

Prospecto da distinção entre filosofia e teologia segundo Alberto Magno e Tomás de Aquino

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

1. Antecedentes históricos imediatos: Averróis e o “averroísmo latino”

O “averroísmo latino” é um tema controverso entre os pesquisadores. Não é da nossa alçada reconstruir este movimento, tão complexo quanto obscuro em muitos aspectos. Para nós bastará traçarmos algumas linhas que nos permitirão entrelaçá-lo com o assunto da nossa pauta, isto é, a distinção entre filosofia e teologia ou ainda entre fé e razão. A figura que mais nos importa neste momento é a de Sigério de Brabante. No entanto, não conseguiremos entendê-lo, sem antes colocarmos em destaque certas concepções do seu mestre árabe, Averróis.

1.1. Averróis

Averróis, também chamado na Idade Média de “O Comentador”, tinha uma concepção de filosofia muito particular. Para ele, toda verdade passível de conhecimento por um ser humano através de suas faculdades naturais, era-lhe ministrada pela sabedoria filosófica. E toda verdade filosófica, por sua vez, havia sido enunciada por Aristóteles. Logo, nada mais restava aos homens senão comentar Aristóteles, mantendo-se na mais estrita fidelidade aos seus princípios.¹

¹ NASCIMENTO, Carlos Arthur R. de. **Santo Tomás de Aquino: O Boi Mudo da Sicília**. São Paulo: EDUSC, 1992. p. 50: “Averróis ficou conhecido na Idade Média como O Comentador. Este foi o papel que ele próprio

Por outro lado, Averróis também era muçulmano e nunca deixou de estar ligado à sua comunidade religiosa. Para ele, também o Corão era um livro sagrado, manifestação da própria verdade, procedente de um milagre divino e destinado a todos os homens.² Agora bem, nem todos os homens são iguais. Há alguns, ditos *sábios*, que só aderem a *conclusões necessárias* procedentes de *premissas* também *necessárias*. Outros, menos exigentes, são chamados *dialéticos*, porquanto se satisfazem com *argumentos prováveis* e *conclusões verossímeis*. Existem, por fim, uma casta de *ignorantes*, que se dão por convencidos, através de simples persuasão *retórica*.³

Ora bem, já que o Corão está destinado a todos os homens, deve alcançá-los em todas as suas classes. Para tanto, os textos corânicos comportam ao menos dois sentidos. O primeiro, exterior e simbólico, destinado a persuadir os ignorantes. O segundo, interior e oculto, reservado apenas aos sábios.⁴ Destarte, cada qual deve se conformar com a interpretação que se coaduna com a sua condição. Assim, os simples fiéis devem se contentar com o sentido simbólico e ao sábio cabe perscrutar o sentido oculto.⁵

Para Averróis, é neste sentido mais oculto, cuja interpretação está reservada apenas aos sábios e que ele acaba por fazer coincidir com o sentido filosófico do texto sagrado, que se esconde o verdadeiro sentido da revelação. Desta sorte, em caso de haver conflito entre a interpretação simbólica e a filosófica, será, pois, a filosófica que deverá prevalecer sobre a simbólica, como sendo a verdade suprema da revelação:

Aquele que pode compreender o sentido filosófico do texto sagrado deve interpretá-lo filosoficamente; pois é o sentido mais elevado que é o verdadeiro sentido da revelação, é interpretando filosoficamente o texto religioso que o acordo deve se estabelecer.⁶

achou que lhe cabia. Já que toda verdade que o ser humano pode conhecer por seu próprio esforço intelectual havia sido enunciada por Aristóteles, nada mais restava senão ‘comentar’, isto é, explicar as obras de Aristóteles.”

² GILSON, Etienne. **A Filosofia na Idade Média**. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2001. p. 442: “Com efeito, o Corão é a própria verdade, pois resulta de um milagre de Deus, mas, como é destinado à totalidade dos homens, deve conter o necessário para satisfazer e convencer todos os espíritos.”

³ *Idem. Op. Cit.*: “Ora, há três categorias de espíritos e três espécies de homens correspondentes: 1ª os homens de demonstração, que exigem provas rigorosas e querem alcançar a ciência indo do necessário ao necessário pelo necessário; 2ª os homens dialéticos, que se satisfazem com argumentos prováveis; 3ª os homens de exortação, a quem bastam os argumentos oratórios que apelam para a imaginação e para as paixões.”

⁴ *Idem. Op. Cit.*: “O Corão se dirige simultaneamente a esses três gêneros de espíritos, e é isso que prova seu caráter milagroso; ele possui um sentido exterior e simbólico para os ignorantes, um sentido interior e oculto para os sábios.”

⁵ *Idem. Op. Cit.*: “O pensamento diretor de Averróis é que cada espírito tem o direito e o dever de interpretar o Corão da maneira mais perfeita em que é capaz de fazê-lo.”

⁶ *Idem. Op. Cit.*

Ora, a partir desta concepção, Averróis deduz duas conseqüências muito importantes. A primeira é que cada qual deve interpretar o texto do Corão segundo as suas capacidades sem procurar ultrapassá-las; a segunda é que, precisamente por isto, não se deve divulgar aos espíritos inferiores – presos à interpretação simbólica –, os conhecimentos superiores, ou seja, aqueles que realmente resultam de uma ciência inferida do texto corânico.⁷ Para Averróis, foi exatamente a pretensão dos espíritos inferiores de buscarem entender um sentido aberto apenas aos sábios e também o desejo dos sábios de tentarem transmitir esta mesma sabedoria a espíritos inaptos a absorverem-na, que fizeram surgir toda sorte de heresias e confusão na leitura do Corão:

O erro em que se caiu consiste precisamente na confusão e na divulgação intempestiva dos conhecimentos superiores aos espíritos inferiores; daí esses métodos híbridos que misturam a arte oratória, a dialética e a demonstração e são fontes inesgotáveis de heresias.⁸

Há que se distinguir, com o máximo rigor, para sanar esta mistura de métodos, três interpretações possíveis do Corão: a *científica* ou *filosófica*, reservada apenas aos sábios e que passa de *premissas necessárias* a *conclusões necessárias*; a *dialética* ou *teológica*, que parte de *premissas prováveis* a *conclusões prováveis* e, finalmente, a *persuasiva* ou *religiosa*, que é aceita unicamente pela fé dos simples fiéis.⁹

Desta feita, fica evidente a confusão que Averróis estabelece entre filosofia e religião. As pseudo-demonstrações dos mistérios nele ainda estão presentes. O conflito entre as duas ordens do conhecimento é superado somente por uma virtual separação, de tipo esotérica, que apenas mascara a verdadeira complexidade do problema. O texto religioso é submetido a critérios de demonstração inadequados para o seu domínio. Para Averróis, a teologia é rebaixada à categoria de saber provável e a fé torna-se tão-somente conhecimento indouto relegado às turbas incautas. Em uma palavra, estamos diante de uma forma nova de gnosticismo.

⁷ *Idem. Op. Cit.*: “Desse princípio decorrem imediatamente duas conseqüências. A primeira é que um espírito nunca deve procurar elevar-se acima do grau de interpretação de que é capaz; a segunda é que nunca se deve divulgar às classes inferiores de espíritos as interpretações reservadas às classes superiores.”

⁸ *Idem. Op. Cit.* p. 442 e 443.

⁹ *Idem. Op. Cit.* p. 443: “Portanto, convém restabelecer em todo o seu rigor a distinção das três ordens de interpretação e ensino: no topo, a filosofia, que confere a ciência e a verdade absolutas; abaixo, a teologia, domínio da interpretação dialética e do verossímil; no pé da escala, a religião e a fé, que devem ser cuidadosamente deixadas àqueles para quem são necessárias.”

1.2. Sigério de Brabante

Sigério de Brabante, apesar de seguir as pegadas de Averróis em diversas teses, não propõe nada semelhante a ele no que toca ao lugar que a verdade ocupa. Para Sigério, tal como para Averróis, há uma única verdade: a Revelação.¹⁰ Entretanto, diferentemente de Averróis, Sigério não nos propõe como verdade suprema, uma hipotética interpretação filosófica do dado revelado. Para ele, em caso de conflito, é sempre a fé que deve estar com a última palavra.¹¹ E há mais. Sem embargo, para Sigério, filosofar sequer consiste na busca da verdade, mas sim no perscrutar o que os filósofos pensaram. Por conseguinte, os resultados oriundos das demonstrações filosóficas, mesmo com todo o rigor que há nelas, não equivalem ou correspondem, necessariamente, à verdade da coisa, cuja única fonte precípua é a revelação:

Se chamamos de verdade apenas a verdade revelada e se a filosofia não tem que levá-la em conta, é que o objeto da filosofia não é a busca da verdade. (...) Filosofar, diz-nos “é buscar simplesmente o que os filósofos pensaram, sobretudo Aristóteles, mesmo se, por acaso, o pensamento do filósofo não fosse conforme à verdade e se a revelação nos houvesse transmitido, acerca da alma, conclusões que a razão natural não seria capaz de demonstrar”.¹²

Entretanto, um fato inegável depõe contra a “prudência” de Sigério. Com efeito, é fato que as suas conclusões filosóficas, submetidas a uma intensa exação demonstrativa, eram, a rigor, contrárias às da fé.¹³ De fato, conquanto sempre optasse pela verdade da fé, em sua posição perdura, de forma inolvidável, uma aberta contradição entre razão e fé, a qual um espírito como o de Sto. Tomás jamais poderia aceder.

Neste sentido, Tomás propunha no seu *opúsculo* contra os averroístas demonstrar que: o que a razão filosófica admite como verdadeiro não pode ir de encontro ao dado da fé. Logo, aos que não assentiam à tese da unidade do intelecto humano, cuidava “(...) mostrar outrossim que a posição referida não contraria menos os princípios da filosofia do que os ensinamentos

¹⁰ *Idem. Op. Cit.* p. 698: “Em sua doutrina, verdade significa sempre e exclusivamente revelação” *Idem. Ibidem*: “Portanto, para Sigério, há uma só verdade, a verdade da fé.”

¹¹ *Idem. Op. Cit.*: “Em caso de conflito, não é a razão, mas a fé que decide.”

¹² *Idem. Op. Cit.*

¹³ *Idem. Op. Cit.* p. 699: “O fato incontestável é que a razão conduzia Sigério de Brabante a certas conclusões e que a fé o levava a conclusões contrárias; a razão demonstra, pois, a seus olhos, o contrário do que a fé ensina.”

da fé”¹⁴. Sem embargo, para Tomás, segundo o qual “(...) todos os homens, por natureza, desejam saber a verdade”¹⁵, era inaceitável a concepção de Sigério, a saber, de que à filosofia atende apenas buscar o que os filósofos pensaram. Em verdade, O Aquinate declarava precisamente o contrário: “O estudo da filosofia não visa saber o que os homens pensaram, mas como se apresenta a verdade das coisas”¹⁶. Portanto, em Tomás, é inconcebível que alguém possa concluir uma coisa em filosofia e a contrária em teologia. De fato, isto seria colocar a verdade contra a verdade, ou, pior ainda, tornar relativa a própria fé, dizendo que o que ela propõe é irracional:

Mas ainda mais grave é o que ele diz logo a seguir: “Pela razão, concludo necessariamente que o intelecto é um em número, todavia, pela fé, sustento convictamente o contrário”. Desse modo pensa que a fé diz respeito às afirmações acerca das quais se pode concluir o contrário necessariamente; uma vez que só se pode concluir o verdadeiro necessário cujo oposto é o falso impossível, segue-se, de acordo com a afirmação dele, que a fé é relativa ao falso impossível, que também Deus não pode fazer – o que os ouvidos dos fiéis não podem permitir.¹⁷

Ora bem, é a estes opositores, quais sejam, aos “averroístas latinos”, que cumprirá a Tomás, direta e positivamente, e não sem os adinículos que lhe foram subministrados pelo seu mestre Alberto Magno, tentar responder na sua magnífica síntese entre fé e razão. De sorte que, antes de tudo, importa perquirir, com minudência, como distingue e delimita os seus domínios.

2. A célebre distinção albertino-tomista entre filosofia e teologia

De fato, teremos que esperar o século XIII, para que a distinção entre fé e razão, filosofia e teologia se consolide no seio do pensamento cristão. Esta obra será concretizada

¹⁴ TOMÁS DE AQUINO. *A Unidade do Intelecto Contra os Averroístas*. Trad. Mário Santiago de Carvalho. Lisboa: Edições 70, 1999. I, 2.

¹⁵ *Idem. Ibidem*. I, 1.

¹⁶ TOMÁS DE AQUINO. *Comentário ao Tratado do Céu*. I, 22, 8. In: NASCIMENTO, Carlos Arthur R. de. *Santo Tomás de Aquino: O Boi Mudo da Sicília*. São Paulo: EDUSC, 1992. p. 50.

¹⁷ TOMÁS DE AQUINO. *A Unidade do Intelecto Contra os Averroístas*. V, 119.

por dois dos mais ilustres nomes da escola dominicana: Aberto de Colônia e Tomás de Aquino.¹⁸

Sem embargo, é sob a pena de Alberto Magno que a filosofia ganha autonomia enquanto ciência distinta da teologia e vice-versa. É Alberto quem nos diz que os princípios das duas ciências – filosofia e teologia – são irreduzíveis uns aos outros: *theologica non conveniunt cum philosophicis in principiis*. Referindo-se à doutrina de Santo Alberto, diz Reale: “(...) as coisas teológicas não se conjugam com as coisas filosóficas em seus princípios.”¹⁹

Com efeito, o princípio da filosofia é somente a razão; o da teologia é a fé, a qual ultrapassa a razão. Além disso, os princípios filosóficos são evidentes por si; já os teológicos só são conhecidos mediante a luz infusa (*lumen infusum*) da fé. Ademais, a filosofia parte das criaturas, enquanto a teologia funda-se na revelação de Deus.²⁰

Agora bem, através de uma análise criteriosa, que não nos cabe desenvolver aqui, Alberto discrimina o que seja uma demonstração racional. Neste sentido, Gilson chega até mesmo a dizer que, se se aceitar como o critério fundante da filosofia moderna, a distinção entre o que é demonstrável pela razão e o que não é, urge então admitir que a modernidade nasceu com Alberto Magno e no século XIII.²¹

A partir da sua concepção de demonstração racional, ele percebe que os mistérios da fé (Trindade, Encarnação, Redenção, etc) não são passíveis de demonstração filosófica. Desta sorte conclui que foge à competência da filosofia, sendo ela uma ciência exclusivamente racional, debruçar-se sobre eles. O Professor De Boni cita como expressão de Alberto a seguinte sentença: “(...) se deve tomar por louco (*amens*) aquele que repreender os filósofos

¹⁸ GILSON. *Op. Cit.* pp. 624 e 625: “De fato, o século XIII é a época em que o pensamento cristão finalmente tomou consciência de suas implicações filosóficas mais profundas e conseguiu, pela primeira vez, formulá-las de maneira distinta. A consumação desta obra capital deve-se principalmente à colaboração de dois gênios extraordinários, ambos da Ordem de São Domingos: Alberto Magno e santo Tomás de Aquino.” PENIDO, Maurílio Teixeira Leite. **A Função da Analogia em Teologia Dogmática**. Trad. Dinarte Duarte Passos. Rio de Janeiro: Vozes, 1946. p. 204 e 205: “Se tomarmos conhecimento dos numerosos trabalhos publicados sobre este assunto, verificaremos ser tão corrente, antes de S. Tomás, certa confusão entre a razão e a fé, que se pode considerá-la como a característica deste ‘augustinismo’, dominante nas escolas até à síntese albertino-tomista.”

¹⁹ REALE, Giovanni. ANTISERI, Dario. **História da Filosofia: Patrística e Escolástica**. 2ª ed. Trad. Ivo Storniolo. Rev. Zolferino Tonon. São Paulo: Paulus, 2004. p. 204.

²⁰ *Idem. Ibidem.* p. 203: “1) no conhecimento filosófico, utiliza-se somente a razão, ao passo que, com a fé, se vai além da razão; 2) a filosofia parte de premissas que devem ser conhecidas por si mesmas, ou seja, imediatamente evidentes, ao passo que na fé há um *lumen infusum* que reflui sobre a razão, abrindo-lhe perspectivas que, de outro modo, seriam impensáveis; 3) a filosofia parte da experiência das coisas criadas, enquanto a fé parte do Deus revelante (...)”.

²¹ GILSON. *Op. Cit.* p. 631: “Se a característica do pensamento moderno é a distinção entre o que é demonstrável e o que não é, foi de fato no século XIII que a filosofia moderna foi fundada, e é com Alberto Magno que, limitando-se a si mesma, ela toma consciência de seu valor e de seus direitos.”

por não se interessarem pela ressurreição (Flasch, 1989, p. 66) (...)”²². De resto, com relação ao pensamento de Alberto, diz ainda Reale: “E com certeza, afirma Alberto, não se pode ter qualquer conhecimento da Trindade, da Encarnação e da Ressurreição a partir de uma perspectiva puramente racional.”²³. Aliás, o próprio Santo Tomás de Aquino não deixa de abonar esta perspectiva aberta por seu Mestre. Com respeito ao dogma da Trindade, por exemplo, é contundente ao afirmar: “É impossível chegar ao conhecimento da Trindade das Pessoas divinas pela razão natural”²⁴.

Segundo Tomás, se há para além das disciplinas filosóficas, uma ciência teológica, é para que esta trate formalmente daquelas coisas que a razão não alcança, a saber, daquelas coisas que dizem respeito à salvação do homem e que nos foram reveladas por Deus: “Era necessário existir para a salvação do homem, além das disciplinas filosóficas, que são pesquisadas pela razão humana, uma doutrina fundada na revelação divina”²⁵. Portanto, o antigo sonho de uma filosofia religiosa e purificadora, a qual nos poderia consignar a salvação, é aqui completamente descartado. Não é mais do foro da filosofia alcançar pela razão, um conhecimento gnóstico e salvador. Longe de Tomás, por conseguinte, a concepção de uma filosofia “esotérica”, reservada a uma casta. A *Sagrada Escritura*, enquanto inspirada por Deus, não é objeto de nenhuma das disciplinas filosóficas, todas obras de mãos humanas:

Ora, uma Escritura inspirada por Deus não faz parte das disciplinas filosóficas, obras da razão humana. Portanto, é útil que além das disciplinas filosóficas, haja outra ciência inspirada por Deus.²⁶

Desta sorte, muitos assuntos que outrora eram tratados como filosóficos deixam de o ser, revelando-se, doravante, como problemas não-filosóficos. Por conseguinte, passam a ser

²² DE BONI, Luis Alberto. **As Condenações de 1277: Os Limites do Diálogo Entre a Filosofia e a Teologia**. In: DE BONI, Luis Alberto (Org.) **Lógica e Linguagem na Idade Média**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1995. p. 139.

²³ REALE, ANTISERI. **História da Filosofia: Patrística e Escolástica**. p. 204.

²⁴ TOMÁS DE AQUINO. **Suma Teológica**. Trad. Aimom - Marie Roguet et al. São Paulo: Edições Loyola, 2001. I, 32, 1, C.

²⁵ *Idem. Ibidem*. I, 1, 1, C. É muito importante o leitor notar que, uma coisa é dizer que a teologia reflete sobre as verdades de fé de cuja aceitação depende a nossa salvação, outra seria afirmar que ela mesma é uma doutrina é salvadora, o que seria de todo inexato. De fato, a teologia não salva ninguém, nem leva-nos ao assentimento da fé. Pelo contrário, ela supõe a fé pela qual somos *salvos*. Ao iniciar um tratado de teologia, assevera com mui clareza Penido: PENIDO, Maurílio Teixeira Leite. **Iniciação Teológica I: O Mistério da Igreja**. 2ª ed. Rio de Janeiro: Vozes, 1946.p. 37: “O que pois aqui deixamos escrito, não se destina a levar incrédulos à crença, mas apenas a esclarecer os crentes que já aderem às verdades católicas e desejam aprofundá-las na medida do possível.”

²⁶ *Idem. Ibidem*. I, 1, 1, SC. Daí arrazoar Gilson, arrolando estes dados: GILSON. *Op. Cit.* p. 630: “A partir de Alberto Magno, vamos assistir a uma restrição progressiva das exegeses teológicas impostas à razão e, inversamente, das responsabilidades filosóficas impostas à teologia.”

reconhecidos como exclusivamente do escopo teológico. Ao contrário, muitas questões que eram da esfera filosófica e que, durante muito tempo, tinham sido aprisionados em intermináveis cipoais teológicos, descobrem-se, desde então, como de competência unicamente filosófica. De fato, tanto a filosofia é acendrada da teologia quanto a teologia é acendrada da filosofia. À teologia cabe manter-se dentro dos limites que lhe impõe o seu próprio objeto específico. Neste sentido, é emblemática a sentença de Alberto: “A Teologia deve se manter casta dentro dos limites da fé, a fim de não fornicar através de fantasias”²⁷. Exara Gilson, coligindo os corolários da reflexão albertina:

A Idade Média vai, pois, se encaminhar progressivamente para uma separação cada vez mais completa entre os dois domínios, retirando sucessivamente da filosofia vários problemas que lhe haviam sido submetidos a princípio e atribuindo-os ao domínio da teologia positiva, ou, ao contrário, liberando a teologia do cuidado de solucionar alguns deles e deixando a filosofia livre de decidir a esse respeito.²⁸

Sem embargo, mesmo quando ocorre a coincidência entre certos números de questões relevantes tanto à filosofia quanto à teologia, elas são tratadas pelas duas ciências por métodos distintos. É fato que, no seio mesmo da *Revelação*, inclusive na *Bíblia*, encontra-se certo número de verdades que, inobstante terem sido reveladas quanto ao *modo*, são *essencialmente* naturais. Diz Gilson: “No ensinamento da Escritura, há mistério e há indemonstrável, mas há também inteligível e demonstrável”²⁹.

Na verdade, isso ocorre porque Deus não nos revelou somente aquilo que foge ao alcance da nossa razão. Acima, dizíamos que a teologia existe para tratar das verdades relativas à salvação do homem. Complementávamos ainda que, essas verdades, por serem sobrenaturais, eram inatingíveis à razão natural. Deveras, somente mediante a Revelação divina poderiam ser aceitas por nós. Contudo, dito isto, resta ainda acrescer que, estas verdades *essencialmente reveladas*, pressupõem outras tantas, porquanto “A fé pressupõe o conhecimento natural (...)”³⁰. Doravante, tais verdades podem ser alcançadas pela razão, já que não lhe excedem a capacidade: Donde dadas verdades, para Tomás, não são propriamente artigos de fé, mas preâmbulos destes: “(...) a existência de Deus e as outras verdades

²⁷ ALBERTO MAGNO. **Sobre Lucas**. 1, 5. In: DE BONI, Luis Alberto. **Filosofia Medieval: Textos**. Porto Alegre: EDIPURS, 2000. p. 180.

²⁸ GILSON. *Op. Cit.* pp. 630 e 631.

²⁹ *Idem. Op. Cit.* p. 657.

³⁰ TOMÁS DE AQUINO. **Suma Teológica**. I, 2, 2, ad 1: “(...) fidei praesupponit cognitionem naturalem (...)”.

referentes a Deus, acessíveis à razão natural, como diz o Apóstolo, não são artigos de fé, mas preâmbulos dos artigos”³¹.

Mas, poder-se-ia perguntar: não nos foi revelado que *Deus existe*? Sim, foi. Todavia, de *per si* esta verdade é passível de demonstração racional, acessível à razão. Ora, se é cognoscível à luz da razão natural, porque Deus ainda a revelou? Porque, como dizíamos, também dela depende a nossa salvação. De fato, todas as verdades de fé reveladas por Deus pressupõem a existência dAquele que as revela.

Além do mais, é mui trabalhoso e difícil se demonstrar a existência de Deus. Poucos são os que conseguem atingir as verdades divinas, mesmo às acessíveis à razão. Elas são a última parte a ser estudada pela filosofia. Mesmo aqueles que conseguem chegar até elas, alcançam-na imiscuída com erros e contradições. Porém, delas depende a nossa salvação. Logo, para que a salvação estivesse ao alcance de todos e tais verdades nos chegassem de modo mais célere e isentas de todo erro, Deus oportunamente as revelou.³²

Agora bem, para aquele que consegue apreender, mediante demonstração, a certeza da existência de Deus e das outras verdades divinas acessíveis à razão, não é mais possível crer que Deus existe, pois não é possível, para Tomás – diferentemente de muitos de seus coetâneos (Boaventura, o Alberto Magno, etc) – ter fé e ciência a respeito de um mesmo e único objeto, sob o mesmo aspecto e ao mesmo tempo.³³ Tomás é muito insistente e não tergiversa quanto a esse fato: um mesmo indivíduo não pode ter ciência do que crê, nem crer do que tem ciência.³⁴

Na verdade, nada impede que um indivíduo creia naquilo que não pode compreender, embora o que creia seja apreensível em si.³⁵ Neste sentido, pode acontecer que, enquanto um

³¹ *Idem. Ibidem*: “(...) non sunt articuli fidei, sed preambula ad articulos (...)”.

³² *Idem. Ibidem*. I, 1, 1, C: “Até mesmo com relação ao que a razão humana pode pesquisar a respeito de Deus, era preciso que o homem fosse também instruído por revelação divina. Com efeito, a verdade sobre Deus pesquisada pela razão humana chegaria apenas a pequeno número, depois de muito tempo e cheia de erros. No entanto, do conhecimento desta verdade depende a salvação do homem, que se encontra em Deus. Assim, para que a salvação chegasse aos homens, com mais facilidade e maior garantia, era necessário fossem eles instruídos a respeito de Deus por uma revelação divina.” Este assunto não era marginal a Tomás. A ele retorna em outros lugares da mesma obra: *Idem. Ibidem*. II-II, 2, 4, C: “Portanto, para que haja entre os homens um conhecimento de Deus que seja indubitável e certo, foi necessário que as verdades divinas (ele se refere àquelas que, de *per si*, são acessíveis à razão), fossem transmitidas pela fé, como sendo ditadas por Deus, que não pode mentir.” (O parêntese é nosso). *Idem. Ibidem*. II-II, 2, 4, ad 1: “Portanto, deve-se dizer que a investigação da razão natural não é suficiente ao gênero humano para o conhecimento das coisas divinas, mesmo as que podem ser demonstradas pela razão.”

³³ *Idem. Ibidem*. II-II, 1, 5, ad 4: “Mas do mesmo objeto, segundo o mesmo aspecto, não pode o mesmo homem ter simultaneamente ciência e opinião nem ciência e fé (...)”.

³⁴ *Idem. Ibidem*. II-II, 1, 5, C: “Ora, não é possível, como se viu acima, que uma coisa seja crida e vista pelo mesmo indivíduo. É, pois, impossível que, do mesmo objeto, o mesmo indivíduo, tenha ciência e fé.”

³⁵ *Idem. Ibidem*. I, 2, 2, ad 1: “No entanto, nada impede que aquilo que, por si é demonstrável e compreensível, seja recebido como objeto de fé por aquele que não consegue apreender a demonstração.”

sabe demonstrativamente que Deus existe, o outro, que não consegue compreender a demonstração, tenha que crer que Deus existe.³⁶ No entanto, adverte Tomás, permanece sendo sempre intangível a suposição de que um mesmo indivíduo, com respeito a um mesmo objeto, tenha fé e ciência simultaneamente.³⁷

E Santo Tomás vai mais além ainda, ao dizer que estas verdades, que podem ser cridas por um e sabidas por outro, não são propriamente verdades de fé, mas preâmbulos delas, conforme já notamos acima.³⁸ De fato, a falar com máxima exatidão, as verdades de fé propriamente ditas, são somente aquelas que devem ser cridas por todos indistintamente e não sabidas por nenhum. Por isso mesmo, apenas aquelas verdades que só podem ser conhecidas por Revelação, são essenciais e formalmente verdades de fé:

Aquilo, porém, que é proposto a todos os homens em comum para crer não é sabido por todos. E estas verdades são em absoluto as da fé. Eis por que, fé e ciência não têm o mesmo domínio.³⁹

Aliás, é por isso também que as verdades de fé não podem ser demonstradas filosoficamente. Com efeito, se pudessem, deixariam, *ipso facto*, de ser verdades de fé. E como a teologia se fundamenta na fé, sem a fé, ela própria não subsistiria. Portanto, o racionalismo em teologia é um processo autodestrutivo. Donde o Aquinatense ter-se sempre ocupado em mostrar que a atividade teológica não visa nunca demonstrar racionalmente as verdades de fé: “Deve-se dizer que as razões aduzidas pelos Santos para provar as coisas da fé não são demonstrativas (...)”⁴⁰.

³⁶ *Idem. Ibidem.* II-II, 1, 5, C: “Assim, pode acontecer que aquilo que é visto ou conhecido por um homem, mesmo no estado de vida presente, seja crido por outro, que não conhece demonstrativamente tal coisa.”

³⁷ *Idem. Ibidem.* II-II, 2, 4, ad 2: “Deve-se dizer que um mesmo sujeito não pode ter ciência e fé de um mesmo objeto. Mas o que é sabido por um, pode ser crido por outro, como foi dito acima.”

³⁸ *Idem. Ibidem.* II-II, 1, 5, ad 3: “Deve-se dizer que há coisas que se devem crer, embora possam ser provadas demonstrativamente, não porque sejam objeto de fé para todos, mas porque constituem um preâmbulo exigido à fé, é necessário que ao menos por meio da fé sejam aceitos pelos que não têm a sua demonstração.”

³⁹ *Idem. Ibidem.* II-II, 1, 5, C

⁴⁰ *Idem. Ibidem.* II-II, 1, 5, ad 2.

2.1. Ciência e fé

Antes de prosseguirmos no nosso itinerário, cabe aduzir uma nota importante. Tomás não opõe ciência e fé no sentido que alguns entenderam (Pe. Laberthonnière⁴¹), isto é, como se a fé fosse uma “não-ciência” enquanto a ciência fosse um conhecimento certo.⁴² A falar com precisão, tomadas em si mesmas, ciência natural e fé são ciências. A fé contém a ciência de Deus e dos bem-aventurados, enquanto que a ciência natural é a ciência dos homens. É somente neste sentido que Tomás opõe uma ciência à outra.

Destarte, as verdades de fé, tomadas em si mesmas, são conhecimentos eminentemente inteligíveis, são evidentiíssimas: “O dogma, longe ser ‘um incognoscível puro’, é, de si, eminentemente inteligível (In Boet. q. 2 a.2)”⁴³. Por isso mesmo, a fé, em si mesma, é uma ciência. Aliás, absolutamente falando, é a mais nobre e segura das ciências, posto que é a própria ciência de Deus e dos bem-aventurados enquanto Revelada a nós. Entretanto, para nós, dada a finitude do nosso espírito, aquilo que é ciência para Deus, para os bem-aventurados e mesmo para os anjos, deve ser recebido por Revelação. Na passagem

⁴¹Luciano Laberthonnière (1850-1932), ao lado de Alfredo Loisy (1857-1940), é um dos “pais” do modernismo católico. Laberthonnière foi sacerdote oratoriano (Como Malebranche). Uma das suas principais obras é *Essais de Philosophie Religieuse*, de 1903. Penido dialoga com ele através de outro texto: “*S. Tomás e a Relação entre a Razão e a Fé*”. Algumas notas a respeito do modernismo católico nos ajudarão a situarmo-nos na questão. O modernismo, ao qual se vinculava Laberthonnière, foi um movimento nascido nos finais dos XIX, primeiramente na filosofia e depois na teologia. No seu início, o sistema modernista era classificado como uma filosofia imanentista, ou seja, uma filosofia que buscava encontrar o real somente na consciência. Entrou na Igreja e, doravante, começou a influenciar certas escolas da teologia católica. De fato, alguns teólogos mais entusiasmados, ociosos por uma renovação da teologia tradicional, começaram a empreitar a formulação de uma síntese entre a teologia tradicional e o pensamento modernista. Do ponto de vista da teologia católica, esta tentativa de síntese, por se tratar de correntes realmente inconciliáveis, foi desastrosa. Pio X condenou o modernismo de forma veemente e desde suas bases, máxime na Encíclica *Pascendi Domini Gregis* (1907). Na sua “versão” católica, o movimento modernista esposava a tese segundo a qual Deus se revelava imediatamente ao homem por meio da sua consciência. Como consequência, a *Bíblia* e os dogmas só se configuravam como uma expressão simbólica desta revelação, que se esconde nos recônditos da nossa consciência. Dando o primado à experiência religiosa, que seria o lugar onde Deus se revela à consciência do homem, os modernistas defendiam que a *Bíblia* e os dogmas só deveriam ser encarados como uma exteriorização, circunstanciada pela história e limitada pelo tempo, daquela experiência religiosa. Ora, é claro que numa doutrina como essa, a teologia, mormente a especulativa, que se debruça sobre a Bíblia e sobre os dogmas, era de pouca valia e deveria ceder lugar a praxis, a saber, a revelação de Deus que se apresenta, antes de tudo, como um princípio de ação!

⁴² PENIDO. *A Função da Analogia em Teologia Dogmática*. p. 242: “(...) ciência e fé não têm, de modo algum, o sentido que ele (Laberthonnière) lhes empresta. Não são coisas ‘equívocas’, opostas como sabido e não-sabido, mas concordam em ser ambas conhecimentos, e, portanto, ‘ciências’, na acepção dada por Laberthonnière a este termo.” (O parêntese é nosso).

⁴³ *Idem. Ibidem*. p. 244.

citada *infra* da *Suma Teológica*, Tomás assevera que o que é de fé para nós, já é ciência, ou seja, visão para os próprios anjos.⁴⁴

E há mais. Nem sequer em nós o que é de fé se comporta como um puro “não-saber”. De fato, no ato de fé, que precede toda e qualquer teologia, somos auxiliados por dons divinos, para que entendamos, com a claridade da visão, o que nos é proposto precisamente como objeto de fé, distinguindo-o de tudo mais. Esta ciência, que não é a visão do mistério, mas do que nos é proposto para crer, é um dom do Espírito Santo. Ademais, esta ciência do que é de fé, é-nos concedida a todos. Sobre esta primeira espécie de ciência, diz o próprio Tomás: “Uma, pela qual o homem sabe o que é preciso crer, distinguindo bem aquilo que se deve crer ou não deve crer. E, nesse sentido, a ciência é um dom que convém a todos os santos.”⁴⁵

Para sermos ainda mais precisos, discriminemos, no ato mesmo de crer, os dois dons que nos auxiliam. O primeiro consiste em fazer com que a nossa inteligência seja sobrelevada, a fim de que ela apreenda o que se lhe propõe como objeto de fé. É o *dom da inteligência*. O segundo, diz respeito ao nosso juízo, que também é iluminado, a fim de que saiba distinguir, com exatidão, o que é de fé divina do que é diverso ou contrário a ela. É o *dom da ciência*.⁴⁶

É pelas razões supraditas que Pe. Penido, enquanto tomista, não pode aceitar a tese do Pe. Laberthonnière, segundo a qual a fé exclui toda e qualquer ciência. De acordo com Laberthonnière, a fé se afasta da ciência como o saber do não-saber. Sua tese poderia ser atenuada se ele acrescentasse que a fé exclui uma ciência que consistisse na demonstração filosófica dos mistérios. Seria ainda aceita, se Laberthonnière propugnassem que a fé se opõe à ciência natural, no que concerne ao fato de que a ciência que temos da fé, como pressuposto do próprio ato de fé, não se dá sem a elevação do nosso intelecto pela assistência dos dons do Espírito Santo: inteligência e ciência.

De fato, se Laberthonnière tivesse adotado quaisquer destas colocações supracitadas, decerto que Penido as concederia de bom grado, pois a oposição que Tomás estabelece entre

⁴⁴ TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica*. II-II, 1, 5, C: “Assim o que nós cremos a respeito da Trindade nós esperamos que um dia veremos, conforme a primeira Carta aos Coríntios: ‘Agora, vemos por espelho, de maneira confusa, então veremos face a face’. Esta visão, os anjos já têm; portanto, aquilo que cremos, eles vêem.”

⁴⁵ *Idem. Ibidem*. II-II, 9, 1, ad 2.

⁴⁶ *Idem. Ibidem*. II-II, 9, 1, C: “Por isso, para que nossa inteligência humana adira perfeitamente à verdade da fé, duas condições são exigidas. Uma compreender bem o objeto proposto; o que compete ao dom da inteligência, como acima foi dito. Outra, ter o juízo certo e reto do objeto proposto, discernindo o que deve ou não deve crer. E para isso o dom da ciência é necessário.” *Idem. Ibidem*. II-II, 8, 6, C: “Portanto, em relação às proposições da fé, que nós devemos crer, impõe-se dupla exigência. Primeiro, que elas sejam penetradas ou apreendidas pela inteligência e isto cabe ao dom da inteligência. Mas, em segundo lugar, é preciso que o homem as julgue retamente, considerando que deve aderir a elas e afastar-se do que lhe é oposto. (...)”.

fé e ciência é conducente ao seu intento de mostrar que a religião não é uma filosofia: “Ao distinguir ‘ciência e fé’, queremos simplesmente afirmar que a religião não é filosofia.”⁴⁷ No entanto, como Laberthonnière opõe fé e ciência de forma absoluta sem abrir nenhuma concessão, insinuando, assim, que a fé está destituída de toda e qualquer ciência, ele merece toda a censura de Penido. A fé não é, definitivamente, como reivindicava o teólogo protestante Karl Barth, um salto no incerto, escuro e vazio absolutos.⁴⁸

Tentemos encarar esta importante questão mais de perto. Alhures, Tomás opõe ciência e opinião: a ciência é um conhecimento certo e necessário, ou seja, que não pode ser de outro modo; já a opinião é conhecimento incerto, passível de engano e que, portanto, pode mudar. Por isso mesmo, simultaneamente, num mesmo indivíduo, não podem coexistir, sobre um único objeto, ciência e opinião.⁴⁹

Agora bem, Tomás, de fato, referenda esta oposição para o campo da fé, opondo, então, fé e ciência. Entretanto, a transposição não é unívoca, mas analógica. Não se trata mais, por conseguinte, de simplesmente dizer que, tal como a opinião e a ciência se opõem, a ciência e a fé se opõem também. De fato, a fé não é uma opinião. Com efeito, a fé, tal como a ciência, fixam-se na impossibilidade estrita de as suas verdades serem de outro modo. Ambas são, pois, neste aspecto, conhecimentos certos e seguros.

Contudo, a fé é uma ciência de outra ordem. Sem embargo, enquanto a nossa ciência retira a necessidade das suas verdades serem tais quais são em virtude da evidência delas, a fé, ao contrário, não funda a sua certeza na visão das suas verdades, na evidência delas para nós, mas baseia-se na autoridade divina, que não pode enganar-se e nem enganar-nos. E é neste sentido, ou seja, enquanto as duas ciências não obtêm da mesma forma o fundamento das suas certezas, que podemos dizer que elas se opõem e não podem coexistir simultaneamente num mesmo indivíduo, com respeito a um mesmo aspecto de um mesmo objeto.⁵⁰

⁴⁷ PENIDO. **A Função da Analogia em Teologia Dogmática**. p. 245.

⁴⁸ *Idem. Ibidem*. p. 243: “E”, pois, de todo infundado adiantar que, para S. Tomás, ‘a fé exclui a ciência, isto é, o conhecimento intrínseco de seu objeto, pois, pelo contrário, ela implica este conhecimento intrínseco, embora não exaustivo. A oposição entre ciência e fé não nasce, portanto, do fato de ser uma um saber e outra um “não-saber”, mas, sim, da origem e do caráter destes saberes: se a ciência é um *conhecimento*, a fé também o é, embora não-evidente, e obtida por via de revelação. Para S. Tomás, a questão não é pois: conhece a fé o seu objeto? – mas, sim: pode-se dispensar a revelação? Está a crença religiosa no ápice de uma escada de silogismos?”

⁴⁹ TOMÁS DE AQUINO. **Suma Teológica**. II-II, 1, 5, ad 4: “De fato, a ciência não pode, absolutamente falando, em relação ao mesmo objeto ser simultânea com a opinião, pois a ciência consiste essencialmente em admitir a impossibilidade de ser de outro modo, aquilo que sabe ser verdadeiro; ao contrário, a opinião consiste em que uma possa ser diversa daquilo que se pensa.”

⁵⁰ *Idem. Ibidem*: “Contudo, aquilo que se afirma pela fé, por causa da certeza que ela implica, mostra a impossibilidade de ser de outro modo. Mas, um mesmo objeto não pode simultaneamente e sob o mesmo aspecto

Portanto, se, por um lado, seja um disparate sustentar que, para Tomás, a fé é cega como um “pulo no escuro” ou um salto “no absoluto desconhecido”,⁵¹ por outro, é necessário ter sempre presente que os conhecimentos prévios ao ato de fé, não tem como pretensão nos fazer ver o mistério, pois isto eliminaria justamente a fé. Ao contrário, eles visam apenas nos fazer ver, o que nos é proposto, no enunciado da fé, como objeto do nosso ato de fé.⁵²

Por conseguinte, se dissermos que a fé é uma ciência no sentido de que vemos as verdades que ela nos propõe, isto não procede. De fato, neste sentido, na fé não há visão, porquanto uma não poderia coexistir com a outra, são excludentes. Contudo, se dissermos que temos a inteligência da fé, no sentido de que entendemos aquilo em que devemos crer, então, sim: a fé é para nós uma ciência. E isso é razoável.⁵³

Portanto, vale ratificar, estes conhecimentos prévios que temos antes de crer, não visam substituir a autoridade de Deus na qual se funda o ato de fé⁵⁴, mas apenas discriminar que aquilo que nos foi proposto é, de fato, de revelação divina e, *ipso facto*, não contradiz à razão. Desta feita, é digno da nossa *credibilidade* (*credibilis*) e do obséquio da nossa inteligência. Em outras palavras, a fé não é um ato de *credulidade* – crer em qualquer coisa –, mas um ato de *credibilidade*, ou seja, cremos porque sabemos que Deus, que não mente, porquanto é a própria Verdade e fonte de toda verdade, revelou-nos isto. Destarte, a fé é um ato de homenagem que prestamos à Majestade Divina. Cremos que Deus revelou isso, daí a nossa reverência.

Sabemos que uma verdade é digna de fé divina e católica, não porque possamos vê-la ou entendê-la exaustivamente, mas porque foi-nos afiançada pela autoridade da Igreja e não é

ser objeto de ciência e de fé, porque a coisa sabida é, como coisa vista, mas o que se crê não se vê, como foi dito acima.”

⁵¹ *Idem. Idem.* II-II, 8, 8, ad 2: “Deve-se dizer que a fé não pode preceder, em tudo, à inteligência, pois o homem não pode assentir, crendo em coisas que lhe são propostas sem, de certo modo, conhecê-las.”

⁵² *Idem. Ibidem.* II-II, 1, 4, ad 4: “Deve-se dizer que a audição tem por objeto as palavras que significam o que é de fé, mas não as coisas mesmas que são matérias de fé. E assim não se deve concluir que essas coisas sejam vistas.”

⁵³ É neste sentido, qual seja, de nos fazer ver o que devemos crer que entendemos a sentença de Tomás: *Idem. Ibidem.* II-II, 1, 4, ad 3: “Deve-se dizer que a luz da fé faz ver aquilo que se crê.” (Dicendum quod lumen fidei facit videre ea quae creduntur). (O parêntese é nosso). Ora bem, se se quer constatar se este conhecimento caía sob a razão de ciência, mister é atentar para os diferentes sentidos que esta expressão, “scientia”, era entendida pelos escolásticos: PENIDO. **A Função da Analogia em Teologia Dogmática**. n.146: “a) late: pro quacumque cognitione certa, licet non evidenti, ut est fides; b) minus late: pro quacumque cognitione certa et evidenti, sed non per causas comparata, ut est cognitio primorum principiorum c) stricte: ut definitur a Phil. cognitio rei per causam, propter quam est res, et quod est ejus causa e non contingit aliter se habere.”

⁵⁴ TOMÁS DE AQUINO. **Suma Teológica**. II-II, 1, 1, C: “(...) a fé da qual falávamos não dá seu assentimento a alguma coisa a não ser que seja revelado por Deus (...)”.

contraditória a nossa razão, que foi criada à imagem e semelhança de Deus. As verdades de fé, decerto que ultrapassam a capacidade da nossa razão, mas não a contradizem.⁵⁵

Sem embargo, todos estes preâmbulos ao ato de fé não são obra da razão natural abandonada a si mesma. Antes, todo este intróito, prolegômeno necessário de todo ato fiducial, já acontece sob o influxo dos dons de inteligência e ciência do Espírito Santo. Onde Santo Tomás afirmar, de forma contundente, que a graça é a causa da fé:

A graça não faz menos quando sobrevém ao fiel do que ao infiel, porque em ambos produz a fé (*gratia facit fidem*); num, confirmando-a e aperfeiçoando-a; noutra, causando-a inicialmente.⁵⁶

Daí que o incrêdo racionalista, abandonado às próprias forças, nunca chegará à fé. De fato, sem a graça, até a própria letra do *Evangelho*, longe de ser causa da fé, é *letra morta*: “Portanto, também a letra do Evangelho mataria, a não ser que estivesse presente, interiormente, a graça da fé que cura.”⁵⁷. Com efeito, é por ser obra da *Graça* e não façanha de uma inteligência perspicaz, que qualquer velhinha cristã que não tem mais força para as altas especulações metafísicas, pode saber mais sobre Deus do que quaisquer dos filósofos que viveram antes da vinda de Cristo:

Eis porque nenhum filósofo antes da vinda de Cristo, apesar do grande esforço intelectual que despendia, pôde chegar ao conhecimento de Deus e dos meios necessários para alcançar a vida eterna, como, depois do advento de Cristo, qualquer velhinha o pôde pela fé (...).⁵⁸

⁵⁵ *Idem. Ibidem.* II-II, 1, 4, ad 2: “Deve-se dizer que as coisas sujeitas à fé podem ser consideradas de duas maneiras. Primeiro, no seu específico: e assim não podem ser vistas e cridas, ao mesmo tempo, como foi dito. Depois, no geral, isto é, sob o aspecto comum de credibilidade (*credibilis*); e assim são vistas por aquele que crê; ele não acreditaria, se não visse que estas coisas devem ser cridas, ou por causa da evidência dos sinais ou por qualquer outra razão análoga.” (O parêntese é nosso). Em outra passagem da *Suma*, Tomás fala da coexistência do dom da inteligência com o dom da fé, delineando de que modo um não exclui o outro: *Idem. Ibidem.* II-II, 8, 2, C: “Da parte da inteligência, devemos distinguir duas maneiras, segundo as quais podemos entender as coisas. De um modo, perfeitamente, quando atingimos a essência da coisa e da verdade da proposição inteligida, como em si mesma é. Desse modo, nós não podemos conhecer as verdades que caem diretamente no campo da fé, enquanto dura o estado de fé. (...) – De outra maneira, acontece que algo seja conhecido imperfeitamente: quando não se conhece ou a verdade da proposição, isto é, o que é ou como ela é; mas se conhece que as coisas que exteriormente aparecem não se opõem à verdade; isto é, quando o homem compreende que por causa das coisas que aparecem exteriormente não deve afastar-se das coisas que são de fé. E, desse modo, nada impede que, enquanto dura o estado de fé, se conheçam também aquelas coisas que essencialmente lhe pertencem.”

⁵⁶ *Idem. Ibidem* II-II, 4, 4, ad 3. (O parêntese é nosso). TOMÁS DE AQUINO. **Suma Contra os Gentios**. Trad. D. Odilão Moura e Ludgero Jaspers. Rev Luis A. De Boni. Porto Alegre: EDPUCRS, 1996. III, CLIII, 2 (3251): “Fidem (...) quae causatur ex gratia (...)”.

⁵⁷ *Idem. Suma Teológica.* I-II, 106, 2, C.

⁵⁸ TOMÁS DE AQUINO. **Exposição Sobre o Credo**. 4ª ed. Trad. D. Odilão Moura. São Paulo: Loyola, 1997. p. 18.

3. A teologia antirracionalista de Tomás de Aquino

Havíamos aludido ao fato de que há verdades sobre Deus que os filósofos de antanho já haviam conhecido e demonstrado. Contudo, vimos também que há outras verdades a respeito das coisas divinas que, sendo essencialmente reveladas, ultrapassam de todo à capacidade do nosso intelecto. Ora, santo Tomás é claro ao diferenciar estas duas ordens de verdades referentes a Deus:

Há, com efeito, duas ordens de verdades que afirmamos de Deus. Algumas são verdades referentes a Deus e que excedem toda capacidade da razão humana, como, por exemplo, Deus ser trino e uno. Outras são aquelas as quais a razão pode admitir, como, por exemplo, Deus ser, Deus uno, e outras semelhantes. Estas os filósofos, conduzidos pela luz da razão natural, provaram, por via demonstrativa, poderem ser realmente atribuídas a Deus.⁵⁹

Tomás leva tão a sério esta distinção, a saber, entre o que é essencialmente revelado e o que é revelado apenas quanto ao modo⁶⁰, que impõe a uma de suas principais obras, qual seja, a *Suma Contra os Gentios*, um método construído sob esta mesma distinção. De fato, a monumental obra é dividida em quatro livros. Nos três primeiros, o Aquinate põe-se a tratar daquelas verdades divinas que a própria razão natural pode alcançar e admitir. Já o quarto livro é todo consagrado aos mistérios da fé, cujo fundamento é a revelação de Deus. A estes a razão não pode chegar sozinha. Ora, esta preocupação sistemática do Aquinate mostra-nos o juízo crítico frente às questões que concernem às relações entre fé e razão e filosofia e teologia na sua síntese.⁶¹

⁵⁹ TOMÁS DE AQUINO. *Suma Contra os Gentios*. Trad. Odilão Moura e D. Ludgero Jaspers. Rev. Luis Alberto De Boni. Porto Alegre: Sulina, 1990. v.1. I, III, 2 (13).

⁶⁰ *Idem*. *Suma Teológica*. II-II, 8, 2, C: “Aqui cabe uma dupla distinção: uma em relação à fé e outra, à inteligência. Quanto à fé, devemos distinguir as coisas que lhe pertencem por si e diretamente e superam a razão natural, como por exemplo, que Deus é uno e trino, que o Filho de Deus se encarnou; e outras verdades que lhe pertencem por estarem de alguma maneira a ela ordenadas, como todas as coisas contidas na Sagrada Escritura.”

⁶¹ *Idem*. *Suma Contra os Gentios*. I, IX, 4 (55/56): “Pretendendo proceder nesta obra conforme o método a que nos propusemos, em primeiro lugar envidaremos esforços para o esclarecimento daquela verdade professada pela fé e investigada pela razão, apresentando argumentos demonstrativos e prováveis, alguns dos quais fomos buscar nos livros dos filósofos e dos santos, e pelos quais a verdade seja confirmada e o adversário confundido (I. I, II, III). Em segundo lugar, partindo das coisas mais claras para as menos claras, procederemos, na manifestação da verdade da fé que exceda a razão, desfazendo as razões dos adversários e declarando, mediante razões prováveis e de autoridade, a verdade da fé, na medida em que Deus nos auxilie (Tema do I. IV).”

Tomás é intransigente quanto às invectivas, por parte de alguns dos seus coevos, de tentarem demonstrar as verdades de fé. Diz ele que, tentar demonstrá-las, é empresa falida, além de absurda. Deve-se admiti-las, unicamente por terem sido reveladas por Deus. O único modo de atestá-las é por argumentos de autoridade, sacados das Sagradas Escrituras e pelos milagres.⁶² É bem verdade que, entre os fiéis, podem-se esboçar certas razões verossímeis a respeito destas verdades. Todavia, nunca pretendendo demonstrá-las, senão apenas com o propósito de edificar os que já creem. De fato, entre os infiéis, importa nem sequer destas “razões de conveniências” valer-se com facúndia. Com efeito, isto mais poderia concitá-los a pensar que cremos nelas por razões tão frágeis do que persuadi-los a crer:

Mas para que as verdades de fé sejam esclarecidas devem ser apresentadas algumas razões verossímeis, que sirvam para o auxílio e exercício dos fiéis, não para convencer os adversários. Realmente, a própria insuficiência dessas razões mais os confirmaria em seus erros, ao julgar que nós assentimos à verdade da fé com razões tão frágeis.⁶³

Na verdade, o Aquinate tinha “pavor” de qualquer forma de *racionalismo*. Sem embargo, enquanto certos doutores, por razões apologéticas, valiam-se das *pseudo-demonstrações* dos mistérios, Tomás, ao contrário, sempre fez questão de ressaltar que tais “demonstrações”, longe de concorrerem para o convencimento dos pagãos, só os confinavam ainda mais em seus erros, isto quando não lhes davam motivos para ridicularizarem as verdades de fé, apoiadas em razões tão frágeis. Em certo *artigo* da *Suma de Teologia*, quando versa sobre a questão do início temporal do mundo, que só pode ser resolvida pela revelação bíblica, aduz o seguinte comentário:

Esta consideração é útil para evitar que, pretendendo alguém demonstrar um artigo de fé, aduz argumentos não rigorosos, que dêem aos que não crêem matéria de escárnio, fazendo-os supor que nós cremos o que é de fé por tais argumentos.⁶⁴

Destarte, enquanto alguns doutores viam na demonstração das verdades de fé, um corolário da própria fé, Tomás, antes, cercava-se de todo cuidado, a fim de prevenir-se deste

⁶² *Idem. Ibidem.* I, IX, 3 (53): “O único modo de se convencer o adversário da segunda ordem de verdades (isto é, as verdades de fé) consiste no recurso à autoridade das Escrituras, confirmada pelos milagres. Ora, não cremos em verdades que excedem a capacidade da razão humana, a não ser que tenham sido reveladas por Deus.” (O parêntese é nosso).

⁶³ *Idem. Ibidem.* I, IX, 3 (54).

⁶⁴ *Idem. Suma Teológica.* I, 46, 2, C.

expediente malsão. No *quarto livro* da *Suma Contra os Gentios*, que trata das verdades propriamente reveladas, é fora de dúvida que o Aquinate recorre à razão para alcançar certa inteligência dos mistérios. Contudo, não o faz sem antes precaver-se daquilo que, para ele, parece ser a impiedade por antonomásia, vale dizer, o racionalismo no dogma. De fato, racionalizar o dogma equivale, para ele, na absorção e anulação do sobrenatural pelo natural. Por isso mesmo, mormente na *introdução* do *livro quarto*, acercar-se dos mistérios da fé como de algo numinoso e arcano. Eis uma das passagens, onde fica mais patente este *antirracionalismo* (*antirracionalismo*, não *antirracional!*) teológico de Tomás. No fundamento da sua teologia, não está a razão como princípio, mas a Revelação. Nela, a razão só enceta a sua atividade, quando fecundada pelo dado revelado e sobrelevada pela graça:

(...) Com efeito, como apenas ouvimos essas verdades nas palavras da Escrituras, como pequena gota que desce até nós, e como não é possível no estado desta vida compreender os trovões do seu poder, aqui será seguido o método seguinte: as coisas transmitidas pelas palavras da Sagrada Escritura serão tomadas como princípios. Desse modo, o que ocultamente nos é transmitido nas palavras indicadas, procuraremos aprender de algum modo pela inteligência, defendendo-a dos ataques dos infiéis. No entanto, sem ter a presunção de conhecê-las perfeitamente, serão comprovadas pela autoridade da Sagrada Escritura, não por razão natural. (...).⁶⁵

Sem podermos aprofundar-nos neste tema, vemos que a teologia de Tomás é, por excelência, teologia do alto. A presunção consiste, aqui, justamente no querer esgotar o dado revelado na razão.⁶⁶ Ora, a presunção é a mãe de todo erro: “(...) da presunção, que é a mãe do erro (*Praesumptionis, quae est mater erroris*)”⁶⁷. Deste modo, o racionalismo é a fonte de todo erro em teologia. Numa notável passagem da *Suma Teológica*, Santo Tomás condensa, com meridiana clareza, toda a nocividade das *pseudo-demonstrações* dos mistérios da fé para a própria fé:

⁶⁵ *Idem. Suma Contra os Gentios*. IV, I, 8 (3348). Penido, referindo-se à ciência teológica, enquanto esta é distinta da filosofia em seus princípios fundantes, faz a seguinte afirmação: PENIDO. **Iniciação Teológica I: O Mistério da Igreja**. p. 43: “Difere também quanto ao princípio do conhecimento, à luz espiritual que descobre a verdade sobre Deus. No caso da teologia, não é mais pura razão, mas antes revelação. A inteligência não descobre, recebe. À evidência racional, substitui-se a simples palavra de um testemunho: Deus.”

⁶⁶ Para Tomás os argumentos teológicos só serão úteis, na medida em que não pretenderem ser mais do que são, ou seja, “convenientes” e nunca demonstrativos! Caso caiam nesta presunção, voltam-se contra a própria teologia que os produziu: TOMÁS DE AQUINO. **Suma Contra os Gentios**. I, VIII, 3 (49): “Não obstante, é útil para a mente humana exercitar-se no conhecimento dessas razões, por mais fracas que sejam, desde que se afaste da presunção (*praesumptio*) de compreendê-las (*comprehendendi*) ou demonstrá-las (*demonstrandi*).” (os parênteses são nossos).

⁶⁷ *Idem. Suma Contra os Gentios*. I, V, 4 (31).

E aquele que pretende provar a Trindade das Pessoas pela razão natural vai duplamente de encontro à fé. Primeiro, com respeito à dignidade da própria fé, que tem por objeto as coisas invisíveis, que ultrapassam a razão humana. (...) Em segundo lugar, com respeito aos meios de levar as pessoas à fé. Com efeito, quando se dão como prova da fé razões não convincentes, cai-se no desprezo dos infiéis, porque eles pensam que nos apoiamos sobre estas razões, e por causa delas cremos.⁶⁸

Por conseguinte, pode-se concluir, pois, que o caráter científico que Tomás cria, elabora e dá à teologia, longe de levá-la ao racionalismo, consolida-a como teologia do alto: “O que rege a teologia não é o lume da razão mas a claridade trevosa da fé”⁶⁹. Portanto, precisamente com Santo Tomás, nasce a teologia como ciência do alto, isto é, como participação da humana razão na ciência de Deus e dos bem-aventurados. Ele mesmo diz, com todas as letras, que a sua teologia é *descendente*, porquanto é a fé que a fundamenta. De fato, a teologia é, por essência, sabedoria do alto, vale lembrar, que desce de Deus:

Como a razão natural eleva-se ao conhecimento de Deus mediante as criaturas, mas como o conhecimento que temos de Deus pela fé, de modo contrário, desce mediante a revelação divina, resulta que a via de subida e de descida é a mesma.⁷⁰

4. Metafísica e teologia

Com efeito, mesmo quando ambas as ciências, a saber, a filosofia e a teologia, tratam das coisas divinas, não as tratam do mesmo modo. De fato, o objeto formal da metafísica é o ente enquanto ente, o *ens comun*. Destarte, a metafísica, ao abordar as coisas divinas, não as averigua senão enquanto princípios comuns a todos os entes. Mas, afinal, que “coisas divinas” são essas comuns a todos os entes? Trata-se dos *transcendentais*, que nada mais são do que desdobramentos do mesmo conceito de ente. Por conseguinte, são convertíveis ao próprio ente enquanto tal. Sem embargo, todo ente, na mesma medida em que é ente, é uno,

⁶⁸ *Idem. Suma Teológica*. I, 32, 1, C. O conselho geral de Tomás é este: *Idem. Ibidem*. I, 32, 1, C: “Não tentemos provar o que pertence à fé a não ser por argumentos de autoridade para aqueles que os aceitam. Para os outros, basta defender não ser impossível o que a fé anuncia.”

⁶⁹ PENIDO. *Iniciação Teológica I: O Mistério da Igreja*. p. 43.

⁷⁰ TOMÁS DE AQUINO. *Suma Contra os Gentios*. IV, I, 9 (3349).

verdadeiro e bom. Os graus podem variar, mas comum e intrínseco a todos os entes é ser uno, verdadeiro e bom.⁷¹

Sim, poderia objetar alguém, mas até aqui se provou apenas que tais propriedades são comuns a todos os entes. Entretanto, por que dados atributos devem ser também chamados de coisas divinas? Agora bem, para entendermos isto, mister é considerarmos, antes de tudo, que tais transcendentais encontram-se nas coisas de forma diversa. Ora, isto significa, primeiramente, que eles se encontram nas coisas de forma mais ou menos intensa. Ora bem, mais e menos só se dizem de coisas na medida em que estas se aproximam daquilo que é por si mesmo máximo. De sorte que, os graus variados encontrados nos entes sensíveis indicam certa contingência, ou seja, implicam que nenhum deles possui em si mesmo a razão da sua própria existência.⁷²

Daí que, o que é comum a todos os entes deste mundo é, antes de tudo, o fato de eles serem contingentes e, por isso mesmo, causados. De resto, a presença em graus diversos destes transcendentais nas coisas, atesta-nos a existência daquilo que os possui em grau máximo. Ademais, aquele que os possui em grau máximo forceja que seja também ente em sumo grau, posto que tais transcendentais nada mais são do que desdobramentos do mesmo conceito de ente, ou seja, são atributos inalienáveis ao próprio ente enquanto tal.⁷³ Além disso, aquilo que é máximo é, por natureza, causa de tudo o que não é. Donde, segue-se ainda que este sumo ente é causa da bondade, da verdade e da unidade ou, para ser mais preciso ainda, é causa do ser de todos os entes contingentes. Ele é Deus, causa soberana de todas as coisas que são.⁷⁴

Ora bem, doravante já podemos entender porque a metafísica, que estuda o ente enquanto ente e as suas propriedades indeclináveis, é também chamada de ciência divina. Além do mais, deveras já podemos verificar, uma vez que já sabemos de onde procedem as perfeições de todos os entes, o porquê de tais perfeições serem ditas “coisas divinas”. Porém,

⁷¹ REALE, ANTISERI. **História da Filosofia: Patrística e Escolástica**. p. 217: “A noção de ‘transcendental’ implica a identificação total de ‘uno’, ‘verdadeiro’ e ‘bom’ com o *ente*, no sentido em que são inseparáveis dele, a ponto de se converterem totalmente entre si.”

⁷² TOMÁS DE AQUINO. **Suma Teológica**. I, 2, 3, C: “Encontram-se nas coisas algo mais ou menos bom, mais ou menos verdadeiro, mais ou menos nobre etc. Ora, *mais e menos* se dizem de coisas diversas conforme elas se aproximam diferentemente daquilo que é em si mesmo máximo.”

⁷³ *Idem. Ibidem*: “Existe em grau supremo algo verdadeiro, bom, nobre e, conseqüentemente o ente em grau supremo, pois, como se mostra no livro II da *Metafísica*, o que é sumo grau verdadeiro, é ente em sumo grau.”

⁷⁴ *Idem. Ibidem*: “Por outro lado, o que se encontra no mais alto grau em um determinado gênero é causa de tudo o que é desse gênero (...) Existe então algo que é, para todos os entes, causa de ser, de bondade e de toda a perfeição: nós o chamamos Deus.”

resta-nos crescer ainda que, em metafísica, as coisas divinas nunca são o sujeito da ciência, pois o sujeito aqui é sempre *o ente enquanto ente*.

Agora bem, como Deus é a causa única de todos os entes, ele é estudado também em metafísica, já que é esta que investiga exatamente a causa suprema de todas as coisas. Todavia, repetimos: aqui Deus não é estudado em si mesmo; ele não é o sujeito nem o objeto formal da metafísica. Em metafísica, Deus é pesquisado enquanto causa e princípio de todos os entes. Por conseguinte, o conhecimento de Deus, obtido pela via natural da razão, será mui limitado, já que se restringirá a conhecer dEle somente aquilo que estiver relacionado com o fato de Ele ser a causa última de todas as coisas. Portanto, tal conhecimento de Deus através das suas criaturas, não abarcará senão aquelas perfeições que, enquanto causa primeira, Ele as possui analogamente em comum com todos os seus efeitos. Não atingirá, desta feita, a sua vida íntima; não estudará, desta sorte, Deus enquanto Deus:

Com efeito, foi demonstrado acima que pela razão natural o homem não chega a conhecer a Deus, senão a partir das criaturas. Ora, as criaturas conduzem ao conhecimento de Deus, como os efeitos à causa. Portanto, não se poderá conhecer de Deus pela razão natural, senão o que lhe pertence necessariamente enquanto princípio de todos os entes.⁷⁵

Diferentemente, na *Sagrada Ciência*, Deus é o sujeito e é conhecido em si e por si mesmo⁷⁶. Nela, as coisas divinas são investigadas por elas mesmas e todas as demais é que são colocadas somente enquanto se relacionam com Deus. Na *Ciência Sagrada*, não são os efeitos de Deus que no-lo “revelam”, mas parte-se do que Ele se revela de si mesmo a nós.

⁷⁵ *Idem. Ibidem.* I, 32, 1, C. Com acerto e rigor, diz Penido sobre o *conhecimento metafísico de Deus*: PENIDO. **A Função da Analogia em Teologia Dogmática.** p. 238: “Conheço, portanto a Deus, enquanto ser, enquanto Super-Ser; mas a sua divindade como tal não será atingida pela razão sem a fé; demonstro a existência da Primeira Inteligência, mas de suas operações fecundas, de sua divina geração, minha inteligência tudo ignora (...)”.

⁷⁶ O conhecimento pela fé na qual se fundamenta a teologia, fala-nos de Deus em si mesmo. Contudo, tal conhecimento não corresponde a uma visão de Deus em si mesmo como quer o “ontologismo”. Portanto, a oposição fundamental existente entre teologia natural e teologia revelada não consiste no fato de que na teologia natural não vejamos a Deus tal como Ele é enquanto que pela fé o vejamos. De fato, não vemos a Deus em si sequer pela fé. Antes, pela fé aceitamos o que Ele nos diz de Si, sem vê-lo em sua essência. A superioridade do conhecimento fiducial reside no fato de que nele não são as criaturas que nos falam de Deus, mas é Deus que nos fala de Si próprio, inclusive por meio das suas criaturas. Sem embargo, pela fé chegamos a conhecer, ainda que em mistério, atributos divinos que jamais alcançaríamos pela razão natural. É mais a eminência do objeto do que o modo como o conhecemos que torna a fé, e a ciência que dela brota (a teologia), uma excelência acima de todas as outras: TOMÁS DE AQUINO. **Suma Teológica.** I, 12, 13, ad 1: “Portanto, deve-se dizer que embora pela revelação da graça nesta vida não conheçamos de Deus o que Ele é, e a Ele estejamos unidos como a um desconhecido, no entanto, o conhecemos mais plenamente, pois efeitos mais numerosos e mais excelentes dEle nos são manifestados; e também porque, pela revelação divina, nós lhe atribuímos algumas coisas que a razão natural não capta, por exemplo, que Deus é trino e uno.”

Como só o espírito do homem conhece o que há no homem, assim, só o Espírito de Deus conhece o que há em Deus. Destarte, a teologia põe-se a refletir sobre este conhecimento referente à própria vida íntima de Deus, revelado a nós pelo próprio Deus.⁷⁷

Por conseguinte, enquanto o filósofo começa por considerar as causas próprias das coisas, o teólogo começa por considerar a causa primeira de todas elas, Deus: “O filósofo deduz os seus argumentos partindo das próprias causas das coisas; o fiel, porém, da causa primeira (...)”⁷⁸. Há, portanto, perfeita distinção. Pode-se falar, inclusive, de duas teologias, ou seja, de duas ciências das coisas divinas: uma – que podemos também chamar de metafísica ou filosofia primeira – na qual as coisas divinas são pesquisadas enquanto princípios do sujeito desta ciência, a saber, o *ens comun*; outra, é a teologia positiva. Nela, Deus é o sujeito e as coisas divinas são investigadas por elas mesmas.⁷⁹

5. Corolário: a autonomia da filosofia frente à teologia

5.1. Alberto Magno

A filosofia apresenta-se assim, para Alberto e mais ainda para Tomás, como uma ciência autônoma: com princípios, métodos e fins específicos, formalmente distinta da teologia. Na primeira *questão* da *Suma Teológica*, quando Tomás questiona se a teologia

⁷⁷ TOMÁS DE AQUINO. **Comentário ao Tratado da Trindade de Boécio-Questões 5 e 6**. Trad. Carlos Arthur R. Nascimento. São Paulo: UNESP, 1993. V, IV, C: “(...) Os filósofos chegaram a eles deste modo, o que é patente em Romanos 1, 20: ‘O que é invisível de Deus, é divisado pela intelecção do que foi feito’; daí também, tais coisas não serem tratadas pelos filósofos, senão na medida em que são princípios de todas as coisas; assim, são tratadas naquela doutrina na qual está contido tudo o que é comum a todos os entes, que tem por sujeito o ente na medida em que é ente. Esta ciência é chamada entre eles ciência divina. Há, no entanto, outro modo de conhecer tais coisas, não na medida em que são manifestadas pelos efeitos, mas na medida em que elas próprias se manifestam a si mesmas. O Apóstolo apresenta este modo em I Coríntios 2, 11ss: ‘O que é Deus, ninguém conheceu senão o Espírito de Deus. Nós, porém, recebemos, não o espírito deste mundo, mas o Espírito que provém de Deus, para que conheçamos’; e no mesmo lugar: ‘A nós, porém, Deus revelou pelo seu Espírito’. Deste modo, são tratadas as coisas divinas, na medida em que subsistem em si mesmas e não somente na medida em que são princípios das coisas.”

⁷⁸ *Idem*. **Suma Contra os Gentios**. II, IV, 3 (873).

⁷⁹ *Idem*. **Comentário ao Tratado da Trindade de Boécio**. V, IV, C: “Há, portanto, uma dupla teologia ou ciência divina: uma, na qual as coisas divinas são consideradas não como sujeito da ciência, mas como princípios do sujeito e tal é a teologia que os filósofos expõem e que, com outro nome, é chamada metafísica; outra, que considera as próprias coisas divinas por si mesmas, como sujeito da ciência e esta é a teologia que é transmitida na Sagrada Escritura.”

sagrada é uma ciência, já supõe por certo a legitimidade de todas as disciplinas filosóficas. De fato, logo no *primeiro artigo* pergunta nestes termos: “É necessária outra doutrina, além das disciplinas filosóficas?”⁸⁰ Com efeito, Tomás pressupõe a autonomia da filosofia e comparece diante dela, como quem quer justificar-se ante a razão a possibilidade da própria teologia. Ele estava tão ciente da independência da filosofia que, se quisesse, teria todas as condições e pressupostos teóricos para construir um sistema puramente filosófico. Se não o fez, foi por opção sua:

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 e partindo do que há de mais evidente para nossa razão. No entanto, é um fato, e nada mais, que suas obras sistemáticas são sumas de teologia (...).⁸¹

Sem embargo, tanto a filosofia quanto a teologia têm as suas próprias autoridades as quais se devem respeitar. Por exemplo, tratando-se de questões de fé, dizia Alberto, deve-se escutar mais a Agostinho do que a Hipócrates ou Aristóteles. Contudo, se o assunto em pauta é medicina, ouça-se Hipócrates de preferência aos outros. Por fim, se se fala de física, a principal referência deve ser Aristóteles.⁸²

Porém, espírito profundamente científico, a Alberto era vedado agarrar-se às autoridades humanas como se elas fossem infalíveis. Sabia muito bem distinguir entre a infalível autoridade de Deus e a falível autoridade dos homens.⁸³ Diz Gilson, aferindo o pensamento de Alberto: “De homem a homem, a última palavra devia ficar necessariamente com a razão”⁸⁴. Mesmo quando se tratava de Aristóteles, para Alberto, em ciências naturais, o melhor método permanecia sendo sempre a experiência sensível muitas vezes repetidas: “A experiência, através de repetidas observações, é a melhor mestra no estudo da natureza”⁸⁵.

⁸⁰ *Idem. Suma Teológica*. I, 1, 1.

⁸¹ GILSON. *Op. Cit.* p. 657.

⁸² ALBERTO MAGNO. *II Sent.* D 13, a 2. In: DE BONI, Luis Alberto. **Filosofia Medieval: Textos**. Porto Alegre: EDIPURS, 2000. p. 179: “Tome-se pois por princípio que, em questões de fé e de bons costumes, Agostinho deve ser preferido aos filósofos, caso haja idéias diferentes entre eles. Mas, em se tratando de medicina, tenho mais confiança em Galeno ou Hipócrates que em Agostinho; e se falar sobre ciências naturais, tomo em maior consideração a Aristóteles ou a outro especialista no assunto.”

⁸³ ALBERTO MAGNO. *Física* 8, tr. 1, c. 14. In: DE BONI, Luis Alberto. **Filosofia Medieval: Textos**. Porto Alegre: EDIPURS, 2000. p. 180: “(...) A uma tal pessoa respondemos que quem acredita que Aristóteles foi um Deus, deve também crer que ele nunca errou. Se, porém, acredita que ele foi um homem, então sabe sem dúvida que ele podia errar tanto quanto nós.”

⁸⁴ GILSON. *Op. Cit.* p. 632.

⁸⁵ ALBERTO MAGNO. *Sobre os Animais*. 1, c. 19. In: DE BONI, Luis Alberto. **Filosofia Medieval: Textos**. Porto Alegre: EDIPURS, 2000. p. 178.

Desta feita, Aberto afastou-se decididamente do costume de seu tempo em aceitar, passivamente, um argumento de autoridade. Dizia ele, convicto: “Aceitamos dos antigos aquilo que eles afirmaram corretamente”⁸⁶. Desta sorte, a ciência natural deveria ser essencialmente pautada pela experiência: “Compete à ciência natural não aceitar simplesmente o que foi narrado. Cabe-lhe, muito mais, a serviço da filosofia natural, buscar as causas das coisas naturais”⁸⁷. E ainda: “Só a experiência leva à certeza no estudo da natureza (...)”⁸⁸.

Por esta invicta liberdade frente às autoridades, mesmo às mais altas, Alberto, por um privilégio sem par em sua época, deixou de ser chamado apenas de simples compilador (*compilator*) ou comentador (*commentator*), para ser considerado um verdadeiro autor (*auctor*), isto é, uma autoridade (*auctoritas*). E ser uma autoridade, significava, por sua vez, ser original, ou seja, ter as suas próprias ideias e só recorrer às outras autoridades na medida em que estas confirmassem o seu pensamento. Para nós, ser uma autoridade resume-se, muitas vezes, em ser aquele que repete, com fidelidade, o que um clássico pensou. Na Idade Média, ao contrário: ser uma autoridade é ser senhor das suas ideias, é ser fonte de um pensamento realmente singular. E Alberto, ao menos para os seus contemporâneos, era um autor.⁸⁹

5.2. Tomás de Aquino

Tomás de Aquino aprofunda esta visão crítica frente às autoridades no que toca ao discurso filosófico. Para ele, nas disciplinas filosóficas, os argumentos de autoridade,

⁸⁶ ALBERTO MAGNO. **Livro das Causas**. 1, tr. 1, c. 1. In: DE BONI, Luis Alberto. **Filosofia Medieval: Textos**. Porto Alegre: EDIPURS, 2000. p. 178.

⁸⁷ ALBERTO MAGNO. **Sobre os Minerais**. 2, tr. 2, c. 1. In: DE BONI, Luis Alberto. **Filosofia Medieval: Textos**. Porto Alegre: EDIPURS, 2000. p. 178.

⁸⁸ ALBERTO MAGNO. **Sobre os Vegetais**. n. 1. In: DE BONI, Luis Alberto. **Filosofia Medieval: Textos**. Porto Alegre: EDIPURS, 2000. p. 178.

⁸⁹ GILSON. *Op. Cit.* p. 627: “Com efeito, na Idade Média distinguia-se entre o escriba (*scriptor*), que só é capaz de copiar as obras de outrem sem nada modificar; o compilador (*compilator*), que acrescenta ao que copia, mas sem que seja coisa sua; o comentador (*commentator*), que põe coisa sua no que escreve, mas só acrescenta ao texto o necessário para torná-lo inteligível; e, enfim, o autor (*auctor*), cujo objetivo principal é expor suas próprias ideias, só apelando para as ideias alheias a fim de confirmar as suas (...). Para os homens do século XIII, Alberto Magno é incontestavelmente um autor; por um privilégio reservado até então a alguns doutores ilustres e já mortos, e citado como uma ‘autoridade’ (*auctoritas*=autor) e suas obras eram lidas e comentadas em público nas escolas, ainda em sua vida.”

porquanto fundados na razão humana, são os mais ínfimos de todos: “autoctoritate quae fundatur super ratione humana, sit infirmissimus (...)”⁹⁰. Donde, os argumentos filosóficos não poderem ser acolhidos em razão de quem os declinara, senão apenas se corresponderem à verdade.⁹¹ Desta feita, demonstrar, em filosofia, recorrendo à autoridade, não equivale a demonstrar, mas sim a opinar pela fé.⁹²

Quando se volta para o ensino, não é menos incisivo o Aquinatense. Importa que o ensino da filosofia não cuide estudar o que os filósofos pensaram, mas cumpre-lhe, antes de mais nada, perscrutar a verdade das coisas.⁹³ Desta sorte, ao professor de filosofia não atende reduzir suas aulas a compilar citações de autoridade, descurando assim de demonstrar as suas teses pelo raciocínio. Caso aja desta maneira, não infundirá ciência alguma em seus alunos, mas os deixará vazios.⁹⁴

Em filosofia, a verdade é filha do tempo⁹⁵. Portanto, nela não cabem dogmas⁹⁶, pois é próprio do pensamento humano passar sempre do imperfeito para o perfeito. Assim nos testemunha, ademais, a própria história da filosofia, na qual os primeiros filósofos deixaram muitas coisas imperfeitas, que foram depois aperfeiçoadas por seus sucessores.⁹⁷

Por isso, a filosofia se apresenta como um lugar propício para a pesquisa. Já sabemos que não nos devemos prender, pura e simplesmente, ao que os outros pensaram e sim à

⁹⁰ TOMÁS DE AQUINO. **Suma Teológica**. I, 1, 8, ad 2: “(...) o argumento de autoridade fundado na razão humana é o mais fraco de todos.”

⁹¹ *Idem*. In. **Trin.** 2, 3, ad 8. In: LAUAND, Luiz Jean. **Tomás de Aquino: Vida e Pensamento**. São Paulo: Martins Fontes, 1999. p. 3: “Os argumentos filosóficos não são acolhidos pela autoridade de quem diz, mas pela validade do que se diz.”

⁹² TOMÁS DE AQUINO. **Quodlibet**. III, 31, ad 1. In: MOURA, D. Odilão. **Introdução à Suma Contra os Gentios**. Porto Alegre: Sulina, 1990. p. 11: “Provar recorrendo a uma autoridade, não é provar demonstrativamente, mas pela fé opinar sobre uma coisa.”

⁹³ TOMÁS DE AQUINO. **Comentário ao Tratado do Céu**. I, 22, 8. In: NASCIMENTO, Carlos Arthur R. de. **Santo Tomás de Aquino: O Boi Mudo da Sicília**. São Paulo: EDUSC, 1992. p. 50: “O estudo da filosofia não visa saber o que os homens pensaram, mas como se apresenta a verdade das coisas.”

⁹⁴ TOMÁS DE AQUINO. **Quodlibet**. IV, a. 3, n. 18. In: MARIE, Joseph Nicolas. **Introdução à Suma Teológica**. Trad. Henrique Lima Vaz et al. São Paulo: Edições Loyola, 2001. p. 32: “Quando o debate é debate de escola, ‘magistral’, não para refutar um erro, mas para instruir os ouvintes e levá-los à compreensão da verdade que se ensina: é necessário apoiar-se em razões que procuram a *raiz da verdade*, que fazem saber *como é verdadeiro* o que é dito. Caso contrário, se o mestre determina uma questão por autoridades nuas, o ouvinte estará, por certo, assegurado de que a coisa é assim, mas nada adquirirá de ciência e de inteligência, e voltará vazio.”

⁹⁵ TOMÁS DE AQUINO. **Comentário à Ética**. I leit. 11. In: MARIE, Joseph Nicolas. **Introdução à Suma Teológica**. Trad. Henrique Lima Vaz et al. São Paulo: Edições Loyola, 2001. p. 34: “O tempo é, de certa maneira, o inventor (isto é, o descobridor) da verdade e o bom colaborador (do pensamento humano).”

⁹⁶ Se entendermos por dogma conhecimento certo e necessário, porém, não exaustivo, então há dogmas em filosofia! Não pelemos por uma filosofia agnóstica ou relativa... No entanto, se tomarmos por dogma uma verdade que, além de definitiva, seja exaustiva, então é preciso dizer que não há dogmas em filosofia.

⁹⁷ TOMÁS DE AQUINO. **Suma Teológica**. I-II, 97, 1, C: “Da parte da razão, porque parece ser natural da razão humana chegar gradualmente do imperfeito ao perfeito. Por isso, vemos nas ciências especulativas que aqueles que por primeiro filosofaram, transmitiram algumas coisas imperfeitas, que depois, pelos pósteros, se tornaram mais perfeitas.”

verdade das coisas. Contudo, urge acrescentar que isto não significa que devemos simplesmente desconsiderar o que os outros pensaram. Sem embargo, sendo a verdade filha do tempo, a sua conquista é, por isso mesmo, sempre gradual e solidária ao labor de muitas gerações. Daí pertencer à filosofia a promoção da confluência das gerações, considerando o contributo que cada uma deu para a construção do empório da verdade. Desta feita, perfilhando em nosso depósito as contribuições de antanho, alcançaremos, decerto, uma verdade sempre mais enxuta:

Consultar os autores precedentes é necessário para esclarecer a questão e resolver as dúvidas. Assim como no tribunal não se pode pronunciar um juízo sem ter ouvido as razões das duas partes, assim também quem se ocupa de filosofia chegará mais facilmente a uma solução se conhecer o pensamento e as dúvidas de diversos autores.⁹⁸

Se não há dogmas, muitos menos há “heresias” em filosofia.⁹⁹ De fato, como falar em “heresias” aqui, onde o erro procede, muitas vezes, da finitude de nosso intelecto?¹⁰⁰ Antes, os próprios erros têm aqui o seu “papel” benfazejo. De fato, são eles que nos impulsionam a investigar melhor uma verdade ainda não bem esclarecida. Neste sentido, tenhamos também uma dívida de gratidão para com aqueles que erraram:

Os pensadores são também ajudados igualmente por seus predecessores, pelo fato de os erros destes fornecerem meios de descobrir a verdade por uma reflexão mais séria. Portanto, convém sermos gratos a todos os que nos ajudaram a conquistar o bem da verdade.¹⁰¹

⁹⁸ *Idem. Comentário à Metafísica.* III leit. 1. In: MARIE, Joseph Nicolas. **Introdução à Suma Teológica.** Trad. Henrique Lima Vaz et al. São Paulo: Edições Loyola, 2001. p. 33.

⁹⁹ Apenas indiretamente pode dizer-se que há “heresias filosóficas”. Com efeito, isto pode acontecer quando um filósofo, extrapolando as competências da sua ciência filosófica, começa a enredar-se em discussões teológicas que não são da sua alçada. Isto aconteceu, entre outras vezes, com os chamados “averroístas latinos” do século XIII. Entre as condenações impostas pelo Bispo de Paris, Estêvão Tempier, em 1277, contra os averroístas, encontravam-se algumas teses como: **As 219 Teses Condenadas em 1277.** In: DE BONI, Luis Alberto. **Filosofia Medieval: Textos.** Porto Alegre: EDIPURS, 2000. p. 291: “180. A religião cristã impede o conhecimento. (175). 181. Há fábulas e coisas falsas na religião cristã, tal como nas outras. (174). Nada a mais se apreende devido ao conhecimento teológico. (153). 183. Os discursos dos teólogos se baseiam em fábulas. (152). (...)”.

¹⁰⁰ Dizem os teólogos que, para haver heresia, é preciso haja pertinácia no erro, isto é, contumácia na negação de uma verdade de fé já positivamente definida. Ora, na verdadeira filosofia não há resistência à verdade. O que pode haver é uma falha na percepção dela, dada às limitações do nosso intelecto.

¹⁰¹ TOMÁS DE AQUINO. **Comentário à Metafísica.** II, leit. 1. In: MARIE, Joseph Nicolas. **Introdução à Suma Teológica.** Trad. Henrique Lima Vaz et al. São Paulo: Edições Loyola, 2001. p. 33.

Portanto, segundo Tomás, há sempre lugar para a discussão e até para um salutar conflito de ideias no âmbito do ensino das disciplinas filosóficas. Estas disputas podem-nos abrir novas perspectivas. Com efeito, o fato mesmo de termos que responder às eventuais objeções, que porventura se nos levantam às nossas teses, pode ser ele próprio um ótimo ensejo para que marquemos, com maior alento, denodo e descortino, as nossas próprias posições. Por conseguinte, “(...) é preciso amar tanto aquele de quem adotamos a opinião como aquele de quem nos separamos; pois um e outro aplicaram-se à busca da verdade, e um e outro são nossos colaboradores”¹⁰².

¹⁰² TOMÁS DE AQUINO. **Comentário à Metafísica**. XII, leit. 9. In: MARIE, Joseph Nicolas. **Introdução à Suma Teológica**. Trad. Henrique Lima Vaz et al. São Paulo: Edições Loyola, 2001. p. 33.

BIBLIOGRAFIA

ALBERTO MAGNO. **Física**. In: DE BONI, Luis Alberto. **Filosofia Medieval: Textos**. Porto Alegre: EDIPURS, 2000.

_____. **Livro das Causas**. In: DE BONI, Luis Alberto. **Filosofia Medieval: Textos**. Porto Alegre: EDIPURS, 2000.

_____. **Sobre os Animais**. In: DE BONI, Luis Alberto. **Filosofia Medieval: Textos**. Porto Alegre: EDIPURS, 2000.

_____. **Sobre Lucas**. In: DE BONI, Luis Alberto. **Filosofia Medieval: Textos**. Porto Alegre: EDIPURS, 2000.

_____. **Sobre os Minerais**. In: DE BONI, Luis Alberto. **Filosofia Medieval: Textos**. Porto Alegre: EDIPURS, 2000.

_____. **Sobre os Vegetais**. In: DE BONI, Luis Alberto. **Filosofia Medieval: Textos**. Porto Alegre: EDIPURS, 2000.

As 219 Teses Condenadas em 1277. In: DE BONI, Luis Alberto. **Filosofia Medieval: Textos**. Porto Alegre: EDIPURS, 2000.

DE BONI, Luis Alberto. **As Condenações de 1277: Os Limites do Diálogo Entre a Filosofia e a Teologia**. In: DE BONI, Luis Alberto (Org.) **Lógica e Linguagem na Idade Média**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1995.

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

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

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.

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

TOMÁS DE AQUINO. **A Unidade do Intelecto Contra os Averroístas**. Trad. Mário Santiago de Carvalho. Lisboa: Edições 70, 1999.

_____. **Comentário à Ética**. In: MARIE, Joseph Nicolas. **Introdução à Suma Teológica**. Trad. Henrique Lima Vaz et al. São Paulo: Edições Loyola, 2001.

_____. **Comentário à Metafísica**. In: MARIE, Joseph Nicolas. **Introdução à Suma Teológica**. Trad. Henrique Lima Vaz et al. São Paulo: Edições Loyola, 2001.

_____. **Comentário ao Tratado do Céu**. In: NASCIMENTO, Carlos Arthur R. de. **O Boi Mudo da Sicília**. São Paulo: EDUSC, 1992.

_____. **Comentário ao Tratado da Trindade de Boécio-Questões 5 e 6**. Trad. Carlos Arthur R. Nascimento. São Paulo: UNESP, 1993.

_____. **Comentário ao Tratado da Trindade de Boécio**. In: MONDIN, Battista. **Curso de Filosofia: Os Filósofos do Ocidente Vol 1**. Trad. Benôni Lemos. Rev. João Bosco de Lavor Medeiros. São Paulo: Paulus, 1982.

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

_____. **In. Trin.** In: LAUAND, Luiz Jean. **Tomás de Aquino: Vida e Pensamento**. In: TOMÁS DE AQUINO. **Verdade e Conhecimento**. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

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

_____. **Quodlibet**. In: MARIE, Joseph Nicolas. **Introdução à Suma Teológica**. Trad. Henrique Lima Vaz et al. São Paulo: Edições Loyola, 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: Loyola, 2001.

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.