

SANTO TOMÁS DE AQUINO E O CONHECIMENTO NEGATIVO DE DEUS

SANTO TOMÁS DE AQUINO AND THE NEGATIVE KNOWLEDGE OF GOD

Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento^()*

RESUMO

O presente artigo visa apresentar o caráter negativo do conhecimento humano de Deus, de acordo com Sto. Tomás de Aquino. Tal se dá por causa do objeto próprio do conhecimento intelectual humano (natureza existente na matéria) e por causa da transcendência de Deus, que está acima de tudo o que existe e que podemos apreender. Essa característica do conhecimento humano de Deus afeta mesmo a revelação divina e a sagrada doutrina. Com efeito, se a revelação alarga o alcance do conhecimento humano, não lhe altera o modo de proceder. Por outro lado a sagrada doutrina visa “salvar o mistério divino”, sem pretender compreendê-lo: *sicut ignoto conjungitur*.

PALAVRAS-CHAVE: Conhecimento. Deus. Revelação. Sagrada doutrina. Tomás de Aquino.

ABSTRACT

The present paper aims to present the negative character of God's human knowledge, according to St. Thomas Aquinas. This happens because of intellectual human knowledge's object (nature existing in matter) and because of the transcendence of God, who is above all that exists and that we can apprehend. This characteristic of God's human knowledge affects even divine revelation and sacred doctrine. Indeed, if revelation widens the scope of human knowledge, it do not change its proceeding way. On the other hand, sacred doctrine aims “to save divine mystery”, without intending to comprehend it: *sicut ignoto conjungitur*.

KEYWORDS: knowledge. God. Revelation. Sacred doctrine. Tomás de Aquino

(*) Doutor em Estudos Medievais pela Université de Montréal. Professor assistente doutor do Departamento de Filosofia da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo.
E-mail: carlos-arthur@ajato.com.br

I

Mais de uma vez Tomás de Aquino afirmou o caráter negativo de nosso conhecimento de Deus. Uma passagem bem conhecida e freqüentemente citada é o prólogo da questão terceira da primeira parte da *Suma de teologia*¹:

“Conhecido de algo se é, resta investigar como é, para que se saiba a seu respeito o que é; ora, como não podemos saber a respeito de Deus o que é, mas o que não é, não podemos considerar a respeito de Deus como é, mas antes como não é.”

Outros textos poderiam ser também citados como o capítulo 14 do primeiro livro da *Suma contra os gentios* e a última frase do capítulo 30 do mesmo livro, que aliás remete para o capítulo 14²:

“Com efeito, não podemos captar a respeito de Deus o que é, mas o que não é e como o resto se refere a Ele, como é patente a partir do que foi dito anteriormente.”

Tal postura de Santo Tomás não deixou de suscitar alguma inquietação entre seus discípulos. Na história ainda não muito longínqua do tomismo marcou época a discussão entre Jacques Maritain (1882-1973) e Antoine Dalmace Sertillanges (1863-1948) na década de trinta do século XX. Debate este retomado por Géry Prouvost³ no contexto da discussão sobre as relações entre a metafísica de Tomás de Aquino e a ontoteologia⁴.

Parece acertada a afirmação de John F. Wippel de que as razões que levariam Santo Tomás a defender tal posição derivariam basicamente de duas fontes, sua teoria do conhecimento e seu apreço pela transcendência divina:

As razões de Tomás para defender esta posição são complexas; com risco de alguma simplificação excessiva, pode se sugerir

¹ Utilizamos a edição da *Summa theologiae*. Roma: Paulinae, 1962, que reproduz o texto da edição leonina. Adotamos nas citações das obras de Sto. Tomás as abreviações costumeiras.

² Utilizamos a edição da *Suma contra los gentiles*. Ed. bilingüe. Madrid: B.A.C., 1952, 2v.

³ PROUVOST, Géry – *Thomas d'Aquin et les thomismes*. Paris: Cerf, 1996. Especialmente, p. 152-162.

⁴ Livro citado à nota precedente, especialmente, p. 57-73 e 135-152.

*que elas derivam tanto de sua teoria do conhecimento quanto de seu grande apreço pela transcendência de Deus, pela sublime alteridade da realidade divina*⁵.

O que se pretende na presente exposição é por justamente em relevo um viés apofático do pensamento de Tomás de Aquino. Viés esse que perpassa sua maneira de entender o conhecimento intelectual humano e encontra seu ponto culminante no conhecimento que podemos ter de Deus. Nisso, Tomás de Aquino seria de algum modo herdeiro de Dionísio, integrando tal aspecto em sua gnosiologia de caráter basicamente aristotélico.

Um primeiro tópico a ser lembrado refere-se ao objeto próprio do conhecimento intelectual humano. É bem conhecida a tese de Tomás de Aquino de que o objeto próprio do conhecimento intelectual humano é a essência dos entes materiais. Tal afirmação, repetida várias vezes nas questões 84-89 da primeira parte da *Suma de teologia* referentes ao conhecimento intelectual humano, recebe uma formulação característica:

*A potência cognitiva se proporciona ao cognoscível; donde, o objeto próprio do intelecto angélico, que é totalmente separado do corpo, ser a substância inteligível separada do corpo; e por inteligíveis deste tipo, conhece o que é material. No entanto, o objeto próprio do intelecto humano, que é unido ao corpo, é a quiddidade ou natureza existente na matéria corporal; e pelas naturezas deste tipo, ascende das coisas visíveis a algum conhecimento das coisas invisíveis*⁶.

Ao falar, no entanto, de “quiddidade ou natureza” Tomás não está dizendo que temos uma apreensão direta da determinação essencial dos seres materiais. Esse aspecto é enfatizado em uma série de textos em que se insiste que desconhecemos as diferenças específicas, tanto das substâncias materiais como das imateriais. Daí não ser possível construir definições essenciais por gênero e diferença (excetuada a definição do homem como “animal racional”) e só serem possíveis definições descritivas, em que, no lugar das diferenças específicas, figuram os acidentes próprios no caso dos entes materiais. Eis dois textos característicos, um do início da carreira de Santo Tomás e outro de seu final:

⁵ WIPPEL, John F. – Quidditative Knowledge of God. In: WIPPEL, John F. – *Metaphysical themes in Thomas Aquinas*. Washington: The Catholic University of America Press, 1984, p. 215-241. A referência é à p. 216.

⁶ *Suma de teologia*, Ia, q. 84, a. 7.

Visto que nestas substâncias [isto é, nas substâncias imateriais] a quididade não é o mesmo que o ser, por isso são classificáveis no predicamento [da substância]; por isso, encontram-se nelas gênero, espécie e diferença, embora suas diferenças próprias nos sejam ocultas. De fato, também nas coisas sensíveis, as próprias diferenças essenciais nos são desconhecidas; donde serem significadas por diferenças acidentais que se originam das essenciais, assim como a causa é significada pelo efeito, assim como bípede é posto como diferença do homem. Ora, os acidentes próprios das substâncias imateriais nos são desconhecidos; donde suas diferenças não poderem ser por nós significadas, nem por si, nem pelas diferenças acidentais⁷.

4

Em toda demonstração é preciso que se proceda do que é mais conhecido quanto a nós, não porém a partir dos singulares, mas dos universais. Com efeito, algo não pode tornar-se conhecido para nós, senão pelo que é mais conhecido para nós. Ora, às vezes o que é mais conhecido quanto a nós é também mais conhecido de acordo com a natureza e pura e simplesmente, como acontece no que é matemático, no que, por causa da abstração da matéria, não se fazem demonstrações senão a partir dos princípios formais e nisto são feitas demonstrações a partir do que é mais conhecido pura e simplesmente. Às vezes porém o que é mais conhecido quanto a nós não é mais conhecido pura e simplesmente, como acontece no que é natural, no que as essências e forças das coisas, pelo fato de que estão na matéria, são ocultas, mas se nos manifestam pelo que delas aparece exteriormente. Donde, nisto fazerem-se na maioria dos casos demonstrações pelos efeitos, que são mais conhecidos quanto a nós e não pura e simplesmente⁸.

O triunfo das disciplinas matematizadas da natureza a partir do século XVII pode ser considerado como um experimento histórico mostrando, por um lado, a impossibilidade em que nos encontramos de construir uma ciência

⁷ *O ente e a essência*. Ed. bilingue. Petrópolis: Vozes, 1995, c. 5, n° 67, p. 46-47.

⁸ *Expositio Libri Posteriorum*. In: Sancti Thomae de Aquino *Opera omnia*. Roma e Paris: Commissio Leonina, Vrin, 1989, Tomo I*, 2, Ed. altera retractata, Liv. I, 4, p. 22, lin. 292-310; Marietti, n° 43 bis. Outras referências em: ROLAND GOSSELIN, M.-D. – *Le De ente et essentia de S. Thomas d'Aquin*. Paris: Vrin, 1948, p. 40, n. 2; BRAUN, E. – *Peut-on parler d' "existencialisme" thomiste? Le problème de l'esse chez Saint Thomas*. In: *Archives de Philosophie*. v. 22, 1959, p. 211-226 (a referência é à p. 218, n. 23).

dedutiva da natureza baseada em definições essenciais e, por outro, a possibilidade e eficácia de uma ciência que se baseia nos acidentes, propriedades ou sintomas quantificáveis, transferindo assim para o estudo da natureza a possibilidade de dedução na matemática. Embora o ideal de ciência da natureza para Tomás de Aquino seja baseado nas descrições das essências ou naturezas tal como apresentado no texto da *Expositio dos Segundos Analíticos*, que acabamos de citar, não desconhece ele exemplos de disciplinas matematizadas neste domínio (astronomia, óptica, harmonia, mecânica) e elaborou uma teoria relativamente desenvolvida que justifica o seu estatuto epistêmico⁹.

II

O segundo tópico a ser apontado é o que Tomás diz do conhecimento do mundo não material. O texto, acima citado, acerca do objeto do intelecto humano já indica que “o intelecto humano, pelas naturezas existentes na matéria corporal, ascende das coisas visíveis a algum conhecimento das coisas invisíveis”. Esse modo de conhecer as coisas imateriais é abordado na questão 88 da primeira parte da *Suma de teologia*. Essa questão faz parte do bloco de seis questões (84-89) que tratam do conhecimento intelectual humano¹⁰. É a mais curta de todas, comportando apenas três artigos. De fato, Santo Tomás dedica cinco questões ao estudo do conhecimento intelectual da alma unida ao corpo (84-88) e uma ao conhecimento intelectual da alma separada (89). No primeiro bloco de questões, três se ocupam com o conhecimento das coisas materiais (84-86), uma com o conhecimento da própria alma e do que nela se encontra (87) e a questão 88, como dissemos, com o conhecimento das substâncias imateriais, identificadas com os anjos, já no prólogo desta mesma questão¹¹.

O artigo primeiro pergunta se a alma humana, de acordo com o estado

⁹ Cf. NASCIMENTO, Carlos Arthur R. do - *De Tomás de Aquino a Galileu*. 2ª ed. Campinas: UNICAMP, IFCH, 1998. Especialmente, p. 13-87. A terminologia “acidentes, propriedades, sintomas” é utilizada por Galileu. *Ibidem*, p. 182.

¹⁰ Cf. NASCIMENTO, Carlos Arthur R. do - Las *quaestiones* de la primera parte de la *Suma de teologia* de Tomás de Aquino sobre el conocimiento intelectual humano. In: BERTELLONI, Francisco e BURLANDO, Geannina (Eds.) - *La filosofía medieval* (Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía, v. 24). Madrid: Ed. Trotta, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2002, p. 157-177 ou Tomás de Aquino, *Suma de Teología*, Primeira parte, questões 84-89. Uberlândia: EDUFU, 2004, p. 9-39.

¹¹ Para esta identificação, cf. JOLIVET, Jean - Intellect et intelligence: note sur la tradition arabo-latine des XIIIe et XIIIe siècles. In: JOLIVET, Jean - *Philosophie médiévale arabe et latine*. Paris: Vrin, 1995, p. 169-180.

da vida presente, pode inteligir por si mesma as substâncias imateriais que denominamos anjos. A resposta final vai ser negativa. É preciso, no entanto, observar que o corpo do artigo se ocupa em eliminar duas alternativas. Em primeiro lugar a de Platão, que sustentava que o imaterial é o que inteligimos em primeiro lugar. A posição platônica é brevemente descartada por um recurso a Aristóteles cuja avaliação estaria mais próxima do que se experimenta, isto é, que o nosso intelecto, de acordo com o estado da vida presente, tem uma referência natural à natureza das coisas materiais, inteligindo-as por confronto com as imagens ou fantasias. O que elimina um conhecimento primeiro e por si das substâncias imateriais, pois estas não caem sob o sentido e a imaginação. Esta breve argumentação remete explicitamente ao artigo sétimo da questão oitenta e quatro, onde se estabeleceu que a operação do intelecto humano depende de um confronto com as imagens.

O resto do corpo do artigo vai se ocupar longa e detalhadamente com a opinião de Averrois. Se Platão postulava um conhecimento do imaterial em primeiro lugar, para Averrois esse é um ponto de chegada do conhecimento intelectual humano “pela continuidade ou união conosco de uma substância separada, que chama de intelecto agente, o qual, com efeito, por ser uma substância separada, entende naturalmente as substâncias separadas”. Tomás de Aquino apresenta seis argumentos contra a posição de Averrois, começando por lembrar que, se o intelecto agente fosse uma substância separada não poderíamos inteligir formalmente por meio dele, pois aquilo por meio de que o agente age formalmente é uma forma inerente a ele. Ainda que se concedesse que o intelecto agente é uma substância separada e se une a nós na medida em que os inteligíveis em ato são recebidos pelo intelecto possível, como pretende Averrois, ele se uniria apenas sob o aspecto de sua atualização dos inteligíveis e não de acordo com suas outras ações e de acordo com sua substância. Isso nos impediria de inteligir as substâncias imateriais. O exemplo do Sol é esclarecedor. Ao vermos as cores iluminadas pelo Sol, é apenas a luz do Sol que se une a nós para podermos ver as cores, mas não se une a nós a substância do Sol de modo a podermos executar as demais ações deste. Ainda que se concedesse que a substância do intelecto agente une-se a nós do modo mencionado, deve se ter em conta que este só se une totalmente a nós de acordo com a totalidade dos inteligíveis que inteligimos. Ora, estes são deficientes em relação à virtude do intelecto agente, pois é muito mais inteligir as substâncias separadas do que tudo o que há de material. Portanto, mesmo inteligindo tudo que há de ma-

terial, o intelecto agente não se uniria a nós de modo a podermos inteligir as substâncias separadas. Além disso, inteligir todos os inteligíveis materiais mal acontece a alguém neste mundo. Ora, como estaria nisso a felicidade última do ente humano, então ninguém ou muito poucos alcançariam a felicidade. O que contraria a afirmação de Aristóteles de que a felicidade é “um certo bem comum, que pode advir a todos não impedidos para a virtude”¹². Seria também contrário à razão que os que estão contidos sob uma espécie raramente atinjam o fim desta. Ainda no que se refere à felicidade, Aristóteles afirma que ela consiste na “operação de acordo com a virtude perfeita”¹³, concluindo¹⁴ que a felicidade última consiste no conhecimento do que é inteligível ao máximo, obtido pela virtude da sabedoria, a mais elevada das ciências especulativas¹⁵. Fica, portanto, claro que Aristóteles coloca a felicidade humana última no conhecimento das substâncias separadas obtido pelas ciências especulativas e não pela continuidade com o intelecto agente. Enfim, o último argumento lembra que já se mostrou (Ia, q. 79, a. 4) que o intelecto agente não é uma substância separada, mas uma virtude da alma abarcando ativamente tudo o que o intelecto possível abarca receptivamente, isto é, no estado da vida presente, o que há de material, que o intelecto agente torna inteligível em ato e é recebido pelo intelecto possível. Portanto, no estado da vida presente, não podemos inteligir as substâncias imateriais de acordo consigo mesmas, nem pelo intelecto possível, nem pelo intelecto agente.

Eliminadas essas duas possibilidades, pareceria que o artigo segundo seria destinado a apontar uma via aceitável de conhecimento das substâncias imateriais, isto é, através do conhecimento das coisas materiais. No entanto, o corpo do artigo visa eliminar uma terceira opção, inaceitável também, aos olhos de Tomás de Aquino. Trata-se da proposta de Avempace (Ibn Badja (†) 1138) que Tomás de Aquino conhece através do comentário de Averrois ao III livro *Sobre a alma*. De fato, Avempace afirma que nosso intelecto é por natureza destinado a abstrair a quiddidade da coisa material da matéria; se nesta quiddidade houver algo de matéria, poderá abstrair de novo. Como o processo não pode ir ao infinito, chegará por fim a inteligir alguma quiddidade que é totalmente imune de matéria, isto é, uma substância imaterial. Tomás de Aquino considera que

¹² *Ética a Nicômaco* I, 9, 1099b18.

¹³ *Ética a Nicômaco* I, 10, 1101a14.

¹⁴ *Ética a Nicômaco* X, 8, 1178b24-32.

¹⁵ *Ética a Nicômaco* VI, 7, 1141a10.

tal argumento teria mais eficácia se as substâncias imateriais fossem formas ou espécies do que é material, como os platônicos sustentaram. Ora, tal postura já foi eliminada (Ia, q. 84, a. 1) e deve se sustentar que a noção das substâncias imateriais é completamente diversa das quiddidades das coisas materiais. Logo, por mais que nosso intelecto abstraia da matéria uma quiddidade de coisa material, jamais chega a algo semelhante a uma substância imaterial.

A frase final do corpo do artigo introduz uma nuance, que vai ser precisada nas respostas aos argumentos iniciais: “Por isso, não podemos entender perfeitamente as substâncias imateriais pelas substâncias materiais”. A resposta ao primeiro argumento reitera o já dito na questão 84, a. 7: a partir das coisas materiais podemos ascender a um certo conhecimento das coisas imateriais. Trata-se, no entanto, de conhecimento imperfeito, pois não há um paralelo suficiente das coisas materiais para com as imateriais e as semelhanças das primeiras para conhecer as segundas são muito dessemelhantes, na expressão de Dionísio¹⁶. A resposta ao segundo argumento aponta para o modo de passagem das coisas materiais para as imateriais. Trata-se sobretudo daquilo que Tomás de Aquino chama de “via de remoção”, que já se aplicava, dada a distinção de natureza admitida pelos antigos medievais, ao conhecimento dos corpos celestes a partir dos corpos terrestres. Com efeito, o que se poderia conhecer dos primeiros seria por negação das propriedades dos segundos¹⁷. Muito mais ainda, as substâncias imateriais nos são conhecidas ‘por via de remoção e de alguma referência às coisas materiais’. Tal modo de passagem é mencionado várias vezes em diversos textos, aparecendo a propósito de Deus a tríplice via: como causa, por ultrapassamento, por remoção¹⁸. Essa postura, que acentua mais uma vez muito mais a dessemelhança entre as coisas imateriais e as materiais, encontra uma formulação na linguagem da lógica na resposta ao quarto argumento. As substâncias imateriais criadas e as materiais não constituem um gênero natural, pois a potencialidade não se determina nelas do mesmo modo.

¹⁶ *Hierarquia Celeste*, c. 2, 2.

¹⁷ Cf. por exemplo, *Super Boetium De Trinitate*. In: Sancti Thomae de Aquino *Opera omnia*. Roma e Paris: Commissio Leonina, Vrin, 1992, Tomo 50, q. 6, a. 3, p. 168, lin. 140-145, 168-172.

¹⁸ *Ut causam, et per excessum, et per remotionem* (Ia, q. 84, a. 7, ad 3m). Ver, entre outras passagens: *Super Boetium De Trinitate*, q. 6, a. 3 e 4; *In Librum beati Dionysii De divinis nominibus expositio*. Turim: Marietti, 1950, c. VII, lição 4, nº 729 (traduzido em anexo). Ver também: EWBANK, Michael B. – *Diverse orderings of Dionysius’s Triplex via* by St. Thomas Aquinas. In: *Mediaeval Studies*. v. 52, 1990, p. 82-109; HUMBRECHT, Thierry-Dominique – *La théologie négative chez saint Thoas d’Aquin*. In: *Revue Thomiste*. v. 93, 1993, p. 535-566; v. 94, 1994, p. 71-99; especialmente, 1994, p. 89-92.

Quando se diz que ambas entram no predicamento da substância, pois tanto numas como nas outras a quiddidade difere do ser, trata-se antes de uma consideração lógica. Nesses termos, a absoluta transcendência de Deus é afirmada, ao se dizer que Ele não entra em nenhum gênero, seja ele natural ou lógico. Isso estabelece uma semelhança comum (genérica) entre as substâncias imateriais criadas (anjos) e o mundo material, o que não vale para Deus. A resposta ao terceiro argumento recorda o modo de conhecimento da alma humana por si mesma. Esta entende a si mesma pelo seu entender que é seu ato próprio. É o que foi desenvolvido na questão 87.

O artigo terceiro vai simplesmente enfeixar estas indicações dos dois primeiros artigos. Se o intelecto humano, no presente estado de vida, não pode entender primeiro e diretamente as substâncias imateriais criadas, muito menos pode entender a essência da substância incriada. Longe de ser o que entendemos primeiro, Deus é Aquele a quem chegamos pelas criaturas (Rm. 1, 20). Retoma-se, pois, a temática da questão 84, artigos 5 e 6 sobre o fundamento transcendente de todo conhecimento e sobre a gênese sensorial do conhecimento intelectual humano.

Postas, assim, essas balizas no que se refere ao conhecimento intelectual humano, Tomás de Aquino não deixa coerentemente de explicitar as consequências para o domínio da revelação e da sagrada doutrina:

“embora sejamos elevados pela revelação para conhecer algo que de outro modo seria desconhecido para nós, não o somos a que conheçamos de outro modo que não pelos sensíveis”¹⁹.

Quer dizer: a revelação alarga o campo do conhecimento humano mas não lhe altera o modo de proceder. Particularmente, no que se refere ao discurso sobre Deus, é conhecida a distinção entre nomes atribuídos a Deus negativamente (simplicidade, isto é, ausência de qualquer composição; perfeição; infinitude; imutabilidade; unidade) e nomes a Ele atribuídos positivamente (ser, bom, sábio)²⁰. Os primeiros exprimem o que Deus não é, assim como as nomes relativos (criador, senhor, salvador) exprimem a referência de tudo o mais a Ele.

¹⁹ *Super Boetium De Trinitate*, q. 6, a. 3, Ed. cit. p. 167, lin. 94-113. A citação é das lins. 99-103. Trad. bras. Tomás de Aquino, *Comentário ao Tratado da Trindade de Boécio*, questões 5 e 6. São Paulo: Ed. UNESP, 1999.

²⁰ Cf. HUMBRECHT, Th.-D., artigos citados à nota (18), 1994, p. 88-89.

Os segundos significam a substância divina mas não a representam²¹. É a propósito desta segunda categoria de nomes que Santo Tomás utiliza a distinção lógico-gramatical entre o que é significado (*res significata*) e o modo de significar (*modus significandi*)²². O que é significado pode ser afirmado de Deus, mas não sabemos o que é isto em Deus, pois o modo de significar a que temos acesso é sempre o referente às criaturas. Isso quer dizer que no final das contas nosso conhecimento de Deus permanece um desconhecimento. Ou, dito em outros termos: é verdade afirmar todas essas perfeições de Deus, mas ignoramos completamente o que elas são em Deus, a não ser que elas ultrapassam tudo o que há e que pode ser conhecido. Como o próprio Santo Tomás o diz:

[...] há um outro conhecimento perfeitíssimo de Deus, a saber, por remoção, pelo qual conhecemos a Deus pela ignorância, por uma certa união ao divino acima da natureza da mente, isto é, quando nossa mente afastando-se de tudo o mais e depois deixando até a si mesma une-se pelos superesplendentes raios da divindade, na medida em que conhece que Deus está não só acima de tudo que está abaixo dela, mas também acima dela e acima de tudo que pode ser compreendido por ela. Assim conhecendo a Deus, em tal estado de conhecimento, é iluminada pela própria profundidade da sabedoria divina que não podemos perscrutar. Que inteliçamos também que Deus está acima de tudo não somente que há, mas também que podemos apreender vem a nós da incompreensível profundidade da sabedoria divina²³.

III

Restaria ainda lembrar que, para Tomás de Aquino, todo o trabalho do entendimento da fé (*intellectus fidei*), pelo menos no que se refere ao que ultrapassa o domínio da razão natural, é comparável ao “salvar os fenômenos” da astronomia antiga e medieval. É bem conhecida a passagem da *Suma de*

²¹ “Hujusmodi quidem nomina significant substantiam divinam et praedicantur de Deo substantialiter, sed deficiunt a representatione ipsius” (Ia, q. 13, a. 2). Santo Tomás, neste artigo, toma posição contra Maimônides, que consideraria todos os atributos divinos como negativos, e contra outros (Alain de Lille (?)), que os considerariam como relativos. Ver também GILSON, Étienne – *Le thomisme*. 5ª ed. Paris: Vrin, 1948, p. 158-159, p. 203.

²² Cf. HUMBRECHT, Th.-D., artigos citados à nota (18), 1994, p. 76 e ROSIER, Irène – *Res significata et modus significandi*: Les implications d’une distinction médiévale. In: EBBESEN, Sten (Ed.) – *Sprachtheorien in Spätantike und Mittelalter*. Tübingen: Gunter Narr Verlag, 1995, p. 135-168; especialmente p. 150-155.

²³ *In Librum beati Dionysii De divinis nominibus expositio*, c. VII, lição 4, nº 732. Vide anexo.

teologia em que Santo Tomás faz tal aproximação:

*Ao segundo argumento deve dizer-se que aduz-se uma razão para alguma coisa de dois modos. De um modo, para provar suficientemente algum princípio, assim como na ciência da natureza aduz-se uma razão suficiente para provar que o movimento do céu é sempre de velocidade uniforme. De outro modo, aduz-se uma razão, não que prove suficientemente o princípio, mas que mostre que os efeitos consequentes concordam com o princípio já estabelecido, assim como na astronomia estabelece-se a razão dos excêntricos e dos epiciclos pelo fato de que, estabelecido isto, podem ser salvas as aparências sensíveis acerca dos movimentos celestes. No entanto, esta razão não é suficientemente probante, porque, talvez estabelecido algo diferente, também poderiam ser salvas. Portanto, do primeiro modo, pode ser aduzida uma razão para provar que Deus é uno e similares. Mas, apresenta-se do segundo modo a razão que é aduzida para manifestar a Trindade. Pois tais razões são concordantes com a Trindade já estabelecida; não, porém, de modo que a Trindade das pessoas seja provada por estas razões. – Isto é patente em cada uma delas. Com efeito, a bondade infinita de Deus manifesta-se também na produção das criaturas porque cabe à força infinita produzir do nada. Com efeito, não é preciso que, se a bondade infinita se comunica, algo de infinito proceda de Deus, mas que receba a bondade divina de acordo com o seu modo. – Igualmente, também o que se diz que ‘sem partilha não pode haver posse agradável de nenhum bem’ tem lugar quando numa pessoa não se encontra a bondade perfeita; donde precisar, para a bondade plena, da alegria no bem de algum outro a si associado. – Por outro lado, a semelhança do nosso intelecto não prova suficientemente algo de Deus, pelo fato de que o intelecto não se encontra univocamente em Deus e em nós. Daí vem que Agostinho, nos *Tratados sobre o Evangelho de São João*, diz que, pela fé se chega ao conhecimento e não o contrário²⁴.*

Assim como o recurso aos excêntricos e epiciclos permitia dar conta do que era percebido pelos sentidos em relação à localização dos astros ao longo do tempo, assim também pode se recorrer a diferentes razões que manifestem para nós a Trindade divina. Mas, do mesmo modo como a congruência dos

²⁴ *Suma de teologia*, Ia, q. 32, a. 1, ad 2m. Traduzimos por princípio o termo “radix”, embora com isto talvez fique menos clara uma nuance da palavra, indicada por Sto. Tomás (IIa IIae, q. 78, a. 3, ad 1m): “radix non solum habet rationem materiae ... sed habet etiam aliquantulum rationem causae activae ...”.

excêntricos e epiciclos com os fenômenos não implicava em sustentar que os movimentos dos astros na natureza se efetuavam de acordo com tais traçados, igualmente as razões que manifestam a Trindade não implicam que a realidade divina seja como estas razões expressam. Em outros termos: assim como os excêntricos e epiciclos são um artifício que permite correlacionar dados de observação, assim também as razões aduzidas para manifestar a Trindade são um modo de expressar para o intelecto humano a realidade absolutamente transcendente de Deus; são um modo de “salvar o mistério divino”, permanecendo este intocado – “sicut ignoto conjungitur”²⁵.

Citamos no começo destas considerações o livro de Géry Prouvost sobre *Tomás de Aquino e os tomismos*. Gostaríamos de voltar a citá-lo nestas linhas finais, a propósito da possível significação deste viés apofático do pensamento de Santo Tomás:

*Compreender que não se compreende Deus é esposar o ritmo do Infinito em nós, o movimento de transgressão do ser que constitui o propulsor mais profundo de nossa liberdade sempre ameaçada de ser reduzida à totalidade de nosso saber e de nosso poder. A consciência está então em excesso de si própria, em êxtase de suas próprias objetivações, despossuída de toda dominação sobre o sentido de sua orientação*²⁶.

²⁵ *Suma de teologia*, Ia, q. 84, a. 5, arg. 1. Ver também: Ia, q. 12, a. 13, ad 1m e *Suma contra os gentios*, Liv. III, c. 49 (ed. cit., v. 2, p. 205). Trata-se de uma referência a Dionísio, *Teologia mística*, c. 1, 3. Cf. PEGIS, Anton C. – Penitus manet ignotum. In: *Mediaeval Studies*. v. 27, 1965, p. 212-226; St. Thomas on the sacred name “Tetragrammaton”. In: *Mediaeval Studies*. v. 34, 1972, p. 275-286.

²⁶ PROUVOST, Géry – *Thomas d’Aquin et les thomismes*, p. 172.

ANEXO

Exposição sobre o livro «Dos nomes divinos» de São Dionísio, Cap. 7, Lição IV: Como Deus é conhecido.

727 - Dionísio, depois que mostra como Deus conhece, mostra aqui como é conhecido. A este respeito considera os três seguintes: primeiro levanta uma dúvida; segundo, resolve-a onde diz [321] Acaso, portanto ...; terceiro, infere uma conclusão a partir do que foi dito, onde diz [322] Pelo que ...

728 - Diz, portanto, primeiro [320] que, visto como foi dito [315; 722] que Deus conhece tudo por sua essência, que está acima do intelecto e do sentido e acima de todos os existentes, resta perguntar como nós podemos conhecer a Deus, visto como ele não é inteligível, mas acima dos inteligíveis; nem sensível, mas acima dos sensíveis; nem é algo do número dos existentes, mas acima de todos os existentes; ora, todo conhecimento nosso é, ou pelo intelecto ou pelos sentidos, nem conhecemos senão os existentes.

729 - Depois, quando diz [321] Acaso, portanto ... resolve a dúvida apresentada e, visto que a pergunta se apresenta deste modo, infere a solução sob interrogação. A solução é, portanto, esta: que nós conhecemos a Deus, não pela sua natureza, como sem víssemos sua essência. Com efeito, sua essência é desconhecida para a criatura e excede não só o sentido mas também toda razão humana e mesmo toda mente angélica, quanto à virtude natural da razão e da mente. Donde, não poder se adequar a alguém de outro modo senão por dom da graça. Portanto, não conhecemos a Deus vendo sua essência, mas o conhecemos a partir da ordem de todo o universo. De fato, a universalidade das criaturas nos é proposta por Deus para que, por ela, conheçamos a Deus, na medida em que o universo ordenado tem certas imagens e semelhanças imperfeitas dos divinos que se comparam a elas como os exemplares principais às imagens.

Assim, portanto, a partir da ordem do universo, como por uma certa via e ordem, subimos pelo intelecto, de acordo com nossa virtude, a Deus, que está acima de tudo. Isto de três maneiras. Primeiro e principalmente pela retirada de tudo, a saber, na medida em que nada daquilo que contemplamos na ordem das criaturas, julgamos ser Deus ou adequado a Deus. Segundo, por ultrapassamento. Com efeito, não retiramos de Deus as perfeições das criaturas, como a vida, a sabedoria e semelhantes, por causa de um defeito de Deus; mas, pelo fato de que ultrapassa toda perfeição da criatura, por isso removemos dele a sa-

bedoria, pois ultrapassa toda sabedoria. Terceiro, de acordo com a causalidade de tudo, enquanto consideramos que o que quer que haja nas criaturas procede de Deus como da causa. Assim, portanto, nosso conhecimento se apresenta de modo contrário ao conhecimento de Deus, pois, Deus conhece as criaturas por sua natureza, nós porém conhecemos a Deus pelas criaturas.

730 - Depois, quando diz [322] Pelo que ... infere uma conclusão a partir do que foi dito. A este respeito considera os três seguintes: primeiro, infere a conclusão; segundo, mostra como a conclusão segue-se das premissas, onde diz [323] Com efeito ...; terceiro, manifesta algo que supusera, onde diz [324] De fato, de tudo ...

731 - Diz, portanto, primeiro que, visto que ascendemos a Deus a partir das criaturas, tanto pela retirada de tudo como pelo ultrapassamento e pela causa de tudo, por isso Deus é conhecido em tudo, como nos efeitos, e sem tudo, como afastado de tudo e ultrapassando a tudo. Até mesmo, por isso, Deus é conhecido pelo nosso conhecimento, porque o que quer que caia no nosso conhecimento, o recebemos como vindo dele. Assim, é de novo, conhecido pela nossa ignorância, a saber, na medida em que conhecer a Deus é isto mesmo que sabemos que ignoramos a respeito de Deus o que ele é.

O que dissera no conhecimento geral, explica por partes acrescentando que acerca do próprio Deus se dá o intelecto e o discurso, ou melhor, a razão, como está em outra tradução, e a ciência, que é a conjunção do intelecto e da razão. Quanto ao conhecimento sensível acrescenta - também o tato, que é o sentido comum a todos os animais; e acrescenta o que é comum quando ajunta - e o sentido. Acrescenta também acerca do que importa um conhecimento deficiente, quando diz - também a opinião, que é deficiente em relação à ciência; também a imaginação, que é deficiente em relação à certeza do sentido. Acrescenta o que cabe à manifestação do conhecimento, e diz - também o nome, que é signo do intelecto - e outros quaisquer, que pertencem ao conhecimento e à significação. Pelo contrário - nem é inteligido, nem sentido nem é dito ou nomeado.

Manifesta como tanto um como outro ocorre acerca de todos estes, acrescentando: com efeito, Deus não é algo dentre os existentes, mas acima de todos os existentes e por isso, visto que os existentes são conhecidos pelo intelecto e os demais que foram citados, pelo conhecimento de algum dentre os existentes, através de nenhum dos que foram citados, Deus é conhecido. Por outro lado, Deus é tudo em todos causalmente, ainda que nada seja do que há

nas coisas essencialmente. Por isso, o que quer que se conheça de existente nas coisas, quer pelo intelecto, quer pelo sentido, quer por qualquer dos modos citados, em todos estes conhecidos, Deus é de certo modo conhecido, como causa, embora por nenhum seja conhecido como é.

732 - Depois, quando diz [323] Com efeito ... mostra como a conclusão tirada segue-se das premissas. Diz que dizemos isto corretamente de Deus na medida em que é conhecido e não é conhecido. É, de fato, conhecido e louvado a partir de todos os entes, na medida em que têm proporção para com ele, dos quais é causa. Por outro lado, porém, há um outro conhecimento perfeitíssimo de Deus, a saber, por remoção, pelo qual conhecemos a Deus pela ignorância, por uma certa união ao divino acima da natureza da mente, isto é, quando nossa mente afastando-se de tudo o mais e depois deixando até a si mesma une-se pelos superesplendentes raios da divindade, na medida em que conhece que Deus está não só acima de tudo que está abaixo dela, mas também acima dela e acima de tudo que pode ser compreendido por ela. Assim conhecendo a Deus, em tal estado de conhecimento, é iluminada pela própria profundidade da sabedoria divina que não podemos perscrutar. Que inteliçamos também que Deus está acima de tudo não somente que há, mas também que podemos apreender vem a nós da incompreensível profundidade da sabedoria divina.

733 - Depois, quando diz [324] E, de fato, ... manifesta algo que dissera, a saber, que Deus é conhecido a partir de tudo. Diz que assim é porque a própria sabedoria divina é a causa de tudo, na medida em que produz as coisas no ser e não apenas dá o ser às coisas, mas também o ser com a ordem nas coisas, na medida em que as coisas se reúnem entre si na ordem ao fim último. Além disso, é a causa da indissolubilidade desta concordância e desta ordem que permanecem sempre, seja como for que as coisas mudem. Acrescenta o modo desta ordem, pois une sempre os limites dos primeiros, isto é, o que é ínfimo dos supremos aos princípios dos segundos, isto é, ao que é supremo dos inferiores, ao modo como une o supremo da criatura corporal, isto é, o corpo humano, ao ínfimo da natureza intelectual, isto é à alma racional. Vê-se algo de semelhante no demais. Opera, assim, a beleza do universo por um acordo de tudo, isto é, uma concordância e harmonia, isto é, a devida ordem e proporção.

REFERÊNCIAS

ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*. Brasília: Editora UnB, 1985.

BRAUN, E. Peut-on parler d' "existencialisme" thomiste? Le problème de l'esse chez Saint Thomas. *Archives de Philosophie*. v. 22, 1959.

EWBANK, Michael B. Diverse orderings of Dionysius's *Triplex via* by St. Thomas Aquinas. *Mediaeval Studies*. v. 52, 1990.

GILSON, Étienne. *Le thomisme*. 5ª ed. Paris: Vrin, 1948.

JOLIVET, Jean. Intellect et intelligence: note sur la tradition arabo-latine des XIIe et XIIIe siècles. In: JOLIVET, Jean. *Philosophie médiévale arabe et latine*. Paris: Vrin, 1995.

NASCIMENTO, Carlos Arthur R. do. Las *quaestiones* de la primera parte de la *Suma de teología* de Tomás de Aquino sobre el conocimiento intelectual humano. In: BERTELLONI, Francisco; BURLANDO, Geannina (Eds.). *La filosofía medieval* (Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía, v. 24). Madrid: Ed. Trotta, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2002.

NASCIMENTO, Carlos Arthur R. do. *De Tomás de Aquino a Galileu*. 2ª ed. Campinas: UNICAMP, IFCH, 1998.

PEGIS, Anton C. Penitus manet ignotum. *Mediaeval Studies*. v. 27, 1965, p. 212-226.

_____. St. Thomas on the sacred name "Tetragrammaton". *Mediaeval Studies*. v. 34, 1972, p. 275-286.

PROUVOST, Géry. *Thomas d'Aquin et les thomismes*. Paris: Cerf, 1996.

ROLAND GOSSELIN, M.-D. *Le De ente et essentia de S. Thomas d'Aquin*. Paris: Vrin, 1948.

ROSIER, Irène. *Res significata et modus significandi*: Les implications d'une distinction médiévale. In: EBBESEN, Sten (Ed.). *Sprachtheorien in Spätantike und Mittelalter*. Tübingen: Gunter Narr Verlag, 1995.

TOMÁS DE AQUINO. *Summa theologiae*. Roma: Paulinae, 1962. Que reproduz o texto da edição leonina.

_____. *Suma de Teologia*, Primeira parte, questões 84-89. Trad. Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento. Uberlândia: EDUFU, 2004.

_____. *Suma contra los gentiles*. Ed. bilingüe. Madrid: B.A.C., 1952, 2v.

_____. *O ente e a essência*. Ed. bilíngue. Trad. Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento. Petrópolis: Vozes, 1995.

_____. *Expositio Libri Posteriorum*. In: Sancti Thomae de Aquino *Opera omnia*. Roma e Paris: Commissio Leonina, Vrin, 1989, Tomo I*, 2, Ed. altera retractata.

_____. *Super Boetium De Trinitate*. In: Sancti Thomae de Aquino *Opera omnia*. Roma e Paris: Commissio Leonina, Vrin, 1992

_____. *Super Boetium De Trinitate*, q. 6, a. 3 e 4; In: *Librum beati Dionysii De divinis nominibus expositio*. Turim: Marietti, 1950

_____. *Comentário ao Tratado da Trindade de Boécio*, questões 5 e 6. Trad. Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento. São Paulo: Ed. UNESP, 1999.

_____. *In Librum beati Dionysii De divinis nominibus expositio*, c. VII, lição 4, nº 732.

WIPPEL, John F. Quidditative Knowledge of God. In: WIPPEL, John F. *Metaphysical themes in Thomas Aquinas*. Washington: The Catholic University of America Press, 1984.

Recebido em 20.1.2008