



A CONTROVÉRSIA DE AUXILIIS: EM TORNO À SEMÂNTICA DAS SENTENÇAS TEÓRICAS DO DISCURSO FILOSÓFICO E TEOLÓGICO E À NECESSIDADE DE UMA METAFÍSICA PRIMORDIAL *

*The De Auxiliis controversy:
Around the semantics of theoretical sentences in philosophical
and theological discourse and the necessity of a Promordial Metaphysics*

Luiz Carlos Sureki **

Resumo: *De Auxiliis* designa uma famosa controvérsia filosófico-teológica do final do século XVI e início do século XVII, que envolveu teólogos espanhóis dominicanos e jesuítas em torno do tema/problema do livre arbítrio humano sob a influxo da graça divina. Considerado filosoficamente, o problema central gira em torno à determinação semântica de enunciados condicionais contrafactuais, problema este já presente em todos os enunciados teóricos composicionais. A partir do contexto histórico e teológico da controvérsia, juntamente com o surgimento do Molinismo, apresentaremos, com alguns aportes da Filosofia Estrutural-Sistemática proposta por Lorenz Puntel, o problema filosófico da determinação semântica de sentenças teóricas em geral e a nova forma de determiná-las semanticamente. Isso possibilitará a elaboração filosófica de uma nova Teoria do Ser, na qual a grande questão de “Deus” e seus atributos encontrará seu mais adequado lugar teórico no discurso filosófico sistemático.

Palavras-chave: Tomismo. Molinismo. Filosofia Sistemático-Estrutural. Semântica Sentencial. Metafísica Primordial.

* Artigo recebido em 27.02.2023 e aprovado para publicação em 31.07.2023.

** Doutor em Teologia Fundamental pela Leopold-Franzens Universität – Innsbruck, AT (2014). Professor e pesquisador na Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (FAJE). Doutorando em Filosofia pela Universidade do Vale do Rio dos Sinos (UNISINOS).

Abstract: *De Auxiliis* designates a famous philosophical-theological controversy in the late 16th and early 17th centuries, which involved Spanish Dominicans and Jesuits theologians around the theme/problem of human free will under the influence of divine grace. Approaching it from a philosophical perspective, the core issue centers on the semantic determination of counterfactual statements, a problem already present in all compositional theoretical statements. Drawing from the historical and theological context of the controversy, along with the emergence of Molinism, we will present, with some contributions from the Structural-Systematic Philosophy – as proposed by Lorenz Puntel – the philosophical problem of the semantic determination of theoretical sentences at large, alongside a novel approach to their semantic determination. This will enable the philosophical development of a new Theory of Being, wherein the profound question of “God” and his attributes will find its most suitable theoretical place in systematic philosophical discourse.

Keywords: Thomism. Molinism. Systematic-Structural Philosophy. Sentential Semantics. Primordial Metaphysics.

Introdução

É certo que a controvérsia do *De Auxiliis* (sobre o auxílio da Graça) teve um caráter mais teológico do que filosófico. Conceitos como graça, onipotência, onisciência, presciência, predestinação, criação, eternidade, salvação, entre outros, são próprios da ciência teológica. Não obstante, a controvérsia que outrora envolveu dominicanos e jesuítas também interessa à filosofia do nosso tempo pós-*virada linguística* com sua especial atenção à centralidade da linguagem para o exercício filosófico.

Várias são as razões ou interesses para considerarmos filosoficamente a controvérsia do *De Auxiliis*.

Uma delas diz respeito ao livre arbítrio humano, um tema central para a Ética Filosófica.

Uma outra razão interessa especialmente à Filosofia Analítica. Os enunciados condicionais contrafactuais da *scientia media* divina apreendida pelos molinistas suscita, como veremos, o problema da determinação semântica de tais enunciados à medida que sua estrutura semântica carece da estrutura ontológica, ou seja, do fato. Determinar o valor semântico das sentenças teóricas do discurso filosófico é uma questão central para toda Teoria do Conhecimento e as variadas Teorias da Verdade.

Não por último, a controvérsia do *De Auxiliis* toca a problemática da questão de “Deus” e interessa sobremaneira à Filosofia da Religião. Diferentemente do dominicano Domingos Bañez, o jesuíta Luís de Molina atribuía ao Deus onisciente do cristianismo um conhecimento

intermediário, uma ciência média por meio da qual Deus conhece os futuros possíveis. Em ambos os teólogos envolvidos na discussão acerca da ciência divina, “Deus” era tomado ao modo de (um) sujeito (S) que recebe (um) predicado (P). Em tais sentenças composicionais, como veremos, o S (Deus) permanece um X supostamente (já) determinado semanticamente, de quem, então, se predica P (“onisciente”, por exemplo). Se retirados os predicados ou atributos, — tais como onipotência, onisciência, onipresença, criador, espírito, amor, etc. -, o termo “Deus” fica vazio de significado, como a/uma substância sem (seus) acidentes. Não havendo adequada intelecção do primeiro componente subsentencial “Deus”, tampouco se obterá clareza acerca dos (seus) atributos, ou seja, acerca do segundo componente subsentencial. A consequência é que a sentença composicional como um todo fica semanticamente indeterminada. Eis por que a controvérsia do *De Auxiliis*, ao final das contas, não chegou a lugar algum, e eis por que a Filosofia da Religião enfrenta tantas dificuldades para tratar da questão de “Deus” sem incorrer numa espécie de reducionismo antropológico.

Dentre as razões teológicas poderíamos mencionar a irrelevância da revelação cristã de Deus na discussão dos teólogos envolvidos na controvérsia. Eles eram todos cristãos, mas, curiosamente, Jesus de Nazaré, o Cristo, não é explicitamente evocado por eles na discussão sobre os atributos divinos. Se por um lado é certo que não se pode aplicar, sem mais, os atributos de Deus, como a onipotência e a onisciência, ao Jesus histórico, por outro lado é a partir deste, acolhido na fé como o Cristo (Deus entre nós) que o discurso teológico (cristão) se pronuncia sobre Deus. O tratamento deste tema, incluindo a noção teológica de livre arbítrio, nos introduziria no campo da teologia cristã, mais propriamente da cristologia, o que exigiria uma abordagem metodológica distinta e fugiria, por conseguinte, ao modesto propósito filosófico expresso resumidamente no título deste artigo.

O fio de Ariadne que atravessa esse emaranhado temático pode ser resumido na tese de Lorenz Puntel, assim expressa: “perguntar por “Deus”, tratar efetivamente da questão e dar a ela uma resposta racional em todos os seus aspectos só faz sentido, só é compreensível e adequado em termos filosóficos, se isso acontecer no quadro de uma concepção compreensiva da realidade ou do Ser como tal e como um todo”.¹

A dimensão do Ser como tal e como um todo, a dimensão absolutamente primordial, sempre (pré)suposta para compreensão de qualquer enunciado teórico é também denominada, por Puntel, Metafísica Primordial, Metafísica do Ser Primordial ou *Einailogia* (para distingui-la da Ontologia tradicional).

¹ PUNTEL, Lorenz B. *Ser e Deus*. Um enfoque sistemático em confronto com M. Heidegger, É. Lévinas e J.-L. Marion. São Leopoldo: Unisinos, 2011, p. 27.

Nesse sentido, a grande questão de “Deus” será um capítulo especial na Teoria do Ser enquanto Ser (Einaílogia).

Inicialmente apresentaremos a controvérsia *De Auxiliis*, seus antecedentes históricos e o núcleo da discussão envolvendo os atributos divinos de graça e onisciência, por um lado, e o atributo humano do livre arbítrio, por outro. A exposição da controvérsia serve como um pretexto ilustrativo para a consideração filosófica. Em seguida nos deteremos na estrutura problemática dos enunciados condicionais contrafactuais. Estes constituíam, para os molinistas, o ponto central da argumentação em favor do livre arbítrio humano sob o influxo da graça divina. Ao mesmo tempo, faremos notar que o problema semântico não é uma exclusividade de enunciados condicionais contrafactuais, mas ele aparece nos enunciados teóricos em geral regidos pelo *Princípio de Composicionalidade*. A adoção de uma versão forte do *Princípio do Contexto*, sem referências a sujeitos particulares, será então apresentada, com a brevidade exigida, com vistas a manifestar uma nova forma de determinação semântica de enunciados teóricos, que, por sua vez, permitirá a elaboração de uma metafísica *profunda* (Einaílogia); esta oferecerá o lugar teórico adequado para se colocar e tratar adequadamente a questão de “Deus” e seus atributos.

1. A controvérsia De Auxiliis

Na controvérsia *De Auxiliis* (1582-1607) se enfrentaram eminentes teólogos católicos espanhóis de duas importantes ordens religiosas: a Ordem dos Pregadores (dominicanos) e a Companhia de Jesus (jesuítas). A questão teológica central subjacente era a seguinte: é possível (ou não) alguma conciliação entre a potência infinita de Deus (onipotência e onisciência) e o livre arbítrio humano? Se uma conciliação não é ou não for possível, então o livre arbítrio humano é somente algo aparente, que não tem relevância alguma em termos de efetiva colaboração do ser humano na e para sua salvação escatológica. O predeterminismo divino nega o livre arbítrio humano. Se, porém, tal conciliação é ou for possível, então dever-se-ia poder explicar como ela pode se dar, uma vez que os princípios atuantes no momento em que o ser humano faz uso de sua liberdade de escolha são diferentes.

1.1 Alguns antecedentes históricos da controvérsia

O problema *graça x livre arbítrio* perpassa praticamente toda a bimilenar tradição teológica do cristianismo ocidental. Já nos inícios do século V, Agostinho havia largamente se ocupado dele, e muito especialmente na

controvérsia com Pelágio e os seus seguidores, os pelagianos.² O renomado teólogo de Hipona, que por longo tempo fora um incontestável defensor do livre-arbítrio humano, acentuou tanto a primazia absoluta da graça divina nos últimos anos de sua vida que quase o suprimiu de todo. Esse legado de Agostinho reaparecerá, com alguns matizes, no século XVI com Lutero e os reformadores tomando a forma do célebre princípio *sola gratia*.

Tomás de Aquino, no século XIII, em diferentes lugares de sua volumosa obra, defendeu o livre arbítrio humano, mas até certo ponto. Respondendo à questão “se o homem tem livre arbítrio”, ele escreve: “O homem tem livre arbítrio; do contrário seriam inúteis os conselhos, as exortações, os preceitos, as proibições, os prêmios e as penas”. Ali, a terceira objeção ao livre arbítrio rezava: “É livre quem é causa de si; e não é livre o que é movido por outro”. A esta objeção responde Tomás:

O livre arbítrio é causa do seu movimento, porque o homem, pelo livre arbítrio, é levado a agir. Contudo, não é necessário, para a liberdade, que o livre seja a causa primeira de si mesmo; assim como não é necessário, para uma causa ser causa de outra, que seja sua causa primeira. Ora, Deus, pois, é a causa primeira motora, tanto das causas naturais como das voluntárias. E assim como, movendo-as, não faz com que os atos delas deixem de ser naturais; assim também, movendo as voluntárias, não faz com que os seus atos deixem de ser voluntários, mas antes, causa-lhes essa qualidade, porque obra, em cada ser, conforme a propriedade deles.³

Ao dizer que “o homem tem livre arbítrio; do contrário seriam inúteis os conselhos, as exortações, os preceitos, as proibições, os prêmios e as penas”, Tomás também está dizendo que o livre arbítrio não se reduz ao nível da inclinação da vontade para isso ou aquilo, mas abrange ainda a decisão (racional) para realizar ou não aquela vontade/inclinação.

² A obra de Agostinho “De libero Arbítrio” foi escrita no ano de 395 na forma de diálogo do autor com o seu amigo Evódio. Para Agostinho, livre arbítrio é a possibilidade de escolher entre o bem e o mal; enquanto que a liberdade é o bom uso do livre arbítrio. Pelágio de Bretanha foi um monge ascético que, entre outras coisas, escreveu um livro sobre o livre-arbítrio e a graça. Suas opiniões foram fortemente criticadas por Agostinho, o que o colocou na lista do Index herético. A principal acusação a Pelágio era a de este defender que o ser humano possui a capacidade de decidir o seu futuro por livre-arbítrio, sem *necessariamente* depender da graça (efficax) de Deus. Pelágio baseava-se no fato de as pessoas resistirem por sua própria vontade a tudo o que se refere a Deus, ao Criador e à necessidade de pertencer a ele. Seu ensinamento negava a doutrina do *pecado original*. Para Pelágio, a queda de Adão afetara apenas a Adão. Agostinho, por sua vez, afirmava que o homem carecia absolutamente da graça de Deus (o que Deus nos dá) em todos os seus aspectos para ser salvo. Tal afirmação está no centro da que viria a ser chamada “doutrina da predestinação”. Essa ênfase quase unilateral na graça divina não faz parte da trajetória de Agostinho como um todo senão que aparece especialmente nos últimos anos de sua vida. Ver: GUMMERSBACH, Pohl. *Dogmatik*. II Band. Paderborn: Ferdinand Schöningh, 1956, p. 640.

³ TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica vol. II*. q.83, a.1, resp.3 (São Paulo: Loyola, 2001), p. 486-489.

É basicamente isso que diz Santo Tomás em outro lugar:

Deus, como universal motor, move a vontade do homem para o bem, objeto universal dela. E o homem, que nada pode querer sem essa moção universal, pode, contudo, pela razão, determinar-se a querer tal ou tal coisa, como bem verdadeiro ou aparentemente.⁴

Afirma-se que o mover-se da vontade, assim como todo movimento, remonta ao Primeiro Movente, e que, ao mesmo tempo, permanece no interior desse movimento o poder mover-se do homem (da livre vontade) para esta ou para aquela ação. Mas, note-se que Tomás diz que sem a moção universal (divina) o homem *nada* pode querer, o que implica que o *autodeterminar-se* a querer isso ou aquilo permanece, de certo modo, dependente do primeiro movente.

Martinho Lutero — que havia sido monge agostiniano —, ao sublinhar a absoluta primazia da graça divina que justifica o homem, colocou em questão a importância que se atribuía às mediações eclesiais, sacramentais, hierárquico-doutrinárias e, não por último, ao próprio livre arbítrio humano.

O Concílio de Trento (1545-1563), com o *Decreto sobre a Justificação*⁵, responde à doutrina da graça e da justificação apregoada por Lutero, sublinhando que, na obra da justificação, a vontade humana *atua juntamente* (coopera) com a graça divina. Deste modo, os conciliares rejeitavam a ideia de justiça puramente imputada. Mas, se por um lado afirmaram a atuação conjunta da graça divina e do livre arbítrio humano, por outro lado não responderam *como* essa ação conjunta se dava real e concretamente, uma vez que as forças moventes para a ação não eram proporcionais.

A heresia dita dos reformadores e jansenistas⁶ pode ser assim resumida: eles dizem que não existe livre arbítrio sob o influxo da graça eficiente (*efficax*). O Concílio de Trento, por sua vez, afirmou a *cooperação* do livre arbítrio humano para a justificação do homem, e nesse sentido, defendeu a existência e a importância de uma “outra” graça divina: a chamada graça suficiente (*sufficiens*).⁷

⁴ *Ibid.*, q.82, a.1, p. 475-476.

⁵ O Decreto da Justificação, na sexta sessão (13-1-1547) do Concílio de Trento, está estruturado em 16 capítulos, em que se expunha a doutrina a ser aceita como verdadeira e, em 33 cânones, nos quais se condenavam os erros dos reformadores.

⁶ VORGRIMLER, Herbert. “Jansenismus”. In: *Neues Theologisches Wörterbuch*. Freiburg-Basel-Wien: Herder, 2008.

⁷ “Se alguém disser que o livre-arbítrio do homem, movido e estimulado por Deus, em nada coopera, quando dá seu assentimento a Deus que o move e o chama para se dispor e preparar para obter a graça da justificação, e que ele não é capaz de recusar, se quiser, o seu assentimento, mas, qual coisa inanimada, não faz absolutamente nada e se comporta de modo meramente passivo: seja anátema”. Ver: Concílio de Trento. “Cânones sobre a justificação”. HÜNERMANN, Peter. *Compêndio dos símbolos, definições e declarações de fé e moral*. São Paulo: Loyola/Paulus, 2007, n. 1554.

O problema aparecia no momento em que a relação que se buscava entre *gratia efficax* e *gratia sufficiens* não se harmonizava.⁸ A graça eficiente é aquela que conduz *necessariamente* o ser humano ao fim a ele predeterminado por Deus na sua onisciência. Por sua vez, a graça suficiente expressava a vontade salvífica divina para com todos, de modo que o ser humano pode cooperar livremente para sua própria salvação. Mas, daí a questão: se a graça *eficiente* irrevogavelmente conduz o ser humano àquela (e tão somente àquela) finalidade — salvífica ou não — já predeterminada (porque *prevista* desde todo o sempre por Deus na sua onisciência), que sentido teria falar em graça *suficiente* para a salvação de todos?⁹

O problema da conciliação/cooperação (ou não) do livre arbítrio humano frente à graça divina eficiente se revestiu de maior complexidade ao entrar agora na discussão de dominicanos e jesuítas o atributo divino da *onisciência*. Tal discussão gerou a controvérsia do *De Auxiliis*.

Desde a sistematização de Santo Tomás, se reconhecia em Deus *dois* saberes (ou duas ciências) distintos: o saber da simples inteligência e o saber da visão.

O saber da simples inteligência (*scientia naturalis simplicis intelligentiae*) é o saber que Deus tem das essências e que antecede todo ato da livre vontade divina. Com esse saber Deus sabe tudo o que está em seu poder ou no poder da criatura antes que ele decida criar qualquer coisa, ou seja, antes mesmo de que qualquer coisa fosse ou viesse a ser/existir.¹⁰

O saber da visão ou livre saber (*scientia visionis*) compreende todo objeto que em um determinado ponto no tempo existiu, existe ou existirá. Todo acontecer, todo surgir de algo no tempo é para o Deus eterno sempre atual, sempre “agora”. O saber da visão está para o tempo assim o indivisível está para o contínuo. Deste modo, este tipo de saber não é pré-visão do que não foi, do que não é, do que não será, pois Deus simplesmente vê, conhece tudo o que entra no campo do existente¹¹. Trata-se, portanto, do saber dos existentes e, por isso, não faz parte desse saber divino a especulação acerca do contrário daquilo que se sabe, daquilo que nunca foi, nem é, nem virá a ser/existir.

⁸ GUMMERSBACH, *Dogmatik*, p. 640s. As várias tentativas de abordar o problema resultaram em vários *sistemas* sobre a graça. Os principais sistemas são os seguintes: Agostiniano, Tomista, Molinista, Congruísta e Sincretista.

⁹ *Ibid.*, p. 640.

¹⁰ TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, q.14, a.9.

¹¹ Molina chama muitas vezes nossa atenção para isso, quando diz: “...segundo nuestra consideración basada en la realidad de las cosas”. Ver: Luís de Molina. *Concordia*, p. 436, 450, 451, 452, 454, 478, 509.

1.2 Domingos Bañez, Luís de Molina e a teologia da graça

A partir dos ensinamentos de Santo Tomás, Domingos Bañez¹² e alguns outros teólogos dominicanos concluíam o seguinte: se nada acontece sem que Deus saiba, segue-se que o que acontece deve *necessariamente* acontecer porque Deus assim o sabe (desde todo o sempre o soube). Em termos de graça eficiente significa que esta não é condição para o assentimento da vontade, mas é a causa desse assentimento. E, assim, a graça eficiente pré-move a vontade (metafisicamente, não temporalmente) com necessidade física (*praemotio* ou *praedeterminatio physica*), e que justamente por isso é eficiente.¹³

Essa conclusão tomava a forma de um predeterminismo divino em relação à salvação (ou não-salvação) do homem. A noção de predeterminação ou predestinação não deixava lugar para a cooperação humana na e para sua própria salvação, o que fazia da própria noção de graça eficiente também uma *desgraça* eficiente, afinal alguns (ou muitos!?) foram predestinados irremediavelmente por Deus à danação eterna (não-salvação).

Na esteira aberta pelo Concílio de Trento, Luís de Molina¹⁴, apoiado por outros jesuítas espanhóis, defendeu a conciliação da onisciência divina com o livre arbítrio humano aludindo a *um saber divino intermediário*, segundo o qual o conhecimento que Deus tem dos futuros possíveis em relação ao ser humano não tira deste a liberdade no momento em que ele escolhe isto ou aquilo; e que afirmar que Deus conhece o futuro “possível” — também em relação àquilo que o homem em concreto não escolheu (escolhe ou escolherá) — não é um argumento contra a onisciência divina senão que antes faz jus a ela.

De acordo com Molina, Deus não extrai seu saber das coisas, dos existentes. As coisas não acontecem tão somente porque Deus já “sabia”, mas sim porque Deus já sabia de tudo o que *poderia* acontecer, e isso é muito

¹² Domingos Bañez foi um teólogo dominicano espanhol, professor de teologia dogmática em vários lugares: Alcalá, Valladolid, Salamanca; é um dos grandes representantes da teologia neoescolástica do século XVI. É famoso também por ter sido confessor de Santa Tereza de Ávila. Tornou-se o maior defensor do tomismo contra o movimento surgido na época chamado “molinismo” — por causa de seu principal representante Luís de Molina. Ver: “Domingos Bañez”. *El Basilisco. Diccionario filosófico*. In: <http://www.filosofia.org/ave/001/a153.htm>. (acessado em: 28 Abr. 2022). Para uma leitura mais aprofundada do Bañezianismo, ver: OTTO, Ludwig. *Grundriss der katholischen Dogmatik*. Freiburg: Herder, 1981, p. 354s.

¹³ GUMMERSBACH, *Dogmatik*, p. 642-644.

¹⁴ Luís de Molina estudou jurisprudência em Salamanca (1551-1552), filosofia em Alcalá de Henares (1552-1553) e em Coimbra (1554-1558) e teologia também em Coimbra (1558-1562). Jesuíta desde 1553, ensinou filosofia em Coimbra (1563-1567), teologia em Évora a partir 1568 e em Cuenca a partir de 1591. Faleceu no ano 1600, ano em que havia sido chamado para ser professor de moral no Colégio dos Jesuítas de Madri. Ver: “Molinismus”. In: *Theologische Realenzyklopädie* (TRE), Band XXIII, 1994.

mais do que o que (tão somente) acontece concretamente¹⁵. A explicação de Molina é, portanto, bastante simples. As coisas que acontecem por nossa decisão livre ou que dela dependem, não acontecem por causa da presciência/onisciência divina, no sentido predeterminístico de que necessariamente terão que acontecer tal e qual, deste modo e tão somente deste modo, a ponto de não haver decisão concreta alguma nem sentido algum em se falar em livre decisão, mas acontecem porque a presciência divina não se restringe ao que de fato veio a acontecer em determinadas circunstâncias por causa de uma decisão nossa.¹⁶

Que um ser dotado de livre vontade/arbítrio, ao se encontrar numa determinada ordem de coisas e circunstâncias, se incline para um lado ou para outro, isso não deriva de um saber divino predeterminado e determinante excludente de toda (outra) possibilidade, mas comporta o saber de tudo o que é possível livremente escolher com todas as consequências da(s) escolha(s) naquele contexto situacional. Daí se segue que, por meio desse saber, Deus sabe também o que a criatura livre *poderia* escolher, e isso sem que se anule a real possibilidade de livre escolha e suas consequências, ou seja, sem que transforme a liberdade humana de escolha numa falsa liberdade, o que colocaria o homem no mesmo nível dos animais, não fazendo jus, portanto, ao homem como imagem e semelhança de Deus, que, por isso mesmo, existe em liberdade.¹⁷

Deste modo, a *ciência média* deve ser entendida como um conhecimento ‘pré-volitivo’. Deus conhece *a priori* (para usar analogicamente uma expressão de Kant) todas as *possibilidades* inerentes à criação e à criatura porque ele as criou com tais possibilidades. Contudo, neste *saber médio* não há nenhuma (auto)determinação do ato da vontade de Deus. Por que motivo, se perguntava Molina, a liberdade em Deus permanecia inteira, se Ele antes do ato de vontade já soubesse para qual lado/parte sua vontade se inclinaria? Se um tal saber existisse, de modo algum poderia eleger a parte oposta.¹⁸

Molina distinguia a relação causal das coisas em relação a Deus, dizendo que das coisas criadas, algumas são feitas diretamente por Deus (por livre vontade), outras foram feitas através da mediação de causas segundas (segundo a necessidade da natureza) e operam independentemente de uma vontade livre criada; e outras, finalmente, podem surgir de um

¹⁵ MOLINA, Luís, *Concordia del libre arbitrio con los dones de l agracia y con la presciencia, providencia, predestinación y reprobación divinas*, Oviedo: Biblioteca de Filosofía en español, 2007, p. 456-458.

¹⁶ MOLINA, *Concordia*, p. 447.

¹⁷ *Ibid.*, p. 447-448.

¹⁸ *Ibid.*, p. 448. Recorde-se que se encontram nas Escrituras textos em que Deus/Javé “muda de ideia”, desiste de levar a cabo uma ação cuja vontade era a de realizá-la, com por exemplo em Ex 32,14: “E o Senhor desistiu do mal que prometeu realizar a seu povo”.

livre arbítrio criado ou sofrer alguma mudança a partir dele. Desde essa distinção concluía que Deus é *causa próxima* da primeira e da segunda ordem de coisas e *causa distante* da terceira.¹⁹

Do ponto de vista de Bañez e seus seguidores, o problema da proposta de Molina é o de que não podia haver nenhuma outra ciência divina para além da *scientia naturalis simplicis intelligentiae* e da *scientia visionis* da tradição tomásica e tomista. O predeterminismo *físico* de Bañez se impunha porque ele procedia como se o conhecimento que Deus tem acerca dos futuros possíveis (contingentes) fosse em função do passado, ou, em outras palavras, como se o conhecimento de Deus (eterno/onisciente) em relação ao futuro fosse igual ao (do) passado, ou ainda, como se para Deus absolutamente tudo já tivesse acontecido. Se no conhecimento divino o futuro (do que será) está tão fixado quanto o passado (do que foi), então o modo como foi (no passado) é aplicado ao modo do como será (no futuro): o que não mais se pode mudar no passado, não mais se poderá mudar no futuro. Molina, por sua vez, insistia que faz parte do conhecimento divino (onisciência) tanto o que *poderia* ter acontecido no passado quanto o que também *poderia* acontecer no futuro. E, assim, os dominicanos diziam que os jesuítas, ao tentarem evitar o erro de Lutero, caíam no erro de Pelágio; e o jesuítas, por sua vez, diziam que os dominicanos, ao tentarem evitar o erro de Pelágio, caíam justamente no erro de Lutero.

Como a controvérsia não se resolvia no âmbito espanhol, passou a ter como sede Roma²⁰. Ante a gravidade da disputa, o Papa Clemente VIII reuniu teólogos de alto nível e constituiu a comissão *De Auxiliis divinae gratiae* (daí o nome da controvérsia) para averiguar e julgar os possíveis erros contidos no livro de Molina que ficou conhecido como *Concórdia*²¹; tarefa esta que a tal comissão nunca conseguiu levar a cabo satisfatoriamente. O Papa queria inicialmente que os dominicanos e os jesuítas entrassem em acordo sobre o tema. Mas as sessões se tornaram tão mutuamente agressivas e violentas que o próprio Papa decidiu acompanhar pessoalmente a discussão. Em fevereiro de 1602 faleceu Clemente VIII. Seu sucessor, o Papa Paulo V, permitiu que se discutisse o tema da predeterminação física (do grupo de Bañez) sem que se perdesse, contudo, o contato com os molinistas.

Depois de mais de 120 reuniões sem grandes progressos no horizonte de uma conciliação acerca do problema, o Papa ordenou definitivamente que cessassem as acusações e as intrigas teológicas entre jesuítas e

¹⁹ *Ibid.*, p. 453-454.

²⁰ Uma boa síntese histórica e teológica da controvérsia pode ser encontrada no artigo “La polémica de auxiliis 1582-1607”: <http://www.filosofia.org/ave/001/a152.htm>. (Acessado em: 12 Dez. 2022).

²¹ Título original em latim: *Concordia liberi arbitrii cum gratiae donis, divina praescientia, providentia, praedestinatione et reprobatione*.

dominicanos. Não porque o Papa mesmo tivesse uma solução para o problema, mas antes porque tal disputa dividia as grandes instâncias pensantes da Igreja da época. Por isso, referindo-se ao tema do auxílio da graça e a liberdade, determinou (primeiramente em 1607) liberdade para os dominicanos e jesuítas de defenderem suas respectivas doutrinas, juntamente com a proibição absoluta de qualificá-las de heresia. O mesmo Papa, mais tarde, em um decreto do Sagrado Ofício (16.01.1611), proibiu, sob pena de cassação do direito de lecionar e pregar, e até mesmo de excomunhão, os dominicanos e os jesuítas de continuarem com a disputa, e o Papa Urbano VIII, em 1625, viria a reafirmar aquelas resoluções de Paulo V²².

2 O problema semântico dos enunciados condicionais contrafactuais

Molina precisava mostrar que a *ciência média* divina como conhecimento dos contingenciais futuros não é estranha às Sagradas Escrituras. Dentre vários textos bíblicos – tais como Mt 11, 23; 1Cor 2, 8; Jo 15, 22-24; Mt 26, 24; Lc 17,27 apresentados por Molina –, tomaremos aqui, por razões de brevidade, apenas um deles, extraído do Primeiro Livro de Samuel. Este mesmo texto bíblico servirá ainda para distinguirmos enunciados condicionais indicativos de enunciados condicionais contrafactuais.

Abiatar, filho de Abimelec, ao fugir para junto de Davi, em Ceila, tinha trazido consigo o efod²³. Contaram a Saul que Davi havida ido a Ceila. Saul disse: “Deus o trouxe às minhas mãos, pois fechou-se a si mesmo ao entrar numa cidade com portas e ferrolhos!” Saul chamou todo o povo ao combate, a fim de descer a Ceila e cercar Davi e seus homens. Quando Davi ficou sabendo que Saul estava tramando contra ele, disse ao sacerdote Abiatar: “Traz o efod!” Davi disse: “SENHOR, Deus de Israel, teu servo ouviu dizer que Saul está prestes a vir a Ceila a fim de destruir a cidade por minha causa. Será que os habitantes de Ceila vão entregar-me nas mãos dele? Será que Saul vai descer, como teu servo ouviu dizer? SENHOR, Deus de Israel, faze teu servo saber!” O SENHOR disse: “Descerá”. Disse Davi: “Os habitantes de Ceila me entregarão, a mim e aos que estão comigo, nas mãos de Saul?” O SENHOR disse: “Entregarão”. Então Davi levantou-se e partiu de Ceila com seus homens, cerca de seiscentos, e andaram errantes. Saul, informado de que Davi escapara de Ceila, desistiu de seu plano (1Sam 23, 6-13).

²² HÜNERMANN, *Compêndio dos símbolos*, p. 611s.

²³ Peça de adorno ou veste sacerdotal do sumo sacerdote. Davi, na cerimônia de transferir a arca da casa de Obede-Edom para Jerusalém, estava cingido de um éfode de linho (cf. 2Sm 6.14).

Empregando sentenças condicionais indicativas para resumir o texto bíblico temos o seguinte:

- a) Se Davi com seus homens *permanecerem* em Ceila, Saul *sitiará* a cidade.
- b) Se Davi com seus homens *permanecerem* em Ceila e Saul *sitiar* a cidade, os habitantes de Ceila *entregarão* Davi a Saul.

As respostas recebidas por Davi da parte do Senhor (Deus) parecem deterministas:

- “Saul descera?”
- “Descerá”.
- “Os habitantes da cidade me entregarão?”
- “Entregarão”.

Expresso agora por sentenças condicionais contrafactuais, temos:

- a) Se Davi com seus homens *permanecessem* em Ceila, Saul *sitiaria* a cidade.
- b) Se Davi com seus homens *permanecessem* em Ceila e Saul *sitiasse* a cidade, os habitantes de Ceila *entregariam* Davi a Saul.

Todos os atores aqui são/eram livres para fazer algo diferente. Por isso devemos dizer:

- a) Se Davi com seus homens *permanecessem* em Ceila, Saul *provavelmente* sitiaria a cidade (por livre vontade).
- b) Se Davi com seus homens *permanecessem* em Ceila (por livre vontade) e Saul *sitiasse* a cidade (por livre vontade), os habitantes de Ceila *provavelmente* entregariam Davi a Saul (por livre vontade).

O *provavelmente* (não o *certamente*) recebe ainda maior destaque porque isso tudo não aconteceu. Davi não permaneceu na cidade, Saul não citiou a cidade, os habitantes da cidade não entregaram Davi a Saul. Se *tivesse ocorrido* algo diversamente do que ocorreu, *provavelmente* aconteceria o que fora predito por Deus a Davi. E isso pela simples razão de que Deus, e só Deus, por ciência média, conhece os futuros *possíveis*.

Note-se que a principal característica dos contrafactuais é a de serem condicionais cujos antecedentes e consequentes expressam enunciados contrários aos fatos; eles reúnem premissas hipotéticas ou ideias mentais e sondam, por assim dizer, as relações causais envolvidas na inferência do consequente e, por isso, apresentam um grau hipotético especulativamente maior que os enunciados condicionais indicativos, mas de certeza menor.²⁴ Enquanto

²⁴ Há uma longa e complexa discussão filosófica (lógico-formal) sobre condicionais contrafactuais. Dentre os principais autores e textos destacamos os seguintes: Roderick Chisholm, “The Contrary-To-Fact Conditionals”, *Mind*, New Series 55, n.º. 220, 1946, p. 289-307. Nelson

os condicionais indicativos, empregando os tempos verbais do infinitivo (presente) e do futuro simples manifestam possibilidades mais realmente consequentes no sentido de virem a se tornar realidade, os enunciados contrafactuais, empregando os tempos verbais do subjuntivo imperfeito e do futuro do pretérito, reportando-se ao passado, apenas cogitam possibilidades que não se tornaram realidade. E por isso se discutia se tais possibilidades eram ou não reais no sentido de haver real (livre) arbítrio.

Nos condicionais contrafactuais há um *princípio de possibilidade alternativa*, mas não um princípio necessário que seja capaz de garantir a sua verdade. Ao mesmo tempo que não é possível garantir a verdade de um enunciado contrafactual, também não é possível falsificá-lo, pois sua suposta verdade depende justamente do não ter se tornado fáctico.

Permanecendo o contrafacto sem constatação de verdade, permanece também uma interrogação acerca da necessidade ou não de um conhecimento divino por ciência média. O que sabemos é que tais possibilidades se dão em situações e contextos determinados e que, por isso, tais possibilidades não são infinitas para nós, o que nos leva a admitir *um certo* predeterminismo divino. Isso fez do *De Auxiliis* uma verdadeira *controvérsia*.

2.1. A determinação semântica de sentenças teóricas em geral

Vimos que na argumentação de Bañez não há lugar para enunciados condicionais contrafactuais aplicados ao Deus onipotente e onisciente, e que os enunciados condicionais indicativos são interpretados por ele na linha da necessidade. Segundo Bañez, a onisciência de Deus está atrelada à sua eternidade de tal modo que em Deus não há temporalidade, não há passado nem futuro. Neste sentido, a *ciência média* que Molina atribuíu a Deus estaria, segundo Bañez, calcada em pressupostos meramente humanos, pois o ser humano faz as suas escolhas considerando-as, preponderantemente, como frutos de seu livre arbítrio.

O problema semântico a apontar aqui não diz respeito somente aos enunciados condicionais contrafactuais, que, por si só, já são suficientemente problemáticos, mas a todos os enunciados teóricos regidos pelo Princípio de Composicionalidade.

Com efeito, a semântica da linguagem natural que empregamos no cotidiano para nos comunicar está baseada no *Princípio de Composicionalidade*²⁵, que

Goodman, "The Problem of Counterfactual Conditionals", *The Journal of Philosophy* 44, n.º.5, 1947, p. 113-128; Robert C. Stalnaker, "A Theory of Conditionals", *Studies in Logical Theory, American Philosophical Quarterly*, 1968, p. 98-112; David Lewis, *Counterfactuals*. Malden: Basil Blackwell, 2001; Nicholas Rescher, *Conditionals*. Cambridge: MIT Press, 2007.

²⁵ O *Princípio de Composicionalidade* é comumente atribuído a Gottlob Frege (1892), embora ele não o tenha enunciado da maneira como o conhecemos, nem se apoiado explicitamente em

fornece a chave de interpretação da estrutura elementar sujeito-predicado das sentenças. O princípio de composicionalidade para sentenças declarativas diz que “o significado (ou o valor semântico) da sentença é uma função dos significados (ou dos valores semânticos) de seus componentes subsentenciais”²⁶. Sendo assim, o significado de uma sentença, como “A neve é branca”, seria uma espécie de “soma” dos significados de seus componentes subsentenciais: sujeito + predicado (neve + branca). O problema é que isso não acontece com o suficiente grau de inteligibilidade que requer o discurso filosófico!

Na sentença composicional declarativa “A neve é branca”, que determinação semântica recebe o termo subsentencial “neve”? Se perguntarmos: “o que é a neve?”, a resposta à tal pergunta não pode ser “é branca!”, pois *branca* é um atributo/predicado (a cor) da neve, não a *substância* neve propriamente dita. O primeiro termo subsentencial é tomado como uma instância aparentemente (já) definida semanticamente, à semelhança do que ocorre com a categoria de substância, sempre pressuposta como o *abstractum* ontológico base inalterável que sustenta (todos) os (seus) acidentes.

Quando se assume uma semântica composicional, assume-se também com ela uma ontologia composicional, uma ontologia da substância, da qual só se pode falar em conexão com as determinações que dela são predicadas. Eliminadas as propriedades e relações resta uma “entidade” totalmente indeterminada.²⁷

E, assim, não há como definir o significado da sentença pela “junção” de dois significados independentes um do outro.

Na tentativa de determinar o valor semântico de uma sentença composicional, alguns pensadores analíticos, como G. Frege, por exemplo, propuseram o *Princípio da Contextualidade* ou *Princípio do Contexto*. Em sua obra *Grundlagen der Arithmetik* (1884), Frege apresenta a seguinte

tal princípio para desenvolver sua pesquisa. Alguns outros autores que trataram do tema: Bart Geurts, “Compositionality: the real problem”, in: https://www.leibniz-zas.de/fileadmin/media/Dokumente/Personen/40-60_puzzles_for_Krifka/pdfs/geurts.pdf. (Acessado em: 14 Mar. 2006); Barbara H. Partee, *Compositionality in Formal Semantics*, Nova Jersey: Blackwell Publishing, 2004; Helena T. Valentim, “O Princípio de Composicionalidade: divide et impera”, https://clunl.fcsh.unl.pt/wp-content/uploads/sites/12/2018/01/comp_ht_valentim.pdf. (Acessado em: 10 Mai. 2021).

²⁶ PUNTEL, Lorenz B. *Estrutura e Ser*. Um quadro referencial teórico para uma filosofia sistemática. São Leopoldo: Unisinos, 2008, p. 247.

²⁷ PUNTEL, Lorenz. *A Filosofia como Discurso Sistemático*. Diálogos com Emmanuel Tourpe sobre os fundamentos de uma teoria dos entes, do Ser e do Absoluto. São Leopoldo: Unisinos, 2015, p. 69-70. Ainda sobre o problema da “ontologia da substância” ver: PUNTEL, Lorenz. O conceito de categoria ontológica: um novo enfoque. *Kriterion*, n. 104 (2001), p. 7-32; CARVALHO VIANA, Wellistony. *A filosofia estrutural-sistemática*. Uma análise interpretativo-sistemática. São Leopoldo: Unisinos, 2019, p. 88-95.

formulação: “Somente no contexto de uma sentença as palavras significam algo”.²⁸

Assim teríamos, por exemplo, que a sentença composicional “A neve é branca” seria definida semanticamente num contexto de sentenças, como por exemplo, “a neve é um fenômeno meteorológico que acontece em condições de intenso frio e umidade”; “a neve se forma quando o vapor d’água da nuvem se transforma em cristais de gelo, que se agrupam e formam os flocos de neve”; “a neve se forma na nuvem”; “a neve se inicia quando os flocos atingem tamanho e peso suficientes para caírem da nuvem em direção à superfície da terra”, etc. Note-se, contudo, que a multiplicação de sentenças composicionais não revolve a questão da ontologia da substância identificada na semântica composicional. Continua-se a atribuir propriedades/relações (novos componentes subsentenciais) ao mesmo sujeito (neve), reiterando o problema anterior. Além disso, se o sujeito da frase (neve) for alterado, o problema se agrava, uma vez que não se está mais concretamente falando sobre neve. A conclusão é a de que o Princípio do Contexto ainda opera com a mesma estrutura semântica do Princípio de Composicionalidade e o problema persiste.

A solução de tal problema supõe que a estrutura composicional sujeito-predicado das sentenças seja abandonada. Sentenças não composicionais são chamadas sentenças *primas*. Em português, por exemplo, dizemos “chove!”. Sentenças primas como esta indicam um fato primo que ocorre ou está ocorrendo no todo da realidade. Esta realidade como um todo está implicitamente anteposta à sentença prima “ (...) chove!”²⁹. No entanto, é evidente que o discurso filosófico e teológico (bem como do científico) não é, e muito provavelmente jamais será, constituído de sentenças primas. O que Puntel então propõe é que tomemos as sentenças composicionais *como se fossem* primas. Uma sentença (tomada como) prima será determinada no seu valor semântico se ela expressa um *fato primo*. Que “a neve é branca” é um fato no todo da realidade.

²⁸ PUNTEL, *Estrutura e Ser*, p. 265. A mais clara formulação deste princípio por Frege encontramos no § 106 do *Grundlage der Arithmetik*: “Wir stellen ... den Grundsatz auf, dass die Bedeutung eines Wortes nicht vereinzelt, sondern im Zusammenhange eines Satzes zu erklären sei...”. Frege não cita explicitamente o “princípio do contexto” em suas obras posteriores, de modo que não há concordância entre seus comentadores a respeito da real importância desse princípio para o todo de seu pensamento. Na atualidade, o “princípio do contexto”, frequentemente sob a designação “primado semântico da sentença”, é defendido por filósofos como Willard Van Quine, Donald Davidson, entre outros. Outras referências sobre o tema: Peter Milene, *Frege's Principle Context* (1986); Michael Resnik, *Frege's Context Principle Revisited* (1976); Marco A. Ruffino, *Context Principle, Fruitfulness of Logic and the Cognitive Value of Arithmetic in Frege* (1991); Matthias Schirn, *O Contexto Proposicional e a questão do significado de termos singulares* (1993); Crispin Wright, “The Reference Principle”, *Analisis* 65, n.º. 3, 2005, p. 177-187; Michael Dummett, *Frege and other Philosophers* (1991).

²⁹ PUNTEL, *Ser e Deus*, p. 177-179. Quando um “sujeito” é necessário que apareça na sentença, como é o caso do inglês *it rains*, do alemão *es regnet*, este (*it / es*) é anteposto à sentença prima com uma conotação universal, ou seja, sem determinação.

Sentenças teóricas levantam a pretensão de serem verdadeiras. Elas são, portanto, regidas pelo operador de verdade: “é verdade que ... (a neve é branca)”. A inspiração para a formulação do operador de verdade de sentenças teóricas, seguindo a Puntel, podemos vislumbrar na seguinte passagem do *Tractatus* (4.5) de Wittgenstein:

Que haja uma forma proposicional geral é demonstrado por não poder haver proposição alguma cuja forma não tivesse sido possível antever (isto é, construir). A forma proposicional geral é: “as coisas estão assim”; ou “é o caso que assim e assim” — *Es verhält sich so und so*.³⁰

Observemos que o operador de verdade de sentenças teóricas (*é o caso que...*) não se refere a nenhum sujeito particular. Nesse sentido é a própria linguagem que se autodetermina ao declarar, expressar, dizer que *é o caso que as coisas são assim e assim* ou se comportam (*es verhält sich*) *assim e assim*. A estrutura semântica e a estrutura ontológica são inseparáveis, pois se as coisas (estrutura ontológica) não se comportam *assim e assim*, segue-se que a sentença (estrutura linguístico-semântica) que diz que se comportam *assim e assim* é falsa. Não se trata de um referente atômico, um ente no mundo que corresponde ou correspondesse a um termo linguístico igualmente atômico que o designa, mas de uma sentença como um todo, ou seja, a sentença prima como unidade sentencial se refere a um fato primo (ocorrido ou ocorrendo) no todo da realidade, e este todo da realidade está implícito — como o “contexto universal irrestrito” — no operador teórico anteposto à sentença.

2.2 A colocação da questão de “Deus” desde a realidade como um todo e os traços básicos de uma nova metafísica

A tese inicial, formulada por Puntel, que permeia nossa reflexão, a saber, “perguntar por “Deus”, tratar efetivamente da questão e dar a ela uma resposta racional em todos os seus aspectos (...) só faz sentido se isso acontecer no quadro de uma concepção compreensiva da realidade ou do Ser como tal e como um todo”, deve ser agora mais bem explicitada.

Vimos o problema semântico das sentenças teóricas composicionais. Isso ocorreria igualmente com sentenças como: “Deus conhece as essências” (pela *scientia naturalis simplicis intelligentiae*), “Deus conhece os existentes” (pela *scientia visionis*), “Deus conhece os futuros contingentes” (pela *ciência média*), pois nelas o termo “Deus” não está semanticamente determinado.

³⁰ Dass es eine allgemeine Satzform gibt, wird dadurch bewiesen, dass es keinen Satz geben darf, dessen Form man nicht hätte vorausgesehen (d. h. konstituieren) können. Die allgemeine Form des Satzes ist: Es verhält sich so und so. Essa afirmação final na tradução inglesa aparece assim: “This is how things stand”. WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus Logico-Philosophicus*, 4.5, apud. PUNTEL, *Estrutura e Ser*, p. 119.

Poderíamos então trilhar o caminho do Princípio do Contexto reelaborado em sentido forte, irrestrito, universal, e tomar *comodamente* essas sentenças como primas: “é o caso que Deus conhece as essências”; “é o caso que Deus conhece os existentes”; “é o caso que Deus conhece os futuros contingentes”. O que ocorre, porém, é que o Deus onisciente não é um fato primo que pode ser apontado entre ou na totalidade de fatos primos que constituem a realidade no seu todo. O “Deus” de que se fala na controvérsia do *De Auxiliis* é o “Criador do céu e da terra”. A expressão “Céu e terra” designa o todo da realidade criada. Desde a distinção Criador e Criação temos que o todo da realidade, o Ser como um todo, não é somente Deus nem somente a criação. Filosoficamente, não se parte de Deus para se falar do todo da realidade, mas ao contrário. Só se poderá chegar com sentido a “Deus” desde uma *explicação* da realidade como um todo.

A expressão “o todo da realidade” ou “a realidade como um todo” é ainda demasiado vaga. Buscando ulteriores determinações, Puntel aplica as categorias modais de necessidade, possibilidade e contingência, considerando-as como grandes potencialidades do espírito humano. Com efeito, podemos perguntar por qualquer coisa, desde as mais simples até as mais complexas, desde as mais particulares até as mais universais. Podemos perguntar, por exemplo, pela constituição atômica de uma molécula e pela origem do universo. Podemos perguntar pelo que é necessário, pelo que é possível e pelo que é contingente não só em relação a algo na realidade, mas também em relação à própria realidade no seu todo.³¹ É possível que o todo da realidade seja contingente?

A tese sustentada por alguns pensadores, segundo a qual tudo, ou seja, a realidade como um todo, seria contingente (tese da omnicontingência) pode ser analisada e refutada. A argumentação que refuta tal tese assume a forma lógica denominada *modus tollens*: se p então q; ora, não q, logo não p. Fundamentalmente temos o seguinte: se tudo (o todo da realidade) é contingente, então o nada absoluto seria possível (teria que poder ser admitido como possibilidade), pois o contingente, como tal, não poderia ter sido ou vir a ser por si e desde si mesmo. No entanto, o nada absoluto, por definição, não traz consigo *possibilidade* alguma de ser (algo) ou de, a partir dele, gerar ou produzir (advir) qualquer coisa. Do nada, nada advém. Mas se há algo, a dimensão contingente da realidade (eu, você, a natureza, o planeta, o universo), segue-se que devemos admitir uma dimensão necessária no todo da realidade³². E, assim, refutada a tese da omnicontingência, a realidade como um todo se revela bidimensional, sendo que uma de suas dimensões é contingente e a outra dimensão (pela

³¹ Acerca das modalidades como chave para a explicação do Ser em seu todo ver: PUNTEL, *Ser e Deus*, p. 208-218. “As potencialidades de inteligibilidade do pensamento/espírito são “no fundo” modos pelos quais se manifesta a dimensão do Ser propriamente dito. *Ibid.*, p. 212.

³² *Ibid.*, p. 591-593. O termo “dimensão” é utilizado para se evitar o mal-entendido de que a realidade como um todo se constitui de dois “alcos” e/ou dois entes.

qual aquela recebe alguma inteligibilidade) é necessária.³³ A expressão “*dimensão*” contingente da realidade é empregada para manter a devida distinção desta para com todos os entes contingentes que nela (na *dimensão* contingente) existiram, existem ou virão a existir.

O passo seguinte consiste em *explicitar* o tipo de relação que se pode buscar e encontrar entre essas duas dimensões da realidade. Uma primeira determinação surgirá fundamentalmente do próprio significado de *dimensão contingente*. “Faz parte da definição de entes contingentes que eles são, mas que poderiam não ser, que eles, portanto, não são necessariamente, [...] que vieram a ser a partir de outro”³⁴. Se contingente significa o que não é por si mesmo, segue-se que o seu ser (o Ser da *dimensão* contingente da realidade) é totalmente dependente da *dimensão* necessária, e que o conceito mais adequado para expressar essa total dependência da *dimensão* contingente da realidade em relação à *dimensão* necessária da realidade não é o de geração, mas o de *criação*.³⁵ Entende-se melhor isso quando se tem presente que no conceito de *geração* o gerado traz consigo a *natureza* do ser/ente que o gerou; enquanto isso não ocorre com o conceito de *criação*. Se a *dimensão* contingente fosse gerada, não seria contingente. Deve-se sublinhar uma vez mais a total dependência da *dimensão* contingente criada em relação à *dimensão* necessária; não o inverso! Desde aí também se segue que a *criação* da *dimensão* contingente se inscreve no âmbito da liberdade da *dimensão* necessária criadora³⁶. O “tempo” é constitutivo do todo da *dimensão* criada, de modo que esta não foi criada *num tempo* pré-existente a todos os entes temporais, mas *com* o tempo, que também é constitutivo de todos os entes temporais. A concepção bíblica de *creatio ex-nihilo* designa o “surgimento absoluto” de um Ser, em que *surgimento absoluto* significa: sem o pressuposto de um material-base³⁷.

A *dimensão* necessária da realidade que cria (põe-no-ser) a *dimensão* contingente da realidade ainda não pode ser identificada apressadamente com o conceito/compreensão de “Deus” da tradição bíblica. É preciso insistir na busca de outras determinações da *dimensão* necessária criadora da *dimensão* contingente. A pergunta seguinte se coloca pela *possibilidade* de a *dimensão* necessária (livre e criadora da *dimensão* contingente da realidade) poder (ou não) ser concebida, com suficiente inteligibilidade,

³³ *Ibid.*, p. 215-218.

³⁴ PUNTEL, *Ser e Deus*, p. 229.

³⁵ *Ibid.*, p. 229-231.

³⁶ Numa versão teológica do que foi dito temos que “Criação do nada” significa criação totalmente a partir de Deus, de tal sorte que nessa criação o mundo é radicalmente dependente de Deus, mas Deus, por sua vez, não se torna dependente do mundo; Deus permanece livre com referência ao mundo e fundado em si mesmo”. Karl Rahner, *Curso Fundamental da Fé*. Introdução ao conceito de cristianismo. São Paulo: Paulus, 1989, p. 99-100.

³⁷ PUNTEL, *Ser e Deus*, p. 225. “Criação é o pôr-no-Ser [ins-Sein-Setzen] da *dimensão* contingente dos entes”. *Ibid.*, p. 228.

como uma ideia abstrata ou como um puro princípio material. A resposta a essa interrogação se mostrará negativa, por diversas razões. Uma delas deriva da constatação da dependência da dimensão contingente em relação à dimensão necessária. “O espírito humano em todo o seu Ser depende inteiramente e em todos os seus aspectos da dimensão absolutamente necessário do Ser” de modo que sem esta o espírito humano não teria chegado a ser *atualmente existente*.³⁸ Ora, um ente espiritual contingente (como o espírito humano) não pode ser totalmente dependente de uma dimensão absolutamente necessária do Ser não espiritualmente constituída, pois esta deveria poder fazer-surgir aquela, e torná-la compreensível, inteligível.³⁹

Com efeito, um princípio puramente material não teria em si potencialidade/possibilidade de *criar* uma realidade ontologicamente superior a ela mesma, como é o caso do espírito humano intencionalmente coextensivo ao todo da realidade (*anima est quodammodo omnia*)⁴⁰. Desde aí, por uma simples aplicação do Princípio do Grau Ontológico, segundo o qual um ser de grau ontológico superior não deriva, não vem a ser o que é agora, desde um ser de grau ontológico menor ou não pode ser explicado desde um ser de grau ontológico menor, se segue que é mais inteligível e coerente afirmar a dimensão necessária como *espiritual* do que afirmar a proposição inversa.⁴¹

Ao concatenar os desdobramentos explicitativos da dimensão absolutamente necessária da realidade como um todo temos uma dimensão absolutamente necessária, espiritual, livre e criadora da dimensão contingente. Somente neste ponto, insiste Puntel, é que se pode colocar de modo filosoficamente adequado a pergunta pela possível aproximação desta concepção filosoficamente assim elaborada da dimensão necessária da realidade com a concepção de Deus, livre, espiritual e criador do “céu e da terra” (da dimensão contingente da realidade) oriunda da tradição religiosa (abraâmica).

3 - Uma nova metafísica para a questão de “Deus” e seus atributos

As considerações acima fizeram notar que a questão de “Deus” realmente só pode ser colocada de modo adequado e receber uma resposta inteligível se e quando colocada no todo da realidade. Adotando-se um

³⁸ *Ibid.*, p. 222.

³⁹ *Ibid.*, p. 222-223.

⁴⁰ PUNTEL, *Estrutura e Ser*, p. 468.

⁴¹ PUNTEL, *Ser e Deus*, p. 223.

procedimento explicativo (ou explicitativo)⁴² aplicado ao todo da realidade, chegou-se à sua bidimensionalidade: uma dimensão contingente e uma dimensão necessária, e, finalmente, ao o lugar temático adequado da possível colocação da questão de “Deus”, a saber, o da dimensão absolutamente necessária da realidade plenamente explicitada como criadora, livre, espiritual.

Retomemos agora alguns dos pontos da controvérsia do *De Auxiliis*. Recordemos, pois, que Molina distinguia a relação causal das coisas em relação a Deus, dizendo que das coisas criadas, algumas são feitas diretamente por Deus (por livre vontade), outras foram feitas através da mediação de causas segundas (segundo a necessidade da natureza) e operam independentemente de uma vontade livre criada; e outras, finalmente, podem surgir de um livre arbítrio criado ou sofrer alguma mudança a partir dele. Quando Molina fala de “relação causal”, não está tomando o princípio de causalidade em sentido estrito, segundo o qual o que é causado traz consigo a natureza da causa ao modo de *geração*, pois tal não corresponde (sem mais) ao princípio ou noção bíblica de *creatio ex-nihilo*. E, assim, quando Molina diz que “das coisas criadas, algumas são feitas (entenda-se: *criadas*) diretamente por Deus (por livre vontade)”, devemos dizer agora, à luz do percurso filosófico que fizemos, que não são “algumas coisas”, no sentido de alguns entes que Deus (dimensão necessária explicitada) criou, cria ou criará na dimensão contingente (mundo/universo), mas sim que o que é *diretamente* criado por Deus (por *livre* vontade) diz respeito ao todo da dimensão contingente da realidade, na qual todas as coisas/entes são ou podem nela vir a ser, agora sim, por causalidade ‘natural’.

Em seguida, quando Molina diz que muitas coisas no todo da dimensão criada operam independentemente de uma vontade livre criada, compreende-se que muitas coisas realmente operam independentes de nossa livre vontade, tal como, por exemplo, a rotação do planeta terra. E, por fim, quando ele diz que outras coisas *surgem* (note que já não fala mais em [coisas] criadas!) ou podem sofrer alguma mudança a partir de um livre arbítrio “criado”, é preciso dizer que essa vontade livre ou esse livre arbítrio “criado” (que é o do humano) só se entenderia como “criado” por extensão e evidente falta de uma clara distinção entre os entes existentes na dimensão contingente (todas as coisas e o ser humano) e a própria dimensão contingente criada (ex-nihilo) como tal na sua contingência.⁴³

⁴² O procedimento explicativo ou explicitativo empregado é justificado porque a realidade como um todo a ser explicitada já está implicitamente anteposta no operador de verdade das sentenças teóricas (é o caso que...).

⁴³ Puntel designa a dimensão contingente da realidade com a expressão *Mundo* (em inicial maiúscula) para, em seguida, falar em *mundos* como grandes subtemas da reflexão filosófica, tal como o mundo cósmico, o mundo humano, o mundo ético, o mundo estético, o mundo religioso. Ver: PUNTEL, *Estrutura e Ser*, capítulo 4: “Sistemática do Mundo”.

A afirmação teológica tomásica, utilizada por Bañez, segundo a qual “Deus, pela *scientia naturalis simplicis intelligentiae*, sabe tudo o que está em seu poder ou no poder da criatura *antes* que ele decida criar qualquer coisa”, precisa ser reparada. Segundo o percurso filosófico realizado, Deus, a dimensão necessária da realidade plenamente explicitada como criadora, espiritual e livre, não cria coisas no interior da dimensão contingente da realidade, mas cria/criou a dimensão contingente da realidade como tal com sua constituição temporal. Se por um lado não é inteligível conceber a dimensão criada *antes* da dimensão criadora, ou a criação *antes* do criador, por outro lado também não é tão inteligível quanto parece conceber a dimensão criadora *antes* da dimensão criada, ou ainda, o criador *antes* da criação no sentido de *sem a criação*. Isso porque a bidimensionalidade da realidade lhe é constitutiva. Se a tese da omnicontingência é refutável, a tese da omninecessidade nem sequer faz sentido ser colocada, pois quem a coloca, o ser humano, é plenamente consciente de sua contingência.

De modo semelhante, a afirmação teológica tomásica que diz que pela *scientia visionis*, o saber livre de Deus, que compreende todo objeto que em um determinado ponto no tempo existiu, existe ou existirá, também precisa de uma aclaração. O próprio tempo é contingente, assim como todo e qualquer objeto que, no tempo, surgiu, surge ou surgirá. Como objeto contingente, não há, ao modo de uma predeterminação física, necessidade para o seu surgimento, mas sim possibilidades de que surja. É neste sentido que a proposta do molinismo é mais elegante.

Como a dimensão absolutamente necessária da realidade plenamente explicitada como espiritual, livre e criadora da dimensão contingente, Deus “contém”, abarca, passa e perpassa o todo da dimensão contingente com todas as suas possibilidades igualmente contingentes, incluindo, portanto, as encontradas nos entes espirituais contingentes dotados de livre arbítrio. Se assim não o fosse, recairíamos no dualismo, teríamos duas realidades, e o conceito de “omnisciência divina” estaria sendo tomado ao modo de alguém que conhece um objeto externo a ele, ou ainda, como se a transcendência de Deus fosse inversamente proporcional à imanência do mundo/cosmos/criação. “Deus opera em cada ser conforme a propriedade deles”, escreveu Santo Tomás⁴⁴. “Buscar e encontrar Deus em todas as coisas” — como dizia Santo Inácio de Loyola, fundador da Companhia de Jesus, à qual Molina pertencia — não significa que as coisas sejam Deus nem que Deus seja as coisas. Melhor se poderia dizer que todas as coisas são *em* Deus. “Nele [em Deus] vivemos, nos movemos e existimos”, dissera o Apóstolo Paulo no Areópago de Atenas (At 17,28).

⁴⁴ TOMAS DE AQUINO, *Suma Teológica I*. q.83, a.1, resp.3.

As *duas dimensões* não são duas Realidades ou dois Seres, mas duas dimensões de uma única Realidade ou duas dimensões do Ser como tal e como um todo. A teoria do Ser como tal e como um todo não é uma Ontologia, uma ciência do *ente* enquanto *ente*, mas antes uma Einailogia, uma ciência (teoria) do Ser enquanto Ser e, nesse sentido, uma Metafísica Primordial.

O leitor haverá de ter notado que somente uma das dimensões do Ser com um todo foi especialmente apresentada: a dimensão absolutamente necessária. Isso se justifica porque buscávamos o lugar sistemático adequado para a colocação filosófica da questão de “Deus” e seus atributos, tema este da controvérsia do *De Auxiliis*. Estaria faltando, pois, apresentar a dimensão contingente do Ser como um todo, uma “Sistemática do Mundo” — como denominou Puntel no capítulo 4 de sua obra magistral *Estrutura e Ser*. Certamente teria sido proveitoso adentrar os grandes temas atuais da cosmologia-física referente ao mundo natural, cosmos/universo, da antropologia e a questão da liberdade, do fenômeno religioso na sua pluralidade de religiões, da história mundial, entre outros. Fica, pois, a quem a proposta da Filosofia Estrutural-Sistemática tenha suscitado interesse, o convite à leitura.

Considerações finais

Apenas duas das muitas razões que despertam o interesse pela consideração filosófica da disputa teológica do *De Auxiliis* foram tematizadas. A primeira girava em torno ao problema da determinação semântica dos enunciados teóricos, incluindo especialmente os enunciados condicionais contrafactuais da *scientia media* defendida pelo molinismo. Com aportes filosóficos de Puntel e sua arrojada proposta de oferecer um quadro referencial teórico realmente abrangente para uma filosofia sistemática, mostramos o problema subjacente à nossa linguagem natural, cuja estrutura semântica elementar das sentenças é regida pelo Princípio de Composicionalidade. Desde aí surgia a necessidade de se reelaborar o Princípio do Contexto na sua versão forte, transformando *comodamente* as sentenças composicionais em sentenças primas (sem a estrutura sujeito-predicado), que, regidas agora pelo operador teórico de verdade, correspondem a um fato primo na/da realidade. O emprego do operador universal de verdade para sentenças teóricas (“é o caso que...”) manifesta a autodeterminação da linguagem como a instância de expressabilidade e inteligibilidade da realidade como tal e como um todo.

A segunda razão dizia respeito à determinação filosófico-semântica do termo religioso “Deus”. A explicação do todo da realidade, iniciando

pela aplicação da figura modal *modus tollens* e a refutação da tese da omnicontingência, manifestou a sua bidimensionalidade: uma dimensão contingente e uma dimensão absolutamente necessária. A partir da relação entre as duas dimensões (necessária e contingente) chegamos, seguindo a apresentação de Puntel, às determinações da dimensão absolutamente necessária da realidade como criadora, livre e espiritual, encontrando, assim, o *lugar* adequado para a colocação da questão de “Deus” e seus atributos tradicionais presentes no discurso teológico, e, de modo mais evidente, na controvérsia do *De Auxiliis*.

Percebemos que enquanto o tema “Deus” não é ou não for colocado no todo da realidade, ou seja, não receber determinação desde o Ser como um todo, a discussão sobre os tipos de conhecimento divino acabará sendo a projeção indevidamente maximizada do que é encontrado no fenômeno humano. Procedendo deste modo, “Deus” será uma espécie de *super-sujeito*, que intervém ou atua na (sua) criação desde “fora” ou desde “cima”. As tentativas de explicação do modo ou dos modos dessa intervenção/ação divina na criação, e respectivamente na vida do homem, deu origem, pelo menos desde Santo Tomás, a uma complicadíssima teologia da graça: *gratia increata, gratia creata, gratia naturalis, gratia sobrenaturalis, gratia actualis, gratia habitualis, gratia elevans, gratia preveniens, gratia concomitans, gratia efficax, gratia sufficiens*, etc.⁴⁵ Uma tal teologia da graça não somente causa estranheza aos fiéis “leigos”, como também não deixa de ser um tanto distante da simplicidade do Evangelho de Jesus Cristo, o Logos divino encarnado, o coração da fé e do discurso teológico cristão.

Neste sentido, percebemos que a controvérsia do *De Auxiliis* é bastante *teológica* e bem pouco *cristológica*. Os envolvidos na disputa eram todos teólogos sacerdotes cristãos, mas a discussão ignorava sobremaneira a centralidade da revelação divina, na história, em Jesus de Nazaré, o Cristo, para toda teologia cristã. Aqueles brilhantes teólogos estavam às voltas com o antigo tratado *De Deo Uno*, tecendo suas considerações acerca dos atributos divinos — aqui especialmente o da onipotência e onisciência — e a consequência destes no e para o arbítrio humano, o que incluía, em termos escatológicos, sua salvação ou perdição eternas; estavam a se mover no interior de um quadro referencial teórico ontoteológico não universal, elaborado desde uma semântica composicional, que, como tal, não permitia determinar filosoficamente o valor semântico do termo “Deus” no todo do Ser, por um lado, nem permitia teologicamente tratar da *ciência divina* circunscrevendo-a ao campo abarcado pela cristologia.

Situar filosoficamente a controvérsia do *De Auxiliis* supõe, por um lado, atenção aos limites do quadro referencial teórico (ontológico aristotélico-tomista) no interior do qual o tema acerca de Deus e seus atributos foi

⁴⁵ Ver por exemplo Tomás de Aquino, *Suma Teológica I-II*, q. 111, a.1-5.

abordado por dominicanos e jesuítas de outrora, mas supõe, por outro lado, especial atenção ao problema da determinação semântica das sentenças teóricas do discurso filosófico (e teológico). Hoje encontramos na filosofia uma pluralidade de quadros referenciais teóricos, dentre os quais o da filosofia e teologia analíticas⁴⁶, mas comumente não se coloca criticamente em questão a inteligibilidade dos enunciados do discurso, ou seja, a determinação do valor semântico das sentenças composicionais da linguagem natural empregada. Isso dificultava avançar na elaboração de uma Teoria do Ser (*Einailogia*), uma *metafísica profunda, primordial*, na qual a relação Ser e Deus pudesse ser tematizada.

Referências

- BÍBLIA SAGRADA. Tradução oficial da CNBB. Edições CNBB, ⁵2022.
- BRUGGER, Walter. “Gnadenstreit: Molinismus”. In: *Philosophisches Wörterbuch*. Freiburg-Basel-Wien: Herder, 1998.
- GUMMERSBACH, Pohl. *Dogmatik*. Band II. Paderborn: Verlag Ferdinand Schöningh, ¹⁰1956.
- DENZINGER, Heinrich; HÜNERMANN, Peter. *Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen*. Freiburg im Breisgau: Herder, 1991.
- DENZINGER, Heinrich; HÜNERMANN, Peter. *Compêndio dos símbolos, definições e declarações de fé e moral*. Tradução com base na 40ª edição alemã (2005) por José Marino Luz e Johan Konings. São Paulo: Loyola/Paulinas, 2007.
- MOLINA, Luís de. *Concordia del libre arbitrio con los dones de la gracia y con la presciencia providencia, predestinación y reprobación divinas*. Traducción y notas de Juan Antonio H. Echevarría. Oviedo: Biblioteca Filosofía en Español, Fundación Gustavo Bueno, 2007.
- MÜLLER, Gerhard, “Molinismus”. In: *Theologische Realenzyklopädie (TER)*, Band XXIII. Berlin-New York: Walter der Gruyter, 1994.
- OTT, Ludwig. *Grundriss der katholischen Dogmatik*. Freiburg im Breisgau: Herder, 1981.
- PUNTEL, Lorenz. *A Filosofia como Discurso Sistemático*. Diálogos com Emmanuel Tourpe sobre os fundamentos de uma teoria dos entes, do Ser e do Absoluto. São Leopoldo: Unisinos, 2015.
- PUNTEL, Lorenz Bruno. *Estrutura e Ser*. Um quadro referencial teórico para uma filosofia sistemática. Trad. Nélio Schneider. São Leopoldo: Unisinos, 2008.

⁴⁶ Ver: Georg Gasser; Ludwig Jaskolla; Thomas Schärfl. *Handbuch für Analytische Theologie*. Münster: Aschendorf Verlag, 2017; Godehard Brüntrup. *Analytische Religionsphilosophie und Theologie*. In: <https://www.hfph.de/forschung/drittmittelprojekte/archiv/templeton-projekt/vortrag-innsbruck.pdf>. (Acesso em: 22 dez. 2022).

PUNTEL, Lorenz Bruno. O conceito de categoria ontológica: um novo enfoque. In: *Revista Kriterium*, n°. 104 (2001), p. 7-32.

PUNTEL, Lorenz Bruno. *Ser e Deus*. Um enfoque sistemático em confronto com M. Heidegger, É. Lévinas e J.-L. Marion. Trad. Nélío Schneider. São Leopoldo: Unisinos, 2011.

RANHER, Karl. *Curso Fundamental da Fé*. Introdução ao conceito de cristianismo. São Paulo: Paulus, ²1989.

VORGRIMLER, Herbert. "Gnadenstreit"; "Molinismus". In: *Neues Theologisches Wörterbuch*. Freiburg-Basel-Wien: Herder, 2008.

WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus Logico-Philosophicus / Logisch-philosophische Abhandlung*. In: <http://people.umass.edu/klement/tlp/tlp.pdf>. (Acesso em: 17 Jul. 2021).

Endereço do Autor:

Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (FAJE)
Av. Dr. Cristiano Guimarães, 2127
31720-300 Belo Horizonte – MG
E-mail: luizsureki@hotmail.com