica e oito em sua penúltima. Ele tenderá a se ligar ionicamente a outro átomo para "dar-lhe" o elétron de sua última camada, fazendo com que esta desapareça e a penúltima, com oito, passe a ser a última. O átomo de sódio tenderá a se ligar, por exemplo, com o átomo de cloro, que, possuindo sete elétrons em sua última camada eletrônica e também tendendo a ter oito, receberá o elétron "sobressalente" do átomo de sódio, e da ligação iônica de ambos será formado o composto estável *cloreto de sódio*.

De modo semelhante, a eletrostática mostra que cargas elétricas de mesmo sinal se repelem e de sinais contrários se atraem. A mesma relação se dá entre os diferentes polos magnéticos de um ímã. Analisando a gravitação universal, observamos que os

corpos tendem a se atrair na razão inversa de suas massas e na razão direta do quadrado de suas distâncias segundo a constante $6.67408 \times 10^{-11} \text{ m}^3 \text{ kg}^{-1} \text{ s}^{-2}$, nem mais, nem menos.

Estes são apenas alguns dos inúmeros casos de manifestações de regularidades estudados pelas ciências físicas e químicas, e que se expressam em "regras", "leis" e "fórmulas". Com efeito, o método próprio destas ciências consiste em encontrar padrões e regularidades a partir de observações controladas.

O recurso à existência de finalidade imanente por meio das regularidades e direcionamentos estudados por estas ciências possui, portanto, dupla vantagem sobre os exemplos biológicos: consideram-se entes menos complexos (é mais fácil ser preciso ao falar sobre a maneira como um determinado átomo tende a "agir" ou "se comportar" do que a maneira como um leão tende a agir) e há menos – se sequer houver – recurso a explicações reducionistas (pode-se tentar reduzir a biologia à química e física, mas é mais difícil reduzir estas últimas à outra coisa).³⁸

De maneira um tanto semelhante, Aquino se vale de exemplos retirados da tese física da aristotélica sobre os *lugares naturais*³⁹ para ilustrar a mesma ideia:

[O] apetite natural não é outra coisa senão certa inclinação da realidade e da ordem a alguma realidade conveniente para si, *como a pedra para baixo* [...] a

³⁸ A redução mais comum é aquela ao "acaso" ou a "causas aleatórias". Cuidarei desta objeção no subitem 2.3.2.

³⁹ Segundo a qual os corpos tenderiam se mover para lugares distintos de acordo com os elementos que o compunham. Por exemplo, corpos leves (nos quais predominassem elementos como o fogo) tenderiam para cima, enquanto corpos pesados (nos quais predominassem elementos como a terra) possuiriam uma tendência natural de se mover para baixo (para o centro do universo, a Terra, segundo Aristóteles). Cf. *De caelo* II, 13-14.

realidade natural é determinada em seu ser natural. [*De veritate*, q. 25, a. 1] (AQUINO, 2001, p. 35, minha tradução e meu destaque.)⁴⁰

A inclinação natural surge porque a coisa natural tem afinidade e conveniência segundo a forma (que já dissemos ser o princípio da inclinação), para aquilo para o qual é movida. *Assim, por exemplo, o corpo pesado tem inclinação para baixo.* [*Summa contra Gentiles*, lib. IV, c. 19] (AQUINO, 1990, p. 746, meu destaque.)

Assim como modelos físicos e químicos mais recentes descrevem o direcionamento dos sujeitos a que dizem respeito quando induzem suas leis gerais (e.g. “polos magnéticos opostos tendem a se atrair”), Aquino faz algo semelhante ao tratar do direcionamento que observa nos corpos pesados, valendo-se da tese de Aristóteles dos lugares naturais, inclusive com uma formulação similar (“corpos pesados tendem a ir para baixo”).⁴¹ É necessário lembrar, no entanto, que neste caso não importa que a tese aristotélica a que se faz referência tenha sido abandonada. Ela cumpre uma função meramente acessória, que é a de fornecer uma imagem mais concreta do princípio em questão, do qual trato em detalhe a seguir. De igual modo, ainda que as teses contemporâneas sobre teoria atômica, eletroestática e eletromagnetismo sejam refutadas ou substituídas, ou ainda que se apele a explicações cada vez mais reducionistas e que cheguemos apenas à consideração das partículas fundamentais e de suas propriedades e inclinações típicas, estar-se-ia refutando apenas *certa explicação* para certa inclinação, não a própria existência de inclinações.

⁴⁰ Texto consultado: “[E]l apetito natural no es otra cosa que cierta inclinación de la realidad y el orden a alguna realidad conveniente para sí, como la piedra al lugar hacia abajo [...] la realidad natural es determinada en su ser natural.”

⁴¹ Não se deve pensar, por outro lado, que Tomás subscrevesse à noção contemporânea de leis de natureza. Analiso esta questão em maior detalhe no subitem 2.3.1 quando trato da “objeção pelas leis de natureza”.

2.2. Teleologia tomista

Os exemplos aduzidos nos itens anteriores permitem concluir, ainda que não de modo incontroverso, que a presença de certas regularidades e direcionamentos no universo é algo comumente aceito e reconhecido, sendo parte importante tanto de crenças comuns e cotidianas (não se planta arroz esperando colher feijão, nem se criam vacas esperando gerar cordeiros) quanto das considerações científicas mais universais (na expressão das leis gerais que governariam os fenômenos).

E, com efeito, parece ser trivial afirmar que o átomo de sódio tende a ter oito elétrons em sua última camada, que um fósforo ao ser aceso tende a se queimar, que uma semente tende a se tornar uma planta adulta, que um girino tende a se tornar um sapo. Mas por que não é o caso de que o fósforo metade das vezes congele ao ser aceso? Por que não é o caso de que girinos tornem-se pelo menos algumas vezes carvalhos e que sementes lancem raízes para eventualmente se tornarem sapos? A própria estranheza que estas alternativas evocam apenas reforça a trivialidade da ideia de que existam tendências apontando em outro sentido.

Para entender, em toda sua extensão, qual a explicação de Aquino para que os entes se inclinam a agir de certo modo – e não de outro –, convém nos voltarmos ao uso que Tomás faz da tese aristotélica das quatro causas, delineando seus desdobramentos e implicações.

2.2.1. As quatro causas e a causalidade final

Tomás de Aquino segue Aristóteles ao afirmar que o ser e o devir dos entes explicam-se segundo a convergência de quatro tipos de causa: formal, material, eficiente e final.⁴²

Desde a substituição do modelo cosmológico aristotélico pelo mecanicista que adveio com a ciência e a filosofia modernas, a palavra *causa* perdeu parte da densidade filosófica que tinha em Aristóteles e passou a ser utilizada apenas para significar a causalidade que equivaleria à causa eficiente, isto é, à causa que imprime movimento (entendido como passagem da potência passiva ao ato).⁴³ Tendo em vista esta mudança, importa ressaltar que quando Aristóteles e Tomás fazem referência às quatro causas estão se referindo sobretudo ao que poderíamos chamar de quatro tipos de fatores explicativos do ser e devir dos entes: a causa *material* explica *de que* algo é feito e que lhe permanece imanente se sofre alguma mudança; a causa *formal* explica o que algo *é*, define sua quiddidade; a causa *eficiente* explica a existência do devir por relação ao ente que lhe dá resultado; e causa *final* explica o fim, o propósito do devir, em vista do que ele advém.

Para explicar a existência do *Moisés* de Michelangelo, havemos de nos remeter em primeiro lugar àquilo que moveu o escultor a decidir produzir tal obra, por exemplo, o desejo de evocar um sentimento de piedade no observador; esta é a causa final. Foi preciso também que o artista definisse em que consistiria sua estátua, o que

⁴² Os locais clássicos em que Aristóteles expõe a doutrina das quatro causas são Física II, c. 3 e Metafísica V, c. 2. Gardeil (1957, pp. 41-53) sugere que a teoria das quatro causas resulta de reflexões críticas convergentes sobre as condições da geração, da fabricação artística e sobre os modos científicos gerais da explicação. Além de Gardeil (1957), exposições sobre a abordagem tomista das quatro causas podem ser encontradas nos textos de Clark (2001), Feser (2009) e Pasnau e Shields (2004).

⁴³ Há muita literatura sobre a substituição da cosmovisão aristotélica pela moderna e do respectivo abandono da noção de causalidade final e de formas substanciais. Vejam-se, por exemplo, os escritos de Feser (2009), Burt (1925) e O'Grady (2014, pp. 116-9).

representaria, qual forma assumiria para inspirar piedade, por exemplo, a de um profeta do Antigo Testamento; esta é a causa formal. Escolhesse igualmente utilizar certo material que fosse compatível com a forma que desejava esculpir de acordo com o fim que havia elegido, por exemplo, o mármore; esta é a causa material. E, por fim, seria preciso que algum artista, em virtude de certa intenção, unisse forma à matéria, produzindo a escultura. Foi o que Michelangelo fez, sendo ele, portanto, a causa eficiente.

Neste exemplo, fica patente a prioridade da causalidade final sobre as demais. Foi *pelo desejo de inspirar piedade* que Michelangelo se dispôs a esculpir. Todavia, para realizar este fim haveria de escolher alguma figura que pudesse adequar-se a ele (não uma divindade pagã, mas um profeta bíblico), bem como optar por esculpi-lo em certo material (não vapor de água, sobre o qual não se pode esculpir, mas mármore). Ora, tanto o mármore (causa material), quanto a forma de profeta bíblico segundo a qual ele foi esculpido (causa formal), por Michelangelo (causa eficiente), se ordenam à realização da obra que serve à finalidade intencionada.

Mais do que isto, não tivesse o fim *inspirar piedade* em mente, Michelangelo, enquanto agente, jamais teria dado início a série de ações que culminaria na escultura finalizada. Ainda que fossem depositados diante dele tantos blocos de mármore e cinzéis quanto houvesse em Roma, e que lhe fornecessem estudos excelentes sobre representações de Moisés; isto é, ainda que pudessem estar presentes de algum modo ambos os princípios intrínsecos e constitutivos da estátua (causa formal e material) e o agente capaz de dar-lhes unidade (causa eficiente), isto não bastaria para trazer a estátua à existência. Talvez Michelangelo experimente um lapsos na fé e não se interesse mais por inspirar piedade nos admiradores de suas obras. Se isto acontecesse, a estátua não seria produzida. Ainda que todos os elementos materiais, formais e eficientes se

façam presentes é preciso que o agente queira realizar o fim, ao invés de ficar ocioso ou de fazer outra coisa. Neste caso em particular, foi preciso que o agente quisesse esculpir algo *para inspirar a piedade*. É a causalidade final, portanto, que determina as demais.⁴⁴ A partir de outra analogia: casas não são proteção contra intempéries *porque* têm paredes e um teto; mas sim têm paredes e teto *para* proteger de intempéries.

Universalizando esta ideia, poderíamos concluir que, para que um ente material se constitua, é preciso que a forma seja unida à matéria, mas esta união não pode ocorrer sem uma causa eficiente que "cause que a matéria seja receptiva da forma e que faça a forma existir na matéria" (*In V Met.*, lect. 3, 782)⁴⁵. No entanto, para que um agente una, como causa eficiente, a forma à matéria, é preciso que haja nele alguma intenção do fim, porquanto se não houvesse nele nenhum tipo de determinação de fim, não haveria motivo para agir de um modo e não de outro.

Porém, por mais ilustrativo que o exemplo anterior seja, ele se refere à presença de finalidade (i.e. de causalidade final) apenas em uma situação muito particular, na ação humana voluntária (e, portanto, racional) que visa a produzir um artefato e não há garantia que podemos universalizá-lo. Por outro lado, para contribuir com o argumento da quinta via, é necessário ainda mostrar que também na ação dos entes que carecem de conhecimento de algum modo está realmente presente a causalidade final. Com efeito, a tese subjacente de Aquino é que em *todo devir*, seja natural ou voluntário, há causalidade final, e que todos os direcionamentos no comportamento dos entes que observamos e sobre os quais argumentei no item anterior são a

⁴⁴ Tomás insiste na noção de causa final como *causa causarum* em diversos de seus escritos. Uma de suas formulações mais claras e concisas pode ser encontrada em *De principiis naturae*, c. 4. (AQUINO, 1977, *online*).

⁴⁵ AQUINAS, 1961, *online*. Texto consultado: "it causes matter to be receptive of form and makes form exist in matter."

manifestação desta verdade. Analisemos então em que medida pode se afirmar a universalidade da causa final.

2.2.2. A universalidade da causa final

Segundo Tomás, todo devir exige algo em ato que lhe seja causa eficiente. Um efeito não pode existir anteriormente à sua respectiva causa, nem tampouco pode ser causado sem que haja causa alguma. Toda atualização exige um agente causador atual que atualize uma potência, que seja a causa eficiente do seu devir.

No entanto, não basta que *exista* o agente capaz de atuar o movimento, é preciso algo a mais. Para que *qualquer* potência seja atualizada, além da causa eficiente Tomás afirma que é necessária uma causa final.

Podemos enumerar diversos casos em que não parece haver impedimento de que um agente estivesse direcionado para fins diferentes daqueles que de fato está. Lobos poderiam ser vegetarianos e não carnívoros, mas são carnívoros. Átomos de sódio poderiam ficar estáveis com sete elétrons em sua camada de valência e não oito, mas ficam estáveis apenas com oito. Corpos poderiam se atrair segundo uma constante gravitacional ligeiramente menor ou maior do que de fato se atraem, mas não é o caso, etc. Ora, tendo em vista que seria possível que estes entes estivessem determinados a outros fins, mas não estão, Aquino afirma que deve haver uma razão, uma explicação, uma *causa*, que explique porque há tais determinações e porque são elas e não outras.

Se estes agentes, ao produzirem os respectivos determinados efeitos, carecessem de uma tendência a estes efeitos, se seguiria que a inclinações não teriam razão de ser. Ora, a inclinação a certo efeito produzido não poderia existir se de algum modo sua determinação não preexistisse na causa eficiente produtora. Negar a determinação é

suprimir a razão de ser da ação, de seu direcionamento. É afirmar que o direcionamento acontece *por nada*, que carece de motivo.

A causalidade final, enquanto direcionamento, não se cinge, portanto, à ação voluntária dos entes racionais. Se há o direcionamento na causalidade eficiente, seja levado a cabo por um ente racional ou não, deve haver uma explicação para sua existência. A finalidade é a *raison d'être* da causalidade de toda causa eficiente (MARITAIN 1954, p. 61).

Garrigou-Lagrange (1949, p. 203), Gredt (1961, p. 199) e Maritain (1996, p. 109) expressam a universalidade do princípio de finalidade através da expressão latina *potentia dicitur ad actum*. Com efeito, a potência sempre se ordena a um ato, uma potência é sempre potência *de algo*. Podendo ser potência *passiva*, que se ordena necessária e essencialmente ao respectivo ato (como a potência que uma semente tem *de se tornar* uma árvore, e não um sapo), assim como uma potência *ativa*, se ordena essencialmente a certos tipos de ação (como a potência que os braços humanos possuem de manejar ferramentas, mas não de levantar voo). Uma potência que não está de algum modo determinada a certo atos (e, portanto, não a outros), uma potência *de nada*, não é potência. Se a própria relação entre potência e ato exige noções teleológicas, como a de inclinação e direcionamento, então podemos concluir que *todo* devir, advenha de deliberação racional ou não, supõe alguma inclinação a fins. De onde advém a formulação canônica que Tomás dá ao que passou a ser conhecido como princípio de finalidade: "[T]odo agente age por causa de fim. De outro modo, da ação do agente não resultaria antes disso do que aquilo, senão por acaso" (ST Ia, q. 44, 4)⁴⁶. Tomás condensa o princípio e as razões e seu favor em ST Ia-IIae, q. 1, a. 2:

⁴⁶ Sobre a impossibilidade de o acaso ser uma explicação suficiente, veja-se o subitem 2.3.2.

Um agente só pode mover na intenção de um fim. Se, com efeito, não estava determinado a um certo efeito, não produzirá isto de preferência àquilo. É, portanto, necessário, para que produza um efeito determinado, que ele seja determinado a alguma coisa de certo, que tenha razão de fim. (AQUINO, 2009b, p. 34.)⁴⁷

Portanto, se em toda causalidade eficiente houver presença de uma causa final, as objeções reducionistas, que poderiam excluir a componente teleológica da explicação dos fenômenos na secção anterior, se tornam supérfluas. Podem surgir explicações melhores para os fenômenos (e que inclusive mostrem que as sugeridas são ilusórias), mas o simples fato de tais explicações de algum modo envolverem causalidade eficiente (na atividade molecular e subatômica, por exemplo), pressupor-se-á a causalidade final como um princípio metafísico existente e atuante, que explica o direcionamento.

Ainda que se queira explicar as tendências dos entes biológicos reduzindo-as a seus componentes químicos e estes a seus componentes físicos, ainda que esta redução seja legítima e que os únicos agentes reais que existam no mundo sejam partículas físicas fundamentais (que se aglomeram formando este ou aquele ente), as meras inclinações destas partículas já bastam para justificar o argumento de Aquino.

Em todo caso, voltando-nos agora novamente à cosmovisão específica de Aquino, estranha a objeções reducionistas, cumpre lembrar que ele reconhece haver

⁴⁷ Em vários lugares Tomás repete estes argumentos e outros semelhantes, vejam-se as listas exaustivas de Klubertanz (1959). O lugar com mais argumentos em favor da teleologia provavelmente é *Summa contra Gentiles*, lib. III, c. 2 e 3 (AQUINO, 1990, pp. 381-5). Parece-me que os outros argumentos contidos nesses capítulos da *Suma contra Gentios* são menos críveis se comparados ao que desenvolvi no presente item. Motivo pelo qual, seguindo o próprio conselho tomista de evitar usar razões fracas em um argumento (para que não pareça menos forte do que realmente é (cf. *ST Ia*, q. 46, a. 2; AQUINO, 2005, pp. 71-2)), me concentrarei no presente argumento e deixarei os demais de lado. Ademais, cumpre aqui pontuar que embora Anthony Kenny (1969) refute várias razões que Tomás apresenta em favor da teleologia (sobretudo aquelas presentes na *Summa contra Gentiles*), ele não trata do argumento que ora defendo, o mais comum na literatura e o mais forte, que a meu ver responde quase todas as objeções que Kenny levanta contra a quinta via.

diferenças na maneira como a teleologia opera nos diferentes tipos de entes. Embora possamos dizer que um homem, um gato, e uma orquídea, todos agem em vista de seus respectivos fins - uma vez que “*todo agente age por causa de um fim*” -, não significa que estes entes necessariamente tendam a seus fins de maneira idêntica.

2.2.3. Os modos através dos quais a causalidade final se manifesta de acordo com os diversos tipos de agentes

Para Tomás, tanto um homem, quanto um cachorro, quanto uma planta, quanto um átomo, manifestam tendências através das quais se poderia afirmar que agem segundo um fim, mas não se pode dizer que tendem aos respectivos fins de um mesmo modo. Tomás propõe um duplo modo de considerar como a causalidade final pode se dar, de acordo com as diferentes naturezas dos agentes, que depois se desdobra em três possibilidades.⁴⁸

A primeira distinção se dá entre os entes racionais e os irracionais. Os entes racionais são capazes de agir enquanto tendem a bens que são por eles conhecidos e desejados enquanto tais, isto é, os entes racionais *escolhem* os fins a que tendem. Os entes carentes de razão agem por um fim que não escolhem – tampouco poderiam, carecendo de inteligência e vontade –, mas que lhes é imposto pela sua natureza, como se verá a seguir.

⁴⁸ Os melhores artigos em que Tomás trata estas distinções são *ST Ia-IIae*, q. 1, a. 2 e *ST Ia*, q. 59, a. 1 (cf. AQUINO, 2009b, pp. 34-5 e AQUINO, 2005, pp. 195-6).

Entre os entes carentes de razão, Tomás subdistingue aqueles que são capazes de algum conhecimento (como os animais, capazes de conhecimento sensitivo) e aqueles que são absolutamente incapazes (como as plantas e os entes inanimados). Ambos tendem a um fim que não é eleito por escolha própria, mas se diferenciam na medida em que os animais, por serem capazes de conhecimento sensível, podem apreender algo do fim a que tendem, enquanto as plantas e os entes inanimados ignoram-no absolutamente. Um animal como um lobo em alguma medida percebe que está com fome e reconhece a ovelha que suas faculdades sensitivas inclinam a atacar. Assim, o lobo se diferencia da planta, que de nenhum modo conhece o Sol que a ilumina ou a abelha que a poliniza. Por sua vez, o lobo, segundo Tomás, está necessariamente vinculado a suas inclinações naturais, não lhe sendo possível deliberar sobre os fins a que tende e eventualmente optar por se tornar vegetariano, como um ser humano pode. Os seres humanos agem (*agunt*) em vista de um fim, os demais animais, as plantas e os entes inanimados são movidos (*aguntur*) para seus fins.⁴⁹

Não há que se entender, portanto, a tese de Tomás como uma espécie de *animismo*, como se a ação manifestada pelos entes brutos tivesse origem em algum princípio intelectual oculto presente neles. Segundo Tomás, a explicação da atividade regular dos entes brutos explica-se não por deliberações intelectuais destes, mas é o desdobramento de sua natureza, mais precisamente, de sua *forma*.

⁴⁹ Isto não significa, por outro lado, que o ser humano esteja totalmente livre quanto a suas determinações. Ao contrário, está limitado por sua natureza (não pode voar ou sobreviver sem comer). O ponto de Tomás é apenas que dentro das determinações que lhe vem por sua natureza, o homem possui alguma liberdade deliberativa que exerce racionalmente, diferentemente do que acontece com os demais animais.

2.2.4. A finalidade na ação dos entes que carecem de conhecimento advém de sua forma

Com efeito, a pergunta que imediatamente se põe é a seguinte: se não é em virtude de suas próprias escolhas que entes irracionais agem em vista de fins, que explicação pode ser dada para a existência de tais direcionamentos?

Aquino responde afirmando que a inclinação presente nos entes irracionais (que também chama de *apetite natural*) advém de um princípio intrínseco, de sua natureza, de sua *forma*.⁵⁰

O apetite natural não é senão certa inclinação e ordenação da coisa a alguma realidade conveniente para si, como a da pedra para baixo. Mas uma vez que a coisa natural é determinada em seu ser natural e é uma sua inclinação a alguma realidade determinada, conseqüentemente, não se exige apreensão alguma pela qual se distinga a realidade apetecível da não-apetecível segundo a razão de apetibilidade; mas esta apreensão se requer previamente naquele que instituiu a natureza, que deu a cada natureza a inclinação própria à realidade conveniente para si. [De *veritate*, q. 25, a. 1] (AQUINO, 2001, p. 35, minha tradução)⁵¹

Ora, a coisa natural, pela forma que completa a sua espécie, tem inclinação para as suas operações e para o seu fim, que alcança mediante aquelas operações, pois *uma coisa opera tal qual é* (III Ética 7, 1114a; Cmt 13, 516), e assim tende para o que lhe convém [...] A vontade, como foi dito, está para as coisas intelectuais como a inclinação natural, para as naturais, e esta inclinação se chama apetite natural. Ora, a inclinação natural surge porque a coisa natural tem afinidade e conveniência segundo a forma (que já dissemos ser o princípio da inclinação), para aquilo para o qual é movida. Assim, por exemplo, o corpo

⁵⁰ Em algumas passagens, Aquino afirma que a inclinação advém da *natureza* do ente, parece-me que ele está utilizando *natureza* em sentido metonímico. De modo semelhante, Aquino diz às vezes que é a alma intelectiva que conhece e outras vezes diz que o homem é quem conhece.

⁵¹ Texto consultado: “[E]l apetito natural no es otra cosa que cierta inclinación de la realidad y el orden a alguna realidad conveniente para sí, como la piedra al lugar hacia abajo. Pero ya que la realidad natural es determinada en su ser natural, y es una su inclinación a alguna realidad determinada, conseqüentemente, no se exige aprehensión alguna por la cual se distinga la realidad apetecible de la no apetecible según la razón de apetibilidade: pero esta aprehensión se requiere previamente en aquél que instituyó la naturaleza, quien dio a cada naturaleza la propia inclinación hacia la realidad conveniente para sí.”

pesado tem inclinação para baixo. [*Summa contra Gentiles*, l. IV, c. 19] (AQUINO, 1990, p. 746)

Segundo Aquino (2009a, p. 201), há, portanto, um princípio intrínseco nos entes cujo desdobramento se dá segundo o direcionamento presente em suas formas, “segue-se à forma a inclinação para o fim, ou para a ação ou para algo semelhante; pois cada um, enquanto está em ato, age e tende para o que lhe convém segundo sua forma” (*ST* Ia, q. 5, a. 5).⁵²

2.2.5. O arqueiro e a flecha

Uma vez que tenhamos percebido a insistência de Aquino em atribuir tais inclinações a um princípio *intrínseco*, pode ser desconcertante constatar que na própria quinta via Tomás se vale de uma figura que parece indicar o contrário, aparentemente afirmando que estas tendências teriam uma causa *extrínseca*: “aquilo que não tem conhecimento não tende a um fim, a não ser dirigido por algo que conhece e que é inteligente, como a flecha pelo arqueiro.”⁵³

⁵² Uma defesa contemporânea da noção de forma substancial e do hilemorfismo em geral pode ser encontrada em Oderberg (2007).

⁵³ O texto completo da quinta via se lê: “A quinta via é tomada do governo das coisas. Com efeito, vemos que algumas coisas que carecem de conhecimento, como os corpos físicos, agem em vista de um fim, o que se manifesta pelo fato de que, sempre ou na maioria das vezes, agem da mesma maneira, a fim de alcançarem o que é ótimo. Fica claro que não é por acaso, mas em virtude de uma intenção, que alcançam o fim. Ora, aquilo que não tem conhecimento não tende a um fim, a não ser dirigido por algo que conhece e que é inteligente, como a flecha pelo arqueiro. Logo, existe algo inteligente pelo qual todas as coisas naturais são ordenadas ao fim, e a isso nos chamamos Deus.” (AQUINO, 2009a, pp. 168-9)

Nesta ilustração do princípio por detrás da quinta via não há os exemplos que se poderia esperar, que deixassem claro o carácter intrínseco da origem destas tendências (como uma semente tendendo a se tornar uma árvore adulta). Ao contrário, segundo a física aristotélica, a ação do arqueiro seria de certo modo *contra a natureza* da flecha, que ao invés de tender ao seu "lugar natural" seria violentamente movida em direção a outro. Na *Summa Theologiae Ia-IIae* pode-se encontrar outro excerto no mesmo sentido:

As coisas, porém, carentes de razão tendem para um fim por inclinação natural, *movidas que são por outras, não por si mesmas*, porque não conhecem a razão de fim [...] toda natureza irracional está para Deus como o instrumento para o agente principal. [ST Ia-IIae, q. 1, a. 2] (AQUINO, 2009b, p. 35, meu destaque.)

A explicação desta diferença parece ser que a analogia com a flecha e o arqueiro é trazida à tona não como exemplo que ilustra a totalidade da filosofia da natureza por detrás da via, mas apenas para tornar mais clara a imagem de um ente sendo direcionado por outro, uma vez que, embora os entes irracionais tendam a seus fins por princípios intrínsecos, estes princípios – argumenta Tomás na segunda parte da via – em última instância lhes são dados por Deus.

Eventualmente Tomás nos esclarece ele próprio, em outro artigo da *Summa*, o sentido da sua analogia:

Quanto ao 3º [argumento], deve-se dizer que *a necessidade natural inerente às coisas* que estão determinadas a um único fim é uma marca de Deus que as dirige ao fim. Assim como a necessidade pela qual a flecha é atuada para atingir determinado alvo é marca do arqueiro, e não da flecha. *Mas há aí uma diferença; porque o que as criaturas recebem de Deus é a natureza delas; mas aquilo que, pela ação do homem, se imprime nas coisas naturais, sem levar em conta a natureza delas, é da ordem da violência. Portanto, assim como a necessidade da violência no movimento da flecha demonstra atuação diretiva do arqueiro, da mesma forma a necessidade natural das criaturas demonstra o governo da divina providência.* [ST Ia, q. 103, a. 1 ad 3] (AQUINO, 2005, p. 707, meus destaques.)

Ao contrário do que parecia, a violência presente na ação do arqueiro não afasta o exemplo da relação entre o mundo e Deus, mas a aproxima. Tomás com esta imagem visa a ilustrar a ação diretiva de Deus, mas deixa claro que este direcionamento, nos entes irracionais, dá-se por uma *necessidade natural inerente*, que as criaturas recebem de Deus ao receberem Dele suas respectivas naturezas. Retornarei a esta questão no capítulo seguinte, quando tratar da segunda parte da quinta via, isto é, da dependência necessária entre as naturezas a partir das quais observamos os direcionamentos e a existência de um Deus que as determinou.

2.3. Objeções à premissa

Ao longo deste capítulo, tratei da tentativa de se estabelecer a realidade da teleologia imanente, mostrando a existência de direcionamentos, explicando o princípio pelo qual Tomás afirma haver causalidade final em todo devir e, por fim, especificando teses de Aquino sobre a teleologia imanente que ajudam a elucidar o sentido do argumento proposto na quinta via.

Antes de passar à segunda parte da via (sobre a necessária dependência desta teleologia imanente para com a existência de uma inteligência superior), cumpre apresentar respostas a algumas objeções que não foram tratadas diretamente no decorrer da exposição positiva do argumento.

No contexto do debate sobre a teleologia imanente como premissa para um argumento a favor da existência de Deus, há duas objeções que julgo serem as mais

relevantes, por serem as mais comumente evocadas, e que tratarei em seguida: a objeção pelas leis de natureza e a objeção pelo acaso. A objeção pelas leis de natureza pretende explicar as inclinações presentes nos comportamentos dos entes como efeito de leis de natureza a que estariam submetidos, leis estas que em última instância não tomariam de Deus sua eficácia. A objeção pelo acaso afirma que as inclinações e tendências que observamos devem-se em última instância causas aleatórias e caóticas, as quais também não guardariam qualquer relação com algo próximo a uma noção de Deus. Como o próprio Tomás menciona esta última na quinta via, tratarei mais demoradamente dela.

Há uma terceira objeção (a qual é, no entanto, metafisicamente anterior as demais), que deixarei de abordar em separado e segundo todas nuances que possui, tanto por considerá-la menos diretamente relacionada com a quinta via, quanto por ser uma questão extensa e que possui um ônus demasiado grande para ser aceita por muitos. Esta objeção constrói-se a partir do que Alexander Pruss (2012) chama de *Glendower Problem*, isto é, *partir do fato de que algo pede por uma causa ou explicação para a existência de tal causa ou explicação*.

Ao formular a quinta via, Aquino supõe que se algo pede por uma explicação (como o fato de as inclinações presentes neste ente serem umas e não outras), então *deve existir* uma explicação para as inclinações serem de tal modo. Um opositor poderia contestar afirmando que não é necessário que haja uma explicação para estas inclinações (ou para qualquer outra coisa), e que tais inclinações podem se tratar de *fatos brutos*, isto é, fatos que passem a existir sem que lhes haja explicação ou causa.

Em suma, a dificuldade posta pelo *Glendower Problem* consiste em aparentemente não ser possível justificar que mesmos os entes e fatos contingentes *necessariamente* precisam de uma explicação ou causa sem assumir de antemão esta

mesma necessidade. Ao que parece, não seria contraditório afirmar que algo *surge sem que lhe tenha sido causa ou explicação*, a menos que se *assuma* que tudo que começa a existir precisa de uma causa ou explicação.

Em resposta a este tipo de objeção, desenvolveu-se uma extensa controvérsia entre autores tomistas sobre a “analiticidade” do chamado princípio de causalidade, isto é, sobre em que medida a afirmação de que o devir de um ente depende necessariamente de um ente em ato que lhe seja causa (princípio de causalidade) pode ser derivado diretamente do princípio de não-contradição (e nisto consistiria a “analiticidade”).⁵⁴ Se pudesse ser derivado analiticamente, então negar o princípio de causalidade seria logicamente impossível, o que fortaleceria em muito as vias de Tomás.

Seja como for, o objetor que invoca a existência de “fatos brutos” tem de lidar com uma série de dificuldades que oneram em muito manter sua objeção, por exemplo: (a) é impossível *defender racionalmente*, isto é, dar razões, para que *este* ente evento ou ente contingente em particular seja verdadeiramente um fato bruto, porque isto envolveria lhe dar alguma explicação (e.g. razões porque seria um fato bruto e não outra coisa) e, portanto, deixaria de algum modo a própria condição de fato bruto. O objetor deve se limitar à afirmação genérica de sua possibilidade não ser autocontraditória; (b) a constatação anterior leva-nos ao problema de diferenciar que tipo de fato pode ser fato bruto do tipo que pode ter explicação (se algum puder ter), porque esta diferenciação demandaria o tipo de explicação que o próprio fato bruto parece negar haver; (c) contraria nossa experiência contínua e constante de encontrar

⁵⁴ Entre os que negaram a auto-evidência e analiticidade do princípio de causalidade no século XX destacam-se Chenu e Bouyssonie; entre os que a afirmaram, Garrigou-Lagrange. Os principais pontos e argumentos da controvérsia podem ser consultados nos trabalhos de John Edwin Gurr (1959) e Raymond Laverdière (1969).

explicações para entes e eventos, indo igualmente contra a ideia de conhecimento científico em geral, possivelmente favorecendo um estado de ceticismo e descrença em todo tipo de conhecimento.

Parece que (c), considerada em si mesma, não apresenta grave problema para quem esteja disposto a aceitar suas conclusões. Em todo caso, no contexto do argumento da quinta via, julgo que faz sentido trazer este ponto à tona, principalmente na medida em que ela é frequentemente rebatida por meio de argumentos que se amparam em “conhecimentos científicos”, por exemplo, na tentativa de reduzir a teleologia em biologia à evolução por seleção natural. A aceitação da existência de fatos brutos parece ir de encontro ao mesmo espírito que anima a busca de encontrar na natureza as causas dos fenômenos.

Enfim, é difícil evitar considerar esta uma posição *ad hoc*, levantada apenas para se esquivar de uma conclusão de fundo potencialmente desagradável para o objetor. Se algumas cédulas de cinquenta reais desaparecerem da carteira do objetor, dificilmente ele dará de ombros, pensando se tratar de um “fato bruto”. Se chegar mais cedo em casa e descobrir que sua mulher é adúltera, dificilmente aceitará como explicação que o outro homem apareceu de repente, sem causa, como um “fato bruto”. Se tanto para casos cotidianos quanto para fenômenos estudados pelas ciências naturais concedemos haver causas e explicações, por que deixaríamos de aplicar o mesmo princípio quanto estamos perscrutando sobre a teleologia?

Como fiz notar anteriormente, esta parece ser uma objeção menos recorrente e mais difícil de ser sustentada para além do discurso, motivo pelo qual encerro seu tratamento aqui e passo às duas outras objeções que mencionei.⁵⁵

2.3.1. As leis da natureza

Quando considerei a realidade da teleologia a nível químico e físico, mencionei as regularidades a partir das quais as ciências da natureza abstraem leis e regras. Ora, a explicação das inclinações que existem nestes níveis não poderiam se reduzir às próprias leis? Isto é, as inclinações e tendências não são meramente *causadas* pelas leis da natureza? Por que estender a necessidade de haver uma explicação para além do recurso às leis de natureza? Nos subitens anteriores, analisei a atribuição que Tomás faz das inclinações manifestadas pelos entes a um princípio intrínseco, mas parece haver a possibilidade de atribuí-lo a algum extrínseco, como a uma lei de natureza.

A noção de lei de natureza como hoje a consideramos teve sua origem nos primeiros desenvolvimentos da filosofia e da ciência modernas. Descartes, Malebranche, Boyle, Newton, Leibniz e outros tendiam, cada um a seu modo, a negar os poderes causais das substâncias e afirmar sua passividade, justificando a existência do movimento por obediências a leis decretadas por Deus. David Hume foi além e negou a realidade de toda interação causal, considerando a noção de causalidade

⁵⁵ Há muitas boas respostas ao problema dos “fatos brutos”. Uma das melhores abordagens é a de Alexander Pruss (2012).

apenas um hábito que adquirimos em virtude de vermos certos tipos de eventos serem sucedidos de outros tipos de eventos, a partir de cuja regularidade formulamos leis.⁵⁶

A visão atualmente dominante sobre o status das leis é dita *humeana*, na medida em que considera as leis de natureza como abstrações feitas a partir da observação de regularidades.⁵⁷ A dificuldade em invocar esta tese é que, segundo ela, as leis não *explicariam* as regularidades, apenas as representariam matematicamente, descreveriam o mundo, mas não o governariam. A necessidade de explicar as inclinações e as regularidades permanece.

Uma visão alternativa é o *necessitarianismo*, segundo o qual o universo seria governado por leis naturais necessárias. Como afirmei acima, no início da filosofia e da ciência modernas estas leis eram atribuídas à vontade divina, que extrinsecamente determinaria como os entes haveriam de se comportar. Ao longo do século XX, os elementos teístas desta tese sobre as leis de natureza foram deixados de lado passando-se a se afirmar tão somente que os fenômenos naturais eram regidos por uma *necessidade física*. Tendo retirado de Deus o papel de legislador, o necessitarianismo também enfrenta alguns problemas.

A primeira dificuldade decorre do próprio fato de ser uma noção desenvolvida em um contexto particular e ter perdido um de seus elementos fundamentais. Se não é um decreto divino, nem expressão de uma regularidade, o que é uma lei de natureza? Estas leis de natureza são abstraídas de regularidades e são expressas segundo relações matemáticas, mas se são também mais que mera expressão de regularidades, de onde

⁵⁶ Veja-se uma descrição deste processo em direção ao “passivismo” nos escritos de Burt (1925) e Feser (2014, pp. 42-71).

⁵⁷ Nancy Cartwright (2005), Alan Chalmers (2013), David Bourget e David Chalmers (2014) referem-se a esta preponderância. Sobre o possível equívoco em considerar esta posição como humeana, veja-se o livro de Tom Beachump e Alexander Rosenberg (1981).

tiram a eficácia que lhes tornariam prescritivas, que lhe fariam causar os eventos que há no universo?

A segunda dificuldade consiste na própria atribuição de necessidade às leis de natureza. Parece ser possível imaginar universos consistentes onde as leis de natureza sejam infinitesimalmente distintas das que são no nosso. Por exemplo, um universo onde a constante segundo a qual corpos se atraíam difira em 10^{-9999} de $6.67408 \times 10^{-11} \text{ m}^3 \text{ kg}^{-1} \text{ s}^{-2}$ ou em que a carga de um elétron difira em mesma proporção de -1.6×10^{-19} Coulombs. A partir do que caberia perguntar por que as leis e constantes que regem o universo são umas e não outras; bem como encontrar uma explicação que não recorresse de um modo ou de outra a Deus.

Talvez um modo de responder ambas as dificuldades fosse considerar as leis de natureza como *factos brutos*, mas isto seria o mesmo que admitir não haver como resolvê-las. No entanto, parece haver pelo menos outro modo de considerar a questão.

Voltando-nos a Aquino, é seguro afirmar que sua metafísica da causalidade difere da moderna enquanto atribui *poder causal intrínseco* aos entes, isto é, os entes em certa medida por virtude própria *causam* efeitos. Conforme foi visto, para Aquino, os entes agem segundo sua natureza, mais especificamente, segundo sua *forma*. Como não considerava os entes como meramente passivos (como muitos modernos), Tomás não havia de evocar nenhum princípio de explicação extrínseco imediato para justificar, por exemplo, o movimento dos mesmos entes. Não há, portanto, em Aquino algo como uma noção de lei natural extrínseca que se imporia imediatamente sobre os entes.

Em todo caso, parece que a noção de poder causal intrínseco aos entes que Tomás herda de Aristóteles pode explicar satisfatoriamente a noção de leis de natureza que estamos tratando. Seguindo a tese de Tomás, poderíamos concluir que os poderes

causais e inclinações de um ente derivam de sua natureza e as leis de natureza representam as regularidades dos fenômenos enquanto manifestação observável da natureza dos entes. As leis de natureza não seria mais, portanto, que as *leis das naturezas*.

A reflexão sobre as leis de natureza pode nos levar, portanto, à conclusão oposta daquela a que o objetor poderia esperar chegar. Não apenas as teses sobre as leis de natureza que pretendem ser independente de Deus aparentemente não logram sucesso em explicar o que deveriam, mas parece que os fatos mesmos a que visam desvendar são mais bem esclarecidos pela tese tomista.⁵⁸

2.3.2 O acaso

Talvez a mais frequente objeção à realidade da teleologia consiste em afirmar que suas supostas manifestações poderiam ser reduzidas a encontros "cegos" de séries causais que, tomadas em si mesmas, não possuiriam nenhuma referência teleológica. O próprio Aquino menciona tal objeção no enunciado da quinta via:

[...] corpos naturais agem em vista de um fim, o que se manifesta pelo de fato de que, sempre ou na maioria das vezes, agem da mesma maneira, a fim de alcançarem o que é ótimo. Fica claro que não é por acaso, mas em virtude de uma intenção que alcançam o fim. (AQUINO, 2009a, pp. 168-9)

Esta formulação breve pode gerar de imediato o seguinte questionamento: por que o fato de os corpos naturais agirem de certo modo excluiria o acaso como explicação?

⁵⁸ Há um movimento relativamente recente na metafísica e na filosofia da ciência que visa a reabilitar o caráter ativo das substâncias e do seu poder causal que defenderam Aristóteles e Aquino, em oposição ao "giro passivista" que aconteceu no início da filosofia moderna. Segundo estes autores, os fenômenos estudados pela ciência empírica explicam-se muito melhor a partir da consideração de que a substância possui um papel causal ativo. Vejam-se os escritos de David Oderberg (2007), Brian Ellis (2001), Georges Molnar (2003), Nancy Cartwright (1992), etc.

Parece-me que Aquino não está utilizando a existência de regularidades como premissa para concluir que *meramente por isso* o acaso não pode ser uma explicação, mas sim lidando como as implicações da noção de acaso em questão. Para que isto se torne claro é necessário dedicar algum tratamento à natureza do acaso como *causa per accidens*, proposta por Aristóteles e adotada por Tomás, de maneira que se possa concluir, por fim, que, enquanto *causa per accidens*, o acaso não pode ser a explicação última das inclinações naturais que os entes manifestam, ao contrário, como se verá, o acaso depende delas.

Depois de ocupar-se dos modos mais evidentes de causalidade (as quatro causas) em *Phys. II, 3*, Aristóteles passa os três capítulos subsequentes da *Physica* expondo suas ideias sobre a sorte (*tyché*) e o acaso (*autómaton*). Embora tenha estabelecido que são apenas quatro os sentidos pelos quais algo pode ser propriamente dito causa, Aristóteles julga importante determinar em que medida pode se dizer que a sorte e o acaso também exercem causalidade, uma vez que muitos atribuem-na a ambos. Por exemplo, quando hoje dizemos que um coveiro encontrou *por sorte* um tesouro ao cavar uma sepultura, ou que a vida na Terra surgiu *por acaso*.⁵⁹

Sintetizando a posição que Aquino constrói a partir de Aristóteles⁶⁰, para examinar a natureza da causalidade que pode haver na noção de acaso julgo que é preciso começar evitando o erro de *coisificar* o acaso. O acaso não é um ente concreto

⁵⁹ Conforme afirma o próprio Aristóteles (*Phys.*, II, 6), a noção de sorte está contida na noção de acaso, distinguindo-se aquela enquanto acompanha a nota de ação humana intencionada. (ARISTÓTELES 1995, pp. 65-7) Assim, um credor encontraria seu devedor *por sorte* no mercado se decidiu ir não intencionando receber o dinheiro que lhe era devido, mas tão somente comprar gêneros. Igualmente, o devedor, talvez pelo que se diria ser *má sorte*, tinha intenção apenas de ir ao mercado conversar com um parente, não de encontrar seu credor. (Note-se que as expressões *sorte* ou *má sorte* podem ser substituídas por *acaso* sem que haja perda de sentido.) Concentrarei a abordagem na noção de *acaso* por ser mais geral e mais diretamente relacionada ao argumento de Tomás.

⁶⁰ Veja-se, por exemplo, *In Phys. II*, lect. 8 e 9, e CLARK, 2001, pp. 207-9.

que eficientemente atualiza uma potência. Com efeito, o termo *acaso* é habitualmente utilizado para descrever um *estado de coisas*, um encontro de séries causais que não guardam relação entre si. O encontro do credor e devedor no mercado ou determinada mutação genética se dizem por acaso não enquanto não possuem causa, mas enquanto são fruto de séries causais não necessariamente relacionadas uma com a outra, resultando em algo “que não se espera” e que não pode ser explicado como efeito de alguma das concausas tomadas em separado. Assim, o acaso é dito *causa per accidens* porque não é propriamente ele que causa, mas sim as séries causais cujo encontro ele nomeia. De onde dizer que *tudo* advém do acaso (negando as séries causais subjacentes que propriamente causam) seria o mesmo que afirmar que tudo advém de encontros fortuitos onde nada se encontra.⁶¹

Tendo esta definição em mente, alguns autores⁶² fornecem razões como as seguintes para esclarecer que o acaso não exclui a teleologia:

Para Aquino, um evento paradigmaticamente fortuito seria um fazendeiro descobrir um tesouro sob o solo que está lavrando. Tal descoberta não seria de modo nenhum intencionada - nem pelo fazendeiro nem pela pessoa que enterrou o tesouro, nem tampouco pela natureza, na medida em que não há nenhuma lei causal que implique que este tesouro tenderá a ser descoberto quando alguém lavar o solo. No entanto, o fazendeiro de fato intencionou lavar o solo, e alguém de fato intencionou enterrar o tesouro, havendo todo tipo de leis causais operando quando acontece do fazendeiro fortuitamente descobrir o tesouro. Portanto, o acaso pressupõe um plano de fundo de fatores causais que eles próprios nem tem que ver com o acaso nem pode ser explicado sem referência à causalidade final, de maneira que seria incoerente supor que

⁶¹ Quando Tomás, portanto, nega que aquilo que acontece sempre ou frequentemente pode advir do acaso, está considerando-o como o encontro acidental de séries causais independentes. Ora, enquanto encontro acidental de séries independentes, em regra não há conexão direta que se pode identificar entre a ação e o resultado obtido, motivo pelo qual seu resultado não aconteceria “sempre ou na maioria das vezes”.

⁶² Além de FESER, 2009; também GARRIGOU-LAGRANGE, 1949 e 1976.

um apelo ao acaso pudesse de algum modo eliminar a necessidade de apelar à causalidade final. (FESER 2009, *Kindle edition*, minha tradução)⁶³

Em que pese a solidez do raciocínio, parece inadequado trazê-lo à tona no contexto da quinta via tendo em vista que aquilo que está em questão nela é a ação de entes *que carecem de conhecimento*. No exemplo referido, trata-se de um encontro fortuito de séries causais que resulta de ações humanas por natureza finalísticas (a *intenção* de esconder um tesouro, a *intenção* de cavar um buraco). De maneira que é possível explicar estes casos fortuitos por referência à causalidade final presente nas ações humanas sem esbarrar em maiores controvérsias. No entanto, como a linha de argumentação da quinta via cuida da ação dos entes que carecem de conhecimento, que por definição não podem intencionar fins, não parece *prima facie* que a questão fique resolvida.

Julgamos que o melhor caminho para por fim à objeção é se remeter ao caráter accidental de causalidade atribuída ao acaso, isto é, que a causalidade que pretensamente se lhe atribui na verdade não é mais que a das séries causais que concorrem para o resultado tido por fortuito.⁶⁴ Tendo isto em mente, a objeção se resolve de acordo com o que ficou estabelecido nos itens anteriores. Se a causalidade eficiente de toda série causal (inclusive daquelas que concorrem para resultados fortuitos) depender de uma causa final, como se arguiu em 2.2, então mesmo nos

⁶³ Texto original: “[F]or Aquinas, a paradigmatically fortuitous event would be a farmer’s discovery of treasure under the ground he is plowing. Such a discovery was not in any sense intended - neither by the farmer nor by the person who buried the treasure, and not by nature either insofar as there is no causal law entailing that treasure will tend to be uncovered when one plows the ground. All the same, the farmer did intend to plow the ground, someone did intend to bury the treasure, and there are all sorts of causal laws operative when the farmer happens fortuitously to uncover treasure. Hence chance presupposes a background of causal factors which themselves neither have anything to do with chance nor can plausibly be accounted for without reference to final causality, so that it would be incoherent to suppose that an appeal to chance might somehow eliminate the need to appeal to final causality.”

⁶⁴ Também neste sentido, veja-se WIPPEL, 2002, p. 189.

resultados fortuitos há alguma presença de finalidade. Se não nos próprios resultados, ao menos na ação dos entes que resultam no que é dito por acaso.

Pode-se dizer que a explosão de uma tipografia causou esta dissertação *por acaso*, mas o ponto de Tomás é que esta dissertação seria o resultado de um conjunto de séries causais (combustões, explosões, etc.) cujos componentes manifestam a teleologia em sua ação. Assim, a tipografia explodiu apenas porque o oxigênio possui uma propriedade comburentes (em linguagem teleológica: uma *tendência* a queimar em certas circunstâncias). A dissertação surgiu apenas porque o papel possui a tenacidade que permite algo ser escrito sobre ele, etc. O encontro de todos estes agentes (tinta, papel, fogo, etc.) pode ser fortuito, mas a ação própria de cada um destes agentes se dá de acordo com suas respectivas naturezas e os fins determinados a que tendem manifestados na sua ação. Se a metafísica de Tomás está certa e toda causalidade eficiente pressupõe alguma causalidade final, então o acaso não pode ser levantado como objeção que exclua a causalidade final, porque igualmente a pressupõe.

A partir do que foi dito, parece ser lícito afirmar que o uso vulgar da palavra acaso serve para expressar a incapacidade de ter previsto determinado resultado ou de perscrutar todas as causas que possam de algum modo ter contribuído para o referido resultado, inclusive a final (CLARK 2001, pp. 207-9). E é de se notar que o mesmo uso da palavra está correlacionado com uma aparência de um propósito que permanece oculto. Não se fala que o vento faz folhas caírem de uma árvore *por acaso* – embora se trate do encontro de duas séries causais desligadas uma da outra –, mas se fala quando alguém é fulminado por um raio que vem a cair na árvore justamente sob a qual se abrigava da tempestade, como se houvesse sido "de propósito" (cf. JOLIVET 1965, p. 319; GARDEIL 1957, p. 50).

Tudo quanto foi dito sobre o acaso pode ser sintetizado por estas palavras de Enrique Collin:

Acaso é uma palavra que não expressa senão a coincidência accidental e imprevista do efeito natural de uma causa [...] com o efeito natural de outra coisa [...] Manifesta nossa ignorância dos efeitos convergentes de distintas atividades naturais [...] Sendo accidental aquilo que se produz por acaso, [...] pressupõe causas que operem de modo determinado; [...] tampouco pode dar razão da ordem natural, geral e constante. (COLLIN, 1943, p. 413)⁶⁵

E para reforçar a ideia de que esta solução não se aplica tão somente à formulação do problema em termos aristotélicos e tomistas, considere-se a objeção em uma forma popular: um conhecido experimento mental afirma que um macaco batendo aleatoriamente em teclas de várias máquinas de datilografar durante um tempo infinito quase certamente resultaria em uma edição do teatro completo de Shakespeare. Igualmente, a constância, regularidade e ordem que se creem haver nos entes e no universo em geral não seriam senão a manifestação de processos na verdade aleatórios e destituídos de direcionamento. Se experimentamos algo que parece poder ser descrito como finalidade, simplesmente acontece de estarmos vivendo em algum momento fugidio do universo em que se esta finalidade aparente pode se notar, mas que em breve dará lugar à desordem completa – como um macaco que digite uma frase de Hamlet em meio a tantas outras letras aleatórias que não fazem sentido.

Se utilizada como explicação para a existência do mundo contendo as regularidades que lhes são próprias, a analogia proposta com os macacos é problemática sob diversos aspectos. Jacques Maritain argumenta que

⁶⁵ Texto original: “[A]caso no es sino una palabra que expresa la coincidencia accidental e imprevista del efecto natural de una causa [...] con el efecto natural de otra causa [...] Manifiesta nuestra ignorancia de los efectos convergentes de distintas actividades naturales [...] Siendo accidental lo que se produce al acaso [...] supone unas causas que obran de una manera determinada y prevista[...] no puede dar razón del orden natural, general y constante.”

[u]m efeito pode ser atribuído ao acaso apenas se algum dado para além do acaso é pressuposto na origem. Lançar letras aleatoriamente pressupõe letras e pressupõe a mão que as lança com esta intenção, ou um instrumento para este propósito. [...]. As leis estatísticas pressupõem a existência de leis causais que podem ser desconhecidas, mas de acordo com as quais as coisas e as energias da natureza operam em certo dado campo – sem as quais, com efeito, o grande número de ocorrências fortuitas das quais a certeza das leis estatísticas depende simplesmente não poderia acontecer. (MARITAIN 1954, p. 59-60, minha tradução)⁶⁶

A intenção de Maritain aqui é mostrar que experimentos mentais como o do macaco dramaturgo não são adequados para lidar com a questão do puro acaso, porque invariavelmente pressupõem algum tipo de princípio de ordem e de regularidade. Se um indivíduo joga uma moeda para cima infinitas vezes, é possível que em algum intervalo de tempo ela caia um milhão de vezes seguidas com um mesmo lado voltado para cima. Considerada em separado, esta possibilidade parece indicar que padrões possam surgir de eventos na verdade aleatórios. Mas a análise concreta da situação nos revela que para tal situação sequer se colocar é preciso que concorram certos princípios de regularidade e ordem, é preciso haver constância na ligação química que compõe a moeda, na massa do corpo que a atrai, etc. Uma ilustração que correspondesse perfeitamente ao argumento pelo acaso precisaria prescindir de absolutamente toda noção de ordem e regularidade, o que tampouco é o caso do experimento mental com os macacos datilógrafos, em que está pressuposta ainda mais ordem e regularidade do que no caso das moedas.

⁶⁶ Texto original: “An effect can be due to chance only if some datum aside from chance is presupposed at the origin. To cast letters at random presupposes letters and presupposes the hand which casts them with this intention, or an instrument constructed for that purpose. [...] Statistical laws presuppose the existence of causal laws which can be unknown but according to which the things and the energies of nature operate in certain given fields - without which, indeed, the great number of fortuitous occurrences on which the certainty of statistical laws depends simply could not happen.”

Régis Jolivet igualmente aponta como esta analogia se apoia em transposições impróprias:

Rapidamente, caracterizaremos a qualidade destas e, observando que fornecem um bom exemplo do sofisma da confusão dos gêneros, porque consistem em transportar, pura e simplesmente, para a ordem física concreta, na qual não tem nenhuma aplicação, noções que não valem senão na ordem abstrata das matemáticas. De fato, na ordem matemática, supõe-se que todos os casos são igualmente possíveis: hipótese, perfeitamente legítima: tanto quanto a do número infinito (I, 288), mas que não vale mais na ordem real e concreta. (JOLIVET, 1965, pp. 369ss)

Não há uma como pressupor gratuitamente a correspondência direta entre as duas ordens que a objeção supõe, é preciso demonstrá-la. Não apenas com este ônus da prova o objeitor tem de lidar, mas também com o fato de que as evidências vão no sentido de *negar a existência* de tal correspondência. Na ordem matemática, pode-se pensar um elemento aleatório após o outro sem que o anterior seja relevante para o seguinte; por outro lado, na ordem física como a conhecemos, a sucessão dos acontecimentos se dá de modo que o posterior depende do anterior e sob um esquema geral de ordem. Não acontece de a constante gravitacional oscilar ou do átomo de hidrogênio passar a ter mais ou menos nêutrons do que tem. Consideradas em uma ordem abstrata, uma letra pode vir após a outra sem que elas guardem relação entre si até que Hamlet esteja completo; consideradas em ordem concreta, para que uma letra venha após a outra é preciso que permaneçam existindo as letras anteriores, o papel, a tinta, a máquina, o macaco mais interessado em datilografar que em passear pela floresta, etc.

Parece-nos, portanto, que a objeção pelo acaso não prevalece e que é trazida à tona em função de uma confusão sobre a própria natureza do acaso, confusão que se manifesta nos experimentos mentais que se tentam elaborar para sustentar tal objeção,

os quais falham ao não considerar que em alguma medida pressupõem a regularidade que pretendem negar em absoluto.⁶⁷

⁶⁷ Cumpre ressaltar que a presente abordagem difere de outras hoje recorrentes a favor de argumentos teleológicos e contra o acaso, na medida em que muitas destas últimas se concentram em tentar mostrar a *improbabilidade* da explicação casual (e.g. SWINBURNE, 2004). Por outro lado, no presente argumento meu objetivo não é propriamente mostrar que seria *muito improvável* que o acaso desse ensejo a resultados que manifestariam alguma espécie de teleologia, mas sim que a própria *natureza* do acaso, enquanto supõe séries causais subjacentes, exige ela própria em última instância *necessariamente* algum grau de teleologia (por exemplo, nos entes que constituem as séries causais). Portanto, se o raciocínio estiver correto, é *impossível* que o acaso seja explicação a que se possa recorrer para excluir todo componente teleológico da explicação da ação dos entes.

3 A SEGUNDA PARTE DA QUINTA VIA

No capítulo anterior, reuni algumas razões em favor da realidade da teleologia imanente de que fala a primeira parte do argumento de Tomás e contra algumas objeções recorrentes que se levantam contra ela. No presente capítulo, analisarei a segunda parte da via, que completa o argumento afirmando que a teleologia imanente defendida na primeira depende da existência de Deus.

Ora, aquilo que não tem conhecimento não tende a um fim, a não ser dirigido por algo que conhece e que é inteligente, como a flecha pelo arqueiro. Logo, existe algo inteligente pelo qual todas as coisas naturais são ordenadas ao [respectivo] fim, e a isso nós chamamos Deus. (AQUINO, 2009a, p. 169)

Mesmo uma leitura rápida desta parte da quinta via leva a perceber que há problemas a serem considerados. Por exemplo, a primeira conclusão de Tomás é de que a teleologia implica a existência de *algo inteligente*, mas a continuação do raciocínio parece ser que esta inteligência haveria de ser Deus. Alguns objetores julgam que esta seria uma passagem imprópria, e que o argumento se chegasse a algum lugar seria apenas a alguma espécie de superinteligência, não a um Deus criador e providente.

Levando em consideração esta e outras dificuldades, iniciarei oferecendo um argumento em favor da conclusão de Tomás de que a teleologia imanente nos entes naturais exige uma inteligência que a determine. Em seguida, discutirei se a tese de Tomás pode ser desconsiderada como mero antropomorfismo. Por fim, analisarei o que Tomás quer dizer com sua conclusão, e quão lícito pode ser inferir que esta inteligência ordenadora a que chega o argumento pode ser entendida como “Deus”.

3.1 A teleologia imanente depende de uma inteligência ordenadora

Como expliquei na introdução geral, talvez a maior dificuldade presente nas vias de Tomás seja o caráter compactado dos argumentos. Por vezes, Tomás se vale de enunciados que são conclusões de raciocínios complexos que ele desenvolve em sua extensão total apenas em outros lugares da Suma de Teologia ou mesmo em outros escritos. Apartados dos raciocínios que os baseiam, estes enunciados acabam por parecer afirmações *ad hoc* e enfraquecem o argumento do ponto de vista de quem o lê sem levar em consideração que devem ser completados pelo que está implícito ou pressuposto. O mesmo acontece na segunda parte da quinta via, em que Tomás afirma que a tendência manifestada nos entes que carecem de conhecimento exige uma inteligência diretriz, sem aduzir expressamente mais razões para tanto.

Uma linha de argumentação em favor da conclusão de Tomás pode ser construída a partir da consideração de que o fim aparentemente influencia a causa que o produz antes que ele próprio exista.⁶⁸ Esta influência se aúfere pela inclinação a determinados fins que os entes dão mostra, que analisei no capítulo anterior. Na geração dos entes naturais, por exemplo, parece que a árvore adulta de algum modo causa - enquanto fim - que a semente passe por todos os estágios que passa em direção a se tornar aquela mesma árvore adulta. Do mesmo modo, parece que, em alguma medida, é o estado de estabilidade química que alcança ao possuir oito elétrons em sua

⁶⁸ Feser (2013) apresenta *dois* argumentos que afirma ser distintos. Em síntese, o primeiro sendo o fato de que *a existência do fim em um intelecto é condição para a realidade da sua causalidade* e o segundo que *um intelecto é necessário para apreender as relações abstratas entre meios e fins que estão pressupostas na teleologia imanente*. A meu ver, os sentidos de ambos se complementam, motivo pelo qual apresento ambos reunidos aqui sob um único.

camada eletrônica de valência que faz com que o átomo de sódio tenda a ganhar um elétron e altere sua configuração eletrônica original. Mas como estes fins que enquanto tais, isto é, real e concretamente, ainda não existem (nem o sódio tem já oito elétrons, nem a semente é já árvore) poderiam explicar a ação eficiente que se desdobra nas inclinações típicas destes entes? Parece que o único modo de explicá-lo é admitir que estes fins existem (do contrário, não poderiam ter eficácia), não segundo um modo de existência concreto, mas segundo um modo de existência intencional, isto é, *em alguma inteligência*.⁶⁹

Se pensarmos na construção de uma casa, a forma da casa que existe na mente do arquiteto é aquela mesma forma que passa a existir na matéria que compõe a casa uma vez que a construção esteja terminada. A casa serve de fim a que o arquiteto tende na sua ação (enquanto presente na sua mente), ao mesmo tempo que tal ação é a própria causa eficiente da casa construída, da informação da matéria que produz a casa. Com efeito, aquilo que o arquiteto constrói é a circunstância na qual a forma da casa passa a existir em certa parcela de matéria.⁷⁰ Neste caso, *apenas afirmando a existência anterior do fim em um intelecto é possível dar conta de sua relevância explicativa*.

Com efeito, devemos nos atentar aqui para o papel fundamental desempenhado pela inteligência. *Enquanto racional, o arquiteto foi capaz de, ao apreender a razão de fim a*

⁶⁹ De onde advém a premissa da quinta via: “aquilo que não tem conhecimento não tende a um fim, a não ser dirigido por algo que conhece e que é inteligente” (AQUINO, 2009a, p. 169).

⁷⁰ Para que não haja confusão com a explicação que dou no capítulo anterior sobre as quatro causas, uma vez que aqui primeiro considerarei a causa final como sendo o término da construção da casa (e não “abrigar de intempéries”) e no exemplo da estátua considerarei como causa final “inspirar a piedade” (e não “terminar a estátua”, cumpre fazer uma distinção. Acredito que nesse exemplo é possível distinguir a finalidade da *construção da casa* (terminar a construção), da finalidade da *casa construída* (abrigar de intempéries) - que permanece tendo prioridade na ordem da intenção e da finalidade, já que a finalidade da casa é abrigar de intempéries. Norris Clark (2001, p. 203) parece defender o mesmo ao distinguir entre dois tipos de causalidade do final: o fim da ação em si mesma (*finis operis*) e o fim do agente.

que a tendia, deliberar sobre os meios que levariam a atingi-lo. Isto é, o arquiteto pode ter pensado primeiro em construir uma casa apenas de papelão, mas ao se lembrar do fim último da casa (abrigar de intempéries), decidiu que este não seria um meio adequado de atingi-lo e seria melhor construir uma casa de alvenaria. Foi, pois, em virtude de ser racional e por assim poder considerar abstratamente “papelão”, “tijolo”, “abrigar de intempéries”, que o arquiteto pôde eleger os meios adequados para o fim pretendido. E, assim, foi por estar presente intencionalmente na inteligência do arquiteto que o fim pôde influenciar a escolha dos meios em direção ao respectivo fim.

Por outro lado, um leitor atento poderá se perguntar se o recurso a um intelecto não se torna supérfluo tendo em vista que ficou estabelecido no capítulo anterior que, segundo o próprio Tomás, as inclinações naturais dos entes advêm de um princípio intrínseco a eles, sua forma. Com efeito, o próprio Tomás traz uma objeção muito parecida com esta quando discute *Se o mundo é governado por algo* (ST Ia, q. 103, a. 1, obj. 3):

Ademais, o que tem em si mesmo uma necessidade pela qual é determinado a algo único, não precisa de um agente externo para governá-lo. Ora, as principais partes do mundo estão determinadas, por certa necessidade, a algo único, em seus atos e movimentos. Logo, o mundo não precisa de governo. (AQUINO, 2005, p. 705)

No entanto, não parece que se trate de teses que se excluem mutuamente, ao contrário, Aquino claramente pretende reuni-las. Ainda é preciso encontrar uma explicação para as formas dos entes (e, portanto, suas inclinações) serem de um modo e não de outro.

Se os argumentos presentes nos capítulos anteriores tornam lícito que excluamos explicações como leis de natureza e acaso como sendo capazes de dar conta de *toda* teleologia, permanece necessário encontrar uma explicação para que as

naturezas existentes sejam as que são e não outras, que sequer possibilitem o tipo de inclinações a fins de que falamos.

Utilizando um exemplo menos controvertido, podemos nos voltar ao átomo de sódio. Sabemos que este átomo se constitui de certo modo (um certo número de prótons, nêutrons e elétrons) e não outros, sabemos ademais que há uma tendência nele, que opera em virtude de sua natureza, a adquirir um novo elétron e passar a ter oito em sua camada de valência para tornar-se estável. Neste caso, como podemos explicar a determinação a este fim particular (adquirir um outro elétron) e não a outro qualquer que poderia estar? Por que um átomo de sódio se estabiliza com oito e não cinco ou nove?

A explicação desta determinação exige algo que lhe tenha dado causa. No entanto, não pode se tratar de uma causa qualquer. Seguindo o raciocínio de Tomás, neste caso aquilo que em última instância deu causa à determinação de uma inclinação a certo fim tem de possuir uma capacidade de *abstrair* e de *estabelecer relações entre entidades abstratas*. Aquilo que determinou (causou) como este átomo é, quantos elétrons tem e quantos tende a ter em ordem a se estabilizar, precisa necessariamente ser capaz de considerar em abstrato cada uma destas entidades (átomo, elétrons, estabilidade) e ser capaz de estabelecer relações entre elas. De maneira que através da determinação da natureza sejam determinadas as inclinações aos fins próprios que esta forma há de manifestar. Ora, apenas uma *inteligência* pode estabelecer este tipo de relação abstrata. É por poder considerar abstratamente um fim, que uma inteligência pode ordenar como deve ser a determinação dos meios, neste caso, como deve ser a natureza dos entes de maneira que possam tender ao fim respectivo. Ao constituir um átomo (ou a partícula elementar que se queira) e determinar que ela tendesse a certo

fim (e não outro). Este fim teve de existir ao menos na intenção da inteligência que ordenou e direcionou o ente a ele.⁷¹

Com efeito, em uma das *Questões Disputadas sobre a Verdade* (*De veritate*, q. 25, a. 1), Tomás escreve:

O apetite natural não é senão certa inclinação e ordenação da coisa à alguma realidade conveniente para si, como a da pedra para baixo. Mas uma vez que a coisa natural é determinada em seu ser natural e é uma sua inclinação a alguma realidade determinada, conseqüentemente, não se exige apreensão alguma pela qual se distinga a realidade apetecível da não-apetecível segundo a razão de apetibilidade; mas esta apreensão se requer previamente naquele que instituiu a natureza, que deu a cada natureza a inclinação própria à realidade conveniente para si. (AQUINO, 2001, p. 35, minha tradução)⁷²

Tomás afirma que a pedra possui uma inclinação *una a uma realidade determinada*, sem que ela possa distinguir (por carecer de inteligência) entre realidades apetecíveis. Isto é, a pedra não delibera sobre se deve cair para baixo ou, quem sabe, “para cima”. Ela tende natural e involuntariamente a um determinado fim. Mas se poderia tender a outros diferentes, por que tende a um em específico?⁷³ Para Aquino (2005, p. 707), isto seria evidência de um intelecto que, ele sim, teria deliberado, ao constituir os entes, a quais fins deveriam tender: “a necessidade natural inerente às coisas que estão

⁷¹ Para efeitos ilustrativos, aqui estou considerando este átomo e suas inclinações como uma instância de teleologia irreduzível. Se alguém negá-lo e lhe dar uma explicação reducionista então haveremos de nos remeter à natureza e inclinações dos entes a que se pretendem reduzi-lo.

⁷² Texto consultado: “[E]l apetito natural no es otra cosa que cierta inclinación de la realidad y el orden a alguna realidad conveniente para sí, como la piedra al lugar hacia abajo. Pero ya que la realidad natural es determinada en su ser natural, y es una su inclinación a alguna realidad determinada, conseqüentemente, no se exige apreheñsion alguna por la cual se distinga la realidad apetecible de la no apetecible según la razón de apetibilidade: pero esta apreheñsion se requiere previamente en aquél que instituyó la naturaleza, quien dio a cada naturaleza la propia inclinación hacia la realidad conveniente para sí.”

⁷³ Se quisermos uma ilustração mais próxima do nosso conhecimento científico, podemos nos voltar novamente para a natureza e propriedade dos átomos e das partículas que os compõem. Por que são e tendem a ser de certo modo, quando não parece que seria impossível que fossem de outro (nem que infinitesimalmente)?

determinadas a um único fim é uma marca de Deus que as dirige ao fim [...] a necessidade natural das criaturas demonstra o governo da divina providência.” (ST Ia, q. 103, a. 1 ad 3). A necessidade de que a causa destas tendências seja um intelecto é justamente a exigência de uma capacidade de distinguir entre realidades apetecíveis, isto é, de distinguir entre diferentes fins a que um ente poderia tender e escolher algum deles, determinando a qual ele deveria tender.

Sem dúvida, pode recair alguma dúvida sobre *como* é esta inteligência e o quanto dela o argumento de Tomás nos permite conhecer. Para efeitos da via, no entanto, parece que podemos nos contentar com uma noção vulgar de inteligência, aquela que está implicada pela noção de conhecimento abstrato que a via exige. Isto é, se o argumento de Tomás se segue, então podemos concluir pela existência de inteligência ordenadora, ainda que outras afirmações sobre a sua natureza possam estar aquém do texto da via.

Por fim, cumpre pontuar que o argumento de Tomás é fortalecido por considerações sobre teleologia transiente, sobre a conveniência de fins extrínsecos que frequentemente se observa na natureza. *Mutatis mutandis*, têm se tornado cada vez mais frequentes argumentos pela existência de Deus em virtude da chamada *sintonia fina* (*fine tuning*) que parece permear o universo. Segundo a qual, não apenas há regularidades universais, mas estas regularidades parecem estar ordenadas desde a origem do universo segundo certa conveniência contingente muito improvável.⁷⁴

Em todo caso, embora o argumento não dependa de que se demonstre em alguma medida esta finalidade transiente ou esta “sintonia fina”, reconhecê-las ajudar a ressaltar o caráter inteligente desta causa ordenadora, manifestada então não apenas

⁷⁴ Um dos maiores defensores deste argumento é Robin Collins (2012).

ao ordenar os entes aos respectivos fins, mas também ao concertar as inclinações dos entes de diferentes naturezas de maneira a resultar em um universo harmônico.

3.2 Uma falácia antropomorfista?

Em argumentos teleológicos, é recorrente a objeção de que a conclusão pela existência de uma inteligência suprema ordenadora esteja fundada em algum erro de tipo antropomorfizante. Ao considerarmos que a complexidade e ordem do universo manifestada na teleologia é semelhante àquela complexidade e ordem que os homens *por meio de sua inteligência* imprimem na natureza ao construir engenhosos artefatos, concluiríamos gratuitamente - diz o objetor - haver uma correspondência, e afirmamos que a complexidade e ordem do universo exige igualmente uma inteligência como a humana ou mesmo sobre-humana.

Julgo que esta objeção faz algum sentido quando levantada contra argumentos como os de William Paley a que faço referência em 1.2. De fato, os argumentos de Paley apoiam-se na semelhança analógica que pretendem estabelecer entre a criação humana artística e a criação divina de estruturas naturais complexas. Mas Paley o faz sem fornecer o aporte metafísico que o justifique (como faz Tomás), apelando para considerações que acabam sendo probabilísticas (“é pouco provável que estas estruturas biológicas complexas tenham surgido sem intervenção de uma inteligência”).

No entanto, parece-me equivocado levantar esta objeção à quinta via, porque o argumento de Tomás não se baseia em uma mera semelhança analógica, mas pretende ser uma conclusão demonstrativa que se segue necessariamente das premissas. Isto é,

não é que Tomás acredite haver semelhança entre estruturas complexas naturais presentes no mundo e artefatos humanos e a partir disso conclua a existência de uma inteligência divina superior, mas parecida com a humana. Aquilo que Tomás faz é estabelecer um argumento cuja conclusão *exige* necessariamente que haja uma inteligência por detrás das inclinações que os entes mostram. O verdadeiro ponto neste caso consiste justamente na argumentação de Tomás em favor da necessidade de que tal inteligência ordenadora exista. Se é verdade que a teleologia imanente presente nos entes em última instância depende de um ente capaz de *abstrair e estabelecer relações entre entidades abstratas* então se segue a necessidade de que a teleologia imanente exija em última instância algum tipo de inteligência.

3.3 Um salto na conclusão?

Ainda que concedamos a eficácia do argumento pela necessidade de uma inteligência e rejeitemos a possibilidade de se tratar de uma falácia antropomorfista, cumpre discutir o escopo da conclusão a que Tomás chega ao final da via: “[I]ogo, existe algo inteligente pelo qual todas as coisas naturais são ordenadas ao fim, e a isso nós chamamos Deus”. Não estaria Tomás concluído mais do que o contido nas premissas? Não teria razão uma crítica como a de Kant?

Esta prova poderia, quando muito, demonstrar um arquiteto do mundo, sempre muito limitado pela aptidão da matéria com que trabalha, mas não um criador do mundo a cuja idéia tudo estaria submetido, o que não basta de

modo algum para o grande fim que temos em vista e que é o de provar um Ser originário, plenamente suficiente. [KrV B 655] (KANT, 2001, p. 534)⁷⁵

Tomás não explicita no texto da quinta via alguma resposta direta a este tipo de objeção, mas parece ser possível desenvolver algumas linhas de raciocínio que esclareçam sua conclusão. Antes de tudo, é necessário tentar entender que Tomás quer dizer com “a isso chamamos Deus”.

O uso da expressão “a isso chamamos” ao invés de um simples “é” que identificasse “motor imóvel” ou “causa incausada” ou “inteligência ordenadora” com Deus, parece indicar que, neste artigo da *Suma*, Tomás está meramente afirmando que aquele ente cuja existência se atestou por meio da respectiva via *vulgarmente* se reconhece como Deus. Faz sentido que a explicação se desdobre deste modo porque Tomás, nas cinco vias, não explicita partir de nenhuma noção filosófica pré-concebida de Deus. Aquilo que Tomás faz é observar um fato (movimento, causalidade, teleologia) e a partir disso chegar a uma conclusão em favor da existência de um ente que acontece de ser semelhante à concepção comum de Deus como havia à época de Tomás.⁷⁶

De maneira que quando Tomás afirma, em qualquer das vias, “a isto chamamos de Deus”, não é como se ele esperasse que todas as questões sobre Deus estivessem doravante resolvidas. Com efeito, quase todos dos cem artigos subsequentes da *Suma de Teologia* se dedicam a perscrutar as implicações filosóficas do que se afirmou nas cinco vias e o que se concluiu imediatamente a partir delas. Trabalhando em cima do que concluiu a partir das vias, Tomás chega a uma série de atributos (unidade,

⁷⁵ Esta objeção não parece ter sido direcionada à quinta via em específico, mas ilustra bem o ponto dos possíveis limites explicativos de um argumento teleológico que conclua pela existência de algum tipo de inteligência ordenadora.

⁷⁶ À pergunta “quem é a inteligência que ordena todos os entes que carecem de conhecimento existentes no universo?”, “Deus” parece ser uma resposta que seria comumente dada.

bondade, onisciência, onipotência, etc.) que pertenceriam a este ente cuja existência foi demonstrada pelas vias e assim, portanto, torna-se possível aproximá-lo em muito da noção de Deus. No entanto, é preciso lembrar que as afirmações sobre estes atributos divinos são conclusões posteriores que exigem extensos e complexos argumentos próprios que excedem as cinco vias.⁷⁷

Em todo caso, permanece relevante questionar o quanto sobre esta “inteligência ordenadora” o argumento de Tomás nos permite saber e quão próxima ela está de uma noção de Deus semelhante à ideia que Dele temos. Acredito que são possíveis pelo menos duas linhas de argumentação: uma menos exigente do ponto de vista das premissas e da inferência, mas de conclusão mais limitada; outra mais exigente e mais longe da letra do texto de Tomás, mas de conclusão muito mais extensa.

A primeira linha de argumentação consiste em tentar mostrar que essa inteligência ordenadora seria também criadora. Esta abordagem não nos permite concluir imediatamente muito mais do que isto, mas ao menos aponta para a existência de um ente que criou e que determinou como seriam os entes que criou. Chegando,

⁷⁷ Como Timothy Pawl (2012, pp. 155ss) bem lembra, argumentos acerca da bondade, onisciência e onipotência divina são tratados nas questões 6, 14 e 25 da primeira parte da *ST*, bem distantes da questão 2, em que Tomás apresenta as cinco vias. Ademais, nem o demonstrado nas subseqüentes questões da *Suma de Teologia* pode justificar filosoficamente o que poderia ser chamado de crença no “Deus cristão”, porque esta crença depende sobretudo de fatos históricos que não são objeto de demonstração filosófica. O próprio Aquino (1990, p. 22) afirma a impossibilidade de conhecer pela “razão natural” que Deus seja trino, algo absolutamente fundamental para a religião cristã (cf. *Summa contra Gentiles*, lib. I, c. 3). Brian Davies (1992, p. 26) também defende que as cinco vias não podem ser vistas como uma defesa exaustiva da crença na existência de Deus, mas apenas como um “primeiro estágio” desta defesa.

portanto, a algo bem próximo da noção comum de Deus, ainda que lhe faltem demonstrar atributos como bondade, onnipotência, omnisciência, etc.⁷⁸

A razão para que a inteligência ordenadora seja também criadora é relativamente simples e decorre da caracterização tomista da teleologia. Como Tomás insiste, as inclinações que um ente manifesta são um desdobramento da sua *natureza*. Ora, apenas aquele que *produz* algo pode dispor que aquilo que é feito aja conforme certa determinação, porque é pela própria determinação que produz que se termina o que algo é e quais hão de ser suas inclinações. É ao instituir a natureza que Deus dá a cada natureza sua inclinação própria. (cf. *De Veritate*, q. 25, a. 1; Aquino, 2001, p. 35).

Conforme Holloway (1959, pp. 141-2) argumenta, parece impossível distinguir “ordenador” e “criador”. (Como se houvesse um ser que *criasse* e outro ser abaixo dele, que *ordenasse* e a quinta via chegasse apenas a este último). Não podemos considerar que há uma causa primeira da natureza de um ser, isto é, seu Criador, que seja distinta da inteligência que a ordena, porque a natureza de um ente é determinada pelo fim ao qual ela se ordena. A natureza e o fim desta natureza são inseparáveis no seu ser.

É impossível que Deus, digamos, cause o fogo e então algum [outro] intelecto finito dirija esta natureza a seu fim, que é a de exercer o ato de aquecer e ao fazê-lo produzir calor em outros corpos. Pois é da natureza do fogo exercer o ato de aquecer e, assim, gerar calor em outros corpos. Foi porque o criador quis produzir um ente que pudesse exercer este ato [o ato de aquecer] que ele fez com que uma natureza como a do fogo existisse. (HOLLOWAY, 1959, p. 142)⁷⁹

⁷⁸ Um ente que tenha criado e ordenado o universo sem dúvida seria *muito* poderoso e *muito* inteligente, mas parece que uma prova verdadeiramente satisfatória teria de ir além disso e chegar à onnipotência e omnisciência.

⁷⁹ Texto original: “It is impossible for God, say, to cause fire, and then for some finite intellect to direct this nature to its end, which is to exercise the act of heating and by so doing to produce heat in other bodies. For it is the nature of fire to exercise the act of heating and thus to generate heat in other bodies. It is because the creator wanted to produce a being that could exercise this act, that he has caused such a nature as fire to exist.”

Parece, portanto, que há razões para afirmar que seja possível, a partir do texto da via e da caracterização que Tomás faz da teleologia, identificar ordenador e criador do universo. No entanto, ainda há uma série de atributos que se tomam por próprios de Deus (unidade, bondade, onipotência, onisciência, etc.), que não parecem poder ser justificados por mero recurso à quinta via.

Elders (1990, p. 123) tenta ir além e afirma que está também implícito na conclusão da quinta via que esta inteligência há de ser *una*, “para explicar a interdependência e cooperação de incontáveis coisas”⁸⁰. O problema com esta tese é que não ficou estabelecido pela quinta via que há “interdependência e cooperação de incontáveis coisas”, nem que estas estejam unificadas por uma única finalidade diretriz. Com efeito, isto é uma premissa dos argumentos de harmonia, de finalidade transiente, mas não uma premissa da quinta via.

Tendo em vista as limitações desta primeira linha de argumentação, talvez possamos levantar uma segunda. Trata-se daquela utilizada por Garrigou-Lagrange para demonstrar que a inteligência ordenadora da quinta via tem de ser *ato puro*.

[A] inteligência que esta quinta prova requer deve ser ato puro. Se não fosse, haveríamos de distinguir nela a essência e a existência, a inteligência e a intelecção, a intelecção e o inteligível [...] No entanto, a essência não pode estar ordenada à existência, [nem] a inteligência ao ser inteligível, senão por uma inteligência superior que se identifique com o ser em si sempre atualmente conhecido. (GARRIGOU-LAGRANGE, 1976, p.289, minha tradução)⁸¹

⁸⁰ Texto original: “in order to explain the interdependence and cooperation of untold things”.

⁸¹ Texto original: “la inteligencia requerida por esta quinta prueba debe ser acto puro. Si no lo fuera, habría que distinguir en ella la esencia y la existencia, la inteligencia y la intelecção, la intelecção y lo inteligible [...] Ahora bien, la esencia no puede estar ordenada a la existencia, la inteligencia al ser inteligible, si no es por una inteligencia superior que se identifique con el ser en sí siempre atualmente conocido.”

Seguindo a interpretação de Feser (2013, pp. 737-8), o ponto de Garrigou-Lagrange parece ser que qualquer inteligência ordenadora que não fosse ato puro, seria composta e, portanto, uma mistura de ato e potência passiva. Seria, por exemplo, distinta de seus atos particulares de intelecção (que haveriam de ser também atualizados). Ora, enquanto tendo potências passivas, este intelecto haveria de estar direcionado a seus objetos (uma potência é sempre uma potência *para um determinado ato*)⁸². No entanto, isto significa que uma inteligência ordenadora não divina, ao dar mostra de estar ordenada a determinados fins, seria meramente outra instância do que a quinta via pretende explicar. Supor que a inteligência que ordena as coisas naturais a seus fins não é puramente atual abre o espaço para um regresso explicativo a inteligências anteriores (que teriam determinado as inclinações das posteriores). Ora, este regresso pode terminar apenas em uma inteligência que seja ato puro. E ao aceitar que esta inteligência seja ato puro torna-se mais fácil derivar aqueles atributos que costumam se atribuir a Deus.

Com efeito, ao longo de muitas das questões da primeira parte da *ST*, Tomás parte da noção de *ato puro*, para mostrar que este ato puro possui uma série de atributos que correspondem aos que costumam ser atribuídos a Deus. Um ente puramente atual, sem mistura de potência passiva, haveria de ser imutável e eterno (sem *potência* de mudar), imaterial (a matéria é o substrato da mudança, se é imutável, não pode ter matéria), destituído de todo tipo de imperfeição e privação (imperfeições e privações são falhas em atingir alguma atualidade), único (se não

⁸² Veja-se o subitem 2.2.2.

há imperfeições ou privações em dois atos puros não há o que os distinga, são necessariamente os mesmos), etc.⁸³

Por um lado, esta linha de argumentação possui a inegável vantagem de aproximar a conclusão de Tomás de várias características atribuídas a Deus, o que fortalece em muito seu argumento. Por outro lado, há de se reconhecer tanto as dificuldades inerentes a esta linha de argumentação (por exemplo, o problema do regresso e a derivação dos demais atributos de Deus a partir da noção de ato puro), quanto o fato de Tomás ele próprio simplesmente não desenvolver este raciocínio na quinta via.

Com este último argumento, encerro as considerações sobre a segunda parte da quinta via. Em síntese, parece que se segue a conclusão de Tomás pela necessidade de uma inteligência que determine os fins dos entes que carecem de conhecimento⁸⁴ e que a objeção pelo antropomorfismo não faz muito sentido se aplicada à quinta via.

No que diz respeito à conclusão da via, é preciso atentar ao objetivo de Tomás, que não era de prover um argumento que bastasse para chegar a todos os atributos de Deus. Quanto à possibilidade de estender o escopo da via para além de uma “inteligência ordenadora”, parece que há razões na própria via para considerar esta inteligência ao menos criadora. Embora haja também a possibilidade de argumentar no sentido de que esta inteligência há de ser ato puro

⁸³ Muitos autores trabalham as derivações que Tomás faz a partir da noção de “ato puro”. Veja-se, por exemplo: Feser (2009, c. 3); Stump (2003, c. 3), e Davies (1992, c. 3-7).

⁸⁴ Se prosperarem as objeções reducionistas de que trato no capítulo anterior, então será preciso que esta inteligência determine ao menos os entes aos que os objetores reduzirem os demais.

e a partir desta noção derivar diversos atributos que costumam se atribuir a Deus, esta abordagem está um tanto para além do texto de Tomás na quinta via.

CONCLUSÃO

Este trabalho se propôs a analisar o argumento que Tomás de Aquino oferece como a quinta das vias para demonstrar a existência de Deus na *Suma de Teologia*. Embora pudessem ser feitas análises ricas sobre o contexto histórico em que o argumento foi redigido, bem como sobre as diferentes contribuições que o legado grego, sobretudo o aristotélico, o patrístico, e o islâmico podem ter exercido sobre sua formulação; optei por outra abordagem, em que procurei considerar o argumento em sua atemporalidade, apresentando razões a seu favor, bem como tentativas de respostas às objeções mais comuns, analisando seus limites explicativos e oferecendo alternativas para melhorá-lo.

Esta escolha me possibilitou considerar até o argumento de Tomás pode ir mesmo tendo em vista o abandono de muitas teses que ele tomava por verdadeiras (sobretudo aquelas da física e biologia aristotélica) e quais adaptações poderiam aumentar a verossimilhança do argumento. No entanto, tal escolha trouxe consigo a dificuldade de apresentar com unidade de sentido toda uma série de teses filosóficas e científicas que por si só são muito complexas, mas que não poderiam ser totalmente omitidas em uma apreciação do argumento como a que propus.

Como exposto ao longo do texto, o argumento de Tomás possui duas partes: a primeira, em que estabelece a realidade da teleologia imanente e exclui a possibilidade do acaso; a segunda, em que afirma que essa teleologia imanente depende de uma inteligência ordenadora extrínseca a estes entes.

Na primeira parte, o desafio mais evidente consiste na grande diferença entre a visão de mundo de Tomás e a atual. Por mais que Tomás sempre se justifique racionalmente, está claro que ele toma por óbvia e inegável a existência de uma ordem teleológica que permeia absolutamente todas as criaturas. No entanto, é sabido que esta ideia foi sendo deixada de lado desde o início da filosofia moderna, até ser extirpada da linguagem científica com o advento das teses de Darwin sobre a evolução por seleção natural. Não se fala mais em finalidade, desígnio, ordem; mas sim em acaso, causas aleatórias, reducionismos, etc.

Este confronto de cosmovisões me parece ser a ocasião do primeiro dilema com o qual um defensor do argumento de Tomás deve lidar: [a] ou tenta mostrar alguma irreduzibilidade da teleologia na natureza como Tomás julgava que havia; [b] ou adapta esta parte do argumento limitando-o a instâncias de teleologia menos controvertidas.

A alternativa [a] conserva maior fidelidade ao argumento, mas depende de teses muito controvertidas, que estão o tempo todo a mudar de acordo com as novas descobertas e teorias científicas. A alternativa [b] exige uma adaptação da via, limitando a afirmação da teleologia aos fenômenos de que tratam a química e a física (ou, enfim, aos mais elementares possíveis), menos sujeitos a objeções reducionistas; embora assim se afaste da cosmovisão de Tomás, torna o argumento muito mais plausível.

Qualquer que seja a alternativa a ser seguida, parece que o argumento de Tomás em favor da teleologia *em algum grau* (ainda que reduzido a partículas elementares) conserva sua solidez, porque é razoável exigir uma explicação do motivo pelo qual os entes - seja no nível mais elementar que se queira - manifestam as inclinações que

manifestam, e não outras. Também julgo, pelos motivos que expus ao longo do texto, que as objeções pelas leis de natureza e pelo acaso não prosperam.

No que diz respeito à segunda parte da quinta via, parece-me verdadeiros o argumento em favor de algum tipo de inteligência ordenadora que explique as inclinações determinadas de que se falou na parte anterior.

A maior dificuldade diz respeito às afirmações que podem ser feitas sobre o escopo da via. Conforme argumentei no terceiro capítulo, parece-me que o desejo de Tomás com a quinta via é antes demonstrar a existência de uma inteligência cuja noção corresponda àquela que comumente se tem sobre Deus (inteligência ordenadora dos entes), ainda que isto não baste, considerado apenas o contido na via, para demonstrar todos os demais atributos com os quais poderíamos caracterizar Deus (unidade, bondade, onisciência, onipotência, etc.).

Em todo caso, ao ir além e tentar determinar quais conclusões podemos traçar imediatamente do texto da via, julgo ser possível mostrar a razoabilidade de afirmar que esta inteligência ordenadora é também criadora. O argumento que acrescento ao fim, que tenta chegar pela quinta via à noção de ato puro, tem a inegável vantagem de, se bem sucedido, aproximar a conclusão da quinta via de todos os atributos que costumam se atribuir a Deus. Por outro lado, tem a desvantagem de ser um argumento exigente do ponto de vista conceitual e de ir para além do contido no texto da quinta via.

Ao fim, julgo que é possível tomar a quinta via como um argumento sólido, desde que se faça um bom caso em favor da teleologia na natureza como Tomás pretendia que houvesse ou se altere o argumento para fazer referência apenas a entes fundamentais contra os quais não pesem objeções reducionistas. Também é necessário

que se reconheça a modéstia de seu escopo, não exigindo do argumento mais do que ele pretende estabelecer e atentando para o fato de que demonstrar a existência de algo para além de uma inteligência ordenadora pode depender de incursões posteriores.

REFERÊNCIAS

- AQUIN, Saint Thomas [d']. **Commentaire des Sentences de Pierre Lombard.** Tradução de Jacques Ménard. 2014. Disponível em: <<http://docteurangelique.free.fr/bibliotheque/sommes/SENTENCES2.htm>.> Acesso em 13 fev. 2017.
- AQUIN, Saint Thomas [d']. **Les Principes de la Réalité Naturelle au Frère Sylvestre.** Tradução de Jean Madiran. 1977. Disponível em: <<http://docteurangelique.free.fr/livresformatweb/opuscules/45lesprincipesdelarealite naturelle.htm>> Acesso em 13 fev. 2017.
- AQUINAS, Thomas. **Commentary on Aristotle's Physics.** Tradução Richard J. Blackwell, Richard J. Spath e W. Edmund Thirlkel. New Haven: Yale University Press, 1963. Disponível em: <<http://dhspriority.org/thomas/Physics.htm>> Acesso em 18 fev. 2017.
- AQUINAS, Thomas. **Commentary on the Metaphysics.** Tradução de John Patrick Rowan. Chicago: H. Regnery Co., 1961. Disponível em: <<http://dhspriority.org/thomas/Metaphysics.htm>> Acesso em 15 fev. 2017.
- AQUINO, Tomás de. **De Veritate, cuestión 5. La providencia.** Tradução de Ángel Luis González. Pamplona: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2000.
- AQUINO, Tomás de. **De Veritate, cuestión 25. Acerca de la Sensualidad.** Tradução de Juan Fernando Sélles. Pamplona: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2001.
- AQUINO, Tomás de. **Suma contra os Gentios.** Caxias do Sul: Sulina UCS, 1990. 2 v.
- AQUINO, Tomás de. **Suma Teológica.** Volume I: I Parte - Questões 1-43. 3. ed. São Paulo: Loyola, 2009a.
- AQUINO, Tomás de. **Suma Teológica.** Volume II: I Parte - Questões 44-119. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2005.
- AQUINO, Tomás de. **Suma Teológica.** Volume III: II Parte - Questões 1-48. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2009b.
- ARISTÓTELES. **Metafísica.** 2.ed. São Paulo: Loyola, 2005.

ARISTÓTELES. **Física**. Tradução de Guillermo Echandía. Madrid: Editorial Gredos, 1995.

BEAUCHAMP, Tom; ROSENBERG, Alexander. **Hume and the Problem of Causation**. New York: Oxford University Press, 1981.

BOURGERT, David; CHALMERS, David J. What Do Philosophers Believe? **Philosophical Studies**, vol. 170 (3), 2014. pp 465–500

BURTT, Edwin Arthur. **The Metaphysical Foundations of Modern Science**. London: Kegan Paul, Trench, Trubner & CO, 1925.

CARTWRIGHT, Nancy. Aristotelian Natures and the Aristotelian Natures and the Modern Experimental Method. In: EARMAN, John (Org.). **Inference, Explanation, and Other Frustrations: Essays in the Philosophy of Science**. Berkeley and Los Angeles: University of California, 1992.

CARTWRIGHT, Nancy. No God; No Laws. In: MORIGGI, S.; SINDONI, E. (Org.). **Dio, la Natura e la Legge: God and the Laws of Nature**. Milão: Angelicum, 2005.

CESSARIO, Romanus. **A Short History of Thomism**. Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 2005.

CHALMERS, Alan. **What Is This Thing Called Science?**. 4 Ed. Indianapolis: Hackett Publishing, 2013.

CLARK, Norris. **The One and the Many: A Contemporary Thomistic Metaphysics**. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2001.

COLLIN, Enrique. **Manual de Filosofía Tomista**. Tomo II: Criteriología, Metodología, Moral, Teología Natural, Índices Generales. Barcelona: Luis Gili, 1943.

COLLINS, Robin. The teleological argument: an exploration of the fine-tuning of the universe. In: CRAIG, William Lane; MORELAND, James Porter (Org.). **The Blackwell Companion to Natural Theology**. Oxford: Wiley-Blackwell, 2012. pp. 202-281.

DAVIES, Brian. **An Introduction to Philosophy of Religion**. Oxford: Oxford University Press, 1993.

DAVIES, Brian. **The Thought of Thomas Aquinas**. Oxford: Clarendon Press, 1992.

DAVIES, Paul. **The Fifth Miracle: The Search for the Origin and Meaning of Life.** New York: Simon & Schuster, 1999.

DARWIN, Charles. **Delphi Complete Works of Charles Darwin.** Delphi Classics, 2005. *Kindle edition.*

DAWKINS, Richard. **The God Delusion.** New York: Bantam Books, 2006.

ELDERS, Leo J. **The Philosophical Theology of St. Thomas Aquinas.** Lieden: E.J. Brill, 1990.

ELLIS, Brian. **Scientific Essentialism.** Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

FESER, Edward. **Aquinas.** Oxford: Oneworld Publications, 2009.

FESER, Edward. Between Aristotle and William Palley: Aquinas's Fifth Way. **Nova et Vetera**, vol. 11, n. 3, 2013. pp. 707-49

FESER, Edward. **Scholastic Metaphysics.** Heusenstamm: Editiones Scholasticae, 2014.

GARDEIL, Henrique-Dominique. **Initiation a la Philosophie de Saint Thomas d'Aquin.** II: Cosmologie. 3. Ed. Paris: Les Éditions du Cerf, 1957.

GARRIGOU-LAGRANGE, Réginald. **Dios.** La existencia de Dios. Solución Tomista de las antinomias agnósticas. Madrid: Palabra, 1976.

GARRIGOU-LAGRANGE, Réginald. **El realismo del principio de finalidad.** Buenos Aires: Desclée de Brower, 1949.

GEACH, Peter. An Irrelevance of Omnipotence. **Philosophy**, 48 (186), 1973.

GILSON, Étienne. **Le thomisme:** Introduction au système de saint Thomas d'Aquin. Paris: Vrin, 1922

GRETT, Iosephus. **Elementa Philosophiae Aristotelico-Thomisticae.** Volumen II: Metaphysica, Theologia Naturalis, Ethica. Barcelona: Editorial Herder, 1961.

GURR, John Edwin. **The Principle of Sufficient Reason in Some Scholastic Systems 1750-1900.** Milwaukee: The Marquette University Press, 1959

HARRIS, James Franklin. **Analytical Philosophy of Religion**. Dordrecht: Springer Science+Business Media, 2002.

HIMMA, Kenneth Einar. **Design Arguments for the Existence of God**. 2009. Disponível em: <<http://www.iep.utm.edu/design/>> Acesso em 10 fev. 2017.

HOLLOWAY, Maurice. **An Introduction to Natural Theology**. New York: Appleton-Century-Crofts, 1959.

JOHNSON, Monte Ransome. **Aristotle on Teleology**. Oxford: Clarendon Press, 2005.

JOLIVET, Régis. **Tratado de Filosofia I: Introdução Geral, Lógica e Cosmologia**. Rio de Janeiro: Agir, 1969.

JOLIVET, Régis. **Tratado de Filosofia III: Metafísica**. Rio de Janeiro: Agir, 1965.

JOY, Morny (Org.). **Continental Philosophy and the Philosophy of Religion**. Dordrecht: Springer Science+Business Media, 2011.

KANT, Immanuel. **Crítica da Razão Pura**. 5.ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbekian, 2001.

KENNY, Anthony. **The Five Ways: Saint Thomas Aquinas's Proofs of God's Existence**. London: Routledge, 1969.

KERR, Fergus. **After Aquinas. Versions of Thomism**. Oxford: Blackwell Publishing, 2002.

KLUBERTANZ, George. St. Thomas' Treatment of the Axiom, "Omne Agens Agit Propter Finem". In: O'NEIL, C.J. (Org.) **An Étienne Gilson Tribute**. Milwaukee, Marquette University Press, 1959.

KRETZMANN, Norman. **The Metaphysics of Theism: Aquinas's Natural Theology in Summa Contra Gentiles I**. Oxford: Clarendon Press, 1997.

LAVERDIÈRE, Raymond. **Le Principe de Causalité: recherches thomistes récentes**, Paris: Vrin, 1969.

LONG, Eugene Thomas. **Twentieth Century Western Philosophy of Religion 1900-2000**. Dordrecht: Springer Science+Business Media, 2000.

MACKIE, J.L. **The Miracle of Theism: Arguments For and Against the Existence of God.** Oxford: Oxford University Press, 1982.

MANSEER, Gallus. **La esencia del Tomismo.** Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto Luis Vives de Filosofía, 1947.

MARITAIN, Jacques. **Approaches to God.** New York: Harper, 1954.

MARITAIN, Jacques. **Sete lições sobre o ser.** São Paulo, Loyola, 1996.

MOLNAR, George. **Powers: A Study in Metaphysics.** Oxford, Oxford University Press, 2003.

ODERBERG, David. **Real essentialism.** London: Routledge, 2007.

O'GRADY, Paul. **Aquinas's Philosophy of Religion.** New York: Palgrave Macmillan, 2014.

PALEY, William. **Natural Theology: or, evidence of the existence and attributes of the deity, collected from the appearances of nature.** Oxford: Oxford University Press, 2006.

PASNAU, Robert; SHIELDS, Christopher. **The Philosophy of Thomas Aquinas.** Oxford: Westview Press, 2004.

PAWL, Timothy. The Five Ways. In: DAVIES, Brian; STUMP, Eleonore. (Org.) **The Oxford Handbook of Aquinas.** Oxford: Oxford University Press, 2012.

PORRO, Pasquale. **Tomás de Aquino.** Um perfil histórico-filosófico. São Paulo, Loyola, 2014.

PRUSS, Alexander. The Leibnizian Cosmological Argument. In: CRAIG, William Lane; MORELAND, James Porter (Org.). **The Blackwell Companion to Natural Theology.** Oxford: Wiley-Blackwell, 2012. pp. 24-100.

ROVIGHI, Sofia Vanni. **Il problema teologico come filosofia.** Varese: Eupress FTL, 2004.

SHALEY, Brian. **The Thomist Tradition.** Dordrecht: Springer Science+Business Media, 2002.

STEENBERGHEN, Fernand von. **Le Problème de l'Existence de Dieu dans les Écrits de St. Thomas D'Aquin.** Louvain-La-Neuve: Éditions de l'Institut Supérieur de Philosophie, 1980.

STUMP, Eleonore. **Aquinas.** London: Routledge, 2003.

SWINBURNE, Richard. **The Existence of God.** 2.ed. Oxford: Oxford University Press, 2004.

TORRELL, Jean Pierre. **Iniciação a Santo Tomás de Aquino.** São Paulo: Loyola, 1999.

URDANOZ, Teófilo. **Historia de la Filosofía VIII: Siglo XX: Neomarxismos. Estructuralismo. Filosofía de inspiración cristiana.** Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2009.

WIPPEL, John. The Five Ways. In: DAVIES, Brian (Org). **Thomas Aquinas. Contemporary Philosophical Perspectives.** Oxford: Oxford University Press, 2002. pp. 159-226