

CENTRO PRESBITERIANO DE PÓS-GRADUAÇÃO

ANDREW JUMPER

CRISTIANISMO EM CONFLITO I

JOÃO ANTÓNIO SOUSA CARDOSO

ANÁLISE DO COMENTÁRIO DE TOMÁS DE AQUINO SOBRE O

TRATADO DA TRINDADE DE BOÉCIO

SÃO PAULO

2006

Introdução

Este trabalho tem como objetivo analisar o comentário de Tomás de Aquino sobre o tratado da Trindade de Boécio. Nesta obra, Tomás de Aquino procurou delimitar o método e o objeto da Teologia como ciência divina, a partir do qual, posteriormente, foram desenvolvidas as suas considerações sobre o comentário de Boécio sobre a Trindade. Para tal, Aquino teve que definir os conceitos básicos, inerentes à discussão da possibilidade, da natureza e da finalidade dessa ciência.

Algumas questões devem, porém, ser equacionadas para que se entenda a importância deste comentário: por que razão Tomás de Aquino escolheu comentar este texto de Boécio sobre a Trindade? E mais especificamente: por que razão o Dogma da Trindade está tão intimamente ligado à questão da ordem dos saberes e à distinção entre as várias ciências? Por fim: qual foi a concepção de ciência divina que resultou deste comentário?

Este trabalho partirá do pressuposto de que as múltiplas questões abordadas pelo filósofo giram em torno de um grande problema, que será denominado como o problema da unidade da ciência. Ao longo do trabalho procurar-se-á determinar por que razão este tema é aglutinador, e essencial para a compreensão das grandes controvérsias que o pensamento cristão tem vivido ao longo da sua história.

Desta forma, os problemas e conceitos que serão analisados, sê-lo-ão inseridos na discussão em torno da possibilidade, natureza e finalidade da ciência teológica, em comparação com os outros saberes. Além disso, serão estabelecidas conexões, sempre que possível, com outras obras de Aquino, que possam clarificar os seus posicionamentos e desenvolvimentos conceptuais. Portanto, este trabalho não visará especificamente o

pensamento de Boécio, ainda que uma introdução ao mesmo seja essencial, mas essencialmente os problemas que Aquino levantou neste comentário bem como a relação daqueles com o *corpus* tomista. Também não se dará muita ênfase ao aspecto biográfico do pensador, devido ao grande número de temas que necessitam de ser abordados neste comentário. As obras de Aquino mais utilizadas neste trabalho serão o *Ente e a Essência*, *Suma Teológica* (Q. 1, *O que é a verdade?*; “*As cinco vias da prova da existência de Deus*), e a *Súmula contra os gentios* (cap. 1-IX).

A grande hipótese que este trabalho procurará demonstrar é que Aquino tentou construir uma unidade das ciências em termos ontológicos e epistemológicos, que superasse qualquer cisão entre a metafísica aristotélica e a teologia cristã de base revelacional, em termos de objeto, método e cooperação na busca da verdade.

Capítulo 1

1. Em busca de um paradigma de síntese:

Na sua teologia, Boécio procurou unir filosofia e cristianismo, superando as cisões entre revelação e especulação filosófica. Contudo, ao fazê-lo, partiu da necessidade de um renascimento cultural na Roma dominada pelos godos, e a partir do pensamento grego.

Boécio foi, então, uma espécie de revitalizador da tradição latina que, desprovida de instrumentos conceptuais e lógicos, não tinha como competir com os grandes tratados da antiguidade clássica grega. Os gregos representaram para ele um resíduo conceptual e uma tradição mais sólida que a Latina. Como afirma Marc Fumaroli (1998, p.XVI), no seu prefácio à obra *A consolação da Filosofia*: “A tradição intelectual propriamente latina encontrava-se, afinal, graças a ele, dotada de um equipamento conceitual do qual puderam aproveitar-se os teólogos medievais antes dos humanistas da Renascença.”. Esta suposição é fundamental porque mostra qual foi o pressuposto usado na tentativa de síntese de Boécio, e de todos os pensadores medievais que nele se inspiraram anteriores ao Renascimento.

Mas a tentativa de resgatar o pensamento grego tinha em vista fins mais práticos. A utilização das disciplinas do pensamento grego, nomeadamente a lógica como fundamento da nova educação para a aristocracia romana. Assim, as disciplinas, que tanto em Platão quanto no helenismo posterior favoreciam a contemplação da alma, foram resgatadas para ser a base educacional das mentes de Roma.

Por fim, o uso da filosofia grega, na obra *A consolação da filosofia*, possuiu uma função de contestação e de libertação em relação à “antiga realidade”, ilusória, que já não

traduzia a verdade acerca da realidade. Nessa obra, a iluminação filosófica por parte da Sabedoria (uma mulher), adquiriu o mesmo poder da libertação da Graça cristã.

A partir desta constatação, três questões devem ser formuladas, de forma a se ter mais luz sobre as intenções de Aquino ao comentar esta obra de Boécio. Em primeiro lugar, por que razão Boécio definiu o pensamento latino de sua época como desprovido de capacidade filosófica para responder às questões de sua época? Quais foram as implicações dessa visão na elaboração de um pensamento cristão? E em relação à presente obra de Tomás de Aquino, até que ponto este não procurou resgatar do pensamento de Boécio um modelo de síntese entre um paradigma grego de pensar e a revelação cristã?

2. O averroísmo latino como paradigma de síntese: a dupla verdade.

O interesse de Tomás de Aquino por um paradigma de síntese entre revelação e filosofia, dirigiu-se também para o pensamento muçulmano, nomeadamente o da Península Ibérica, responsável pela transmissão de Aristóteles ao Ocidente. Não nos cabe desenvolver este tópico, mas apenas demonstrar como Tomás de Aquino encontrou nestes pensadores um exemplo de uma síntese entre ciência e revelação.

Ibn Roshd (Averróis) e Maimônides procuraram desenvolver essa relação entre razão e fé. O primeiro determinou que a filosofia, no seu uso autônomo da razão, visava somente a teoria, isto é, a inteligência da verdade. Ao invés, a teologia ocupa-se somente com o dever moral, pois Ibn Roshd definia o Alcorão como um conjunto de regras morais. Neste sentido, para este pensador, não havia contradição entre religião e filosofia, já que elas não pensavam o mesmo objeto. Enquanto a primeira ocupava-se da prática, a segunda estudava a teoria. Num certo sentido, como a verdade é um assunto da teoria, e sendo esta aquilo que tem mais valor, então, a filosofia como disciplina teórica teria sempre mais valor

que a religião, ainda que não a pudesse anular.(BOER, p. 199) Mamoinides, por seu turno, defendeu, semelhantemente, que não existe contradição, mas integração, pois existem certos assuntos que extravasam o limite da racionalidade, e só podem se acedidos pela revelação.

Mas foi Alberto, O Grande, tutor de Tomás de Aquino, que formularia de uma forma mais clara essa síntese entre filosofia e revelação. Alberto defendeu que através da separação entre os princípios da filosofia e da revelação, e do respeito pelos limites de cada uma delas, podia-se chegar à conclusão de que não existe contradição. Ora, ao determinar esta separação entre os princípios dos dois saberes, Alberto tentou uni-los, sem que os dois saberes perdessem a sua natureza e autoridade específica; a razão, para a filosofia, e a revelação para a ciência teológica. Portanto, o problema da autoridade e da unidade dos saberes esteve bem presente na tentativa de síntese de Alberto.

Importa, agora, verificar até que ponto Tomás de Aquino não terá partido destas duas tentativas de síntese, a de Boécio e a de Alberto, formulando uma outra que atendesse ao persistente problema formulado pelos gregos: é possível uma ciência do Ser, se este está em perpétua mudança? É possível a ciência de um Ser que não é um ente da natureza, e que se deu a conhecer de uma forma proposicional (ciência teológica)?

Capítulo 2

1. A Trindade e as duas concepções de verdade:

Como Tomás de Aquino definiu na *Súmula Contra os Gentios*, estudar o dogma da Trindade confronta-nos com dois tipos de verdade: uma verdade acessível à razão e por ela demonstrada; e outra que excede os limites da razão: “*Com efeito, existem a respeito de Deus verdades que ultrapassam totalmente as capacidades da razão humana. Uma delas é, por exemplo, que Deus é trino e uno. Ao contrário, existem verdades que podem ser atingidas pela razão: por exemplo, que Deus existe, que há um só Deus, etc...*” (Cap. III, p.33).

Na revelação, Deus e as Escrituras são a autoridade última, o critério de conhecimento, na procura da verdade. Contudo, o uso da razão já pressupõe a sua autonomia, e uma racionalização na busca de um sentido da realidade. Pelo menos foi esta a exigência da concepção grega de racionalidade. Ou seja, quando a razão é utilizada na construção do sentido, há como que um estreitamento, uma redução na própria realidade, pois esta só pode ser conhecida a partir daquilo que é acessível à própria natureza cognitiva da razão.

Tomás de Aquino tinha consciência desta delimitação quando afirmou:

“Por conseguinte, a maneira pela qual a substância da coisa é apreendida pela inteligência, comandará necessariamente a maneira pela qual se conhecerá tudo quanto diz respeito a esta coisa. Se, portanto, a inteligência humana apreende a substância de uma determinada coisa, por exemplo, da pedra ou do triângulo, nada do que está dentro do domínio inteligível desta coisa ultrapassará a capacidade da razão humana.”.
(Suma, Cap. III, p. 133)

Apesar de reafirmar inúmeras vezes que, devido a essa limitação da razão, esta não pode conhecer as verdades divinas, por outro, afirma que os sentidos podem captar os resquícios dessa ordem do Ser divino, e que estão gravados na ordem da natureza. Partindo da análise dos graus do Ser, se poderia chegar a algumas verdades divinas, como a da existência de Deus. Como é que Aquino vai solucionar este paradoxo, ou seja, a dupla afirmação de que o inteligível se restringe àquilo que a razão pode conhecer, e que a mesma razão é limitada no conhecimento das verdades divinas? Veremos como a superação do mesmo implicou num retorno à definição aristotélica de ente e de Ser, que servisse a uma lógica da identidade, lógica essa que possibilitaria uma unidade formal entre o estudo da natureza e o estudo de Deus.

2. O renascimento da Ontologia aristotélica:

Há um tema que perpassa todo este comentário, como seu pressuposto, e que influenciou decisivamente toda a discussão em torno da possibilidade, do objeto e da lógica da ciência teológica, que é a definição do Ser e do ente, ou seja, da Ontologia. E esta concepção, como veremos, é devedora da *Metafísica* de Aristóteles.

Para Aristóteles, a realidade manifesta-se na sua particularidade sensível. Quando o sujeito contempla os particulares concretos, apercebe-se daquilo que há de comum entre eles. Então, os abstrai, criando universais. Contudo, estes universais não têm uma natureza ontológica separada da particularidade do mundo sensível, tal como Platão havia admitido. Os universais teriam, então, a mesma existência que os particulares, deferindo destes apenas pelo fato de possibilitarem o conhecimento do todo. Esses universais são nomeados como substâncias.

Esta distinção entre os particulares e os universais é feita somente ao nível da abstração, o que permite-nos definir a ontologia de Aristóteles como um realismo. A substância “[...] é a totalidade da coisa, incluindo as qualidades, as relações, etc..., as quais formam a sua essência [...]” (ROSS, 1987, p. 171). A partir desta definição de substância, deve-se concluir que a Ontologia aristotélica foi construída através da abstração do pensamento, pois a essência das coisas resulta desse processo duplo de indução e dedução.

O que é que esta conclusão tem a ver com a ontologia de Aquino, e com a possibilidade de uma unidade na ciência divina? Em primeiro lugar, parece que Aquino usou a mesma concepção ontológica de Aristóteles, pelo menos quando ele tratou das ciências da natureza. Por isso, ao afirmar que se pode conhecer a Deus com os mesmos princípios que a Metafísica utiliza para conhecer a natureza, isso não está pressupondo que ele assumiu uma concepção do Ser puramente abstrata? Ainda que esta concepção seja uma das críticas que deve ser feita ao seu sistema, por outro lado, ao reduzir o Ser ao abstrato, e ao igualá-lo ao Ser da Metafísica, Aquino conseguiu construir uma unidade formal para a ciência de Deus. Se o Ser de ambos os saberes são iguais em natureza, então, posso compreendê-los e uni-los através da mesma lógica: *“Ora, parece que a ciência divina é como um todo com respeito à física e à matemática, visto que os sujeitos destas são partes do sujeito daquela. Pois, o sujeito da ciência divina, que é a filosofia primeira, é o ente, do qual a substância móvel, que o estudioso considera[...]”*. (Q.5, Art 1.6)

A argumentação de Aquino que tem em vista a unir formalmente o objeto da Metafísica ao objeto da ciência divina, pode ser resumido no seguinte argumento: Se o sábio é aquele que consegue ordenar as coisas consoante o seu fim. E o objeto da Filosofia primeira são as primeiras causas, ou seja, os fins das coisas. E se esse fim último do

universo é o primeiro motor. Se a verdade é o fim último do universo, e se o objeto da Filosofia é a verdade, então, o fim último das coisas é a verdade, que é estudada pela Metafísica. Ora, se a única verdade é Cristo, que disse: “Eu sou a verdade.”, então, o objeto da Metafísica é Cristo, o que coincide com o objeto da ciência divina.

Este silogismo não leva em conta que existe uma diferença ontológica entre o ente da Metafísica e o ente da ciência divina, e que por isso, não é possível estabelecer essa unidade formal entre as duas ciências. Ao igualar o Ser da Metafísica ao ser da revelação, Aquino nivelou criatura e criador, além de anular o abismo epistêmico que existe entre eles.

Capítulo 3

A possibilidade, o objeto e a finalidade da ciência divina

1. A possibilidade de uma ciência divina:

Neste comentário, Aquino procurou averiguar, de uma forma geral, até que ponto seria possível uma ciência teológica, uma ciência de Deus. Porém, ele tinha em mente um problema mais específico, e que é definido por E. Gilson da seguinte forma:

“[...] como integrar a Filosofia ao ensino do sagrado, sem que a filosofia perda a sua essência e sem que este ensino perca também a sua natureza? Ou, melhor dito, como integrar à ciência da revelação uma ciência da razão, sem corromper a pureza da revelação, ao mesmo tempo que se salvaguarda a pureza da razão?” (GILSON, 1989, p. 17)

Nestas palavras de E. Gilson, estão resumidos todos os pressupostos a partir dos quais T. Aquino procurará estabelecer uma unidade entre a teologia e os outros saberes: filosofia, ciência e pureza da razão.

A expressão “ciência de Deus” já está à partida viciada, pelo menos contemporaneamente, devido à bem conhecida natureza do conhecimento científico. No entanto, a partir do século XII, quando as universidades ganharam autonomia em relação ao ensino nas catedrais, surgiu uma nova necessidade: como posso construir um sistema dos saberes, que propicie o estudo e um ensino didático? A questão do “sistema” ganhou relevância, devido às necessidades educacionais.

Mas quando se pensa num sistema, uma pergunta básica precisa de ser respondida: qual é o melhor “esquema conceptual”, e a lógica que serve na construção desse sistema? E depois de se encontrar esse esquema conceptual, onde Deus se encaixa: como o critério que dá sustentabilidade ao sistema, ou como mais um ente a ser estudado.

A questão número cinco, do Art 1, do presente comentário, apresenta-nos a ordem bem como a delimitação do método das ciências em geral, relativamente à ciência divina. Para tal, Aquino demonstra que as ciências se devem dividir conforme o ente é dividido. Segundo, se essas ciências tratam do móvel ou do imóvel, do inanimado ou do animado, do mutável ou do imutável. Terceiro, a ordem dessas ciências depende de onde elas extraem os seus pressupostos, ou seja, “*A ciência da qual as outras extraem seus pressupostos deve lhes ser anterior.*” (Q.5, Art. 1:9) Neste sentido, a ciência divina deve ser a primeira, pois dela são extraídos todos os princípios. Contudo, numa abordagem educacional, Aquino defende que as ciências naturais sejam as primeiras a serem estudadas, já que nestes seriam estudados os princípios posteriormente confirmados na ciência divina.

Esta distinção parte do pressuposto, anteriormente explicado, que o ente e os princípios da demonstração das duas disciplinas, Teologia e Metafísica são idênticos. No entanto, nesta ordenação dos saberes, Aquino procede a uma outra dedução: se os dois

saberes são idênticos quanto ao ente e aos princípios, então a lógica do estudo da natureza serve para o estudo de Deus, o que é errado.

O intuito de Tomás foi o de sondar as possibilidades e as impossibilidades da utilização das ciências definidas por Aristóteles no estudo da Trindade. Ainda que, como dirá Kant, o procedimento de estabelecer os limites da Metafísica, seja algo crucial para afastá-la dos erros e abusos, com esta metodologia está-se, à partida, impondo uma definição de ciência à Teologia, a partir dos pressupostos da própria ciência -no caso de Aquino, da ciência segundo Aristóteles. Não se está aqui desvalorizando o procedimento da crítica, mas reorientando-a para a necessidade desta partir das Escrituras e não de modelos e paradigmas pré-existentes. Será que a pergunta de Aquino pela divisão das ciências não possuiu o mesmo poder destrutivo das duas perguntas Kantianas: “*A ciência é possível?*” e “*A Metafísica é possível como ciência?*”. Essa possibilidade foi colocada não a partir das Escrituras, mas a partir da definição de ciência anteriormente esboçada, tal como Kant o faria mais tarde.

E. Gilson, por concordar com a aplicação destes pressupostos na ciência divina, argumentará que Tomás conseguiu manter uma unidade formal entre o conhecimento filosófico do revelado, a partir da natureza, e a verdade que tem origem na fé. Neste trabalho procura-se demonstrar o inverso. A primeira razão já foi demonstrada: pela diferença existente entre a ontologia aristotélica e a revelacional. Quanto às outras razões, serão apresentadas a partir das inconsistências resultantes da aplicação da lógica formal à “outra lógica” da revelação.

Uma outra forma de se distinguir e ordenar as ciências, segundo Tomás, depende da distinção entre “intelecto teórico ou especulativo” e “intelecto operativo ou prático”. Se anteriormente ele tinha separado as ciências conforme a natureza dos entes, agora fá-lo a

partir do uso do intelecto. Afirma Tomás: “[...] o especulativo tem por fim a verdade que considera, o prático, na verdade, ordena a verdade considerada à operação, como a um fim.” (Q.5, Art.1:10). Uma consequência imediata desta definição é que a ciência divina, por tratar da verdade, assumirá uma natureza estritamente especulativa.

Mais adiante, Tomás avança na sua definição dos objetos especuláveis. Nestes é preciso separar os entes que dependem da matéria e do movimento, e que são objeto de estudo da física e da ciência natural; daqueles que não dependem da matéria e que não estão sujeitos ao movimento- destes trata a Teologia e também a Metafísica: “*De todos estes trata a teologia, isto é, a ciência divina, pois Deus é o principal do que nela é conhecido. A qual, com outro nome, é chamada de Metafísica, isto é, além da física...*” (Q.5. Art. 1:10) O grande instrumento da especulativa seria a Lógica. Como argumenta Tomás, a Lógica não está contida na filosofia especulativa, mas fornece à especulação os seus instrumentos: “[...] a Lógica não é tanto uma ciência, mas antes instrumento da ciência.” (Q.5, Art.1:I -2).

A última forma de diferenciar e de organizar as ciências reside na separação entre ciências teóricas e práticas. Essa distinção alicerça-se novamente a partir do fim teórico ou operativo que cada saber visa.

2. Pode a teologia ser um saber exclusivamente teórico?

Os últimos critérios que Tomás mencionou para distinguir as ciências e, ao mesmo tempo definir a ciência teológica, geram algumas questões fundamentais.

Se as ciências especulativas pensam somente “os objetos especuláveis”, que se definiriam como tudo aquilo que se afasta do “possível”, do que é material, do potencial e do movimento, por isso afirma: “[...] da parte da ciência compete-lhe, na verdade, que seja necessário, porque a ciência diz respeito ao necessário, como se prova no livro I dos

Segundos analíticos. Ora, todo o necessário, enquanto tal é imóvel [...]” (Q.5, Art. 1, p. 102), então isso quer dizer que a Teologia é uma ciência estritamente especulativa?

Entende-se que a partir desta divisão das ciências entre práticas e teóricas e entre um intelecto prático e um teórico, que Aquino conseguiu unir e aplicar os pressupostos da Metafísica à ciência de Deus. Se a Metafísica trata do ente, tal como a ciência divina trata do ente-Deus, e se o ente das duas não é da ordem prática, mas de uma natureza abstrata e necessária e imutável, então a lógica que se utiliza para estudar uma pode ser aplicada na outra: *“De todos estes trata a teologia, isto é, a ciência divina, pois Deus é o principal do que nela é conhecido. A qual, com outro nome, é chamada de Metafísica, isto é, além da física, porque ocorre a nós que precisamos de passar do sensível ao insensível[...]*” (Q.5, Art.1, p.103) Ou seja, num primeiro momento se divide a realidade em dois níveis: teórico e prático, e depois, se afirma que tanto a Metafísica como a ciência divina, tratam somente, e da mesma forma, o ente que pertence à dimensão teórica da realidade. Ora, esta separação tinha sido a base para Ibn Roshd tentar sintetizar a filosofia aristotélica e a revelação divina.

Mas quais são as dificuldades desta proposta? Em primeiro lugar, esta tese leva-nos à conclusão de que somente o ser imutável e necessário pode ser pensado. Se o “especulável” é da ordem do imutável e do necessário, então como se poderá pensar acerca de uma coisa que é e ao mesmo duas coisas, como no caso das pessoas e da natureza da Trindade. Será que ao definir o “especulável” como imutável e necessário, Aquino não estaria afirmando que a lógica que lhe subjaz é uma lógica da identidade e da não-contradição? Se assim for, é impossível pensar a Trindade como objeto da ciência, pois ela não é especulável neste sentido restrito.

Por outro lado, facilmente podemos identificar o postulado anterior como um “*archê*”, um fundamento da racionalidade grega, nomeadamente da ontologia e da

epistemologia de Parmênides via Aristóteles. A discussão, para os gregos, se resumia desta forma: é possível pensar-se o mutável numa ciência? Se o é, qual é a lógica mais apropriada para captar e pensar este tipo de realidade transitória? A Lógica do Ser e da identidade, que parte do princípio de que somente o Ser existe, sem corrupção nem movimento, ou uma lógica heraclitiana, que inclui o não-ser, o potencial, como parte do Ser?

Ao definir o “especulável” como necessário e imutável, Aquino importou a lógica do Ser de Parmênides e a impôs como a única forma de se pensar metafisicamente. Para Parmênides podia-se pensar o Ser enquanto que este estivesse de acordo com a forma do pensar. Daí a sua afirmação: “Pois pensar e Ser são o mesmo.”. Esta imposição da forma em relação à matéria, da lógica em relação aos sentidos aparece mais adiante no comentário de Aquino, quando se prioriza a forma e o inteligível como a quiddidade de uma coisa: “[...] *é preciso dizer que a forma inteligível é a quiddidade da coisa; pois o objeto do intelecto é o quidd.*”, e ainda “[...] *não se considere a matéria senão em referência à forma; donde, também a forma ter prioridade sobre a matéria na consideração da ciência natural.*”(Q.5, Art.2:2). Por quê esta supremacia da forma em relação à matéria? Porque, sendo a forma uma construção racional de universais, ao se lhe dar primazia, conserva-se a unidade formal essencial para qualquer ciência, inclusive para a ciência divina. Por isso, Aquino afirma: “*Pois, aquele que sabe, serve-se da noção universal, quer como coisa sabida, quer como meio de saber, pois, pela noção universal do ente humano posso julgar deste ou daquele.*” (Q.5, Art.2:4)

Quando aplicamos este critério ao conhecimento de Deus, que está para além das categorias de necessidade e imutabilidade aristotélicas, então notamos como o conceito de “especulável” não pode ser aplicado à ciência divina como foi efetuado por Aristóteles na *Metafísica*.

Por último, esta definição de Deus como um Ser da especulação, e da ciência divina como uma disciplina abstrata, subverte a essência da teologia cristã como um fazer comprometido com o objeto que estuda. A definição de ciência divina tal como Aquino a apresentou gera uma neutralidade no fazer teológico, e que não corresponde à teologia cristã, pelo menos à teologia reformada. A nossa teologia não pode ser neutra, ou seja, descomprometida com o objeto do nosso estudo-Deus. A neutralidade é um requisito do trabalho científico, não do trabalho do teólogo. A teologia cristã deve ser pensada e construída num ambiente de louvor, adoração e testemunho de Cristo. Ora, ao se definir a teologia como eminentemente especulativa, está-se anulando o principal objetivo da verdade cristã: fazer-se carne e habitar entre nós.

3. O objeto da ciência divina:

Tomás de Aquino, na *Suma Teológica* opera uma distinção entre “o revelado” (révélé), que diz respeito a todo o conhecimento de Deus que supera o poder da razão, e o “revelável” (révélable), que são as marcas visíveis dessa revelação na natureza, e que podem ser alcançadas e demonstradas pela razão. (Apud, GILSON, 1989, p. 18). Como tal, o conteúdo da ciência teológica seria o revelado, ou seja, as verdades inerentes à salvação e que são impossíveis de serem alcançadas pela razão.

O problema desta concepção reside no fato da filosofia, no seu uso autônomo da razão, poder conhecer parte do Ser que é estudado pela ciência divina. Ora, como é que a filosofia, como o seu método pode estudar o ser divino, sem subverter a natureza da revelação divina? Tomás de Aquino partirá do pressuposto que os traços do ser de Deus estão presentes na criação. Logo, ao se estudar a criação pode-se hierarquicamente regredir até ao criador, numa relação de efeito-causa. McGrath sintetiza neste silogismo a

perspectiva de Aquino sobre a possibilidade de se conhecer a Deus a partir da natureza: “*Se A causa B, E se A também possui uma característica Q, Então B também apresentará essa característica Q, pois B é consequência de A*”(MCGRATH, 2005, p.254)

Esta posição torna-se, neste comentário, insustentável, não pela possibilidade de conhecer os traços do criador na natureza, mas pela criação de uma ciência autônoma que estuda esses traços e que possui igualmente uma ontologia e uma epistemologia autônomas. O problema não reside, portanto, na possibilidade de uma teologia natural, mas da autonomia dessa teologia natural em relação à revelação. A dificuldade está no fato de Aquino não ter levado a sério a autonomia da razão grega.(VAN TILL, 1997, p.153) E foi essa autonomia que Aquino acabou por gerar, ao ter assumido como pressupostos da sua ciência divina os pressupostos da Metafísica aristotélica. Ele englobou, na prática, a ciência divina dentro da filosofia, o que lhe possibilitou formalmente uma unidade de todos os saberes, isto é, uma unidade entre a revelação e o revelável na natureza. Aquilo que E. Gilson definiu como algo positivo, a unidade formal, à luz da unidade da revelação é negativo: “*Aquilo que faz a unidade desta ciência é que, apesar dos múltiplos sujeitos de que ela trata, ela os considera a todos sob o mesmo ponto de vista, ou como diz Tomás, sob a mesma razão formal.*” (GILSON, 1989, p. 21) Aparentemente estavam lançados os alicerces para um uso cristão da razão, porém, ao fazê-lo, Aquino teve que arrastar o *ontos* divino e torná-lo parte integrante da natureza, para que fosse estudado, tal como a razão estuda a natureza.

4. O problema da origem do conhecimento:

Quando afirma que “*As ciências se dividem do mesmo modo que as coisas...*”, Aquino segue a forma como Aristóteles entendia a origem do conhecimento: este se inicia

pelos sentidos, nomeadamente, pelo da visão, pois através dele se constata as diferenças na realidade. Com esta declaração, Aquino utiliza a suposição aristotélica de que o conhecimento se inicia através da constatação dos particulares, que posteriormente são unidos logicamente em universais.

Uma primeira consequência desta proposta para a origem do conhecimento, é que a busca pela verdade se inicia partindo das diferenciações e de divisões, conduzindo a um sistema dualista. Ainda que costumeiramente não se qualifique o sistema aristotélico como dual, pelo menos ontologicamente, ele o é ao nível epistemológico, já que Aristóteles tinha a necessidade de explicar o Ser sempre a partir de duplas de conceitos: matéria/forma; ato/potência; necessário/contingente, etc... A própria indução é herdeira desse postulado acerca da origem do conhecimento. Através de generalizações, a razão constrói de modo abstratamente universais.

Um segundo problema relacionado com esta concepção da origem do conhecimento tem a ver com aquilo que Aristóteles denominou como “espanto filosófico”. No início de sua *Metafísica, livro A*, o filósofo afirma que o homem se espanta ao constatar as diferenças na realidade, e por isso sente desejo de as conhecer: *“Por natureza, todos os homens desejam o conhecimento. Uma indicação disso é o valor que damos aos sentidos; (...) A razão disso é que a visão é, de todos eles, o que mais nos ajuda a conhecer as coisas, revelando muitas diferenças.”* (Met. L.A, p. 43) As diferenças seriam então a realidade que promove o espanto, o questionamento e o desejo pela verdade.

No entanto, o que acontece quando a origem do conhecimento se origina na contemplação das diferenças, ou seja, dos particulares? Se partirmos dos particulares, o máximo que os sentidos e a razão encontrarão, serão outros particulares, que buscam ser sistematizados universalmente. O pensamento de Leonardo Da Vinci, na Renascença,

demonstrou, na prática, o que acontece quando a origem do conhecimento se inicia com a contemplação dos particulares. Quando assim acontece, o máximo que o homem consegue alcançar são “esboços” sobre a realidade.

A revelação cristã, contrariamente, afirma que é em Deus, na revelação, que o Homem é confrontado com a sua ignorância e também adquire o verdadeiro conhecimento. Esta constatação é fundamental, pois o ponto de partida do nosso conhecimento influi decisivamente no critério de verdade para o mesmo. Se o espanto filosófico se inicia no contacto dos sentidos com a natureza, então, o máximo que a razão consegue obter é um sistema naturalista, ainda que com uma roupagem de ciência abstrata.

5. O conceito de objetividade e de evidência:

Para Aquino, uma coisa evidente é “[...] *aquilo cujo conhecimento está em nós naturalmente, como é o caso dos primeiros princípios.*” (Suma Teológica) Ora, como Deus é o primeiro princípio, então, a sua existência não só é inata nos homens, mas também é evidente para a razão.

Contudo, a noção que ele tem de Deus, é de um Deus abstrato e comum a todos os homens. Aqui segue a argumentação de Aristóteles, ao dizer nos *Segundos Analíticos* que, quando se conhece o todo, se conhece necessariamente a parte. Contudo, não se pode comprovar que seja de fato universal a presença dessa concepção de Deus em todos os homens. Na melhor das hipóteses pode –se concluir que todo o Homem sabe o que significa a palavra “Deus” na sua respectiva língua, mas daí admitir que as diversas definições se correspondam é uma generalização do pensamento.

Mas por detrás desta concepção de “evidência” está uma posição discutível, que primeiramente foi proposta por Parmênides para solucionar a contradição entre movimento

e permanência na construção da ciência—que tem que ser imutável. Parmênides resolveu o paradoxo afirmando que todas as percepções dos sentidos são uma ilusão, que só o Ser (Imutável) existe, e que pensar e ser são o mesmo. Ora, esta unidade entre ser e pensar só é possível quando há uma redução do ser ao pensar. Quando toda a realidade é “pensamento”, tem uma natureza abstrata, então tudo pode ser pensado e é evidente, se se mantiver dentro dos limites da abstração. Parece que foi essa redução que Aquino fez para sustentar o conceito de evidência. Deus é evidente e o seu conhecimento inato em todos os homens porque se reduziu a existência de Deus ao conceito “Deus”. Mas nesse sentido, tanto pode ser evidente o “unicórnio” quanto “Deus”, quanto a trilogia do Senhor dos Anéis, desde que cada ficção não subverta os princípios da lógica elementar, pois todas essas “realidades” são possíveis como objetos do pensamento abstrato.

Em todo este processo de delimitação da ciência divina em relação às outras ciências, Tomás de Aquino deveria ter começado por uma ontologia revelacional, para somente depois, criar a partir desta uma epistemologia que fosse a sua continuação, e não a sua subversão. Ao impor a epistemologia aristotélica, Aquino não captou a essência doontos divino.

Uma definição exclusivamente abstrata de verdade. Tanto para Aristóteles quanto para Aquino, a verdade pressupõe a correspondência entre a realidade e as demonstrações da razão. Ou seja, uma verdade como correspondência entre pensamento e realidade. Todavia, isso não corresponde ao conceito cristão de verdade. No cristianismo, a verdade é uma manifestação, que em Cristo se torna em encarnação. Ora, esta definição de verdade escapa a todos os dualismos criados pela mente.

6. A relação entre a experiência e a teologia:

Um problema que perpassa todo o comentário de Aquino, mas que não é formulado de uma forma evidente, é a relação entre experiência e teologia. Para Aquino, bem como para Aristóteles, a experiência é a fonte a partir da qual os particulares da realidade são assimilados e organizados pelos sentidos. Como afirmou Aristóteles, a experiência das diferenças na realidade provoca-nos o espanto filosófico, o por quê. Assim sendo, a experiência possui uma primazia na forma como Aristóteles organiza a sua Teoria do conhecimento.

No entanto, quando Aquino afirma que o método da ciência divina deve ser o mesmo da metafísica, já que as duas estudam o ente, não estará confundindo o ente da experiência com o ente da revelação? Qual é o sentido desta questão? Se o ente da experiência for igual ao ente da revelação, isso não significará que houve uma opção de Aquino em impor a experiência (aristotélica) como matriz para o estudo da revelação? E se isso aconteceu, quais são as implicações de se dar primazia da experiência relativamente à revelação?

Em primeiro lugar, se a experiência é a matriz a partir da qual eu vou construir uma ciência teológica, então, essa ciência é essencialmente o resultado da visão que o homem tem sobre Deus. É uma ciência da “experiência humana do ente divino”, já que a experiência religiosa que se sistematiza resulta da conceptualização que o homem fez sobre a mesma; e não uma ciência de Deus. Em segundo lugar, corre-se o risco dessa ciência ser uma projeção da minha consciência mutilada (Gn. 3).

Ao ter partido da concepção aristotélica de experiência, Aquino tentou salvar a experiência do subjetivismo e do personalismo, que viriam a ser as soluções do existencialismo religioso do século XIX e XX. Contudo, ao fazê-lo permitiu que a

experiência tivesse primazia na determinação do estudo do ente. Como tal, ao considerar a experiência como um recurso fundamental para o seu sistema teológico, Aquino subverteu à partida as regras do seu sistema, tornando a revelação não como uma chave interpretativa da experiência da realidade, mas adaptando a primeira à segunda.

Por isso, se conclui que Aquino pagou um preço altíssimo por sua ânsia em construir um sistema universal e objetivo, mas sacrificando os pressupostos da revelação especial. A este respeito, Mcgrath conclui o seguinte: a experiência como recurso fundamental da teologia:

*“[...] sugere que a teologia cristã diz respeito à experiência humana-
algo comum a toda a humanidade e não algo que seja mantido
exclusivamente por um pequeno grupo. Para aqueles que se
sentem incomodados pelo “escândalo da particularidade” do
cristianismo, essa abordagem possui muitos méritos.”*

(MCGRATH, 2005, p. 234.)

Aqui cabe a crítica que Feuerbach fez à concepção de uma religião cristã como tendo a base no sentimento: “É possível que estejamos simplesmente projectando nossas próprias experiências e chamando isso de “Deus”, quando deveríamos perceber que isso não passa de uma percepção de nossa própria natureza humana.” (MCGRATH, 2005, p. 239). Ainda que o “sentimento” não seja o pressuposto do sistema de Aquino, a forma como a razão conceptualiza a experiência o é. Logo, será que a tentativa de buscar em Aristóteles o esqueleto sistemático para a ciência teológica, não conduziu a teologia aquiniana mais a uma teologia antropocêntrica do que revelacional?

Conclusão

Este trabalho partiu do comentário de Tomás de Aquino sobre o tratado da Trindade de Boécio, como o objetivo de problematizar a possibilidade de uma ciência divina, que conferisse unidade a todos os saberes. Como tal, o pano de fundo deste comentário situa-se na questão clássica dos universais, e na tentativa de se construir uma síntese entre o estudo da natureza e o estudo de Deus, unindo a autoridade da razão à da revelação.

Para se determinar a possibilidade, o objeto e a finalidade dessa ciência teológica, Tomás partiu da ontologia e da epistemologia aristotélica. Em primeiro lugar, resgatou a ontologia aristotélica que define o Ser como uma abstração do pensamento, de forma a superar o paradoxo que se abatia sobre a investigação do Ser de Deus, ou seja, de ao mesmo tempo ser possível conhecer a Deus a partir da natureza e da revelação: conceito de dupla verdade. Ao reduzir o Ser a uma dimensão abstrata e formal, Aquino conseguiu construir um sistema uno que integrasse o estudo da natureza e o estudo de Deus, pois, em última instância, os dois estudavam o ente, pelo menos tal como foi definido pela Metafísica aristotélica.

Desta forma, a unidade formal entre Metafísica e teologia foi conseguida pela alteração da essência de Deus, transformando-o num conjunto de proposições lógicas, mais especificamente, igualando-o ao primeiro motor de Aristóteles (causa primeira). A partir desta síntese entre Metafísica e Revelação, a teologia cristã tornou-se, primeiro, numa teologia natural e, posteriormente, numa ciência do Ser, meramente especulativa, e neutra, o que contradiz o conceito relacional de verdade e o compromisso que devem estar inerentes ao fazer teológico.

Além disso, ao nivelar formalmente os dois saberes, Aquino acabou por retirar a diferença ontológica entre criatura e criador, além de anular o abismo epistêmico entre o sujeito e o objeto.

Um outro problema relacionado com a unidade da ciência divina, foi a determinação do tipo de contribuição que a Filosofia poderia dar para a ciência teológica, sem desvirtuá-la. Para Aquino, essa contribuição era possível e o desvirtuamento não aconteceria porque a Filosofia usa princípios que não contradizem os da ciência divina. Contudo, chegou-se à conclusão que essa ausência de contradição deveu-se ao fato de que, na constituição da ciência divina, terem sido incluídos os pressupostos da Metafísica. Ora, se assim é, naturalmente, a razão nunca entrará em contradição com a revelação. Demonstramos como os princípios da metafísica são essencialmente opostos aos da ciência divina, que devem ter sua origem na revelação e que, por isso, houve uma imposição dos princípios, da lógica e dos fins da Metafísica ao estudo do Ser de Deus.

O esforço apologético de Aquino levou-o a desvirtuar a natureza específica da revelação e da ciência teológica. Ao tornar a revelação cristã acessível em termos de uma possível compreensão universal (ponto de contacto), Aquino desvirtuou-a, tornado-a num sistema especulativo sobre Deus. Como afirmou Van Till, comentando a proposta de Gilson de uma síntese entre razão e revelação: “*Se a verdadeira idéia de Deus descer para uma das áreas da Filosofia, ela nunca vai se encaixar filosoficamente.*” (VAN TILL, 1997, p. 154).

Referências bibliográficas

AQUINO, T. *O ser e a essência*. trad. António Soares Pinheiro, in *Opúsculos selectos da filosofia medieval*, 3ª ed. Braga: Faculdade de Filosofia, 1991, p. 193-241.

AQUINO, T. *Súmula contra os gentios*. trad. Luiz João Baraúna, in *Coleção Os pensadores*, São Paulo: Editora Nova Cultural, 2000, p.127-146.

AQUINO, T. *Comentário ao tratado da Trindade de Boécio: questões 5 e 6*. trad. Carlos Arthur do Nascimento. São Paulo: UESP, 1999, 169 p.

ARISTÓTELES, *Metafísica, Livro A*. in MARCONDES, D. *Textos básicos de Filosofia*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2000, p. 45-48.

BOÉCIO. *A consolação da Filosofia*. 1º ed. São Paulo: Martins Fontes, 1998, p.VII-XLIII (Prefácio).

BOER, T.J. *The history of philosophy in Islam*. trad. Edward r. Jones, B.D. New York: Dover Publications, INC, p. 187-200.

GILSON, E. *Le Thomisme*. 6ª ed. Paris: Vrin, 1989, p. 9-45.

GONZÁLEZ, J. *A era dos altos ideais*. Vol. 4. 1ª ed. São Paulo: Ed. Vida Nova, 1981, p. 127-150.

MCGRATH, A. *Teologia: sistemática, histórica e filosófica*. 1ª ed. São Paulo: Shedd Publicações, 2005, p.

ROSS, Sir D. *Aristóteles*. Trad. Luis Filipe Bragança. 1ª ed. Lisboa: Publicações D. Quixote, 1987, p. 161-180.

VAN TIL, C. *Christianity in conflict*. Electronic text from The works of Cornelius Van Til. New York: Labels Army Co., 1997.