

UNIVERSIDADE ESTADUAL DE MARINGÁ  
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES  
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

FERNANDA FERREIRA DE CAMPOS

**FÉ E RAZÃO NO “PRÓLOGO” DA *SUMA CONTRA OS GENTIOS* DE TOMÁS DE  
AQUINO**

Maringá  
2014

FERNANDA FERREIRA DE CAMPOS

**FÉ E RAZÃO NO “PRÓLOGO” DA *SUMA CONTRA OS GENTIOS* DE TOMÁS DE AQUINO**

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes da Universidade Estadual de Maringá, como condição parcial para a obtenção do grau de Mestre em Filosofia sob a orientação do Prof. Dr. Paulo Ricardo Martines

Este exemplar corresponde à versão preliminar da dissertação a ser defendida perante Banca Examinadora.

MARINGÁ  
2014

Dedico este trabalho à meu esposo João, pelo amor e apoio incondicional que me possibilitaram a conclusão desta pesquisa. Ao meu filho Miguel, por ser a luz da minha vida.

## **AGRADECIMENTOS**

Agradeço sempre à Deus, pois, sem a sua presença em minha vida nada aconteceria.

Aos meus pais, Rosemeire e Marcos, pelo amor, apoio e suporte durante toda a minha jornada, tanto na vida pessoal quanto na minha caminhada filosófica. Bem como à toda a minha família.

Ao meu esposo João, que com seu amor, paciência e cumplicidade me ajudou a concretizar esta etapa da minha vida. Pelo sopro de energia e sabedoria nos momentos de incerteza que sempre me tornaram mais forte. Tê-lo como companheiro, certamente, foi essencial nesta caminhada.

Ao meu filho, Miguel, por ser a luz da minha vida e, ainda tão pequeno, já me possibilitar grandes aprendizados. E por ter renovado minhas forças para a conclusão deste trabalho.

Ao meu orientador, o Professor Dr. Paulo Ricardo Martines, referência profissional, pela disponibilidade em me orientar com tamanha competência e paciência. Pela franqueza, carinho e dedicação com os quais me orientou. Por sempre me apoiar e acreditar no meu potencial.

Ao Professor Dr. José Beluci Caporalini, um verdadeiro mestre, que com humildade sempre compartilhou seu grande conhecimento com todos. Por toda a amizade, força e apoio, por acreditar no meu potencial e sempre me incentivar nesta caminhada.

Aos demais professores, funcionários e colegas do programa de Pós-graduação em filosofia da UEM com os quais convivi e que muito me ensinaram.

À CAPES, pelo apoio financeiro indispensável na execução deste trabalho.

Aos professores Dr. Joel Gracioso e Dr. José Francisco de Assis Dias pela presença e oportunas observações levantadas na banca examinadora desta dissertação.

À todos os meus amigos, que direta ou indiretamente me ajudaram na realização desta pesquisa, pelo apoio e motivação que me deram, cada um a seu modo. A amizade de vocês é muito especial para mim.

“Não existe fé para um ser privado de razão,  
tal como não há conhecimento sobrenatural  
sem a possibilidade dum conhecimento  
natural.”

Joseph Rassam.

## RESUMO

A presente pesquisa de mestrado possui como objetivo geral, estudar a relação existente entre fé e razão, teologia e filosofia, como é exposta nos capítulos iniciais do primeiro livro da *Suma contra os Gentios* de Tomás de Aquino. E, através desta relação que Tomás estabelece entre fé e razão, compreender de que modo o mestre dominicano entende o conhecimento sobre o ser de Deus. Neste percurso analisaremos de que modo tal problemática se desenrolou antes do mestre dominicano, primeiro, com Santo Anselmo na filosofia medieval do ocidente latino e, depois, com Averróis, na filosofia medieval de língua árabe; ambos que influenciaram no pensamento tomista.

**Palavras-chave:** Tomás de Aquino, Fé, Razão.

## **Abstract**

This research has as a general objective of studying the relationship between faith and reason, theology and philosophy, as it is exposed in the opening chapters of the first book of the Summa against the Gentiles of Thomas Aquinas. And through this relationship that Thomas draws between faith and reason, to understand how the dominican master understands the knowledge of God's being. In this course we will analyze how such problems unfolded before the dominican master, first, with St. Anselm, in medieval philosophy of the latin western and, later, with Averroes, in medieval philosophy in arabic language; both that influenced the Thomistic thought.

**Key words:** Thomas Aquinas, Faith, Reason

## **LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS**

SCG Summa Contra Gentiles

ST Summa Theologiae

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b> .....	11
<b>1 A racionalidade da fé na escolástica nascente</b> .....	16
1.1. A relação entre fé e razão em Anselmo de Cantuária.....	17
1.1.1. <i>Fides quaerens intellectum</i> .....	21
1.2. A antecipação muçulmana.....	28
<b>2 Fé e Razão na <i>Summa contra gentiles</i> de Tomás de Aquino</b> .....	35
2.1. Os <i>gentiles</i> .....	41
2.2. O Prólogo da SCG.....	47
2.2.1. Considerações sobre o Prólogo.....	51
2.2.2. A <i>sabedoria</i> na <i>Suma Contra os Gentios</i> .....	52
2.2.3. A dupla verdade ( <i>duplex veritatis modus</i> ).....	61
2.2.4. A Teologia como ciência.....	65
2.2.5. Fé e Razão na <i>Suma</i> .....	70
<b>3 A existência de Deus na <i>Contra Gentiles</i> (caps. 10 – 13)</b> .....	76
3.1. Crítica tomista ao argumento anselmiano.....	78
3.2. Deus conhecido pela fé.....	82
3.3. As vias para demonstrar a existência de Deus na SCG.....	84
3.3.1. A via do movimento.....	85
3.3.2. A via da causa eficiente.....	90
3.3.3. A via dos graus de perfeição.....	91
3.3.4. A via da causa final .....	91
<b>Considerações Finais</b> .....	93
<b>REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS</b> .....	98

## Introdução

A presente pesquisa possui como objetivo compreender a relação existente entre fé e razão, assim como, teologia e filosofia, tal como é exposta nos capítulos iniciais do primeiro livro da *Suma contra os Gentios* de Tomás de Aquino, obra foco de nossa pesquisa, e considerada, juntamente com a *Suma de Teologia*, um dos escritos de maior expressão do mestre dominicano.

Esse problema acerca da fé e da razão ocupa grande parte da história da filosofia. E deste modo podemos encontrar em inúmeros filósofos tentativas de elucidar a complexa relação que ocorre quando o homem pretende fazer uso da razão para explicar e entender os dados da fé, principalmente no que diz respeito à existência de Deus. Uma das tentativas de explicar essa relação é a de Tomás de Aquino. Todavia essa discussão certamente não se inicia com Tomás, mas é uma discussão recorrente desde que a filosofia entrou em contato com as religiões monoteístas.

Um pensador ocidental cristão que, antes de Tomás, já apresentava tal discussão é Santo Anselmo, ainda que a ele tal problemática não se apresentava de modo tão definido e necessário. Em Anselmo verificamos uma racionalidade da fé, processo no qual a fé se torna inteligível aos homens. Fé e razão como sendo ambas necessárias e, em grande medida, confundidas entre si. De acordo com Martines,

“A razão e a fé ocupam um lugar privilegiado na obra de S. Anselmo. O conhecimento humano da realidade divina será possível mediante a conjugação desses dois termos, uma unidade na qual o exercício da razão pressupõe a presença da fé.”<sup>1</sup>

As razões da fé anselmiana denotam um caminho mediano entre a fé ingênua e a dialética pura. Nesse meio, o processo que Anselmo apresenta estabelece um princípio de orientação pessoal que mostra ser possível por via racional chegar a conclusões que eram defendidas apenas por via da crença.

Veremos, além de Anselmo, – que já em sua época denotava uma separação entre os campos filosófico e teológico, mas que ainda não os estabelecia de modo definitivo –, Averróis, que, enquanto pertencente à vertente de pensamento árabe já via

---

<sup>1</sup> MARTINES, Paulo. A racionalidade da fé no *Proslogion* de Santo Anselmo. In *Philosophica: Anselmo sola ratione 900 anos depois*. 34/2009. p. 37.

a necessidade de estabelecer a relação entre a fé e a razão, a teologia e a filosofia; isso, pois, tal relação se tornou de crucial importância quando da entrada do pensamento de Aristóteles no mundo árabe. Pensamento aristotélico que Averróis tão amplamente comentou, de forma que ficou conhecido no ocidente pelo epíteto “Comentador”. Daí a enorme influência de Averróis no mundo ocidental cristão. Como afirma Gomes,

“Num meio profundamente mergulhado na guerra santa numa sociedade mais atenta ao depósito da fé e à prática de vida, a filosofia é como um obstáculo que, subitamente, surge da pradaria das cavalgadas bélicas. Obstáculo logo arredado o mais possível, por isso que o averroísmo estava destinado a não ter futuro no islamismo. O futuro do averroísmo efetuados os necessários ajustamentos, viria dado na escolástica latina medieval.”<sup>2</sup>

A entrada do pensamento dos filósofos gregos incutiram nos árabes as mesmas questões que mais tarde os filósofos do ocidente medieval enfrentaram, posto que, embora a expressão religiosa seja diferente, tanto no cristianismo quanto no Islã muitos preceitos se assemelham, como a ideia da existência de um único Deus onipotente. Desta forma, os filósofos árabes, antes dos medievais já enfrentavam o dilema de como conciliar a filosofia pagã com a religião.

O filósofo andaluz, nessa discussão entre fé e razão estabelece, assim como o faz Tomás, uma distinção clara entre os campos filosófico e teológico. Averróis afirmava a necessidade do homem em utilizar a razão no que tange aos assuntos divinos, inclusive afirmando que a própria religião exige do homem o uso da razão. Para ele, “a Revelação nos apela a refletir sobre os seres existentes e possuir conhecimento sobre eles por meio da razão está claro e expresso em vários versos do Livro de Deus [...]”<sup>3</sup>

Para Tomás, assim como para Averróis, o problema sobre a relação entre a fé e a razão apresenta-se como algo necessário. E tal problemática no medievo latino teve como estopim, por assim dizer, assim como, no mundo árabe, a entrada e difusão do pensamento aristotélico. Tornava-se, pois, necessário que se estabelecesse os limites dos campos de atuação, tanto da filosofia quanto da teologia. No pensamento do aquinate,

---

<sup>2</sup> GOMES, Pinharanda. História da filosofia portuguesa, a filosofia árabe-portuguesa – Lisboa: Guimarães Editores, 1991; p. 176.

<sup>3</sup> AVERRÓIS. Discours Décisif (bilíngue). Intr. Alain de Libera. Trad. Marc Geoffroy. Paris: Flammarion, 1996, p.105.

encontramos um movimento quase que circular, no qual se parte da crença, atinge-se a inteligência e por fim volta-se para a crença, novamente; mas não mais uma crença pura e ingênua, como de início, mas uma crença elevada ao nível da inteligência. Inteligência que busca razões e explicações. Desta forma, a fé requer que seu objeto seja compreendido pela razão, que por sua vez admite como necessário aquilo que a fé apresenta.

Embora o mestre dominicano tenha estabelecido, de certa forma, em definitivo, a separação e definição entre os campos da filosofia e da teologia, tal questão ainda consiste em uma discussão atual, daí a sua importância. Embora sua crucialidade tenha mudado conforme o tempo, visto que a questão encontrava-se em seu ápice durante o período latino medieval, já, na modernidade, tal problemática é assim descrita por Juvenal:

“[...] a delimitação do teológico e do filosófico deixou de ser uma questão de primeira importância para os teólogos modernos por uma simples razão: enquanto essa delimitação representava um problema (teológico) maior para Alberto Magno, Tomás de Aquino ou Duns Scoto, porque eles eram teólogos de primeiro plano e contavam entre os grandes gênios filosóficos de sua época, isso deixa de ser um problema na escolástica tardia ou na escolástica barroca, por não se contar, entre seus representantes, com quase nenhum espírito verdadeiramente filosófico (no sentido da criação de um pensamento original), ao passo que a história da filosofia de então pôde ser escrita sem referência, ou quase sem, à teologia oficial das igrejas e das faculdades de teologia.”<sup>4</sup>

Durante o período moderno, portanto, essa problemática é deixada de lado, abandonada em detrimento de outras questões.

“Mas o pensamento moderno apresenta, curiosamente, um paradoxo, o de nem sempre propor um discurso típico de uma ciência inteiramente livre de qualquer tutela teológica, e arrogar-se, ele próprio, muitas vezes, ambições teóricas mais claramente teológicas do que filosóficas. Isso resulta, durante a contemporaneidade, numa topologia do saber marcada por duas características fundamentais: um

---

<sup>4</sup> SAVIAN, Juvenal. *Fé e razão: uma questão atual*. São Paulo: Edições Loyola, 2005, p.31-32.

apagamento generalizado do teólogo em situação exclusivamente acadêmico-eclesiástica e a entrada episódica, na filosofia, de questões que exigiriam um tratamento exclusivamente teológico.”<sup>5</sup>

Mas tal questão não deixou de existir, tanto que o próprio Papa João Paulo II redigiu uma encíclica na qual discorre sobre o uso da razão e da fé. Isso, tendo como norte a discussão desse tema no próprio Tomás de Aquino e, promulgando um caminho mediano no que tange a escolha da fé e da razão, evitando, pois, os extremos.

“O concílio Vaticano I, no fim do século XIX, defendeu uma posição que afasta ao mesmo tempo o fideísmo (que pretende que a razão não auxilia a fé em nada) e um racionalismo radical (que só recorria à razão, sem a ajuda da Revelação). Esse concílio enunciou solenemente que não podia haver desacordo entre a razão e a fé [...]”<sup>6</sup>

Deste modo, vemos que tal questionamento ainda persiste nos dias de hoje, ainda mais em momentos e assuntos em que filosofia e teologia são solicitadas ao debate.

Para compreender melhor essa relação entre fé e razão, teologia e filosofia, em Tomás de Aquino, ao longo de nosso desenvolvimento procuraremos fazer uma análise do “prólogo” da obra *SCG* do aquinate. Mas antes de entrarmos propriamente na obra de Tomás, faremos uma breve análise, capítulo 1, do modo que a questão fé e razão se apresentam antes do mestre dominicano, primeiro com Santo Anselmo, e depois com Averróis, ambos com influência na proposta tomista de conciliação entre filosofia e teologia.

No capítulo 2, partiremos para uma análise propriamente dita do prólogo da *SCG*. A escolha de tal obra como foco central de pesquisa não foi aleatória, mas porque é na *SCG* que Tomás desenvolverá de modo mais enfático a delimitação do que pertence propriamente ao âmbito teológico, e o que pertence ao âmbito filosófico. Além do fato do “papal central que o autor designa à razão natural em seu projeto de manifestar a verdade da fé cristã.”<sup>7</sup> Na *SCG* Tomás procura pautar-se mais no uso da razão natural que na fé. É fato que nas Sagradas Escrituras, a palavra revelada pelo

---

<sup>5</sup> *Ibidem*. p.35.

<sup>6</sup> LAMBERT, Dominique. Ciências e teologia: figuras de um diálogo. Edições Loyola. São Paulo, 2002, p.57.

<sup>7</sup> VELDE, Rudi A. Te. Artigo : Natural reason in the Summa contra Gentiles, in *Medieval Philosophy and Theology*, Volume 4, (1994). p. 42.

próprio Deus, possui sua importância vital, no entanto, a intenção do aquinate, pelo menos nos três primeiros livros da Suma, é desenvolver uma argumentação por meio da razão natural e não só da revelação. É no prólogo, por exemplo, que podemos compreender o porquê Tomás vai desenvolver “vias” de acesso ao conhecimento divino e não propriamente “provas” da existência de Deus. Algo que poderemos constatar no terceiro capítulo da pesquisa, que tratará dos capítulos 10 a 13 do primeiro livro da SCG, nos quais o mestre dominicano expõe de que modo a existência de Deus pode ser conhecida pelo homem.

## 1. A racionalidade da fé na escolástica nascente

O problema acerca da relação entre fé e razão ocupa grande parte da história da filosofia, sendo encontrado, em inúmeros pensadores tentativas de elucidar a complexa relação que ocorre quando o homem pretende fazer uso da razão para explicar e entender os fenômenos da fé, principalmente, no que diz respeito à existência de Deus. Uma das tentativas de explicar essa relação é a de Tomás de Aquino, alvo de nossa pesquisa, que procura estabelecer uma relação íntima entre fé e razão no que tange aos assuntos divinos, ao mesmo tempo em que promulga a delimitação dos campos de atuação da filosofia e da teologia. Todavia, o problema de tal relação certamente não se inicia com Tomás. Um pensador cristão que, antes de Tomás, já apresentava tal discussão, por exemplo, é Santo Anselmo:

“... desde o século XI, a questão que opunha “dialéticos” e “antidialéticos” já havia mostrado que a filosofia era percebida e praticada, cada vez mais, como uma técnica sem ligação necessária com a experiência cristã. (...) A distinção entre filosofia e teologia tornou-se mais nítida quando a própria teologia se atribui um caráter científico, permitindo fazer o mesmo para a filosofia...”<sup>8</sup>

A partir da escolástica, sobretudo nos séculos XII e XIII, a distinção entre filosofia e teologia se torna nítida, contudo, veremos o esforço de vários teólogos e filósofos em tentar conciliar a razão e a fé anunciada, a fim de mostrar como essa mesma fé é um assentimento, uma forma de conhecimento, e é capaz de ser entendida. De um ponto de vista histórico, veremos como é possível pensar a relação entre razão e fé em Anselmo de Cantuária, um autor do século XI, que se valia dos recursos da dialética para discutir os assuntos de fé. Veremos, pois, como se dá em Anselmo a relação fé e razão, ainda que tal questão não se apresente ao monge beneditino tal como será para o teólogo dominicano Tomás.

---

<sup>8</sup> Savian, Juvenal. Op. Cit. pp.28-29.

## 1.1. A relação entre fé e razão em Anselmo de Cantuária

A relação entre fé e razão em Anselmo não é explicitamente tratada, mas está presente constantemente em seus escritos. Procuraremos entender essa relação fé e razão em Anselmo, principalmente partindo do prólogo do *Monologion*<sup>9</sup>, do qual é possível destacar essa relação entre a fé e a razão.

No *Monologion*, Anselmo percorre um caminho de firme argumentação racional, buscando formular, como denota o próprio nome original da obra, um “Exemplo de Meditação sobre as Razões da Fé”. O Doutor Magnífico explicita no prólogo da obra, que este opúsculo é fruto de seu desejo em atender à solicitação de alguns colegas monges, que pediram insistentemente à ele que transcrevesse, sob a forma de meditação, algumas de suas ideias sobre a essência divina e outras questões relativas a esse assunto. Juntamente com o pedido feito à Anselmo os monges também lhe indicaram o método a seguir:

“Sem, absolutamente, recorrer, em nada, à autoridade das Sagradas Escrituras, tudo aquilo que fosse exposto ficasse demonstrado pelo encadeamento lógico da razão, empregando argumentos simples, com um estilo acessível, para que se tornasse evidente pela própria clareza da verdade. Desejaram também, que não descurasse responder eventuais objeções, por quanto simples e inconsistentes, que se me apresentassem ao longo do trabalho.”<sup>10</sup>

Anselmo deixa claro, pois, qual será seu empreendimento ao longo da obra, ou seja, em nada se persuadir no que se refere à autoridade das Sagradas Escrituras, seguindo apenas *sola ratione*. Mas, o que significa este proceder *sola ratione* no *Monologion*? Paul Gilbert diz que o Prólogo da obra é um “discurso do método”, pois é aí que o autor reflete sobre o procedimento utilizado. O comentador percebe em

---

<sup>9</sup> Utilizaremos o texto de Anselmo de Cantuária presente na edição francesa: CANTORBERY, S, Anselme de. *Monologion, Proslogion*. Trad. Michel Corbin. Les Éditions Du Cerf, Paris, 1986. Para fazer as devidas referências às obras utilizamos a forma de páginas/linhas da edição Schmidt.

<sup>10</sup> CANTORBERY, S, Anselme de. *Monologion*, “... hanc mihi formam praestituerunt: quatenus auctoritate scripturae penitus nihil in ea persuaderetur, sed quidquid per singulas investigationes finis assereret, id ita esse plano stilo et vulgaribus argumentis simplicique disputatione et rationis necessitas breviter cogeret et veritatis claritas patenter ostenderet. Voluerunt etiam, ut nec simplicibus paeneque fatuis obiectionibus mihi occurrentibus obviare contemnerem”, 7: 7-12.

Anselmo uma tensão entre a tradição e a dialética, uma vez que Anselmo não recebe passivamente os dados da tradição; ao contrário, faz deles “o campo ideal para o despertar do jogo dialético.”<sup>11</sup>

Com esse método, portanto, o Doutor Magnífico deixa entender que uma coisa é apenas crer e outra é inteligir. Todavia, o autor não faz essa diferenciação para dizer que crer e inteligir sejam coisas absolutamente contrárias, mas para mostrar que por meio da razão o homem pode e deve entender o que antes apenas acreditava pela fé. O uso da razão para entender a palavra revelada, o que será entendido posteriormente com a denominação de artigos de fé, não é contrário à própria fé, mas é por ela incitada a investigar. A razão serve como instrumento de compreensão desses artigos de fé. Como mostra Reale,

“As verdades de fé estão pressupostos (*fides quae creditur*) nos seus conteúdos, que não são fruto da investigação racional, mas a ela são oferecidos pela própria fé, que permanece o ponto de partida, uma espécie de pilastra, de toda construção racional.”<sup>12</sup>

Nessa procura pelos assuntos relativos ao divino Anselmo cede à necessidade do uso da razão para tornar a fé inteligível. E, como diz Strefling:

"Apesar de Anselmo ver na razão um meio e não um fim, no entanto, chega a culpar de negligência aquele que, uma vez confirmado na fé, não procura compreender aquilo que crê".<sup>13</sup>

É preciso, pois, compreender aquilo em que se crê. Esse processo no qual a fé se torna inteligível é conhecido como racionalidade da fé e influenciou a posteridade com a fórmula: *fides quaerens intellectum*, fé em busca da inteligência, título original do *Proslogion* e uma designação apropriada para os projetos filosóficos e teológicos de Anselmo como um todo. As razões da fé anselmiana denotam um caminho legítimo e de total autoridade que o homem pode e deve seguir sem restrição. Esse caminho seria, a nosso ver, um caminho mediano entre a fé ingênua e a dialética pura. Entende-se “dialética pura”, neste caso, a razão entregue a si mesma, sem ligação com a fé, uma pura argumentação. Nesse caminho mediano, o processo que Anselmo apresenta tem

<sup>11</sup> GILBERT, Paul. Dire L'Ineffable – lecture du Monologion de S. Anselme, p. 26/27.

<sup>12</sup> REALE, Giovanni. *História da Filosofia: Antiguidade e Idade Média*; p. 501.

<sup>13</sup> STREFLING, Sérgio Ricardo. O argumento ontológico de santo Anselmo. EDIPUCRS, 1997. p.25.

como objetivo estabelecer um princípio de orientação pessoal que mostra ser possível por via racional chegar a conclusões que eram defendidas apenas por via da crença.

A racionalidade da fé, portanto, como nos mostra Moacyr Novaes<sup>14</sup>, indica a primazia da razão do ponto de vista da natureza dos homens, assim como, assegura igualmente a importância da fé.

Contudo, essa relação entre fé e razão não é um empreendimento fácil de fazer. O próprio Anselmo afirma, no prólogo do *Monologion*, ter se recusado por muito tempo a empreender essa tarefa. O que a torna tão difícil é o fato de o intelecto humano ser algo limitado, e também a razão não poder por ela própria alcançar a compreensão do divino, do que é invisível aos olhos humanos. Pois o homem, depois do pecado original, como é comumente aceito entre os teólogos, se afastou de Deus, criando entre eles um abismo que só poderia ser reparado pelo próprio Deus. É essa superação que a fé, juntamente com a razão procura fazer. Um processo que se inicia na fé, se desenvolve na razão, e que aos poucos procura, em certa medida, apreender a essência divina, se unindo, novamente, a Deus.

Anselmo, como já mencionamos, procura no *Monologion* “em nada se persuadir no que se refere à autoridade das Sagradas Escrituras”. Mas é clara, mesmo não sendo de forma explícita, a influência das Sagradas Escrituras nas obras anselmianas. Como, por exemplo, quando o Doutor Magnífico afirma, no *Proslogion*:

“não procuro entender para crer, mas creio para entender. Pois, efetivamente creio, porque, se não cresse, não entenderia.”<sup>15</sup>

Essa citação encontra-se também no livro do profeta Isaías (Is 7, 9). E além das Sagradas Escrituras, a influência e dependência de Anselmo para com Agostinho é clara, principalmente quando se estuda essa relação entre fé e razão. O próprio autor afirma no prólogo que para não o tachem precipitadamente de presunçoso, é preciso que leiam primeiro Agostinho.

Para ambos os filósofos a relação entre fé e razão é bem estreita, uma influenciando a outra. E como mostra Fabiano Silva:

---

<sup>14</sup> NOVAES, Moacyr. *Fé e Razão*. In: *A razão em exercício – Estudos sobre a filosofia de Agostinho*. Discurso Editorial, 2007.

<sup>15</sup> *Proslogion*, “*neque enim quaero intelligere ut credam, sed credo ut intelligam. Nam et hoc credo: quia nisi credidero, non intelligam*”, 100: 18-19.

“a filosofia cristã, uma nova forma de concepção do homem, apresenta que a fé é o pressuposto fundamental para a compreensão, ou seja, a fé tem de acompanhar a razão e vice-versa. Uma não pode excluir a outra. Tem de haver um acordo, e um acordo superior. Nesse sentido, o *Intellectus Fidei* e o *Fides quaerens intellectus* [...] aponta que a fé, entendida não como simples ato, mas como regra de vida, é a pressuposição necessária para toda especulação filosófica sobre as verdades divinas. A fé procura e o intelecto encontra, por isso o homem deve em primeiro lugar purificar-se pela fé e conformar-se a ela.”<sup>16</sup>

Vemos que a fé não exclui a razão, mas ao contrário, vai ao encontro dela, ou seja, a fé busca a razão; pois a fé entendida como os medievais a viam, não era uma fé cega, ingênua, mais uma fé ativa, que impulsiona o homem<sup>17</sup>. A tentativa de inteligir a fé é empreendimento trabalhoso, algo que exige esforço. Neste sentido, Gilson constata que nessa relação fé/razão, há a necessidade da inteligência para a fé. A razão era tomada como instrumento, um meio pelo qual se tornavam discutíveis os artigos de fé. Seguindo isso, afirma E. Jeauneau que

“a condição do pensador cristão inscreve-se num movimento a três tempos: no ponto de partida uma fé que cresce sem nada ver, no ponto de chegada a contemplação do bem-aventurado que vê e já não crê, entre os dois uma fé que procura compreender, uma fé à procura da inteligência.”<sup>18</sup>

Como uma afirmação de que a razão não exclui a fé, mais a complementa, Anselmo afirma no prólogo do *Monologion*, que mesmo tendo examinado por várias vezes o seu opúsculo, não encontrou nele nada que entrasse em discordância com o que é afirmado pelos padres católicos, sobretudo por Santo Agostinho. Mostrando mais uma vez a influência das Sagradas Escrituras e de Santo Agostinho sobre sua obra. Desta forma

---

<sup>16</sup> SILVA, Fabiano Q. *Relação entre fé e razão: Agostinho e Anselmo*. In: IV Jornada de Estudos Antigos e Medievais: Transformação Social e Educação: Trabalhos Completos/ Org. Teresinha Oliveira. Editora Sthampa, Maringá, 2005.

<sup>17</sup> Anselmo no *Monologion* fala da oposição entre a “fé viva”, motivada pelo amor e exposição de um “crer em”, e a fé morta, que carece do amor e que é apenas um “crer”. Ver *Monologion* cap. 77.

<sup>18</sup> JEAUNEAU. Édouard. *Filosofia Medieval*. Trad. Miguel Freitas da Costa. Editorial Verbo, Lisboa, 1968.

vemos o que a razão conseguiu provar, os resultados a que ela chegou de forma lógica não entram em discordância com o que é afirmado pela fé.

Utilizando-se da dialética, no *Monologion* e no *Proslogion*, Anselmo discutirá alguns temas admitidos pela fé. Como mostra Francesco Tomatis,

“O *Monologion* é texto no qual Anselmo procura expor a razão da fé. Inicialmente foi intitulado assim: *Exemplum meditandi de ratione fidei* (“Exemplo de meditação sobre a razão da fé”). Ao contrário, no *Proslogion* trata-se – como afirma o título que precede o definitivo – da *Fides quaerens intellectum* (“A fé que procura o intelecto”).”<sup>19</sup>

Em ambos os escritos, tanto no *Monologion* como no *Proslogion*, Anselmo procura valer-se da razão para discutir os artigos de fé. Isso faz com que esses temas possam ser discutidos por aqueles que tenham disposição para tanto. Pois apesar da fé ser o plano de fundo, é por meio do movimento racional que os conteúdos da fé tornam-se discutíveis para o entendimento daqueles dotados de razão. Em ambas as obras, a fé é apenas um pano de fundo e não se encontra de modo explícito, pois o autor impõe-se a exigência de seguir um rígido procedimento, em que deve se pautar, unicamente, pela razão. Ora, neste conduzir-se *sola ratione*, a fé não tem lugar explícito na obra, mas ela é, sem dúvida, o alicerce a partir do qual está fundamentada a construção racional levada a cabo por ele. Para torna-se mais claro a nós como Anselmo articula essa relação fé/razão analisaremos, ainda que de modo sucinto, os capítulos 2-4 do *Proslogion*. Veremos tal obra não simplesmente por haver nela essa articulação anselmiana que mencionamos, mas também porque o argumento desenvolvido por Anselmo no *Proslogion* será um contraponto com Tomás, que mais tarde é criticado. Crítica esta que analisaremos ao tratar do tema fé e razão no próprio Tomás.

### ***1.1.1. Fides quaerens intellectum***

No proêmio do *Proslogion*, Anselmo mostra a dificuldade que teve em procurar por um argumento único. Isso, principalmente, pela incapacidade do homem em alcançar Deus por suas próprias forças. Essa obra, ao contrário do desenvolvido no

---

<sup>19</sup> TOMATIS, Francesco. *O Argumento Ontológico: A existência de Deus de Anselmo a Schelling*. Editora Paulus, 2003. p.11.

*Monologion*, segundo Anselmo, é uma “alocução”<sup>20</sup>, isto é, uma conversa com o outro, neste caso, o próprio Deus. Nela, o Doutor Magnífico escreve “em nome daquele que se esforça para elevar seu espírito para contemplar Deus e busca entender aquilo em que crê.”<sup>21</sup>

No início de sua exposição no *Proslogion*, a título de uma preparação do espírito para aquele que busca Deus, o autor faz uma prece a Deus. Martines a descreve da seguinte maneira:

“a prece que abre o *Proslogion* caracteriza-se na sua construção por um estilo poético de grande beleza. O conjunto dos seus seis parágrafos totaliza o maior capítulo do *Proslogion*. Nela encontramos o ‘objeto’ e as condições do homem que procura o Deus inacessível, bem como a caracterização do *intellectus fidei* anselmiano.”<sup>22</sup>

No primeiro parágrafo do capítulo primeiro, Anselmo já expõe o preceito que caracteriza sua obra: a interioridade. Expõe essa interioridade ao dizer-nos: “entra na cela de tua mente, excluído Deus e tudo aquilo que te ajuda a procurá-lo, porta fechada, procure-o.”<sup>23</sup> Desta forma, será possível a elaboração do argumento único, posto que o argumento não utiliza-se do cosmos, mas baseia-se em si mesmo.

De acordo com Escribano,

“Ao começo do *Proslogion* nos é notável esta frase: ‘Ó Senhor, reconheço, e rendo-te graças por ter criado em mim esta tua imagem a fim de que, ao recordar-me de ti, eu pense em ti e te ame’. A frase ocupa um valor muito relevante na disposição do primeiro capítulo o qual se inicia com um suspiro da alma que busca angustiadamente um rastro da presença divina. A partir do ‘reconheço’ podemos dizer, já há um certo vazio. E neste vazio angustiante segue-se a tese – existe em nós a imagem de Deus -, em que se assenta o fundamento da esperança: a busca não pode ficar frustrada. A ideia de Deus nos foi conferida

<sup>20</sup> *Proslogion*, prólogo, 94: 13.

<sup>21</sup> *Proslogion*, “*de hoc ipso et de quibusdam aliis sub persona conantis erigere mentem suam as contemplandum deum et quaerentis intelligere quod credit*”, 93: 21.

<sup>22</sup> MARTINES, Paulo R. *O “Argumento Único” do Proslogion*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997. p. 49.

<sup>23</sup> *Proslogion*, “*intra in cubiculum mentis tuae, exclude omnia praeter deum et quae te iuvent ad quaerendum eum, et clauso ostio quaere eum*”, 97: 7-9.

como presente no momento da criação, ‘a imagem e semelhança’ [...].”<sup>24</sup>

Porém, não é fácil para o homem entender o divino. Isso se dá devido à finitude humana, pois sendo o homem fraco em suas forças intelectuais não consegue alcançar Deus sozinho. Sendo assim, é preciso que o próprio Deus se mostre ao homem; é preciso que Deus transponha o abismo criado pelo homem após a sua queda do paraíso. Portanto, mesmo que o homem queira, somente com a ajuda de Deus é que ele consegue compreender algo a respeito do divino. Por isso Anselmo escreve em sua prece:

“ensina-me a procurar-te e mostra-te a mim, que te procuro, pois não posso procurar-te a não ser que me ensines, nem posso encontrar-te a não ser que te mostres.”<sup>25</sup>

O Doutor Magnífico mostra, no fim do capítulo primeiro, algo que marcou todo o seu pensamento, um movimento entendido como o crer para entender, já mencionado anteriormente. Essa expressão, emprestada de Agostinho, foi elaborada por Anselmo da seguinte maneira:

“não procuro entender para crer, mas creio para entender. Pois, efetivamente creio, porque, se não cresse, não entenderia.”<sup>26</sup>

Isso mostra o pano de fundo do *Proslogion*, a fé. Tal fé precede a argumentação propriamente lógica desenvolvida nos capítulos 2 e 3. Isso, pois, a argumentação anselmiana tem como ponto de partida uma confissão de fé. De acordo com Strefling,

“a doutrina de Santo Anselmo é reflexo de uma experiência espiritual. Para ele amor e conhecimento são inseparáveis. Por isso, buscar a Deus é entender, é ser inteligente. O problema que estabelece a interpretação de sua doutrina é determinar a função própria da

---

<sup>24</sup> ESCRIBANO, Ignácio. El alcance teológico Del *Proslogion* de San Anselmo. *Verdad y Vida*, n. 23, 1965, p.55.

<sup>25</sup> *Proslogion*, “doce me quaerere te, et ostende te quaerenti; quia nec quaerere te possum nisi tu doceas, nec invenire nisi te ostendas”, 100: 8-10.

<sup>26</sup> *Proslogion*, “neque enim quaero intelligere ut credam, sed credo ut intelligam. Nam et hoc credo: quia nisi credidero, non intelligam”, 100: 18-19.

especulação na vida espiritual. A criatura que pensa se esforçará por explicar a imagem de Deus impressa nela, pois é daí que procede todo o progresso do conhecimento. Nada é tão importante para a alma como recordar, compreender e amar o bem supremo.”<sup>27</sup>

O argumento único de Anselmo sobre a existência de Deus está contido, principalmente nos capítulos 2-4 do *Proslogion*. No capítulo segundo é o lugar onde o autor elaborará, de forma mais concisa a argumentação. No capítulo terceiro o objetivo é demonstrar a necessidade do pensamento em afirmar o argumento. E no capítulo quarto o autor mostra com mais precisão como foi possível para o insensato negar Deus. O argumento único parte da ideia que temos de que Deus seja algo tal que não se pode pensar nada maior. Desta forma, o Doutor Magnífico quer mostrar por um determinado tipo de discurso que Deus é como cremos, e que é o que cremos. Mas a questão é: e quem não crê? Como provar que Deus é como cremos, para aquele que não crê? Com relação ao não crente, chamado por Anselmo de insensato (*insipiens*), podemos dizer que este também entende a prova, sem possuir uma ideia prévia de Deus. Isso, pois, ao dizer que há algo tal que não se pode pensar nada maior, o autor tira isso do âmbito da fé e utiliza apenas de uma argumentação que pode ser entendida por todos, tanto o crente, como o não crente. A tentativa de Anselmo é mostrar que a negação do insensato é vazia e sem conteúdo, é contraditória.

Anselmo afirma que mesmo o insensato ao ouvir que há algo tal que não se pode pensar nada maior, “entende aquilo que ouve, e o que entende está na sua inteligência, mesmo se não entende que aquilo é.”<sup>28</sup> Mas mesmo não entendendo que aquilo é, o insensato já o possui na inteligência, pois entende o que ouviu, e o que entende está na inteligência. Assim como

“quando o pintor pensa antecipadamente o que vai fazer, certamente o tem na inteligência, mas ainda não entende que é, o que ainda não fez. Mas quando já pintou, tanto o tem na inteligência, quanto entende que é o que já fez.”<sup>29</sup>

---

<sup>27</sup> STREFLING, Op. Cit. p.33.

<sup>28</sup> *Proslogion*, “intelligit quod audit; et quod intelligit in intellectu eius est, etiam si non intelligat illud esse”, 101: 8-9.

<sup>29</sup> *Proslogion*, “nam cum pictor praecogitat quae facturus est, habet quidem in intellectu, sed nondum intelligit esse quod nondum fecit. Cum vero iam pinxit, et habet in intellectu et intelligit esse quod iam fecit”, 101: 10-13.

Tendo entendido, então, que há algo tal que não se pode pensar maior, Anselmo afirma a existência desse algo na inteligência. Porém, para ser o algo tal que nada maior possa ser pensado, ele não pode existir apenas na inteligência. Isso, porque, o que existe somente na inteligência é menor do que o que existe também na realidade. Sendo assim, para que esse algo seja tal que não se possa pensar nada maior, é preciso que ele exista também na realidade. Desta forma, o Doutor Magnífico afirma que há, sem dúvida, algo que não se pode pensar nada maior, tanto na inteligência quanto na coisa, na realidade. O objetivo primeiro de Anselmo é mostrar, por modo refutativo, a contradição que o insensato incorre ao negar a existência de Deus.

A este primeiro raciocínio segue-se imediatamente um segundo, elaborado no capítulo terceiro, no qual Anselmo denota a impossibilidade de se pensar o algo como não existente. É certo que podemos pensar algo como não existente, assim como, também podemos pensar algo que não possa ser pensado como não existente. E para o autor, poder ser pensado como não existente é menor do que não poder ser pensado como não existente. Sendo assim, para que o ser do qual não se pode pensar nada maior seja tal ser, ele não deve sequer poder ser pensado como não existente. Pois, no caso dele ser pensado não ser, incorreríamos novamente em uma contradição, o que é ilógico.

Desta forma, o algo tal que nada maior pode ser pensado existe verdadeiramente, e de tal forma, que nem sequer pode ser pensado como não existente. E esse ser é Deus.

É neste terceiro capítulo que, desde que deu início a argumentação, o Doutor Magnífico utiliza a palavra Deus. E faz isso ao concluir: “e tu é isto, senhor nosso Deus.”<sup>30</sup> Mas por que isso ocorre? Possivelmente para tornar o argumento inteligível a todos, tanto ao crente, que possui a sua fé e por isso um conceito prévio de Deus, quanto ao insensato, descrente e sem a idéia prévia que a fé fornece sobre Deus. Isso, pois, no desenvolver da argumentação, a fé, que foi o ponto de partida de Anselmo, é posta em segundo plano, de forma alguma sendo deixada de lado, mas deixando de ficar explícita para ficar implícita no argumento. E ao retirar a fé da cena principal, o Doutor Magnífico se entrega à lógica da argumentação. Argumentação que toma por base o argumento de não contradição, segundo a qual é impossível que o mesmo pertença e não pertença ao mesmo simultaneamente e sob o mesmo.<sup>31</sup>

---

<sup>30</sup> *Proslogion*, “*et hoc ES tu, domine deus noster*”, 103: 3.

<sup>31</sup> Cf. Zingano, M. Notas sobre o princípio de não contradição em Aristóteles. In *Cad. Hist. Fil. Ci.*

Tendo chegado a conclusão, no capítulo terceiro, de que Deus não pode ser pensado como não existente, devendo portanto existir verdadeiramente, Anselmo se pergunta,

“então, por que disse o insensato em seu coração não há Deus, quando está ao alcance de um espírito racional que tu és maximamente entre todos?”<sup>32</sup>

É à solução desta dificuldade que se dedica o capítulo quarto. Neste capítulo, o autor irá apresentar com maior precisão o modo pelo qual é possível ao insensato a negação de Deus. Essa explicação já apareceu, de forma sucinta, no capítulo segundo, quando o arcebispo de Cantuária começou a desenvolver o argumento único perguntando se a natureza divina podia não existir só pelo fato do insensato ter dito em seu coração que não há Deus. De fato, dizer no coração e pensar é o mesmo. Sendo assim, se Deus, sendo algo tal que nada maior pode ser pensado, não pode ser pensado (como concluímos no capítulo terceiro) como não existente, como pode o insensato dizer em seu coração o que não pode pensar? Para explicar isso, o Doutor Magnífico divide em duas as formas pelas quais podemos entender as coisas: a) atentando ao significado das palavras que designam as coisas; e b) atentando para as coisas em si mesmas. No tocante à primeira forma, Anselmo afirma ser o modo pelo qual o insensato entende Deus. Ao ouvir a palavra Deus, o insensato entende o que a palavra significa, mas não compreende efetivamente o que a coisa é. O insensato fica no mero campo da linguagem.

Com efeito, pois, podemos pensar Deus como não existente se atentarmos somente à palavra Deus; mas isso é impossível se atentamos para o que Deus é em si. Isso, pois,

“todo e qualquer pensamento que pretende ser verdadeiro depende da relação entre a palavra e a coisa existente. O pensamento de um vocábulo designando determinada coisa só pode ser verdadeiro quando integrando esse pensamento à própria coisa.”<sup>33</sup>

---

Campinas, série 3, v. 13, jan-jun 2003, p.7-32

<sup>32</sup> *Proslogion*, “*cur itaque dixit insipiens in corde suo: non est deus, cum TAM in promptu sit rationali menti te máxime omnium esse?*”, 103: 9-11.

<sup>33</sup> MARTINES, Op. Cit. p. 77.

O insensato, portanto, ao negar a existência de Deus, o faz tendo em mente apenas uma pequena parte daquilo que significa Deus, mas não o todo. Ele deixa de lado a compreensão de Deus em si, e tudo o que esse entendimento implica, e se preocupa com a linguagem, com a palavra, apenas. Mas “pelas palavras não aprendemos nada mais do que o som que repercute no ouvido.”<sup>34</sup> E, certamente, quem entende verdadeiramente o que Deus é, não pode pensá-lo como não sendo.

“Pois, Deus é algo tal que não pode pensar-se maior. Aquele que bem entendeu isto, principalmente entendeu que ele mesmo é tal que nem no pensamento poderia não ser. Quem entendeu que Deus é assim não pode pensar que não seja.”<sup>35</sup>

O Doutor Magnífico conclui o capítulo quarto com um agradecimento a Deus:

“Graças a ti, bom senhor, graças a ti, porque o que antes cri por teu dom, agora entendo e creio por tua iluminação, ainda que não quisesse crer que tu és, não poderia não entender.”<sup>36</sup>

Com essas palavras finais, vemos, que é o próprio Deus que, dando a inteligência ao homem, ilumina o seu intelecto para que possa compreender aquilo que o crer lhe oferece. Esta passagem guarda, por sua vez, uma grande dificuldade para a interpretação, pois parece contradizer todo o empenho racional-dialético proposto por Anselmo. Ora, ele não havia dito que se valeria tão somente da razão para provar a existência de Deus?

Desta forma, vemos como foi elaborado o argumento único de Anselmo no *Proslogion*. Partindo de uma noção de que a fé nos dá sobre Deus; ou, como no caso do insensato, a partir da designação de que “há algo tal que não se pode pensar maior”. Ao fim da argumentação, por um procedimento refutativo, reconhece-se que este ser está tanto na inteligência quanto na coisa. Pois do contrário não seria o algo tal que não se poderia pensar nada maior. Mas para o que o homem possa entender de forma clara, ou melhor, da forma mais clara possível, algo a respeito da existência divina, é preciso que Deus ilumine-o, pois por suas próprias forças não poderia fazê-lo. Sendo assim, o

---

<sup>34</sup> idem, p. 55.

<sup>35</sup> *Proslogion*, “*Deus enim est id quo maius cogitari non potest. Quod qui bene intelligit, utique intelligit id ipsum sic esse, ut nec cogitatione queat non esse. Qui ergo intelligit sic esse deum, nequit eum non esse cogitare*”, 104: 2-4.

<sup>36</sup> *Proslogion*, “*gratias tibi, boné domine, gratias tibi, quia quod prius crediti te donante, iam sic intelligo te illuminante, ut si te esse nolim credere, non possim non intelligere*”, 104: 5-7.

argumento ontológico anselmiano é uma tentativa de inteligibilidade de um conteúdo de fé; trata-se de refletir sobre sua experiência de fé. Como o próprio nome, dado anteriormente por Anselmo a este opúsculo, diz, o que ocorre é “a fé em busca da inteligência”. Esse argumento iniciado na fé pode ser entendido também fora do referido âmbito, pela força e inteligibilidade de sua argumentação.

## 1.2. A antecipação muçulmana

Muitas das questões que foram enfrentadas pelos pensadores do medievo ocidental, a partir da redescoberta das obras de Aristóteles, principalmente, já haviam, ao menos em certa medida, sido antecipadas pelos pensadores árabes. Isso, pois, de igual, ou ao menos, similar, maneira, no que tange ao campo teológico, o pensamento dos filósofos gregos incutiram nos árabes as mesmas questões que mais tarde os filósofos da escolástica medieval enfrentariam, posto que, embora a expressão religiosa seja diferente, tanto no cristianismo quanto no Islã muitos preceitos se assemelham, como a ideia da existência de um único Deus onipotente. Desta forma, os filósofos árabes, antes dos medievais já enfrentavam o dilema de como conciliar a filosofia pagã com a religião, pois, de um lado estavam os filósofos gregos que, através da razão e de um esforço racional, procuravam compreender e explicar o mundo, tanto físico, quanto metafísico e, de outro lado, a religião, que vale-se da palavra revelada.

Como vimos com Anselmo, antes da entrada de Aristóteles no mundo ocidental, a questão da relação entre a filosofia e a teologia não era propriamente desenvolvida pelos pensadores, ainda que possamos encontrar em tal filósofo um indício desta diferenciação entre o campo filosófico e o teológico. Ainda assim, tal questão não se apresentava a eles como sendo algo de relevada importância. Isso, porque, filosofia e teologia se confundiam; eram, na visão deles, de certa forma, a mesma coisa. Todavia, para o mundo árabe tal questão se apresentava como um problema a ser resolvido. Tanto que, Averróis, filósofo muçulmano do século XII<sup>37</sup>, escreveu um livro intitulado “Fasl al-maqāl” (*O tratado decisivo entre a religião e a filosofia*) no qual busca demonstrar que não há contradição entre Deus e a razão, assim como, não há

---

<sup>37</sup> Averróis é a transliteração latina do árabe IBN RUCHD. Averróis nasceu em Córdoba em 1126 e recebeu, logo nos seus primeiros anos a educação corânica tradicional, segunda pela jurídica e, por fim, pela médica. Sobre o pensamento árabe, vale a pena consultar: Pereira, Rosalie Helena de Souza (org). *Busca do conhecimento*, Ensaios de filosofia medieval no Islã. São Paulo: Paulus, 2007.

contradição entre a religião e a filosofia. Para Averróis, a filosofia e religião são duas dimensões do saber e, por isso, ambas necessitam uma da outra para o conhecimento da verdade.

Averróis (1126 – 1198) nasceu em Córdoba, Espanha, em uma família que, segundo consta, não era propriamente de origem árabe. Não se sabe ao certo quando ocorreu a conversão ao islamismo, todavia, Josep Puig Montada acredita que o nome Rusd foi escolhido quando ocorreu tal conversão, pois Ruchd, que pode ser traduzido por “caminho reto”, é um nome cheio de significado religioso. Segundo Montada<sup>38</sup>, provavelmente a família de Averróis era de origem judaica, e parece que a escolha desse nome já era uma premonição da escolha do caminho que Averróis viria a trilhar no decorrer da sua vida, o caminho da razão e da fidelidade à filosofia aristotélica.

Neste caminho da razão Averróis se encontra em embate com a religião, não por descredenciá-la, mas por tentar conciliá-la com o saber filosófico, visto que, segundo Gomes, Averróis nasce em um período de grandes tensões na Península Ibérica, a saber, durante a Terceira Cruzada (1128-1146), período no qual “a ideia oriental de que a filosofia é uma sabedoria misturada com a descrença, prevaleceu no ocidente islâmico [...]”<sup>39</sup> Ideia que tornou ainda mais complicada a intenção de Averróis de legitimar o saber filosófico perante a lei divina.

Portanto, é no *Tratado Decisivo* que Averróis buscará, a partir do ponto de vista religioso, explicar se o estudo da filosofia deveria ser permitido ou não pela lei religiosa<sup>40</sup>. Escrito em 1179/80 na forma de parecer jurídico o tratado decisivo teve como objetivo determinar a ligação existente entre a lei religiosa e a filosofia. A intenção declarada de Averróis era harmonizar a filosofia com a lei, no entanto sua verdadeira intenção era de diferenciá-las e classificar a filosofia acima da lei. Para tanto, ele citou versos do Corão que fazem da filosofia obrigatória, garantindo assim a liberdade de filosofar.

Segundo Muhsin Mahdi<sup>41</sup>, o *Tratado Decisivo* é dividido em duas partes. Todavia, para Mahdi, estas partes não constituiriam um todo, ou seja, a primeira parte não seria propriamente uma introdução ou um primeiro passo necessário para a segunda

<sup>38</sup> MONTADA, Josep Puig. Averroes, juez, médico y filósofo andalusí. Andalucía: ed. Santa de Andalucía, 1998. Cf. Cruz Hernandez, M. *ABU-I-WALID IBN RUCHD: vida, obra, pensamento, influência*. Cordoba: Publicaciones del Monte de Piedad y Caja de Ahorros de Córdoba, 1986.

<sup>39</sup> GOMES, Pinharanda – História da filosofia portuguesa, a filosofia arábico-portuguesa – Lisboa: Guimarães Editores. 1991, p. 176.

<sup>40</sup> Por “Lei” entenda-se a “Revelação”, o que está contido no Corão, *Sharia*.

<sup>41</sup> Muhsin Mahdi. Remarks on Averroes’ Decisive Treatise. In *Islamic Theology and Philosophy*. Edited by Michael E. Marmura. State University of New York Press, Albany, 1984.

parte, mas sim uma divisão destinada a separar as duas partes de modo formal e acentuado. Na primeira parte, Averróis começa com o texto da lei divina e infere dele o estatuto legal da sabedoria humana, o que o leva à necessidade de interpretar a lei divina, e, posteriormente, voltar-se para uma discussão sobre os estatutos legais que regem essa interpretação. Estes estatutos parecem decidir em favor de uma interpretação da lei divina baseada na sabedoria humana e contra as interpretações dos teólogos dialéticos, como Algazel. A segunda parte da obra se inicia com uma declaração que indica que o objeto desta parte será a intenção da lei divina, que é a de instruir todos os homens em um conhecimento verdadeiro e ações verdadeiras, distinguindo-se do assunto da primeira parte, que se preocupa com inferências a partir da lei divina. Para Mahdi, estas duas partes podem, portanto, ser ditas como correspondentes aos dois ramos da ciência da lei divina, que tratam de inferência (*istinbat*) da lei divina e intenção (*gharad*) da lei divina, respectivamente. Não é difícil vermos, no entanto, que, tanto a inferência quanto a interpretação pressupõem o segundo ramo da ciência da lei divina, que consiste no conhecimento da intenção da lei divina. Deste modo,

“[...]o Tratado Decisivo parece consistir, não apenas de duas partes, mas de dois discursos aparentemente separados, cada um composto por uma declaração do problema e de sua solução. Na primeira parte, o problema é visto a partir do ponto de vista do juiz ou jurista, enquanto que, na segunda parte, é visto a partir do ponto de vista da lei divina e legislador.”<sup>42</sup>

Averróis anuncia qual é e sob quais procedimentos se dará a sua investigação, e esta se constitui na investigação da natureza da filosofia frente à revelação, sob o ponto de vista da própria revelação:

“[...] a intenção deste ensaio é inquirir, desde o ponto de vista positivo da religião revelada, se por ventura a especulação sobre a filosofia e as ciências lógicas é permitida segundo a religião revelada, ou se está proibida, ou se esta a prescreve, bem seja a modo de recomendação, bem seja a modo de obrigação.”<sup>43</sup>

---

<sup>42</sup> Idem. p.190.

<sup>43</sup> AVERROES. Discours Décisif (bilíngue).Intr. Alain de Libera. Trad. Marc Geoffroy. Paris: Flammarion, 1996, p.103. Há em português a seguinte edição: Averrois, *Discurso Decisivo*. SP: Martins Fontes, 2005.

Este questionamento em que o filósofo andalus se encontra, a saber, se o estudo da filosofia seria ou não permitido, diz respeito às cinco qualificações que as ações humanas recebem no Islã, que são: os atos “permitidos” (*mubah*), indiferentes do ponto de vista da Lei, e a realização ou não destes não implica, pois, em castigo ou recompensa. Há os atos “recomendados” (*mandub ‘ilay-hi*), cuja realização implica em uma recompensa, mas a não-realização não implica em castigo; os atos “obrigatórios” (*wajib*), cuja realização implica em recompensa e a não-realização em castigo; os atos “desaconselhados” (*makruh*), cuja realização pode implicar em um castigo, mas a não-realização não implica em recompensa; e, por fim, há os atos “proibidos” (*haram*), cuja realização traz necessariamente castigo.

Averróis considerava que o estudo dos livros dos antigos, ou seja, da filosofia, seria fundamental, pois a intenção em estudá-los seria a mesma que a lei divina almejava. Para ele, o estudo da filosofia deveria ser, portanto, obrigatório para a busca do conhecimento. De modo tal, que a própria lei religiosa exortaria ao estudo racional (*nazr*) e à reflexão sobre todos os seres e, como sustentação de sua argumentação utiliza-se do Alcorão, por exemplo, da passagem 59, 2 que diz: “Refleti, pois, ó vós, que tendes clarividência”<sup>44</sup>. Tal passagem mostra-nos que o possuidor de tal “clarividência”, possui, por assim dizer, como obrigação, refletir.

“Que a Revelação nos apela a refletir sobre os seres existentes e possuir conhecimento sobre eles por meio da razão está claro e expresso em vários versos do Livro de Deus; [...] Assim, por exemplo, disse: ‘Considerai vós que possuem entendimento’, que é um enunciado unívoco de característica obrigatória do uso do silogismo racional, ou do racional e do jurídico. Ou outro enunciado divino: ‘Porque não põem vocês a atenção no reino dos céus e na terra e em todas as coisas que Deus criou?’, determinante enunciado de maneira unívoca ao exame racional de todos os seres. Além do mais, ensina Deus [...] que Abraão foi um daqueles a quem distinguiu e enobreceu com esse conhecimento, quando, com efeito, disse: ‘E foi como mostramos a Abraão o reino dos céus e da terra, para que se contasse

---

<sup>44</sup> Cf. Alcorão, Trad. Armínio de Carvalho, Lisboa: Publicações Europa. América, 1989.

entre os persuadidos.’ [...] e em outros incontáveis versículos a mais.”<sup>45</sup>

É fato, que, para Averróis, o uso da razão é algo necessário e até mesmo obrigatório. A própria religião exaltava a necessidade de tal uso, inclusive, em certa medida, obriga ao estudo racional, e o define como a inferência do desconhecido a partir do conhecido. Para esta inferência o estudo racional utiliza o *qiyâs*, que na linguagem filosófica designa o silogismo, que se usa principalmente na linguagem jurídica para expressar o procedimento de analogia. Averróis recorda que nunca se desaprovou o uso do *qiyâs* dentro do *fiqh*, o direito islâmico e que, portanto tampouco deve rechaçar o silogismo por excelência, o silogismo aristotélico.

“Se, pois, está bem estabelecido que a Revelação declara obrigatório o exame dos seres por meio da razão e a reflexão sobre o que são, e se esta reflexão não é outra coisa que o ato de inferir do conhecido o desconhecido, e isto é no que de fato consiste o silogismo, ou coisa que se opera com o silogismo, resulta que temos a obrigação de aplicar nossa especulação aos seres existentes por meio do silogismo. E é evidente que o procedimento deste exame o qual impõe a Revelação é o mais perfeito e que recorre ao silogismo mais perfeito, que é o silogismo demonstrativo.”<sup>46</sup>

Todavia, embora o estudo da filosofia seja algo requerido pela religião, o próprio filósofo também faz uma diferenciação entre os homens, na medida em que o uso da filosofia nos assuntos da religião não se destina a todos os homens.

“No Tratado decisivo, Averróis sustenta que ‘em relação à Escritura [ou seja, também à Lei] os homens se dividem em três classes’. Uma classe é constituída por todos aqueles que são incapazes da menor interpretação – é a classe chamada ‘retórica’, que só tem acesso à predicação e apenas aos argumentos oratórios -, esta classe constitui ‘a grande massa’, no limite todo homem são de espírito pertence a ela (abstração feita de seus outros talentos eventuais). A segunda classe é a dos ‘homens de interpretação dialética’: ela agrupa todos os dialéticos, por natureza (disposição de espírito) ou por hábito

---

<sup>45</sup> Idem, p. 105.

<sup>46</sup> Idem, p. 107.

(profissão). A terceira é aquela dos ‘homens de interpretação certa’, que são assim por natureza e por treinamento, em outras palavras: ‘Aqueles que são formados na arte de filosofar’.<sup>47</sup>

Nas palavras de Averróis:

“Com efeito, existe uma hierarquia das naturezas humanas com respeito à via de convencimento: alguns assentem pela via da demonstração; outros são convencidos através de argumentos dialéticos, com um convencimento de que possui a verdade similar ao que procede por demonstração; outros por fim são convencidos pelo efeito de argumentos retóricos... é claro que o conhecimento da Lei haverá de se arraigar em cada muçulmano pelo método de crer que seu próprio intelecto natural requeira, porque na natureza dos homens existem variantes na forma de praticarem a fé.”<sup>48</sup>

A cada homem, portanto, segundo Averróis, caberá uma forma de conhecimento diferente. Todavia ambas as formas de conhecimento conduzem o homem à verdade. E, ainda que o façam de formas diferentes, não serão, pois, de modo contraditório. Para Averróis, o raciocínio filosófico, por se dar através da demonstração, não conduzirá a outra verdade que não seja a expressa na Revelação, porque o que é verdade não pode estar contrário à própria verdade, e ambas condizem a verdade.

“Sendo verdade o contido nestas palavras reveladas por Deus e supondo que com elas ele nos incita ao raciocínio filosófico que conduz à investigação da verdade, resulta claro e positivo para todos os muçulmanos que o raciocínio filosófico não nos conduzirá a conclusão alguma contrária ao que está escrito na revelação divina, porque a verdade não pode contradizer a verdade, senão se harmonizar com ela e servir-lhe de testemunho confirmatório.”<sup>49</sup>

O conhecimento que obtemos, segundo Averróis, por meio da demonstração, é verdadeiro, e é verdadeiro, igualmente, o que está consignado na Escritura. E, não

---

<sup>47</sup> LIBERA, Alain de. A filosofia medieval. Edição de Marcos Marcionilo. Edições Loyola, São Paulo, 1998. p. 168

<sup>48</sup> AVERROES. Discours Décisif, p. 117. A distinção entre dialética e demonstração é proveniente de Aristóteles (*Tópicos*, I, 1, 100a 25b 25).

<sup>49</sup> Idem, p. 119.

havendo possibilidade de existirem duas verdades, a da Filosofia e a da Escritura, mas uma e a mesma, não há, portanto, embate entre as duas, mas ambas se encontram em um mesmo nível de certeza.

## 2. Fé e razão na *Summa contra gentiles* de Tomás de Aquino

A *Suma contra os gentios* é, juntamente com a *Suma de Teologia*<sup>50</sup>, um dos escritos de maior expressão do mestre dominicano. Para uma melhor compreensão do tema a ser desenvolvido, faz-se necessário primeiramente compreendermos algo a respeito da própria obra. Compreendendo, por exemplo, a forma como a obra foi pensada e desenvolvida, conseguiremos nos aproximar mais do pensamento de Tomás de Aquino e, com isso, compreender, na medida do possível, a relação da fé e da razão nos capítulos iniciais da obra supracitada, a partir da própria ótica de Tomás, do modo com que o autor vislumbrava tal relação. Posto que, para compreendermos tal relação devemos nos colocar, de certa forma, na posição em que o mestre dominicano observava as coisas e não simplesmente com um olhar alheio à realidade que lhe era comum, pois o que compreendemos como fé e razão atualmente é, certamente, diferente do que o mestre dominicano tinha por *credere* e *ratio*, como bem afirma John Jenkins:

“Nós não podemos encontrar nossas perguntas nos escritos de Aquino porque o conjunto inter-relacionado de conceitos epistêmicos denotados pelos termos que ele usa – como *cognitio*, *intelligere*, *notitia*, *credere*, *opinio*, *fides* e especialmente *scientia* – diferem em diferentes graus de nossos conceitos de cognição, compreensão, conhecimento, crença, opinião, fé e ciência.”<sup>51</sup>

Deste modo, precisamos ter cautela ao estudar a SCG. Lidamos com temas que nos são, aparentemente, comuns, como, o conhecimento partindo dos sentidos, as diversas questões sobre Deus, e, assim, podemos recair no erro de compreender, por exemplo, *scientia*, com os mesmos parâmetros que consideramos ciência atualmente, sem levarmos em conta as mudanças que tal conceito sofrera ao longo dos anos.

---

<sup>50</sup> Para referências à *Suma contra os gentios* (SCG) utilizaremos a edição francesa: *Somme contre les gentils – livre sur la vérité de la foi catholique contre les erreurs des infidèles*, Trad. Cyrille Michon, Flammarion, Paris, 1999; e a edição brasileira: *Suma contra os gentios*, Trad. D. Odilão Moura e D. Ludgero Jaspers, Porto Alegre, Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brinde, Sulina, Caxias do Sul, 1990. E para referências à *Suma de Teologia* (ST) utilizaremos a edição brasileira: *Suma Teológica I*. Carlos – Josaphat P. de Oliveira (coord.). São Paulo, Edições Loyola, 2001.

<sup>51</sup> “We cannot find our questions in Aquina's writings because the interrelated cluster of epistemic concepts denoted by the terms he uses – such as *cognitio*, *intelligere*, *notitia*, *credere*, *opinio*, *fides* and specially *scientia* – differ in varying degrees from our concepts of cognition, understanding, knowledge, belief, opinion, faith and science.” JENKINS, John I. *Knowledge and Faith in Thomas Aquinas*. Cambridge University Press, 2007. p. I.

E, embora o texto de Tomás seja tão amplo a ponto de abarcar dúvidas que podemos considerar atuais, e desta forma, poder ser debatido, ainda assim, compreender que a *scientia* de Tomás, é, por exemplo, diferente da ciência de Thomas Kuhn; é aceitar, assim como o faz Cyrille Michon, que “Tomás redige um texto historicamente situado.”<sup>52</sup> E, como um texto historicamente situado na Idade Média a SCG desenvolveu-se no ambiente cristão, e, se retirássemos a obra tomista deste meio espiritual, em que medida a obra se identificaria com o próprio autor? E até que ponto compreenderíamos verdadeiramente o que nos propõe o mestre dominicano em suas obras, se não vislumbramos a novidade que ela representa em relação a outros pensadores cristãos, a saber, por exemplo, a adoção de Aristóteles e a tentativa de conciliar as ideias do Filósofo com o que professava a fé cristã? Se retirarmos todas estas características, exemplificadamente, a perspectiva histórica e o pano de fundo cristão, da SCG, o que resta é, cremos, conceitos e ideias que poderiam ser usadas ao bel prazer de quem queira delas desfrutar; será, pois, qualquer coisa, exceto a própria *Summa contra Gentiles* elaborada por Tomás de Aquino. O que faz da SCG a obra que ela é, com sua importância própria, é o fato de Tomás tê-la escrito de modo a entrelaçar realidades que ele considerava de vital relevância para discutir os temas por ele propostos.

Ainda que saibamos que a SCG seja historicamente situada no século XIII, sua data de redação não é muito precisa, assunto que já rendeu inúmeras polêmicas, todavia, não é nossa intenção explorar tal polêmica. Sendo assim, assumiremos, como Gauthier, Torrell, e outros, que Tomás a tenha iniciado antes de ter deixado Paris rumo à Itália em 1259 e que a tenha completado enquanto estava vivendo em Orvieto, por volta de 1265.

“Santo Tomás redigira em Paris, antes do verão em 1259, o original dos 53 capítulos do livro I. Na Itália, a partir de 1260, revisou esses 53 primeiros capítulos e escreveu inteiramente o resto da Suma contra os gentios, desde o capítulo 54 do Livro I. É certo que a primeira redação do capítulo 84 do Livro III não pode ser anterior a 1261, e ... é bem provável, para não dizer certo, que o livro IV não foi terminado antes

---

<sup>52</sup> “Thomas rédige un texte historiquement situé...” MICHON, Cyrille. Introdução geral à Suma p. 63. In *Somme contre les gentils – livre sur la vérité de la foi catholique contre les erreurs des infidèles*. Trad. Vincent Aubin, Cyrille Michon et Denis Moreau. GF Flammarion, Paris, 1999.

do final de 1263 ou início de 1264, porém antes de 1265 – 1267 estava concluído.”<sup>53</sup>

De acordo com uma tradição do século XIV, a obra era um manual missionário, escrita a pedido de um dominicano espanhol Raimundo de Peñafort, que estava evangelizando não-cristãos na Espanha e norte da África.

“Tomás teria composto esse livro por solicitação de Raimundo de Peñafort, que, com a intenção de converter o Islã, ainda muito próximo na Espanha, 'teria pedido a seu jovem confrade que equipasse os missionários com as mesmas armas intelectuais necessárias'.”<sup>54</sup>

Tal solicitação teria ocorrido, pois, com o avanço dos cristãos na península ibérica nas conquistas de terras ocupadas pelos árabes, apresentava-se à Igreja o problema de convertê-los ou, pelo menos, de refutar as objeções que ofereciam à fé católica<sup>55</sup>. E, embora o ideal das cruzadas ainda estivesse vivo, já pairava sobre os religiosos a ideia da prevalência da evangelização sobre a luta armada no confronto com os infiéis. Todavia, Tomás não se conteve simplesmente no pedido de Peñafort, o aquinate estendeu a obra para temas mais amplos, elaborando uma verdadeira exposição da fé católica e dos preâmbulos desta, refutando também os erros contrários à fé cristã. E embora sua elaboração tenha sido feita no seio da igreja católica, a obra assume um papel importante não apenas para a teologia, mas também para a filosofia. Isso, porque, “uma característica distintiva da *Summa contra Gentiles* de Aquino é o papel central que o autor designa à razão natural em seu projeto de manifestar a verdade da fé cristã.”<sup>56</sup> Sendo, por essa razão, considerada, por Michon, a maior tentativa de demonstrar por meio da razão natural os conteúdos da fé cristã<sup>57</sup>. Da mesma forma observa Gilson ao comparar o conteúdo da SCG ao conteúdo da ST: “A *Suma contra os*

<sup>53</sup> TORRELL, Jean-Pierre. Iniciação a Santo Tomás de Aquino, p. 120.

<sup>54</sup> TORRELL, Op. Cit. p. 123.

<sup>55</sup> O único testemunho dessa “intenção missionária” que motiva a redação da SCG é apresentado pelo dominicano Pedro Marsílio, futuro biógrafo de Raimundo de Peñafort. Filosofia. Cf. Gauthier, *Introduction à Somme contre les gentiles*, p. 61.

<sup>56</sup> VELDE, Rudi A. Te. Op. Cit. p. 42.

<sup>57</sup> “Tel est le livre que nous présentons ici: la plus grande tentative sans doute jamais réalisée au Moyen Âge, et peut-être dans l'histoire, pour démontrer par l'oeuvre de la raison naturelle la plus grande partie possible du contenu de la foi chrétienne.” MICHON, Cyrille. Introdução geral à Suma pg. 11. In *Somme contre les gentils – livre sur la verité de la foi catholique contre les erreurs des infidèles*. Trad. Vincent Aubin, Cyrille Michon et Denis Moreau. GF Flammarion, Paris, 1999.

*gentios* contém a mesma doutrina [da *Suma de Teologia*], mas pretende fundá-la tão completamente quanto possível numa demonstração racional.”<sup>58</sup>

Outra característica que distingue a SCG de outras obras do mestre dominicano é o formato do texto. São inúmeros os gêneros literários utilizados por Tomás ao longo de suas obras, como por exemplo, o comentário às obras de Aristóteles e Boécio; as “questões disputadas” e as “questões quodlibetais”, bem como as Sumas. Todavia, a SCG possui uma forma de elaboração distinta das demais. Ela não possui a forma de comentário (como as Sentenças) nem a de uma disputa escolástica clássica (como a *Suma Teológica*), mas ao invés, é escrita em um estilo mais moderno.

“Aparentemente, o texto é mais moderno e parece fugir das limitações escolásticas da articulação complexa das questões. De um ponto de vista exterior, ela parece, por isso, melhor adaptada a uma notificação do saber teológico, mais pedagógica também.”<sup>59</sup>

Daí também Michon afirmar, em sua introdução à obra, que a SCG pareça, segundo sua estrutura, mais com um tratado do que uma suma propriamente dita. A obra é, pois, visivelmente, tão densa de argumentos como qualquer questão disputada, todavia, sua estrutura de raciocínio é mais linear e menos dialética; sendo escrita em forma de parágrafos agrupadas dentro de capítulos, o que fugiria um pouco das questões disputadas e de seus artigos.

“a análise da SCG revela a prevalência de um estilo consequente, o que se evidencia não só na lógica da visão geral das partes da obra, como também na sequência lógica dos capítulos e dos argumentos. Os temas são tratados em um só capítulo ou em grupos de capítulos, refutando erros ou propondo a verdade. Verifica-se que e a intenção do autor é esgotar os assuntos de que trata.”<sup>60</sup>

Este modo, aparentemente, mais moderno de escrita faz com que leitores modernos consigam assimilá-la facilmente. A obra é composta por quatro livros divididos em duas partes desiguais. O plano da primeira parte (livros I – II) retoma o

<sup>58</sup> GILSON, Etienne. *A filosofia na Idade Média*. Martins Fontes, São Paulo, 2007. cit. p.655.

<sup>59</sup> Michon, Introdução à SCG. Op. Cit. p. 25.

<sup>60</sup> MOURA, Odilão. Introdução à *Suma contra os gentios*. In *Suma contra os gentios – livros I e II*. Trad. D. Odilão Moura. Porto Alegre, Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes, Sulinas, 1990, p. 14-15.

esquema neoplatônico do *exitus-reditus*, presente também no plano geral da *Suma de Teologia*. O livro I (a partir do capítulo 10) trata de Deus, tal como ele pode ser conhecido pela razão, o livro II, por sua vez, trata da criação e o livro III do governo divino desta criação. A segunda parte diz respeito tão somente ao livro IV, que expõe as verdades inacessíveis à razão natural: os mistérios da Trindade, da Encarnação e da Redenção.<sup>61</sup>

Sobre a parte que compreendem os livros I, II e III, tendo como objeto de estudo as verdades da fé acessíveis à razão, diz Tomás:

“... 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 santos, e pelos quais a verdade seja confirmada e o adversário, confundido (Livros I, II e III).”<sup>62</sup>

Temos assim uma divisão tripartite dessa primeira parte: Deus nele mesmo; a processão das criaturas a partir de Deus; e a ordenação das criaturas a Deus como ao seu fim próprio. No que diz respeito às verdades da fé acessíveis à razão, nessa primeira parte, observa-se uma estrutura com certa noção de circularidade, na qual inicia-se a discussão falando sobre Deus, depois sobre o homem como fruto da criação divina e, por fim, volta-se a Deus como o fim próprio do homem.

Sobre as verdades que ultrapassam a razão contempladas na segunda parte, afirma o aquinate:

“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 (Livro IV).”<sup>63</sup>

<sup>61</sup> Para o detalhamento deste plano, veja Michon, Op. Cit. p.29.

<sup>62</sup> SCG, I, 9. “*Modo ergo proposito procedere intendentes, primum nitentur ad manifestationem illius veritatis quam fides profitetur et ratio investigat, inducentes rationes demonstrativas et probabiles, quarum quasdam ex libris Philosophorum et Sanctorum collegimus per quas veritas confirmetur et adversarius convincatur (Lib. I, II, III).*”

<sup>63</sup> Ibidem. “*Deinde, ut a manifestioribus ad minus manifesta fiat processus, ad illius veritatis manifestationem procedemus quae rationem excedit, solventes rationes adversariorum et rationibus*

O conteúdo da obra divide-se, portanto, entre verdades acessíveis à razão natural e verdades que ultrapassam a razão. Analisaremos melhor esta questão da dupla verdade ao analisar especificamente o prólogo da SCG. Por hora, basta-nos saber que há, segundo Tomás, verdades que podem ser alcançadas simplesmente com o uso da razão natural, as verdades acessíveis à razão, e verdades que ultrapassam totalmente a capacidade da razão humana, e que a SCG é dividida, como vimos acima, entre estas duas formas expressas da verdade, as acessíveis à razão natural e as verdades que ultrapassam a razão. De acordo com Michon, “A divisão do trabalho pode ser entendida como a partilha entre uma primeira parte filosófica (Livros I-III), e uma segunda parte teológica (Livro IV).”<sup>64</sup>

A SCG pretende, como dissemos, fundar-se, principalmente, no uso da razão natural, identificando-se com um intento filosófico, entretanto, isto não elimina seu caráter teológico, especialmente do teólogo que medita questões dessa profundidade. Como frisa Frei Reginaldo, um dominicano que conheceu muito bem Santo Tomás:

“Todas as vezes que ele se punha a estudar, disputar, ensinar, escrever, ditar, ele recorria antes à oração, pedindo com lágrimas abundantes o poder de penetrar os segredos da verdade. E frequentemente esta oração produzia a clareza sobre questões das quais, anteriormente, ele não entrevia a solução.”<sup>65</sup>

A SCG possui, portanto, os elementos essenciais da filosofia e da teologia do mestre dominicano, mostrando-nos que Tomás foi tanto filósofo quanto teólogo, mas, sobretudo, um pensador cristão no qual o exercício da inteligência esteve profundamente unido ao desenvolvimento da vida religiosa e à prática teológica. Escreve a seu propósito Torrell:

“não só o santo é inseparável do filósofo e do teólogo, mas [...] acompanha também o ‘mestre espiritual’. A reflexão crente na

---

*probabilibus et auctoritatibus, quantum Deus dederit, veritatem fidei declarantes (Lib. IV).”*

<sup>64</sup> Michon, Introdução geral à Suma, (1999). p. 33. “La division de l’ouvrage pourrait en effet être comprise comme le partage entre une première partie philosophique (livres I-III), et une seconde partie théologique (livre IV).”

<sup>65</sup> Guilherme de Tocco. *Vita Sancti Thomae de Aquinatis*. c. 30. in: NASCIMENTO, Carlos Arthur R. *Santo Tomás de Aquino: O Boi Mudo da Sicília*. EDUSC, 1992. p. 55.

fé foi [para Tomás] um caminho de santidade e o que transparecia na sua obra.”<sup>66</sup>

Na SCG encontramos esta mescla entre o filósofo, que procura embasar suas teorias no uso da razão natural e o teólogo, para o qual as Sagradas Escrituras são as maiores fontes de certeza.

Tomás, confiante na razão natural, pretende manifestar as verdades professadas pela fé católica, àquelas que são alcançáveis pelo uso da razão natural. E, confiante também em sua própria fé e na piedade divina, espera compreender algo sobre as verdades que ultrapassam a razão natural. O mestre dominicano nos mostra a presença de Deus em seus escritos, pois é o próprio Deus que auxilia o aquinate em seu intento, mostrando com isso, uma escrita mais pessoal. Como nos sugere Torrell ao dizer que,

“O que é próprio dessas páginas, o que faz com que Tomás não tenha podido escrevê-la nem no início das *Sentenças*, nem no início da *Suma teológica*, não é seu conteúdo, que seria apropriado lá como cá, mas seu tom pessoal, a emoção contida e o fervor com que Santo Tomás confessa que fez de seu ofício de teólogo a sua vida: o programa torna-se confidência, e isso é a Suma contra os gentios, nem um curso, nem uma obra didática, mas um ensaio de reflexão pessoal.”<sup>67</sup>

A SCG é, como o próprio nome latino sugere, e, como a intenção de Tomás nos mostra, *Incipit liber de veritate catholicae fidei contra errores infidelium*, um livro sobre a verdade da fé católica contra os erros dos infiéis.

## 2.1. Os gentiles

Conforme argumentação retro expendida, a SCG surgiu inicialmente como um pedido de Raimundo de Penãfort à Tomás, para que pudesse munir os missionários cristãos com as mesmas armas intelectuais daqueles que eles procuravam combater. A obra se dirigiria, portanto, aos missionários do clero, pessoas conhecedoras dos estudos teológicos, a fim de que se capacitassem, das verdades da fé e dos erros contidos nas

---

<sup>66</sup> J. P. TORRELL, *Tommaso d'Aquino. Maestro spirituale*, Roma 1998, p. 11.

<sup>67</sup> J.P. TORRELL. Op. Cit. p.126.

ideias de seus opositores, de modo que pudessem apresentar a tais opositores a fé católica confrontada com tais ideias. A obra não seria dirigida, pois, como ocorre com a ST, aos iniciantes nos estudos dos assuntos divinos, mas sim àqueles que já se encontrariam avançados em tais estudos. Deve ser lembrado o prólogo da *Suma de Teologia* e a sua referência aos iniciantes neste campo do saber:

“O doutor da verdade católica deve não apenas ensinar aos que estão mais adiantados, mas também instruir os principiantes [...] Observamos que os noviços nesta doutrina encontram grande dificuldade nos escritos de diferentes autores, seja pelo acúmulo de questões, artigos e argumentos inúteis...”<sup>68</sup>

A SCG não seria, deste modo, uma obra destinada a um grande público, mais sim a um reduzido número de conhecedores profundos das verdades professadas pela fé católica, apenas àqueles que estivessem dispostos a discutir através, em grande parte, do uso da razão natural, o que não ocorre com a grande maioria da humanidade. Isto, pois, como afirma Anthony Kenny:

“para estabelecê-los por meio do argumento filosófico exige-se mais inteligência, tempo livre e energia do que se pode esperar da maioria da humanidade. A Summa contra Gentiles é destinado a uma minoria afortunada.”<sup>69</sup>

Seria, para a minoria mais capaz, com mais tempo livre e mais energia, que se dirigiria esta obra. Todavia, embora seja a esta minoria intelectualmente ativa que se dirige a obra, ela possuiu, graças a habilidade intelectual de Tomás, uma capacidade de se expandir para além do clero missionário. Isto ocorre, pela dupla função que a obra executa, a saber, o combate dos inimigos da fé católica, como já mencionamos, e também a renovação da fé por parte daqueles que já a possuem, todavia, agora fundada não só na revelação divina, mas também no uso da razão natural. Portanto, além da minoria disposta do clero missionário, a obra estaria, por assim dizer, aberta, a todos aqueles dispostos a discutir e compreender as verdades divinas utilizando-se da razão natural.

---

<sup>68</sup> ST, I, prólogo.

<sup>69</sup> KENNY, Anthony. *Aquinas on Being*. Oxford University Press, 2008. cit. p. 83. “to establish them by philosophical argument demands more intelligence, leisure, and energy than can be expected from the majority of mankind. The Summa contra Gentiles is aimed at the fortunate minority.”

Sendo, pois, como acabamos de dizer, o combate dos inimigos da fé católica, um dos objetivos da SCG, ainda nos resta uma questão que não foi mencionada, como, quem seriam esses “inimigos” da fé católica<sup>70</sup>. No próprio título da obra afirma (*Suma contra os gentios*), Tomás identifica esses “inimigos” da fé católica pelo epíteto “gentios”. Mas quem seriam propriamente estes “gentios” ao qual o título da obra se refere?

Tomás, durante os primeiros capítulos da SCG, procura deixar claro que estes gentios são contrários à verdade professada pela fé católica, estando, portanto, embebidos de erros no que tange ao conhecimento da verdade. O doutor angélico também utiliza termos como sacrílegos e ímpios ao se referir a estes gentios, em passagens como:

“Os meus lábios odeiam a impiedade. Está aqui designada a falsidade contrária à religião, pois esta também se chama de piedade. Daí a falsidade, que lhe é contrária, assumir para si o nome de impiedade.”<sup>71</sup>

ou,

“não nos são bastante conhecidas as palavras sacrílegas de cada um dos que erram (...)”<sup>72</sup>

Poderíamos aplicar aos muçulmanos, facilmente, o epíteto gentios, posto que foi para converter os seguidores do Islã que Peñafort solicitou tal obra. Além da existência dessa solicitação direta, podemos identificar os gentios como sendo os muçulmanos pelo péssimo retrato que Tomás possui do islamismo. A esse respeito vale a pena citar um reconhecido estudioso de Tomás:

“o Islã é uma seita, uma de muitas ‘seitas errôneas’, que ‘procedem ao inverso’ do que atesta a própria história do cristianismo tal como interpreta Tomás. [...] De acordo com a *contra gentiles*, de fato, o Islã é fundado sobre a ‘sedução das pessoas’, pela ‘promessa dos prazeres

<sup>70</sup> Na historiografia da SCG a tese segundo a qual esta obra teria uma intenção anti-averoísta é defendida primeiramente por M. M. Gorce: “la lutte ‘contra gentiles’ à Paris au XIII siècle, in *Mélanges Mandonnet*. Paris, 1930, pp. 223-243. Filosofia. Gauthier, p. 70.

<sup>71</sup> SCG, I, 1. “... *et labia mea detestabuntur impium, per quod falsitas contra divinam veritatem designatur, quae religioni contraria est, quae etiam pietas nominatur, unde et falsitas contraria ei impietatis sibi nomen assumit.*”

<sup>72</sup> SCG, I, 2. “*quia non ita sunt nobis nota singulorum errantium dicta sacrilega ut ex his quae dicunt possimus rationes assumere ad eorum errores destruendos.*”

carnais’, que a concupiscência da carne pode desejar’. Os preceitos do Islã, assim concebidos, aparecem simplesmente como ‘consistente com essas promessas’, e, assim, sendo mais eficazes para regular a conduta dos homens carnis, ‘prontos à obedecer’ ao que lhe propõe, em última instância, garantir a satisfação de seus desejos. Não discutindo nem a ‘evidência (documenta) da verdade’ nem as ‘verdades puras’, ‘as verdades que ele ensina’ é sempre misturada com ‘fábulas e doutrinas mais falsas’ [...], o Islã é, nas palavras de seu fundador, indissolivelmente ligado ‘ao poder das armas’, ‘sinais de que, comenta Tomás, não faltam nem ladrões e nem tiranos’. [...] Maomé ‘de forma’ conscientemente ‘quase todos os testemunhos do antigo e do novo testamento por lendas’ e, acrescentando ‘astúcia’ à fantasia, ele possui a terrível habilidade de proibir à seus seguidores de ‘ler os livros do antigo e do novo testamento, para não ser convencido por eles de sua falsidade’.”<sup>73</sup>

Ainda que a visão de Tomás sobre o mundo islâmico seja péssima, a sua influência no ocidente cristão é indiscutível, principalmente no que diz respeito ao campo intelectual. Neste campo, as maiores expressões da filosofia muçulmana são Avicena e Averróis, sendo que este último até 1250, foi recebido positivamente pelos ocidentais cristãos, que, muitas vezes, preferiam a interpretação de Averróis à de Avicena no que tange a alguns temas da filosofia aristotélica. Contudo, ainda nesta década de cinquenta começa a tomar contorno aquilo que viria a se chamado de “erro averroísta”, a saber, a afirmação de que existe uma só alma ou intelecto para todos os homens<sup>74</sup>. Isto gerou inúmeras críticas à Averróis e, principalmente, aos averroístas. Críticas feitas inclusive por Tomás que, não acreditando ser

---

<sup>73</sup> LIBERA, Alain de. Foi et raison: philosophie et religion selon Averroès et Thomas d’Aquin. In *Studi Medievali*. 2002, p. 841. “l’Islam est une secte des nombreuses ‘sectes erronées’. Qui ont ‘procédé à l’inverse’ de ce qu’atteste l’histoire même du christianisme telle que l’interprète Thomas. [...] Selon Le Contra Gentiles, en effet, l’Islam est fondé sur la ‘seduction des peuples’, par la ‘promesse des voluptés charnelles’, que la concupiscence de la chair pousse à désirer’. Les préceptes de l’islam, ainsi conçu, apparaissent comme simplement ‘conformes à ces promesses’, et par là-même d’autant plus efficaces à régler la conduite d’hommes charnels, ‘prompt à obeir’ à ce qui est censé ultimement garantir la satisfaction de leurs désirs. N’avançant ni ‘preuves (documenta) de la vérité’ ni vérités pures, ‘les vérités qu’il enseigne’ étant toujours mêlées de ‘fables et de doctrines des plus fauses’ [...], l’Islam est aussi, au dire même de son fondateur, indissolublement lié ‘à la puissance des armes’ – ‘signes qui, commente Thomas, ne manquent ni aux brigands ni aux tyrans. [...] Mahomet ‘déforme’ sciemment ‘presque tous les témoignages de l’Ancien et du Nouveau Testament par des récits légendaires’ et, ajoutant l’astuce’ à l’affabulation, il a la terrible habilité d’interdire à ses sectateurs de ‘lire livres de l’Ancien et du Nouveau Testament, pour ne pas être convaincus par eux de sa fausseté.’”

<sup>74</sup> Na compreensão de Averróis, a inteligência é algo impessoal e, por isso, os indivíduos apenas

“menos bem armado que seus adversários, segue-os em seu terreno, em cerrada discussão voltada aos textos, e (...) mostra-lhes a que ponto 'Averróis' contrapõe-se simultaneamente à doutrina de Aristóteles e à fé cristã.”<sup>75</sup>.

Quando Tomás tece críticas à Averróis podemos, de certa forma, afirmar que à Averróis, bem como aos filósofos de língua árabe aplicar-se-ia, como mencionamos, o epíteto gentios. Visto que, de acordo com Michon, “essa crítica à Averróis é geralmente explícita. Depois de Aristóteles, ele é o filósofo mais citado pela SCG (quarenta e três vezes).”<sup>76</sup> Mas não é a religião de Averróis, propriamente dita, que Tomás irá criticar, como também observa Michon,

“Mas para Tomás, Averróis é aquele que, no mundo muçulmano, foi a melhor expressão da filosofia. Não é a religião de Averróis que é valorizada ou discutida e criticada, mas sua filosofia.[...] Podemos considerar que é essencialmente a doutrina da alma humana que Thomas crítica em Averróis.”<sup>77</sup>

Outro ponto importante que deve ser mencionado, segundo a interpretação de Burrell, é a proximidade da cidade natal de Tomás com a cultura em língua árabe; o que poderia levá-lo a reconhecer esses filósofos como os gentios descritos na Suma:

---

participam dela. Ela não se diversifica, pois, com a multiplicação dos corpos e, por isso mesmo, não pode ser a forma do corpo. Deste modo, Averróis propõe-nos uma unidade numérica no que tange ao intelecto. De acordo com Averróis, a alma humana é uma substância imaterial a qual há apenas uma da qual todos os homens participam: “Averróis deduz da indivisibilidade dos inteligíveis universais que suas formas não são individuais, e que seu substrato é incorpóreo e que a faculdade que os produz, ou seja, o intelecto, não se encontra em um corpo. Pelo qual, seu substrato é uma faculdade espiritual que se percebe a si mesma e às outras coisas.” (AVERRÓIS, Apud LORCA, Andrés Martínez. Sobre el Intelecto. Madri: Editorial Trotta AS, 2004, p.48.) Sendo a alma, portanto, o princípio da inteligência, conclui-se pela existência de um único intelecto para todos os homens. Ora, em Averróis, “É a própria inteligência humana, capaz de realizar formalmente a abstração dos conceitos universais (o ‘*nous pathetikós*’ de Aristóteles, ou ‘*intellectus possibilis*’ dos escolásticos) que é uma só para todos os homens; é a inteligência da espécie, só ela imortal, e não dos indivíduos que são mortais, e cuja atividade própria de conhecimento não vai além da formação das ‘imagens’ na fantasia, das quais o intelecto possível único abstrai os conceitos universais.” (VAZ, Henrique C. de Lima. *Escritos de Filosofia I – problemas de fronteira*. São Paulo: Edições Loyola, 1986, p. 16.)

<sup>75</sup> Vaz, Op. Cit. p. 226.

<sup>76</sup> Michon. Introduction Générale, p.54: “Cette critique d'Averroès est le plus souvent explicite. Après Aristote, il est le philosophe le plus fréquemment mentionné par la CG (quarante-trois fois).”

<sup>77</sup> Ibidem. p.54. “Mais, pour Thomas, Averroès est ce qui, dans le monde musulman, s'est fait de mieux comme philosophie. Ce n'est pas la religion d'Averroès qui est reprise ou discutée et critiquée, mais sa philosophie. [...] on peut considérer que c'est essentiellement la doctrine de l'âme humaine que Thomas critique chez Averroès.”

“A própria origem geográfica e social de Aquino poderia ter predisposto ele a uma relação mais próxima com os pensadores representantes do Islamismo do que seus contemporâneos poderiam presumir-se que tinha, em Paris, pelo menos. Por sua proveniência de Aquino, na região de Nápoles, parte do reino da Sicília, refletiu uma face da Europa voltada para o Islamismo, como evidenciado nas primeiras traduções autorizadas do árabe: 'cultura latina, muçulmana e judaica misturaram-se livremente na Sicília em uma forma única que era peculiarmente siciliana'.”<sup>78</sup>

O mestre dominicano, em algumas passagens chega a citar os maometanos afirmando que, “os iniciadores de seitas errôneas seguiram caminho oposto, como se tornou patente em Maomé.”<sup>79</sup>

“... os maometanos e os pagãos não concordam conosco sobre a autoridade das Escrituras, pelo qual poder-se-ia confundi-los, do mesmo modo que podemos disputar com os judeus, com o apoio do Velho Testamento, e com os heréticos, com o apoio do Novo. Mas aqueles acima mencionados não reconhecem nenhum dos dois. Por esses motivos, deve-se recorrer à razão natural, com a qual todos são obrigados a concordar.”<sup>80</sup>

Todavia, não é unicamente aos filósofos de língua árabe que Tomás se refere quando utiliza o termo gentios, tal terminologia encontra-se em uma esfera para além de Averróis e dos pensadores árabes. Nesta última passagem, o doutor angélico identifica seus opositores como sendo, não apenas os maometanos, mas também os judeus, e os pagãos em geral. Como vemos também quando o autor afirma que,

---

<sup>78</sup> “Aquinas’ own geographic and social origins could well have predisposed him to a closer relationship with thinkers representative of the Islamicate than his contemporaries could be presumed to have had, in Paris at least. For his provenance from Aquino in the region of Naples, itself part of the kingdom of Sicily, reflected a face of Europe turned to the Islamicate, as evidenced in the first translations commissioned from Arabic: ‘Latin, Muslim, and Jewish culture mingled freely in Sicily in a unique way that was peculiarly Sicilian.’” BURRELL, David B. Thomas Aquinas and Slam. In *Modern Theology* 20:1 January 2004. cit. p. 72

<sup>79</sup> SCG, I, 6. “*Hi vero qui sectas errorum introduxerunt processerunt via contraria ut patet in MAHUMETO...*”

<sup>80</sup> SCG, I, 2. “*... ut MAHUMETISTAE et pagani, non conveniunt nobiscum in auctoritate alicuius Scripturae, per quam possint convinci, sicut contra IUDAEOS disputare possumus per Vetus Testamentum, contra HAERETICOS per Novum. Hi vero neutrum recipiunt. b) Unde necesse est ad naturalem rationem recurrere, cui omnes assentire coguntur. Quae tamen in rebus divinis deficiens est.*”

“... os antigos doutores procederam desta forma para combater os erros dos pagãos (gentios), é que eles poderiam conhecer suas posições, porque eles próprios foram pagãos, ou, pelo menos, viveram entre pagãos e foram instruídos em suas doutrinas.”<sup>81</sup>

E, além de identificá-los como seus opositores, Tomás também indica como procurará combatê-los. Contra os maometanos e os pagãos, por exemplo, que não aceitam as Sagradas Escrituras como autoridade, Tomás utilizará apenas a razão natural em suas argumentações. Já, contra os judeus e os heréticos, que aceitam alguns termos das Escrituras, o mestre dominicano argumentará por meio do Velho Testamento e Novo Testamento, respectivamente.

Os gentios da *Suma* seriam, pois, não apenas Averróis ou os muçulmanos em geral, mas também os judeus e pagãos, e, mais amplamente, toda uma gama de infiéis e crentes de outras religiões que se mostrassem contrários às verdades professadas pela fé cristã. Nas palavras de Chenu, “a *Summa contra Gentiles* não visa especialmente Averróis; é todo um conjunto de errantes, pagãos, muçulmanos, judeus, hereges, que são examinados e criticados.”<sup>82</sup>

## 2.2. O Prólogo da SCG

Depois de termos exposto uma visão geral da SCG como um todo, cabe-nos agora debruçarmo-nos especificamente a parte que nos propomos a compreender ao longo da dissertação, a saber, os capítulos iniciais da *Suma*, ou, como podemos, sem erros, nomear, o prólogo da obra.

Consideramos o conjunto dos nove primeiros capítulos do primeiro livro da SCG um prólogo da obra, terminologia que adotamos por ser a que melhor exprime nosso pensamento a respeito de tal seleção textual. Isso, pois, são nesses capítulos que o mestre dominicano traça o seu método e plano para a obra, como já exposto acima. Entretanto não é apenas a definição do que se segue que faz dos nove primeiros

---

<sup>81</sup> SCG, I, 2. “*Hoc enim modo usi sunt antiqui doctores in destructionem errorum gentilium quorum positiones scire poterant quia et ipsi gentiles fuerant, vel saltem inter gentiles conversati et in eorum doctrinis eruditi.*”

<sup>82</sup> CHENU, Introduction a l'étude de Saint Thomas d'Aquin. Vrin, Paris, 1993. p. 250. “la *Summa contra Gentiles* ne vise pas spécialement Averroès; c'est tout un ensemble d'errantes, païens, musulmans, juifs, hérétiques, qui sont examinés et critiqués.”

capítulos um prólogo da obra, mas também o fato de que nesses capítulos iniciais nos são apresentados conceitos de fundamental importância para a boa compreensão da exposição de Tomás na obra como um todo.

Os capítulos 1 – 9 do livro I podem ser assim divididos: o ofício do sábio (capítulos I e II), no qual Tomás irá determinar quem é o sábio e a que corresponde o seu ofício; a dupla ordem de verdades divinas (capítulos III, IV e V), no qual o aquinate afirma a existência de verdades naturais e verdades sobrenaturais e a conveniência da revelação divina, tanto no que tange às verdades de ordem natural, quanto às verdades de ordem sobrenatural; a relação existente entre as duas ordens de verdade (capítulos VI, VII e VIII), em que se pode ver que as verdades sobrenaturais não são inconsistentes para a razão, mais, que não há contradição entre as duas ordens de verdade; e a divisão geral da obra (capítulo IX), que Tomás mostra a divisão desta entre Deus enquanto conhecido na ordem natural, em si mesmo (livro I), como criador (livro II) e como fim das criaturas (livro III), e Deus conhecido na ordem sobrenatural (livro IV).

Quando discorre sobre o ofício do sábio, ponto que discutiremos melhor em seguida, ao falarmos da sabedoria, o mestre dominicano tece um breve diálogo com a *Metafísica* de Aristóteles, além, é claro, de recorrer constantemente às passagens das Sagradas Escrituras, como, aliás, ocorre ao longo de toda a SCG, um diálogo entre a filosofia de expressão grega e a doutrina cristã. O aquinate chama “sábios aqueles que colocam ordem nas coisas.”<sup>83</sup> Ora, para ordenar as coisas o sábio deve visar um objetivo, uma meta a qual procure atingir e pela qual se moldem suas ações. E tal meta é identificada por Tomás como sendo o próprio Deus. É Deus o fim ao qual todas as coisas tendem. Mas ainda sobre o sábio, Tomás afirmará que tal ofício deve ir além de simplesmente ordenar as coisas à procura da verdade, e meditar sobre ela; o sábio deve também refutar os erros contrários à tal verdade. Essa dupla função que Tomás afirma ser dever do sábio encontra-se em comunhão com a ideia da evangelização cristã, que compreendem duas etapas, estudo e pregação. Sendo, pois, o sábio que o aquinate procura definir, um sábio cristão, como nos confirma Michon:

---

<sup>83</sup> SCG, I, 1. “... *sapientes dicantur qui res directe ordinant ...*”

“O sábio que Tomás descreve não deixa de ser um sábio cristão. Se a descrição de sua sabedoria pode ser dada em termos de filosofia pagã, seu conteúdo é o da fé católica.”<sup>84</sup>

Desta forma, o sábio deve atuar tanto no campo intelectual quanto no campo prático, defendendo a verdade católica de seus opositores. E apesar de tal refutação dos erros contrários não ser de tão fácil realização, por diversos motivos que o aquinate nos apresenta, o sábio deve realizá-la, utilizando-se para tal, tanto dos livros das Sagradas Escrituras, com aqueles que lhe conferem alguma verdade, quanto pelo uso da razão natural com aqueles que não crêem em nada das Escrituras, pois a razão natural é a única fonte ao qual todos os homens devem necessariamente aderir.

Quando se fala sobre a questão da verdade, o mestre dominicano aponta dois modos de compreendê-la (*duplex veritatis modus*),

“Algumas verdades sobre Deus excedem toda a capacidade da razão humana: por exemplo, que Deus é trino e uno. Outras, no entanto, podem ser alcançadas pela razão natural: por exemplo, que Deus é, que ele é uno, e outras da mesma ordem; e estas, até mesmo os filósofos provaram demonstrativamente, conduzidos pela luz da razão natural.”<sup>85</sup>

Fazendo essa distinção entre esses dois modos de dizer a verdade divina, Tomás distingue entre aquilo que a razão pode e aquilo que a razão não pode. Dando assim um limite ao uso da razão no que se refere às coisas divinas. Cabe à razão entender e até demonstrar as verdades que lhe são acessíveis, discutindo a existência de Deus, seus atributos, entre outros; entretanto a razão nunca compreenderá a essência do próprio Deus. Em consequência, tudo aquilo que é dito acerca de Deus, e que a razão humana em si é incapaz de descobrir, não deve ser de imediato considerado como falso. Tomás valida, assim, o conhecimento das verdades que ultrapassam a razão por meio da revelação divina. Desta forma observa-se que tudo o quanto o autor considera como ultrapassando a razão humana e que é revelado a nós por meio das Sagradas Escrituras,

---

<sup>84</sup> Michon. Introduction Générale, (1999). p. 28 “Le sage que décrit Thomas est pourtant bien un sage chrétien. Si la description de sa sagesse peut être donné dans les termes de la philosophie païenne, son contenu est celui de la foi catholique.”

<sup>85</sup> SCG, I, 3. “ *Quaedam nemque vera sunt de Deo quae omenm facultatem humanae rationis excedunt, ut Deum esse trinum et unum. Quaedam vero sunt ad quae etiam ratio naturalis pertingere potest, sicut est Deum esse, Deum esse unum, et alia huiusmodi; quae etiam philosophi demonstrative de Deo probaverunt, ducti naturalis lumine rationis.* ”

deve ser aceito como uma verdade de fé, e não descartado como falso simplesmente por ultrapassar a falha razão humana.

Embora hajam verdades acessíveis à razão e verdades que a ultrapassam, elas não podem entrar em contradição uma com a outra no que tange ao conhecimento divino. E este é o ponto, essa relação de não contradição entre aquilo que a razão conhece por méritos próprios e aquilo que é revelado ao homem por Deus, em termos mais amplos, a relação existente entre a filosofia e a teologia, entre a razão e a fé.

Segundo Tomás,

“Ainda que a supracitada verdade da fé cristã ultrapasse a capacidade da razão humana, aquilo que a razão possui em si naturalmente não pode ser contrário àquela verdade.”<sup>86</sup>

Deste modo, sendo o conhecimento dos princípios que nos são conhecidos naturalmente dado a nós por Deus, uma vez que Deus é o autor da natureza humana, não deve haver discordância entre aquilo que Deus permite que conheçamos e aquilo que nos revela. Pois Deus é o autor da nossa natureza. E como tal, não infundiria em nós conhecimentos contrários. Pois, de acordo com o mestre dominicano, no mesmo indivíduo é impossível coexistirem simultaneamente opiniões ou juízos contrários entre si. Não sendo possível então que um mesmo indivíduo através do uso da razão chegue a uma conclusão contrária àquilo que a fé revelada lhe concedeu. Consequentemente, Deus não pode infundir no homem opiniões ou uma fé que vá contra os dados do conhecimento adquirido pela razão natural. Com isso, Tomás mostra que há dois campos e linhas de entendimento, um filosófico, que trata da razão natural, e outro teológico, que trata das revelações divinas. E que apesar de se tratar de campos diferentes, eles não podem se contradizer. Isso, pois, tendo sido Deus o criador do homem, e tendo dado a razão ao homem, não poderia fazer com que tal razão contradissesse as suas revelações. Além disso, todos os princípios que o homem é capaz de conhecer naturalmente encontram-se incluídos também, segundo o aquinate, na sabedoria divina, assim como os efeitos participam da causa. Sendo assim, tudo aquilo que contradiz tais princípios estaria, em certa medida, contradizendo também a própria sabedoria divina; o que é impossível.

---

<sup>86</sup> SCG, I, 7. “*Quamvis autem praedicta veritas FIDEI CHRISTIANAE humanae rationis capacitem excedat, haec tamen quae ratio naturaliter indita habet, huic veritati contraria essa non possunt.*”

### 2.2.1. Considerações sobre o Prólogo

Através da visão geral de alguns temas desenvolvidos nos capítulos iniciais da SCG, e também por meio do desenvolvimento mais aprofundado de algumas noções, que seguirá abaixo, torna-se mais claro aquilo que procuramos evidenciar, ou seja, que o prólogo da SCG não é nomeado de tal forma simplesmente pelo fato de possuir uma explicação de como Tomás pretenderá desenvolver sua obra; não é, por assim dizer, uma simples introdução à obra, mas é a chave para compreender a obra como um todo. É no prólogo, por exemplo, que podemos compreender o porquê Tomás vai desenvolver “vias” de acesso ao conhecimento divino e não propriamente “provas” da existência de Deus.

Michon, em sua introdução ao livro I menciona esses capítulos iniciais como sendo “capítulos de introdução geral”<sup>87</sup>. Todavia, como já procuramos deixar claro, consideramos tais capítulos como sendo mais do que simples capítulos de introdução geral. Consideramos esta obra como um todo. Dizemos isto não no sentido de que os assuntos tratados no prólogo sejam ali elucidados e esgotados, ou que sejam os mais importantes, visto que para Tomás, Deus é o centro de sua discussão, pois é a Ele que todas as coisas tendem. Pelo contrário, ao dizermos que o prólogo é um núcleo essencial, dizemos isto no sentido da discussão tomásica, pois, por exemplo, sem a definição de que há dois meios de se alcançar a verdade, como o autor afirma nos capítulos III à V, não seria possível, ao menos no sentido do aquinate, conciliar o uso da razão natural com a verdade revelada, que é a intenção de Tomás.

Sem a compreensão adequada desses capítulos iniciais a leitura da obra torna-se, a nosso ver, menos clara e mais vaga, pois os temas que são de início tratados perpassam toda a obra, se, não de forma explícita, ao menos de modo implícito, por serem, por assim dizer, o núcleo de desenvolvimento da Suma. A nossa intenção é aprofundar o estudo sobre estes capítulos iniciais, principalmente no que concerne à relação entre fé e razão, visto que esta relação, de modo especial, a forma com que Tomás a delineia, definirá toda a construção filosófico-teológica da obra.

No caminho de compreensão da relação entre fé e razão, teologia e filosofia, analisaremos em específico os temas da sabedoria, visto que é sobre esta sabedoria que o mestre dominicano trata em sua obra, e a questão da dupla verdade apresentada por

---

<sup>87</sup> Michon. *Introductio au Livre I*, (1999). p. 91.

Tomás. O modo com o qual Tomás expõe a doutrina sagrada como uma verdadeira sabedoria está ligada diretamente com o nosso propósito, já que tal sabedoria compreenderá tanto as verdades reveladas como as verdades alcançadas pelo uso da razão natural. Tal análise da sabedoria nos levará a um aprofundamento da questão da dupla verdade, por haverem verdades acessíveis ao uso da razão natural e verdades que ultrapassam tal razão, ambos expostos no prólogo da obra. Ao seguirmos um comentador autorizado da SCG<sup>88</sup>, podemos fazer algumas perguntas sobre o alcance dessa “dupla verdade”: o que leva Tomás a distinguir entre duas formas de verdades, tais como, as que são acessíveis pela razão e as que ultrapassam a razão? A sua meta é missionária ou há alguma outra intenção apologética? Será, talvez, o desejo de estabelecer uma filosofia cristã? Ou ainda, simplesmente para acomodar Aristóteles à palavra revelada? Esta distinção corresponde à que existe entre filosofia e teologia, razão e fé? A existência de verdades divinas que nos são acessíveis pela razão possibilita a suspensão da fé? Ou será que a fé fornece um contexto no qual até mesmo a razão opera? E, como se dá a união dos dois modos estabelecidos? Estas e outras questões procuraremos esclarecer ao fazermos a análise do prólogo a fim de compreender em última instância, como se dá de fato a relação entre fé e razão.

### **2.2.2. A sabedoria na *Suma Contra os Gentios***

Quando o mestre dominicano descreve o ofício daquele que se dedica ao estudo da sabedoria, podemos encontrar vestígios do que seria esta própria sabedoria. E para dar razão às suas ideias veremos que o aquinate recorre tanto a preceitos filosóficos, advindos das filosofias passadas, principalmente de Aristóteles, quanto faz referências às Sagradas Escrituras, autoridade divina para pensadores cristãos como o doutor angélico.

---

<sup>88</sup> Hibbs, Thomas S. *Dialectic and narrative in Aquinas. An interpretation of the Summa contra Gentiles.* London: University of Notre Dame Press, 1995, pg. 10. “First, what motivates the distinction? A missionary goal or some other apologetic intent? The desire to establish a christian philosophy? Or to accommodate aristotle? Second, does the distinction correspond to that between philosophy and theology, reason and faith? Does the first mode allow reason to operate autonomously? Does it require that faith be held in abeyance? Or does faith provide the overarching context within which even reason operates? Third, how is the unity of the two modes established? Does reason perform this function? Or is unity assumed from the outset? Even if the unity of the two modes is not problematic, how is one to avoid seeing the matters of the fourth book as anything more than an addendum to earlier teachings? ... Are not at least some of the topics properly theological? What justifies their inclusion in the first mode?”

A sabedoria a qual procuraremos compreender aqui não é, como poderia pensar em um primeiro momento um leigo, uma qualidade da alma humana ou mesmo um simples ato de conhecimento. Tal sabedoria não corresponde a uma simples aquisição do intelecto do homem, mas a uma dimensão muito maior. Este estudo da sabedoria é, para Tomás, o estudo das coisas divinas, do próprio Deus.

Uma das primeiras referências à sabedoria que encontramos nos capítulos iniciais da SCG já deixa claro que um dos preceitos que permeia a obra de Tomás refere-se à noção de ordem. Nada existe ao acaso, e tudo o que existe tende a um fim, que constitui o bem de cada coisa.

Ao iniciar a SCG descrevendo o ofício do sábio, Tomás toma emprestado de Aristóteles a afirmação segundo a qual “sábios são aqueles que ordenam retamente as coisas.”<sup>89</sup> Ora, para ordenar as coisas o sábio deve visar um objetivo, uma meta a qual procure atingir e pela qual se moldem suas ações. Isso, considerando que cada coisa deve ser ordenada em função de seu próprio fim, que constitui o bem de tais coisas. Mas o que é dizer que cada coisa é destinada a um fim?

Tomás recebe de Aristóteles a crença de que cada coisa está destinada a um fim próprio, que é o seu bem. No início do Livro I da *Ética a Nicômaco*, Aristóteles afirma que “toda arte e toda indagação, assim como toda ação e todo propósito, visam a algum bem; por isso foi dito acertadamente que o bem é aquilo a que todas as coisas visam.”<sup>90</sup> Esta passagem caracteriza a ética teleológica de Aristóteles. É natural, ou seja, faz parte da própria essência do homem direcionar todas as ações para uma finalidade, pois sempre que houver ação, necessariamente haverá uma intenção última. E analisando este mesmo Livro I da *Ética*, percebe-se nitidamente que um bem maior é a finalidade de bens ulteriores.

“Parece haver diversos fins a que as nossas ações apontam; mas, enquanto escolhemos alguns deles – por exemplo, a riqueza, ou as flautas e instrumentos em geral – como meios para outra coisa, é claro que nem todos eles são fins finais; enquanto que o bem supremo parece ser algo final. Consequentemente, se há alguma coisa que

---

<sup>89</sup> SCG, I, 1. “... *sapientes dicantur qui res directe ordinant ...*”

<sup>90</sup> Aristóteles, *Ética a Nicômaco*. 2.ed. Editora Universidade de Brasília. 1985. 1094a.

sozinha é o fim final, esta coisa – ou se houverem vários fins finais, aquele que entre eles é o mais final – será o bem que procuramos.”<sup>91</sup>

Contudo, não é possível que esses bens sucedam-se ao infinito, deve haver um término, ou seja, um fim último, um bem desejado por si.

“Se há, então, para as ações que praticamos alguma finalidade que desejamos por si mesmas, sendo tudo mais desejado por causa dela, e se não escolhermos tudo por causa de algo mais (se fosse assim, o processo prosseguiria até o infinito, de tal forma que nosso desejo seria vazio e vão), evidentemente tal finalidade deve ser o bem e o melhor dos bens.”<sup>92</sup>

Para Aristóteles, este bem maior e fim último será identificado com a felicidade (*eudaimonia*). Visto que “ninguém escolhe a *eudaimonia* em função da honra, do prazer, etc., nem enquanto meio para algo outro que si mesma.”<sup>93</sup> Tal felicidade é, portanto, na concepção aristotélica, um bem supremo ao qual todos desejam por si mesmo. Tomás, utilizando-se deste mesmo raciocínio, identificará este bem último e supremo ao qual todas as coisas visam como sendo a verdade. “Convém, pois, que o fim último do universo seja o bem do intelecto, que é a verdade.”<sup>94</sup> E tal verdade será identificada como sendo o próprio Deus. É a Deus que todas as coisas tendem.

Neste sentido, poderíamos dizer que não pode ser considerada, sabedoria, qualquer tipo de conhecimento, mas apenas aquele conhecimento que traga em si certa noção de ordem e que tenha um fim próprio ao qual vise, que será o seu bem. Há, pois, uma ordenação ao fim último.

Tomás ao falar do sábio e de seu ofício toma como exemplo de ordem/ordenação aquele referente às artes. Isso, pois, uma arte, detentora de um fim, desempenha em relação a outra arte o papel de reguladora, de princípio. Essas artes, enquanto reguladoras, são chamadas de arquitetônicas ou artes principais, e quem se dedica a estas artes são chamados arquitetos. Essa ideia é corroborada pelo versículo de São Paulo, citado textualmente por Tomás de Aquino: “Eu, como bom arquiteto, lancei os alicerces conforme o dom que Deus me concedeu.”(1Co 3,10) Ora, tal é o caso da arte

---

<sup>91</sup> *Idem.* 1097a.

<sup>92</sup> *Ibidem.*

<sup>93</sup> Aristóteles, *Ética a Nicômaco*, 1097b.

<sup>94</sup> SCG, I,1. “*Oportet igitur ultimum finem universi esse bonum intellectus. Hoc autem est veritas.*”

médica que governa e ordena a arte farmacêutica porque a saúde, que é o objeto da medicina, é o fim de todos os medicamentos preparados na farmácia. Todavia, esses profissionais, tratando apenas de fins em áreas particulares são chamados, por isso, sábios nesta ou naquela área. Porém, o nome de sábio, efetivamente, segundo Tomás, esta reservado àqueles que refletem sobre o fim último do universo, o princípio de tudo. Com relação ao fim último como verdade, Tomás afirma, utilizando-se da *Metafísica* de Aristóteles, que,

“o filósofo determina que a filosofia primeira é a ciência da verdade, não de qualquer verdade, mas daquela verdade que é a fonte de toda a verdade; a saber, daquela concernente ao primeiro princípio do ser de todas as coisas que são”<sup>95</sup>.

Tomás caracteriza esta sabedoria, como aquela que se entrega à consideração da verdade. Não de qualquer verdade, mas como já dito, da verdade última, à qual todas as coisas encontram-se destinadas. Ainda sobre o sábio, Tomás afirmará que tal ofício deve ir além de simplesmente ordenar as coisas à procura da verdade, ele deve também refutar os erros contrários a referida verdade.

Para Tomás, não basta apenas que o sábio dedique-se ao estudo da sabedoria, faz-se necessário também que ele a defenda de seus opositores.

“[...] como pertence ao sábio considerar principalmente o primeiro princípio e discorrer sobre os outros, pertence-lhe impugnar também o erro contrário.”<sup>96</sup>

É interessante como Tomás realça aqui a importância do método dialético, amplamente utilizado na escolástica medieval, para o ofício daquele que se dedica à sabedoria. Isso, pois, além de se dedicar ao estudo e à busca da verdade, o sábio deve possuir meios eloquentes para discutir e confrontar os erros daqueles que se mostram contrários à verdade divina. Mas por que para alcançar a sabedoria o homem não pode apenas meditar sobre ela, mas deve também combater seus opositores?

---

<sup>95</sup> SCG, I, 1. “*Sed et Primam Philosophiam Philosophus determinat esse scientiam veritatis; non cuiuslibet, sed eius veritatis quae est origo omnis veritatis, scilicet quae pertinent ad primum principium essendi omnibus; ...*”

<sup>96</sup> SCG, I, 1. “*Unde sicut sapientis est veritatem praecipue de primo principio meditari et aliis disserere, ita eius est falsitatem contrariam impugnare.*”

A resposta a esta questão é, em certa medida, relativamente simples, se passarmos a observar as coisas do ponto de vista de Tomás, tendo em vista que, Tomás era um teólogo, estudioso das Sagradas Escrituras, que vivia no século XIII. E, como a própria Bíblia Sagrada afirma: “toda Escritura é inspirada por Deus e é útil para ensinar, para refutar, para corrigir, para educar na justiça, a fim de que o homem de Deus seja perfeito, preparado para toda boa obra.”<sup>97</sup> É preciso que se estude e se defenda a sabedoria divina contra seus opositores. Para que se viva em plenitude a obra divina faz-se necessário este duplo ofício, o estudo e a ação.

Eis, pois, a explicação da citação dos Provérbios com a qual Tomás inicia a SCG, a saber, “minha boca publicará a verdade e meus lábios odeiam a impiedade”(Pr. 8,7). Isso, pois, além da meditação da verdade divina, o estudo da sabedoria requer a impugnação dos erros contrários à verdade divina. Sábio, portanto, será aquele que se dedica a causas superiores e, além de meditá-las, também as defende de seus opositores.

É também duplo o modo de se progredir no estudo da sabedoria. Este crescimento no estudo da sabedoria pode ser feito, a nosso ver, por meio de esforço pessoal, e também por dom divino. Com relação ao estudo da sabedoria ser um esforço pessoal, é realmente “esforço” a melhor palavra para descrever esta atividade. Palavra esta que não foi criação nossa, mas a qual o próprio Tomás dá ênfase ao afirmar que, “não se pode chegar – senão com grande esforço especulativo – à investigação das verdades supramencionadas.”<sup>98</sup> O homem deve querer dedicar-se ao estudo da sabedoria, estudo que exigirá esforço por parte de tal homem, daí a dificuldade em seu alcance. Todavia, por mais que o homem esforce-se e dedique-se ao estudo da sabedoria, ele nunca conseguirá compreendê-la plenamente, pois Deus, que é a sabedoria, habita em luz inacessível, como se encontra em I Timóteo 6:16: “[...] o único que possui a imortalidade, que habita uma luz inacessível [...]”. e o homem possui um intelecto limitado.

Tomás mostra-nos que esta busca pela sabedoria é algo que não pode ser realizado plenamente apenas pelo uso da razão humana, é preciso também uma ajuda, iluminação, divina.

“Confiando na piedade divina para prosseguir neste ofício de sábio, embora isto exceda nossas forças, temos a intenção de manifestar, na

---

<sup>97</sup> 2Tm. 3, 16.

<sup>98</sup> SCG, I, 4. “*Sic ergo non nisi cum magno labore studii ad praedictae veritatis inquisitionem perveniri potest.*”

medida do possível, a verdade que a fé católica professa, eliminando os erros contrários a ela.”<sup>99</sup>

Nesta passagem fica clara a necessidade da piedade divina para que o sábio consiga prosseguir na realização de seu ofício, pois, como já mencionamos, o intelecto humano é limitado. O mestre dominicano utiliza-se de Aristóteles para mostrar como nosso intelecto se põe diante da sabedoria divina em si: “O nosso intelecto está para as primeiras noções dos entes, que em si mesmas são evidentíssimas, como os morcegos para o sol.”<sup>100</sup> Podemos observar que a luz divina é algo tão radiante e intensa que não permite ao intelecto humano entrar em contato direto com ela, mas apenas por meio da mediação divina. Daí dizermos que o estudo da sabedoria também é um dom divino, visto que para alcançar esta luz inacessível, o homem precisa do auxílio de Deus. Conforme dito nas Sagradas Escrituras, “só Deus conhece o caminho para a sabedoria, somente ele sabe onde ela se encontra...”<sup>101</sup>

Torna-se legítimo então, dizermos que além de esforço pessoal, o estudo da sabedoria também é fruto de um dom divino, pois o próprio Deus ilumina o intelecto do homem para conhecer. De acordo com Libera, “para um teólogo, a sabedoria é um dom de Deus.”<sup>102</sup> É, portanto, o estudo da sabedoria, fruto de esforço pessoal e de iluminação divina.

Tendo este duplo ofício em mente e falando explicitamente sobre o estudo da sabedoria divina, o mestre dominicano afirmará, no início da SCG, que tal estudo é, por assim dizer, o maior de todos os estudos que pode haver: “Entre os estudos humanos, o da sabedoria é o mais perfeito, o mais sublime, o mais útil e o mais alegre”<sup>103</sup>. Aqui Tomás já entende o estudo da sabedoria como mencionado anteriormente, ou seja, o estudo das causas primeiras, as causas universais. Todavia, o que faz Tomás afirmar com tanta ênfase que o estudo da sabedoria divina é, por assim dizer, o maior e melhor de todos? O mestre dominicano, para explicar seu entendimento do estudo da sabedoria divina como sendo o melhor, nos mostra o seu lado teólogo, utilizando-se de diversas

---

<sup>99</sup> SCG, I, 2. “*Assumpta igitur ex divina pietate fiducia sapientis officium prosequendi, quamvis proprias vires excedat, propositum nostrae intentionis est veritatem quam FIDES CATHOLICA profitetur, pro nostro modulo manifestare, errores eliminando contrarios...*”

<sup>100</sup> SCG, I, 3. “*asserit quod intellectus noster se habet ad prima entium, quae sunt manifestissima in natura, sicut oculus vespertilionis ad solem.*”

<sup>101</sup> Jó 28,23.

<sup>102</sup> Libera, Alain de. *Pensar na Idade Média*. Trad. Paulo Neves. Editora 34, São Paulo, 1999, p. 150.

<sup>103</sup> SCG, I, 1. “*Inter omnia vero hominum studia sapientiae studium est perfectius, sublimius, utilius et iucundius.*”

passagens das Sagradas Escrituras para tal. Segundo ele, o estudo da sabedoria supera os demais em perfeição, pois, quanto mais o homem se dedica à sabedoria, tanto mais participa da verdadeira felicidade, a perfeição divina. Sobre a perfeição Tomás cita Eclesiástico 14, 22 (*Feliz o homem que permanece na sabedoria*). Neste caso, é como se, na medida em que o homem vai desvelando a perfeição divina a luz dessa sabedoria reflete sobre o homem que medita tornando-o mais perfeito.

O estudo da sabedoria é o mais sublime, pois é em virtude desse estudo que o homem se aproxima da semelhança de Deus. E quanto mais se aproxima da semelhança de Deus, mais o homem une-se ao próprio Deus. Para fazer essa afirmação o aquinate utiliza-se do livro da Sabedoria 7, 14-15 (*A sabedoria é um tesouro inesgotável para os homens; os que a adquirem atraem a amizade de Deus*). Tomás afirma que o estudo da sabedoria é superior aos demais também em utilidade, uma vez que a própria sabedoria conduz ao reino da imortalidade. Neste caso, tal estudo torna-se o mais útil de todos pois por meio dele o homem alcançaria o reino dos céus, a salvação, concretizando o retorno a Deus, fim último do homem. E como exemplo cita novamente o livro da Sabedoria 6,21 (*O desejo da sabedoria conduz ao reino eterno*). E, por fim, de acordo com o doutor angélico, o estudo da sabedoria supera aos demais em alegria, pois o contato com a sabedoria não comporta nem amargura nem tristeza, mas apenas prazer e alegria. Isso, como se afirma no livro da Sabedoria 8,16 (*A sua companhia não é amarga, nem enfadonha é sua convivência, mas alegre e cheia de gáudio*). Utilizando, plenamente das Sagradas Escrituras Tomás nos propõe que o estudo da sabedoria seja o maior e o melhor entre todos os que possa haver.

A sabedoria tratada aqui não é, como já mencionamos, uma qualidade da alma humana ou mesmo um simples ato de conhecimento. Tal sabedoria não corresponde a uma simples aquisição do intelecto do homem, mas a uma dimensão muito maior. Segundo Hibbs, a sabedoria é propriamente um modo de vida.

“A sabedoria é um modo de vida promulgada por aqueles que possuem as virtudes necessárias.”<sup>104</sup>

Diz-se da sabedoria como um modo de vida como uma questão não apenas intelectual, mas do ato, feita não somente no estudo da verdade, como desenvolvida em conjunto com a ação, conforme se vê no seguinte versículo de Tiago 2:26 : “Porque, assim como

---

<sup>104</sup> Hibbs, Op. Cit. p. 14.

o corpo sem o espírito está morto, assim também a fé sem obras é morta.” Deve-se, pois, agir em conjunto para se alcançar a sabedoria.

Este estudo da sabedoria é o estudo das coisas divinas, de Deus; esta sabedoria é o próprio Deus. E como tal, não é fácil atingi-lo, isso na medida que nos cabe, posto que o homem não consegue alcançar a Deus senão pela ajuda que Ele nos dá. Isso se diz por diversos fatores, um deles é a fragilidade e inferioridade no nosso intelecto. Há, segundo Tomás, uma gradação no que tange ao conhecimento sobre o divino, assim como há graus no conhecimento das coisas em geral. Por exemplo,

“tomemos dois seres, dos quais um possui um conhecimento mais agudo de uma coisa do que o outro: o que tem a inteligência mais aguda conhece muitas coisas que o outro é incapaz de apreender. É o caso que se dá com o camponês, que é incapaz de compreender as sutis considerações da Filosofia.”<sup>105</sup>

Há, por assim dizer, uma ordem hierárquica e crescente. Nessa hierarquia encontram-se o homem, os anjos e Deus, cada um com um grau de conhecimento diferente. Os homens possuem de Deus um conhecimento inferior e limitado visto que o homem só conhece perfeitamente aquilo que se encontra próximo a ele e que chega a ele através dos sentidos. Possuindo, portanto, um intelecto limitado, o conhecimento do homem é inferior ao conhecimento dos anjos. Já o conhecimento que os anjos possuem de Deus é mais profundo e perfeito do que o conhecimento que os homens podem almejar de Deus. Visto que o conhecimento dos anjos é um conhecimento em forma mais pura, um conhecimento direto pela forma, visto ser o anjo um ente desprovido de matéria física e seu conhecimento acompanhar sua substância, sendo tal conhecimento também independente da matéria. Desta forma, o conhecimento do anjo é superior ao conhecimento do homem, posto que a substância do anjo é superior à do homem. E, por sua vez, o conhecimento que Deus possui de si próprio ultrapassa a inteligência dos anjos e infinitamente a dos homens. Isso se dá porque a inteligência de Deus está no mesmo nível de sua substância, da mesma forma que ocorre com o homem e os anjos. Ora, conhecemos tanto melhor quando o objeto de nosso conhecimento se encontra no

---

<sup>105</sup> SCG, I, 3. “*Dourum enim quorum unus alio rem aliquam intellectu subtilius, ille cuius intellectus est elevatior, multa intelligit quae alius omnino capere non potest: sicut patet in rustico, qui nullo modo philosophiae subtiles considerationes capere potest.*”

mesmo nível de nossa substância. Todavia, a substância de Deus encontra-se infinitamente distante ontologicamente da substância do homem. Ainda que haja na criatura algo do seu criador, a substância do criador em si mesma é infinitamente superior aos resquícios que existem de Deus no homem. Por isso Deus conhece com perfeição o que ele é, pois o que ele é encontra-se no mesmo nível de sua inteligência. Sendo o próprio Deus a inteligência suprema em si.

O mestre dominicano deixa claro que a sabedoria é o próprio Deus ao personificá-la na figura de Cristo. “E também é para manifestar a verdade que a sabedoria feita carne declara ter vindo ao mundo, como afirma João 18, 37.”<sup>106</sup> Eis aqui a noção que não podemos deixar de mencionar, ao falarmos em sabedoria falamos do próprio Deus. A sabedoria é um dom que invocamos “do alto”. Daí então Tomás personificar Cristo como a sabedoria encarnada.

No prólogo ao comentário às sentenças (livro I), Tomás afirma de fato que

“entre os muitos pareceres pronunciados por diversos autores acerca da sabedoria, ou seja, relativamente à questão sobre que coisa seja a verdadeira sabedoria, uma indicação singularmente sólida foi oferecida pelo Apóstolo Paulo (1 Cor 1, 24; 30), o qual afirma que Cristo é o poder de Deus e a sabedoria de Deus, e sempre por obra de Deus se torna para nós sabedoria.”<sup>107</sup>

Já na lição inaugural que teve em Paris entre 3 de março e 17 de junho de 1256, Tomás assim se exprime:

“Certamente ninguém pode pretender possuir por si mesmo e por próprio mérito as atitudes suficientes para exercitar um tal ministério; embora isto se possa esperar de Deus: não porque sejamos capazes de pensar em algo proveniente como de nós mesmos, porque a nossa capacidade vem de Deus (2 Cor 3, 5). Mas para obtê-la de Deus é necessário pedir: se a algum de vós falta sabedoria, pedi-a a Deus que

---

<sup>106</sup> SCG, I, 1. “*b) Et ideo ad veritatis manifestationem divina Sapientia carne induta se venisse in mundum testatur, dicens, IOAN, 18, 37: Ego in hoc natus sum, et ad hoc veni in mundum, ut testimonium perhibeam veritati.*”

<sup>107</sup> Tomás, I Sent., apud TORRELL, J.P. Tommaso d’Aquino, l’uomo e il teologo. Ed Piemme, 1994. cit. p.70.

a todos dá generosamente e sem recriminações, e lhe será dada (Tg 1, 5). Rezemos a Cristo que quer concedê-la. Amém.”<sup>108</sup>

O homem é, portanto, na medida em que pede, auxiliado pelo próprio Deus no estudo da sabedoria. É, pois, sobre a sabedoria divina, a sabedoria da fé católica que trata Tomás.

### 2.2.3. A dupla verdade (*duplex veritatis modus*)

Tomás identificou, como vimos anteriormente, a sabedoria como o estudo da verdade, não de qualquer verdade, mas daquela verdade que é a fonte de toda a verdade; a saber, daquela concernente ao primeiro princípio do ser de todas as coisas que são. Na SCG, a questão concernente à verdade divina pode ser descoberta segundo um duplo ponto de vista

“Em sua descrição do ‘difícil equilíbrio da fé e da razão’, J. Le Goff distingue o aristotelismo de um Tomás de Aquino que quer conciliar Aristóteles e a Escritura, e o aristotelismo dos averroístas que, ‘lá onde percebem contradição, aceitam-na e querem seguir tanto Aristóteles quanto a Escritura’, razão pela qual ‘inventam a doutrina da dupla verdade: uma que é a da revelação [...], a outra que não é senão a da simples filosofia e da razão natural’. Duplex veritas, dupla verdade, ou melhor: duplicidade.”<sup>109</sup>

Entretanto, podemos afirmar que em Tomás, não é bem uma duplicidade, não há duas verdades absolutas. Há, todavia duas ordens de verdade. Assim o afirma o mestre dominicano:

“Há, com efeito, daquilo que professamos a respeito de Deus, verdades de duas ordens. Algumas verdades sobre Deus excedem toda a capacidade da razão humana: por exemplo, que Deus é trino e uno. Outras, no entanto, podem ser alcançadas pela razão natural: por

---

<sup>108</sup> *Ibidem.*

<sup>109</sup> LIBERA, Op. Cit. p.116.

exemplo, que Deus é, que ele é uno, e outras da mesma ordem; e estas, até mesmo os filósofos provaram demonstrativamente, conduzidos pela luz da razão natural.”<sup>110</sup>

O aquinate afirma, pois, a existência de verdades acessíveis à razão e verdades que ultrapassam a compreensão da razão natural. Todavia, deixemos claro, quando falamos em dupla verdade no que tange aos estudos mais elevados, não estamos dizendo que há, pois, mais de uma verdade suprema, visto ser Deus a verdade única por excelência. Não é propriamente a verdade em si que é dupla, mas sim o modo pelo qual o homem possui a possibilidade de alcançá-la, é a via de acesso que é dupla. À razão, uma das vias, cabe entender e demonstrar as verdades que lhe são acessíveis, discutindo a existência de Deus, seus atributos, entre outros; entretanto a razão nunca compreenderá a essência do próprio Deus, visto ser tal que ultrapassa em muito a razão humana.

“Como se viu, há duas ordens de verdades referentes às realidades divinas inteligíveis: uma, a das verdades possíveis de serem investigadas pela razão humana; outra, a daquelas que estai acima de toda capacidade desta razão. Ambas, no entanto, são convenientemente propostas por Deus aos homens para serem acreditadas.”<sup>111</sup>

Cabe ao domínio da razão, a saber, o conhecimento sobre Deus que o homem é capaz de conhecer por si só, está, segundo Tomás, todo aquele conhecimento que toma o sensível como ponto de partida, e que, portanto, pode ser demonstrado. Conhecimento este que é limitado pela fraqueza do intelecto humano. A razão se restringiria apenas ao campo do fenomenológico. Já, as verdades que ultrapassam a razão humana, como compreender aquilo que nos é passado através do âmbito da fé, ao qual pertenceria tudo quanto diz respeito ao transcendental, e seu conhecimento se daria por meio da revelação divina.

Ora, da mesma forma que há duas ordens de conhecimento acerca de Deus possíveis ao homem, deve haver também duas ciências que investiguem o que concerne

---

<sup>110</sup> SCG, I, 3. “*Est autem in his quae de Deo confitemur duplex veritatis modus. Quaedam namque vera sunt de Deo quae omni facultatem humanae rationis excedunt, ut Deum esse trinum et unum. Quaedam vero sunt ad quae etiam ratio naturalis pertingere potest, sicut est Deum esse, Deum esse unum, et alia huiusmodi; quae etiam philosophi demonstrative de Deo probaverunt, ducti naturalis lumine rationis.*”

<sup>111</sup> SCG, I,4. “*Duplici igitur veritate divinorum intelligibilium existente, una ad quam rationis inquisitio pertingere potest, altera quae omne ingenium humanae rationis excedit, utraque convenienter divinitus homini credenda proponitur.*”

a Deus. Havendo estas ciências, deve haver, portanto, duas teologias que se diferenciam pelo modo com o qual tratam a questão sobre o ser de Deus. Uma, seria a teologia natural, que parte do conhecimento sensível para só depois alcançar o inteligível. Outra, a teologia revelada, que parte daquilo que nos foi revelado pelo próprio Deus por meio das Sagradas Escrituras. A primeira seria aquela à qual pertencem as verdades que são acessíveis à razão humana, enquanto a segunda seria aquela à qual pertencem toda a sorte de verdades que ultrapassam nossa razão.

“Há, pois, duas teologias especificamente distintas que, se a rigor, não se continuam para nossos espíritos finitos, podem acordar-se e completar-se: a teologia revelada, que parte do dogma, e a teologia natural que a razão elabora.”<sup>112</sup>

Na teologia natural, pode-se dizer que Deus é estudado como princípio e causa de todos os entes, enquanto na teologia revelada Deus é quem é o sujeito, sendo estudado a partir de sua própria revelação. De acordo com Tomás,

“[...] Os filósofos chegaram a eles deste modo, o que é patente em Romanos I, 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 ente na medida em que é ente. Esta 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 por a si mesmas. O Apóstolo apresenta este modo em I Coríntios 2, 11: ‘O que é de 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 e não somente na medida em que são princípios das coisas. 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

---

<sup>112</sup> Etienne Gilson. Op. Cit. p. 657.

teologia que os filósofos expõem e que, com outro nome, é chamada metafísica; outra, que considera as próprias coisas divinas, como sujeito de ciência e esta é a teologia que é transmitida na Sagrada Escritura.”<sup>113</sup>

Não obstante a existência de uma dupla verdade, ou melhor, de um duplo modo de se ascender à verdade, e de uma dupla teologia, deve-se ficar claro, e o próprio Tomás o faz, que tais existências só dizem respeito ao ser humano.

“Quando, porém, refiro-me à dupla verdade das coisas divinas, não considero isso como sendo da parte de Deus, cuja verdade é uma e simples; considero da parte do nosso conhecimento, que se comporta diversamente do conhecimento das coisas divinas.”<sup>114</sup>

Visto que o conhecimento que possuímos de Deus é diverso do conhecimento que o próprio Deus possui de si. Como se afirma em I Coríntios 2:11 :

“Porque qual dos homens conhece as coisas que são do homem, senão o espírito do homem, que nele mesmo reside? Assim também as coisas que são de Deus, ninguém as conhece, senão o Espírito de Deus”

Há, portanto, uma dupla verdade acerca das coisas divinas, mas isso se dá somente para nós e em consequência da fraqueza do nosso intelecto. Já no conhecimento divino em si, a verdade é uma e simples. Deste modo, ambas as teologias, e os dois modos de ascensão à verdade não podem entrar em desacordo, visto serem tais apenas no que tange ao homem, e não a Deus que, como já vimos, é a verdade suprema. Ora, como afirma o aquinate: “[...] na ciência do mestre está contido o que ele infunde na alma do discípulo [...]”<sup>115</sup> Assim sendo, os princípios naturalmente evidentes foram infundidos em nós por Deus, porque Deus é o criador da natureza. Por conseguinte, tais princípios preexistem na sabedoria divina. Destarte, tudo o que contrariá-los, contrariará a sabedoria divina, não podendo, pois, estar em Deus. Portanto, as verdades da fé, que recebemos também da sabedoria divina por meio da revelação, não podem estar em

<sup>113</sup> TOMÁS DE AQUINO. Comentário ao Tratado da Trindade de Boécio – Questões 5 e 6. Trad. Carlos Arthur R. do Nascimento. São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 1999, p. 132 e 133.

<sup>114</sup> SCG, I, 9. “Dico autem duplicem veritatem divinarum, non ex parte ipsius Dei, qui est una et simplex veritas; sed ex parte cognitionis nostrae, quae ad divina cognoscenda diversimode se habet.”

<sup>115</sup> SCG, I, 7. “*Illud idem quod inducitur in animam discipuli a docente, doctoris scientia continet.*”

desacordo com o nosso conhecimento natural, posto que também ele, em seus primeiros princípios, provém da sabedoria divina.

#### 2.2.4. A Teologia como ciência

Um ponto interessante a reter em nossa pesquisa diz respeito ao texto da questão 1 da *Suma de Teologia*, pois é possível traçar um paralelo desse texto com os capítulos 1 – 9 da SCG, especialmente quando Tomás fala da Doutrina Sagrada como sabedoria: “se esta doutrina é uma sabedoria.”<sup>116</sup> Ora, mas o objetivo desta conhecida questão é definir o que é a *sacra doctrina*, comumente chamada de teologia, e se ela é uma ciência (*scientia*). Pretendemos apontar os delineamentos gerais dessa questão para verificar os paralelos possíveis que podemos fazer com a SCG e, principalmente, ver o sentido de sabedoria ali apresentado.

Em primeiro lugar, é necessário ter em mente o que o autor entende por ciência. E de acordo com Marie Joseph Nicolas, por ciência (*scientia*), Tomás entende não somente um conhecimento certo e seguro, obtido a partir de princípios evidentes e necessários, mas também e, sobretudo, um conhecimento adquirido pelas próprias causas das coisas<sup>117</sup>.

Possuindo essa noção de ciência em mente, analisaremos alguns temas elaborados por Tomás nos artigos primeiro ao nono da questão primeira da *Suma Teológica*, seguindo o raciocínio do aquinate. Primeiramente Tomás pergunta se a doutrina sagrada deve realmente ser entendida como uma verdadeira ciência. A princípio, parece não haver necessidade de compreender tal doutrina como sendo uma ciência. Isso, porque, todo quanto é conhecimento parecia já encontrar-se compreendido no estudo das disciplinas filosóficas já consagradas, inclusive o estudo sobre o divino, que se encontrava na teologia. Todavia, Tomás considera a doutrina sagrada a única ciência útil para a salvação do homem. Salvação esta entendida como algo para além do fenomenológico, algo pertencente propriamente ao âmbito religioso. E o fato de tal

---

<sup>116</sup> ST, I<sup>a</sup>, q. 1, a. 6.

<sup>117</sup> NICOLAS, Marie Joseph. *Vocabulário da Suma Teológica*. Trad. Aimom- Marie Roguet et al. São Paulo: Loyola, 2001. v. I. V. “Ciência”: “Ela significa para Sto. Tomás não somente o conhecimento perfeito, certo, absolutamente objetivo e para todos demonstrável, mas o conhecimento pelas causas, isto é, pelas razões internas. Neste sentido, conhecer cientificamente é não somente saber, mas explicar pela essência e pela natureza das coisas, passar dos fatos e dos fenômenos (ponto de partida obrigatório para o espírito humano) ao próprio ser e à razão de ser.”

ciência ter sido revelada ao homem por Deus, na visão tomásica é um aspecto positivo da doutrina sagrada. Pois o homem está ordenado para Deus como que para um fim próprio.

Tendo concebido, pois, a doutrina sagrada como uma ciência necessária cabe agora questionar seu caráter propriamente científico. Tomás afirma ser a doutrina sagrada uma ciência. Mas para fazer tal afirmação o autor faz uma distinção entre dois tipos de ciência: aquelas que admitem por si mesmas seus princípios e aquelas que pressupõem princípios tomados de outras ciências.

“A doutrina sagrada é uma ciência. Mas 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.”<sup>118</sup>

Tomás recorre neste caso à teoria da “subalternação” das ciências de Aristóteles. Em seu *Comentário aos Analíticos Posteriores de Aristóteles*, Tomás mostra que o Filósofo distingue dois tipos de ciência: a ciência do “quê” e a ciência do “porquê”<sup>119</sup>. Aristóteles estabelece um contraste entre o conhecimento da ciência subalternante, que constrói seu conhecimento por meio de princípios evidentes por si mesmo; e o conhecimento da ciência subalternada que constrói seu conhecimento por meio das evidências de uma ciência superior. Este é um conhecimento do “fato justificado” (o porquê), aquele um conhecimento apenas do “fato” (o quê). Neste sentido, a música, por exemplo, é uma ciência subalternada, uma vez que toma a aritmética como o fundamento explicativo das causas. Isso se dá, pois a música é a ciência do “quê”, que faz a descrição do fato, ao passo que a aritmética é a ciência do “porquê”, que explica a razão de ser do fato.

Em outras palavras, podemos dizer, por exemplo, que o gelo, em contato com a pele, esfria a tal ponto que queima a pele. E, para isso, basta-nos a sensação e a constatação empírica de tal fato, mas poucos sabem o porquê o gelo em contato com a pele é capaz de queimá-la. Ora, quem sabe apenas que o gelo esfria e queima tem apenas um saber descritivo, que é o conhecimento típico das ciências subordinadas. Em

<sup>118</sup> ST, I<sup>a</sup>, q. 1, a. 2, resp.

<sup>119</sup> Aquino, Tomás. *Commentary on Aristotle's Posterior Analytics*. Tradução, introdução e comentário de Richard Berquist. Notre Dame/Indiana: Dumb Ox Books, 2007. I, l. 25.

contrapartida, quem sabe o porquê o gelo esfria e queima possui o conhecimento das razões, que é o conhecimento típico das ciências subalternantes. Ora, segundo Tomás, a doutrina sagrada age, pois, como as ciências subalternadas, tirando seus princípios da ciência de Deus, da revelação. É a ciência de Deus que dá os fundamentos explicativos das causas das coisas na doutrina sagrada. Sendo, pois, fundamentada na ciência de Deus, a doutrina sagrada torna-se a mais sublime, pois, segundo o próprio autor,

“ninguém pode duvidar da fé. Devemos acreditar mais nas verdades da fé do que nas coisas que vemos, porque a vista do homem pode falhar, mas a ciência de Deus é sempre infalível.”<sup>120</sup>

Carlos Artur Ribeiro do Nascimento<sup>121</sup> chama essas ciências subalternadas de “ciências intermediárias”. E sobre elas afirma que “em conexão com o caráter antes matemático do que físico das ciências intermediárias está o grau de certeza de que estas são suscetíveis.”<sup>122</sup> As ciências subalternadas, ou ciências intermediárias, possuem, pois, graus diferentes de conhecimento em relação às ciências subalternantes.

Tendo afirmado a doutrina sagrada como ciência, Tomás investiga, nos artigos terceiro e quarto dessa primeira questão, os estatutos desta ciência; primeiramente, ao perguntar se se trata de uma ciência una, pois nos critérios aristotélicos a ciência deve compreender uma univocidade; e, posteriormente, se essa ciência é prática ou teórica. Com relação à unidade da ciência sagrada, parece-nos que uma ciência una é melhor do que uma ciência que não possua em si mesma uma unidade. Mas como pode a doutrina sagrada ser una se ela lida com objetos ontologicamente tão diferentes, como o homem e Deus? Ora, é fato que Deus se encontra em um estado ontologicamente superior ao homem. Mas segundo Tomás, a doutrina sagrada não trata de Deus e do homem da mesma maneira: ela trata de Deus em primeiro lugar, e das criaturas apenas enquanto se referem a Deus. Além disso, Tomás afirma que a doutrina sagrada é uma ciência una, pois, a unidade de uma potência lhe vem de seu objeto, não considerado em sua materialidade, mas em sua razão formal. Por exemplo, no ato de ver, a razão formal se encontra na cor, que permite a percepção dos objetos, sejam esses objetos quais forem, tanto uma formiga quanto uma árvore. E a doutrina sagrada possui sua razão formal na revelação. Desta forma, tudo é compreendido na doutrina sagrada como em uma ciência

<sup>120</sup> TOMÁS DE AQUINO. *Exposição Sobre o Credo*. 4ª ed. Trad. D. Odilão Moura. São Paulo: Loyola, 1997. p. 21.

<sup>121</sup> NASCIMENTO, Carlos Artur R., Tomás de Aquino e as ciências intermediárias. *Aquinate*, nº4, 2007.

<sup>122</sup> *Ibidem*, pp.58-59.

una, ou seja, sob uma única razão, enquanto divinamente reveladas.

Com relação à doutrina sagrada ser prática ou teórica, Tomás recorre mais uma vez à divisão clássica que Aristóteles faz entre os tipos de ciência. Segundo o Filósofo, há as ciências práticas, as ciências teóricas, e as ciências poiéticas. As ciências práticas são referentes às ações que têm seu início e seu termo no próprio sujeito agente; são consideradas as ações políticas e morais. As ciências teóricas buscam o saber em si mesma, tem como fim o puro conhecimento como tal. E as ciências poiéticas são relativas às ações que têm seu início no sujeito enquanto dirigidas a produzir algo fora do próprio sujeito. Na *Suma de Teologia*, artigo quarto, Tomás se questiona se a doutrina sagrada seria uma ciência prática ou teórica. Todavia, a doutrina sagrada compreende tanto o campo do fenomenológico, da ação, quanto o campo do espírito humano, do intelecto. É, pois, a doutrina sagrada, tanto teórica quanto prática. Todavia, Tomás considera a doutrina sagrada mais teórica do que prática.

“embora entre as ciências filosóficas, umas sejam especulativas e outras práticas, a doutrina sagrada, porém, compreenderá em si, uma e outra; assim como Deus, por uma mesma ciência, conhece a si próprio e conhece suas obras. No entanto, a ciência sagrada é mais especulativa do que prática, porque se refere mais às coisas divinas do que aos atos humanos.”<sup>123</sup>

Tomás afirma que a doutrina sagrada é a mais excelente de todas, embora ela não possua uma certeza clara. Isso, pois, segundo ele, “nada impede que aquilo que é mais certo por sua natureza, seja para nós, menos certo devido à fraqueza de nosso intelecto.”<sup>124</sup> Deste modo, podemos perceber que há duas maneiras de se entender a natureza de algo: em si mesmo e para nós. A natureza dos objetos de fé em si mesmos são indubitáveis, mas pela limitação do intelecto humano não o compreendemos em sua grandeza. Deus, em si mesmo, possui o conhecimento de todas as coisas, sendo, o conhecimento por excelência. Já, os homens, enquanto possuidores de um intelecto limitado, conhecem a Deus apenas parcialmente e não na sua totalidade. Ou seja, uma coisa é o conhecimento enquanto objeto a ser conhecido, outra coisa é a maneira e o quanto conhecemos de cada objeto. Com relação a tomar seus princípios de outra ciência, Tomás afirma que a doutrina sagrada não retira seus princípios de nenhuma

---

<sup>123</sup> ST, I<sup>o</sup>, q. 1, a.4, res.

<sup>124</sup> ST, I<sup>o</sup>, q. 1, a. 5, ad 1.

ciência humana, mas sim da ciência de Deus, que, enquanto sabedoria soberana, regula todo o conhecimento humano. E não cabe à doutrina sagrada estabelecer os princípios das outras ciências, mas apenas julgá-los, pois tudo o que se mostrar contrário à verdade da ciência sagrada deve ser considerado como falso. Além disso, Tomás distingue duas formas diferentes de julgar: julgar por inclinação e julgar por conhecimento. Cada tipo de julgamento corresponde a uma sabedoria distinta.

“Pode-se julgar por inclinação: como quem possui um *habitus* virtuoso julga com retidão o que deve ser feito na linha deste *habitus*, estando já inclinado neste sentido (...) Mas existe outra maneira de julgar, a saber, por conhecimento: como o instruído em ciência moral pode julgar os atos de uma virtude, ainda que não a possua.”<sup>125</sup>

A primeira forma de julgar possui, principalmente, um sentido moral-religioso. Já a segunda forma de julgamento é própria da doutrina, da sabedoria, e, como vimos quando tratamos da doutrina sagrada enquanto sabedoria na SCG, é adquirida pelo estudo, ainda que seus princípios sejam revelados. É, pois, a doutrina sagrada uma verdadeira sabedoria; além, é a maior de todas as sabedorias.

Sendo Deus o assunto da ciência sagrada, e possuindo Deus uma essência incognoscível a nós, como pode tal ciência provar qualquer coisa sobre seu assunto? Como discutir esses artigos da ciência sagrada? Inicialmente, Tomás considera que parecerá que utilizar-se de argumentos para demonstrar os artigos da ciência sagrada não é algo que lhe seja próprio. Isso, pois, quando se busca a fé, e é a fé que se busca na doutrina sagrada, deve-se rejeitar os argumentos. Tal se dá, ainda, pelo fato de os argumentos serem considerados ou de autoridade ou de razão. Se forem argumentos de autoridade essas demonstrações poderiam ser consideradas fracas, por ser tal argumentação a mais fraca de todas. E, se forem argumentos de razão poder-se-ia pensar a inutilidade da fé dentro de tal ciência. Vê-se, neste ponto, uma divisão entre duas formas de argumentação, uma coisa é argumentar utilizando-se da razão, outra coisa é argumentar pautando-se em autoridades, como nas Escrituras ou nos padres da igreja. Em níveis hierárquicos, argumentar utilizando-se de autoridades é inferior à argumentar utilizando-se puramente da razão.

Tomás afirma que, assim como as ciências se valem dos argumentos não para provar seus princípios, mas para demonstrar outras verdades de seu campo; da mesma

---

<sup>125</sup> ST, I<sup>a</sup>, q. 1, <sup>a</sup> 6, ad 3.

forma age a doutrina sagrada. Contudo, é preciso considerar que a Sagrada Escritura, não tendo outra que lhe seja superior, irá discutir com outras consideradas inferiores. E ela fará isso se valendo da argumentação; isso, se o adversário conceder algo da revelação divina. Mas se o adversário não acredita em nada das verdades reveladas, não resta nenhum modo de discutir com argumentos os artigos de fé. Posto que em toda discussão deve haver algo em comum entre as partes que discutem, se esse algo não existe não pode haver discussão. Deste modo, utilizar-se da razão para argumentar, faz com que ambas as partes possuam um campo neutro de discussão, o da razão, que possibilita a inteligibilidade dos artigos da doutrina sagrada. Mas mesmo quando a doutrina sagrada utiliza-se de argumentos de autoridade das Escrituras, ela o faz com propriedade, tendo em conta a necessidade de argumentar. E quanto à autoridade dos doutores da Igreja, se vale dela com argumento próprio, mas provável.

Tomás fundamenta desta forma a teologia como uma verdadeira ciência. Uma ciência do sagrado. Tal ciência possibilita o conhecimento de Deus, pelo menos, parte desse conhecimento. A ciência sagrada insere em si dois campos diferentes, duas formas diferentes de conhecimento; tanto o conhecimento da razão em si, quanto o conhecimento revelado. O conhecimento revelado é aceito pela fé, e o conhecimento da razão torna tal fé inteligível a todos. Ao proclamar a teologia uma ciência do divino Tomás trata Deus de uma forma diferente, pois nas disciplinas filosóficas Deus era visto apenas como princípio do ser. E na doutrina sagrada Deus é tratado em relação às suas próprias razões.

### **2.2.5. Fé e Razão nas Sumas**

Tendo analisado, as questões da sabedoria e da dupla verdade no prólogo da *contra gentiles*, e tendo visto como a doutrina sagrada é tratada na *ST*, ou seja, uma sabedoria superior que no âmbito humano se torna ciência por excelência, podemos observar, de certa forma, os domínios da razão e da fé.

Entende-se, por fé, o ato de assentir algo que não é evidente, que não está explícito. A fé proporciona a razão a obter com maior agilidade e credibilidade o seu objetivo, a verdade. E, por mais que a razão se esforce para provar determinadas proposições, somente a fé é capaz de lhe conceder a aceitação de que não pode obter tudo o que quer. Em Tomás, de acordo com Mondin,

“a razão é uma ajuda propícia para conhecer mais facilmente determinado objeto e com maior certeza aquelas verdades que, por si, estão agrupadas, e para tornar-lhe acessíveis àquelas verdades sobrenaturais que superam toda a sua capacidade.”<sup>126</sup>

Deste modo, o mestre dominicano reconhece a autonomia da razão, mas não admite o fato de que ela sozinha seja capaz de penetrar nos mistérios de Deus, apesar de ser Ele a sua finalidade. Todavia, Tomás não faz uma exclusão total da razão. Ele a vê como uma luz concedida por Deus ao homem, para que este alcance a “ciência do bem e do mal.”<sup>127</sup>

Podemos dizer, que ao domínio da razão está todo aquele conhecimento que toma o sensível como ponto de partida, e que, portanto, pode ser demonstrado. Conhecimento este que é limitado pela fraqueza do intelecto humano. A razão se restringiria apenas ao campo do fenomenológico. Já o domínio da fé pertenceria tudo quanto diz respeito ao transcendental, e seu conhecimento se daria por meio da revelação divina. Tendo, pois, o que foi revelado, que ser aceito por um ato de fé. Tomás enfatiza com isso que o conteúdo de fé (expresso pelos artigos de fé) não pode ficar à mercê da razão, pois como o aquinate afirma na *SCG*,

“verificar-se-iam três grandes inconvenientes, se tais verdades naturais acerca de Deus estivessem abandonadas exclusivamente às forças da razão humana.”<sup>128</sup>

O primeiro inconveniente é que apenas poucos homens teriam acesso ao conhecimento de Deus. Isso se dá pelo fato de que para chegar a tal conhecimento exige-se uma longa e laboriosa busca, e essa trajetória ser algo ao qual nem todos os homens almejam. Alguns homens não são voltados para o conhecimento. E, além disso, os homens estão muito presos às necessidades materiais, por isso não tendo tempo para a reflexão filosófica, pois para a contemplação é preciso o ócio. O segundo inconveniente se deve ao fato de que o homem levaria muito tempo para alcançar tal conhecimento. Isso se deve à profundidade da verdade divina e aos conhecimentos preliminares necessários para alcançar tal verdade. E o terceiro inconveniente que surgiria caso Deus não tivesse se revelado é a presença constante do erro. Neste caso, a fraqueza da razão humana se faz presente, tanto de quem faz a demonstração de uma

---

<sup>126</sup> MONDIN, Batista. *O Humanismo Filosófico de Tomás de Aquino*. Trad. Antônio Angonese. Bauru: EDUSC, 1998. p.3.

<sup>127</sup> *Ibidem* p.21.

<sup>128</sup> *SCG*, I, 4. “*sequerentur autem tria inconvenientia si huiusmodi veritas solummodo rationi inquirenda relinqueretur.*”

verdade divina quanto de quem ouve a demonstração, por motivos que ficam explícitos na obra do mestre dominicano, a finitude da razão humana. Por esses motivos a revelação divina e a fé se fazem necessárias. Além disso, a revelação divina faz com que todos os homens tenham a possibilidade de participarem do conhecimento de Deus. Sem perigo de dúvida ou de erro.

Mas se Tomás confere à fé a tarefa de possibilitar a todos os homens o conhecimento de Deus, qual o papel destinado à razão? É possível reencontrar esta questão na primeira parte da *Suma de Teologia* (questão 32), em que Tomás considera o conhecimento humano da Trindade, conhecimento tal, que como vimos, é vedado à razão. Nas palavras de Tomás:

“Deve-se dizer que há duas maneiras de se dar razão de alguma coisa. A primeira consiste em provar de maneira suficiente a causa. Por exemplo, nas ciências naturais, dá-se razão suficiente que prova que o movimento do céu tem sempre uma velocidade uniforme. A segunda consiste não em provar de maneira suficiente a causa, mas em mostrar a consequência entre a causa, já admitida, e os seus efeitos. Por exemplo, em astronomia é afirmada a razão dos círculos excêntricos e dos epiciclos pelo fato de esta hipótese, uma vez admitida, pode salvar as aparências sensíveis referentes aos movimentos celestes.”<sup>129</sup>

Essa passagem parece outorgar dois usos da razão: um sentido próprio como é o caso da física (busca de causas) e outro que garante certo tipo de conhecimento, ainda que não probante, como é o caso da astronomia. Isso, pois, a física trata de coisas visíveis e acessíveis aos olhos de qualquer um que se dedique a seus estudos, podendo utilizar-se, pois, de argumentos demonstrativos certos. Já a astronomia, por estudar algo que se encontra distante dos sentidos humanos, só pode, pelo menos à época de Tomás, fazer uso de cálculos possíveis, alcançando apenas uma pequena parte do corpo celeste, mas nunca o compreendendo por completo, com perfeição e sem sombras de erro. Estaria aqui delineado aquilo que pertence propriamente à teologia e o que pertence à filosofia?

---

<sup>129</sup> ST, I<sup>a</sup>, q. 32, a.1, ad 2.

A fé, como mostra Joseph Rassam, ao falar de Tomás de Aquino, “é realmente obediência e confiança na Palavra de Deus; mas não é impulso cego da sensibilidade, e menos ainda um *sacrificium intellectus*.”<sup>130</sup> A fé é a aceitação daquilo que Deus, ser infinitamente perfeito, revelou a nós, seres imperfeitos. Através da fé o homem consegue alcançar as verdades divinas que não são acessíveis à razão. Mas não podemos entendê-la como aceitação ingênua e sem razão da palavra divina, pois assim poderiam considerá-la fabulosa, fazendo da palavra divina um mero conto. A fé exige também raciocínio, se não um raciocínio do tipo filosófico, pelo menos um raciocínio no que concerne a entender os sinais de Deus, sua revelação. A fé, em sua essência, não requer que se sacrifique o intelecto humano, apenas pede que este se volte para Deus e compreenda sua limitação com relação ao ser perfeito. Pois, ainda segundo Joseph Rassam, “não existe fé para um ser privado de razão, tal como não há conhecimento sobrenatural sem a possibilidade de um conhecimento natural.”<sup>131</sup> Torna-se válido então que Deus se manifeste aos homens por meio de sua revelação. Mas é tão válido também o uso da razão para entender o divino. Apesar da razão não conseguir atingir com perfeição o ser de Deus, o pouco conhecimento que puder alcançar é melhor do que nenhum. Pois, segundo Tomás,

“por mais limitado que seja o nosso conhecimento acerca das substâncias superiores, este pouco é mais desejado e mais amado que todo o conhecimento que possamos adquirir das coisas inferiores.”<sup>132</sup>

Isso, pois, o conhecimento das coisas mais nobres confere à alma certa perfeição.

Todavia, o conhecimento de Deus por meio da razão e o conhecimento de Deus pela revelação divina não podem, segundo Tomás, estarem em contradição, como já afirmamos. Nas palavras do autor: “se é verdade que a verdade da fé cristã ultrapassa as capacidades da razão humana, nem por isso os princípios inatos naturalmente à razão podem estar em contradição com esta verdade sobrenatural.”<sup>133</sup> Isso, pois, tais princípios naturais estão incluídos também na sabedoria divina, como os efeitos participam também da causa. Sendo assim, tudo aquilo que contradiz tais princípios estaria contradizendo também a sabedoria divina; o que é impossível. Segundo Tomás,

---

<sup>130</sup> RASSAM, Joseph. Tomás de Aquino. Trad. Isabel Braça. Lisboa: Edições 70, 1969, p. 20.

<sup>131</sup> Ibidem, p. 22.

<sup>132</sup> SCG, I, 5. “*dicit, quod, quamvis parum sit quod de substantiis superioribus percipimus, tamen illud modicum est magis amatum et desideratum omni cognition quam de substantiis inferioribus.*”

<sup>133</sup> Ibidem, I, 7. “*Quamvis autem praedicta veritas fidei christianae humanae rationis capacitatem excedat, haec tamen quae ratio naturaliter indita habet, huic veritati contraria esse non possunt.*”

é impossível coexistirem simultaneamente em um mesmo indivíduo opiniões ou juízos contrários entre si. Não sendo possível então que um mesmo indivíduo através do uso da razão chegue a uma conclusão contrária àquilo que a fé revelada lhe concedeu. Tal ocorre, pois, segundo Tomás, qualquer argumento que vá contra a fé cristã não procede dos primeiros princípios inatos à natureza e conhecidos por si mesmos.

Para Tomás, só podemos compreender as verdades divinas simplesmente de nossa parte, mas nunca da parte de Deus. É óbvio que, em falando da dupla verdade, não a entendemos da parte do próprio Deus, como já mencionamos, mas da parte do nosso conhecimento. Sendo assim, no que concerne à primeira forma de verdade, àquelas verdades que são acessíveis à razão, exige-se que procedamos por meio de razões demonstrativas. Razões estas que se fazem entendidas a todos os que se dispõem à discussão dos artigos de fé acessíveis à razão humana. Estas demonstrações visam também ao convencimento daqueles que se mostram contrários às verdades divinas. Já no que concerne à segunda forma de verdade, àquelas verdades que ultrapassam a razão humana, essas verdades são propostas a nós como objetos de fé, não possuindo, pois, demonstrações certas, mas apenas argumentos de probabilidade. Tais argumentos fazem apenas uma aproximação, vislumbrando apenas uma parte de todo o conhecimento, como faz o astrônomo em relação ao conhecimento do corpo celeste. Segundo Tomás, tais argumentos não visam ao convencimento dos adversários, posto que a fé não é uma questão de convencimento. Os argumentos de probabilidade, apesar de não darem demonstrações exatas, dão soluções possíveis às objeções impostas por seus adversários. Além disso, funcionam, para aqueles providos de fé, para aclarar as verdades que ultrapassam a razão. Todavia não devemos insistir nessa forma de argumentação, dado que nem todos os homens partilham da fé. Pois se insistíssemos nessa forma de argumentação não abriríamos espaço à discussão comum. É realçada aqui, mais uma vez, a importância do uso da razão enquanto campo neutro de discussão dos artigos de fé. Pois só a razão permite que se façam questionamentos e que se construam demonstrações verdadeiras acerca de algo. Mas é importante realçar que a razão e a fé, segundo Tomás, como dissemos, não são contraditórias, são, de certa forma, dois pontos de vista separados, mas que, quando se dedicam sobre um mesmo assunto, como é o caso do saber sobre o divino, elas convergem em um ponto sem contradição. Elas não são, pois, coisas paralelas, mas que partem de pontos diferentes e que convergem em algum momento.

A razão conduz o homem ao conhecimento das leis naturais, e a fé o conduz para a transcendência do sobrenatural. A razão requer provas, a fé requer aceitação. E, como vimos, em Tomás, a razão não pode caminhar sem a fé, pois, onde a razão humana não consegue com toda sua capacidade abarcar determinado mistério, a fé se infiltra como uma luz a iluminar e a orientar o homem, fornecendo respostas não compreendidas racionalmente.

Contudo, não basta, pois, como já afirmamos, somente crer, é necessário também que se compreenda a fé. Não se utiliza a razão para acreditar numa verdade de forma cega e meramente inerte. É preciso demonstrar com a razão as verdades professadas pela fé. Ambas, fé e razão são necessárias. O próprio papa João Paulo II iniciou a encíclica *Fides et Ratio* afirmando: “A Fé e a Razão constituem como que duas asas pelas quais o espírito humano se eleva para a contemplação da verdade.”<sup>134</sup> Constata-se, pois, que um pássaro ou um avião não levanta vôo somente com uma das asas. As duas asas são essenciais para o vôo acontecer. Da mesma forma, fé e razão são de suma importância para que o homem encontre a verdade.

---

<sup>134</sup> João Paulo II. *Fidelis et Ratio*. p.5

### 3. A existência de Deus na *Contra Gentiles* (caps. 10 – 13)

Logo em seguida ao “prólogo” Tomás inicia a discussão acerca da existência de Deus, visto que no próprio prólogo o aquinate já deixara definida sua ordem de trabalho, que se iniciaria falando sobre o ser Deus, sobre Deus em si mesmo.

É próprio do estilo filosófico de Tomás encontrar uma forma intermediária entre dois extremos, tal como será possível reconhecer na questão da existência de Deus. A fim de determinar uma posição intermediária nesta questão, o mestre dominicano não pode deixar de circunscrever primeiro os extremos: no primeiro extremo, situam-se aqueles que negam a demonstrabilidade da existência de Deus, porque esta existência é algo *per se nota*, isto é, objeto de uma evidência imediata e auto-suficiente. Neste extremo, segundo o mestre dominicano, encontra-se Santo Anselmo. Ainda que Tomás não cite o nome de Anselmo explicitamente, encontramos neste primeiro extremo uma reconstrução do argumento anselmiano tal como pensado por Tomás:

“[...] designamos pelo nome Deus uma realidade acima da qual nada de pode pensar de maior. É certo que essa noção forma-se no intelecto de quem ouve e compreende o nome de Deus. [...]”<sup>135</sup>

No outro extremo, situam-se aqueles que negam igualmente a demonstrabilidade da existência de Deus, mas pela razão oposta, isto é, porque tal existência não é racionalmente evidente, mas só admissível pela fé. E como meio termo entre tais extremos encontra-se Tomás de Aquino, que pretende defender a demonstrabilidade da existência de Deus, enquanto esta existência é racionalmente evidente, não imediata, mas de modo mediato.

---

<sup>135</sup> SCG, I, 10. “Nam nomine Dei intelligimus aliquid quo maius cogitari non potest. Hoc autem in intellectu formatur ab eo qui audit et intelligit nomen Dei[...].”

Michon resume bem o modo com o qual Tomás trabalha a questão da existência de Deus na SCG:

“[...] Tomás admite como prova demonstrativa aquelas que partem de realidades imediatamente cognoscíveis para nós, portanto, de realidades sensíveis, e que remontam, através da via da causalidade, a uma causa além da observação. [...] Tomás tem êxito através de uma estratégia em três momentos: 1) o conhecimento da existência de Deus não é evidente (se ele é acessível à razão, pode ser por meio de uma demonstração, de forma indireta); 2) ele é acessível à razão e não é apenas um objeto da fé; 3) estas provas podem tomar caminhos diversos que nos farão passar das realidades sensíveis à um primeiro princípio (suprasensível) que podemos chamar de ‘Deus’.”<sup>136</sup>

Cabe-nos esclarecer, antes de prosseguirmos com o capítulo, que nossa intenção nesta parte do trabalho não é a de esmiuçar em si cada demonstração da existência de Deus propostas por Tomás de Aquino, mas sim demonstrar como o aquinate coloca em prática a sua concepção da relação entre filosofia e teologia, explicitando como a razão pode reconhecer a existência de Deus. Neste sentido, mostrando como Tomás contrapõe em extremos opostos o uso da razão ou da fé, quando feitos em separado, no que tange ao conhecimento sobre Deus, e, como propõe o uso de uma via intermediária para demonstrar a existência de Deus. Este modo de agir demonstra propriamente como o autor compreende a relação entre a fé e a razão, como coisas distintas mas que corroboram para o mesmo fim.

---

<sup>136</sup> Michon. Op. Cit. pp. 92-93. “[...] Thomas n’admet comme preuve démonstrative que celle qui part de réalités immédiatement connaissables pour nous, donc des réalités sensibles, et qui remonte, par la voie de la causalité, jusqu’à une cause qui échappe à l’observation.[...] Thomas y parvient au terme d’une stratégie en trois moments: 1) la connaissance de l’existence de Dieu n’est pas évidente (si elle est accessible à la raison, ce ne peut être qu’au terme d’une démonstration, de façon indirecte); 2) elle est bien accessible à la raison et n’est pas seulement objet de foi; 3)cette preuve peut prendre plusieurs voies qui toutes nous font passer des réalités sensibles à un premier principe (suprasensibles) que nous pouvons appeler ‘Dieu’.”

### 3.1. Crítica tomista ao argumento anselmiano

Nos capítulos 10 e 11 da SCG Tomás discute criticamente a posição daqueles que defendem ser a existência de Deus algo evidente, algo *per se nota*. E, ainda que não seja citado o nome de Anselmo, é, pois, ao Doutor Magnífico que se dirige tal crítica, além, é claro, de outros que corroboram com o mesmo pensamento. Visto ser o argumento de Anselmo, que diz ser Deus algo tal que nada maior possa ser pensado, que Tomás irá reconstruir. Vejamos, portanto, como Tomás reconstrói o argumento anselmiano e como o rechaça. Não retomaremos aqui o argumento anselmiano, posto que já o analisamos no capítulo 1, mas nos deteremos apenas ao modo como Tomás o apresenta na SCG.

Tomás nos expõe dois argumentos que reconhecem que o conhecimento de Deus é evidente por si mesmo. O primeiro argumento que corroboraria com essa ideia tem como princípio, a noção de que uma proposição é evidente por si mesma quando, uma vez conhecido seus termos, imediatamente se conhece a verdade do conteúdo da proposição.

“Assim, por exemplo, que o todo é maior que a parte isso é conhecido por si mesmo de modo absoluto, mas permanece desconhecido àquele que não concebe mentalmente a noção de todo.”<sup>137</sup>

Ora, uma vez que se conhece o que é “todo” e o que é “parte” sabe-se que é impossível que a proposição “o todo é maior que a parte”, não seja verdadeira e, conseqüentemente, é impossível que seu contrário seja verdadeiro.

No que tange a existência de Deus dar-se-ia de modo semelhante a tal raciocínio. Sendo assim, uma vez que conhecemos o que é “Deus” teríamos que admitir que Ele existe. Deus é algo acima do qual não se pode pensar nada maior. Aqui vemos um argumento que se assemelha ao argumento anselmiano. Quando se estabelece que Deus é algo acima do qual não se pode pensar maior, tal noção está presente no intelecto de quem assim a compreendeu. Desta forma, ao menos no intelecto, o ser do qual não se pode pensar nada maior existe. Ora, aquilo que existe na realidade e no intelecto é maior do que aquilo que existe apenas no intelecto. E, uma vez que o próprio significado do nome “Deus” indica que nada pode ser maior que Ele, deve-se concluir que ele existe.

---

<sup>137</sup> SCG, I, 11. “*Sicut omne totum sua parte maius esse, per se notum est simpliciter: ei autem qui rationem totius mente non concipere non possumus, remanet ignotum quoad nos.*”

O segundo argumento que corrobora para a afirmação de um Deus enquanto existente evidentemente é, pois, um desdobramento do primeiro, que visa indicar que Deus é evidente por si uma vez que não se pode pensar em Deus sem o ser, isto é, não se pode pensar no ser do qual não se pode pensar nada maior e tal ser não existir na realidade. Se fosse possível pensar em Deus sem o ser, seria possível pensar em outro ser maior que Deus existente na realidade. Posto que existir na realidade é maior do que existir apenas no pensamento. No entanto, pensar que há na realidade algo maior que Deus contraria o próprio significado do nome “Deus”, a saber, ser do qual não se pode pensar nada maior. Logo, faz-se necessário que Deus exista, tanto no pensamento quanto na realidade.

No que tange ao primeiro argumento da evidência da existência de Deus, Tomás afirma que tal opinião origina-se no costume. “A opinião acima consignada origina-se, em parte, do costume segundo o qual muitos, desde pequenos, habituaram-se a ouvir o nome de Deus e a invocá-lo.”<sup>138</sup> Além do costume, segundo Tomás, tal opinião origina-se no fato de não fazer a distinção entre o evidente em si e o evidente para nós. Segundo o aquinate,

“Deus ser, com efeito, é simplesmente por si mesmo evidente, pois que aquilo mesmo que Deus é, também é o seu ser. Mas porque não podemos mentalmente conceber aquilo mesmo que Deus é, ele permanece desconhecido para nós. Assim, por exemplo, que o todo é maior que a parte é simplesmente evidente por si mesmo; mas tal expressão seria desconhecida para quem não concebesse as idéias de todo e de parte em sua mente.”<sup>139</sup>

Fazendo a diferenciação entre o evidente em si e o evidente para nós, Tomás nos mostra que não podemos tomar algo como evidente para nós simplesmente pelo fato dele ser evidente em si mesmo.

“Em geral, disse santo Tomás, devemos fazer uma distinção entre o que é *per se notum secundum se* e o que é *per se notum quoad nos*.

<sup>138</sup> SCG, I, 10. “*Praedicta autem opinio provenit. a) Partim quidem ex consuetudine qua ex principio assueti sunt nomen Dei audire et invocare.*”

<sup>139</sup> SCG, I, 10. “*Nam simpliciter quidem Deum esse per se notum est: cum hoc ipsum quod Deus est, sit suum esse. Sed quia hoc ipsum quod Deus est mente concipere non possumus, remanet ignotum quoad nos. Sicut omne totum sua parte maius esse, per se notum est simpliciter: ei autem qui rationem totius mente non conciperet, oporteret esse ignotum.*”

Diz-se que uma proposição é *per se nota secundum se* quando o predicado está incluído no sujeito, como na proposição de que o homem é animal, posto que o homem é precisamente um animal racional. A proposição de que Deus existe é, pois, uma proposição *per se nota secundum se*, posto que a essência de Deus é sua existência, e não podemos conhecer a natureza de Deus, o que Deus é, sem conhecer a existência de Deus, que Deus é; mas o homem não tem um conhecimento *a priori* da natureza de Deus, e somente chega ao conhecimento de que a essência de Deus é sua existência depois de ter chegado a conhecer a existência de Deus, de modo que embora a proposição de que Deus existe seja *per se nota secundum se*, não é *per se nota quoad nos*.<sup>140</sup>

Não podemos, pois, pelo fato da existência de Deus ser evidente em si mesma, considerar que ela seja, por isso, evidente para nós.

Tomás, ao criticar a noção de um conhecimento de Deus evidente para nós, nos apresenta duas razões. A primeira razão é que não é evidente a todos, nem mesmo para aqueles que entendem que Deus existe, que Ele seja o ser do qual não se pode pensar nada maior. Isso, pois, para alguns filósofos antigos, por exemplo, Deus era visto como sendo o mundo. E, mesmo aqueles que professam a fé católica não identificam o nome de Deus como sendo o ser do qual nada maior pode ser pensado. “Nem tampouco as diversas interpretações apresentadas por Damasceno para o nome *deus* nos leva àquela evidência.”<sup>141</sup> Com isso, Tomás deixa claro que nem todos compreendem a Deus da mesma maneira, ainda que Deus seja um, o modo como o concebemos pode ser diverso.

A segunda razão é que, ainda que afirmemos que Deus é o ser do qual não se pode pensar nada maior, não é necessário que esse ser exista na realidade. A compreensão de Deus como tal ser apenas nos leva à conclusão que tal ser existe em nossa mente, mas não na realidade. Tomás vai mais além e afirma que o argumento sequer leva à conclusão de que o ser do qual não se pode pensar nada maior esteja em nossa mente.

---

<sup>140</sup> COPLESTON, Frederick. Historia de la Filosofía – vol. II, de San Agustín a Escoto. Trad. Juan Carlos García Borrón. Editorial Ariel, Barcelona, 1989, p. 330.

<sup>141</sup> SCG, I, 10. “*Nec etiam ex interpretationibus huius nominis Deus, quas DAMASCENUS ponit, aliquid huiusmodi intelligi datur.*”

“ [...] não é menos necessário que o ser acima do qual nada de maior se possa conceber esteja na nossa mente. Pois bem, de tudo isso não se pode concluir que exista na natureza algo acima do qual nada de maior se possa conceber.”<sup>142</sup>

De tal afirmação decorre também, pois, que

“não há inconveniente em se pensar em qualquer coisa superior a alguma outra existente na realidade ou na mente, se não para aquele que concebe haver na natureza algo acima do qual nada de maior se possa conceber.”<sup>143</sup>

Deste modo, para Tomás, vemos que a existência de Deus não é evidente para nós, ainda que, como já mencionamos, seja algo evidente em si mesmo. Deve-se haver uma distinção entre aquilo que é evidente em si mesmo e aquilo que é evidente para nós. Dizer que a existência de Deus é evidente, para o aquinate, só pode ser correto se dizemos que ela é evidente em si mesma, todavia não é evidente para nós. Ser evidente em si mesmo não é o mesmo que ser evidente para nós, sendo, pois, preciso demonstrar a existência de Deus. De acordo com Tomás, não é claro para nós que Deus seja um ser em relação ao qual nada de maior pode ser pensado, como pretendia Anselmo, visto que, Deus ser é algo evidente em si mesmo, pois aquilo mesmo que Deus é, também é o seu ser, que para nós é desconhecido por não conseguirmos conceber aquilo mesmo que Deus é. E, como dissemos, a essência de Deus é desconhecida para nós, daí não podermos conceber de modo evidente a sua existência, pois sua existência faz parte de sua essência, que nos é desconhecida. Além do que não se pode pensar nada contra o evidente, ou seja, não é necessário que se possa pensar em algo maior do que Deus ao pensarmos que ele não existe, pois isto ocorreria pela debilidade de nosso intelecto e não por imperfeição no ser de Deus. E, como não é possível ao homem conhecer a Deus em si mesmo, mas apenas por meio de seus efeitos, não nos é evidente sua existência. Além disso, quando diz-se que o homem conhece Deus naturalmente e naturalmente o deseja, o que quer dizer é que o homem o deseja enquanto naturalmente deseja a bem-aventurança, que é uma certa semelhança da bondade divina. E, ainda que desejar e

---

<sup>142</sup> SCG, I, 11. “Unde Nec oportebit id quo maius cogitari non potest esse nisi in intellectu. Et ex hoc non sequitur quod sit aliquid in rerum natura quo maius cogitari non possit.”

<sup>143</sup> SCG, I, 11. “et sic nihil inconueniens accidit ponentibus Deum non esse: non enim inconueniens est quolibet dato vel in re vel nisi ei qui concedit esse aliquid maius cogitari non possit in rerum natura.”

conhecer sejam paralelos, desejar a beatitude divina não implica em conhecer a existência de Deus.

### 3.2. Deus conhecido pela fé

Há, além da opinião daqueles que acreditam ser a existência de Deus algo evidente para nós, como já mencionamos, uma opinião contrária, a de que não é possível, por meio da razão, provar a existência de Deus, algo que seria exclusivo da fé e da revelação.

“Há, além da opinião acima aclarada, a de alguns que têm uma oposta, segundo a qual é baldado o esforço para se provar que Deus é. Com efeito, dizem que não se pode descobrir pela razão que Deus existe, mas isto somente é possível mediante a fé e a revelação.”<sup>144</sup>

Tomás dá três argumentos que justificam esta tese. O primeiro se fundamenta na relação entre a essência de algo e a sua existência. Nela se afirma que a essência e a existência possuem uma correspondência. Neste caso, a existência e a essência de Deus se identificam. Deste modo, se dizemos, como é comumente aceito, que a essência de Deus é desconhecida por nós, que não a podemos provar, segue-se daí que a existência de Deus também será algo desconhecido para nosso intelecto, de modo que não se pode demonstrá-la racionalmente. O segundo, diz-se da demonstração do *se é* corresponder a demonstração do nome da coisa. Sendo, pois, que o conceito expresso pelo nome é a definição da coisa, e de Deus, não possuímos uma definição clara, deste modo, não se pode conhecer a essência ou quiddidade de Deus simplesmente pelo seu nome. E o terceiro argumento se fundamenta na origem do conhecimento humano. Se os princípios da demonstração recebem dos sentidos a origem do conhecimento, como pretende Aristóteles, tudo aquilo que transcende os sentidos e as coisas sensíveis torna-se

---

<sup>144</sup> SCG, I, 12. “Est autem quaedam aliorum opinio praedictae positioni contraria, per quam etiam inutilis redderetur conatus probare intendentium Deum esse. Dicunt enim quod Deum esse non potest per rationem inveniri, sed per solam viam fidei et revelationis est acceptum.”

indemonstrável. Sendo, pois, a existência de Deus, algo que transcende nossos sentidos, torna-se indemonstrável por nós tal existência.

A resposta de Tomás a esta tese na qual a existência de Deus é indemonstrável racionalmente, mas apenas pertencente ao âmbito da fé e da revelação se dá em três argumentos. Em primeiro lugar, o aquinate afirma que é possível a demonstração da existência de Deus via razão natural, ao afirmar que,

“[...] quer pela arte da demonstração, que estabelece poder-se chegar às causas por meio dos efeitos; quer pela própria classificação das ciências, visto que, se não houver uma substância cognoscível acima da substância sensível, também não haverá uma ciência acima da ciência natural (IV Metefísica 3, 1005a; Cmt 5, 593); quer ainda, pelo esforço especulativo dos filósofos e, finalmente, pela verdade apostólica, que afirma: ‘As coisas invisíveis de Deus são vistas pelo conhecimento que temos das coisas criadas (Rm 1,20).’<sup>145</sup>

Deste modo, é possível, segundo Tomás, demonstrar a existência de Deus. Em segundo lugar, para o aquinate, em Deus ser e essência se identificam pela parte do próprio Deus enquanto subsiste em si mesmo, o que para nós é incognoscível. Segundo Michon,

“De que a essência de Deus é desconhecida, não se deve concluir que sua existência também o seja: é preciso distinguir a existência como ato da coisa existente, que apreende o conceito adequado de Deus se ele nos é acessível, e a existência que capta o juízo da proposição ‘Deus é’, que corresponde ao “há” de nossas afirmações de existência.”<sup>146</sup>

Sendo assim, para Tomás, “torna-se demonstrável que Deus é, enquanto por meio de razões demonstrativas nossa mente é induzida a formar uma proposição referente a Deus, a qual exprime que Deus é.”<sup>147</sup> E, em terceiro lugar, é possível chegar-se a

<sup>145</sup> SCG, I, 12. “a) *Tum ex demonstrationis arte, quae ex effectibus causas concludere docet.* b) *Tum ex ipso scientiarum ordine. Nam, si non sit aliqua scibilis substantia supra substantiam sensibilem, non erit aliqua scientia supra Naturalem, ut dicitur in IV Metaph.* c) *Tum ex philosophorum studio, qui Deum esse demonstrare conati sunt.* d) *Tum etiam Apostolica veritate asserente, Rom. I, 20: Invisibilia Dei per ea quae facta sunt intellecta conspiciuntur.*”

<sup>146</sup> Michon. (1999). p. 96. “De ce que l’essence de Dieu est inconnaissable, on ne doit pas conclure que son existence l’est aussi: il convient de distinguer l’existence comme acte de la chose existante, que saisisrait le concept adéquat de Dieu s’il nous était accessible, et l’existence que saisit le jugement dans la proposition ‘Dieu est’, qui correspond au ‘il y a’ de nos affirmations d’existence.”

<sup>147</sup> SCG, I, 12. “Sic enim esse Deum sub demonstratione cadit, dum ex rationibus demonstrativis mens

existência de Deus por meio de seus efeitos. Pois, no lugar da essência, deve-se tomar o efeito como termo médio da demonstração, e assim receber do efeito o significado do nome Deus. Visto estarmos em uma posição ontológica diversa da de Deus, deste modo, não podendo afirmar d'Ele, o que Ele é, mas apenas que é. Em segundo lugar, a não evidência da existência de Deus não é sinônimo de sua incognoscibilidade, pois, “embora Deus transcenda as coisas sensíveis e os sentidos, contudo os seus efeitos, dos quais é assumida a demonstração para provar que Deus é, são sensíveis.”<sup>148</sup>

### 3.3. As vias para demonstrar a existência de Deus na SCG

No capítulo 13 da SCG, Tomás expõe os argumentos que procuram demonstrar a existência de Deus, que funcionam, conforme mencionamos, como uma via intermediária entre os que afirmam a existência de Deus como auto evidente e aqueles que a afirmam como impossível de demonstração, sendo algo apenas do campo da fé.

“Tendo em vista que não é vão o esforço dispendido na demonstração de que Deus é, vamos agora apresentar as razões segundo as quais os filósofos e os doutores católicos provaram que Deus é.”<sup>149</sup>

É importante salientar que, para Tomás, existem duas maneiras de se demonstrar uma verdade.

A primeira maneira de demonstração<sup>150</sup> é aquela que parte da causa para se chegar ao efeito, é a *propter quid*. E o segundo tipo de demonstração consiste em começar do efeito para depois inferir a existência da sua causa, é a *quia*. Quando o efeito é mais manifesto para nós, devemos recorrer a ele para conhecer a sua causa. Isto se fundamenta no seguinte princípio: o efeito depende da causa; portanto, estabelecida a existência do efeito, segue-se necessariamente a preexistência da causa. Na proposição

---

nostra inducitur huiusmodi propositionem de Deo formare qua exprimat Deum esse.”

<sup>148</sup> SCG, I, 12. “*Patet etiam ex hoc quod, etsi Deus sensibilia omnia et sensum excedat eius tamen effectus, ex quibus demonstratio sumitur ad probandum Deum esse, sensibiles sunt.*”

<sup>149</sup> SCG, I, 13. “*Ostenso igitur quod non est vanum niti ad demonstrandum Deum esse, procedamus ad ponendum rationes quibus tam philosophi quam doctores catholici Deum esse probaverunt.*”

<sup>150</sup> A demonstração em Tomás segue a noção aristotélica de demonstração. Para tal veja Segundos Analíticos II.

“Deus existe”, desconhecemos a definição do sujeito e do predicado, e, com isso, desconhecemos a causa. Porém, segundo o mestre dominicano, podemos partir dos efeitos desta causa para chegar até ela. A primeira espécie de demonstração parte do que é anterior de modo absoluto, a segunda do que é anterior para nós. Não possuindo, pois, segundo Tomás, uma definição preexistente de Deus, não temos como partir da definição para provar a sua existência. Resta-nos, portanto, partir dos seus efeitos. Executando, pois, um procedimento no qual parte-se do efeito à causa, ou seja, do que é anterior para nós para o que é anterior de modo absoluto. Em outras palavras, o processo da prova é todo a posteriori.

Resumidamente, Tomás, na SCG, nos propõe cinco vias para demonstrar que Deus existe, mas que não possuem a mesma extensão. A primeira, parte da noção aristotélica de movimento e é a mais articulada, sendo apresentada em duas variantes (*viae*), as outras três são apenas esboçadas e se articulam pelas noções de causa eficiente, graus de perfeição e causa final. Esta última tendo como fundamento Damasceno. Considerados os aspectos acima, prossigamos na exposição do aquinate das vias para demonstrar a existência de Deus.

### 3.3.1. A via do movimento

Tomás de Aquino formula a primeira via do movimento da seguinte maneira:

“A primeira via é esta: Tudo aquilo que se move é movido por outro. É claro aos sentidos que algo se move, como, por exemplo, o sol. Logo, deve ser movido por outro movente.”<sup>151</sup>

É certo, porquanto os nossos sentidos nos atestam, que no mundo algumas coisas se movem. No entanto, nada se move a si mesmo, o que é o mesmo que dizer que tudo o que se move é movido por outro. Deste modo, ou algo é movido ou não o é. Se não é movido faz-se necessário afirmar que há um movente imóvel, que Tomás identifica

---

<sup>151</sup> SCG I, 13. “*Quarum prima talis est: Omne quod movetur, ab alio movetur. Patet autem sensu aliquid moveri, utputa solem. Ergo alio movente movetur.*”

como Deus. “Se não é movido, confirma-se o nosso intento, isto é, o de que é necessário afirmar-se que há um movente imóvel. A este denominamos Deus.”<sup>152</sup> Entretanto, se for movido, então o é por outro movente. E se assim for, ou se deve proceder indefinidamente, ou se deve chegar a um movente imóvel. Mas como nenhum raciocínio pode proceder ao infinito, é necessário que haja um primeiro movente imóvel.

“Não obstante, duas proposições devem ser provadas: tudo que é movido, é movido por outro; e, na série de moventes e movidos, não é possível proceder-se indefinidamente.”<sup>153</sup>

Para atestar sua primeira proposição, ou seja, a de que “tudo aquilo que se move é movido por outro”<sup>154</sup>, Tomás se vale de três argumentos. O primeiro afirma que se algo se move a si mesmo, deve possuir em si o princípio de movimento, pois se não o possuísse seria movido por outro. Entretanto não pode haver no ser uma parte que mova as demais e permaneça no repouso, pois assim como o movimento de um segue ao movimento de outro, também o repouso de um se segue ao repouso de outro. Portanto algo não pode mover a si mesmo. Sendo necessário portanto, que o que é movido o seja por outro. O segundo argumento afirma que tudo o que é movido, ou o é por si ou acidentalmente. Se for por si, ou é por violência ou por sua própria natureza. Se por natureza, ou é por movimento próprio, como acontece nos animais, ou por movimento que não seja próprio, como acontece com os corpos pesados e leves. Logo, tudo que se move é movido por outro. E o terceiro argumento, diz respeito ao ato e potência, o mais propriamente metafísico que os demais. Tudo o que se move, enquanto é movido, está em potência para aquilo para o que se move. Por outro lado, nada pode mover algo senão enquanto está em ato em relação àquilo a que moverá. Desta forma, mover uma coisa é fazê-la passar da potência ao ato, e isto só pode ser feito por um ente que já esteja em ato:

“Nada está simultaneamente em ato e potência com respeito à mesma coisa. Tudo o que se move, enquanto se move, está em potência, porque o movimento é ato do que está em potência. Mas, tudo o que

<sup>152</sup> SCG I, 13. “*Si non movetur, ergo habemus propositum, quod necesse est ponere aliquod movens immobile. Et hoc dicimus Deum.*”

<sup>153</sup> SCG I, 13. “*In hac autem probatione sunt duae propositiones probandae: scilicet, quod omne motum movetur ab alio; ET quod in moventibus ET motis non sit pcedere in infinitum.*”

<sup>154</sup> SCG I, 13. “*Omne quod movetur, ab alio movetur.*”

se move, enquanto se move, está em ato, pois nada age senão enquanto está em ato. Assim, nada é, com respeito ao mesmo movimento, motor e movido. E, nada se move a si mesmo.”<sup>155</sup>

Deste modo, nada pode estar simultaneamente e sob o mesmo aspecto, em ato e em potência. Por isso, nada pode mover algo senão enquanto está em ato com relação a ele. Por conseguinte, se o movente estiver também ele em movimento, é necessário que, também ele seja movido por outro movente. E se este, igualmente estiver em movimento, igualmente terá que ser movido, já que nada pode mover a si mesmo, e assim sucessivamente.

Isto remete-nos a segunda proposição desta primeira via, a saber, a de que não é possível proceder ao infinito nesta série de moventes e movidos. Isso, pois todo movimento ocorre no tempo finito, e, se os corpos movessem-se infinitamente também haveria um número infinito de corpos. Sendo assim, haveriam corpos infinitos movendo-se no tempo finito, o que não pode ocorrer. Além do que, se essa argumentação fosse ao infinito, não haveria um primeiro motor. Ora, em não havendo um primeiro motor, não haveria, tampouco, um segundo, haja vista que, já que nada pode mover a si mesmo, o segundo motor só se move em virtude do primeiro. E neste caso, sem um primeiro motor, não poderia haver qualquer outro, pois como afirma Tomás,

“... o primeiro é causa do movimento de todos os restantes. Se houver, porém, movente e movidos indefinidamente seguidos, não haverá um primeiro movente, mas serão todos movidos como intermediários. Logo, nenhum deles poderá mover-se e, assim nada será movido no mundo.”<sup>156</sup>

Torna-se então demonstrada a existência de um primeiro motor imóvel que é causa do movimento de todos os outros. De forma descendente ou decrescente, cumpre dizer que é desta causa motriz primeira e superior que emanará o impulso que gerará aquela cadeia de causas ordenadas no qual um movimento segue o outro. Por outro lado, é

---

<sup>155</sup> SCG I, 13. “*Nihil idem est simul actu ET potentia respectu eiusdem. Sed omne quod movetur, inquantum huiusmodi, est in potentia: quia motus est actus existentis in potentia secundum quod huiusmodi. Omne autem quod movet est in actu, inquantum huiusmodi: quia nihil agit nisi secundum quod est in actu. Ergo nihil est respectu eiusdem motus movens ET motum. Et sic nihil movet seipsum.*”

<sup>156</sup> SCG I, 13. “*...quia primum est causa movendi omnibus aliis. Sed si sint moventia ET mota per ordinem in infinitum, non erit aliquod primum movens, sed omnia erunt quase media moventia. Ergo nullum aliorum poterit moveri. Et sic nihil movebitur in mundo.*”

desta cadeia de causas, na qual uma causa motriz inferior é gerada por outra que lhe é imediatamente superior, que remontaremos, de modo ascendente e crescente, àquela causa primeira que transcende a toda série causal e de cujo movimento flui a motricidade de todas as outras causas motrizes.

A segunda via do movimento é formulada pelo mestre dominicano nos seguintes termos:

“A segunda via é a seguinte: se todo movente se move, tal proposição é verdadeira ou por si mesma ou por acidente. Se é verdadeira por acidente, não é necessária, visto que o verdadeiro por acidente não é necessário”<sup>157</sup>

Tomás pretende com tal afirmação confirmar a ideia de que a existência de um primeiro movente imóvel não seja contingente, mas sim necessária.

Há nesta segunda via duas premissas fundantes. A primeira diz respeito ao fato de o possível ser definido como contingente, vale dizer, como aquilo que pode ser e não ser, e nisto, precisamente, ele difere do necessário. A segunda consiste no fato de que, o que pode não ser não possui em si mesmo a razão da sua existência.

“Se fosse a mesma, seria preciso que aquele que altera fosse alterado; aquele que cura fosse curado; aquele que ensina fosse ensinado na mesma ciência. Mas isto é impossível, porque aquele que ensina deve possuir a ciência e aquele que aprende não a deve possuir. Ora, assim sendo, a mesma coisa seria possuída e não possuída pela mesma pessoa, o que é impossível.”<sup>158</sup>

Da afirmação acima se segue a necessidade de haver um primeiro motor que não seja movido por algo intrínseco, que seja, pois causa de si mesmo. Posto que, o que não possui em si mesmo a razão da sua existência tem de recebê-la de uma causa eficiente que lhe comunique, já que não a possui por si, e esta causa será a causa primeira.

---

<sup>157</sup> SCG, I, 13. “*Secunda via talis est. Si omne movens movetur, aut haec propositio est vera per se, aut per accidens. Si per accidens, ergo non est necessaria: quod enim est per accidens verum, non est necessarium.*”

<sup>158</sup> SCG, I, 13. “*b) Si aedem ergo oportebit quod alterans alteretur, et ulterius quod sanans sanetur, et quod docens doceatur, et secundum eandem scientiam. Hoc autem est impossibile: nam docentem necesse est habere scientiam, addiscentem vero necesse est non habere; et sic idem habebitur ab eodem et non habebitur, quod est impossibile.*”

Postos estes fundamentos, é possível voltarmos para as coisas sensíveis, a fim de podermos constatar que nelas há entes que podem ser ou não ser. Mas é impossível, de fato, que coisas que possam não ser tenham sido sempre. Com efeito, é da própria essência do contingente não ter sido em algum momento. De modo que, se todas as coisas são possíveis, houve algum momento em que nenhuma delas foi, ou seja, houve um momento em que nada existia. Ora, o que não é não pode vir a ser senão pelo que é. Donde, se todas as coisas fossem contingentes, pudessem não ser, teria havido um momento em que nada havia, mas, se isso é verdadeiro, dado que nada pode passar a ser senão pelo que já é, ainda hoje nada existiria. Mas isto é evidentemente falso. Daí que a existência de coisas contingentes reclama a existência de um ser necessário.

“Donde ser necessário que os entes que se movem por si mesmos e são corruptíveis seja referidos a um primeiro movente, que seja eterno.”<sup>159</sup>

Este ser necessário, por seu turno, pode sê-lo, ou por si ou em virtude de outro ser necessário. Entretanto, também aqui não se pode retroceder ao infinito na série de seres necessários, pois se assim fosse, não haveria ser necessário algum, posto que o necessário propriamente falando, é justamente aquilo que existe por si e não em virtude de qualquer outra coisa. Por conseguinte, cumpre admitir, também aqui, a existência de um ser necessário, a saber, a existência de um ser que exista por si e que não receba de nada a causa da sua existência, tendo em vista que já possua, em sua própria essência, a razão da sua existência. Ora, é este ser necessário que, por seu lado, comunica a todos os demais seres a sua necessidade. Portanto, é necessário afirmar a existência de algo necessário por si mesmo, que não encontre em outros a causa de sua necessidade, mas que é causa dos outros. E tal ente necessário por si e causa dos demais será um ente separado do outros, pois,

“... ou é necessário chegar imediatamente ao primeiro movente imóvel separado, ou a um que se move a si mesmo, e partindo-se deste se chega novamente a um primeiro movente separado.”<sup>160</sup>

---

<sup>159</sup> SCG, I, 13. “*Necesse est autem moventia se corruptibilia reduci ad aliquod primum movens se quod sit sempiternum.*”

<sup>160</sup> SCG, I, 13. “*... quod scilicet oporteat uel statim devenire ad primum movens immobile separatum, UEL ad movens seipsum, ex quo iterum devenitur ad movens primum immobile separatum.*”

### 3.3.2. A via da causa eficiente

Com respeito à terceira via para se demonstrar a existência de Deus, afirma o mestre dominicano:

Trata-se da seguinte via: em todas as causas eficientes ordenadas, o primeiro é causa do intermediário, e o intermediário é causa do último, quer haja só um ou muitos intermediários. Ora, removida a causa, removido também será aquilo de que ela é causa. Logo, removido o primeiro, o intermediário não poderá mais ser causa.<sup>161</sup>

Neste caso, o aquinate toma novamente as coisas sensíveis verificando nelas uma ordem de causas eficientes, ou seja, uma ordem que consiste no fato de que certos entes produzem outros entes. Também aqui, uma coisa não pode ser causa eficiente de si mesma, pois a causa é sempre anterior ao efeito; do contrário, se algo pudesse ser causa de si mesmo, teria que ser anterior a si mesmo, o que não ocorre. Por outro lado, também aqui não se pode remontar até ao infinito, porque se trata de uma ordem de causas essencialmente ordenadas, isto é, de uma ordem na qual o efeito é sempre algo que veio à existência e nela se conserva sob o influxo ininterrupto e atual de uma causa que o precedera. Daí se segue que, em tal ordenação, o efeito não pode existir sem a causa. Deste modo, torna-se necessário admitir a existência de uma causa eficiente primeira, que seja, por sua vez, incausada, isto é, que não seja efeito de nada.

Podemos dizer que a argumentação desta via é tal que nenhuma causa existiria sem uma causa segunda, e esta causa segunda, por conseguinte, também não existiria sem uma causa primeira. Não importando, pois, quantas sejam as causas intermediárias, o que se tem estabelecido é que a causa primeira é condição imprescindível para a existência, tanto das causas segundas quanto das demais. “Portanto, necessário é afirmar-se que há uma primeira causa eficiente, que é Deus.”<sup>162</sup>

---

<sup>161</sup> SCG, I, 13. “*Et haec via talis est. In omnibus causis efficientibus ordinatis primum est causa medii, et médium est causa ultimi: sive sit unum, sive plura media. Remota autem causa, removetur id cuius est causa. Ergo, remoto primo, médium causa esse non poterit.*”

<sup>162</sup> SCG, I, 13. “*Ergo oportet ponere primam causam efficientem esse. Quae Deus est.*”

### 3.3.3. A via dos graus de perfeição

A quarta via de demonstração da existência de Deus diz respeito aos graus de perfeição. Pode-se comprovar, mediante a experiência sensível, que existem coisas mais e menos verdadeiras, tal como mais e menos boas. Ora, tais atributos quantitativos, a saber, mais ou menos, só são atribuíveis a uma coisa na medida em que esta é comparável a algo que lhe seja superior ou inferior.

“No Livro IV (da Metafísica) prova que há algo maximamente verdadeiro, pelo fato de que por haver duas coisas falsas sendo uma mais que outra, deve haver também uma mais verdadeira que a outra, conforme esteja mais próxima daquilo que é maximamente e simplesmente verdadeiro. Este algo dizemos ser Deus.”<sup>163</sup>

Este ente, Deus, que é sumamente verdadeiro ou bom em grau supremo é também ente em grau supremo. Ademais, aquilo que é máximo num determinado gênero é causa de tudo o que é deste gênero. Portanto, o ente supremo é a causa, em todos os demais entes, do ser e de todas as perfeições que o ser implica.

### 3.3.4. A via da causa final

A quinta via da existência de Deus é aquela que diz respeito aos doutores católicos, e o mestre dominicano diz que a recebe de João Damasceno. Ela se baseia num axioma: coisas contrárias entre si não podem encontrar-se numa mesma ordem e nem conciliar-se em torno de um mesmo fim, sem que algo as governe e dirija, todas e cada uma em particular.

“... é impossível que as coisas contrárias e discordantes estejam sempre, ou no mais das vezes, concordes em uma só ordem, a não ser

---

<sup>163</sup> SCG, I, 13. “*In IV autem Metaphys ostendit esse aliquid maxime verum, ex hoc quod videmus duorum falsorum unum altero esse magis falsum, unde oportet ut alterum sit etiam altero verius; hoc autem est secundum approximationem ad id quod est simpliciter et maxime verum. Ex quibus concludi potest ulterius esse aliquid quod est maxime ens. Et hoc dicimus Deum.*”

que estejam sob o governo de alguém pelo qual é dado a todas e a cada uma dirigirem-se para determinado fim.”<sup>164</sup>

Assim sendo, cabe-nos reconhecer que existe algo que, por sua providência, ordene as coisas ao seu fim último, dirigindo-as, pois, à sua causa final. Ora, é este soberano governador do mundo que todos entendem ser Deus. “Deve, por conseguinte, haver alguém por cuja providência o mundo é governado. E a este chamamos Deus.”<sup>165</sup>

---

<sup>164</sup> SCG, I, 13. “*Impossibile est aliqua contraria et dissonantia in unum ordinem concordare semper vel pluries nisi alicuius gubernatione, ex qua omnibus et singulis tribuitur ut ad certum finem tendant.*”

<sup>165</sup> SCG, I, 13. “*Oportet ergo esse aliquem cuius providetia mundus gubernetur. Et hunc dicimus Deum.*”

## Considerações Finais

Nosso objetivo na presente pesquisa era o de compreender a relação existente entre fé e razão, assim como teologia e filosofia, em Tomás de Aquino. Além, também, de verificar a forma propriamente medieval de elaborar uma argumentação acerca da relação fé e razão, teologia e filosofia, e sobre o conhecimento do ser de Deus. Para compreender tal relação, analisamos, ainda que de modo sucinto, como se apresentou tal problemática antes de Tomás, primeiramente, no próprio ocidente cristão, com Anselmo, e depois no ocidente muçulmano, com Averróis.

Em Anselmo, pudemos observar que a problemática filosofia e teologia ainda não se apresentava de modo crucial, o que havia era o prenúncio da discussão que se consolidaria anos depois, no apogeu da idade média. Deste modo, a relação entre fé e razão em Anselmo não é explicitamente tratada, mas está presente constantemente em seus escritos. Um processo que adianta, em certa medida, em Anselmo, a problemática que procuramos compreender em Tomás, é a elaboração na qual a fé se torna inteligível aos homens. Esse processo no qual a fé se torna inteligível é conhecido como racionalidade da fé e influenciou a posteridade com a fórmula: *fides quaerens intellectum*, fé em busca da inteligência, sendo, inclusive, o título original do *Proslogion*, e uma designação apropriada para os projetos filosóficos e teológicos de Anselmo como um todo. O que o Doutor Magnífico pretendia com o *Proslogion* era o de elaborar um único argumento que demonstrasse a existência de Deus, e que pudesse ser compreendido tanto por quem crê quanto por aquele que na crê, um argumento que fosse válido por si. Nessa construção de um argumento único, Anselmo coloca, por assim dizer, em segundo plano, a fé; o que se usa para provar a existência de Deus seria a razão apenas. Isso, partindo, é claro, de uma premissa da fé, a saber, a de que Deus existe.

O Doutor Angélico em sua tentativa de valer-se apenas da razão para discutir os dados de fé, faz com que esses temas possam ser discutidos por aqueles que tenham disposição para tanto. Pois apesar da fé estar sempre presente, é através do movimento racional que os conteúdos da fé tornam-se discutíveis para o entendimento daqueles dotados de razão. Nos escritos de Anselmo a fé é pressuposta, mas o autor impõe-se a exigência de seguir um rígido procedimento, no qual deve pautar-se unicamente pela razão. Ora, neste conduzir-se pela razão, a fé não tem lugar explícito nas obras, mas ela é, sem dúvida, o alicerce a partir do qual está fundamentada a construção racional

As razões da fé anselmiana denotam, pois, um caminho legítimo e de total autoridade que o homem pode e deve seguir sem restrição. Esse caminho seria, a nosso ver, um caminho mediano entre a fé ingênua e a dialética pura. Nesse caminho mediano, o processo que Anselmo apresenta estabelece um princípio de orientação pessoal que mostra ser possível por via racional chegar a conclusões que eram defendidas apenas por via da crença. A racionalidade da fé, portanto, como nos mostra Moacyr Novaes<sup>166</sup>, indica a primazia da razão do ponto de vista da natureza dos homens, mas assegura igualmente a importância da fé.

Todavia, ainda que possamos discutir o binômio fé e razão em Anselmo, já deixamos claro que tal discussão não é explícita. Já, em Averróis, outro autor que expusemos, tal discussão é explícita, chegando a ser de crucial importância. Posto que, quando da entrada do pensamento aristotélico, este foi colocado em papel oposto ao da religião, fazendo necessário, então, que se desse uma solução para que filosofia e teologia convivessem de forma harmoniosa. Desta forma, os árabes, antes dos medievais latinos enfrentaram o dilema de como conciliar a filosofia pagã com a religião. Pois, de um lado estavam os filósofos gregos que, por meio da razão e de um esforço racional, procuram compreender e explicar o mundo, tanto físico, quanto metafísico. E, de outro lado, está a religião, que, para tal, vale-se da palavra revelada.

Averróis considerava que o estudo dos livros dos antigos, ou seja, da filosofia, seriam fundamentais, pois a intenção em estudá-los seria a mesma que a Lei Divina almejava. Para ele, o estudo da filosofia deveria ser, portanto, obrigatório para a busca do conhecimento. De modo tal, que a própria lei religiosa exortaria ao estudo racional (nazr) e à reflexão sobre todos os seres e, como sustentação de sua argumentação utiliza-se do Alcorão, por exemplo, da passagem 59, 2 que diz: “Refleti, pois, ó vós, que tendes clarividência”. Tal passagem nos mostra que quem tem tal “clarividência”, possui, por assim dizer, como obrigação, refletir.

“Que a Revelação nos apela a refletir sobre os seres existentes e possuir conhecimento sobre eles por meio da razão está claro e expresso em vários versos do Livro de Deus[.]”<sup>167</sup>

---

<sup>166</sup> NOVAES, Moacyr. *Fé e Razão*. In: *A razão em exercício – Estudos sobre a filosofia de Agostinho*. Discurso Editorial, 2007.

<sup>167</sup> Idem, p. 105.

Deste modo, na discussão entre fé e razão o filósofo andalus estabelece, assim como o faz Tomás, uma distinção clara entre os campos filosófico e teológico. Todavia, Averróis afirmava a necessidade do homem em utilizar a razão no que tange aos assuntos divinos, inclusive afirmando que a própria religião exige do homem o uso da razão.

Em Tomás, assim como na época de Averróis, o problema sobre a relação entre a fé e a razão apresenta-se a ele como algo necessário. Tornava-se, então, necessário que se estabelecesse os limites dos campos de atuação, tanto da filosofia quanto da teologia. E, quando se conservam e se preservam filosofia e teologia nos seus respectivos domínios, surge realmente uma autêntica, consciente e autônoma filosofia cristã. Esta consiste numa filosofia que, permanecendo sempre filosofia, isto é, ciência obtida pelas causas primeiras e fundada na razão, ora aceita as contribuições da Revelação que a ilumina de fora, ora vai ao encontro da teologia, defendendo-a de diversas maneiras, embora nunca deixando de ser uma filosofia racional. Deste modo, a filosofia passa a exercer um papel de fundamental importância para a compreensão da fé. De fato, em Tomás “antes de tudo, ‘a fé é um ato da razão’, um pensar assentindo [...]”<sup>168</sup> Deste modo, mais do que serva, o papel da filosofia, para o mestre dominicano, seria mais bem definido como o de *preâmbulo da fé*. Como nos afirma Reale:

“Muito se tem discutido sobre se existe uma razão autônoma da fé em Tomás, ou seja, uma filosofia distinta da teologia. A verdade é que em Tomás há uma razão e uma filosofia como *preambula fidei*.”<sup>169</sup>

Na verdade, o próprio Tomás admite que a filosofia tem esta tarefa em seu pensamento. Na SCG ele afirma que se deve começar sempre pela razão, porque a ela também todos devem necessariamente aderir. Isso, pois, a razão é a única coisa que temos em comum com aqueles que não crêem nas *Escrituras*, como já bem afirmou o aquinate. Deste modo, a fé, a teologia, passar a utilizar-se dos elementos da filosofia para se fazer compreensível aos homens por meio racional. De fato,

“[...] o cristianismo serviu-se de uma noção helenística, buscando uma comunidade de linguagem, para exprimir um dado da fé. No dizer de Etienne Gilson: ‘Partindo da pessoa concreta de Jesus, objeto da fé cristã, João se volta para os filósofos, para lhes dizer que o que

---

<sup>168</sup> SAVIAN, Op. Cit. p.22.

<sup>169</sup> REALE, Op. Cit. p. 213:

eles chamam de Logos é Ele; que o Logos fez-se carne e habitou entre nós, de modo que, escândalo intolerável para espíritos em busca de uma explicação puramente especulativa do mundo, nós o vimos (João 1,14).’ Entretanto, deve-se esclarecer que mesmo a afirmação segundo a qual Cristo é que e o Logos não é uma afirmação filosófica, mas religiosa, e o que se observa é uma apropriação, por parte do cristianismo, de uma noção que lhe é útil para exprimir e até interpretar filosoficamente a fé, mas nunca fazendo dessa noção, em si mesma, um elemento constitutivo da fé.”<sup>170</sup>

Disto, observa-se, portanto, o fato de que ambas, filosofia e teologia, ainda que usadas de forma conjunta, não se confundem. Algo não deixa, pois, de ser filosófico para tornar-se teológico, e nem visse e versa, mas a cada um é garantido, e até solicitado, a possibilidade de compreensão do mesmo tema.

Neste mesmo sentido, Tomás chega a dizer que “a fé pressupõe o conhecimento natural, como a graça pressupõe a natureza, e a perfeição o que é perfectível.”<sup>171</sup> Daí a formação filosófica ser considerada uma “*praeparatio fidei*” (*preparação à fé*). É por isso, afinal, que, para Tomás, era impensável e inaceitável um teólogo que, pura e simplesmente, desprezasse a filosofia. Nas palavras de Reale, para Tomás, ninguém pode ter uma reta teologia sem antes possuir uma correta filosofia: “(...) sendo, portanto necessária uma correta filosofia para ser possível uma boa teologia.”<sup>172</sup> Nas palavras de Odilão Moura:

“Não podendo, porém, fazer boa e autêntica Teologia, sem que a razão estivesse aperfeiçoada pelo hábito da Filosofia intimamente presa à realidade das coisas, evitando, assim, que a “ciência de Deus” se degradasse e tombasse no plano da imaginação e da ficção, o Doutor Angélico, fundamentando-se, em primeiro lugar, em Aristóteles, conseguiu o instrumento apto para a sua especulação teológica, e nos legou a verdadeira Filosofia. Nele, o filósofo nasceu do teólogo, mas nem por isso a sua Filosofia confundiu-se com a Teologia. Respeitando sempre o objeto formal daquela ciência, S. Tomás fez que ela servisse a esta, conservando a sua independência própria. S.

<sup>170</sup> SAVIAN, Op. Cit. p.24.

<sup>171</sup> ST. I, 2, 2, ad 1: “(...) sic enim fidei praesupponit cognitionem naturalem, sicut gratia naturam, et ut perfectio perfectibile (...)”.

<sup>172</sup> REALE, Giovanni. **História da Filosofia: Antigüidade e Idade Média**. p. 554.

Tomás foi também filósofo, e é lícito dizer que há uma filosofia Tomista.<sup>173</sup>

No que tange à teologia de Tomás, afirma ainda Vaz:

“É uma teologia que é gerada pela conjugação de um *duplo foco*: a ciência de Deus comunicada pela revelação (teologia) e a ciência do homem alcançada pela reflexão autônoma (filosofia).<sup>174</sup>

E, sobre a síntese filosófico-teológica do mestre dominicano, o mesmo Vaz sintetiza:

“A originalidade de santo Tomás consistiu em descobrir que o *ponto de vista de Deus* e o *ponto de vista do homem* podem realmente conjugar-se para dar origem a uma visão de mundo coerente e harmoniosa.<sup>175</sup>

Como nos mostra Gilson, portanto, “S. Tomás estabelece uma distinção nítida entre filosofia e teologia”<sup>176</sup>, e ao fazer isso cria um problema epistemológico entre a fé e a razão. Isso, de tal forma que, a partir de Tomás torna-se inviável considerar fé e razão como sendo apenas uma só coisa, elas serão, ao contrário, duas vias de acesso ao entendimento do divino, cada uma o vendo de um determinado ângulo. Mas ao mesmo tempo em que promulga essa separação, Tomás considera a necessidade da coexistência de ambas. Pois a fé dá novos parâmetros de discussão para a filosofia; e a filosofia torna os artigos de fé inteligíveis a todos. Tomás deu, portanto, à razão grande parte na elaboração de sua teologia, mas sabendo que não se pode pedir à razão algo que ela não pode dar.

---

<sup>173</sup> MOURA, Odilão. **Prefácio à Tradução do Compêndio de Teologia**. 2ª ed. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996. p. 19-20.

<sup>174</sup> VAZ, Op. Cit. pp. 32 e 33.

<sup>175</sup> *Idem.* p. 32.

<sup>176</sup> GILSON, Op. Cit. p.449

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

### FONTES PRIMÁRIAS

D'AQUIN, Thomas. *Somme contre les gentils – livre sur la vérité de la foi catholique contre les erreurs des infidèles*. Trad. Cyrille Michon. Flammarion, Paris, 1999.

AQUINO, Tomás. *Suma Teológica I*. Trad. Aimom - Marie Roguet et al. São Paulo, Edições Loyola, 2001.

AQUINO, Tomás de. *Compêndio de teologia*. Trad., notas e pref. Odilão Moura. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996.

AQUINO, Tomás. *Commentary on Aristotle's Posterior Analytics*. Tradução, introdução e comentário de Richard Berquist. Notre Dame/Indiana: Dumb Ox Books, 2007.

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

AQUINO, Tomás de. *A unidade do intelecto: contra os averroístas*. Trad., apres. e notas de Mário Santiago de Carvalho. Lisboa: Edições 70, 1999.

AGOSTINHO, Santo. *Diálogo Sobre a Ordem*. Trad. Paula Oliveira e Silva. Imprensa Nacional-Casa da Moeda, Lisboa, 2000.

AGOSTINHO, Santo. *Diálogo Sobre o Livre Arbítrio*. Trad. Paula Oliveira e Silva. Imprensa Nacional-Casa da Moeda, Lisboa, 2001.

ANSELMO, Santo. *Monologio e Proslogio*. Col. Os Pensadores. Trad. Ângelo Ricci, Ruy Afonso da Costa Nunes. 3.ed. São Paulo: Abril Cultural, 1984.

ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*. 2.ed. Editora Universidade de Brasília. 1985.

AVERROES. *Discours Décisiv (bilíngue)*. Intr. Alain de Libera. Trad. Marc Geoffroy. Paris: Flammarion, 1996.

CANTORBERY, S. Anselme de. *Monologion, Proslogion*. Trad. Michel Corbin. Les Éditions Du Cerf, Paris, 1986.

BÍBLIA SAGRADA. Tradução portuguesa da vulgata latina pelo padre Antônio Pereira de Figueiredo. 1ª ed. São Paulo: Rideel, 1997.

ALCORÃO, Trad. Armínio de Carvalho, Lisboa: Publicações Europa. América, 1989.

## FONTES SECUNDÁRIAS

- BOEHNER, P.; GILSON, E. *História da Filosofia Cristã*. Trad. Raimundo Vier. Editora Vozes. Petrópolis, 2003.
- BROWN, Stephen F. *Thomas Aquinas – on faith and reason*. Hackett Publishing Company. Indianapolis, Cambridge, 1999.
- BURRELL, David B. *Thomas Aquinas and Slam*. In *Modern Theology* 20:1 January 2004.
- CHENU, Introduction a l'étude de Saint Thomas d'Aquin. Vrin, Paris, 1993.
- COPLESTON, Frederick. *Historia de la Filosofía – vol. II, de San Agustín a Escoto*. Trad. Juan Carlos García Borrón. Editorial Ariel, Barcelona, 1989.
- De Boni, L. A. e Pich, R. H. (org.), *A recepção do pensamento greco-romano, árabe e judaico pelo Ocidente Medieval*. Porto Alegre: Edipucrs, 2004.
- Dicionário Crítico de teologia. Jean-Yves Lacoste (org). SP. Loyola, 2004.
- GILSON, Etienne. *A filosofia na Idade Média*. Martins Fontes, São Paulo, 2007.
- HALL, Alexandre W. *Thomas Aquinas and John Duns Scotus: natural theology in the high middle ages*. Editora Continuum, London, 2009.
- IBN RUSD, o reformador. IN: ATTIE FILHO, Miguel. *Falsafa: a filosofia entre os árabes: uma herança esquecida*. São Paulo: Palas Athena, 2002, p. 300-332.
- JEAUNEAU. Édouard. *Filosofia Medieval*. Trad. Miguel Freitas da Costa. Editorial Verbo, Lisboa, 1968.
- JENKINS, John I. *Knowledge and Faith in Thomas Aquinas*. Cambridge University Press, 2007.
- JOSAPHAT, Carlos. *Paradigma teológico de Tomás de Aquino: sabedoria e arte de questionar, verificar, debater e dialogar: chaves de leitura da Suma de teologia*. Paulus, São Paulo, 2012.
- KENNY, Anthony. *Aquinas on Being*. Oxford University Press, 2008.
- LIBERA, Alain de. *Raison et foi : Archéologie d'une crise d'Albert le Grand à Jean-Paul II*. Paris : Seuil, 2003.
- MARTINES, Paulo Ricardo. *O argumento único do Proslogion de Anselmo de Cantuária*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997.
- MONDIN, Battista. *Quem é Deus? - Elementos de teologia filosófica*. Trad. José Maria de Almeida. São Paulo: Paulus, 2ªed. 2005.

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

\_\_\_\_\_. Tomás de Aquino e as ciências intermediárias. *Aquinate*, nº4, 2007.

PADOVANI, Umberto. *Filosofia da Religião – o problema religioso no pensamento ocidental*. Trad. Diniz Mikosz. Melhoramentos e Editora da USP, 1968.

PRELLER, Victor. *Divine science and the science of God: a reformulation of Thomas Aquinas*. Wipf & Stock Publishers, Eugene, Oregon, 2005.

SAVIAN, Juvenal. *Fé e razão: uma questão atual*. São Paulo: Edições Loyola, 2005.

STREFLING, Sérgio Ricardo. *O argumento ontológico de Santo Anselmo*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2ª edição, 1997.

TOMATIS, Francesco. *O Argumento Ontológico: A existência de Deus de Anselmo a Schelling*. Editora Paulus, 2003.

The Cambridge companion to Aquinas. Edited by Norman Kretzmann; and Eleonore Stump. Cambridge University Press, 1993,

TORRELL, Jean-Pierre. *Iniciação a Santo Tomás de Aquino – sua pessoa e sua obra*. Trad. Luiz Paulo Rouanet. Edições Loyola, São Paulo, 1999.

\_\_\_\_\_. Tommaso d'Aquino. *Maestro spirituale*, Roma 1998.

\_\_\_\_\_. *Saint Thomas d'Aquin - maître spirituel*. Fribourg-Paris, 1996.

\_\_\_\_\_. Tommaso d'Aquino, l'uomo e il teologo. Ed Piemme, 1994.

VAZ, Henrique C. de Lima. *Escritos de Filosofia I – problemas de fronteira*. São Paulo: Edições Loyola, 1986.

VELDE, Rudi A. Te. Artigo : Natural reason in the Summa contra Gentiles, in *Medieval Philosophy and Theology*, Volume 4, 1994.

ZILLES, Urbano. *Filosofia da Religião*. São Paulo: Edições Paulinas, 1991.

ZUANAZZI, Giovanni. *Tommaso d'Aquino, L'esistenza di Dio*. Brescia: La scuola. 2003