

Conspecto da teologia enquanto ciência em Tomás de Aquino

Autor: Sávio Laet de Barros Campos.
Bacharel-Licenciado e Pós-Graduado em
Filosofia Pela Universidade Federal de Mato
Grosso.

1. *A teologia como a rainha das ciências*

Por ciência (*scientia*), Tomás entende não somente um conhecimento certo e seguro, obtido a partir de princípios evidentes e necessários, mas também e, sobretudo, um conhecimento adquirido pelas próprias causas das coisas.¹ Ora, desde já podemos afirmar que a teologia é uma ciência, porquanto, como perquiriremos com minudência, é um conhecimento pela causa primeira de todas as coisas, qual seja, Deus, enquanto este se revelou *sub ratione Deitatis*.

Mas há dois tipos de ciência. Existem aquelas ciências cujos princípios procedem do próprio intelecto e há aquelas que recebem os seus princípios de outras ciências mais eminentes que ela. Ora, Tomás de Aquino coloca a ciência sagrada dentro do segundo modo de ciência. De fato, os seus princípios são tomados da própria ciência divina e dos bem-aventurados. Destarte, ela não precisará preocupar-se em demonstrar os mistérios da fé, até porque a nenhuma ciência cabe demonstrar os seus próprios princípios, seja porque eles são evidentes por si, seja porque eles procedem de uma ciência superior.²

¹ NICOLAS, Marie Joseph. **Vocabulário da Suma Teológica**. Trad. Aimom- Marie Roguet et al. São Paulo: Loyola, 2001. v. I. V. “Ciência”: “Ela significa para Sto. Tomás não somente o conhecimento perfeito, certo, absolutamente objetivo e para todos demonstrável, mas o conhecimento pelas causas, isto é, pelas razões internas. Neste sentido, conhecer cientificamente é não somente saber, mas explicar pela essência e pela natureza das coisas, passar dos fatos e dos fenômenos (ponto de partida obrigatório para o espírito humano) ao próprio ser e à razão de ser.”

² TOMÁS DE AQUINO. **Suma Teológica**. Trad. Aimom - Marie Roguet et al. São Paulo: Edições Loyola, 2001. I, 1, 2, C: “A doutrina sagrada é uma ciência. Mas existem dois tipos de ciência. Algumas procedem de princípios que são conhecidos à luz natural do intelecto (...). Outras procedem de princípios conhecidos à luz de uma ciência superior (...). É desse modo que a doutrina sagrada é ciência; ela procede de princípios conhecidos à luz de uma ciência superior, a saber, da ciência de Deus e dos bem-aventurados. E como a música aceita os princípios que lhe são passados pelos aritméticos, assim também a doutrina sagrada aceita os princípios revelados por Deus.” E ainda: *Idem. Ibidem.* I, 1, 8, SC. “Assim também a doutrina sagrada não se vale da argumentação para provar os seus próprios princípios, as verdades de fé, mas parte deles para manifestar alguma outra verdade (...).”

Desta feita, a sacra ciência não precisa demonstrar os artigos de fé, porquanto já os pressupõe. Ora bem, não sendo os princípios da teologia redutíveis à razão natural, decerto que ela se torna uma ciência fundada em princípios de autoridade, mas nem por isso se torna menor que nenhuma das demais ciências. Ao contrário, ela permanece sendo a mais supina de todas as ciências. Sem embargo, ela é superior à própria metafísica, porquanto é uma participação, conquanto imperfeita, na perfeitíssima ciência de Deus que, conhecendo a si próprio, conhece todas as coisas.³

Com efeito, uma vez que tem por fundamento a revelação de Deus, acolhida pelo hábito infuso da fé, ainda que a sagrada ciência lance mãos de argumentos de autoridade, nem por isso ela se apequena ante as outras ciências que têm princípios evidentes por si. Decerto que, no plano natural, uma ciência que se fundamente em princípios evidentes por si é sempre superior a outra que se baseie em princípios tomados da autoridade de uma ciência superior.

Entretanto, é precisamente aqui que encontramos o “plus” que torna a ciência sagrada superior a todas as demais ciências humanas, ainda que não se pautem em conhecimentos evidentes por si. Sem embargo, ela não retira os seus argumentos de uma ciência superior qualquer, nem de alguma autoridade humana falível, mas da infalível ciência divina e da sua autoridade indefectível. Portanto, no caso específico da sagrada ciência, ocorre algo especialíssimo: se, por um lado, é verdade que os seus princípios não são evidentes por si, por outro, é também verdade que eles não se baseiam em nenhuma autoridade humana falível e frágil, mas sim na infalibilidade onímoda da autoridade divina.⁴

Por conseguinte, para Tomás, a sagrada ciência, precisamente enquanto conhece todas as coisas – inclusive os próprios objetos das outras ciências filosóficas – sob a razão única da Revelação, torna-se como que uma impressão ou uma reprodução, deveras imperfeita, da própria unicidade e simplicidade da ciência Deus, que conhece todas as coisas enquanto Se conhece. Por isso mesmo, a teologia revelada é a mais perfeita das ciências.⁵

³ TOMÁS DE AQUINO. **Suma Contra os Gentios**. Trad. Odilão Moura e D. Ludgero Jaspers. Rev. Luis Alberto De Boni. Porto Alegre: Sulina, 1990: “E assim ela é mais perfeita, justamente por ser semelhante ao conhecimento de Deus que, ao se conhecer, vê as outras coisas em si mesmo.”

⁴ *Idem*. **Suma Teológica**. I, 1, 8, ad 2: “Deve-se afirmar que é muito próprio desta doutrina usar argumentos de autoridade, pois os princípios da doutrina sagrada vêm da revelação. Assim, deve-se acreditar na autoridade daqueles pelos quais a revelação se realizou. Isso, porém, não derroga a sua dignidade, porque se o argumento de autoridade fundado sobre a razão humana é o mais fraco de todos, o que está fundado sobre a revelação divina é o mais eficaz de todos.” E ainda: TOMÁS DE AQUINO. **Exposição Sobre o Credo**. 4ª ed. Trad. D. Odilão Moura. São Paulo: Loyola, 1997. p. 21: “Eis porque ninguém pode duvidar da fé. Devemos acreditar mais nas verdades da fé do que nas coisas que vemos, porque a vista do homem pode falhar, mas a ciência de Deus é sempre infalível.”

2. A teologia como a verdadeira sabedoria

Mas a sagrada ciência não é somente a mais perfeita das ciências, ela é também a sabedoria suprema. Melhor, exatamente porque é a mais perfeita das ciências é também a sabedoria por excelência. Em que consiste a sabedoria? O que é ser sábio? Tomás não se cansa de repetir o *axioma peripatético*: ordenar e julgar são os ofícios próprios do sábio.

Agora bem, o correto julgamento das coisas inferiores de um gênero faz-se por meio do conhecimento da causa superior deste mesmo gênero. Por isso, chama-se sábio àquele que conhece e estuda a causa suprema de um determinado gênero de coisas, pois, desta sorte, passa a ordenar e a julgar, de forma adequada, tudo o que é deste gênero.⁶

Ora bem, o correto juízo a respeito de uma determinada coisa faz-se na medida em que é formado de acordo com a causa desta coisa. De fato, a ordem dos juízos corresponde à ordem das causas.⁷ Destarte, enquanto a causa segunda é causada pela causa primeira, deve ser julgada pela causa primeira.⁸ No entanto, a causa primeira não pode ser julgada por nenhuma outra causa.⁹ Logo, a causa primeira é a causa suprema e soberana, isto é, julga todas as outras, visto que todas as outras a ela se reduzem, mas não é julgada por nenhuma. Donde, todo juízo elaborado a partir da causa primeira é primeiro e perfeitíssimo.¹⁰

Agora bem, a ciência consiste na certeza quando do julgamento.¹¹ Desta feita, já que todo julgamento certo procede do julgamento pela causa e, sendo que o julgamento pela causa primeira é o julgamento perfeitíssimo, deve-se dizer que aquela ciência, adquirida à luz da causa primeira, é a mais nobre das ciências. Ora, é a esta ciência que damos o nome especial de sabedoria.¹² Desta sorte, falando propriamente, é dito sábio somente aquele que conhece todas as coisas por meio do conhecimento da causa altíssima, isto é, Deus.¹³

⁵ *Idem. Suma Teológica*. I, 1, 3, ad 2: “Da mesma forma, a única ciência sagrada pode considerar sob uma mesma razão, isto é, como objetos da revelação divina, objetos tratados em ciências filosóficas diferentes. Isto faz com que esta ciência apareça como impressão da ciência de Deus, una e simples com relação a tudo.”

⁶ *Idem. Ibidem*. I, 1, 6, C: “Compete ao sábio ordenar e julgar; o julgamento de coisas inferiores se faz mediante uma causa mais elevada; assim, sábio em qualquer gênero é aquele que toma em consideração a causa suprema desse gênero.”

⁷ *Idem. Ibidem*. II-II, 9, 2, C: “O juízo sobre uma coisa dá-se, principalmente, por sua causa. Por isso, a ordem dos juízos deve ser segundo a ordem das causas.”

⁸ *Idem. Idem*: “Assim como a causa primeira é causa da causa segunda, é pela causa primeira que se julga a causa segunda (...).”

⁹ *Idem. Idem*: “(...) mas não se pode julgar a causa primeira por outra causa.”

¹⁰ *Idem. Idem*: “Por isso o juízo feito por meio da causa primeira é o primeiro e perfeitíssimo.”

¹¹ *Idem. Idem*: “(...) o nome ciência implica certeza no julgamento (...)”.

De resto, quando esperávamos que Tomás desse o nome de sabedoria à metafísica, eis que ele reserva este nome à doutrina sagrada. De fato, o que especifica um hábito cognoscitivo é a *forma* pela qual ele conhece alguma coisa e não a coisa materialmente conhecida.¹⁴ Ora, em metafísica, *formalmente*, o homem conhece a Deus, causa altíssima, por meio das coisas criadas. De sorte que, em metafísica, porquanto chegue a Deus somente por meio das criaturas, conhece a causa altíssima somente mediata e indiretamente. Ora, isto corresponde mais à ciência do que à sabedoria.¹⁵

Todavia, na doutrina sagrada, como tudo julgamos a partir de Deus, causa altíssima, desta sorte conhecido à luz do que Ele próprio no-lo revelou, temos então a verdadeira sabedoria. Por conseguinte, somente a sacra doutrina merece, por excelência, o nome de sabedoria.¹⁶ Sem embargo, enquanto na metafísica conhece-se a Deus somente enquanto é causa de todos os entes – a partir destes mesmos entes – e naquilo que Ele tem de analogamente comum com todos estes entes, o objeto formal da teologia é a causa suprema de todas as coisas em si mesma. Nela, Deus é conhecido a partir de si próprio.

Além disso, a sua excelência se estende não somente com relação ao seu objeto formal, mas também quanto à profundidade e à extensão do conhecimento que nos proporciona deste objeto. De fato, ela é superior à própria metafísica, visto que não se limita a conhecer de Deus somente aquilo que dEle se pode investigar por meio das suas criaturas, mas também perscruta os seus mistérios insondáveis, enquanto Ele próprio no-os revelou. Destarte, à sagrada ciência cabe, maximamente e de modo absoluto, o nome de sabedoria.¹⁷

¹² *Idem. Idem*: “(...) se essa certeza (a do julgamento) é produzida por meio da causa altíssima, tem um nome especial, que é sabedoria.”

¹³ *Idem. Ibidem*: “Sábio, absolutamente falando, é aquele que conhece a causa altíssima absoluta, isto é, Deus.”; *Idem. Ibidem*: “Por isso, o conhecimento das coisas divinas chama-se sabedoria.”

¹⁴ *Idem. Idem. II-II, 9, 2, ad 3*: “(...) todo hábito cognoscitivo diz respeito formalmente ao meio de conhecer alguma coisa e materialmente àquilo que é conhecido por esse meio. E como o elemento formal é mais importante (...)”.

¹⁵ *Idem. Idem*: “Portanto, quando o homem conhece Deus por meio das coisas criadas, esse conhecimento corresponde melhor à ciência do que à sabedoria, à qual diz respeito materialmente.”

¹⁶ *Idem. Idem*: “Ao contrário, quando nós julgamos as coisas criadas segundo as realidades divinas, isso corresponde melhor à sabedoria, do que à ciência.”

¹⁷ *Idem. Ibidem. I, 1, 6, C*: “Por conseguinte, quem considera simplesmente a causa suprema de todo o universo, que é Deus, merece por excelência o nome de sábio. Eis por que, como se vê em Agostinho, a sabedoria é chamada o conhecimento das coisas divinas. Ora, a doutrina sagrada trata muito propriamente de Deus enquanto causa suprema; a saber, não somente do que se pode saber por intermédio das criaturas, e que os filósofos alcançaram ‘... pois o que se pode conhecer de Deus é para eles manifesto’, diz o Apóstolo na Carta aos Romanos; mas também do que só Deus conhece de si mesmo, e que é comunicado aos outros por revelação.” Assim a doutrina sagrada merece por excelência o nome de sabedoria. *Idem. Ibidem*: “Esta doutrina (sagrada) é, por excelência, uma sabedoria, entre todas as sabedorias humanas. E isso não apenas num gênero particular, mas de modo absoluto.” (O parêntese é nosso).

Daí também ela poder julgar e ordenar todas as demais ciências. Donde, inclusive, o fato de a própria sabedoria filosófica estar a ela sujeita. O como e a que termo a teologia exercerá a sua influência sobre as demais ciências, veremos mais à frente. Poderemos verificar que, apesar de tudo, o seu domínio respeitará certas fronteiras e obedecerá a determinados limites.

3. A prioridade da ordem teológica

Corolário espontâneo da teologia como sabedoria suprema, é o fato de todas as obras de envergaduras de Tomás serem *sumas de teologia*. Todas elas, por coerência, só poderiam obedecer a uma *ordem teológica*. Se sábio é aquele que ordena e julga todas as coisas de acordo com a causa altíssima, outra não pode ser a atitude do sábio teólogo, que tem acesso à causa suprema de um modo sem par, senão ordenar e julgar todos os assuntos, inclusive os de *ordem filosófica*, segundo a ordem da Revelação.¹⁸ A respeito disso, é claríssimo Gilson:

No entanto, é um fato, e nada mais, que suas obras sistemáticas são sumas de teologia e que, por conseguinte, a filosofia que expõem nos é oferecida segundo a ordem teológica.¹⁹

Abramos tanto a *Suma Teológica* quanto a *Suma Contra os Gentios* e perceberemos que o primeiro dos assuntos aos quais se dedicam é o da existência de Deus.²⁰ Ora, isto indica, de forma clarividente, que estamos diante de uma obra de teologia.

Mas, ao investigarmos os argumentos aduzidos em favor da existência de Deus, todos de cunho filosófico, seremos tentados a voltar atrás com respeito ao que há pouco dizíamos. De fato, parece estarmos de frente a uma obra meramente filosófica ou, no máximo, de teologia natural. Com efeito, nenhuma menção é feita, no corpo da argumentação, à Revelação. No entanto, deduzir disso que a obra seja filosófica seria um erro de perspectiva. Se fosse filosófica, teria que começar por onde começam todos os conhecimentos humanos,

¹⁸ GILSON, Etienne. **A Filosofia na Idade Média**. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2001. p. 657: “Portanto, nessa obra filosófica, a influência confessa da teologia é certa, é a teologia mesma que fornecerá o plano.”

¹⁹ *Idem. Ibidem.*

²⁰ TOMÁS DE AQUINO. **Suma Teológica**. I, 2: “*De Deo, Ant Deus Sit*”. *Idem. Suma Contra os Gentios*. I, X: “*De Opinione Dicentium Quod Deum Esse Demonstrari Non Potest Cum Sit Per se Notum.*”

ou seja, pelo estudo das coisas sensíveis, isto é, por uma filosofia da natureza. Entretanto, ela começa por onde termina a filosofia, a saber, por uma metafísica, que é a última das disciplinas filosóficas a serem estudadas.²¹ E começa por aí por uma razão muito simples: a existência de Deus, fundamento de toda teologia natural²², é também a primeira das verdades que Deus revelou²³. A ordem a ser seguida, já está indicada: é a da teologia revelada. Gilson, sempre preciso, esclarece-nos com exatidão sobre este ponto:

As primeiras coisas que conhecemos não são outras que as coisas sensíveis, mas a primeira coisa que Deus nos revela é sua existência; começar-se-á teologicamente, pois, por onde se chegaria filosoficamente depois de uma longa preparação.²⁴

Alguns poderiam objetar: se a ordem a ser seguida é a da Revelação, por que a existência de Deus é inferida mediante argumentos puramente filosóficos? Sem embargo, isto acontece porque a existência de Deus é uma daquelas verdades que, inobstante terem sido reveladas, são, de per si, cognoscíveis pela razão natural. E, para Santo Tomás, quando temos a opção de conhecer naturalmente aquilo em que cremos, devemos sempre buscar tal conhecimento, pois isto não deixa de ser vantajoso. De fato, o que é acessível à razão deve ser também aceito por todos: pagãos, heréticos e cristãos.²⁵ Por isso, “(...) é melhor compreender do que crer, quando temos essa opção”²⁶.

²¹ *Idem. Ibidem.* I, IV, 3 (23c): “(...) a metafísica – que tem por objeto as verdades divinas – deve ser a última parte da filosofia a ser conhecida.”

²² *Idem. Ibidem.* I, IX, 6 (58a/b): “Entre as verdades que devem ser consideradas, acerca de Deus em si mesmo, deve ter precedência, como fundamento que é de toda esta obra, o estudo da demonstração de que Deus existe. Se assim não se fizer, toda a explanação sobre as verdades divinas perderá o seu valor.”

²³ TOMÁS DE AQUINO. **Exposição Sobre o Credo**. 4ª ed. Trad. D. Odilão Moura. São Paulo: Loyola, 1997. p. 23: “Entre todas as verdades nas quais os fiéis devem acreditar, em primeiro lugar devem acreditar que Deus existe.”

²⁴ GILSON. **A Filosofia na Idade Média**. p. 658.

²⁵ REALI, Giovanni. ANTISERI, Dario. **História da Filosofia: Patrística e Escolástica**. 2ª ed. Trad. Ivo Storniolo. Rev. Zolferino Tonon. São Paulo: Paulus, 2004. p. 213: “É preciso partir das verdades ‘racionais’, porque é a razão que nos une. Escreve santo Tomás: ‘É necessário recorrer à razão, à qual todos devem assentir. É sobre essa base que se podem obter os primeiros resultados universais, porque racionais, com base nos quais se pode depois construir um discurso de aprofundamento, de caráter teológico.’ Portanto, para Santo Tomás, começar pela razão, quando isto é possível, não é um procedimento racionalista, ou seja, não significa dizer que a razão esteja acima da fé. Trata-se, antes, de uma metodologia, que visa assentar certas primícias que, por serem racionais, podem também ser aceitas por todos. Partir, pois, da razão é partir do que é comum a todos.”

²⁶ GILSON. **A Filosofia na Idade Média**. p. 657. Esta afirmação de Gilson parece ir de encontro com uma afirmação que fazíamos acima, a saber, que a fé é a mais perfeita das ciências. Na verdade, não existe contradição alguma. Com efeito, se tomarmos como referência apenas o modo de conhecer, é claro que as ciências demonstrativas estão acima da fé, porquanto elas nos dão a visão do seu objeto. E, neste sentido, é perfeita a afirmação de Gilson ao dizer que, em sendo possível demonstrar uma verdade, não devemos olvidar em torná-la evidente mediante a demonstração. Já no que diz respeito às verdades de fé, elas também são por nós conhecidas, uma vez que chegamos a saber por reto juízo em que devemos crer. Contudo, é precisamente aqui que, sob o ponto de vista das ciências naturais, reside a limitação do conhecimento fiducial. De fato, as verdades

Visto sob este aspecto, passa a ser um sobejo erro de avaliação acusar o Aquinate de não se valer da Bíblia para demonstrar a existência de Deus. De fato, quando se trata de uma demonstração estritamente racional – até para manter a autonomia da filosofia – pode-se mesmo permitir que a fé indique o termo, mas nunca se deve avançar senão pela razão: “Ele sabe pela fé para que termo se dirige, contudo só progride graças aos recursos da razão.”²⁷

Do lado dos filósofos, por sua vez, pode-se levantar a seguinte objeção: recorrer à filosofia, apenas para esclarecer a fé, não parece empobrecê-la sobremaneira? Ora, para responder a esta arguição é preciso dizer que, quando adota o uso da filosofia a serviço da teologia, Tomás não pretende transformar este recurso na única forma de se filosofar legitimamente. Parece-nos, antes, que permanece sendo uma verdade inviolável em Tomás que, se quisesse, poderia ter sido simplesmente um filósofo. Não lhe faltariam elementos, nem instrumentos teóricos para justificar-se ante esta atitude.²⁸ Aliás, ele não deixa de prever a possibilidade de uma filosofia autônoma da teologia, inclusive na ordem do seu discurso.²⁹

Em segundo lugar, mister é compreender que mesmo este uso que faz da filosofia na teologia, longe de empobrecê-la, aperfeiçoa a filosofia.³⁰ Com efeito, o objeto próprio da filosofia é sempre o ser, o real. Ora, dada a finitude do nosso espírito, ela só consegue chegar ao ser enquanto ser e ao próprio fundamento do real, no final da sua pesquisa. Isto acontece porque, para nós, nem sempre o primeiro na ordem do ser é o primeiro na ordem do conhecer.

da fé, enquanto não são por nós vistas quanto ao seu “quomodo sit”, mas apenas cridas, carecem da perfeição da visão. Sem embargo, no que toca à visão do objeto, com relação às verdades da fé, só Deus e os bem-aventurados têm ciência. Di-lo-á o próprio Boi Mudo da Sicília: TOMÁS DE AQUINO. **Suma Teológica**. I, 12, 13, ad 3: “Deve-se dizer que a fé é uma espécie de conhecimento, enquanto o intelecto é determinado pela fé a algo cognoscível. Mas esta determinação a algo não procede da visão daquele que crê, mas da visão daquele em que se crê. Assim, quando falta a visão, a fé como conhecimento é inferior à ciência; pois a ciência determina o intelecto a algo pela visão e pelo entendimento dos primeiros princípios.” Entretanto, se passarmos a considerar a fé sob a perspectiva da sublimidade da sua verdade e da autoridade na qual se funda, ela não só é uma ciência, isto é, um conhecimento seguro, mas é a mais excelsa das ciências, e a ciência que dimana dela, qual seja, a teologia, é a mais excelente das ciências humanas. A dignidade e a nobreza da fé estão no fato de que ela nos faz assentir à Revelação de Deus, que nos torna partícipes da excelentíssima ciência divina.

²⁷ *Idem. Ibidem.*

²⁸ *Idem. Ibidem:* “Se tivesse querido, santo Tomás teria podido escrever uma metafísica, uma cosmologia, uma psicologia e uma moral concebidas de acordo com um plano estritamente filosófico.”

²⁹ TOMÁS DE AQUINO. **Suma Teológica**. II-II, 188, 5, ad 3: “Deve-se dizer que os filósofos professavam o estudo das letras no que diz respeito às ciências humanas. Mas aos religiosos compete principalmente dedicar-se ao estudo das letras que se referem à ‘doutrina que é segundo a piedade’, como diz o Apóstolo. Dedicar-se, porém, ao estudo das outras doutrinas não é próprio dos religiosos, que consagraram toda a sua vida ao ministério divino, a não ser na medida em que elas são ordenadas à teologia.” Santo Tomás acresce que este modo de filosofar, a saber, mais independente, é próprio dos filósofos. A única ressalva que faz a este procedimento, é que ele é próprio dos filósofos e não dos teólogos e monges. De fato, estes também procuram a filosofia, mas com outra finalidade. O fato é que, em momento algum, ele parece condenar – como ilegítimo em si mesmo – este uso autônomo e independente da filosofia. Desde que seja reto, tal recurso à filosofia parece ter o seu lugar salvo-guardado em Tomás, ao menos no que tange à sua justificação teórica.

³⁰ REALE, ANTISERI. **História da Filosofia: Patrística e Escolástica**. p. 213: “A fé, portanto, melhora a razão assim como a teologia melhora a filosofia. A graça não suplanta, mas aperfeiçoa a natureza.”

Desta sorte, a teologia permite à filosofia que, desde o princípio, estude a realidade tal qual ela é, isto é, com Deus como princípio e fim de todas as coisas. E concede-lhe esta vantagem sem a trair, ou roubar-lhe a “pureza racional”, pois o seu influxo sobre ela será sempre extrínseco e nunca intrínseco, como veremos.³¹

4. *A teologia enquanto ciência fundamentada na Sagrada Escritura*

A sagrada teologia se debruça sobre o mistério de Deus, isto é, sobre a sua vida íntima, sobre aquilo que só Deus conhece de Si e que, portanto, só Ele nos poderia dar a conhecer por Revelação.³² Desta sorte, a respeito da teologia positiva, diz Tomás: “Seus princípios não lhe vêm de nenhuma outra ciência, mas de Deus imediatamente, por Revelação”³³. Desta feita, o conhecimento oriundo desta ciência, por mais que seja ainda débil e imperfeito³⁴, porquanto possuímos-lo *obscure per fidem cognita*, é mais desejável e saboroso que o mais perfeito dos conhecimentos humanos: “Apesar disso, o menor conhecimento relativo às coisas elevadas é mais desejável do que uma ciência muito certa das coisas menores (...)”³⁵.

Agora bem, dando como fundamento da doutrina sagrada o mistério de Deus revelado, Tomás inaugura, conseqüentemente, uma ciência teológica fundamentada na Sagrada Escritura, visto que ela é, na sua concepção, a fonte privilegiada do mistério de Deus

³¹ GILSON. *A Filosofia na Idade Média*. p. 658: “Acrescentemos que, mesmo do ponto de vista estritamente filosófico, essa solução (refere-se à filosofia, exposta e obedecendo a uma ordem teológica) apresenta vantagens. Supondo-se o problema total resolvido, fazendo-se como se o que é mais conhecido por si também o era no caso de nossos espíritos finitos, damos da filosofia uma exposição sintética cujo acordo profundo com a realidade não poderia ser posto em dúvida. Por isso mesmo, é o universo tal qual é, com Deus como princípio e como fim, que a teologia natural assim compreendida nos convida a contemplar.” (O parêntese é nosso).

³² TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica*. I, 1, 5, ad 2. “(...) do que só Deus conhece de si mesmo, e que é comunicado aos outros por revelação. Assim a doutrina sagrada merece por excelência o nome de sabedoria”

³³ *Idem. Ibidem.*

³⁴ Tomás nunca nega que a teologia, conquanto seja a mais perfeita das ciências na sua ordem, não é ainda o mais perfeito conhecimento que Deus nos destina a ter dEle. Tal conhecimento é a visão da essência divina, do qual são partícipes os célicos e que nos é vedado no estado da presente vida. Portanto, longe de Tomás qualquer ontologismo; nenhuma visão beatífica da essência divina nos é concedida nesta vida. Antes, ao contrário, o melhor conhecimento de Deus que podemos alcançar neste mundo, é o de saber que Ele supera, infinitamente, tudo o que dEle podemos conhecer no estado no qual nos encontramos: *Idem. Ibidem.* II-II, 8, 7, C: “(...) Nesta vida, tanto mais conhecemos a Deus, quanto mais entendemos que Ele supera tudo aquilo que podemos apreender pelo intelecto.”

³⁵ *Idem. Ibidem.* I, 1, 5, ad 1.

revelado. Por conseguinte é dela que a teologia saca os seus princípios. De fato, não se cansa repetir que Deus é o autor da Sagrada Escritura: “(...) *quod auctor sacrae Scripturae est Deus (...)*”³⁶.

Ora bem, como vimos acima, há tipos de ciência. Há aquelas cujos princípios são conhecidos por si mesmos, qual seja, pela luz natural da razão, e existem aquelas que assumem os princípios de uma ciência superior. É o caso da ciência sagrada, que retira os seus princípios da *Sagrada Escritura*, a qual exprime a arcana ciência de Deus e dos celícolas, enquanto esta foi revelada aos homens.³⁷

Ora, esta ciência superior, condensada nas divinas *Escrituras*, é a ciência de Deus. Com efeito, a Sagrada Escritura nos foi legada por alguns homens que, inspirados por Deus, transmitiram-nos, de modo humano, algo desta ciência que Deus tem de si mesmo, consignando-a nas *Sagradas Letras*. Logo, nela encontra-se algo da ciência divina que, por sua vez, serve de princípio para estabelecer os princípios da ciência sagrada.

Falando de certos fatos encontrados nos livros santos, Tomás declina uma pérola que deixa claro que, para Ele, os Apóstolos e varões apostólicos nos deputaram a Revelação de Deus, que é o fundamento da própria Bíblia e da doutrina sagrada: “(...) ou visam estabelecer a autoridade dos homens pelos quais nos chega a revelação divina, fundamento da própria Escritura ou da doutrina sagrada”³⁸. Considerando a ordem: primeiro, a Revelação de Deus; segundo, os homens que a escreveram; terceiro, a própria Bíblia enquanto tal, isto é, como lugar onde se pode encontrar a Revelação; quarto, a doutrina sagrada que toma os seus princípios da própria Bíblia, aos quais assente pela fé infusa.

Daí que, para manter as notas divinas da sagrada ciência, o Aquinate distingue dois níveis de argumentos: os da *Escritura* que, oriundos dos Apóstolos ou varões apostólicos, e procedentes da própria Revelação de Deus, gozam do carisma de infalibilidade e constituem, *ipso facto*, o fundamento primeiro da sagrada ciência, posto que objetos de fé divina. E ainda admite os argumentos provindos dos demais doutores, ao qual ele atribui apenas um valor de prováveis e verossímeis, contanto nunca dignos daquele caráter infalível da *Escritura*, cujo berço é a *Tradição*. Em uma palavra, Tomás mostra, nitidamente, a distinção entre *dogma infalível* e a *teologia dos padres*, que é uma reflexão sobre este mesmo dogma. Diversifica

³⁶ *Idem. Ibidem.* I, 1, 10, C: “O autor da Escritura Sagrada é Deus.” Vide, infra, no *respondeo* do mesmo artigo, a ratificação: *Idem. Ibidem*: “auctor autem sacrae Scripturae Deus est (...)”.

³⁷ *Idem. Ibidem.* I, 1, 2, ad 1: “Portanto, deve-se dizer que os princípios de toda e qualquer ciência, ou são evidentes por si, ou se apóiam no conhecimento de uma ciência superior. Tais são os princípios da doutrina sagrada, como foi dito.”

³⁸ *Idem. Ibidem.* I, 1, 2, ad 2.

também a *Tradição* e a autoridade divina, das tradições e autoridades humanas. Sem embargo, a primeira é infalível, mas as segundas não.³⁹

Àquela autoridade invicta, que os averroístas do seu tempo atribuíam à filosofia de Aristóteles⁴⁰, Tomás opunha a da Palavra de Deus. De fato, em se tratando da Palavra divina, não nos resta senão entendê-la com exatidão e comentá-la fielmente.⁴¹

Agora bem, conforme já sabemos, a Revelação de Deus sobre Deus, que funda a teologia, chega-nos por meio das *Sagradas Letras*. Por conseguinte, a *Sagrada Escritura*, enquanto contém os princípios fundantes da teologia, tal como a metafísica na ordem das disciplinas filosóficas, é decerto a única que pode arvorar-se no direito de disputar e defender a veracidade dos seus princípios, pois, de fato, acima dela não há ciência ou princípio algum. Ela é, pois, não só o princípio da mais alta ciência, mas também a fonte da sabedoria suprema, alicerce basilar da própria ordem teológica.⁴²

³⁹ *Idem. Ibidem.* I, 1, 8, ad 2: “Quando utiliza os argumentos de autoridade da Escritura canônica, ela o faz com propriedade, tendo em conta a necessidade de argumentar. Quanto à autoridade dos outros doutores da Igreja, se vale dela como argumento próprio, mas provável. É que a nossa fé repousa sobre a revelação feita aos Apóstolos e Profetas que escreveram os livros canônicos, e não sobre outras revelações, se é que existem, feitas a outros doutores.”

⁴⁰ A respeito da doutrina de Averroís, comenta o Professor Carlos Arthur: NASCIMENTO, Carlos Arthur R. de. **Santo Tomás de Aquino: O Boi Mudo da Sicília**. São Paulo: EDUSC, 1992.p. 50: “Já que toda a verdade que o ser humano pode conhecer por seu próprio esforço intelectual havia sido comunicada por Aristóteles, nada mais restava senão ‘comentar, isto é, explicar as obras de Aristóteles.’”

⁴¹ NICOLAS, Marie Joseph. **Introdução À Suma Teológica**. Trad. Henrique Lima Vaz et al. São Paulo: Edições Loyola, 2001. pp. 32 e 33: “Aliás, nem todas as autoridades devem estar no mesmo plano. A da Palavra de Deus, da Verdade divina, é evidentemente absoluta. Não no sentido de que ‘autoridade’ significa, primeiramente, poder de fazer-se obedecer, mas no sentido de que autoridade quer dizer garantia absoluta de verdade e, por isso, direito à adesão incondicional, anterior a toda compreensão. Antes de das ‘fontes’ de Sto. Tomás, é preciso recorrer à fonte primeira de seu pensamento, anterior a todas as outras, sua fé. (...). Nenhuma palavra humana, nenhum espírito humano, nenhuma razão humana tem ‘autoridade’ a não ser por participação na verdade primeira que é o próprio objeto da fé. Eis por que a autoridade da Escritura é irrefragável e ele não tergiversa com ela, interpretando-a, antes de tudo, por si mesma e pelo sentido natural das palavras. Aqui, procurar o que pensa o autor não se diferencia de procurar o que é.”

⁴² TOMÁS DE AQUINO. **Suma Teológica**. I, 1, 8, C: “Contudo, é preciso considerar que nas ciências filosóficas, as ciências inferiores não somente não provam seus princípios, como também não disputam contra aqueles que o negam, deixando esse cuidado a uma ciência mais elevada. (...). A Sagrada Escritura, por conseguinte, não tendo outra que lhe seja superior, terá que disputar com quem nega os seus princípios.”

5. A teologia enquanto sabedoria distinta, mas não separada da mística

Tomás distingue ainda o conhecimento teológico do místico. Ambos são, cada um a seu modo, formas de sabedoria. Ora, ao sábio cabe julgar. Destarte, é, pois, discriminando o modo de julgar, próprio a cada um destes conhecimentos supracitados, que veremos também a distinção entre as formas de sabedoria correspondentes a cada um deles.⁴³

Ora bem, há dois tipos de julgamentos. Pode-se julgar, antes de mais nada, por inclinação. Isto acontece quando alguém que já tenha determinada virtude, exatamente por já possuí-la, consegue discernir quais sejam as tendências que se conformam ou não com tal virtude. Entretanto, pode-se também julgar por conhecimento. De fato, alguém versado em ética, mesmo que não possua o *habitus* de uma virtude, conhece os atos que são conforme ela.⁴⁴

Agora bem, transpondo estas duas espécies de julgamento para as coisas divinas, elas também correspondem, respectivamente, a duas formas de sabedoria que não se opõem, mas que se distinguem nitidamente. Neste sentido, o julgamento por inclinação equivale à sabedoria, *dom* do Espírito Santo que, inclinando-nos de forma habitual ao que é justo, levamos, por consequência, a saber discernir o que pertence e está de acordo com o bem. Já a segunda, que diz respeito ao julgamento por conhecimento, corresponde à sabedoria teológica, adquirida pelo estudo e pelo esforço da razão, ainda que retire os seus princípios da *Revelação*.⁴⁵

No entanto, ainda não atingimos o cerne da questão. Para que possamos explanar com maior exatidão o que concerne ao *dom da sabedoria*, importa ainda reconstituir algumas verdades já declinadas. A sabedoria, desde Aristóteles, diz respeito à consideração da causa mais elevada. Compete ao sábio, a partir do conhecimento que tem da causa mais elevada, julgar e ordenar todas as coisas a partir dela. Ora, o julgamento mais perfeito e certo é o que

⁴³ *Idem. Ibidem.* I, 1, 6, ad 3: “Deve-se dizer que, como o julgar é próprio do sábio, aos dois tipos de julgamento correspondem duas sabedorias distintas”

⁴⁴ *Idem. Ibidem.*: “Pode-se julgar por inclinação: como quem possui um *habitus* virtuoso julga com retidão o que deve ser feito na linha deste *habitus*, estando já inclinado neste sentido. Eis por que se ensina no livro X da *Ética* que o homem virtuoso é a medida e a regra dos atos humanos. Mas existe outra maneira de julgar, a saber, por conhecimento: como o instruído em ciência moral pode julgar os atos de uma virtude, ainda que não a possua.”

⁴⁵ *Idem. Ibidem.* I, 1, 6, ad 3: “A primeira maneira de julgar quanto às coisas é própria da sabedoria, *dom* do Espírito Santo, de acordo com a primeira carta aos Coríntios: “O homem espiritual julga tudo”. (...). A outra maneira de julgar pertence a esta doutrina, e é conseguida pelo estudo, ainda que seus princípios lhe venham da *Revelação*.”

se dá pela causa. Por conseguinte, julgar e ordenar as coisas a partir da causa mais elevada é o julgamento mais perfeito que pode haver.⁴⁶

Ora, a causa mais elevada é Deus. Portanto, o sábio é aquele que, conhecendo a Deus, julga e ordena todas as coisas de acordo com as regras divinas. Agora bem, como existem, nesta vida, vários graus do conhecimento de Deus, é preciso acrescentar que o sábio, por antonomásia, será aquele que, conhecendo a Deus de forma mais excelente, julga e ordena todas as coisas a partir deste conhecimento mais eminente que tem da causa mais elevada.⁴⁷

Sem embargo, o conhecimento mais elevado que podemos ter da causa altíssima é aquele que nos é conferido pela fé. Mas o julgamento que podemos fazer de todas as coisas de acordo com o conhecimento que temos da causa altíssima, diversifica-se ainda. Um, como já dissemos, é aquele julgamento que, partindo da fé, é elaborado por uma inquirição da razão. Ora, tal julgamento nos coloca de posse de uma *sabedoria intelectual*, adquirida exatamente pela razão enquanto esta se debruça sobre o dado da fé. É a sabedoria teológica.

Contudo, ainda nesta vida, um outro julgamento mais perfeito das coisas a partir da causa suprema, é possível. É o julgamento feito por *conaturalidade*. De fato, uma coisa é você julgar tudo pela razão, decerto já iluminada pela luz de Deus, mas de um Deus que você simplesmente conhece intelectualmente a partir da fé infusa. Eis a sabedoria teológica.⁴⁸ Outra, bem diferente, é você julgar todas as coisas a partir da experiência unitiva que você tem deste mesmo Deus, presente em sua alma.⁴⁹ Uma sabedoria de tal ordem, que se dá em virtude de uma união da alma com Deus, é um dom do Espírito. Tomás declina uma comparação elucidativa: uma coisa é você julgar a respeito da castidade, simplesmente por conhecer a ciência desta virtude; outra, bem diversa, é você julgar o que está de acordo com a castidade, por ser casto.⁵⁰

⁴⁶ *Idem. Ibidem.* II-II, 45, 1, C: “Segundo o Filósofo, compete ao sábio considerar a causa mais elevada com a qual pode julgar tudo com grande certeza e segundo a qual tudo deve ser ordenado.”

⁴⁷ *Idem. Ibidem:* “Mas, aquele que conhece de maneira absoluta a causa mais elevada, que é Deus, se diz que é absolutamente sábio, enquanto pode julgar e ordenar todas as coisas segundo as regras divinas.”

⁴⁸ Ora, a teologia é uma ciência e, como dizia Aristóteles, numa sugestiva sentença do livro da *Ética* que Tomás retoma, o saber de nada vale para a prática da virtude: *Idem. Ibidem.* II-II, 181, 1, C: “Por isso, diz o Filósofo: ‘Para a prática da virtude, nada ou pouco adianta o saber.’” (*Unde Philosophus dicit, in II Ethic, quod ad virtutem scire quidem parum aut nihil prodest*)

⁴⁹ *Idem. Ibidem:* “Dionísio, falando de Hieroteo, diz que ele é perfeito no que se refere ao divino, ‘não somente por apreendê-lo, mas também por experimentá-lo.’”

⁵⁰ *Idem. Ibidem.* II-II, 45, 2, C: “Acabamos de dizer que a sabedoria implica uma certa retidão de julgamento segundo razões divinas. Esta retidão de julgamento pode existir de duas maneiras: ou por um uso perfeito da razão; ou por uma certa conaturalidade com as coisas sobre as quais deve julgar. Assim, no que diz respeito à castidade, aquele que aprendeu a ciência moral julga bem em consequência de uma inquirição racional; enquanto aquele que tem o hábito de castidade julga bem por uma certa conaturalidade com ela. Assim, portanto, no que diz respeito às realidades divinas, ter um julgamento correto em virtude de uma inquirição da razão pertence à

Agora bem, esta *união*, causa da *sabedoria mística*, dá-se mediante a *virtude teologal* da *caridade*. Com efeito, assim como a *fé* é a fonte da *sabedoria teológica*, assim também a *caridade* é a causa do *dom sabedoria*, pois é ela que nos une a Deus. Tomás chama a esta união de uma “co-naturalidade” que nos faz sentir do mesmo modo que Deus, isto é, que faz com que a nossa natureza, pelo amor, una-se volitivamente a Deus: “Esta simpatia ou conaturalidade com o divino nos é dada pela caridade que nos une a Deus, segundo Paulo: ‘Aquele que se une a Deus, é com ele um só espírito’”⁵¹. O Aquinate acredita que tamanha é a intensidade desta união mística da alma com Deus pela caridade, que o próprio julgamento que o homem faz neste momento é um dom do Espírito Santo: “Huiusmodi autem iudicium consequitur homo per Spiritum Sanctum (...)”⁵².

Urge precisar que, conquanto o *dom da sabedoria* tenha a sua raiz na *vontade*, enquanto esta se encontra unida a Deus pela caridade, a sabedoria continua sendo um *ato racional*, pois o *julgamento* que ela exerce também é um *ato do intelecto*. Com efeito, o *dom da sabedoria* distingue-se da *sabedoria teológica*, porquanto não nasce da inquirição da razão sobrelevada pela fé, mas sim da experiência unitiva do homem com Deus pela caridade. Destarte, também a *sabedoria mística* é uma espécie de conhecimento.⁵³ E’ importante esclarecer isto a fim de desmascarar certas tendências de colocar a mística dentro do irracional.

Ora bem, sabedoria mística é, absolutamente falando, mais excelente que a própria sabedoria teológica. Isto porque, enquanto a sabedoria teológica procede do exercício racional acerca do dado revelado, a mística é um dom do próprio Espírito Santo. Para sermos mais precisos. É como se, pela sabedoria teológica, conhecêssemos a Deus de “ouvir dizer”. Com efeito, embora os princípios da teologia estejam firmados na suprema autoridade de Deus, as suas conclusões, *a priori*, emanam diretamente dos nossos raciocínios limitados. Doravante, tais conclusões não são imediatamente revelados e podem, *ipso facto*, comportar falha. Na sabedoria mística, ao contrário, o conhecimento brota daquele que tem a cabeça recostada no coração do mestre para ouvi-lo. Tal sabedoria nasce da alma que se encontra unida a Deus pela caridade. É um conhecimento que nasce da experiência e da convivência com o amado.

sabedoria, que é uma virtude intelectual. Mas, julgar bem as coisas divinas por modo de conaturalidade pertence à sabedoria enquanto é um dom do Espírito Santo.”

⁵¹ *Idem. Ibidem.*

⁵² *Idem. Ibidem.* II-II, 45, 1, C: “Ora, é o Espírito Santo que dá ao homem ter tal julgamento.”

⁵³ *Idem. Ibidem.* II-II, 45, 2, C: “Assim, portanto, a sabedoria que é um dom tem como causa a caridade que reside na vontade; mas tem sua essência no intelecto, cujo ato consiste em julgar retamente, como vimos anteriormente.”

Desta feita, a união volente pela caridade faz com que a alma tenha, de certo modo, os mesmos pensamentos e sentimentos de Deus.⁵⁴

A sabedoria teológica é ainda uma ciência humana, porquanto as suas conclusões se baseiam em raciocínios. Na ordem das ciências humanas, decerto que é a mais excelente, já que é divina em seus princípios. Todavia, a sabedoria mística é ainda mais excelente que ela. Aliás, a sabedoria mística é o conhecimento mais eminente que o homem pode ter de Deus nesta vida. Ela nasce do contato do homem com Deus. Brota da união da alma com Deus pela caridade, e não de uma inquisição da razão. É uma sabedoria infusa e não adquirida, um dom e não um fruto do labor racional.

Ademais, a sabedoria mística, enquanto pressupõe a caridade: “(...) sapientia praesupponit caritatem (...)”⁵⁵, é uma sabedoria amorosa que, longe de abrigar aquelas enormes fadigas intelectuais – próprias da ciência teológica – é dulcíssima e nos traz lenitivo e descanso, convertendo a labuta teológica em repouso.⁵⁶ Poderíamos até dizer que a mística e o conhecimento que brota dela deveriam ser os lazeres de todo bom teólogo. E’, por último, uma sabedoria “delicada”. Reclama integridade moral, pois, enquanto supõe a caridade e esta não coabita com o pecado mortal, exige a ausência de todo pecado mortal.⁵⁷

Ora bem, poder-se-ia arguir: de tudo quanto dissemos mais acima se deduz que a ciência teológica seria uma teologia sem mística? De todo. Mas só poderemos responder adequadamente a esta questão, se a confrontarmos com alguns dados já estabelecidos. Falávamos que a *Revelação*, fundamento da teologia, não é senão uma participação na ciência de Deus e dos bem-aventurados. Ademais, dizíamos ainda que, por ter a teologia fundamento tão sólido, era a sabedoria por excelência dentre todas as ciências humanas.

No entanto, é preciso logo acrescentar que, justamente por isso, isto é, por ter a ciência teológica fundamento tão sólido, ela não poderá ser, absolutamente falando, nem a mais eloquente sabedoria, nem a ciência mais eminente. Este lugar caberá precisamente àquela ciência da qual ela recebe os seus princípios. Por conseguinte, acima da ciência teológica, está exatamente a ciência de Deus e dos bem-aventurados, que se encontra expressa na *Revelação*,

⁵⁴ *Idem. Ibidem.* II-II, 45, 3, ad 1: “Por isso, por ser a sabedoria, como dom, mais excelente do que a sabedoria, como virtude intelectual, porque atinge a Deus muito mais de perto em razão da união que se estabelece entre a alma e ele (...)”

⁵⁵ *Idem. Ibidem.* II-II, 45, 3, C.

⁵⁶ *Idem. Ibidem.* II-II, 45, 3, ad 3: “Mas sabedoria não traz nem amargura, nem trabalho aos atos humanos dirigidos por ela. Ao contrário, por causa dela a amargura se converte antes em doçura, e o trabalho em repouso.”

⁵⁷ *Idem. Ibidem.* II-II, 45, 4, C: “Ora, a caridade não pode existir ao mesmo tempo que o pecado mortal, como se mostrou acima. Por isso, resulta que a sabedoria da qual falamos não pode coexistir com o pecado mortal.”

que está consignada na Bíblia e na Tradição, e que deve ser aceita pela fé. Destarte, a sacra ciência, enquanto tem como princípio a sobrenatural e elevadíssima ciência de Deus, é mística em sua fonte. Além do mais, quanto aos seus princípios, permanece subordinada à ciência de Deus.⁵⁸

Nestas condições, a ciência teológica só será plenamente autônoma e independente em relação às demais ciências humanas, enquanto depender, desde os seus princípios, da ciência de Deus. Sem embargo, a teologia só é livre para se tornar, legítima e justificadamente, ciência humana, se aceitar a sua origem divina. De sorte que a própria condição de possibilidade de ela se tornar ciência é que ela seja mística na sua gênese.⁵⁹

Todavia, permanecendo mística nos seus princípios, não deve assim ser no seu desenrolar. Dado os princípios, todo o desenvolvimento teológico é um *hábito adquirido* mediante o estudo, com os procedimentos próprios da razão humana. O que não significa, evidentemente, que deixe de ser uma ciência guiada pela fé também no concurso do seu desenvolvimento. Sendo os seus princípios irredutíveis à razão natural e, sendo que toda ciência deve reduzir-se aos seus princípios⁶⁰, então, todos os resultados da ciência teológica serão, quando verdadeiros⁶¹, redutíveis, à guisa de causa ou condição, às verdades de fé⁶²,

⁵⁸ GEFFRÉ, Claude. **A Teologia como Ciência**. Trad. Henrique Lima Vaz et al. São Paulo: Edições Loyola, 2001. p. 129: “A teologia enquanto ciência sagrada recebe seus princípios da ciência de Deus, isto é, da fé. (...) A autonomia da teologia como ciência é portanto inteiramente relativa, mas por essa via, justamente, é melhor assegurada continuidade entre a teologia como saber humano e a ciência de Deus.”

⁵⁹ *Idem. Op. Cit.*: “O mérito da engenhosa solução de Sto. Tomás consiste em atestar que é a qualidade científica da teologia que exige, de maneira estrutural, a presença mística da fé: ‘Aquilo mesmo mediante o qual a teologia é ciência é aquilo pelo qual ela é mística’. (M.-D Chenu).”

⁶⁰ TOMÁS DE AQUINO. **Suma Teológica**. I, 1, 7, C: “Ora, o sujeito dos princípios e da totalidade da ciência é o mesmo, pois a ciência está contida virtualmente em seus princípios. (*cum tota scientia virtute contineatur in principiis*).” (O parêntese é nosso).

⁶¹ A verdade teológica, para ser considerada inclusa na Revelação, precisará, como veremos na nota seguinte, ser confirmada pelo Magistério.

⁶² Importantíssimo notar que as verdades teológicas só são “redutíveis” aos dogmas no sentido de que partem e procedem deles. Como de seus princípios primeiros, deles dependem. No entanto, conclusões teológicas não são dogmas de fé e não pretendem demonstrar os dogmas. Antes, supõem-nos. Os dogmas, notemos bem, são para a doutrina da fé o que são os primeiros princípios da razão para a filosofia, isto é, indemonstráveis. São os primeiríssimos princípios, isto é, irredutíveis a nenhum outro. A diferença está aqui: enquanto os primeiros princípios da razão são evidentes por si, os dogmas de fé, em relação ao nosso intelecto, são-no em virtude da autoridade do Deus revelante. Destarte, nenhuma teologia poderá demonstrá-los, pois toda teologia os pressupõe. Pode, no entanto, a partir deles, tirar outras conclusões ou ainda mesmo tentar explicá-los, sem nunca pretender demonstrá-los. De toda forma, a verdade teológica não é uma verdade imediatamente revelada. Contudo, pode o Magistério eclesiástico, por uma intervenção extraordinária, vir a declarar que tal verdade teológica esteja realmente contida na Revelação. Porém, faltaria com o decoro e recato devidos à humildade, o teólogo que pleiteasse por si mesmo “canonizar” as suas conclusões, arvorando-se em dizer que elas estão positivamente incluídas na Revelação. Citemos uma passagem, onde Penido explica a controvertida questão. Nela confrontam-se, de certa maneira, os limites da teologia e os da assistência do Magistério à teologia: PENIDO, Maurílio Teixeira Leite. **Iniciação Teológica I: O Mistério da Igreja**. 2ª ed. Rio de Janeiro: Vozes, 1946. p. 41: “Uma conclusão teológica não é verdade de fé, porque não foi imediatamente revelada, e, ainda que o teólogo veja de uma maneira evidente sua inclusão real e necessária no imediatamente revelado, ele, na sua condição de teólogo

porquanto deduzidos e inferidos delas. Por isso mesmo, toda sã teologia não deixa de ser uma certa participação no *Logos divino*.⁶³

No sentido que apontamos acima, podemos conceder, de bom grado com Penido, que a fé está presente do começo ao fim na teologia: “Em teologia não impera a razão, mas a fé – no início, no decurso e no fim da pesquisa”⁶⁴. Porém, insistimos uma vez mais em frisar que os princípios da fé, fazendo a vez, em teologia, dos primeiros princípios da razão nas demais ciências⁶⁵, uma vez aceitos, dão lugar à consecução do trabalho científico, isto é, a persecução de resultados obtidos por via de raciocínios lógico-dedutivos.⁶⁶ Em outras palavras, a teologia será sempre uma *ciência humano-divina*, sempre uma ponte entre o divino e o humano. Ela é a maneira humana de pensar o divino.⁶⁷

particular, pode e deve perguntar ansioso se, fraco e falível como é, entendeu corretamente os princípios da fé, se lhes penetrou as conexões essenciais, se inferiu rigorosamente as conseqüências ou coadunou a vastidão da Verdade infinita à estreiteza de suas misérias, minimizando o divino; se não turvou a limpidez diáfana da mensagem divina, com suas noções opacas e obscuras, divinizando quicá o humano.”

⁶³ Neste sentido, podemos acordar plenamente com Penido, quando diz belamente que somos, de certa forma, *religados* ao Verbo, quando fazemos verdadeira teologia: PENIDO. **Iniciação Teológica I: O Mistério da Igreja**. p. 43: “A teologia é antes uma atividade religiosa; é a entrega do intelecto ao Verbo cuja luz veio iluminá-lo; é um movimentar-se do pensamento que se projeta todo aos pés do Cristo-Deus revelador.”

⁶⁴ *Idem. Ibidem*. p. 43. É tão preponderante o papel da fé no decurso da teologia que, no *capítulo IV*, do *livro II da Suma Contra os Gentios*, onde Tomás distingue o modo de proceder do filósofo da do teólogo, ele abandona bruscamente o termo “teólogo” para passar a designá-lo por *fiel*. Decerto, fá-lo para indicar que o teólogo é, antes de tudo, um *fiel*. Neste sentido, afirma Penido com contundência, que a base da teologia não é a capacidade de invenção do teólogo, mas a sua fidelidade à Revelação: PENIDO. **Iniciação Teológica I: O Mistério da Igreja**. p. 39: “A base da teologia não é a capacidade de invenção do teólogo, mas a fidelidade à Revelação.” É isto, ademais, que o leva a declarar, alhures e com veemência, que: *Idem. Ibidem*. p. 37: “Sem fé sobrenatural não há Teologia cristã.” E ainda GARRIGOU-LAGRANGE- Réginald. **La Síntesis Tomista**. Trad. Eugenio S. Melo. Buenos Aires: Ediciones Desclée, 1946. p. 82: “De tal sorte que, se o teólogo chega a perder a fé infusa por uma falta grave contra esta virtude teologal, já não resta nele mais que um cadáver da teologia, um corpo sem alma (...)”. (A tradução, para o português, é nossa). O *título do capítulo da Suma* é: *Idem. Suma Contra os Gentios*. II, IV: “*Quod Alter Considerat de Creaturis Philosophus et Theologus*.” Já no corpo do texto, verificamos a substituição dos termos supraditos: *Idem. Ibidem*. II, IV, 2 (872a): “E por esse motivo o filósofo (*Philosophus*) e o fiel (*Fidelis*) consideram realidades diversas nas criaturas.” (Os parênteses são nossos). *Idem. Ibidem*. II, IV, 3 (873): “No entanto, algo nas criaturas é considerado em comum pelo filósofo (*Philosopho*) e pelo fiel (*Fideli*), mas segundo princípios diversos.” (Os parênteses são nossos). *Idem. Ibidem*: “O filósofo (*Philosophus*) deduz os seus argumentos partindo das próprias causas das coisas; o fiel (*Fidelis*), porém, da causa primeira (...)”. (Os parênteses são nossos).

⁶⁵ TOMÁS DE AQUINO. **Suma Teológica**. II-II, 1, 7, C: “Os artigos de fé têm na doutrina da fé o mesmo papel que os princípios evidentes na doutrina que se constrói a partir da razão natural.”

⁶⁶ GEFFRÉ. *Op. Cit.* p. 132: “Pode-se comparar a fé ao *habitus* dos primeiros princípios, e a teologia a esse ato perfeito do conhecimento que é o *habitus* da ciência, isto é, o ato de conhecimento que explica a atribuição de tal ou tal predicado ao sujeito da ciência. Como diz Pe. Chenu, a teologia é a fé *in status scientiae*.”

⁶⁷ Sintetiza Penido com maestria: PENIDO. **Iniciação Teológica I: O Mistério da Igreja**. p. 41: “Embora a conclusão teológica não seja verdade de fé, tampouco é mera verdade humana, porque estava implícita na palavra de Deus. Saber divino-humano, misto de fé e de razão, tal é a Sagrada Teologia. Divina, por serem revelados os princípios com que argumenta; humana, porque passamos às conclusões por um discurso que nos é próprio. Por outras palavras, a teologia é a maneira humana de estudar as coisas divinas.”

6. A atividade teológica

6.1. Contemplação e ensino

Víamos supra que existe uma certa intervenção da razão que precede e condiciona o próprio ato de crer. No que diz respeito a esta primeira intervenção, averiguamos ainda que a razão não caminha sozinha, mas é assistida pelos dons de inteligência e ciência. Agora bem, existe uma segunda intervenção da razão, isto é, um conhecimento da fé que sucede o ato mesmo de crer. Nesta atividade, a razão, como também já vimos, continuará trabalhando fincada na fé. Porém, seguirá o seu labor valendo-se das suas próprias faculdades, embora possa ser eventualmente socorrida pela graça. Ora, os resultados desta segunda atividade da razão, que sucede ao próprio ato de crer, é exatamente o que irá constituir a ciência teológica.

Com efeito, o primeiro objetivo desta ciência será o ensino. E o ensino consiste em transmitir ou comunicar a outrem o entendimento concernente às verdades de fé.⁶⁸ Todavia, ao lado desta primeira finalidade pedagógica, há outra conducente a ilidir os erros daqueles que contradizem a fé. De fato, importa que rechacemos, com palavras cominatórias e o quanto nos for possível, as falácias que inquinam a fé, exarando a sua inteligibilidade, a fim de assim acendrar as mentes dos incréus ainda renitentes em crer. Desta feita, concitá-los-emos a assentir. Sem embargo, se a todos os fiéis importa crer, cumpre dizer que não a todos cuida dedicar-se ao arrazoar teológico. De fato, a teologia é um chamado que advém da economia da *graça grátis*, a qual cabe ao teólogo atender por vocação.⁶⁹

Agora bem, toda esta “finalidade prática” que atribuímos à ciência teológica, parece estar em aberta contradição com o sobrenatural que a reveste e com a sua elaboração inegavelmente teórica. Contudo, o contraste é apenas aparente. Para entendermos que não há

⁶⁸ Sobre a ligação que Tomás via entre teologia e ensino, notamo-la pelo caráter das suas principais obras. São sempre didáticas e com uma finalidade expressamente pedagógica. A mais famosa delas, a *Suma Teológica*, é explicitamente dirigida ao ensino dos principiantes: TOMÁS DE AQUINO. **Suma Teológica**. I, *Prólogo*: “O doutor da verdade católica deve não apenas ensinar aos que estão mais adiantados, mas também instruir os principiantes (...)”. *Idem. Ibidem*: “Observamos que os noviços nesta doutrina encontram grande dificuldade nos escritos de diferentes autores (...) No empenho de evitar esses e outros inconvenientes, tentaremos, confiando no auxílio divino, apresentar a doutrina sagrada sucinta e claramente, conforme a matéria o permitir.”

⁶⁹ *Idem. Ibidem*. II-II, 9, 2, ad 2: “Outra, é a ciência sobre o objeto da fé, pela qual o homem não só sabe o que se deve crer, mas também como manifestar a fé, levar os outros a crer e refutar os contraditores. E essa ciência é colocada entre as graças grátis dadas, não sendo dada a todos, mas só a alguns.”

contradição, urge que nos voltemos para a concepção que Tomás tinha da vida contemplativa e da sua relação direta com a vida ativa, na qual se desenrola o ensino.

A vida contemplativa consiste na descoberta e contemplação da verdade.⁷⁰ Antes de tudo, na contemplação da Verdade divina.⁷¹ Porém, secundariamente, implica também na contemplação dos efeitos divinos, ao menos na medida em que estes nos levam à contemplação de Deus.⁷² A verdade contemplada, por sua vez, expressamo-la primeiro interiormente, por meio de um verbo interior, depois, exteriormente, através de palavras audíveis. Ora, o que é ensinar, senão conseguir expressar, exteriormente e de forma audível, clara e sucinta, o conceito interior que contemplamos? Qual a finalidade do ensino, exceto levar os ouvintes ao conhecimento da verdade, isto é, à própria contemplação?⁷³ Destarte, o ensino, longe de se opor à contemplação, é, ao contrário, o seu transbordamento e o caminho que leva outros a ela. Assim, a vida ativa, na qual se inserem o ensino e a pregação, não é senão o desdobramento espontâneo da própria vida contemplativa.⁷⁴

Como o que ilumina é mais perfeito do que aquilo que somente luz, assim aquele que transmite o que contemplou é mais perfeito do que o simples contemplativo. Levar outros à contemplação é mais excelente do que apenas contemplar. Desta feita, ser professor, longe de tolher a vida contemplativa, aperfeiçoa-a sobremaneira.⁷⁵ Portanto, não há verdadeira separação, há somente distinção entre vida contemplativa e vida ativa. Desta sorte, Tomás chega a dizer que, quem “deixa” a contemplação para exercer as atividades próprias da vida ativa (inclusive para ensinar), não interrompe a contemplação; antes, dá continuidade a ela; não lhe aborrece o processo; ao contrário, complementa-o:

⁷⁰ *Idem. Ibidem.* II-II, 180, 1, C: “Chama-se vida contemplativa a vida daqueles que se aplicam à contemplação da verdade.”

⁷¹ *Idem. Ibidem.* II-II, 180, 4, C: “O elemento principal da vida contemplativa é a contemplação da verdade divina (...)”.

⁷² *Idem. Ibidem:* “Mas, pelos efeitos divinos somos levados à contemplação de Deus (...). Daí resulta que também os efeitos divinos pertencem secundariamente à vida contemplativa, enquanto por ela o homem é levado ao conhecimento de Deus.”

⁷³ *Idem. Ibidem.* II-II, 181, 3, ad 1: “Pois o que é dotado de sabedoria ou de ciência tem competência para ensinar, na medida em que pode exprimir por palavras o conceito interior (*interiorem conceptum*), de modo a conduzir os outros ao conhecimento da verdade.” (O parêntese é nosso). É por isso que Tomás chega a afirmar que, ainda que o ensino seja formalmente um ato da vida ativa, ele dispõe-nos à vida contemplativa: **TOMÁS DE AQUINO. Sobre o Ensino (De Magistro) e Os Sete Pecados Capitais.** Trad. Luiz Jean Lauand. São Paulo: Martins Fontes, 2001. 4, ad 4: “(...) a vida ativa, dispõe a contemplativa.” E isto, não somente quanto ao professor que ensina, senão também quanto ao aluno que é predisposto a apreender a verdade mediante a contemplação.

⁷⁴ *Idem. Suma Teológica.* II-II, 188, 6, C: “Assim, deve-se concluir que a obra da vida ativa é dupla. – Uma, que procede da plenitude da contemplação (*plenitudine contemplationis*), como o ensino e a pregação.” (O parêntese é nosso).

⁷⁵ *Idem. Ibidem.* “Pois, assim como é mais perfeito iluminar do que apenas brilhar, assim também é mais perfeito comunicar aos outros o que se contemplou do que apenas contemplar.”

É, evidente, pois, que, quando alguém é chamado a deixar a vida contemplativa para dedicar-se à ativa, não se trata de tirar-lhe a contemplação, mas de acrescentar a ação.⁷⁶

Aliás, é por isso que Tomás não vê problema algum em se fundar uma ordem religiosa deputada, não somente à contemplação, senão também votada ao estudo e à pregação. Melhor, por uma inversão muito ousada para a época, ele diz, inclusive, que tal empresa, longe de prejudicar a indústria da contemplação, complementando-a, ser-lhe-á sobejamente benéfica.

Ao estabelecer o estreito comércio que há entre contemplação e ensino, Tomás põe fim à visão, de cunho fideísta, que estabelecia entre contemplação e estudo, entre vida ativa e contemplativa, entre vida religiosa e ensino, a mais completa separação. Destarte, não haveria mais problema algum em se fundarem ordens religiosas com vistas ao estudo e à pregação, isto é, à vida ativa, já que a vida ativa não se opõe à contemplação, inerente à vida religiosa.⁷⁷ Antes, ao contrário, uma vida religiosa fundada com a finalidade não somente de contemplar, mas também de transmitir o que contemplou, acaba sendo até mais perfeita do que aquela que só contempla.

E no bojo de tanta ousadia, o que é mais impressionante é que ele ainda encontra lugar para inserir na vida religiosa o ensino das próprias ciências naturais. Como sabemos, naqueles idos ainda não havia a separação cartesiana entre filosofia e ciência, e as disciplinas filosóficas se encontravam integradas no edifício das ciências naturais. Já sabemos também que, para Tomás, há um lugar na contemplação das coisas divinas reservado à contemplação dos efeitos divinos, precisamente enquanto estes nos levam àquelas. Pois sim, para que os estudos dos efeitos divinos, isto é, das criaturas, sejam criteriosos, deve-se integrar à moldura do arcabouço teológico o estudo das letras profanas. Com efeito, serão as ciências profanas que nos darão a base para que possamos compreender melhor as criaturas. Deveras, só assim tais criaturas nos poderão conferir um entendimento mais correto do Criador.⁷⁸

⁷⁶ *Idem. Ibidem.* II-II, 182, 1, ad 3. O original latino é ainda mais forte: “Et sic patet quod, cum aliquis a contemplativa vita ad activam vocatur, non hoc fit *per modum subtractionis*, sed *per modum additionis*.” (Os itálicos são nossos).

⁷⁷ *Idem. Ibidem.* II-II, 188, 5, C: “(...) o estudo das letras é necessário às vidas religiosas fundadas em vista da pregação e dos ministérios análogos”

⁷⁸ O estudo das criaturas deve ser inolvidável ao teólogo. Um conhecimento filosófico acurado não é algo opcional para o aspirante à ciência sagrada. De fato, a filosofia é assaz importante à teologia. Mister é que seja então estudada com afincos pelos novéis teólogos, a fim de que possa surtir neles o efeito desejado, a saber, levá-los a auscultar com maior descortino os efeitos de Deus nas criaturas. Sem embargo, será este saber humano, subministrado a eles com denodo, e cultivado por eles com alento, que os levará a uma maior exação no conhecimento das coisas divinas. De fato, só conhecemos a Deus através das suas criaturas. Portanto, quando há imperícia no estudo da filosofia, longe de nos ajudar, pode até inquinar o nosso conhecimento de Deus. Portanto, cuida que o estudo da filosofia seja feito com acuidade e probidade, pois será ele que irá conferir-nos os

Além disso, todos estes estudos prévios ajudar-nos-ão a entender melhor às próprias *Sagradas Escrituras* que, inumeráveis vezes, valem-se destes efeitos divinos que, compreendidos erroneamente, acabam surtindo o efeito contrário e levando-nos a erros deletérios a respeito de Deus.⁷⁹

7. Fé e teologia

A fé busca a visão e, por isso, desabrocha-se naturalmente em teologia. Entretanto, ela não finda na teologia, senão na pátria. De fato, conquanto a ciência teológica nos dê um conhecimento mais profundo dos mistérios, ainda não os alcança na clareza da visão (*clare visa*). Destarte, a fé, mesmo quando desabrochada em teologia, colima ainda a visão, pelo que permanece apenas uma fé trevosa. Desta feita, a fé, nesta vida, perdura sempre como sendo um penhor da vida eterna; por ela encontra-se em nós o germe da vida do *por vir*⁸⁰. No entanto, a vida divina que se inicia pela fé, só se consumará quando se completar na visão da glória. A fé é, assim, a aurora da vida eterna, porquanto, enquanto busca a visão, indica que a possui de algum modo, qual prelibação, posto que ninguém busca o absoluto desconhecido.

De fato, o que a fé nos propõe em seus conteúdos, a saber, a vida íntima de Deus, ainda permanece para nós mistério. Por conseguinte, a fé é essencialmente transitória: “Possuída, pois a fé, fica ainda na alma a inclinação para algo mais: para a perfeita visão da verdade conhecida pela fé (...)”⁸¹. Ora, este trânsito da fé, aprestamento para a visão beatífica, não termina nesta vida, mas só se findará na futura, com a visão beatífica da essência divina: “Esse conhecimento inicia-se pela fé, mas é completado na vida futura, quando O

adminículos indeclináveis para a consecução de um conhecimento teológico mais apurado. Neste sentido, Tomás adverte, numa passagem de fôlego da *Suma Contra os Gentios*: *Idem. Suma Contra os Gentios*. II, III, 5 (869): “O erro acerca das criaturas redundando em falsa idéia de Deus e, ao submeter as mentes humanas a quaisquer outras coisas, afasta-as de Deus, para quem a fé as quer encaminhar.”

⁷⁹ Tomás cita um exemplo: *Idem. Suma Teológica*. II-II, 188, 5, C: “Indiretamente, a saber, os erros da contemplação, a saber, aqueles em que freqüentemente caem, na contemplação das coisas divinas, os que ignoram as Escrituras. Assim, lê-se que o abade Serapião, por simplicidade (*simplicitatem*), caiu no erro dos antropomorfitas (*Anthropomorphitarum*), isto é, daqueles que atribuíam a Deus uma forma humana.” (Os parênteses são nossos). Eis a célebre sentença de Tomás, após enumerar os nefastos erros a que podemos ser conduzidos, quando prescindimos de toda ciência em teologia: *Idem. Suma Contra os Gentios*. II, III, 5 (869): “Vê-se, pois, como é falsa a afirmação de alguns, de que era indiferente para as verdades da fé o que se pensasse a respeito das criaturas, contanto que se pensasse retamente sobre Deus (...)”.

⁸⁰ *Idem. Exposição Sobre o Credo*. p. 18: “(...) pela fé é iniciada em nós, a vida eterna”.

⁸¹ TOMÁS DE AQUINO. *Compêndio de Teologia*. Trad. D. Odilão Moura. 2ª ed. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996. II, 1, 3.

conhecemos tal como é”⁸². Portanto, o conhecimento fiducial não sacia o nosso o desejo de conhecer, que tende inelutavelmente à persecução da visão; antes, se nos é permitido por assim dizer, excita-o⁸³, pois ainda não vemos o que cremos. Destarte, a fé é, por natureza, inquieta, pois se não tira a concitação para a visão, tampouco no-la concede.⁸⁴

Mas tal inquietação é não somente tensa, senão também gozosa, pois ela nos enxerta, de certa maneira, no significado dos enunciados que propõe. De sorte que ela é um conhecimento certo, inobstante muito incompleto, das realidades futuras: “A fé é uma prelibação daquele conhecimento que nos fará bem-aventurados no futuro (...)”⁸⁵. Por isso mesmo, a inquietude da fé torna-se uma inquietude necessária, pois não há outro caminho para se chegar à visão, senão crendo: “Ninguém alcançará a bem-aventurança eterna, sem que tivesse primeiramente o conhecimento da fé (...)”⁸⁶.

Com efeito, até de um ponto de vista natural, é preciso se começar crendo para depois entender: “Todo aquele que aprende assim, é necessário que creia, para alcançar a ciência perfeita, como diz o Filósofo: ‘para aprender é necessário crer’”⁸⁷. De resto, a fé não para nela mesma; é dinâmica por natureza, faz vicejar em nós o desejo de intelecção. Sob o seu influxo, irrompe também em nós o concurso de organizar, coesamente, esta compreensão. Daí nasce, pois, a teologia. Onde, a sacra ciência não ser ainda senão mais um estágio que, como veremos, ainda não é o porto seguro da visão e sim apenas mais um passo para ele.⁸⁸ Eis como o Frade Dominicano descreve o itinerário do crente transeunte neste mundo:

Enquanto estamos em caminho, convém conhecer o caminho pelo qual se alcança o fim, até porque, na pátria, os bem-aventurados não poderão dar suficiente ação de graças se não tiverem tido o conhecimento do caminho pelo qual foram salvos.⁸⁹

Vimos que, aquele conhecimento que vem antes do ato de fé, coloca-nos apenas diante do que devemos crer, quanto à compreensão dos seus enunciados. No entanto, a fé, como,

⁸² *Idem. Exposição Sobre o Credo.* p. 18.

⁸³ Tomás o diz expressamente: *Idem. Suma Contra os Gentios.* III, XL, 4 (2178): “(...) o conhecimento da fé não aquietam o desejo, mas, antes, o excita, porque todos querem ver aquilo em que crêem (...)”.

⁸⁴ *Idem. Compêndio de Teologia.* II, I, 2: “Mas só com o conhecer as verdades da fé, o desejo do homem não se satisfaz. A fé, com efeito, é conhecimento imperfeito das coisas que se crêem, que não são vistas.”

⁸⁵ *Idem. Ibidem.* I, II, 1.

⁸⁶ *Idem. Exposição Sobre o Credo.* p. 18.

⁸⁷ *Idem. Suma Teológica.* II-II, 2, 3, C. A citação em Aristóteles, encontra-se em *De Sophist. Elench* I, 2: 161, b, 3. *Idem. Ibidem:* “Sicut etiam Philosophus dicit quod oportet addiscentem credere.”

⁸⁸ GARRIGOU-LAGRANGE. *La Síntesis Tomista.* p. 81: “A teologia, no teólogo todavia *viator*, não versa sobre a Deidade *clare visa*, como a visão beatífica, senão sobre a Deidade *obscure per fidem cognita* (...)”. (A tradução, para o português, é nossa).

⁸⁹ TOMÁS DE AQUINO. *Compêndio de Teologia.* I, II, 2.

aliás, a própria razão, não aceita parar nas fórmulas, mas tende de modo incoercível à realidade que os enunciados significam.⁹⁰ Ora, a teologia não é senão este primeiro impulso inexorável da fé que busca entender (*Fides quaerens intellectum*). Portanto, enquanto a fé busca a ciência perfeita, já está prenhe de teologia: “A fé que é fiel ao seu próprio dinamismo já contém uma teologia em estado latente (...)”⁹¹.

Mas, a quem nos ouvisse à surdina, poderia parecer que defendemos uma concepção racionalista da teologia. De todo! Já tivemos o ensejo de declinar que a fé inquieta, enquanto enceta compreender, longe de levar-nos ao racionalismo, desemboca num postulado antirracionalista. Sem embargo, o Frade Mendicante, ao mesmo tempo em que coloca a fé como prenhe de teologia, coloca-a também grávida de irracionalidade (não do irracional!). Com efeito, tomando as palavras de Santo Hilário, aduz como pressuposto fundante de toda teologia, a incapacidade de apreendermos tudo a respeito de seu objeto. A teologia, desde o seu começo, é um projeto que só dará “certo”, se o teólogo viajor admitir que o mesmo não terá fim nesta vida. Toda teologia viandante precisa, em algum momento, ceder ao ainda incompreensível, ao que está envolto em densa caligem para a nossa diminuta clarividência:

A autoridade de S. Hilário confirma tal afirmação, quando, abordando este assunto, escreve: Começa tu crendo nisto, prossegue, persiste. Mesmo sabendo que não chegarei, contudo alegrar-me-ei por ter progredido. Quem piedosamente busca a verdade infinita, mesmo que algumas vezes não a alcance, progride sempre na sua busca. Mas não queiras penetrar naquele mistério nem mergulhar no arcano da geração eterna, presumindo compreender a suprema inteligência: saibas que há coisas incompreensíveis.⁹²

Por conseguinte, toda esta atividade teológica que sucede à aceitação dos artigos de fé, não nos levará, decerto, a uma demonstração racional dos mistérios, visto que eles não são redutíveis aos princípios da razão natural. Tentar demonstrar os mistérios – nunca será demais ratificar – implicaria na própria ruína da teologia.⁹³ De fato, como tal conúbio corresponderia

⁹⁰ *Idem. Suma Teológica*. II-II, 1, 2, ad 2: “Ora, o ato do que crê não se orienta para o enunciado, mas para a coisa: não formamos enunciados a não ser para que tenhamos conhecimento das coisas, como acontece na ciência, e também na fé.”

⁹¹ GEFFRÉ. *Op. Cit.* p. 132.

⁹² TOMÁS DE AQUINO. *Suma Contra os Gentios*. I, XVIII, 4 (50). GARRIGOU-LAGRANGE. *La Síntesis Tomista*. pp. 81 e 82: “Quando o teólogo já não seja *viator*, quando haja recebido a visão beatífica, verá imediatamente *in Verbo* a vida íntima de Deus, la Deidade ou essência divina; alcançará em sua luz plena as verdades que conhecia antes pela fé, e poderá ver também *extra Verbum* as conclusões que podem deduzir-se delas. No céu a teologia existirá em estado perfeito com a evidência dos princípios; *in via* existe em estado imperfeito, por assim dizer não chegou ainda à idade madura.” (A tradução, para o português, é nossa).

à redução do sobrenatural, que funda a teologia, ao natural, que apenas a auxilia, tal indústria seria então a última traição a ela, seria mesmo a negação dos seus princípios e o túmulo certo da sua cientificidade.⁹⁴ Por isso, é preciso ter sempre em mente ao fazer ciência teológica, a máxima penidiana: “Das premissas temos fé, da conclusão temos ciência teológica”⁹⁵. Isto é, temos fé nos dogmas e a atividade da teologia não visa substituí-la, mas, antes, depende dela para existir. Sempre permanecerá uma verdade inviolável a sentença de Tomás: “(...) o que é de fé, deve-se crer, não por causa da razão humana, mas por causa da autoridade divina”⁹⁶.

Almejar eliminar os mistérios demonstrando-os, talvez mais do que negá-los explicitamente, equivaleria a tentar suprimi-los. Ora, isto teria por consequência imediata o aniquilamento da sua natureza sobrenatural e da própria teologia. Por isso, a ciência teológica não busca proporcionar-nos uma demonstração racional do dogma. E não visando, portanto, a dar-nos uma ciência do dogma unívoca à ciência aristotélica, onde as conclusões se reduzem aos seus princípios de forma evidente e necessária, a teologia, nas suas conclusões, diferentemente de nos seus princípios, não pode ser dogmática enquanto tal.⁹⁷ E isto, exatamente por partir de um dogma revelado e não poder, desta sorte, traduzi-lo em fórmulas racionais apodícticas, redutíveis aos primeiros princípios da razão.⁹⁸

Portanto, a teologia, ao debruçar-se sobre o dogma, não o compreende perfeitamente, ainda quanto tenta explicá-lo do ponto de vista da revelação. A Revelação, quando aceita pela fé, não é algo que se torna, doravante, acessível, passível de conhecimento natural. Ela continua sobrenatural, isto é, continua ultrapassando todas as nossas categorias. Por mais que raciocinemos, jamais chegaremos a alcançá-la pela razão. Ela é evidente sim, mas tão-somente em virtude da autoridade do Deus revelante. Ainda quando partimos dela, vale

⁹³ *Idem. Suma Teológica*. I, 1, 8, C: “No entanto, a doutrina sagrada utiliza também a razão, não para provar a fé, o que lhe tiraria o mérito, mas para iluminar alguns outros pontos que esta doutrina ensina.”

⁹⁴ PENIDO. *Iniciação Teológica I: O Mistério da Igreja*. p. 39: “Erro capital seria imaginar que a fé representa tão só o ponto de partida a ser transposto; atingida por ela a existência dos mistérios, poderíamos racionalizá-los plenamente. Não, a fé é a fonte perene donde a teologia haure a vida; seus primeiros princípios são artigos de fé e sua guia constante é ainda a fé.”

⁹⁵ *Idem. Ibidem*. p. 41.

⁹⁶ TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica*. II-II, 2, 10, C: “Ita credere debet homo ea quae sunt fidei non propter rationem humanam, sed propter auctoritatem divinam.”

⁹⁷ É dogmática, enquanto trata de verdades dogmáticas, enquanto parte de verdades dogmáticas e não enquanto possui conclusões também dogmáticas, como se tais conclusões fossem o mesmo dogma, agora não já crido, mas sabido ou mesmo, ainda, como se tais conclusões fossem, de per si, outros tantos dogmas.

⁹⁸ PENIDO. *A Função da Analogia em Teologia Dogmática*. p. 240: “A tal ‘teologismo’ oporemos sempre que a razão nunca poderá substituir a fé, nossos argumentos não fazem desaparecer a crença, visto não alcançarem a evidência, uma vez que não é possível reduzi-lo aos primeiros princípios claramente percebidos pela inteligência.”

lembrar, da fé, ainda quando permanecemos fiéis aos seus princípios, ainda sim, nenhuma reflexão sobre ela irá lograr desvendar-nos o seu mistério e dar-nos à clareza da visão.⁹⁹

As verdades da Revelação, portanto, permanecerão sempre tendo que ser aceitas nesta vida em virtude da Revelação. Destarte, uma conclusão teológica enquanto tal, por mais perspicaz que seja, jamais será, enquanto tal, uma verdade diretamente revelada por Deus. É, antes, um esforço da razão. E, por isso mesmo, “A conclusão teológica não é verdade de fé, porque não é imediatamente revelada (...)”¹⁰⁰.

Ora bem, isto não significa que o esforço teológico seja inócuo, insosso. Ele nos dará ao menos o alento de perceber a articulação entre uma verdade de fé e outra verdade fé ou entre uma verdade de fé e uma verdade natural, pois não há contradição entre elas. Com efeito, assim como a ciência, obtida pelos primeiros princípios da razão, já está, implicitamente, contida neles, assim também, as primeiríssimas verdades de fé, já contêm todas as demais. É por isso que podemos – nunca independentemente da Revelação –, descobrir os nexos existentes entre elas. De fato, todas as verdades de fé são redutíveis e estão interligadas.¹⁰¹ Destarte, investigando e descobrindo estes nexos, passaremos a aderir às verdades de fé, também em virtude de vermos os seus vínculos inteligíveis.¹⁰² Sintetiza Geffré:

No entanto, quem diz teologia diz intervenção da razão, em virtude da qual o sujeito crente adere a tal verdade de fé não apenas devido à Revelação divina, mas em virtude do vínculo inteligível descoberto entre tal verdade de fé e tal outra verdade de fé, ou entre tal verdade de fé e tal verdade natural.¹⁰³

⁹⁹ TOMÁS DE AQUINO. **Suma Contra os Gentios**. I, VIII, 2 (48a): “ (...) fidei veritatem, quae solum videntibus divinam substantiam potest esse notissima (...)”. (A verdade da fé, que só pode ser evidentíssima para quem contempla a substância divina).

¹⁰⁰ PENIDO. **Iniciação Teológica I: O Mistério da Igreja**. p. 41. No entanto, não é porque não seja positivamente relevada que a verdade teológica se reduza a uma verdade puramente humana. De todo. Ela está em estreito conúbio com a Revelação, uma vez que partiu dela. Assim é a verdade teológica: saber divino-humano, misto de fé e razão. Por vezes, abstrusas são as relações entre ambas, mas o essencial permanece claro: *Idem. Ibidem*: “Embora a conclusão teológica correta não seja verdade de fé, tampouco é mera verdade humana, porque estava implícita na palavra de Deus. Saber divino-humano, misto de fé e de razão, tal é a Sagrada Teologia.”

¹⁰¹ TOMÁS DE AQUINO. **Suma Teológica**. II-II, 1, 7, C: “Nesses princípios (os da razão), observa-se uma certa ordem pela qual uns estão implicitamente contidos nos outros, enquanto todos se reduzem a este como ao primeiro: ‘É impossível negar e afirmar, simultaneamente’, como está claro no Filósofo, no livro IV da *Metafísica*. Semelhantemente, todos os artigos estão implicitamente contidos em alguma das primeiras verdades de fé, a saber: Deus existe a sua providência vela pela salvação dos homens (...)”

¹⁰² Obviamente que tal adesão será apenas um acréscimo moral à autoridade da Revelação, pois não haverá lugar para uma demonstração apodítica que nos dispense dela.

¹⁰³ GEFFRÉ. *Op. Cit.* p. 132. Sobre a missão da teologia, declina Penido: PENIDO. **Iniciação Teológica I: O Mistério da Igreja**. p. 40 e 41: “Primeiro, desvendar a ordem essencial, constitutiva do dado revelado, saber os

Agora bem, mesmo esta certa forma de demonstração, ou seja, tornar claros os vínculos entre as verdades de fé, não tem consistência alguma senão para aqueles que já creem nos princípios da fé. Portanto, não sendo estes princípios de forma alguma redutíveis à razão natural, não podem ser aceitos em virtude da sua evidência, salvo por aqueles que já creem. Desta sorte, a teologia aparecerá como uma ciência indefectível somente para aqueles que já têm fé. Aos olhos dos que não creem, ela estará sempre abaixo de qualquer das ciências humanas.¹⁰⁴

Ora bem, importa que a teologia não se feche em si mesma com os seus títulos de ciência divina ou de ciência altíssima. Ao contrário, cumpre que ela vá ao encontro das demais ciências e dos próprios incrédulos, não, deveras, querendo demonstrar os seus princípios, mas demonstrando, isto sim, que estes não se encontram em patente contradição com os princípios naturais. Só assim ela poderá encontrar um lugar no quadro das ciências humanas. Mais do que apologética, a teologia tem de ser aberta, dialógica:

Deve-se dizer que as razões aduzidas pelos Santos para provar as coisas da fé não são demonstrativas; mas são persuasivas, mostrando não ser impossível o que a fé propõe.¹⁰⁵

Sem embargo, nesta missão quão útil não nos será o instrumental teórico do vetusto pugilo dos filósofos. Um exemplo? Voltemos a uma citação que fizemos supra. Quando Tomás, na *Suma Teológica*, abre a discussão se se é razoável crer naquilo que ultrapassa o nosso entendimento, ele não impõe aos seus leitores nenhuma citação de autoridade, nem recorre a nenhum dos títulos de glória da teologia, mas cita a Aristóteles, com a sua lapidar sentença, à qual todos devem assentir: *para aprender é necessário crer*.¹⁰⁶ Na verdade, só com um diálogo que parta sempre daquilo que todos aceitam, a saber, da razão, a teologia conseguirá exprimir a sua cientificidade.

Porém, se insistir em se confundir com os seus princípios, se se julgar salvadora, se quiser obrigar todos à mística, se esperar, enfim, ser o que não é, permanecerá, decerto, sendo tudo o que é, mas o será sozinha e isolada. A teologia não salva ninguém e a pretensão de

nexos que prendem os mistérios entre si, de maneira a iluminá-los uns pelos outros, o que se faz descobrindo as raízes deste aqui naquele outro mais fundamental.”

¹⁰⁴ TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica*. II-II, 1, 5, ad 2: “Tais princípios de fé têm valor de prova aos olhos dos fiéis, assim como os princípios naturalmente evidentes têm valor de prova aos olhos de todos. Por isso, a teologia é também uma ciência como foi dito no princípio desta obra.”

¹⁰⁵ *Idem. Ibidem.*

¹⁰⁶ *Idem. Ibidem.* II-II, 2, 3, C: “Todo aquele que aprende assim, é necessário que creia, para alcançar a ciência perfeita, como diz o Filósofo: ‘para compreender é necessário crer’”.

alguns de quererem fazer dela uma doutrina salvadora, longe de preservá-la, só a tem tornado mais solitária e ignorada.

No dizer de Penido, Tomás quebra tabus, inclusive culturais, quando coloca à teologia a necessidade de “descer” ao “tribunal da razão”, para mostrar que, inobstante acima da razão, não está, deveras, contra ela.¹⁰⁷ Em outras palavras, em Tomás não é somente a filosofia que “deve” explicações à teologia, mas também esta deve explicações à filosofia. Não é apenas a filosofia que é aperfeiçoada pela teologia, mas o contrário também é verdadeiro. E é este confronto da fé ante as exigências da razão que faz nascer a teologia enquanto ciência. O que Lima Vaz estende a toda civilização medieval parece aplicar-se, por antonomásia, ao pensamento de Tomás de Aquino:

Nessa atividade intelectual extremamente rica, é visível uma inquieta consciência crítica, na qual a fé é sempre posta em discussão consigo mesma pela mediação da razão. O conteúdo da fé não é simplesmente recebido como um dado, mas desdobra-se no espaço crítico da razão. (...) É justamente como universo da razão interrogante que a civilização medieval é uma civilização teológica, como o fora a civilização antiga. Repetimos: a fé cristã não é, aqui, uma aceitação tranqüila e repousante. Dentro da fé (como dentro do mito grego) está a razão como um princípio de permanente interrogação.¹⁰⁸

Não poderá, portanto, a teologia deixar de ser divina em seus princípios, sem deixar de ser humana em seu caráter científico, porquanto o que a torna ciência é o fato de ela justificar-se por colher os seus princípios de uma ciência superior, qual seja, a ciência de Deus, e não precisar assim demonstrá-los. Por outro lado, não se poderá reduzir à fé pura, a não ser que aceite perder a sua cientificidade dentro do organismo epistemológico das ciências humanas, pois são as interrogações da razão que a tornam um conhecimento também fruto do raciocínio humano. Sintetiza, belamente, Odilão Moura: “Para o mestre dominicano, a Teologia constitui uma ciência essencialmente obra da razão natural, partindo dos princípios revelados por Deus”¹⁰⁹.

¹⁰⁷ Penido traça, com meridiana clareza, o paradigma social coetâneo a Tomás e que migra também para as ciências. PENIDO. **A Função da Analogia em Teológica Dogmática**. p. 207: “A fisionomia intelectual da época corresponde à fisionomia social: o que o servo é para seu senhor, a filosofia o é para a teologia: uma “ancilla” e uma serva à qual não assiste o direito de trabalhar para si: uma escrava que, como a do Salmo, não pode levantar os olhos das mãos de sua senhora (...).” Tomás, conquanto coevo a este modelo, supera-o.

¹⁰⁸ VAZ, Henrique Cláudio de Lima. **Escritos de Filosofia I: Problemas de Fronteiras**. 3ª ed. São Paulo: Edições Loyola, 2002. p. 82. Em seguida, ainda adota o seguinte epíteto para conceituar a civilização medieval: *Idem. Op. Cit.* p. 83: “Podemos defini-la como civilização da fé inquieta.”

¹⁰⁹ MOURA, Odilão. **Introdução à Suma Contra os Gentios**. Porto Alegre: Sulina, 1990. p. 10.

7. A ordem teológica: Deus como sujeito da teologia

Dizíamos acima, que a teologia tem a Deus como sujeito. Dizíamos ainda que o teólogo, ao contrário do filósofo, parte de Deus, causa primeira. E é verdade, não resta dúvida. Contudo, é preciso logo acrescentar, que Deus é o sujeito da doutrina sagrada, não precisamente enquanto a causa primeira filosófica, isto é, *sub ratione entis et primi entis*, mas enquanto Deus, ou seja, *sub ratione Deitatis*. E Deus enquanto Deus, só conhecemos enquanto Ele próprio se nos revelou a nós. Ora, Deus se revelou em Jesus Cristo.¹¹⁰

Agora bem, nem mesmo Jesus Cristo é o objeto formal da teologia. De fato, como Cristo veio revelar a Deus e nada fez por si mesmo¹¹¹, nem a sua doutrina é sua, mas daquele que o enviou¹¹², assim, o centro da teologia não é Cristo, mas sim aquele que Ele veio revelar: o Pai.¹¹³ Neste sentido, Tomás certamente estranharia ser acusado de não ser cristocêntrico, quando, para ele, o próprio Cristo foi teocêntrico.¹¹⁴ Novamente Tomás não recua: o objeto formal da teologia é Deus enquanto Deus, isto é, Deus conhecido *sub ratione Deitatis*.¹¹⁵ Neste sentido, certamente a teologia de Tomás contém uma das cristologias mais bem elaboradas e criteriosas do seu tempo. Todavia, ela não é cristocêntrica, porque é teocêntrica.¹¹⁶

¹¹⁰ GEFFRÉ. *Op. Cit.* p. 131: “Nada compreenderemos da teologia de Sto. Tomás se esquecermos que o sujeito da *Sacra doutrina* não é Deus enquanto Causa última da metafísica, mas o Deus vivo que se revelou em Jesus Cristo.” Jo 17, 3: “Ora, a vida eterna é esta: que eles te conheçam a ti, o único Deus verdadeiro e aquele que enviaste, Jesus Cristo.”

¹¹¹ Jo 5, 19: “Em verdade, em verdade vos digo: o Filho, por si mesmo, nada pode fazer mas só aquilo que vê o Pai fazer (...)”. Jo 5, 30: “Por mim mesmo, nada posso fazer.” Jo 6, 38: “(...) pois desci do céu não para fazer a minha vontade, mas a vontade daquele que me enviou.”

¹¹² Jo 7, 16: “Minha doutrina não é minha, mas daquele que me enviou.” Jo 3, 34: “Com efeito, aquele Deus enviou fala as palavras de Deus (...)”.

¹¹³ Jo 17, 6: “Manifestei teu nome aos homens que do mundo me deste.”; Jo 17, 26: “Eu lhes dei a conhecer o teu nome e lhes darei a conhecê-lo (...)”.

¹¹⁴ Nosso Senhor não se cansa de repetir que não veio fazer a sua vontade, nem cumprir uma obra sua: Jo 4, 34: “Meu alimento é fazer a vontade daquele que me enviou e consumir a sua obra.” Jo 8, 28: “Quando tiverdes elevado o Filho do Homem, então sabereis que Eu, Eu sou, e nada faço por mim mesmo, mas falo como me ensinou o Pai.” O próprio ser de Cristo é revelar o Pai: sua pessoa, suas palavras, seus atos taumaturgos e todos os seus gestos são revelação do Pai: Jo 14, 8: “Quem me vê, vê o Pai.”; Jo 14, 10: “As palavras que vos digo, não as digo por mim mesmo, mas o Pai, que permanece em mim, realiza suas obras; Jo 14, 11: “Crede-me: eu estou no Pai e o Pai em mim.”; Jo 10, 30: “Eu e o Pai somos um.”

¹¹⁵ Faz suas as palavras de Santo Hilário: TOMÁS DE AQUINO. **Suma Contra os Gêntios**. I, II, 2 (9): “Por isso, sirvo-me aqui das palavras de Hilário: ‘Estou consciente de que o principal ofício de minha vida é referente a Deus, de modo que toda palavra minha e todos os meus sentidos dele falem (I Sobre a Trindade 37; PL 10, 48D).’”

¹¹⁶ GEFFRÉ. *Op. Cit.* p. 131: “Contudo, do ponto de vista do pensamento divino, Cristo é apenas um meio. Desse modo, para escândalo de alguns, será preciso esperar a IIIª parte da Suma para que ele surja.”

Ele mesmo reclama de alguns de seus coetâneos que, por não saberem observar, com a devida exação, a distinção entre o objeto material e o objeto formal, tomam um pelo outro. Ora, esta confusão, em teologia, equivale a tomar como seu objeto formal aquilo que, na verdade, é o seu objeto material. De modo que os teólogos se dividem. Com efeito, alguns colocam como objeto formal da teologia a Redenção, outros, a Igreja e outros, ainda, a Cristo.¹¹⁷ Na verdade, todos estes objetos são objetos materiais, que devem ser abordados sim, mas sempre à luz do objeto formal desta ciência, qual seja, Deus enquanto Deus: “Ora, na doutrina sagrada, tudo é tratado sob a razão de Deus (...)”¹¹⁸. Geffré resume muito bem este pensamento nas seguintes palavras.

Sto. Tomás sabe muito bem que Deus não é o único objeto da teologia. Esta última abarca um enorme domínio: fala do mundo criado, de Jesus de Nazaré, da Igreja, dos sacramentos, do homem e da história... A teologia se interessa por tudo, mas, fazendo de Deus o sujeito da teologia, Sto. Tomás quer dizer que o ponto de vista formal pelo qual a doutrina sagrada considera todas estas coisas, sejam elas conhecidas por revelação ou mesmo pela razão, é a ‘razão de Deus’ (...).¹¹⁹

Ora bem, a teologia funda-se na revelação que Deus fez de si mesmo e que nos foi exarada na Bíblia. Sem embargo, é claro que a Bíblia trata de muitos outros objetos materiais. Entretanto, ela trata de todos estes objetos somente enquanto foram revelados por Deus, pois a revelação é o seu objeto formal. Logo, como a doutrina sagrada funda-se na Bíblia, enquanto esta contém a Revelação de Deus. Por conseguinte, mesmo que a Bíblia apresente diversos objetos materiais, todos eles serão abordados pela sacra ciência segundo a razão formal da Revelação. Nisto a doutrina sagrada permanece una: trata tudo sob a razão formal da Revelação.¹²⁰

NICOLAS. **Introdução À Suma Teológica**. p. 37: “Tomás teria estranhado ver seu ‘teocentrismo’ oposto a um cristocentrismo considerado mais cristão. Sua própria cristologia é teocêntrica.”

¹¹⁷ TOMÁS DE AQUINO. **Suma Teológica**. I, 1, 7, C: “Alguns, no entanto, considerando as coisas de que trata esta ciência, e não a razão sob a qual as examina, indicaram seu sujeito de modo diferente. Falam de ‘coisas’ e de ‘sinais’; ou ‘das obras de reparação’, ou do ‘Cristo total’, isto é, cabeça e membros. Tudo isso é tratado nesta ciência, mas sempre com relação a Deus.”

¹¹⁸ *Idem. Ibidem*. I, 1, 7, C. *Idem. Ibidem*. I, 1, 7, ad 2: “Deve-se afirmar que tudo o mais que esta doutrina sagrada trata está compreendido no próprio Deus; não como partes, espécies ou acidentes, mas como a Ele se ordenando de algum modo.”

¹¹⁹ GEFFRÉ. *Op. Cit.* p. 130 e 131.

¹²⁰ TOMÁS DE AQUINO. **Suma Teológica**. I, 1, 3, C: “Assim, porque a Escritura sagrada considera certos objetos enquanto revelados por Deus, conforme foi dito, tudo o que é cognoscível por revelação tem em comum a única razão formal do objeto desta ciência. Por isso mesmo tudo isso se encontra compreendido na doutrina sagrada como em uma ciência una.”

Agora bem, como é o objeto formal e não o material que dá unidade a uma ciência¹²¹, e como o objeto formal da fé e da teologia é a Revelação de Deus que, por sua vez, versa sobre Deus enquanto Deus, então é o mistério de Deus revelado que unifica a teologia. Destarte, não obstante haja um sem conta de objetos materiais na própria teologia, ela permanecerá sendo sempre uma ciência una, visto que só tem um objeto formal, à luz do que ela estuda todas as demais coisas: Deus.¹²²

8. Teologia e história

Deus enquanto Deus, eis o objeto da teologia. Deus conhecido a partir do conhecimento que Ele tem de si mesmo, eis o escopo teológico. Ora, é pela Revelação, cuja plenitude está em Cristo, que conhecemos a Deus a partir de Deus. Todavia, a Revelação não nos dá a visão da essência divina. De fato, a Revelação deve ser aceita pela fé. Ademais, esta Revelação, encontra-se consignada na Sagrada Escritura. Logo, o fundamento da teologia é a Bíblia, enquanto esta contém a Revelação de Deus e deve ser aceita pela fé na autoridade de Deus que não engana e nem pode enganar-se.

Agora bem, Deus, enquanto conhece perfeitamente a si mesmo, não conhece apenas a si mesmo. De certo modo, podemos falar que há dois conhecimentos da essência divina em Deus. Um, pelo qual Deus se conhece a si mesmo em si mesmo; outro, pelo qual Deus conhece em si mesmo todas as coisas.¹²³

Destarte, o objeto da teologia não é somente o que Deus revelou de si mesmo, mas também o que ele revelou a respeito das criaturas. Sem embargo, isto não confunde o objeto

¹²¹ *Idem. Ibidem*: “A unidade de uma potência, ou de um *habitus*, lhe vem de seu objeto; não de seu objeto considerado em sua materialidade, mas em sua razão formal: o homem, o burro, a pedra, por exemplo, se encontram sob a única razão formal da cor, que é o objeto da vista.”

¹²² *Idem. Ibidem*. I, 1, 3, ad 1: “Deve-se dizer que a doutrina sagrada não trata de Deus e das criaturas do mesmo modo; de Deus em primeiro lugar, e às criaturas enquanto se referem a Deus: seja como princípio delas, seja como fim. Portanto, a unidade da ciência sagrada não fica prejudicada.” *Idem. Ibidem*. II-II, 1, 1, ad 1: “Portanto, deve-se dizer que o que diz respeito à humanidade de Cristo e aos sacramentos da Igreja ou a quaisquer criaturas, estão sob o domínio da fé, na medida em que por tudo isso nos ordenamos para Deus. E também assentimos a essas coisas, por causa da verdade divina.” Portanto, Tomás pode dizer: *Idem. Ibidem*. I, 1, 3, C: “A doutrina sagrada é uma ciência ‘una’.” (*sacram doctrinam unam scientiam esse*).

¹²³ *Idem. Ibidem*. I, 14, 5, C: “Assim, deve-se dizer que Deus vê a si mesmo, em si mesmo, pois se vê por sua própria essência. Quanto às outras coisas, distintas de si, porém, não as vê em si mesmas, mas em si mesmo, pois sua essência tem em si a semelhança de tudo aquilo que é distinto dele.” *Idem. Suma Contra os Gentios*. I, XLIX, 4 (415): “Resumindo, pois, a conclusão deste e do capítulo anterior, vemos que Deus conhece primeira e propriamente a si mesmo e às outras coisas; estas, porém, enquanto vistas na essência divina.”

formal da teologia, que permanecerá sendo sempre Deus. Com efeito, como o próprio Deus, enquanto se conhece, conhece as criaturas, a teologia, enquanto participação diminuta neste conhecimento de Deus, deverá também contemplar as criaturas, especialmente a racional, à luz de Deus. E contemplar as criaturas à luz de Deus, é contemplá-las exatamente como criaturas, isto é, como entes ou efeitos que têm a Deus como seu princípio, causa primeira e fim último.¹²⁴

Ora bem, para cumprir este plano, Tomás adota, num primeiro momento, o esquema neoplatônico *exitus e reditus*. Desta feita, em suas obras clássicas de teologia, aborda as questões na seguinte ordem: Deus em si mesmo, depois a processão das criaturas de Deus e, finalmente, o retorno delas a Deus. Fá-lo mais claramente, pelo viés da teodiceia, na *Suma Contra os Gentios*¹²⁵; na *Suma Teológica*, ele estende este conspecto para toda a teologia. Desta sorte, na *Suma de Teologia*, para englobar o retorno de todas as coisas a Deus, Tomás privilegia a volta da criatura racional, cujo drama de retorno ao criador se desenrola na história e alcança o seu auge em Cristo. Indica-nos este prospecto da teologia tomásica, que se abre ao horizonte histórico mediante a cristologia, o Prof. Carlos Arthur:

Desta consideração, Tomás deriva as três partes da Suma; a primeira aborda Deus em si mesmo e a procedência de todas as criaturas d'Ele; a segunda, o movimento da criatura racional (os seres humanos) para Ele; a terceira, o caminho histórico do movimento da humanidade para Deus, isto é, o Cristo.¹²⁶

De modo que, na teologia de Tomás, através desta cristianização do esquema neoplatônico, há uma evidente abertura para o horizonte histórico da economia da salvação. Eis como Geffré descreve esta confluência:

Sem podermos nos estender aqui como conviria, afirmemos somente que é o próprio plano da *Suma Teológica* que se esforça em resolver o problema das relações entre economia e teologia. Pe. Chenu (completado por Max Seckler) mostrou que a teologia-ciência de Sto.

¹²⁴ *Idem. Suma Teológica*. I, 2: “O objeto principal da doutrina sagrada está em transmitir o conhecimento de Deus não apenas quanto ao que ele é em si mesmo, mas também enquanto é princípio e fim das coisas, especialmente da criatura racional (...).”

¹²⁵ *Idem. Suma Contra os Gentios*. I, IX, 7 (57): “Por conseguinte, sendo nosso intento buscar por via da razão as verdades referentes a Deus que a razão pode investigar, apresenta-se-nos em primeiro lugar a consideração das verdades que convém a Deus em si mesmo (Tema do I. I); em seguida, a processão das criaturas vindas de Deus (Tema do I. II); em terceiro lugar, a ordenação das criaturas para Deus, enquanto nele têm seu fim (Tema do I.III).”

¹²⁶ NASCIMENTO. *Op. Cit.* p. 61.

Tomás abre-se para a história, para os fatos contingentes, na medida em que se organiza segundo o esquema neoplatônico da processão e do retorno: *exitus e retorno*.¹²⁷

Por conseguinte, desde já podemos perceber que o neoplatonismo aqui se encontra transfigurado; está em perfeita sinergia com a tradição judaico-cristã. Com efeito, esta tradução, em termos bíblicos, da ordem neoplatônica, que se dá no bojo da teologia tomasiana, equivale ao seguinte: a *saída* de todas as coisas de Deus passa a corresponder à criação; Tomás trata-a na primeira parte da *Summae Theologiae* (q. 44-119); o *retorno* das criaturas a Deus ocupa toda a segunda e a terceira parte da *Summa* e converge para o mistério de Cristo, Deus feito homem. Torrell, com meridiana clareza, coloca-nos ante esta magnífica transformação: o neoplatonismo estático¹²⁸ convertido em cristianismo histórico:

Inteiramente ordenada pelo esquema *exitus-reditus* (saída de e retorno a Deus, Alfa e Ômega), a construção da *Suma teológica*, em sua parte ‘econômica’, integra de maneira perfeitamente orgânica o desenrolar histórico e existencial da obra de Deus. O movimento de ‘saída’ corresponde ao fim da primeira Parte (q.44-119); como a Bíblia, Tomás parte da criação no tempo; “No início, Deus criou o céu e a Terra”. O movimento complementar é descrito na segunda e terceira partes, não de maneira justaposta como se crítica às vezes – a parte cristológica seria apenas um apêndice mal integrado –, mas perfeitamente unificadas sob o signo desse ‘retorno’ da criatura racional a Deus.¹²⁹

De fato, como este retorno de todas às coisas a Deus, mormente do homem, não se dá sem a intervenção da graça que procede de Cristo, o neoplatonismo, já todo metamorfoseado, apresenta-se aqui como uma verdadeira *soteriologia*, ou seja, a própria história passa a ser história da salvação. Agora bem, como esta salvação não se dá sem Cristo, máxime para o homem, tal história é realmente cristocêntrica. Neste sentido, sobre a *Encarnação*, diz Tomás: “Isto não é de se estranhar, porque a humanidade de Cristo é o caminho pelo qual se vai à divindade”¹³⁰. Ele exalta, pois, a humanidade de Cristo, como meio pelo qual e no qual somos salvos.¹³¹ De fato, longe de terminar numa glória terrena, o retorno de todas as coisas para

¹²⁷ GEFFRÉ. *Op. Cit.* p. 130.

¹²⁸ De fato, no neoplatonismo convencional é impensável que Uno se faça carne e irrompa na história!

¹²⁹ TORRELL, Jean Pierre. **O Mistério da Encarnação**. Trad. Aimom- Marie Roguet et al. São Paulo: Loyola, 2002. p. 53.

¹³⁰ TOMÁS DE AQUINO. **Compêndio de Teologia**. I, II, 2.

¹³¹ *Idem*. **Suma Teológica**. III, *Prólogo*: “Nosso Salvador, o Senhor Jesus Cristo, para salvar seu povo de seus pecados, segundo o testemunho do anjo, mostrou-nos em si mesmo o caminho da verdade, através do qual possamos chegar pela ressurreição à bem-aventurança da vida imortal.”

Deus, só termina com a *parusia* do Cristo glorioso e com a assunção de todas as coisas a Deus. O final da história é trans-histórico.¹³² Feitas estas considerações, podemos concluir com Geffré:

(...) contrariamente a um preconceito tenaz derivado muito mais da herança escolástica do tomismo do que do próprio Sto. Tomás, sua teologia não é uma teologia a-histórica. Ela é, não somente “aberta” à história, mas ainda o esquema de processão e do retorno, que explica o plano da *Suma*, reflete a lei mais profunda de todo ser, criado ou incriado.¹³³

Ora bem, poder-se-ia levantar ainda uma última objeção, qual seja, sendo o objeto formal da teologia Deus enquanto Deus e, sendo Deus essencialmente uno e trino, a adoção do esquema neoplatônico *exitus/reditus* e da perspectiva *crística* não equivaleria a um abandono da vida trinitária a fim de assumir uma postura notadamente histórica e contingente? De todo, visto que a história da salvação outra não é senão a história da revelação da Trindade na história dos homens.

De fato, a *Encarnação* de Cristo, enviado pelo Pai, que se deu por obra do Espírito Santo, é análoga à *processão* do *Verbo* desde toda a eternidade. Ademais, a salvação de Cristo não é outra coisa senão a inclusão dos homens na vida bem-aventurada do Deus Trino. Com efeito, Cristo irrompe na história dos homens, fazendo-se homem. Contudo, faz-se homem sem deixar de ser Deus e, quando volta para o Pai, fá-lo levando consigo a sua própria humanidade e a humanidade daqueles que creem nele.¹³⁴ Resume Joseph Nicolas, com exatidão, esta cristianização do neoplatonismo pela *Suma*. Antes, para Nicolas, trata-se, em Tomás, de uma inspiração profundamente bíblico-joanina:

Como Verbo, Cristo procede do Pai na eternidade. Pela encarnação, essa “processão” estende-se no tempo até o âmago da criação. O homem que ele passou a ser volta ao Pai, levando-lhe o universo. Nisso, a *Suma Teológica* reencontrou o grande esquema patrístico da “Teologia” e da “Economia”, mas ligando uma a outra por essa pedra

¹³² TORREL. *Op. Cit.* p. 53: “O exame global termina, na conclusão da terceira parte, pelo retorno glorioso de Cristo no fim dos tempos e pela inauguração de novos céus e da nova terra. Entre as duas criações se situa toda a história da salvação e suas diversas etapas.” Sobre a transcendência da vida futura, ainda precisa o mesmo autor: *Idem. Op. Cit.* p. 54: “Já iniciada aqui pela graça, esta vida atingirá seu pleno desenvolvimento na eternidade da comunhão com Deus.”

¹³³ GEFFRÉ. *Op. Cit.* p. 130.

¹³⁴ TOMÁS DE AQUINO. **Compêndio de Teologia**. I, 1: “O Verbo Eterno do Pai, que pela sua imensidade abrange todas as coisas, para revocar à elevação da glória divina o homem diminuído pelo pecado, quis fazer-se limitado, assumindo a nossa limitação, não renunciando, porém, à sua majestade.”

angular que é a noção de *exitus* e de *reditus* (separação e reunião). Sto. Tomás não teria admitido facilmente ter utilizado a idéia neoplatônica da emanção e do retorno. Era S. João quem o inspirava: “Vim do Pai e retorno ao Pai”.¹³⁵

Sem embargo, o *evento* Cristo apresenta-se como uma ponte entre a história humana e a eternidade divina. Destarte, a manifestação de Cristo, longe de ser uma dissolução da vida trinitária na economia dos homens, é, ao contrário, a elevação e a participação dos homens na vida íntima do Deus trindade. Dentre os frutos da *Encarnação*, destaca Frei Tomás:

Quanto à participação plena na divindade, que é a verdadeira bem-aventurança do homem e o fim da vida humana. E isso nos foi trazido pela humanidade de Cristo: com efeito, diz Agostinho em outro sermão sobre a Natividade do Senhor: “Deus se fez homem para que o homem fosse feito Deus.”¹³⁶

Neste esquema, somenos seja ele um neoplatonismo cristianizado ou simplesmente uma aplicação da hermenêutica bíblica na história, soçobra que toda a história, nele, torna-se história da salvação. E, como a salvação é o ingresso do homem, por meio da humanidade de Cristo, na vida trinitária de Deus, toda a história torna-se, num só tempo e inseparavelmente: *trinitária e cristíca*.

Além disso, não é que a história começa a tornar-se salvífica com a *Encarnação* de Cristo, ela é salvífica desde a *Criação*, pois toda a criação foi aprestada por Deus para colimar em Cristo¹³⁷, uma vez que o retorno das criaturas a Deus nunca poderia ser lograda sem a redenção obtida pelo *Verbo Encarnado*¹³⁸. E é toda esta imagem, trinitária e histórica, salvífica e cristíca, que a *Suma* persegue, morrendo o seu autor antes de concluí-la, talvez

¹³⁵ NICOLAS. *Introdução à Suma Teológica*. p. 37.

¹³⁶ TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica*. III, 1 2, C.

¹³⁷ Os textos bíblicos conducentes a isso são encontrados. Por isso mesmo, poderiam ser citados amiúde. Limitar-nos-emos a citar algumas perícopes: Jo 1, 3 e 10-11: “Tudo foi feito por meio dele e sem ele nada foi feito. (...) Ele estava no mundo e o mundo foi feito por meio dele, mas o mundo não o reconheceu. Veio para o que era seu e os seus não o receberam.”; I Co 8, 6: “(...) para nós, contudo, existe um só Deus, de quem tudo procede e para o qual caminhamos, e um só Senhor, Jesus Cristo, por quem tudo existe e para quem caminhamos.”; Col 1, 15 e 16: “Ele é a imagem do Deus invisível, o Primogênito de toda criatura, porque nele foram criadas todas as coisas, nos céus e na terra, as visíveis e as invisíveis (...) tudo foi criado por ele e para ele”. Hb 1, 2: “(...) agora, nestes dias, que são os últimos, falou-nos por meio do Filho, a quem constituiu herdeiro de todas as coisas.”

¹³⁸ Cristo glorificado é quem nos leva ao Pai. De Cristo, diz Paulo: Ef 2, 6 “(...) com ele nos ressuscitou e nos fez assentar nos céus, em Cristo Jesus.”; Antes, já dizia: Ef 2, 10: “(...) para levar o tempo à sua plenitude: a de em Cristo encabeçar todas as coisas, as que estão nos céus e as que estão na terra.” E ainda: Col 1, 20: “(...) e reconciliar por ele e para todos os seres, os da terra e os dos céus, realizando a paz pelo sangue da sua cruz.”

porque o próprio desfecho histórico dela ainda não se tenha dado... Geffré, neste sentido, afirma que a *Suma* é *soterológica e trinitária* do começo ao fim:

O que significa que a história da salvação, que começa com a criação (e que portanto já está presente na Primeira e na Segunda Partes da *Suma*) é uma imagem e uma imitação da história original que constitui a vida trinitária do próprio Deus.¹³⁹

Safa-se nesta ordem a própria teologia como ciência. De fato, toda ciência deve pautar-se em conhecimentos certos e necessários. Ora bem, como falar de conhecimentos certos e necessários, quando estamos diante de acontecimentos contingentes tais como são os da história?

Agora bem, para resolvermos esta dificuldade temos que considerar o seguinte. As criaturas, precipuamente a racional, porquanto é a protagonista da história, antes de existir no tempo e no espaço, subsistia antes, à guisa de ideia, de forma una e imutável, na própria essência divina. Ora, sem podermos nos delongar no tema da *Providência*, apenas apontaremos para algumas notas. Deus governa a história, esta não lhe escapa em nada; Ele a rege soberanamente. Como criador, infunde em todas as criaturas os ditames dos seus desígnios eternos. Por conseguinte, a *Providência* divina governa todas as coisas, antes de tudo, intrinsecamente, isto é, desde a própria natureza delas. De fato, concedeu a cada uma o bem, não somente quanto à sua substância, senão também quanto ao seu fim: “Nas coisas encontra-se o bem, não só com respeito à substância delas, mas também com respeito à ordenação para o fim (...)”¹⁴⁰. Doravante, deveras, elas agem conforme são.

Ademais, as próprias intervenções diretas de Deus na história, apenas reproduzem e, de certa maneira, imitam, o desenrolar da sua própria vida íntima. De fato, Deus realiza na história o que lhe aprouve desde toda eternidade. Ora, aprouve a Deus desde toda à eternidade criar as seres como participações possíveis na sua essência. Portanto, o seu beneplácito é que as criaturas o imitem, cada uma segundo o seu ser, e assim retornem a Ele, se lhe assimilando de alguma forma. Por isso, a história, inobstante a sua contingência inegável, não está imersa numa acasos deístico, mas é regida pelo alvitre da Providência, quero dizer, está submetida ao alvedrio sempiterno do Deus Trino. E há mais. Segundo o esquema que acabamos de propor mais acima, a história caminha rumo ao eterno, a um destino eviterno.

¹³⁹ GEFFRÉ. *Op. Cit.* p. 132.

¹⁴⁰ TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica*. I, 22, 1, C.

Sem embargo, é isto que torna possível uma ciência teológica e histórica ao mesmo tempo. De fato, cumpre à teologia a competência de saber abstrair e distinguir, na história, os traços de uma salvação que, não obstante se opere no plano histórico, terá um fim trans-histórico. Como a direção da história está em Deus como em seu princípio e se concluirá também nEle como em seu fim, a inteligibilidade desta mesma história ficará indecifrável e incompreensível se não cuidarmos de remetê-la sempre ao seu fim último, a saber, à eternidade.¹⁴¹ É o que atende à teologia fazer.

Portanto, a teologia de Tomás, mesmo quando se volta para os fatos históricos da salvação, que nada mais são que estações, só os procura entender à luz derradeira da eternidade, donde nasceram e para onde volveram: “O que significa que a teologia, como a fé, só se interessa pelos acontecimentos da história da salvação em sua ordenação ao eterno”¹⁴². Desta feita, mesmo os atos do homem-Deus, Cristo, só interessam e são para ela relevantes, enquanto passos para o seu retorno ao Pai: “De modo claro, isto quer dizer que o teólogo da Glória só se interessa por Jesus Cristo em sua ordenação para o Pai”¹⁴³.

Por conseguinte, à teologia, como à fé, importa sempre voltar-se à visão da glória. Tudo nela se refere à glória, que consiste na visão beatífica. Neste sentido, vale dizer, estar sempre volvida para a glória, cabe-lhe bem o epíteto de teologia da glória: “O fim último dessa doutrina (a doutrina sacra) é a contemplação da Verdade primeira na pátria”¹⁴⁴.

9. Exegese e história

Exegese bíblica é uma designação moderna, que indica a parte da teologia que estuda o sentido do texto sagrado. O teólogo que se envereda por este caminho é chamado de exegeta. Sendo-nos permitido certo anacronismo, Tomás de Aquino foi um exímio exegeta, porque sempre deu considerável importância ao estudo do sentido do texto sagrado. Mesmo

¹⁴¹ GEFFRÉ. *Op. Cit.* p. 130: “A construção rigorosa de que são testemunho todas as partes da *Suma* tem por objetivo mostrar como as intervenções livres e históricas de Deus não estão em contradição com suas propriedades mais necessárias, e como somente um além da história, o mistério eterno de Deus, nos pode propiciar a inteligibilidade da história.”

¹⁴² *Idem. Op. Cit.* p. 132.

¹⁴³ *Idem. Op. Cit.*

¹⁴⁴ TOMÁS DE AQUINO. *I Sent. prol.* 1, 3, ad 1. In. GEFFRÉ, Claude. **A Teologia como Ciência**. Trad. Henrique Lima Vaz et al. São Paulo: Edições Loyola, 2001. p. 133.

com todas as inolvidáveis limitações do seu tempo, Tomás prestou relevantes serviços à exegese.

Mas qual a importância da ciência da interpretação do texto sacro, em Tomás? Antes de tudo, deve-se dizer que, para ele, o conhecimento de Deus recebido por Revelação, não nos foi conferido para ser visto por demonstração, mas sim para ser crido.¹⁴⁵ De fato, à Revelação de Deus, importa que prestemos um ato de fé reverente. Contudo, só pode ser objeto de fé o que fora pregado por palavras, antes mesmo de ser sido consignado num livro.¹⁴⁶ Logo, a Palavra de Deus nos foi dada, antes de tudo, para ser pregada e crida por meio de uma confissão de fé, resposta à pregação da Palavra.¹⁴⁷

Daí, pois, a suma importância de o pregador descobrir na Bíblia, o que é palavra de Deus, o que procede formalmente da Revelação divina. Aliás, cumpre não só ao pregador entender o sentido do texto bíblico para proferi-lo com exatidão, mas também ao aspirante que irá professar o seu ato de fé, porquanto “Para ter como consequência a salvação, não é somente necessário crer na verdade das coisas da fé, mas também confessá-las, vocalizando-as nominalmente”¹⁴⁸. Doravante, para que a profissão de fé do fiel realmente atenda ao que é de fé divina, cuida que ele descubra o que é verdadeiramente objeto desta fé nas Sagradas Escrituras.

Agora bem, que as Sagradas Letras sejam o lugar onde encontramos, por escrito, as palavras proferidas por Deus, já o sabemos. Elas são, enquanto nelas se encontra exarada a Revelação de Deus, fundamento da teologia. Contudo, a Bíblia não contém somente a Revelação divina. Não obstante esta seja o seu objeto formal, nela também se encontram diversos objetos alheios à Revelação enquanto tal, porquanto oriundos da cultura ou do próprio estilo literário do autor. No entanto, é exatamente neste emaranhado que, encontradiza, acha-se a Revelação de Deus.

Ora, como distinguir, então, na Bíblia, a Revelação de Deus? Onde se encontra a Palavra de Deus, infalivelmente transmitida pela Bíblia, sob os auspícios daqueles homens inspirados? Como discriminar onde se acha aquilo que pertence formalmente à Revelação de

¹⁴⁵ TOMÁS DE AQUINO. **Suma Contra os Gentios**. IV, I, 5 (3343b): (...) O segundo, enquanto a verdade divina que excede o intelecto humano, desce até nós pela revelação, não para ser vista como por demonstração, mas para ser crida como pronunciada por palavras (...).”

¹⁴⁶ Rm 10, 17: “Pois a fé vem da pregação e a pregação é pela palavra de Cristo.”

¹⁴⁷ Rm 10, 9: “Porque, se confessares com tua boca que Jesus é Senhor e creres em teu coração que Deus o ressuscitou dentre os mortos, serás salvo.”

¹⁴⁸ *Idem*. **I Sent. 22, I**. In: MONDIN, Battista. **Quem é Deus? Elementos de Teologia Filosófica**. 2ª ed. Trad. José Maria de Almeida. São Paulo: Paulus, 2005. p. 266. “(...) ad salutem consequendam non solum est necessaria fides de veritatis rerum, se d etiam vocalis confessio per nomina.”

Deus nas Sagradas Letras? Isto cabe, mormente, ao Magistério da Igreja; eis a sua missão precípua, pois aqui só ele pode dar a última palavra.

Entretanto, tal atividade também pode ser exercida pelo teólogo que perscruta as Sagradas Letras. E é no decurso desta atividade que entra em relevância o aspecto histórico, pois Deus se dignou revelar-se aos homens na história. É, pois, procurando o *sentido literal* do texto bíblico, o qual coincide com o seu sentido histórico, que encontraremos o seu objeto formal, isto é, o dado revelado de infalibilidade onímoda. Todos os demais sentidos da Escritura têm que se basear no sentido literal e dele não podem prescindir.

Agora bem, diferentemente das demais ciências, onde o significado último dos termos termina nas coisas, nas Escrituras – cujo autor é Deus –, as palavras significam coisas que, por sua vez, também podem significar algo: “(...) hoc habet proprium ista sciencia, quod ipsae res significatae per voces, etiam significant aliquid (...)”¹⁴⁹. Desta sorte, a Bíblia ultrapassa a Bíblia.

De fato, a primeira significação, é aquela pela qual as coisas são designadas por palavras que lhe correspondem, é o sentido literal ou histórico do texto: “Illa ergo prima significatio, qua voces significant res pertinent ad primum sensum, qui est sensus historicus vel litteralis”¹⁵⁰. A este primeiro sentido, no qual as palavras significam as coisas, sucede outro, que chamamos *espiritual*, e no qual as coisas mesmas significam algo. Todavia, este sentido espiritual está fundado sempre no literal e o supõe.¹⁵¹

Ora bem, o *sentido espiritual*, por sua vez, subdivide-se, segundo Tomás, em três sentidos diferentes. Primeiro, temos o *sentido alegórico*, que acontece quando o sentido literal está em alguma lei antiga que se refira, por seu lado, a alguma realidade da lei nova: “Secundum ergo quod ea quae sunt veteris legis, significant ea sunt novae legis, est sensus allegoricus (...)”¹⁵². Temos ainda o *sentido moral*. Ele se dá quando, o sentido literal quer significar coisas feitas no Cristo ou nos remetam a coisas que representam Cristo e que indiquem, ademais, como devemos agir: “secundum vero quod ea quae in Christo sunt facta, vel in his quae Christum significant, sunt signa eorum quae nos agere (...)”¹⁵³. Por fim,

¹⁴⁹ TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica*. I, 1, 10, C: “Assim, em todas as ciências as palavras são portadoras de significação, mas a Escritura Sagrada tem como próprio que as mesmas coisas significadas pelas palavras significam algo por sua vez.”

¹⁵⁰ *Idem. Ibidem*: “A primeira significação, segundo a qual as palavras designam certas coisas, corresponde ao primeiro sentido, que é o sentido histórico ou literal.”

¹⁵¹ *Idem. Ibidem*: “A significação pela qual as coisas significadas pelas palavras designam ainda outras coisas é o chamado sentido espiritual, que está fundado no sentido literal e o pressupõe.”

¹⁵² *Idem. Ibidem*: “Por conseguinte, quando as realidades da lei antiga significam as da lei nova, temos o sentido alegórico (...)”.

quando as coisas indicadas pelas palavras implicam em alguma realidade relativa à glória futura, temos o *sentido anagógico*: “prout vero significant ea quae sunt in aeterna gloria, é sensus anagogicus”¹⁵⁴.

Tomás insiste que é no sentido literal que se encontra o verdadeiro sentido que o autor do texto intenta dar a ele. Ora, o autor da *Sagrada Escritura* é Deus: “Quia vero sensus literalis est, quem auctor intendit: *auctor autem sacrae Scripturae Deus est (...)*”¹⁵⁵. Logo, fica patente que é no sentido literal, antes de tudo, que devemos buscar a Palavra de Deus. Nele reside aquela infalibilidade onímoda: “In quo patet quod patet *sensui litterali sacrae Scripturae nunquam potest subesse falsum*”¹⁵⁶. Daí que, é somente partindo do sentido literal que podemos argumentar em teologia, já que a teologia se funda na fé e o objeto da fé, por sua vez, é o que foi revelado por Deus, e o que foi revelado por Deus, por seu turno, encontra-se no significado histórico-literário do texto sagrado:

Também não existe confusão na Escritura, porque todos os sentidos estão fundados no literal, e só a partir dele se pode argumentar, e nunca dos sentidos alegóricos (...).¹⁵⁷

Ora bem, se só o sentido literal nos coloca em contato com o que foi querido imediatamente por Deus, como fazer para chegar a ele se, na própria Escritura, há muitas passagens espirituais (alegóricas, morais e anagógicas), cujo sentido literal está obscurecido? Isso não comprometeria ou dificultaria o nosso juízo a respeito do que é de fé? Afirma Tomás que não! Segundo ele tudo o que é de fé divina, deve encontrar-se em algum lugar da Sagrada Escritura no seu sentido literal:

Nada, no entanto, se perderá da Escritura Sagrada, porque nada do que é necessário à fé está contido no sentido espiritual que a Sagrada Escritura não o refira explicitamente em alguma parte, em sentido literal.¹⁵⁸

¹⁵³ *Idem. Ibidem*: (...) quando as coisas realizadas no Cristo, ou aquilo que Cristo representa, são o sinal do que devemos fazer, temos o sentido moral (...).”

¹⁵⁴ *Idem. Ibidem*: “(...) enfim, quando estas mesmas coisas significam o que existe na glória eterna, temos o sentido anagógico.”

¹⁵⁵ *Idem. Ibidem*: “Como, por outro lado, o sentido literal é aquele que o autor quer significar, e o autor da Escritura Sagrada é Deus (...).” (O itálico é nosso).

¹⁵⁶ *Idem. Ibidem*. I, 1, 10, ad 3: “Isto deixa bem claro que, no sentido literal da Escritura, nunca pode haver falsidade.” (O itálico é nosso).

¹⁵⁷ *Idem. Ibidem*. I, 1, 10, ad.1.

¹⁵⁸ *Idem. Ibidem*.

Não se trata de negligenciar os sentidos espirituais, mas sim de não desprendê-los do seu sentido literal. De fato, dando-se o primado ao sentido literal, Tomás afasta-se decididamente de um espiritualismo exacerbado. Por outro lado, tal primazia poderia suscitar acusações com relação a um possível desvio materialista, antropomorfista ou historicista do Aquinate.

Em outras palavras, se o sentido literal é o fundamental, e a fé é uma realidade eminentemente espiritual, como pode ainda haver concordância? Contudo, afasta o Aquinate todas estas possíveis acusações, quando trata das metáforas¹⁵⁹ nas Escrituras. Neste artigo, justifica porque privilegia o sentido literal, qual seja, aquele que significa as coisas significadas pelas palavras. Não o faz, no sentido de esgotar o divino nas coisas corporais sugeridas, nem tampouco com a intenção de olvidar as realidades espirituais, sinais das coisas significadas pelas palavras, e sim porque acredita que convinha que Deus nos falasse por meio de imagens sensíveis, visto que estas comportam o modo pelo qual naturalmente nos elevamos às coisas espirituais.

Portanto, não intenta Tomás parar no literal, mas, começando por ele, aspira a elevar-se ao espiritual. Como o conhecimento sensível fornece a matéria para o inteligível, assim a metáfora, que se encontra na coisa significada pela palavra, constitui a gênese de toda interpretação espiritual legítima.¹⁶⁰

¹⁵⁹ Desde já advertimos que nem todo *sentido literal é metafórico*, no sentido de que o fato narrado por ele seja uma simples metáfora. Por exemplo, quando as Escrituras narram os milagres de Cristo, tais milagres devem ser entendidos de forma “*literal-histórico*”. No entanto, observemos bem, isto não significa que devemos ver neste texto apenas a história de um milagre, mas antes que, de certa forma, ultrapassando o sentido “*literal-histórico*”, consigamos ver nele um sinal da divindade de Cristo ou algum outro *sentido espiritual*. Cunjamos, então, para melhor explicar isto uma tríplice distinção. Primeiro, observamos que existe um *sentido “literal-metafórico”*, que narra a *história* de forma *metafórica*. Segundo, há um sentido “*literal-histórico*” que, além de ser histórico por ser literal, narra de forma *histórica* um *fato histórico*. O próprio Tomás refere-se a este aspecto, quando fala que o sentido literal pode ser histórico, também quanto ao modo com que narra: *Idem. Ibidem.* I, 1, 10, ad 2: “Existe história (no sentido literal), explica Agostinho, quando algo é exposto por si mesmo.” (O parêntese é nosso). Porém, ratificamos, mesmo quando não há metáfora no sentido literal, este precisa ser completado pelo sentido espiritual. Por exemplo, quem para no milagre de Cristo, vê em Cristo um simples “taumaturgo”. Quem, ao contrário, sem negar o milagre, interpreta-o como um sinal, vê nele uma manifestação da divindade de Cristo ou algum outro sentido espiritual. A terceira e última distinção que damos ao sentido literal, é o de “*literal-espiritual*”. Com efeito, em algumas passagens da Escritura, estes dois sentidos encontram-se tão presos um ao outro, que é impossível sequer distingui-los nitidamente. Como, por exemplo, quando se afirma positivamente a divindade de Cristo. Contudo, ainda uma vez isto não significa que, em nenhum destes casos, se possa prescindir de um conhecimento espiritual mais profundo. No exemplo citado, a própria divindade de Cristo, pode ser entendida de forma humana, basta que a concebamos como os gregos entendiam os seus deuses! Por isso, há sempre que se conjugar o sentido literal com o espiritual, um nunca dispensa ou exclui o outro.

¹⁶⁰ *Idem. Ibidem.* I, 1, 10, C: “Convém à Sagrada Escritura nos transmitir as coisas divinas e espirituais, mediante imagens corporais. Deus provê a todos os seres de acordo com a natureza de cada um. Ora, é natural ao homem elevar-se ao inteligível pelo sensível, porque todo o nosso conhecimento se origina a partir dos sentidos. É, então, conveniente que na Escritura Sagrada as realidades espirituais sejam transmitidas por meio de metáforas corporais.”

Ousaríamos dizer que não existe separação, mas apenas distinção entre o sentido literal e o espiritual. Dizemos ainda que o próprio sentido literal, na acepção mais profunda deste termo, a saber, entendido como significando o que Deus realmente quis dizer, é o mesmo sentido espiritual, todavia encoberto pela caligem das coisas corpóreas. Desta forma, o sentido espiritual, de certa forma, se reduz ao literal: “cum omnes sensus fundentur super unum, scilicet litteralem”¹⁶¹. Não há, portanto, verdadeiro sentido literal, enquanto não se ultrapassa a metáfora ou os demais recursos literários utilizados no período. E, tampouco, há verdadeiro sentido espiritual, quando se prescinde da metáfora ou da narrativa contidas na literalidade.

Na verdade, todo sentido literal, por mais enxuto que seja, deixará sempre margem para que alguém o interprete de forma “antropomórfica”. Por conseguinte, será sempre necessário elevar-se, partindo dele, para um sentido espiritual. O contrário também é verdadeiro, ou seja, toda interpretação espiritual, que escapasse à sua base literal, não traria nenhum sentido espiritual, mas apenas quimeras, fantasias! E como o sentido literal é o histórico, não encontramos o verdadeiro sentido histórico se não no sentido espiritual. Além disso, ainda aqui o contrário também é verdadeiro, isto é, não atingiremos o autêntico sentido espiritual, se não nos apoiarmos no sentido histórico. Assim, a divergência entre espiritual e histórico é superada.

Por que revestir o sentido literal de metáforas? Já respondemos, quando argumentamos que costumamos elevar-nos mais facilmente às coisas inteligíveis pelas sensíveis. Assim, mormente os mais simples, são beneficiados, pois não conseguiriam elevar-se ao espiritual sem o auxílio das coisas sensíveis.¹⁶² Além disso, a obscuridade de certas passagens literais presta-se a inúmeros outros serviços: seja estimulando os estudiosos à pesquisa, seja ainda preservando o augusto mistério de Deus da infâmia dos incrédulos, que querem conhecer as coisas sagradas apenas para aviltá-las.¹⁶³

Tomás apresenta uma última razão, muito sugestiva e esclarecedora pela qual Deus nos fala por metáforas. As metáforas são usadas adequadamente, porquanto expressam uma

¹⁶¹ *Idem. Ibidem.* I, 1, 10, ad 1: “(...) porque todos os sentidos estão fundados no sentido literal (...)”.

¹⁶² *Idem. Ibidem:* “(...) é-lhe conveniente apresentar as realidades espirituais mediante imagens corporais, a fim de que, as pessoas simples as compreendam; *elas que não estão aptas a apreender por si mesmas as realidades inteligíveis.*” (O itálico é nosso).

¹⁶³ *Idem. Ibidem.* I, 1, 9, ad 2: “Além do mais, a obscuridade das próprias imagens é útil, seja para exercitar os estudiosos, seja para evitar as zombarias dos infiéis, a respeito dos quais diz o Evangelho de Mateus: ‘Não deis aos cães o que é sagrado.’” *Idem. I Sent.* d.4, q. 3, a. 1. In: PENIDO, Maurílio Teixeira Leite. **A Função da Analogia em Teologia Dogmática.** Trad. Dinarte Duarte Passos. Rev. Maurílio Teixeira Leite Penido. Rio de Janeiro: Vozes, 1946. p. 108: “(...) a divina eminência é manifesta mais expressivamente pelas realidades que com maior evidência lhe repugnam. Convinha, pois, designar o divino pelo corpóreo.”

verdade basilar, tanto em teodiceia quanto em teologia, a saber, o que conhecemos de Deus nesta vida, diz respeito, antes de qualquer coisa, ao que Ele não é do que ao que Ele é: “(...) esta maneira de agir se encontra em maior conformidade com o conhecimento que alcançamos de Deus nesta vida, porque de Deus abemos mais o que ele não é do que o que ele é”¹⁶⁴. Donde, para nos educar nesta verdade, Deus valeu-se, por vezes, das coisas mais vis para se revelar a nós. De fato, optou por revelar-se pelas coisas menos dignas, porquanto se se revelasse pelas mais dignas, poderíamos ser induzidos a pensar que, tais coisas, exatamente por serem mais dignas, referir-se-iam a Ele de forma mais própria, a ponto de pode nos dizer, de forma unívoca, o que Ele é.¹⁶⁵ Para nos ensinar que isto não é possível e livrar-nos de tal presunção, Deus se revelou então por meio daquelas criaturas que são menos semelhantes a Ele: “Assim, as semelhanças mais distantes de Deus nos levam a melhor compreender que Ele está acima de tudo o que podemos dizer ou pensar a seu respeito”¹⁶⁶.

É por isso que, por mais perfeito que seja o sentido literal¹⁶⁷, ele nunca deixará de ser metafórico ou, no máximo, uma analogia imprópria. Com efeito, ele sempre reclamará um sentido espiritual que o explique ou um procedimento analógico que, purificando-o das imperfeições próprias das criaturas, descubra nele um sentido analógico que possa ser realmente aplicado a Deus de forma própria. Em outras palavras, o sentido literal jamais pode ser desvinculado do espiritual, como se o dispensasse.

Citando Dionísio, Tomás chega a afirmar que, o próprio sentido literal, evoca o espiritual. Ele mesmo nos leva a ultrapassá-lo, desvencilhando-nos das suas limitações. Com efeito, faz parte do dom da divina Revelação, aceita pela fé, levar-nos à reta compreensão do que ela mesma nos quer transmitir ou comunicar. Aliás, a própria dinâmica que envolve o ato de fé, reclama os dons de inteligência e ciência, pelos quais adquirimos um entendimento correto do que diz respeito ao dado revelado, fazendo-nos ir além das imagens sensíveis a fim de chegarmos ao sentido inteligível.¹⁶⁸

¹⁶⁴ TOMÁS DE AQUINO. **Suma Teológica**. I, 1, 9, ad 3.

¹⁶⁵ *Idem. Ibidem*: “Deve-se dizer que Dionísio explica por que nas Escrituras é preferível que as coisas divinas sejam apresentadas sob a figura dos corpos vis, e não dos mais nobres. Dá três razões para isso. Em primeiro lugar, desse modo afasta-se mais o espírito humano do erro. Fica claro que estas coisas, não se aplicam com propriedade às coisas divinas: o que poderia provocar dúvidas se estas fossem apresentadas sob a figura dos corpos mais nobres, sobretudo para os seres humanos que nada imaginam de mais do que o mundo corporal.”

¹⁶⁶ *Idem. Ibidem*.

¹⁶⁷ *Idem. Ibidem*. I, 1, 9, ad 2: “Eis por que o que é apresentado em determinado lugar da Escritura sob metáforas é exposto mais explicitamente em outros lugares.”

¹⁶⁸ *Idem. Ibidem*: “Deve-se dizer que o fulgor da divina revelação, nos diz Dionísio, não é supresso pelas figuras sensíveis que o velam; ele permanece em sua verdade, de modo a impedir que mentes às quais é feita a revelação se limitem às imagens; ele as eleva até o conhecimento das coisas inteligíveis, e, por seu intermédio, os outros são igualmente instruídos.”

Por todas estas razões que enumeramos acima, as metáforas encontradas nos livros sagrados, não estão ali por acaso, nem têm finalidade “poética”, dirá Tomás. Elas se encontram ali para atender a finalidades muito precisas: ora para incitar os estudiosos à pesquisa, ora para impedir que os orgulhosos zombem das verdades de fé; ora, ainda, para que os mais simples entendam mais facilmente o conteúdo da fé, ora, enfim, para nos dizer que Deus está muito acima de todas as nossas fórmulas.¹⁶⁹

Aliás, podemos, inclusive, falar de uma pedagogia da *Revelação*. Tomás compara a relação entre Deus e o fiel, com a de um mestre a ensinar o seu discípulo: “(...) é preciso que o homem, antes, creia em Deus, como o discípulo que crê no mestre que ensina”¹⁷⁰. Penido reafirma o valor da analogia metafórica e o seu lugar na pedagogia divina:

(...) qual avó carinhosa balbucia com seus netinhos, e com eles soletra as primeiras letras, a Bíblia ornamentou o altíssimo com a longa série de nossas pseudo-perfeições, e teceu, em torno do Onipotente, o véu multicolor das Metáforas.¹⁷¹

Conclusão

A grande novidade do pensamento de Tomás foi, conseguindo dar um caráter científico à sagrada teologia, sabê-la distinguir, nitidamente, das disciplinas filosóficas, inclusive da teologia natural, da fé pura e da própria mística. E, desta sorte, a ele coube consolidar, efetivamente, a distinção entre fé e razão. E ele conseguiu fazê-la, não para dividi-

¹⁶⁹ *Idem. Ibidem.* I, 1, 9, ad 1: “(...) deve-se dizer que o poeta se vale de metáforas para sugerir uma representação, o que é agradável naturalmente ao homem. Quanto à doutrina sagrada, ela se vale de metáfora por necessidade e utilidade, como foi dito.”

¹⁷⁰ *Idem. Ibidem.* II-II, 2, 3, C.

¹⁷¹ PENIDO. **A Função da Analogia em Teologia Dogmática.** p. 102 e 103. Para Tomás, Deus é o primeiro e mais delicado dos professores. Da sua cândida pedagogia, cita-nos outra singela figura: *Idem. Ibidem.* p. 107: “(...) deduzirei que a ação da Providência tem algo do instinto materno.” A fineza com que Deus nos fala, mostramos um Pai que se inclina ao filho para com ternura ensiná-lo amorosamente, como quem parte das coisas mais claras às menos claras: TOMÁS DE AQUINO. **Suma Contra os Gentios.** I, IX, 4 (56): “(...) ut a manifestioribus ad minus manifesta (...)” (Partindo das coisas mais claras para as menos claras). E ainda: *Idem. Ibidem.* IV, I, 1 (3337): “(...) também o homem, partindo das coisas inferiores e subindo gradativamente, deve progredir no conhecimento de Deus (...)”. Assim, com candura e gentileza, Deus leva-nos gradativamente à compreensão das verdades espirituais mais sublimes: *Idem. Ibidem:* “(...) também o homem, partindo das coisas inferiores e subindo gradativamente (*gradatim*), deve progredir no conhecimento de Deus (...)”. (O parêntese é nosso).

las ou contrapô-las, como fariam os modernos, rompendo assim a unidade do saber, mas para uni-las.¹⁷²

¹⁷² GILSON, Étienne. **Deus e a Filosofia**. Trad. Aída Macedo. Lisboa: Edições 70, 2002. p. 62: “Descartes não divergiu de São Tomás de Aquino, pois tal como ele não suprimiu a teologia – preservou-a cuidadosamente; nem divergiu quanto à distinção formal entre filosofia e teologia – São Tomás de Aquino já o tinha feito antes dele, há muitos séculos. O que era novo em Descartes era a separação real e prática entre a sabedoria filosófica e a sabedoria teológica. Onde São Tomás de Aquino distinguiu com o objectivo de unir, Descartes dividia com o objectivo de separar.”

BIBLIOGRAFIA

GARRIGOU-LAGRANGE- Réginald. **La Síntesis Tomista**. Trad. Eugenio S. Melo. Buenos Aires: Ediciones Desclée, 1946.

GEFFRÉ, Claude. **A Teologia como Ciência**. Trad. Henrique Lima Vaz et al. São Paulo: Edições Loyola, 2001.

GILSON, Etienne. **A Filosofia na Idade Média**. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

_____. **Deus e a Filosofia**. Trad. Aída Macedo. Lisboa: Edições 70, 2002.

MOURA, Odilão. **Introdução à Suma Contra os Gentios**. Porto Alegre: Sulina, 1990.

NASCIMENTO, Carlos Arthur R. de. **Santo Tomás de Aquino: O Boi Mudo da Sicília**. São Paulo: EDUSC, 1992.

NICOLAS, Marie Joseph. **Introdução À Suma Teológica**. Trad. Henrique Lima Vaz et al. São Paulo: Edições Loyola, 2001.

_____. **Vocabulário da Suma Teológica**. Trad. Aimom- Marie Roguet et al. São Paulo: Loyola, 2001. v. I.

PENIDO, Maurílio Teixeira Leite. **A Função da Analogia em Teologia Dogmática**. Trad. Dinarte Duarte Passos. Rio de Janeiro: Vozes, 1946.

_____. **Iniciação Teológica I: O Mistério da Igreja**. 2ª ed. Rio de Janeiro: Vozes, 1946.

REALI, Giovanni. ANTISERI, Dario. **História da Filosofia: Patrística e Escolástica**. 2ª ed. Trad. Ivo Storniolo. Rev. Zolferino Tonon. São Paulo: Paulus, 2004.

TOMÁS DE AQUINO. **Compêndio de Teologia**. Trad. D. Odilão Moura, OSB. 2º ed. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996.

_____. **Exposição Sobre o Credo**. 4ª ed. Trad. D. Odilão Moura. São Paulo: Loyola, 1997.

_____. **I Sent.** In: PENIDO, Maurílio Teixeira Leite. **A Função da Analogia em Teologia Dogmática.** Trad. Dinarte Duarte Passos. Rev. Maurílio Teixeira Leite Penido. Rio de Janeiro: Vozes, 1946.

_____. **I Sent.** In: MONDIN, Battista. **Quem é Deus? Elementos de Teologia Filosófica.** 2ª ed. Trad. José Maria de Almeida. São Paulo: Paulus, 2005.

_____. **I Sent.** In: GEFFRÉ, Claude. **A Teologia como Ciência.** Trad. Henrique Lima Vaz et al. São Paulo: Edições Loyola, 2001.

_____. **Sobre o Ensino (De Magistro) e Os Sete Pecados Capitais.** Trad. Luiz Jean Lauand. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

_____. **Suma Contra os Gentios.** Trad. Odilão Moura e D. Ludgero Jaspers. Rev. Luis Alberto De Boni. Porto Alegre: Sulina, 1990. v.1

_____. **Suma Contra os Gentios.** Trad. D. Odilão Moura e Ludgero Jaspers. Rev Luis A. De Boni. Porto Alegre: EDPUCRS, 1996. v 2.

_____. **Suma Teológica.** Trad. Aimom - Marie Roguet et al. São Paulo: Edições Loyola, 2001.

TORRELL, Jean Pierre. **O Mistério da Encarnação.** Trad. Aimom- Marie Roguet et al. São Paulo: Loyola, 2002.

VAZ, Henrique Cláudio de Lima. **Escritos de Filosofia I: Problemas de Fronteiras.** 3ª ed. São Paulo: Edições Loyola, 2002.

This document was created with Win2PDF available at <http://www.win2pdf.com>.
The unregistered version of Win2PDF is for evaluation or non-commercial use only.
This page will not be added after purchasing Win2PDF.