



**PRAETER PHILOSOPHICAS DISCIPLINAS: O ESTATUTO
EPISTEMOLÓGICO DA TEOLOGIA NA PRIMEIRA QUESTÃO DA
SUMMA THEOLOGIAE DE SANTO TOMÁS**

*Praeter philosophicas disciplinas: the epistemological status of theology
in the first question of Saint Thomas's Summa Theologiae*

Sergio de Souza Salles

PUC-Petrópolis

Carlos Frederico Gurgel Calvet da Silveira

PUC-Petrópolis

Resumo: A Escolástica medieval elevou a teologia ao grau de ciência. Tendência que começou a se manifestar no final do século XI e início do século seguinte, e que atinge seu apogeu no século XIII. Tomás de Aquino torna-se a maior expressão deste novo estatuto da teologia, embora não o único. A primeira questão de sua *Suma Teológica* trata justamente dos princípios que permitem considerar a teologia como ciência e formam um conjunto de dez artigos que são o objeto de estudo desta investigação. A apresentação destes artigos, por si só, revela a concepção de Tomás sobre a teologia na segunda metade do século XIII, contudo uma reflexão sobre suas fontes, seu método e suas conquistas são igualmente objeto deste estudo.

Palavras-chave: Ciência teológica, Tomás de Aquino, Ciência Medieval, Metafísica.

Abstract: Medieval Scholastics raised the theology to the degree of science. Tendency that began to manifest itself in the end of the eleventh century and the beginning of the twelfth century and had its heyday in the thirteenth century. Thomas Aquinas becomes a greater expression of this new status of theology, although he is not the unique. The first question of his *Summa* deals with principles that allow to consider theology as science and forms a set of articles that are the object of study of this investigation. The mere presentation of these articles reveals the conception of Thomas about theology in the second half of the thirteenth century, but a reflection on its sources, method, and achievements is also object of this study.

Keywords: Theological Science, Thomas Aquinas, Medieval Science, Metaphysics.

Introdução

A história da teologia cristã até o século XIII é, como se sabe, tão extensa e múltipla que parece útil lembrar, inicialmente, alguns aspectos desse largo período do pensamento ocidental que possam favorecer a compreensão do momento histórico a ser abordado neste artigo. Três grandes tendências teológicas estão em jogo aqui: a patrística, a monástica e a escolástica. A confluência dessas tendências dá-se, primeiramente no século XI, com Anselmo de Cantuária e, sobretudo, no século XII. Neste século, bastaria lembrar Abelardo, Pedro Lombardo, as escolas de Chartres e de São Vítor, sem nos esquecermos da teologia mística de Bernardo de Claraval. Consideremos, por exemplo, Ricardo de São Vítor, um dos mais influentes teólogos e místicos deste século, discípulo de Hugo de São Vítor. Suas maiores influências são a teologia patrística de Agostinho e a monástica, já transformada pela dialética escolástica de Anselmo. Influenciado, pois, por esta teologia original, Ricardo levou adiante o

projeto de fundar a teologia na especulação racional. Aplicou este princípio de modo perfeito a seu mais importante tratado, o *De Trinitate*. O princípio *fides quaerens intellectum*, “a fé procura a razão”, desenvolveu-se no interesse da busca das *rationes necessariae*, razões necessárias, ou seja, das verdades de fé que, embora certas para o crente, devem ser conhecidas com todas as potências possíveis da alma humana, de modo a tornar sempre mais perfeito aquele que as investiga. Configura-se, assim, um novo modo de fazer teologia. É esta novidade teológica que Tomás de Aquino assumiu, já no século XIII.

Duas obras de Marie-Dominique Chenu tornaram-se clássicas para o estudo da teologia na primeira escolástica medieval: *La Théologie au Douzième Siècle* e *La Théologie come Science au XIIIe Siècle*. Desde os primeiros ensaios para que a teologia se torne um saber organizado no século XII, no movimento de renovação teológica que se serve do Renascimento cultural então iniciado, até o ápice da especulação teológica de Tomás de Aquino, Chenu é fonte e referência para toda pesquisa que vise a refletir sobre a ciência escolástica¹. No nosso caso, o autor vem em nosso auxílio também com seu insuperável estudo sobre Tomás de Aquino, *Introduction à l'étude de Saint Thomas d'Aquin*.

Além das disciplinas filosóficas, consideradas como tipos de disciplinas arquitetônicas, ou seja, disciplinas que oferecem seus princípios a outras, deve-se admitir a existência de outra ciência, a teologia. Em que sentido se pode tomar aqui o termo ciência²; que tipo de teologia pode ser considerada tal; qual o seu papel em relação às outras ciências, especialmente em relação à filosofia, são as principais questões que guiam o caminho de Santo Tomás na elaboração do estatuto epistemológico da teologia.

A Primeira Questão

A primeira questão da *Suma Teológica* distribui-se em dez artigos cujos argumentos podem ser apresentados como forma de elucidar o princípio que guia Tomás de Aquino na elevação da teologia ao grau de ciência.

O primeiro artigo aborda o tema da necessidade de uma doutrina que possa ocupar um lugar análogo à doutrina da filosofia primeira. A base do argumento é a salvação do homem, ou seja, conhecimento necessário conforme a revelação divina. Para esta salvação, o homem há de conhecer as verdades que a revelação contida nas Escrituras oferece, de modo que, por divina revelação, certas verdades superiores à razão lhe fossem conhecidas: “além das disciplinas filosóficas, que são pesquisadas pela razão, era necessária uma doutrina sagrada [*sacra doctrina*], tida por revelação”³.

O segundo artigo trata do conceito de ciência e se ele deve ser aplicado a esta doutrina revelada. E Tomás é peremptório no início do corpo do artigo: “deve-se dizer que [*respondeo dicendum quod*] a doutrina sagrada é ciência”. A demonstração que se segue é simples e revela, de roldão, o modo análogo pelo qual a ciência é considerada:

... existem dois tipos de ciência. Algumas procedem de princípios que são conhecidos à luz natural do intelecto, como a aritmética, a geometria, etc. Outras procedem de princípios conhecidos à luz de uma ciência superior: tais como a perspectiva, que se apoia nos princípios tomados à geometria; e a música, nos princípios elucidados pela aritmética. É desse modo que a doutrina sagrada é ciência; ela procede de princípios conhecidos à luz de uma ciência superior, a

¹ A importância da obra de Chenu manifesta-se igualmente nos autores que dele se afastam na compreensão do(s) significado(s) e da estrutura da “*scientia*” para Tomás de Aquino. Dentre esses, recomenda-se a leitura da obra de John Jenkins (1997) e sua interpretação externalista da teoria da ciência em Tomás de Aquino.

² Para uma discussão da teoria da ciência (“*scientia*”) de Tomás de Aquino à luz dos recentes debates epistemológicos entre fundacionalistas e não-fundacionalistas, ou ainda entre internalistas e externalistas, confira Thomas Hibbs (1999), John Jenkins (1996), Eleonore Stump (1992). Por sua vez, para uma comparação da virtude da ciência como vinculada à virtude da sabedoria com as recentes epistemologias da(s) virtude(s) (*virtue epistemology*), confira Linda Zagzebski (1996).

³ TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, I, q. 1, a. 1, co.

saber, da ciência de Deus e dos bem-aventurados. E como a música aceita os princípios que lhe são passados pelo aritmético, assim também a doutrina sagrada aceita os princípios revelados por Deus.⁴

Aqui não se esclarece ainda em que sentido a teologia deve ser chamada de ciência, como ela procede, mas somente de onde ela procede, de onde promanam seus princípios: da revelação. Por isso mesmo, o artigo terceiro propõe a questão: se a doutrina sagrada é uma só ciência. Esta questão tem a tarefa de afirmar que, embora a doutrina sagrada aparentemente abranja múltiplos objetos, isto não significa que seu ponto de partida se pudesse multiplicar, provocando assim a objeção de que sendo muitas ciências, não seria nenhuma, dado que uma ciência se constitui a partir de um objeto: “Assim, porque a Escritura sagrada considera certos objetos enquanto revelados por Deus, conforme foi dito, tudo o que é cognoscível por revelação divina tem em comum a única razão formal do objeto desta ciência”⁵.

O artigo quarto, “se a ciência sagrada é doutrina prática”⁶, continua o argumento anterior ao considerar que, sendo uma única ciência, a teologia contém os vários objetos mencionados anteriormente, mas também tanto a especulação como a prática, reunidas sob o objeto formal da luz divina. Com esta ressalva: “No entanto, a ciência sagrada é mais especulativa que prática, porque se refere mais às coisas divinas do que aos atos humanos”⁷.

O quinto artigo aborda um tema que tem sabor aristotélico: a dignidade da teologia. A sagrada doutrina é a mais nobre das doutrinas em razão de seu objeto e em razão de seu fim, que é a felicidade humana. Há aqui uma importante consideração da confluência entre a consideração da teologia como ciência e como sabedoria, incluindo-se nesta última o elemento prático da ciência teológica, conforme o artigo precedente.

E é justamente o que o artigo sexto propõe ao indagar se a teologia é sabedoria. A teologia não é somente ciência, é também sabedoria, pois dedica-se às coisas mais elevadas, pois “a sabedoria diz-se conhecimento das coisas divinas”⁸. A disputa sobre este tema é secular, presente em Agostinho, que, não por acaso, é citado explicitamente no corpo do artigo. Trata-se de resolver a dualidade entre ciência e sabedoria, que Tomás reúne sob a ótica da anagogia, como se verá em seguida.

Deus como sujeito da teologia: este é o artigo sétimo. Deus é sujeito desta ciência do mesmo modo como o objeto de um conhecimento se relaciona com a faculdade, com a potência de conhecimento.

O artigo oitavo toca em cheio o problema do método científico demonstrativo. As ciências demonstram seus princípios: ou são evidentes ou provêm de outras. Portanto, o ponto de partida é sempre dado previamente. O que caracteriza o conhecimento científico é justamente o que decorre de seus primeiros princípios, ou seja, como novas verdades se demonstram a partir deles. Destarte, os princípios da teologia são revelados, pressupõem a fé: a teologia deve demonstrar o que decorre daí. Neste sentido, é ciência demonstrativa.

O nono artigo versa sobre o uso de metáfora na teologia. A metáfora, como se sabe, excede o método analógico por não ter a base que a analogia exige para ser ciência: a causa que explique a semelhança entre elementos que possam ser comparados. Neste sentido, ela não pertence ao estatuto científico filosófico. Mas não é assim na teologia: esta é também sabedoria, e a metáfora, enquanto sugere a verdade que a fé propõe e não demonstra, continua seu papel de mostrar as verdades, ainda que não as demonstre. O importante aqui é que a analogia poderá ser sempre o filtro para que a interpretação da metáfora não contradiga os princípios primeiros da fé.

⁴ TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, I, q. 1, a. 2, co.

⁵ TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, I, q. 1, a. 3, co.

⁶ TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, I, q. 1, a. 4, co.

⁷ TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, I, q. 1, a. 4, co.

⁸ TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, I, q. 1, a. 6, co.

Finalmente, o décimo artigo aborda o famoso tema dos níveis de interpretação da Escritura: o literal, o alegórico, o moral e o anagógico. O sentido literal é o sentido histórico. Santo Tomás fará seu comentário literal ao livro de Jó seguindo este esquema. Os outros três sentidos têm valor *espiritual*

Por sua vez, o sentido espiritual se divide em três sentidos diferentes. Com efeito, diz o Apóstolo, na Carta aos Hebreus, que a lei antiga é uma figura da lei nova; e a própria lei nova, acrescenta Dionísio, é uma figura da glória futura; além do mais, na lei nova o que se cumpriu na cabeça é figura do que devemos fazer. Por conseguinte, quando as realidades da lei antiga significam as da lei nova, temos o sentido alegórico; quando as coisas realizadas no Cristo, ou naquilo que Cristo representa, são o sinal do que devemos fazer, temos o sentido moral; enfim, quando estas mesmas coisas significam o que existe na glória eterna, temos o sentido anagógico⁹.

Este último sentido tem valor especial para nossa argumentação. Literalmente, Tomás aponta para a *glória futura*, ou seja, o elemento escatológico da Escritura, mas isto é somente o *télos* da anagogia, que, enquanto tal, nada mais é do que subida.

A teologia como *scientia*

À pergunta se a teologia é ciência, deve preceder a questão do critério de cientificidade, ou seja, do elemento que permite considerar um saber como ciência na escolástica medieval.

Na primeira parte da *Suma contra os Gentios*, capítulo 94, a definição de ciência, tal como Tomás a considera, de inspiração aristotélica, é a que se segue: “a ciência é conhecimento da coisa por sua própria causa”¹⁰. De fato, a ciência é o conhecimento da causa própria de uma coisa, mas, na verdade, o que determina o critério de cientificidade é sobretudo o método, que, no caso da filosofia escolástica, pode ser definido como o método aristotélico da demonstrabilidade, no qual a ciência oferece a garantia da validade de suas afirmações, que é o ideal clássico de ciência. E é o próprio Aristóteles que defende que a ciência é conhecimento demonstrativo, isto é, aquele pelo qual se conhece a causa de um objeto, ou seja, se conhece por que um objeto não pode ser diferente do que é.

É verdade que uma ciência particular não pode demonstrar todos os seus princípios. As ciências parecem partir de princípios que elas mesmas não demonstram, sendo para isso auxiliadas por ciências anteriores, isto é, *superiores*. Surge assim a teoria da subalternância das ciências: Tomás distingue as ciências em arquetônicas e subalternas: as primeiras não dependem de nenhuma outra, e guiam um grupo de ciências, por meio de seus princípios; as subalternas se baseiam nos princípios estabelecidos pelas anteriores. Um exemplo dessa distinção aparece já no segundo artigo da *Suma Teológica*, quando Tomás aborda o duplo gênero de ciência, passagem citada acima.

As ciências são relacionadas analogicamente e não univocamente uma vez que os princípios dos silogismos apropriados às várias ciências não podem ser idênticos (unívocos) mas devem ser comuns. Afinal, a distinção das ciências decorre da própria diversidade da realidade e dos gêneros de coisas conhecidas por cada uma das ciências¹¹. Nessa concepção integradora das ciências em relação aos seus princípios, emerge o valor da analogia: “(...) os princípios comuns que são recebidos nas várias ciências demonstrativas o são de acordo com a analogia, isto é, na medida em que são

⁹ TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, I, q. 1, a. 10, co.

¹⁰ TOMÁS DE AQUINO, *Suma Contra os Gentios*, I, c. 94, n. 3.

¹¹ Cf. NASCIMENTO, C.A.R., *Divisão e classificação das ciências segundo Santo Tomás de Aquino*, *Ágora Filosófica*, v. 5, n. 1, p. 23-29, 2005.

apropriados a determinada ciência” (Tradução dos Autores)¹². Ademais, é preciso reconhecer a existência de modos distintos de buscar a verdade e graus diversos de certezas nos discursos científicos:

O modo de manifestar a verdade em qualquer ciência deve ser conveniente ao que lhe está sujeito como a matéria dessa ciência. De fato, por isso é evidente que a certeza não deve ser buscada, nem investigada do mesmo modo para todos os discursos, pelos quais raciocinamos por alguma coisa.¹³

E uma tal caracterização não-unívoca da ciência (“*scientia*”) como hábito dos princípios e das conclusões (“*habitus principiorum*”) aproxima o teólogo de Aquino das recentes teorias epistemológicas da(s) ciência(s) como virtude(s) destinadas à sabedoria pessoal e comunitária, como destaca Thomas Hibbs:

De acordo com uma epistemologia da virtude [*virtue epistemology*], o conhecimento é subordinado à sabedoria, uma capacidade de fornecer uma explicação da realidade não subordinada a regras. Apesar de suas semelhanças com o internalismo, a abordagem da virtude permite vários motivos e padrões diferentes, uma vez que seus motivos e padrões são descritos como aqueles que a pessoa virtuosa adotaria numa situação cognitiva específica. Além disso, em contraste com as tendências em ambos os campos epistemológicos contemporâneos em focar quase exclusivamente na análise de proposições isoladas, a epistemologia da virtude atende à qualidade do tipo de coisas que se conhecem e ao alcance e integração do conhecimento. (...) Também para Tomás de Aquino, o conhecimento é dito de muitas maneiras. Assim, se tomarmos *scientia* como o principal sentido do conhecimento, então a maneira mais natural de elucidar a posição normativa de Tomás de Aquino sobre o conhecimento é nos termos das virtudes. (T. A.)¹⁴

A epistemologia da virtude é uma corrente que destaca a importância de valorização das virtudes inerentes às práticas científicas, tanto pessoais quanto comunitárias, que admitem contextos específicos de justificação das proposições científicas. Tal corrente epistemológica contemporânea a que Hibbs se refere não exclui o rigor científico ao qual Tomás se afilia, que é o pensamento escolástico (contexto específico de justificação das teorias científicas), e, sobretudo mantém a salvo a inspiração e as motivações sapienciais próprias do pensamento medieval, que indicam um horizonte de práticas científicas guiadas por ideias de virtudes pessoais e comunitárias.

Philosophia in sacra doctrina: razão e fé

O uso da filosofia na ciência teológica não só foi considerado legítimo pelos escolásticos, mas foi esse uso que permitiu a definição do estatuto epistemológico da própria teologia.

Na Doutrina Sagrada se pode fazer uso da filosofia de três modos. Em primeiro lugar para provar os preâmbulos da fé que são indispensáveis àquela ciência, como, por exemplo, aquilo que se pode demonstrar naturalmente sobre Deus, isto é, que Deus existe, que é uno, assim como outras verdades do mesmo gênero

¹² TOMÁS DE AQUINO, *Expositio Posteriorum Analyticorum*, l. 1, l. 18, n. 6: (...) communia principia accipiuntur in unaquaque scientia demonstrativa secundum analogiam, id est secundum quod sunt proportionata illi scientiae”.

¹³ TOMÁS DE AQUINO, Comentário à Ética a Nicômaco de Aristóteles I-III, 2015, p. 41. Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Sententia Ethicorum*, lib. 1 l. 3 n. 1.

¹⁴ HIBBS, Thomas, Aquinas, virtue, and recent epistemology, *The Review of Metaphysics*, 1999, v. 52, n. 3, p. 579-580.

que se referem tanto a Deus como às criaturas; são verdades provadas pela filosofia e pressupostas pela fé. Em segundo lugar, para esclarecer, mediante semelhanças, as coisas da fé (...). E, finalmente, para combater aquilo que se diz contra a fé, fazendo ver que se trata de coisas falsas ou impertinentes. (T. A.)¹⁵

O estatuto epistemológico da *sacra doctrina* depende da filosofia para a demonstração do que se pode conhecer racionalmente de Deus, sem o recurso da revelação; para se esclarecer por analogia o que pertence propriamente à fé na revelação; enfim, para sustentar com argumentos razoáveis a própria fé contra seus opositores. A *sacra doctrina* estabelece assim um “círculo virtuoso” entre o conhecimento natural e o sobrenatural, entre o conhecimento racional e o fiducial, entre demonstração e contemplação¹⁶. Neste círculo virtuoso, é evidente a presença tanto da ciência quanto da sabedoria como virtudes intelectuais especulativas.

A *sacra doctrina* é elevada ao estatuto filosófico por ser também demonstrativa, ou seja, por ser uma virtude equiparável à da ciência estritamente racional. Por outro lado, a *sacra doctrina* é mais do que a virtude científica do filósofo, identificando-se com a sabedoria, ou seja, com aquela virtude cuja realização não contradiz a razão, mas lhe é superior quanto ao seu objeto e à sua finalidade. A relação de complementariedade entre ciência e sabedoria, bem como a superioridade desta é desenvolvida por Tomás do seguinte modo na *Suma Teológica*, com respaldo na teoria aristotélica das virtudes dianoéticas:

Como foi dito antes, é pela virtude intelectual especulativa que o intelecto especulativo se aperfeiçoa na consideração da verdade, já que esta é a sua ação boa. (...) E como ‘as coisas que são conhecidas em último lugar em relação conosco são, por natureza, as primeiras e as mais conhecidas’, conforme se diz no livro I da *Física*, por isso o que é último relativamente a todo conhecimento humano é o que, por natureza, é o primeiro e o mais cognoscível. Ora, sobre isso é o que se aplica a sabedoria, que considera as causas altíssimas, como se lê no livro I da *Metafísica*. Portanto, convenientemente analisa e organiza todas as coisas, pois é remontando às causas primeiras que se pode ter um juízo perfeito e universal. Por fim, quanto àquilo que é último neste ou naquele gênero das coisas conhecíveis, é a ciência que aperfeiçoa o intelecto. Por isso, haverá tantos diferentes hábitos das ciências quanto são os diferentes gêneros das coisas conhecíveis, ao passo que existe uma só sabedoria.¹⁷

Note-se que a virtude da sabedoria é reconhecida como ciência, por ser capaz de demonstrar suas conclusões a partir dos princípios. Por outro lado, é considerada uma virtude superior à da ciência enquanto “julga tudo e não só quanto às conclusões, mas também quanto aos primeiros princípios”¹⁸. É esta capacidade que faz da sabedoria um “princípio supremo, dado que ela contém em si tanto o intelecto quanto a ciência, enquanto é capaz de julgar as conclusões das ciências e os princípios delas”¹⁹.

Donde deriva a sabedoria sua grandeza, ou seja, a de fazer juízos supremos sobre os primeiros princípios das ciências? A resposta dessa questão deve-se buscar noutra lugar, no quinto artigo da sexagésima sexta questão da *Prima Secundae*:

Como foi dito, a grandeza específica de uma virtude se mede por seu objeto. Ora, o objeto da sabedoria tem precedência sobre os objetos de todas as virtudes intelectuais, pois se ocupa da causa suprema, que é Deus, como se diz no início

¹⁵ TOMÁS DE AQUINO, *Expositio super De Trinitate*, pars 1 q. 2 a. 3 co. 3.

¹⁶ A fé é um conhecimento mais perfeito de Deus do que aquele obtido pela filosofia enquanto obra da razão natural. Por outro lado, nem mesmo o conhecimento de Deus pela fé é uma compreensão de Deus, ou seja, um conhecimento perfeito e quiditativo de Deus. Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Super Sententiarum*, III, d. 24, q. 1, a. 2; *Suma Teológica* I, q. 12, a. 13, ad 3; II-II, q. 1, a. 5, ad 1; *De Veritate*, q. 10, a. 11, ad 11.

¹⁷ TOMÁS DE AQUINO,

¹⁸ TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, I-II, q. 57, a. 2, ad 1.

¹⁹ TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, I-II, q. 57, a. 2, ad 2.

do livro da *Metafísica*. E como pela causa se julgam os efeitos e pela causa superior, as causas inferiores, vem daí que a sabedoria julgue todas as demais virtudes intelectuais e as ordene todas, desempenhando um papel arquiteto em relação a elas.²⁰

A sabedoria está para a ciência como a virtude comensurante está para a virtude comensurada. Ora, o papel arquitetônico da sabedoria em relação às demais virtudes deve-se em razão de seu objeto. Logo, a teologia enquanto sagrada doutrina está para a filosofia enquanto doutrina metafísica assim como a sabedoria humana de Deus está para a ciência humana de Deus. Ambas discorrem dos princípios às conclusões, mas somente a sagrada sabedoria se serve da sabedoria filosófica para sua própria sabedoria teológica.

A superioridade da *sacra doctrina* face a face à *philosophia* deve-se a duas convicções complementares entre si sobre o objeto de tal ciência sapiencial. Tais convicções conjuntamente delimitam as pretensões teóricas das virtudes científicas da própria razão, ou seja, da própria filosofia enquanto ciência humana de Deus. A primeira, estabelece que a essência divina é incompreensível²¹, mas de certo modo cognoscível para a filosofia, enquanto obra intelectual virtuosa de criaturas racionais²². A segunda, sustenta que a infinita distância entre a ciência divina (no sentido, daquela ciência que Deus tem de si mesmo) e a ciência humana foi de certo modo já superada pela revelação. E ambas as convicções se reconciliam ainda com a plena confiança de que o autor da razão humana é o mesmo autor da revelação, no e para o qual convergem as verdades naturalmente conhecidas às sobrenaturalmente recebidas²³.

Uma vez estabelecida a natureza e os limites da própria filosofia enquanto conhecimento natural face a face ao conhecimento sobrenatural, a *sacra doctrina* se desenvolve agora como obra virtuosa e razoável cientificamente, para além do limiar da própria razão graças à sua capacidade de perseguir uma virtude, a da sabedoria cuja cientificidade está na forma demonstrativa, enquanto seus princípios e conteúdos são partícipes de uma ciência superiormente revelada cujo papel é arquitetônico em relação às demais ciências especulativas e práticas²⁴.

É pelo modelo da filosofia primeira aristotélica que a teologia ascende ao patamar de ciência e é, ao mesmo tempo, pelo modelo da *sacra doctrina* que a filosofia redescobre seus próprios limites epistemológicos quando se trata do conhecimento de Deus. A base dessa transposição é, como se viu, a analogia, plenamente aplicada à exegese das Escrituras, como se lê no artigo dez. Destarte, os níveis de leitura da Escritura defendidos por Tomás neste artigo da *Suma*, e por ele praticados ao longo de seu magistério, têm estatura de ciência, o que lhe permite uma exegese bíblica segura e sem erros.

Theologia: da analogia à anagogia

²⁰ TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, I-II, q. 66, a. 5, co.

²¹ A incompreensibilidade divina está diretamente vinculada ao objeto e à natureza do conhecimento intelectual humano, que é abstrativo e dependente das coisas materiais. Por isso, na teoria do conhecimento de Tomás, é preciso discernir o conhecimento perfeito (*comprehensio*) do conhecimento imperfeito (*notitia*, *cognitio*) das realidades imateriais (Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, I, q. 88, a. 2-3). Embora Deus permaneça, em sentido estrito, incompreensível até mesmo na visão beatífica, Tomás de Aquino defende que há, pela graça, um conhecimento de quiditativo Deus. Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Super Sententiarum*, III, d. 14, a. 2, q. 1; d. 27, q. 3, a. 2; *Suma Contra Gentios*, III, c. 55; *Suma Teológica*, I, q. 12, a. 7; *De Potentia*, q. 7, a. 1, ad 2.

²² Tomás recorre com frequência a Carta de São Paulo aos Romanos (1, 20), em que o apóstolo sustenta ser possível um conhecimento dos atributos invisíveis de Deus, tais como o seu poder e sua natureza, através do conhecimento das criaturas. Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Super Sententiarum*, I, 1, d. 2, q. 1, pr.; *Super Sententiarum*, I, 1, d. 3, a.1, a. 3; *Compendium Theologiae*, I, 2, c. 8, co.; *De Potentia*, q. 7, a. 5; *Super Psalmo*, 41, n. 3; *Super Io.*, c. 1, l. 11; *Super Io.*, c. 4, l. 5.

²³ TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, I-II, q. 57, a. 2, co.

²⁴ SILVEIRA, Carlos Frederico G. C. da; SALLES, S. S., A fé interrogante: a razão diante da fé segundo Santo Tomás de Aquino, *Coletânea*, v. 19, p. 65-78, 2011.

A fim de esclarecer a unidade analógica entre ciência e revelação, deve-se recordar que a interpretação dos múltiplos sentidos das Escrituras desde os Padres da Igreja esteve intrinsecamente vinculada à mistagogia cristã, ou seja, à vivência eclesial das virtudes intelectuais e morais. Em Agostinho, encontra-se a fórmula tradicional dessa união entre a regra de interpretação dos sentidos das Escrituras e a regra da vida virtuosa, ou melhor, entre o que se exige epistemologicamente do intérprete quanto à vivência da sabedoria na caridade:

Se alguém julga ter entendido as Escrituras divinas ou partes delas, mas se com esse entendimento não edifica a dupla caridade – a de Deus e a do próximo –, é preciso reconhecer que nada entendeu. (...) Assim, depois de ter sido destruída a tirania da concupiscência, que reine a caridade com as leis justíssimas do amor de Deus por causa de Deus, e do amor de si próprio e do próximo por amor de Deus. Por isso, eis a regra a ser observada nas expressões figuradas: é preciso examinar o que se lê com minuciosa atenção, até que a interpretação seja conduzida a esse fim: o reino da caridade.²⁵

Foi justamente no século XII que a teologia passou a ter o estatuto de ciência, graças ao trabalho da escolástica medieval. O anagógico tem valor de mistagógico. Na verdade, trata-se da passagem do meramente especulativo ao prático. Ou melhor, indica que a fonte e o termo da especulação teológica é a atividade prática, mistagógica, vivência tanto das virtudes intelectuais e morais quanto das virtudes pessoais e comunitárias. Nesse sentido, a prática da fé supõe tanto o *auditus fidei* quanto o *intellectus fidei*.

Em Santo Tomás, há clara distinção das duas faces da sabedoria teológica doravante entendidas como dois tipos de ciências teológicas: a teologia filosófica, parte da metafísica desenvolvida, como se sabe, até mesmo por Aristóteles em sua *Metafísica*, e a teologia revelada. Em torno da sagrada doutrina como ciência, Tomás procurou reconciliar não só o *auditus fidei* ao *intellectus fidei* mas também à ciência ou filosofia. Tal reconciliação está diretamente relacionada à metafísica da participação e da analogia que serve à sagrada doutrina. Tomás assim cumpre a tarefa de interpretação da Escritura por ele declarada na resposta à segunda do artigo dez da primeira questão da *Suma*: “Enfim, existe analogia quando se mostra que a verdade de uma passagem da Escritura não se opõe à verdade de outra passagem”²⁶.

Em Agostinho de Dácia (†1285) e Nicolau de Lira (†1349), encontra-se a síntese deste princípio exegético, em versos mnemônicos: *Littera gesta docet, quid credas allegoria, / Moralis quid agas, quo tendas anagogia*, “a palavra ensina os atos; a alegoria, o que debes crer; a moral, o que faças; e a anagogia, a que debes tender”²⁷.

É especialmente em seus comentários bíblicos que Tomás de Aquino pratica vigorosamente sua exegese teológica usando a dialética dos quatro sentidos, herdada da tradição patrística e aperfeiçoada no método escolástico. Respeitando estes distintos níveis, procede Tomás em seu comentário *literal* ao livro de Jó:

Alguns pensaram que Jó não tivesse existido e que o livro tratava de mera ficção em forma de parábola com o fim de disputa sobre a divina providência (...). E embora isto pouco importe para a finalidade da obra, importa defender o que é verdadeiro. É uma opinião assim se opõe à Escritura (...). É necessário, pois, que se admita a existência histórica de Jó. (T. A.)²⁸

Deferrari aponta múltiplos sentidos do termo anagógico, com as devidas referências em Tomás, por exemplo, ao citar o *Comentário às Sentenças*, onde se diz: “ad

²⁵ AGOSTINHO, *A doutrina cristã: manual de exegese e formação cristã*, 2002, p. 77; 172.

²⁶ TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, I, q. 1, a. 10, ad 2.

²⁷ AGOSTINHO DE DÁCIA, *Rotulus pugillaris*, 1929, p. 256. Cf. KANNENGIESSER, Charles. *Handbook of patristic exegesis: the bible in ancient christianity*, 2004, 213-226.

²⁸ TOMÁS DE AQUINO, *Comentário ao Livro de Jó*, 1995, p. 25.

anagogem, id est, sursum ductionem”, “para o anagógico, isto é, levar para cima”²⁹; o sentido de ascensão do espírito aparece também relacionado ao culto: “*similiter etiam caerimoniale est secundum significationem anagogicam*”, “igualmente, também o cerimonial segue o sentido anagógico”³⁰. Não é preciso lembrar que na etimologia grega *anagagé* indica justamente subida. E aqui se situa o sentido mistagógico e escatológico do uso tomista³¹. Enfim, esta dimensão anagógica é, mais do que qualquer outra, a dimensão da sabedoria que a teologia como ciência absorve.

Considerações finais

A técnica demonstrativa aristotélica forneceu à teologia escolástica medieval o instrumento para sua definição como ciência. Contudo, somente entendendo a ciência de modo analógico, se pode compreender a necessidade de uma ciência teológica. E de certo modo isso também vale para a própria filosofia. Uma das dificuldades de compreensão da teologia como ciência situa-se justamente na questão moderna, cartesiana, de entender a ciência univocamente³². Mas não é somente isto. No âmbito da própria teologia, parece que o esquecimento do sentido anagógico, postulado por Tomás na esteira da importante tradição patrística, relegou a visão do tomismo de Santo Tomás a mera especulação, cujo sentido se reduziria ao espírito escolástico de uma época. Defendemos aqui outra perspectiva.

O sentido anagógico permite a Tomás recuperar a dimensão principal da teologia que é sabedoria prática, haurida na experiência da fonte cristã da fé, que é o culto, e desenvolvida por toda a teologia patrística e monástica, a mistagogia³³. E esse sentido alinha-se ao que atualmente se conhece como virtudes epistêmicas, ou seja, que o conhecimento científico está vinculado também às virtudes, pessoais e comunitárias, especialmente à virtude da sabedoria³⁴. Portanto, se por um lado a teologia alcança com Tomás o estatuto pleno de ciência, graças ao instrumental grego, entenda-se, aristotélico, por outro, ela preserva seu manancial natural de experiência contínua de seus princípios indemonstráveis que a fé, virtude pessoal e comunitária, fornece ao teólogo enquanto crente.

Referências

- AGOSTINHO DE DÁCIA. *Rotulus pugillaris*. Roma: Pont. Inst. Angelicum, 1929.
- AGOSTINHO. *A doutrina cristã: Manual de exegese e formação cristã*. São Paulo: Paulus, 2002.
- CHENU, Marie-Dominique. *La Théologie au Douzième Siècle*. Paris: Jean Vrin, 1976.
- _____. *La teologia come scienza nel XIII secolo*. Milão: Jaca Book, 1995.
- _____. *Introduction à l'étude de Saint Thomas d'Aquin*. Paris: J. Vrin, 1984.
- DEFERRARI, Roy J. *A Lexicon of Saint Thomas Aquinas*. Boonville: Loreto Publications, 2004.

²⁹ TOMÁS DE AQUINO, *Super Sententiarum*, lib. 4 d. 3 q. 1 a. 1 qc. 3 co. Cf. DEFERRARI, Roy J. *A Lexicon of Saint Thomas Aquinas*, 2004, p. 60.

³⁰ TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, II-II, q. 122, a. 4, ad 1. Cf. DEFERRARI, Roy J., *A Lexicon of Saint Thomas Aquinas*, 2004, p. 60.

³¹ Para uma análise das relações entre anagogia e escatologia na exegese medieval, confira: DE LUBAC, Henri. *Medieval exegesis v. 2: the four senses of scripture*, 2000, 179-198.

³² HIBBS, Thomas, Aquinas, virtue, and recent epistemology, *The Review of Metaphysics*, 1999, v. 52, n. 3, p. 575.

³³ SILVEIRA, Carlos Frederico G. C. da., O Diálogo entre a Patrística e a Escolástica: do itinerário tomista às exigências contemporâneas, *Coletânea*, v. 24, p. 207-217, 2013.

³⁴ Cf. ZAGZEBSKI, Linda Trinkaus. *Virtues of the mind: an inquiry into the nature of virtue and the ethical foundations of knowledge*, 1996, p. 211-218.

- DE LUBAC, Henri. *Medieval exegesis v. 2: the four senses of scripture*. Edinburgh: T&T Clark, 2000.
- DONOHOO, Lawrence. The nature and grace of sacra doctrina in St. Thomas's Super Boetium De Trinitate. *The Thomist*, 63, 1999, p. 343-401.
- HIBBS, Thomas. Aquinas, virtue, and recent epistemology. *The Review of Metaphysics*, 1999, v. 52, n. 3, p. 573-594.
- JENKINS, John. *Knowledge and faith in Thomas Aquinas*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.
- KANNENGIESSER, Charles. *Handbook of patristic exegesis: The Bible in ancient christianity*. Leiden, Boston: Brill, 2004.
- MARGELIDON, Philippe-Marie; FLOUCAT, Yves. *Dictionnaire de Philosophie et de Théologie Thomistes*. Millau: Éd. Parole et Silence, 2011.
- MONDIN, Battista. *Dizionario Enciclopedico del Pensiero di San Tommaso d'Aquino*. Bolonha: ESD, 1991.
- NASCIMENTO, C. A. R.. Divisão e classificação das ciências segundo Santo Tomás de Aquino. *Ágora Filosófica*, v. 5, n.1, p. 23-29, 2005.
- PERSSON, Per Erik. *Sacra doctrina Reason and Revelation in Aquinas*. Oxford: Basil Blackwell, 1970.
- SILVEIRA, Carlos Frederico G. Calvet da. A Influência de Maimônides na Interpretação de Santo Tomás das Escrituras. *A Ordem*, XCIII, vol. 99, n. 2, p. 13-46, 2015.
- SILVEIRA, Carlos Frederico G. C. da. O Diálogo entre a Patrística e a Escolástica: do itinerário tomista às exigências contemporâneas. *Coletânea* (Rio de Janeiro), v. 24, p. 207-217, 2013.
- SILVEIRA, Carlos Frederico G. C. da; SALLES, S. S. A fé interrogante: a razão diante da fé segundo Santo Tomás de Aquino. *Coletânea* (Rio de Janeiro), v. 19, p. 65-78, 2011.
- SOSA, Ernest. *A virtue epistemology: apt belief and reflective knowledge*. Volume 1. Oxford: Clarendon Press, 2007.
- STUMP, Eleonore. Aquinas on the foundations of knowledge. In: Richard Bosley & Martin Tweedale (ed). *Aristotle and his medieval interpreters*. Calgary, Canada: University of Calgary Press, 1992, p. 125-158.
- TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae*. Madri: BAC, 1994.
- _____. *Suma Teológica*. Vol. I. São Paulo: Loyola, 2001.
- _____. *Suma contra os Gentios*. Porto Alegre: EST/Sulina, 1990.
- _____. *Comento al Libro di Giobbe*. Bolonha: ESD, 1995.
- _____. *Expositio super L Boethii De Trinitate*. Leyde: Decker, 1959.
- _____. *In Aristotelis Libros Peri Hermeneias et Posteriorum Analyticorum*. Turin: Marietti, 1955.
- _____. *Comentário ao Tratado da Trindade de Boécio: Questões 5 e 6*. São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 1999.
- _____. *Comentário à Ética a Nicômaco de Aristóteles I-III: O bem e as virtudes*. Volume 1. Rio de Janeiro: Mutuus, 2015.
- _____. *Opera omnia cum hypertextibus in CD-ROM*. Milão: R. Busa, Editoria Elettronica Editel, 1992.
- _____. *Corpus Thomisticum: S. Thomae Aquino Opera Omnia*. Fundación Tomás de Aquino, 2009. Disponível em: <http://www.corpusthomisticum.org/iopera.html>. Acesso em: 20 jul. 2018.
- ZAGZEBSKI, Linda Trinkaus. *Virtues of the mind: An inquiry into the nature of virtue and the ethical foundations of knowledge*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

Doutor em Filosofia (PUC-Rio)
Professor da Universidade Católica de Petrópolis
E-mail: sergio.salles@ucp.br

Doutor em Filosofia (PUC-Rio)
Professor da Universidade Católica de Petrópolis
E-mail: carlos.silveira@ucp.br