

**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA**

A ÁGUA E O VINHO

**A recepção das teorias aristotélicas da linguagem na doutrina de
São Tomás de Aquino sobre o Verbo**

MARIA IVONE PEREIRA DE MIRANDA FEDELI

DOUTORADO EM FILOSOFIA

SÃO PAULO

2016

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA

A ÁGUA E O VINHO

**A recepção das teorias aristotélicas da linguagem na doutrina de
São Tomás de Aquino sobre o Verbo**

MARIA IVONE PEREIRA DE MIRANDA FEDELI

DOUTORADO EM FILOSOFIA

Tese apresentada à Banca Examinadora da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, como exigência parcial para obtenção do título de Doutor em Filosofia, sob orientação do Prof. Dr. Marcelo Perine.

FOLHA DE APROVAÇÃO DA BANCA EXAMINADORA

Banca Examinadora
1.
2.
3.
4.
5.

*Para Lando, Professor sempre
Ancora uno dei nostri “brindisi coi bicchieri colmi d’acqua”*

Agradecimentos

Ao Prof. Dr. Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento, meu primeiro e contínuo orientador neste trabalho, uma gratidão grande e sincera, pela amizade contínua, pela paciência constante, pela generosidade levada além de tudo que pode conter qualquer protocolo de relacionamento universitário. E também pelo conhecimento espantoso, rabiscado em hieroglifos escritos a “toco de lápis” nas correções minuciosas dos textos e displicentemente derramado nas calmas e saborosas explicações orais, em que as anedotas do passado e do presente se misturam, alegres e tranquilas, às eruditas abstrações do eterno.

A meu orientador atual, Prof. Dr. Marcelo Perine, meu grato reconhecimento pela tão simpática acolhida, pela confiança quase gratuita e pelo apoio otimista e prático, decisivo nos momentos incertos.

Sem o generoso e sempre reiterado suporte de ambos, este trabalho, realizado em meio às absorventes tarefas do labor cotidiano, nunca teria passado de desejo ou projeto.

Agradeço ainda, muito calorosa e sinceramente, a Denise Tadelle e a Luciana Monteiro, minhas amigas e colaboradoras próximas, sem cuja compreensão e ajuda também teria sido impossível a redação deste texto, e a minha afilhada Lúcia Sant’Anna que generosamente o revisou.

E também sou grata ao Padre Fernando Rocha Sapaterra, primeiro a insistir, numa fortuita conversa telefônica, em que, para estudar São Tomás, era absolutamente necessário procurar a orientação do Prof. Carlos Arthur.

E grata, ainda mais, ao Padre Edivaldo Oliveira, “pater et filius”, pelo incentivo constante com a palavra e com a oração.

Por fim, agradeço à Fundação São Paulo e à CAPES pela bolsa de estudos que me foi concedida para a realização de meu trabalho.

Mas, acima de tudo e por tudo, *laus Deo Virginique Matri*, como se escrevia ao final nos livros antigos. Antigos como eu.

*Ad intellectum autem huius nominis verbum, sciendum est quod, secundum philosophum
ea quae sunt in voce, sunt signa earum, quae sunt in anima, passionum.*

Super Ioannem. c. 1 l. 1

Resumo

Este trabalho procura mostrar como, ao longo de seu percurso intelectual, São Tomás de Aquino vai, a partir de uma dúvida inicial sobre a possibilidade de compatibilidade da terminologia teológica sobre o Verbo Divino, baseada no Prólogo do Evangelho de São João e consolidada por Santo Agostinho no *De Trinitate*, com os conceitos sobre o verbo humano formulados por Aristóteles no *De Anima*, no *Peri Hermeneias* e demais textos sobre a linguagem humana, chegar a harmonizar a ambos, sem abandonar a teoria de Aristóteles, mas detalhando-a e precisando-a, num processo de reflexão em que os dados da fé servem de guia e, por assim de dizer, de meta final, aos processos da razão e da filosofia.

Abstract

This research aims to show how, throughout his long intellectual journey, starting from an initial question about the compatibility of the theological terminology on the Divine Verb based upon the Prologue to the Gospel of Saint John and consolidated by Saint Augustine's *De Trinitate*, by one side, and the concepts of the human verb formulated by Aristotle in *De Anima*, *Peri Hermeneias* and other texts on human language, by the other, Saint Thomas Aquinas manages to harmonize both authors, in a way which does not forsake Aristotle's theory, but which further details and clarifies it, in a process of reflection in which data from faith are guidelines and, in a sense, the ultimate goal of the processes of reason and philosophy.

Abreviaturas

CA: *Catena Aurea*

CT: *Compendium Theologiae*

DA: *Sentencia libri De anima*

DEE: *De ente et essentia*

DP: *Quaestiones disputatae De Potentia*

DPN: *De Principiis Naturae*

DRF: *De Rationibus Fidei*

DSC: *De spiritualibus creaturis*

DV: *Quaestiones disputatae De veritate*

EDE: *Expositio libri Boetii De ebdomadibus*

EP: *Expositio Peryermenias*

ISA: *In Symbolum apostolorum*

QQ: *Quaestiones de quodlibet*

SBT: *Super Boetium De Trinitate*

SCG: *Summa Contra Gentiles*

SDN: *Super De divinis nominibus*

SG: *Super Epistolam Beati Pauli ad Galatas*

SI: *Super Ioannem*

SM: *Sententia libri Metaphysicae*

SS: *Scriptum super Sententiis*

ST: *Summa Theologiae*

Observações:

- Os textos de que não encontramos edição em português, traduzimos do latim segundo a Edição Leonina, digitalizados por *Corpus Thomisticum - Subsidia studii ab Enrique Alarcón collecta et edita Pompaelone ad Universitatis Studiorum Navarrensis aedes ab A.D. MM*, colocando o texto latino em nota de rodapé.
- Os textos de São Tomás de Aquino são citados nas notas apenas pelas abreviaturas indicadoras das obras, listadas acima, e as seguintes letras

indicam: a: artigo; c: capítulo; d: distinção; l: lição; p: parágrafo; q: questão, qc: questiúncula; R: resposta.

- Pusemos, em anexo, o texto latino integral, segundo a Edição Leonina do *Comentário ao Evangelho de São João*, digitalizado por *Corpus Thomisticum - Subsidia studii ab Enrique Alarcón collecta et edita Pompaelone ad Universitatis Studiorum Navarrensis aedes ab A.D. M.M*, Cap. I, lição 1, trecho inicial. <http://www.corpus-thomisticum.org/cih01.html>, 13 de maio de 2016, sem deixar de colocar em nota de rodapé, para maior facilidade, o trecho correspondente de cada citação.
- Os textos em que usamos traduções publicadas em português – notadamente a *Suma Teológica* e a *Suma contra os Gentios* e *Do ente e da essência* – têm suas edições indicadas na bibliografia.

Sumário

1. Introdução: da água e do vinho	11
1.1. Non ut fidem probet.....	11
1.2. Veritas rerum	24
1.3. Uma questão longa e difícil	30
2. Secundum Philosophum.....	45
2.1. A.D. 1271	45
2.2. Convenientia creaturae ad Deum.....	58
2.3. Em que sentido?	81
3. Ambo tamen.....	94
3.1. Essentiam imitabilem	94
3.2. Quid sit verbum	112
3.3. Conclusão: juntando os fios.....	141
4. Referências bibliográficas	147
5. Apêndice: Texto latino do <i>Lectura Super Ioannem</i>	161

1. Introdução: da água e do vinho

1.1. Non ut fidem probet¹

Denudata veritate
Et succinta brevitare
Ratione varia,
Dico quod non sociari
Debent, immo separari
Quae sunt adversaria

A que inconciliáveis adversários se refere o poema, os quais não se devem nunca associar, mas sempre manter separados, como provam vários argumentos?

A contenda parece importante. A estrofe não trata, porém, pelo menos explicitamente, de tumultuosos temas religiosos ou filosóficos, como a interpreta Charles Aubrun, ao afirmar que “toute nue, *denudata veritate*, elle proclame qu’il n’y a point de compromis entre le Bien et le Mal, le Christ et Mahomet”², mas simplesmente do conflito, da absoluta irreconciliabilidade, entre a água e o vinho, tema anunciado no título, *De conflictu vini et aequae*, e explicitado no sexteto seguinte:

Cum in scypho reponuntur,
vinum aqua coniunguntur;
sed talis coniunctio
non est bona nec laudari
debet, immo nuncupari
melius confusio.³

¹ DRE, c 2.

² AUBRUN, c.-V. La dispute de l’eau et du vin. In: Bulletin Hispanique, tomo 58, no. 4, 1956. p. 456.

³ Quando o cálice é preenchido, vinho e água conjugados; mas tal conjugação não é boa nem deve ser louvada, melhor deve chamar-se desordem.

Assim tem início o poema CB193, dos *Carmina Burana*, as famosas canções consignadas num manuscrito do início do século XIII (c. 1230), encontrado em 1803 na Abadia de Benediktbeuern, na Baviera.

Ao longo de vinte e nove estrofes o vinho e a água acusam-se mutuamente e louvam cada um a si mesmo, mas a suma condenação, como já anunciava a abertura, é para a mistura das duas substâncias. O próprio poeta, Pedro, – invocando talvez, implicitamente, com seu nome, a autoridade do Apóstolo detentor das chaves? – põe fim à disputa, perdida pela água, que não tendo mais resposta “*deflens obmutescit, geminat suspiria*”⁴, declarando danados eternamente os que ousam misturar água ao vinho:

Ego Petrus disputator
huius cause terminator
omni dico populo:
quod hec miscens excretur
et a Christo separetur
in eterno seculo. Amen.⁵

Não é menos radical nem definitiva a condenação para o mesmo crime – misturar água ao vinho – exarada num outro poema com o mesmo tema, o *Contentio aquae vini*⁶, cuja disputa se estende por trinta e nove quadras, e proclama:

Ergo qui potaverit vinum aquae mixtum
Est adversus Dominum, est adversus Christum.⁷

Já Hugues d’Orléans (c. 1093-1160), certamente o mais importante poeta de seu tempo⁸, tem um sexteto condenando a mistura da água com o vinho:

⁴ Chora violentamente, sem fala, multiplica os suspiros.

⁵ Eu, Pedro, o Disputador, Desta causa finalizador, Digo a todo povo: Quem mistura isso [água e vinho] seja execrado, E de Cristo separado, Eternamente. Amém.

⁶ Texto de poeta anônimo, em NOVATI, F. *Carmina Medii Aevi*, 1883, p. 58-65 apud RENÉ, M. “*Vinum Dulce gloriosum...*” Le thème du vin dans la poésie latine médiévale. In: Bulletin de l’Association Guillaume Budé: Lettres d’humanité, no. 49, dezembro 1990. p. 360.

⁷ Logo, quem beber vinho com água misturado é contra o Senhor, é contra Cristo.

⁸ DELISLE, Léopold. *Le poète Primat. Bibliothèque de l’école des Chartes*, 1870, v. 31, no. 1, pp. 303-311.

In cratere meo Thetis est sociata Lyaeo,
Et dea juncta deo, sed dea maior eo.
Non ualet hic uel ea, nisi quando sunt pharisea
haec duo, propter ea sit deus absque dea.
Res tam diuersae, licet utraque bona per se,
dum sic peruersae coeunt, perdunt pariter se⁹

Assim, o tema das relações – antagônicas, sempre – entre a água e o vinho é recorrente na cultura medieval. “Among the medieval debates which have enjoyed the widest currency and have retained their hold on popular interest for the longest time is the contention between Wine and Water”, afirma Hanford, no texto clássico sobre o assunto¹⁰. E continua: “Poems on this subject are extant in most of the languages of medieval Europe¹¹; and the tradition has persisted with surprising vitality through more than seven centuries down to the present day.”

Mais surpreendente ainda, e prova da notável vitalidade da disputa, é ver esse tema da cultura popular alcançar a alta teologia e figurativizar um debate doutrinário importante entre duas figuras eclesíásticas do porte de São Boaventura de Bagnoregio e São Tomás de Aquino. E, de novo, a acusação do primeiro contra o segundo será de “misturar água ao vinho”, ação – como todos sabiam – profundamente reprovável, “adversus Dominum, est adversus Christum”.

É bem conhecida a passagem da *Collationes in Hexameron*, na qual São Tomás de Aquino é, sem ser mencionado, criticado por São Boaventura¹² por utilizar no estudo da Teologia – cujos dados, fornecidos por revelação diretamente pelo próprio

⁹ Apud MARTIN, R. *Op. cit.* p. 360. Em minha tigela, Tétis está associada a Baco, / E a deusa está junta com o deus, mas é maior que ele. / Não valem esse ou essa, a não ser quando separados/ Esses dois, porque é o deus sem a deusa. / Coisas tão diversas, ainda que boas por si, / Quando indevidamente juntas, perdem ambas igualmente.

¹⁰ HANFORD, J. H. The Medieval Debate between Wine and Water. PMLA, v. 28, no. 3 (1913), p. 315.

¹¹ Com os portugueses, pelo menos, o debate atravessou o Atlântico e chegou até o folclore da zona açucareira de São Paulo. Cf. RIBEIRO, Joaquim. Folklore e erudição — Um velho tema medieval: a disputa entre a água e o vinho — Sobrevivência no folclore canavieiro do Brasil: o desafio entre a água, o vinho e a cachaça. In: *Revista Brasil Açucareiro*. Abril de 1946, pp. 122-126.

¹² Cf. BOAVENTURA DE BAGNOREGIO, *Collationes in Hexameron*, XIX 14, *Opera Omnia*. t. 5, p. 422.

Deus, produzem um conhecimento superior a qualquer outro, asseverava o franciscano,¹³ - conceitos provenientes da filosofia e, particularmente, da filosofia aristotélica.

Invocando o sonho de São Jerônimo, que se viu severamente castigado, em razão de seu apego a Cícero, e isso pelo próprio Cristo, que lhe dissera, antes de mandar açoitá-lo: “Ciceronianus es, non christianus”¹⁴, afirmava o mestre de Bagnoregio que, de modo analogamente reprovável, recorrer aos filósofos era misturar água – insípido e incerto conhecimento meramente humano – ao saboroso vinho da verdade divina, fornecida em estado de perfeita pureza pela revelação.

Ao que São Tomás já teria respondido, não sem humor, observa Chenu¹⁵, que longe de desvirtuar o vinho da Sagrada Doutrina, o que faziam ele e seus pares, ao utilizar os conceitos filosóficos no estudo teológico, era transformar a água do mero conhecimento humano no vinho precioso do conhecimento de Deus, imitando nisso a Cristo nas Bodas de Caná.¹⁶

É verdade que, antes de formular essa resposta, São Tomás, de certa forma, desqualifica a objeção de seus não citados adversários, que formulara deste modo:

Além disso, a sabedoria secular é frequentemente significada pela água, na Escritura, e a sabedoria divina, porém, pelo vinho. Mas em Is. 1, 21, são criticados os taberneiros que misturam água ao vinho. Logo, devem ser criticados os docentes que mesclam à sagrada doutrina argumentos filosóficos.¹⁷

E eis como, antes de respondê-lo, reduz a importância que se deve atribuir ao argumento:

¹³ É essa, como se sabe, a doutrina defendida também pelo próprio Aquinate. Cf. ST I, 1.

¹⁴ Cf. JERÔNIMO, São. Carta 22, a Eustochium.

¹⁵ CHENU, M. D. *St. Thomas d'Aquin et la théologie*. p. 43. Chenu diz, depois de descrever a intervenção de São Boaventura, “A quoi Thomas répondit, non sans *humour*, em reprenant les termes du miracle de Cana: Ce n'est pas mêler l'eau au vin, mais convertir l'eau em vin”, dando a impressão que o texto de São Boaventura fosse anterior ao de São Tomás. Na verdade, o texto de São Tomás foi escrito, segundo Torrell, entre os anos de “1257-1258 ou no início de 1259” (*Iniciação...* p. 81) enquanto o *Hexaëmeron* é de 1273.

¹⁶ SBT, q 2, a 3 ad 5m. São Boaventura procura anular essa metáfora tomasiana, respondendo que “É preciso não misturar tanta água no vinho da Sagrada Escritura que o vinho se transforme em água. Seria um bem triste milagre”.

¹⁷ SBT 1 q 2 a 3 arg. 5: Praeterea, saecularis sapientia frequenter in Scriptura per aquam significatur, sapientia vero divina per vinum. Sed Is. 1 vituperabuntur caupones aquam vino miscentes. Ergo vituperandi sunt doctores qui sacrae doctrinae philosophica documenta admiscent.

Ao quinto argumento deve-se dizer que não se deve aceitar uma argumentação a partir de expressões metafóricas, como diz o Mestre das Sentenças, Liv. III, distinção 11, cap. 2, n. 4, e Dionísio diz na Carta a Tito (Carta 9, §1), que a teologia simbólica não é argumentativa, e principalmente porque essa sentença não é de nenhuma autoridade.¹⁸

Mas, mesmo assim, não deixa, como dissemos acima, de responder ao argumento:

No entanto, poder-se-ia dizer que quando um dos dois passa ao domínio do outro, isso não se considera mistura, mas quando ambos são alterados em sua natureza¹⁹; de onde, aqueles que se servem de ensinamentos filosóficos na sagrada doutrina reconduzindo à deferência da fé, não misturam água no vinho, mas transformam a água em vinho.²⁰

Portanto, não “mistura” de água e de vinho, o que poderia indicar uma inadequação de método e o aviltamento da Teologia, mas uma “transformação” de água em vinho, pois levando filosofia à teologia, a primeira ficaria transformada e exaltada, sem que a segunda fosse rebaixada, assim como aconteceu no milagre²¹.

A metafórica resposta merece que se lhe dedique atenção. Afinal, não se pode esquecer que, apesar do reparo de Tomás na resposta citada na nota 18, para o pensamento medieval, a metáfora – privilegiado instrumento da analogia²² – é um importante

¹⁸ *Idem, ibidem*: Ad quintum dicendum quod ex tropicis locutionibus non est sumenda argumentatio, ut dicit Magister 11 distinctione III sententiarum, et Dionysius dicit in epistula ad Titum quod symbolica theologia non est argumentativa, et praecipue cum illa expositio non sit alicuius auctoris.

¹⁹ ARISTÓTELES. *Sobre a geração e a corrupção*. Liv. I, cap. 10, 328b22

²⁰ SDT 1 q 2 a 3 arg. 5: Et tamen potest dici quod quando alterum duorum transit in dominium alterius, non reputatur mixtio, sed quando utrumque a sua natura alteratur. Unde illi, qui utuntur philosophicis documentis in sacra doctrina redigendo in obsequium fidei, non miscent aquam vino, sed aquam convertunt in vinum.

²¹ Cf. HUMBRECHT, *Théologie négative et noms divins*, p. 165.

²² Para um estudo moderno das relações viscerais entre algumas metáforas e analogia, baseado na teoria cognitiva, ver GENTNER, Drede et alii. Metaphor is like analogy (cap. 6) in *The Analogical Mind*. p. 199 e ss. Neste trabalho usaremos largamente a teoria, defendida por Gentner e seu grupo de pesquisa, segundo a qual a metáfora é essencialmente conexa com o pensamento analógico.

instrumento de conhecimento do mundo sensível e, sobretudo, do mundo divino, expresso na Sagrada Escritura²³.

Instrumento igualmente importante, ao contrário do que possa parecer à primeira vista, para o pensamento tomasiano e sua exegese, em sentido amplo, tanto do livro do mundo quanto do livro da Escritura.

Como bem observa Gilbert Dahan,

À première vue, la métaphore ne joue pas un rôle fondamental dans la pensée de saint Thomas: même si, à en juger par les relevés admirables du P. Busa²⁴, le nombre des occurrences de ce terme est loin d'être négligeable (l'entrée *metaphora* enregistre 122 occurrences; *metaphoricus* 380) nous sommes bien en deçà des chiffres atteints par autres concepts. Mais à regarder de plus près ces listes, on constate aussitôt la pluralité des emplois du terme "métaphore" et, surtout, la variété des champs dans lesquels il se trouve utilisé: poésie, philosophie, théologie et exégèse.²⁵

Também Chenu, depois de asseverar que devido à busca da "luminosidade formal do objeto", que exclui "as figuras de linguagem e de pensamento", na linguagem teológica de São Tomás "a metáfora permanece uma enfermidade", afirma, contudo que

Il y a, il est vrai, chez lui, quelques métaphores magnifiquement et prudemment traitées: mais ce sont là des métaphores transmises par une vénérable tradition, et qui sont reprises plus comme illustrations d'un exposé théorique que dans leur puissance originale; elles sont déjà intellectualisées.²⁶

Na seleção que faz das metáforas que se encontrariam nesse caso de intelectualização, inclui a "comparaison de l'eau changée en vin et de la raison assumée par la foi, en théologie: *In Boet. De Trinit.*, q. 2, a3, ad 5.²⁷", que embora não deixe, ao

²³ Cf. DE LUBAC, Henri. *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture*, v. I, p. 119.

²⁴ Cf. BUSA, Roberto. *Index thomisticus*. In <http://www.corpusthomicum.org/it/index.age> 30.09.2015.

²⁵ DAHAN, Gilbert. *Lire la Bible au Moyen Âge*, p. 250. Tradução minha.

²⁶ CHENU, *Introduction à l'étude de Saint Thomas d'Aquin*, pp. 99-100.

²⁷ *Idem, ibidem*, p. 99, nota 4.

que parece, de ser uma metáfora “transmitida pela tradição”, revestiria muito provavelmente, o caráter de uma metáfora que Gentner classificaria entre as “novel metaphors”, as quais, segundo ele, “can be modeled as extended structural mappings between domains”²⁸, no caso entre o mundo físico e o intelectual e, dentro deste, entre a filosofia e a teologia.

Assim, mais do que um dito ocasional, que estaria fora, aliás, do habitual modo de se expressar do dominicano, a resposta de São Tomás a São Boaventura indica de modo literário, raro nele, mas preciso, como de hábito, de que modo o Aquinate encarava as relações entre a fé e a razão, entre a filosofia e a teologia.

São Tomás discute extensamente a questão em seu *Super Boetium De Trinitate*, no qual, entre outros temas, estuda não a Trindade propriamente dita²⁹, mas a possibilidade e o modo de poder estudar esse artigo da fé cristã segundo a razão e a filosofia.

Nesse texto, a resposta à interrogação formulada no começo do artigo, sobre a liceidade de utilizar razões e autoridades filosóficas na investigação das coisas divinas, tem início com uma afirmação alicerçada em um dos princípios fundamentais do pensamento tomasiano: o de que, sendo um só o princípio de todas as coisas e sendo esse princípio bom, onisciente, onipresente e onipotente – “et hoc dicimus Deum”³⁰ – origem de todos os seres e, particularmente da inteligência humana e dos princípios que a regem, as verdades decorrentes do exame da natureza realizado pela razão humana, corretamente utilizada, jamais estarão em oposição ou serão prejudiciais a essa outra série de verdades, inacessíveis à razão, mas diretamente reveladas por Deus, que são as coisas referentes ao mesmo Deus, seja quanto à sua natureza – a Trindade, por exemplo – ou quanto ao seu modo de relacionamento com suas criaturas, como a Redenção.

Assim, diz a resposta:

²⁸ GENTNER. *Op. cit.* p. 199.

²⁹ A questão trinitária, aliás, “não era mais o centro das preocupações teológicas”. Sinal disso o fato de São Tomás ser o único a comentar essa obra em todo o século XIII, enquanto que no século XII há mais de vinte comentários do *Tratado sobre a Trindade* de Boécio. Trata-se de um comentário por questões, semelhante ao *Escrito sobre os IV Livros das Sentenças*, que comporta uma breve exposição do texto e questões referentes a este. Cf. NASCIMENTO, C. A. R. *Introdução à leitura do Comentário de Tomás de Aquino* ao Tratado da Trindade de Boécio, questões 5 e 6: divisão e modo de proceder das ciências teóricas. p. 11.

³⁰ Cf. ST Ia q 2 a 3

Deve-se dizer que os dons das graças de tal modo são acrescentados à natureza que não a destroem, mas mais a levam à perfeição: de onde também a luz da fé, gratuitamente infundida, não destrói a luz natural da razão divinamente posta em nós.³¹

Note-se que o advérbio “divinitus” indica aqui não um dom sobrenatural – como é o caso da fé – mas apenas aquilo que compete por natureza ao homem, ou seja, aquilo que lhe é “natural”, concedido, sim, mas com a própria criação. A raiz do advérbio, porém, referente à divindade, põe em evidência que é de um só autor que se trata, um único e mesmo agente que concede a graça e a natureza e que não pode, portanto, conceder dons que se contradigam. E, assim, continua a resposta:

Ainda que a luz natural da mente humana seja insuficiente para a manifestação daquilo que se manifesta pela fé, é impossível que o que nos é divinamente transmitido pela fé seja contrário ao que nos é infundido pela natureza. Pois seria necessário que um dos dois fosse falso; e como um e outro nos são [dados] por Deus, Deus seria para nós autor de falsidade, o que é impossível.³²

Impossível, portanto, que, objetivamente, as verdades naturais, vindas da filosofia, contrariem o que é revelado pela fé. Mas não é só isso. As verdades naturais podem contribuir à compreensão do que é revelado pela fé, na medida em que a elas se assemelham. Postulado que será, aliás, fundamental na utilização de Aristóteles que São Tomás fará em seu estudo sobre o Verbo.

Por isso a resposta acrescenta:

³¹ SBT q 2, a 3: Responsio. Dicendum quod dona gratiarum hoc modo naturae adduntur quod eam non tollunt, sed magis perficiunt; unde et lumen fidei, quod nobis gratis infunditur, non destruit lumen naturalis rationis divinitus nobis inditum.

³² *Ibidem*: Et quamvis lumen naturale mentis humanae sit insufficiens ad manifestationem eorum quae manifestantur per *fidem*, tamen impossibile est quod ea, quae per *fidem* traduntur nobis divinitus, sint contraria his quae sunt per naturam nobis indita. Oporteret enim alterum esse falsum; et cum utrumque sit nobis a Deo, Deus nobis esset auctor falsitatis, quod est impossibile.

Mais ainda, como nos imperfeitos se encontra alguma imitação dos perfeitos, nos próprios imperfeitos, conhecidos pela razão natural, há algumas semelhanças do que é transmitido pela fé.³³

Assim, não apenas não há prejuízo, mas vantagem em utilizar os princípios filosóficos para exame das coisas reveladas, porque a semelhança, ainda que no imperfeito, é iluminadora. Vai-se, pois, chegando à conclusão:

Porém, assim como a doutrina sagrada se funda sobre a luz da fé, assim a filosofia se funda sobre a luz da razão natural; de onde é impossível que aquilo que cabe à filosofia seja contrário ao que cabe à fé, embora não o atinja. Contém, porém, algumas semelhanças dele e certos preâmbulos a ele assim como a natureza é um preâmbulo à graça.³⁴

Há, porém, uma objeção que não pode ser ignorada: os escritos dos filósofos frequentemente se opõem ao que é revelado, razão maior que fará com que muitos prefiram rejeitá-los em bloco.

São Boaventura, por exemplo, afirma na segunda de suas *Collationes ad Decem Praeceptis* que sua repugnância por Aristóteles datava do tempo de seus primeiros estudos na Faculdade de Artes, quando soube que o filósofo afirmava a eternidade do mundo, doutrina contrária aos preceitos da fé que o perturbou profundamente, “incoepit concuti cor meum et incoepit cogitare quomodo potest hoc esse”³⁵, conta ele.

A atitude de São Tomás é completamente oposta. Confiante na concordância essencial entre as duas ordens de verdade – as da razão e as da fé – ele argumentará que a filosofia só se oporá à fé quando não for coerente com seus próprios princípios, ou seja, quando se afastar da racionalidade ou quando, por seus próprios limites, não for capaz de alcançar o que foi revelado pela fé.

³³ *Ibidem*: Sed magis cum in imperfectis inveniatur aliqua imitatio perfectorum, in ipsis, quae per naturalem rationem cognoscuntur, sunt quaedam similitudines eorum quae per fidem sunt tradita.

³⁴ *Ibidem*: Sicut autem sacra doctrina fundatur supra lumen fidei, ita philosophia fundatur supra lumen naturale rationis; unde impossibile est quod ea, quae sunt philosophiae, sint contraria his quae sunt fidei, sed deficiunt ab eis. Continent tamen aliquas eorum similitudines et quaedam ad ea praeambula, sicut natura praeambula est ad gratiam.

³⁵ Começou a bater o meu coração e começou a cogitar como isso poderia ser. Cf. BOAVENTURA DE BAGNOREGIO. *Opera Omnia*, v. 5. *Collationes in Decem Praeceptis*, III, 28, p. 545.

Como, então, deve, para São Tomás, ser encarada a oposição entre uma afirmação filosófica e uma verdade da fé? A resposta se fundamenta, como já foi dito, na confiança que tem o autor tanto na luz da razão quanto na luz da fé. Sendo ambas verdadeiras, é impossível que se contradigam e as contradições entre ambas não podem ser mais do que aparências sem fundamento ontológico. Na pior das hipóteses, quando não for possível apontar o erro do argumento filosófico, será sempre possível mostrar que o afirmado por ele não é necessário, ou seja, não pode ser provado por raciocínio rigorosamente demonstrativo.

Se algo, porém, nas asserções dos filósofos se encontra contrário à fé, isso não é filosofia, porém mais um abuso da filosofia, proveniente da fraqueza da razão. E, portanto, é possível a partir dos princípios da filosofia refutar os erros: ou mostrando ser inteiramente impossível ou mostrando não ser necessário. Assim como o que pertence à fé não pode ser provado demonstrativamente, assim o que lhe é contrário não pode ser demonstrativamente mostrado que é falso, mas pode-se mostrar que não é necessário.³⁶

Quanto à questão que perturbou São Boaventura, por exemplo, ao estudá-la na Suma de Teologia, o Aquinate concluirá que a tese da eternidade do mundo não se opõe à razão; apenas sabemos que o mundo foi criado em determinado momento – e não desde toda a eternidade – porque Deus o revelou. Por outro lado, afirma também que as razões dadas por Aristóteles para a eternidade do mundo não são rigorosamente probantes.³⁷

Por fim, concluindo o artigo do *Super Boetium De Trinitate*, São Tomás sistematizará os três modos pelos quais a utilização das autoridades e argumentos filosóficos pode ser útil ao estudo dos dados revelado: primeiro, fundamentando racionalmente as verdades supostas pela fé; segundo, utilizando as descobertas filosóficas quanto às criaturas para elaborar algum conhecimento sobre as realidades divinas, com

³⁶ SBT 1 q 2 a 3 co. 2: Si quid autem in dictis philosophorum invenitur contrarium fidei, hoc non est philosophia, sed magis philosophiae abusus ex defectu rationis. Et ideo possibile est ex principiis philosophiae huiusmodi errorem refellere vel ostendendo omnino esse impossibile vel ostendendo non esse necessarium. Sicut enim ea quae sunt fidei non possunt demonstrative probari, ita quaedam contraria eis non possunt demonstrative ostendi esse falsa, sed potest ostendi ea non esse necessaria.

³⁷ Cf. ST I q 46.

base no princípio de analogia, que estudaremos mais adiante e que aqui fica apenas implícito, e, terceiro, usando argumentos filosóficos para refutar os ataques feitos pela própria filosofia aos dados da fé.

Assim, pois, na doutrina sagrada podemos usar a filosofia de um modo tríplice. Primeiro demonstrando os preâmbulos da fé, os quais são necessários para conhecer na fé, como o que se prova de Deus por razões naturais, como que há um Deus, que Deus é um e o demais desse tipo, provado na filosofia a respeito de Deus ou das criaturas, e que a fé supõe.³⁸

Neste primeiro modo, portanto, São Tomás aponta a possibilidade de um duplo procedimento: o primeiro preparando a recepção da fé, já que, a graça pressupõe a natureza e a virtude intelectual da fé pressupõe a inteligência natural do homem e a perfeição, o perfectível³⁹. Assim, portanto, como a existência de Deus é a primeira verdade proposta pela fé ao crente⁴⁰ assim, o fato de que há um Deus e de que sua existência, bem como seus atributos, podem ser demonstrados pela razão é a primeira verdade que deve ser proposta ao não crente para conduzi-lo à fé, o que pode ser efetivado através do conhecimento das verdades filosóficas. É a tarefa a que se propõe na *Suma contra Gentiles* para disputar com os maometanos e os pagãos, apesar das possíveis dificuldades da razão:

Segundo, porque alguns deles, como os maometanos e os pagãos, não concordam conosco sobre a autoridade de nenhuma escritura pela qual possam ser convencidos, assim como podemos disputar contra os judeus pelo Velho Testamento e contra os heréticos pelo Novo. Estes [os maometanos e pagãos] não aceitam nenhum dos dois. De onde, é necessário recorrer à razão

³⁸ SBT 1 q 2 a 3 co. 3: Sic ergo in sacra doctrina philosophia possumus tripliciter uti. Primo ad demonstrandum ea quae sunt praeambula fidei, quae necesse est in fide scire, ut ea quae naturalibus rationibus de Deo probantur, ut Deum esse, Deum esse unum et alia huiusmodi vel de Deo vel de creaturis in philosophia probata, quae fides supponit.

³⁹ ST I q 2 a 2 ad. 1: “fides praesupponit cognitionem naturalem, sicut gratia naturam, et ut perfectio perfectibile”.

⁴⁰ ISA a 1: “Inter omnia quae debent credere fideles, hoc est primum quod debent credere, scilicet quod sit unus Deus”.

natural, à qual todos são obrigados a assentir. A qual, porém, nas coisas de Deus é deficiente.⁴¹

Outro modo de usar as verdades filosóficas para conduzir à fé – objetivo implícito nesta primeira forma de procedimento – é a utilização das verdades adquiridas pela razão, mas também pressupostas pela fé, como seria, por exemplo, a união da alma com o corpo, defendida por vários filósofos e pressuposta pela revelação⁴².

Mas a filosofia, de acordo com as conclusões alinhadas nesta resposta do *Comentário ao Tratado da Trindade de Boécio*, também pode ser usada não para conduzir à fé, mas para esclarecer, por assim dizer, os que já tem fé, isto é, proporcionar algum entendimento daquilo em que se crê.

E é este segundo modo que particularmente nos interessa neste trabalho, já que as questões sobre o Verbo divino, por um lado, só se podem endereçar àqueles que já possuem a fé: por outro, sendo o Verbo, enquanto divino, totalmente inacessível ao conhecimento natural, do qual faz parte o conhecimento filosófico, não será de um modo direto que a filosofia poderá ser usada nessa investigação, mas apenas por meio de certas similitudes entre o afirmado sobre a natureza pela filosofia e o que, supostamente, por analogia, possa existir na natureza divina.

Diz São Tomás sobre este segundo modo de aproveitamento das verdades filosóficas, com sua habitual concisão:

Segundo, para tornar conhecido por algumas semelhanças o que é da fé, assim como Agostinho no livro da Trindade faz uso de muitas semelhanças obtidas da doutrina dos filósofos para manifestar a Trindade.⁴³

⁴¹ SCG 1 c 2 n. 4: Secundo, quia quidam eorum, 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. Unde necesse est ad naturalem rationem recurrere, cui omnes assentire coguntur. Quae tamen in rebus divinis deficiens est.

⁴² ST II, d 1, q 2, a 4, ad 3m e SCG II, 57. São Tomás menciona, provavelmente com a mediação de São Gregório de Nissa, como pensava, mas realmente de Nemésio de Emesa [*De officio hominis*, cap. 3], a famosa comparação do piloto, de Platão, a tal ponto que Mansion pensa poder atribuir-lhe a disseminação dessa comparação pseudo-histórica. Cf. MANSION, *L'immortalité de l'âme et de l'intellect d'après Aristote*, p. 460.

⁴³ SBT 2, 3 : Secundo ad notificandum per aliquas similitudines ea quae sunt fidei, sicut Augustinus in libro de Trinitate utitur multis similitudinibus ex doctrinis philosophicis sumptis ad manifestandum Trinitatem.

É neste brevíssimo trecho que se resume toda a fundamentação doutrinária que permitirá a São Tomás introduzir doutrinas aristotélicas em seus estudos sobre a Trindade e, particularmente, sobre o Verbo, sem, contudo, abandonar, antes perseguindo-as como um objetivo a alcançar, as posições de Santo Agostinho e suas aquisições neoplatônicas.

A respeito de ambos, e de suas relações com os filósofos, para concluir estas observações, cabe citar a consideração de Paissac:

Eles não são escravos de um mestre, em filosofia. Santo Agostinho, discípulo dos neoplatônicos, empresta de Aristóteles sua teoria das relações; São Tomás, respeitoso de Aristóteles, abandona em parte sua teoria do conhecimento para adotar a visão agostiniana. Eles buscam a verdade antes de tudo e por ela mesma, preocupam-se mesmo em conhecer seu “inventor”. Mas têm confiança na inteligência e essa confiança é intrépida.⁴⁴

❧ ❧ ❧

⁴⁴ PAISSAc *Op. cit.* p. 233.

1.2. Veritas rerum

Se Santo Agostinho não deixou de manifestar explicitamente sua preferência por Platão, que teria, entre os discípulos de Sócrates, eclipsado “qualquer outro renome pelas vivas claridades da mais legítima glória”⁴⁵, São Tomás, ainda que não faça a respeito de Aristóteles uma declaração análoga, nem por isso deixa de ser, nas palavras de Geiger, “com Alberto Magno, o campeão do aristotelismo no século XIII”, ainda que “os estudos históricos recentes nos obriguem a matizar a percepção dos primeiros historiadores da filosofia medieval”⁴⁶.

O estudo da utilização da filosofia aristotélica nos escritos teológicos de São Tomás de Aquino vem de longe – ao menos desde o final do século XIII – e a esse respeito já foram emitidas as mais diversas e opostas opiniões e análises, desde as críticas de Teodorico de Friburgo, talvez o primeiro a acusar o Aquinate de ler erroneamente Aristóteles, ao submetê-lo às exigências da fé cristã⁴⁷, até a recente e quase estatística análise de Marta Borgo⁴⁸ ou a recentíssima obra organizada por Levering e Émery, publicada em dezembro de 2015⁴⁹, passando pelos trabalhos de Paissac⁵⁰ e de Lonergan⁵¹, para só citar alguns dos mais importantes e significativos.

Contudo, apesar de uma filiação evidente no campo filosófico, São Tomás certamente jamais se definiria como “um aristotélico”. A filosofia do Estagirita era para ele ferramenta a utilizar com liberdade. De modo nenhum se sentia preso a Aristóteles ou obrigado a segui-lo de modo absoluto.

Como bem expressa Échivard, ao comentar os proêmios de São Tomás a Aristóteles, numa observação que pode ser alargada à própria utilização do pensamento aristotélico em seus escritos

⁴⁵ Cf. *Cidade de Deus*, VIII 4.

⁴⁶ GEIGER, L.-B. *Penser avec Thomas d'Aquin*. Fribourg/Paris: Éditions Universitaires/Éditions du Cerf, 2000, p. 25.

⁴⁷ IMBACH, S. R. “Pourquoi Thierry de Freiberg a-t-il critiqué Thomas d'Aquin? Remarques sur le *De Accidentibus*” *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 45 (1998), pp. 116-129, apud EMERÉRY e LEVERING, *Aristotle in Aquina's Theology*, p. X.

⁴⁸ BORGO, Marta. “La Méthaphisique d'Aristote dans le Commentaire de Thomas d'Aquin au Ier, Livre des Sentences de Pierre Lombard”. In: *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* n. 4, pp. 651-692, 2007.

⁴⁹ EMERY, G. e LEVERING, M (org.). *Aristotle in Aquinas Theology*. Oxford University Press, 2015.

⁵⁰ PAISSAC, H. *Théologie du Verbe*. Paris: Editions du Cerf, 1951.

⁵¹ LONERGAN, B. *La notion de Verbe dans les écrits de Saint Thomas d'Aquin*. Paris: Beauchesne, 1966, tradução da edição americana de 1946.

Ao escutar “o que pensaram os homens”, na ocorrência os textos de Aristóteles, São Tomás pretende alcançar a *veritas rerum* (cf. *In De caelo*, I, lect. 22, 8), ainda que para isso seja necessário ultrapassar a letra para melhor desenvolver a *intentio auctoris*⁵², ou seja, não as intenções subjetivas explícitas de Aristóteles, mas a lógica objetiva implícita de seus princípios doutrinários.⁵³

Também o que afirma Ribeiro do Nascimento, a respeito dos comentários medievais, pode ajudar a esclarecer o modo como São Tomás utilizava a filosofia aristotélica:

“Um comentário medieval está longe de ser uma exposição puramente histórica do texto comentado. Ele combina níveis distintos de leitura, procurando simultaneamente explicar um autor e pensar junto com ele”.⁵⁴

Torrel, por sua vez, faz notar que vários autores [...] não deixaram de apontar que Tomás não se priva em absoluto de exprimir seu ponto de vista pessoal, retificando e amplificando Aristóteles quando considera necessário.⁵⁵

O mesmo autor comenta ainda que

Quanto à fidelidade aristotélica dessa exegese, os historiadores foram se tornando cada vez mais críticos. Reconhece-se que é inteligente e sem dúvida profunda, muitas vezes literal, mas não deixou de desvirtuar a doutrina de Aristóteles em pontos decisivos, como no comentário sobre a *Ética*, guiado

⁵² Sobre o tema da *intentio auctoris* em São Tomás de Aquino, cf. NARVÁEZ, Mauricio R. *Thomas d'Aquin lecteur: vers une nouvelle approche de la pratique herméneutique au Moyen Âge*. Lovaina: Éditions de l'Institut Supérieur de Philosophie/ Éditions Peeters, 2012; NARVÁEZ, Mauricio. Portée herméneutique de la notion d'«intentio» chez Thomas d'Aquin. In: *Revue Philosophique de Louvain*. Quatrième série, tome 99, n°2, 2001. pp. 201-219; HAYEN, André. Saint Thomas D'Aquin et la vie de l'Église. *Essais Philosophiques*, 6. Lovaina: Publications Universitaires, 1952, p. 35-36.

⁵³ ÉCHIVARD, J.-B. *Une introduction à la philosophie*. v. 1, p. 11.

⁵⁴ Cf. NASCIMENTO, C. A. R. *São Tomás, comentador de Aristóteles*. <http://coloquiolusobrasileiro.blogspot.com.br/2008/06/santo-toms-comentador-de-aristoteles.html> 27.04.2012.

⁵⁵ TORREL, Jean-Pierre. *Iniciação a Santo Tomás de Aquino*. P. 276.

pelo princípio explicitamente cristão da visão beatífica, ou naquele sobre a *Metafísica*, orientado no sentido de uma metafísica do ser que lhe era estranha.⁵⁶

Para concluir que a “reconstituição historicamente exata do pensamento de Aristóteles não o [a São Tomás] interessa em si mesma”, pois, segundo as regras da hermenêutica medieval,

[...] cujo objetivo é encontrar o que o autor ‘quer dizer’, no sentido de que “para compreender Aristóteles, é preciso esforçar-se por encontrar o movimento global de seu pensamento e recordar a verdade em busca da qual ele partiu, e que procurava bem ou mal exprimir. Nesse ponto preciso, Tomás sente-se autorizado a pôr-se em seu lugar e fazê-lo dizer coisas em que ele nem sequer poderia ter pensado.”⁵⁷

Por outro lado, modernamente a própria filiação de São Tomás ao pensamento de Aristóteles tem sido questionada, como, por exemplo, no trabalho de Mark Jordan, sintomaticamente intitulado *The Alleged Aristotelianism of Thomas Aquinas*⁵⁸, ou nos numerosos trabalhos de Hankey e O’Rourke que procuram pôr em relevo a filiação neoplatônica de muitos pontos do pensamento tomasiano⁵⁹, chegando a contestar que Aristóteles seja sua principal fonte filosófica. Na mesma linha, Kerr afirma, em seu *After Aquinas: Versions of Thomism*, que considerar São Tomás um aristotélico “requires nuancing, in the light of recent scholarship, even if it is plausible at all”⁶⁰. De qualquer modo, já Pieper em seu *Guide to Thomas Aquinas*, cujo original é de 1962, no extenso capítulo que dedica ao uso de Aristóteles por São Tomás, afirma que “those who have dubbed Thomas with the epithet ‘Aristotelian’ have not hit the mark”⁶¹.

Mondin sintetiza o problema afirmando que

⁵⁶ *Idem, ibidem*, p. 277.

⁵⁷ *Idem, ibidem*, p. 278.

⁵⁸ Cf. JORDAN, Mark. *The Alleged Aristotelianism of Thomas Aquinas*. Toronto: Pontifical Institute of Medieval Studies, 1992.

⁵⁹ Ver, por exemplo, O’ROURKE, F. *Pseudo-Dionysius and the metaphysics of Aquinas*. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 2005. HANKEY, W. *God in Himself: Aquinas’ Doctrine of God in the Summa Theologiae*. Oxford: Oxford University Press, 1987.

⁶⁰ Oxford; Wiley-Blackwell, 2002, p. 9, apud EMERY. *Op. cit.* p. xi.

⁶¹ PIEPER, J. *Guide to Thomas Aquinas*. San Francisco: Ignatius Press, 1992. p. 43

“S.T. appartiene certamente all’indirizzo aristotelico, assai più che a quello platonico o agostiniano. Tuttavia non si deve esagerare, come spesso si è fatto, la dipendenza di S.T da Aristotele: il tomismo non è semplicemente un ‘aristotelismo battezzato’, e questo per due ragioni fondamentali: 1) perché nella visione tomistica oltre che elementi fondamentali della metafisica di Aristotele (i principi e le categorie), si incontrano principi e orientamenti di provenienza platonica e agostiniana (la dottrina della partecipazione⁶² e l’ispirazione apertamente trascendentistica); 2) perchè tutto il materiale filosofico viene profondamente vivificato e trasformato da un nuovo principio vitale, il concetto intensivo di essere, l’*actus omnium actuum*, la *perfectio omnium perfectionum*. Per questo il tomismo è un sistema filosofico profondamente originale e non una semplice riedizione dell’aristotelismo.”⁶³

Assim, quando São Tomás vai usar os princípios da filosofia aristotélica para aplicá-los em seu estudo do Verbo Divino, não devemos esperar, claro, que sua preocupação maior seja uma extrema fidelidade ao pensamento do Filósofo. Seu objetivo, nesse caso, será, mais do que tudo usar a filosofia “para tornar conhecido por algumas semelhanças o que é da fé”⁶⁴.

De qualquer modo neste domínio a recorrência a Aristóteles é notável, não tanto em número de citações, aspecto em que, na Suma de Teologia, por exemplo, nas questões sobre a Trindade⁶⁵, o Filósofo perde para a Sagrada Escritura, como seria de esperar num teólogo como São Tomás, e é citado as mesmas vinte e quatro vezes que Boécio, ou seja, menos que Hilário de Poitiers e muitíssimo menos que Santo Agostinho, esse citado mais de cem vezes.

⁶² Sobre a importância da doutrina da participação no pensamento de São Tomás de Aquino, é necessário lembrar os estudos fundamentais de Cornelio Fabro, *La nozione metafisica di partecipazione secondo San Tommaso d’Aquino* (1938), ampliado para *Partecipazione e Causalità secondo San Tommaso d’Aquino* (1958), bem como o trabalho de L.-B Geiger, O.P., *La Participation dans la Philosophie de S. Thomas d’Aquin* (1942).

⁶³ MONDIN, B. *Dizionario enciclopedico del pensiero de San Tommaso d’Aquino*. Verbetes: Aristotelismo, p. 70 e ss.

⁶⁴ BDT 2, 3.

⁶⁵ ST Ia. q 27-43

No entanto, quantidade de citações relativamente modesta não deve enganar, uma vez que uma grande quantidade de conceitos de origem aristotélica é onipresente nos escritos teológicos de São Tomás, tais como os conceitos metafísicos de ser, de ato e de simplicidade.

No que se refere ao Verbo, estudo compreendido quase sempre em questões relativas à Trindade, podem-se distinguir dois modos pelos quais o Aquinate utiliza a filosofia de Aristóteles em suas análises teológicas. De um lado há temas filosóficos aristotélicos que estruturam o próprio conjunto de seu pensamento trinitário; de outro, conceitos filosóficos que se aplicam a pontos particulares desse estudo.⁶⁶

Por exemplo, um primeiro conceito fundamental que, praticamente dá início, no texto da Suma de Teologia⁶⁷, ao estudo da Trindade é o de ação imanente, embora aqui São Tomás não recorra explicitamente a Aristóteles. Mas ao tratar do mesmo tema no *De Potentia*⁶⁸, contemporâneo à Ia. parte da Suma, São Tomás recorre diretamente ao Filósofo:

Porém, outra é a operação que não transita a algo extrínseco, mas permanece no próprio operante, como entender, sentir, querer e outras semelhantes. Essas operações são, antes, perfeições do operante; assim, o intelecto não é perfeito senão por aquilo que entende em ato; e, de modo semelhante, o sentido senão por aquilo que sente em ato. A primeira das operações [a extrínseca, que transita para algo exterior ao sujeito] é comum aos vivos e aos não vivos, mas o segundo gênero de operações é próprio dos vivos; de onde, se aceitamos, em sentido lato, movimento para qualquer operação, como o Filósofo aceita no III livro Sobre a Alma [Com. 28 ; 421a4-10], onde se diz que sentir e entender são certo movimento, não, de fato, movimento que é ato de imperfeito, como se define no livro III da

⁶⁶ Seguimos a distinção estabelecida por EMERY e LEVERING. Central Aristotelian Themes in Aquinas Theology. In *Aristotle on Aquinas's Theology*. p. 2-28.

⁶⁷ ST I q 27 a.1

⁶⁸ DP q 10 a 1 r.: Alia vero est operatio non transiens in aliquid extrinsecum, sed manens in ipso operante, sicut intelligere, sentire, velle, et huiusmodi. Hae autem operationes sunt perfectiones operantis: intellectus enim non est perfectus nisi per hoc quod est intelligens actu; et similiter nec sensus, nisi per hoc quod actu sentit. Primum autem operationum genus commune est viventibus et non viventibus, sed secundum operationum genus est proprium viventium; unde, si largo modo accipiamus motum pro qualibet operatione, sicut philosophus accipit in III de anima, ubi dicitur, quod sentire et intelligere sunt motus quidam, non quidem motus qui est actus imperfecti, ut definitur III Physic., sed motus qui est actus perfecti, sic proprium videtur esse viventis, et in hoc ratio videtur consistere, quod aliquid sit movens se ipsum.

Física [III, 1] , mas movimento que é ato de perfeito, assim parece próprio do vivente, e nisso parece consistir a razão de que algo seja movente de si mesmo.

Também para responder à objeção de que não pode haver processão em Deus, pois a processão implicaria movimento, imperfeição e dependência, nada do que pode existir em Deus, São Tomás cita o livro X da *Metafísica*, para mostrar como palavras indicando movimento podem também ser aplicadas para seres não materiais e recorre também: ao livro III *Sobre a Alma* e ao livro III da *Física*:

Deve-se dizer que o conhecimento intelectual em nós tem princípio na imaginação e nos sentidos, que não se estendem além do contínuo; vem daí que é daquilo que se encontra no contínuo que transpomos tudo o que apreendemos pelo intelecto, assim como é claro no nome de “distância”, que se encontra por primeiro no lugar e daí é transposto para qualquer diferença das formas, pelo que todos os contrários, em qualquer gênero em que estejam, são ditos estar na distância máxima, embora a distância se encontre por princípio no “onde”, como diz o Filósofo no livro X da *Metafísica*.⁶⁹

Exemplos desse tipo poderiam multiplicar-se indefinidamente a respeito de temas igualmente essenciais para a teologia trinitária de São Tomás, tais como os conceitos de substância, de natureza, de indivíduo, de princípio, de relação, de geração, de poder (de gerar, de expirar), de igualdade (entre as pessoas), de ser em, de unidade e pluralidade, de relação e pessoa, de oposição relativa e de outros ainda.

Aqui, nos limitaremos a invocar apenas aqueles que forem necessários para a compreensão da utilização da filosofia da linguagem de Aristóteles na formulação da doutrina tomasiana sobre o Verbo.



⁶⁹ DP q 10 a 1 : Dicendum quod cognitio intellectiva in nobis sumit principium a phantasia et sensu, quae ultra continuum se non extendunt; et inde est quod ex his quae in continuo inveniuntur, transumimus nomina ad omnia quae capimus intellectu; sicut patet in nomine distantiae, quae primo invenitur in loco, et exinde transumitur ad quamcumque formarum differentiam, propter quod omnia contraria, in quocumque sint genere, dicuntur esse maxime distantia, licet distantia primo inveniatur in ubi, ut philosophus dicit in X *Metaph*.

1.3. Uma questão longa e difícil

No princípio da infindável literatura cristã sobre a questão do Verbo, questão no dizer de Santo Alberto Magno, longa e difícil⁷⁰, está o prólogo do Evangelho de São João⁷¹, texto já classificado como “fascinante e perigoso”⁷², fascínio e perigo devidos, por um lado, a sua riqueza doutrinal e, por outro, às inextricáveis dificuldades textuais, exegéticas e teológicas que apresenta.

O latim *Verbum* traduz o original grego Logos (λόγος). Como diz C. H. Dodd, “a palavra *logos* tem uma série de significados extremamente extensa”⁷³. Aqui, nos restringiremos a apenas um deles, o de palavra.

No evangelho de São João, último a ser composto⁷⁴, é exclusivamente nos três primeiros versículos que o termo é encontrado, embora também seja atribuído a Cristo em dois outros textos joaninos: no Apocalipse⁷⁵ e na primeira epístola de São João⁷⁶.

O Prólogo parece ter sido composto como um hino separado⁷⁷ e utiliza, ao mesmo tempo, elementos tanto da cultura grega – paradigmático o termo Logos, a que voltaremos – tendo sido, segundo toda probabilidade essa a língua em que originalmente foi escrito⁷⁸, quanto da cultura semítica, como, por exemplo, a forma de composição poética e a referência ao Gênesis, que como ele, se inicia com a expressão “no princípio”⁷⁹, o que leva Ridderbos a comentar que não se poderia imaginar uma introdução ao Evangelho mais israelita e mais apta a introduzi-lo no conjunto das “obras

⁷⁰ Cf. PAISSAc *Op. cit.* pp. 113.

⁷¹ Jo 1, 1-18.

⁷² FEUILLET. *O prólogo do quarto evangelho.* p. 14.

⁷³ DODD, c H. *Interpretação do quarto evangelho.* p. 347.

⁷⁴ Cf. ROLLAND, P. *L'origine et la date des Évangiles - les témoins oculaires de Jésus.* p. 81 e ss. Naturalmente é completamente alheia ao escopo deste trabalho a infinita – em vários sentidos – discussão sobre a composição, a datação e a autoria do evangelho de São João.

⁷⁵ Ap 19, 13.

⁷⁶ 1Jo 1, 1-2

⁷⁷ Cf. FEUILLET. *Op. cit.* p. 195.

⁷⁸ Cf. ROLLAND. *Op. cit.* p. 83. Muito embora a discussão sobre uma possível primeira versão em aramaico tenha encontrado muitos defensores. Cf. BURROWS, M. “The Original Language of the Gospel of John” In: *Journal of Biblical Literature*, Vol. 49, No. 2 (1930), pp. 95-139.

⁷⁹ Do hebraico בראשית, Bereshít, “no início”, “no princípio”.

divinas” para alguém que “educado nas santas Escrituras de Israel, assim aprendera a concebê-las”.⁸⁰

Os poemas hebraicos, gênero no qual está escrito o Prólogo, não têm rimas e constroem-se com uma técnica de versos paralelos, numa “rima de sentidos”⁸¹, organizados em torno de um verso ou conjunto de versos centrais que exprimem a ideia principal do poema.

É preciso notar, porém, que esse paralelismo não é apenas uma mera repetição de ideias. Segundo Angus, naquilo que ele qualifica de paralelismo sintético,

les phrases reproduites expriment une même idée, mais avec une gradation dans le choix des mots, et d'une manière progressive; le parallélisme est alors moins dans les mots que dans les idées; [...] Ainsi, au lieu d'être la simple reproduction, affirmative ou négative, de l'idée première, le verset parallèle peut la renforcer quelquefois par l'adjonction d'une idée accessoire, d'un mot qui la modifie, sans cependant altérer la correspondance directe qui doit se trouver entre les deux, comme Job, III, 3-9. Ps. CXLVIII, 7-43. Esaïe, I, 5-9; LVIII, 5-8, et en beaucoup d'autres passages des Ecritures, principalement dans les prophètes.⁸²

Essa ligeira modificação na segunda ocorrência do verso em paralelo, ocorre no caso do Prólogo de São João, cuja ideia central se encontra nos versículos 12 e 13: “Mas a todos aqueles que o receberam, aos que creem no seu nome, deu-lhes o poder de se tornarem filhos de Deus, os quais não nasceram do sangue, nem da vontade da carne, nem da vontade do homem, mas sim de Deus”.

Os demais versículos dispõem-se em torno desses dois, acima e abaixo deles, numa espécie de parábola, segundo a célebre análise de Boismard⁸³, onde os temas dos versos paralelos se repetem, criando um movimento de descida e de subida: o Verbo está com Deus, é Deus; o Verbo desce em direção aos homens, dos quais uma parte – os que

⁸⁰ RIDDERBOS, H. N. *The structure and scope of the prologue to the Gospel of John*, p. 196-197, apud FEUILLET, *Op. cit.* p. 198.

⁸¹ A expressão é de BLOCHER, Henri. “La poésie dans la Bible”, p. 7.

⁸² ANGUS, Joseph. *Le manuel de la Bible*. Section III. - La poésie hébraïque et les livres poétiques. §18. La poésie hébraïque

⁸³ BOISMARD, O.P. M. E. *Le prologue de Saint Jean*, p. 107.

eram seus – não o recebem, mas dos quais outra parte – os que o receberam – podem fazer-se filhos de Deus, missão que é a causa da vinda do Verbo e depois da qual o Verbo volta ao Pai.

Os versículos (ou grupo de versículos monotemático), portanto, relacionam-se aos pares.

O primeiro par, formado, de um lado, pelos de número 1 e 2, afirma a) a preexistência do Verbo quanto à criação; b) sua presença junto a Deus e, portanto, sua distinção de Deus, sua personalidade; c) a divindade do Verbo⁸⁴; a eles corresponde o versículo 18, que apresenta, novamente, o Filho único, portanto divino, no seio do Pai, sendo acrescentada, porém, a ideia, ausente no primeiro termo, de que o Pai revelou o Filho.

O segundo par é constituído pelo versículo 3, que afirma o papel criador do Verbo e pelo versículo 17, que fala da restauração, da recriação do homem pela graça.

Aos versículos 4 e 5, que postulam o Verbo como fonte de vida e de luz para os homens, que não o receberam, se emparelham ao versículo 16, onde está dito que todos os homens recebem do Verbo a plenitude da graça, mas agora sem rejeitá-la.

Tanto os versos 6 a 8 quanto o 15 invocam o testemunho de São João Batista e em ambos se rememora o testemunho dado por João de sua inferioridade quanto ao Verbo feito homem, primeiro anunciado, depois explicitado na citação de suas palavras.

Por fim, os versículos 9 a 11, que narram as várias modalidades da vinda do Verbo ao mundo, farão par com a plenitude da presença do Verbo entre os homens, pela Encarnação, que é narrada no versículo 14. Mencionados, primeiro, os que “não o receberam” e, depois, os que viram “a sua glória como a glória do unigênito do Pai, cheio de graça e de verdade”.



É fácil, como se vê, aproximar esse movimento do Prólogo de um outro texto do evangelho de São João: “Saí do Pai e vim ao mundo. Agora deixo o mundo e volto para junto do Pai.”⁸⁵

Esquemáticamente, com as letras simples representando o movimento de descida e as letras com linha representando o movimento de subida, temos⁸⁶:

⁸⁴ Cf. VAN HECKE, D. “Le prologue du IV Évangile”. In <http://www.fratgsa.org/pdf/formations/etude-bible/2%20Le%20Prologue.pdf>

⁸⁵ Jo 16: 28. Para as citações da Bíblia, utilizaremos a tradução para o português do Pe. Matos Soares, efetuada a partir da Vulgata, por ser esse o texto da Bíblia utilizado por São Tomás. São Paulo: Editora Paulinas, 1973.

⁸⁶ Cf. BOISMARD, *Op. cit.* p. 106, com ligeiros acréscimos e modificações de expressão.

A	O Verbo com Deus	O Verbo com Deus	A'
	<ol style="list-style-type: none"> 1. No princípio era o Verbo, e o Verbo estava junto de Deus, e o Verbo era Deus. 2. Ele estava no princípio com Deus. 	<ol style="list-style-type: none"> 18 Deus nunca foi visto por alguém. O Filho unigênito, que está no seio do Pai, esse o revelou. 	

B	Seu papel criador	Seu papel de recriador	B'
	<ol style="list-style-type: none"> 3. Todas as coisas foram feitas por ele, e sem ele nada do que foi feito se fez. 	<ol style="list-style-type: none"> 1. Porque a lei foi dada por Moisés; a graça e a verdade vieram por Jesus Cristo. 	

C	Dom do Verbo aos homens	Dom do Verbo aos homens	C'
	<ol style="list-style-type: none"> 4. Nele estava a vida, e a vida era a luz dos homens. 5. E a luz resplandece nas trevas, e as trevas não a compreenderam. 	<ol style="list-style-type: none"> 16. E todos nós recebemos também da sua plenitude, e graça por graça. 	

D	Testemunho de João Batista	Testemunho de João Batista	D'
	<ol style="list-style-type: none"> 6. Houve um homem enviado de Deus, cujo nome era João. 7. Este veio para testemunho, para dar testemunho da luz, para que todos cressem por ele. 8. Não era ele a luz, mas dava testemunho da luz. 	<ol style="list-style-type: none"> 15. João testemunhou dele, e clamou, dizendo: Este era aquele de quem eu dizia: O que vem após mim é antes de mim, porque foi primeiro do que eu. 	

E	Vinda do Verbo ao mundo	Vinda do Verbo ao mundo	E'
	<ol style="list-style-type: none"> 9. Ali estava a luz verdadeira, que ilumina a todo o homem que vem a este mundo. 10. Estava no mundo, e o mundo foi feito por ele, e o mundo não o conheceu. 11. Veio para o que era seu, e os seus não o receberam. 	<ol style="list-style-type: none"> 14. E o Verbo se fez carne, e habitou entre nós, e vimos a sua glória, como a glória do unigênito do Pai, cheio de graça e de verdade. 	

F Pelo Verbo encarnado os homens podem ser feitos filhos de Deus
<ol style="list-style-type: none"> 12. Mas, a todos quantos o receberam, deu-lhes o poder de serem feitos filhos de Deus, aos que creem no seu nome; 13. Os quais não nasceram do sangue, nem da vontade da carne, nem da vontade do homem, mas de Deus.

Não deixa de ser interessante notar como essa estrutura do Prólogo de São João pode ser comparada, de certo modo, à estrutura que São Tomás adotará na *Suma Teológica*⁸⁷, segundo a análise de Chenu. Em um e em outro caso pode-se falar de um *exitus* e de um *reditus*, ou seja, Deus, considerado em si mesmo (I parte q 2-43), vem ao mundo (Ia IIae. qq 44-119) e volta ao seio da eternidade, dando à criatura, em Cristo, a possibilidade de entrar na eternidade divina (II e III partes).⁸⁸

De qualquer modo, o esquema mostrado acima evidencia uma interpretação que foi praticamente unânime na teologia do Verbo, formulada pelos Padres da Igreja, desde os seus primórdios: o fato de que o termo Verbo se aplica especificamente a Jesus Cristo, Filho de Deus que desce ao mundo, que é designado⁸⁹ e a si mesmo se designa⁹⁰ como Filho, em oposição ao Pai, a quem ama⁹¹, a quem obedece⁹², a quem submete inteiramente a própria vontade⁹³.

Cumprido notar, porém, que, apesar de utilizado no Evangelho, o termo Verbo para nomear a Segunda Pessoa da Santíssima Trindade passou por muitos percalços antes de se tornar consensual na teologia católica.

Tratemos, agora, especificamente do termo Verbo, Logos, utilizado pelo evangelista. Por que teria São João escolhido a expressão Palavra, Verbo, Logos, para expressar a pessoa divina que se faz homem? Com efeito, a razão precisa pela qual São João apresenta o percurso de Cristo como uma ação da palavra de Deus é discutível e tem sido infinitamente discutida.

Boismard não hesita em afirmar que São João é simplesmente “tributaire, pour l’essentiel de sa pensée, des grands courants qui ont traversé et animé l’Ancien Testament” e que ele “pense son christianisme em fonction des grandes thèmes bibliques traditionnels”. Isso é válido também, segundo ele, para a ideia de Palavra de Deus, fazendo o autor questão de asseverar que “saint Jean ne l’a emprunté ni à la philosophie

⁸⁷ Cf. GUINDON, Roger. Le théologie de saint Thomas d'Aquin dans le rayonnement du "Prologue" de saint Jean. In: *Revue de l'Université d'Ottawa* Bd. 29, supplement (1959) S. 5-23. Nesse artigo o autor anuncia um futuro estudo exclusivo sobre a questão da elaboração da estrutura da Suma de acordo com o prólogo de São João (p. 7*), tema aqui só mencionado, cuja ideia lhe teria sido dada por um Pe. Bellemare, numa conversa sobre o livro de Boismard. Não foi possível localizar esse segundo artigo nem ter certeza de sua efetiva publicação.

⁸⁸ Cf. TORREL, J.-P. *Introdução a São Tomás de Aquino*. p. 179.

⁸⁹ Lc 1: 35.

⁹⁰ Mt 26:64, Jo 19:7.

⁹¹ Jo 14: 31.

⁹² Jo 6: 38.

⁹³ Jo 4: 34.

grecque ni à Philon d'Alexandrie; il la tient directement de l'Ancien Testament et de son experience du Christ historique".⁹⁴ E relaciona o termo de São João com o relato bíblico da criação, em que, a cada dia se repete a expressão "Deus disse" para indicar o processo pelo qual os seres saem do nada, lembrando que, embora nestes textos a obra criadora seja diretamente atribuída a Deus, já no Livro da Sabedoria, que os comenta, o autor diz "Deus de nossos pais, e Senhor de misericórdia, que todas as coisas criastes pela vossa palavra".⁹⁵

Não se pode esquecer, porém, que o termo Logos se prendeu, sucessivamente, além de às tradições veterotestamentária referentes tanto à Palavra quanto à Sabedoria⁹⁶, ao judaísmo tardio, particularmente a Filon de Alexandria, cujo judaísmo platonizante está impregnado, ele próprio, da filosofia grega na qual ele Filon afirma ter se formado⁹⁷, à cultura grega, de forma geral e também a vários *theologoumena*, ortodoxos ou não, presentes já no tempo de São João, o que pode ou não ter influenciado o texto evangélico, mas que, certamente, contará na posterior elaboração dos comentários dos Padres da Igreja sobre o Verbo e, portanto, na doutrina que sobre o tema chegará até São Tomás, sobretudo, mas não só, através de Santo Agostinho, seu principal formulador doutrinário, em seus escritos sobre a Trindade.

Objetiva ou não, a ideia de que São João se inspirou na filosofia grega teve largo curso na exegese católica do século XX⁹⁸. Particularmente se afirmou que a doutrina de Heráclito, a quem São Justino atribui a honra de primeiro ter proclamado a existência do Logos⁹⁹, e que muitos julgaram estar ainda viva em Éfeso no século I, teria inspirado a composição do quarto evangelho.

Quanto ao Logos platônico, de que Platão nunca falou¹⁰⁰, também ele foi largamente comentado como origem do termo em São João, fato que se explica, segundo

⁹⁴ BOISMARD, *Op. cit.* pp. 109-110.

⁹⁵ Sb 9, 1.

⁹⁶ Cf. Feuillet, *Op. cit.* p.213.

⁹⁷ *De Congressu*, 74-76. Apud BOICHÉ, Anne. "Le Profane et le Sacré dans l'exégèse de Philon d'Alexandrie", p. 1.

⁹⁸ Para uma bibliografia do tema, ver FEUILLET, *Op. cit.* pp. 214-215.

⁹⁹ Cf. *Apologia*, 46, 3.

¹⁰⁰ O texto "O mais divino de todos os Logos ordenou o mundo visível" (986c) está no *Epinomis*, cuja autoria platônica foi contestada já por Diógenes e que Jaeger considera como sendo de Filipe de Opono, que o teria escrito para completar as *Leis*. Cf. JAEGER, Werner: *Paideia*. p. 1017.

Lebreton “por uma confusão muito frequente entre Platão e os platônicos e também entre o Platão autêntico e o Platão apócrifo”¹⁰¹.

Porém, observa Feuillet, tendo ou não influenciado a composição do quarto evangelho, “o que continua sendo incontestável é que Platão, com sua teoria do mundo inteligível, modelo e princípio do mundo sensível, exerceu profunda influência sobre todo o pensamento filosófico ulterior, inclusive o estoicismo”¹⁰² e também, portanto, podemos concluir, ao menos como *background* filosófico, sobre a elaboração cristã da doutrina sobre o Verbo.

O estoicismo, pois, que foi tão largamente evocado¹⁰³ para explicar o Verbo joânico, formula a doutrina que distingue, no que diz respeito ao homem, a existência de dois verbos: o Logos interior, imanente, que liga o homem diretamente à alma divina do mundo¹⁰⁴ (*logos endiathetos*) e um segundo Logos (*logos prophorikos*), inferior e subordinado ao primeiro, a palavra proferida ou linguagem, pela qual o homem se relaciona com os outros homens e com os deuses do universo.

De qualquer modo, tendo ou não essa terminologia tido qualquer influência sobre o texto de São João, o fato é que sua existência pesou intensamente sobre a utilização e as interpretações do texto.

Por exemplo, o desejo de que não se confundisse o Verbo de que fala São João nem com o verbo imanente – alma do mundo, presente em todos os seres e princípio unificador dos mesmos – nem, sobretudo, com o verbo pronunciado, subordinado ao primeiro, fará mesmo com que termo Verbo seja de certo modo relegado a segundo plano pela teologia cristã, sem que, contudo, a terminologia estoica e a de Fílon deixem de influenciá-la. Rui Duarte cita, em abono dessa afirmação o seguinte exemplo:

Atanásio de Alexandria, o protagonista do Concílio de Niceia e da cristologia trinitária¹⁰⁵, ele próprio adversário da distinção ἐνδιάθετος / προφορικός e de toda e qualquer noção de subordinacionismo do λόγος ao

¹⁰¹ LEBRETON, J. *Histoire du dogme de la Trinité*. I, pp. 59-60, apud FEUILLET, *Op. cit.* P. 215.

¹⁰² FEUILLET. *Op. cit.* p. 216.

¹⁰³ Cf. EMÉRY, G. “La doctrine du Verbe chez les Apologistes”. In *Les apologistes. Cours Dieu Trinité*. http://commonweb.unifr.ch/artsdean/pub/gestens/f/as/files/3630/22503_164534.pdf. 15.07.2015.

¹⁰⁴ Para a discussão sobre ser ou não o Logos endiathetos prélinguístico, ver ACHARD, Martin. “Philosophie antique. Logos endiathetos et théorie des lekta chez les Stoïciens”, p. 230.

¹⁰⁵ Cf. B. ALTANER, *Patrology*. pp. 312-323.

Pai subjacente às formulações da teoria, procurou explicar o mistério da processão daquele a partir deste socorrendo-se da imagem da luz que irradia do sol e da de uma corrente provinda da fonte (Contra Arianos 3.23.3, 4, 66)¹⁰⁶. As marcas da linguagem metafórica à maneira filoniana parecem refletir-se na linguagem de Atanásio — sem, contudo, se poder falar de influência direta.¹⁰⁷

Paissac menciona um evento do mesmo Concílio de Niceia para mostrar quanto, devido às teorias de origem estoica esposadas pelos arianos, a utilização expressa do termo Verbo, apesar de sua origem evangélica, era vista com precaução. Ele conta como Eusébio de Cesárea, que frequentemente apoiava o partido filo ariano, liderado por Eusébio de Nicomédia, e que se esforçou ao máximo para evitar que a redação do símbolo de fé fosse muito precisa, elaborou, com esse objetivo uma fórmula alternativa, a qual dizia “Cremos em um Senhor Jesus Cristo, o Verbo de Deus, Deus, de Deus...”, e que, embora se assemelhe muito à fórmula aprovada pelos padres conciliares, difere dela na menção ao Verbo, expressão essa que foi substituída por “Filho de Deus”.

A esse respeito, Paissac comenta, questionando, que

“les Pères du Concile, par consequent, ayant sous les yeux l’expression ‘Verbe de Dieu’ qu’on leur proposait, l’écarterent délibérément pour y substituer l’appellation de ‘Fils de Dieu’. Ce mot Verbe, ou du moins les élaborations auxquelles il pouvait donner lieu, était considéré para eux comme suspect?”

E responde que

“il est difficile de parler de verbe, à l’époque du Concile, sans mettre en oeuvre la distinction classique des païens entre verbe interne et verbe proféré. Or, on sait avec quelle violence saint Athanase condamne cette distinction.

¹⁰⁶ A imagem de Cristo como luz, provindo e idêntico ao Pai, também ele Luz (φῶς ἐκ φωτός), aparece consagrada no Credo de Niceia (325 d.c.), citado por Atanásio (op. cit. 1.9; De decretis Nicaenae synodi 33.4, 8; 37.2).

¹⁰⁷ DUARTE, R. M. “ΛΟΓΟΣ ΕΝΔΙΑΘΕΤΟΣ e ΠΡΟΦΟΡΙΚΟΣ na formação da cristologia patrística”. p. 9.

Si, en effet, on parle de Verbe proféré, ne sera-t-on pas conduit à faire de la deuxième Personne un être sortie de Dieu comme la parole sortie de l'homme? Si au contraire on parle de verbe interne, la deuxième Personne será comprise comme la raison divine, faisant un avec Dieu; ne sera-t-on porté à nier la distinction réelle entre les Personnes?

Vê-se, assim, a que ponto a terminologia e a doutrina estoicas permearam a cultura cristã quanto à questão do Verbo. Aceitas por certos grupos, violentamente rejeitadas pela ortodoxia católica, não podiam, contudo, ser ignoradas.

Trazendo o resultado dessa discussão até o presente, Duarte a relaciona às principais vertentes do cristianismo atual quanto ao real significado do termo Verbo, enquanto definidor de suas relações com o Pai, ou, simplesmente, com Deus.

As definições teológicas do Concílio de Niceia afirmam a não subordinação do Filho ao Pai. Defendidas por Santo Atanásio, evitando, como vimos o termo Verbo, postulam que “Filho implica ser gerado, e gerado significa provir não da vontade, mas do ser do Pai” e que, portanto, “o Filho partilha a divindade com o Pai (*Oratio contra Arianos* 1.16; 3.6). Deus é indivisível, uno na natureza, mas plural, é Pai e Filho”. Por isso, não existe entre o Pai e o Filho “relação de subordinação nem inferioridade da coisa gerada em relação àquela que a gera (3.3, 4, 66). O Filho é coeterno com o Pai (3.36). O Filho e o Pai são dois, mas são o mesmo [igualmente divinos], partilhando a natureza (3.3)”¹⁰⁸.

Assim, embora o Arianismo tenha estado religiosamente ativo até o século VII, apesar de Niceia e, mais ainda, apesar de, num contexto não religioso, mas filosófico, ter a teoria do Logos *Endiathetos* e do Logos *Prophoricos* chegado até a Fenomenologia contemporânea com Merleau-Ponty¹⁰⁹ e Heidegger¹¹⁰, do ponto de vista religioso, lembra Duarte “nenhuma das três principais tendências atuais da Cristandade (Ortodoxia, Catolicismo Romano e Protestantismo) é subordinacionista *proprio sensu*, em virtude da consubstancialidade e coeternidade do Pai e do Filho.”

¹⁰⁸ DUARTE, R. M. op. cit, p. 12.

¹⁰⁹ Cf., por exemplo, BUTNARU, Denise. “Body Schema (Tism) And The Logos Of Life: A Phenomenological Reconsideration” In: *Investigaciones Fenomenológicas, Razón y Vida: la responsabilidad de la filosofía*. p.66.

¹¹⁰ Cf. Por exemplo, FROMAN, W. J. “Merleau-Ponty and relation between *Logos Prophorikos* and the *Logos Endiathetos*”. In: TYMIENNIECKA, A.-T. *Logos of phenomenology and phenomenology of the logos – Book One*. Dordrecht: Springer, 2005. V. LXXXVIII de *Analecta Husserliana*.

A Ortodoxia, porém, mais próxima da posição subordinacionista, “adopta a posição da ‘monarquia do Pai’: somente este é sem origem nem causa, sendo o Filho derivado do Pai”.

Por sua vez, o Catolicismo “é não-subordinacionista, embora admita uma subordinação relacional do Filho em relação ao Pai”.

Já no mundo protestante, onde não há unidade doutrinária oficial, alguns propõem “a noção de uma subordinação funcional, rejeitando a ontológica”¹¹¹.

Quanto à possível influência tardo-judaica, particularmente a de Fílon, na escolha do termo Logos no quarto evangelho, embora ela tenha sido, e continue sendo, afirmada, por vezes enfaticamente¹¹², foi e é negada do mesmo modo.

Lagrange, em seu estudo considerado clássico, nega essa influência em vista da total oposição doutrinária entre Fílon e São João, que antes levariam São João a evitar o uso do termo, “já tão fortemente orientado para um sentido oposto ao seu”¹¹³.

Diz Lagrange que:

“si Jo. a employé le terme de Logos, ce n'est pas parce qu'il avait cours – au titre de fausse monnaie – ni pour s'approprier les avantages d'une conception qu'il rejetait dans son ensemble, [a de Fílon] mais simplement parce que c'était le terme le mieux choisi pour exprimer les rapports du Fils avec le Père dans l'unité d'une nature spirituelle”.¹¹⁴

Enfim, resume Feuillet:

Mesmo que o mundo grego e o judaísmo tardio tenham tido seu papel na escolha da palavra Logos, o que é uma hipótese plausível, mas não uma certeza; mesmo que a teologia veterotestamentária da Palavra e da

¹¹¹ Cf. apud DUARTE. *Op. cit.* p. 12: KNIGHT III, G. W. *The New Testament Teaching on Role Relationship with Men and women*, 1977, e ainda: GRUDEM, Wayne. *Teologia sistemática* (trad. port. de *Systematic Theology*, Leicester, Inter-Varsity Press, 1994), S. Paulo, Vida Nova, 2002, pp. 180, 183-186.

¹¹² Em contexto católico, por exemplo: Lebreton (*Les origines du dogme de la Trinité*, t. I, p. 591) e Loisy (*Le Quatrième Évangile*, Paris, 1903, p. 154), a afirmaram sem hesitação. Apud FEUILLET. *Op. cit.* p. 238. Em contexto judaico: MIDDLETON, R.D. “Logos and Shekinah in the Fourth Gospel”. In: *The Jewish Quarterly Review*, New Series, Vol. 29, No. 2 (Oct., 1938), pp. 101-133. University of Pennsylvania Press. www.jstor.org/stable/1452441.

¹¹³ FEUILLET. *Op. cit.* p. 238.

¹¹⁴ LAGRANGE, M. J. *Évangile selon Saint Jean*. p. 36.

Sabedoria tenha influenciado São João, fato incontestável, aliás, estas diversas influências, entretanto, não se podem ter exercido senão de maneira mediata, o que não significa secundária.

De todo modo, nestas breves indicações, que servem para situar o Prólogo do Evangelho de São João nos contextos teológicos e doutrinários em que se encontrou e que serão importantes, tendo-o ou não sido em sua composição, para sua recepção, falta ainda lembrar brevemente as relações do quarto evangelho com os grupos gnósticos.

Uma tradição reportada por São Jerônimo atribui a redação do quarto Evangelho por São João a duas causas: o desejo de suprir na história da pregação de Jesus o período não coberto pelo sinóticos e o de atender o pedido dos bispos da Ásia, que queriam um texto para opor às teorias gnósticas.¹¹⁵

Com efeito, o gnosticismo parece ter encontrado um caminho já entre as primitivas comunidades cristãs e disso dariam testemunho os ataques contra ele que se encontram em várias epístolas do Novo Testamento, como a Carta de São Paulo aos Colossenses e a primeira Carta a Timóteo, onde a palavra *gnosis* aparece na expressão “falso conhecimento”¹¹⁶ e também na primeira Epístola de São João e talvez também na Epístola aos Hebreus.

Por outro lado, é conhecida a recepção favorável e a utilização do quarto evangelho por vários grupos gnósticos, sobretudo do Prólogo.¹¹⁷

A doutrina gnóstica postula uma absoluta oposição entre a matéria e a divindade primordial, ser absolutamente transcendente e incognoscível, cuja natureza só pode ser expressa em forma de paradoxo, como plenitude-vazio, feminino-masculino, luz-trevas. Assim a criação é devida a seres inferiores, cuja própria existência se deve a um “desastre” intradivino, e é a mesma substância divina que jaz sepultada na matéria em geral, mas sobretudo no homem, – primeiro ser da escala evolutiva que pode tomar consciência disso – e a salvação seria operada através de um conhecimento – γνῶσις – proporcionado por um ser divino de categoria superior que vem à terra e revela a verdade salvadora. No *Corpus Hermeticus* esse emissário divino é um ser mítico, Hermes Trismegisto, mas para o gnosticismo cristão esse papel é representado por Cristo e nesse

¹¹⁵ Cf. PAGELS, Elaine. *The Johannine Gospel in Gnostic Exegesis*.

¹¹⁶ 1Tm 6, 20: ψευδονομίου γνῶσεως, *pseudônumou gnôseôs*.

¹¹⁷ Cf. PAGELS, Elaine. *The Johannine Gospel in gnostic Exegesis*.

sentido é interpretado o Prólogo do evangelho de São João. O Verbo seria a emanção divina encarregada de trazer aos homens a salvação pelo conhecimento. Seu corpo, dada a inalienável maldade da matéria, seria apenas aparente, uma espécie de fantasma. Assim, não teria havido nem verdadeira encarnação, nem crucifixão, nem ressurreição. A salvação operada por Cristo estaria em seu ensinamento – muito do qual, secreto – e não em sua morte.¹¹⁸

Embora alguns, na esteira de Harnack, tenham querido ver no gnosticismo “uma forma aguda de helenização do Cristianismo”¹¹⁹ e outros, com Bultman, tenham considerado o quarto evangelho como um texto de forte influência gnóstica alguns pesquisadores atuais, como Elaine Pagels, reconhecem no evangelho de São João um texto antignóstico¹²⁰.

Em todo caso, a doutrina sobre o Verbo que, a partir do prólogo de São João, chegará até São Tomás de Aquino e sobre a qual ele trabalhará, é a que se foi elaborando dentro da ortodoxia católica nos escritos dos Padres da Igreja, recebendo sua formulação acabada na obra de Santo Agostinho, *De Trinitate*, onde faz sua uma das orientações fundamentais do Concílio de Niceia: “a Trindade opera sempre inseparavelmente”¹²¹, não há subordinação entre as Pessoas Divinas. Todas são igualmente divinas.

O Verbo, Segunda Pessoa da Trindade, não é criatura do Pai, mas “gerado unigênito do Pai, isto é, da substância do Pai”, como já dizia o Credo de Niceia (325), “Filho unigênito de Deus, gerado do Pai antes de todos os séculos, Deus de Deus, luz de luz, Deus verdadeiro de Deus verdadeiro, gerado não criado, consubstancial ao Pai”, como precisará o Credo de Niceia-Constantinopla (c. 381).

Verbo seria, então, na teologia católica, a partir da terminologia do quarto Evangelho, um termo servindo à designação da Segunda Pessoa da Trindade, o Filho, e não uma designação geral da divindade, um termo equivalente a Deus, ou uma simples metáfora para tratar de uma característica divina utilizando uma distinção puramente conceitual.

Teologicamente, a questão está, por assim dizer, resolvida, já que a autoridade dos Padres da Igreja é pacificamente acatada pelos teólogos medievais, por São Tomás

¹¹⁸ Cf. SANDERS. *The fourth gospel in the early church*, pp. 47 e ss.

¹¹⁹ Apud JONAS, H. *La religion gnostique*. p. 36

¹²⁰ Cf. PAGELS, Elaine. *Op. cit.*

¹²¹ AGOSTINHO DE HIPONA. *De Trinitate*. II, 10, 18. Trinitas quippe inseparabiliter operatur.

mais que por qualquer outro, e ao estudá-la no Escrito sobre as Sentenças de Pedro Lombardo, seu primeiro grande trabalho universitário oficial¹²², o então Bacharel Sentenciário chega a dizer – em vista de não poder concordar filosoficamente com a tradição teológica – que a questão tem “pouca importância”¹²³, embora vá afirmar que, em si, a questão do Verbo é central para a conhecimento da Trindade, que qualifica de “fruto e fim de toda a nossa vida”¹²⁴.

Com efeito, no artigo 2 da 2ª. questão da distinção 27 do primeiro livro do *Escrito sobre as Sentenças*, antes de concluir que o termo Verbo, “ex virtute vocabuli”¹²⁵, ou seja, em vista da pura consideração do significado do termo, “potest dici essentialiter et personaliter”¹²⁶, afirma que, no entanto, é mais seguro usá-lo no sentido pessoal, em vista da autoridade da Escritura e dos Santos Padres, que apontam uma e outra nessa direção.

Antes, São Tomás elenca contra o uso em sentido pessoal do termo “verbo”, quatro objeções¹²⁷, das quais citamos a primeira, apenas para tornar mais clara a resposta:

Parece que “verbo” não se diga como pessoa; assim com efeito, como diz Agostinho (De *Trinitate* IX, 10), o verbo que pretendemos introduzir é um conhecimento com amor. Mas o conhecimento diz-se segundo a essência. Logo, também o verbo.¹²⁸

Depois de objetar a isso, entre outros argumentos, textos do mesmo Santo Agostinho, conclui:

No entanto, no uso dos santos e dos que falam em geral, esse nome “verbo” importa uma relação que distingue realmente¹²⁹. De onde dizer

¹²² Efetivado quase certamente nos anos acadêmicos de 1252 a 1254 ou 1253-1255. De qualquer modo, antes de março de 1256, quando São Tomás recebe o título de *Magister*. Cf. PORRO. *op. cit.* p. 32

¹²³ SS 1 d 27 q 2 a 2 qc: “et ideo ista quaestio parum valet”.

¹²⁴ SS 1 d 27 q 2 a 2 qc 1 ad Expositio textus: Cognitio enim Trinitatis in unitate est fructus et finis totius vitae nostrae.

¹²⁵ SS 1 d 27 q 2 a 2: Hoc nomen verbum ex virtute vocabuli potest personaliter et essentialiter accipi. Non enim significat tantum relationem, sicut hoc nomen pater vel filius, sed imponitur ad significandum rem aliquam simul cum respectu, sicut hoc nomen scientia [...].

¹²⁶ SS 1 d 27 q 2 a 2 qc 1 ad 7

¹²⁷ SS 1 d 27 q 2 a 2 qc 1 arg. 1 a 4

¹²⁸ SS 1 d. 27 q 2 a 2 qc 1 arg. 1 Videtur quod verbum non dicatur personaliter; sicut enim dicit Augustinus, verbum quod insinuare intendimus, cum amore notitia est. Sed notitia dicitur essentialiter. Ergo et verbum.

¹²⁹ Relação que distingue realmente, ou seja, que não acarreta uma mera distinção conceitual.

Agostinho (*De Trinitate* V II, 2, 3) que “verbo” é o mesmo que “sabedoria gerada”; e, portanto, esta questão tem pouca importância, porque não é sobre a coisa, mas sobre o significado da expressão, que é livre; de onde, nela o uso vale muitíssimo, porque dos nomes deve-se usar como a maioria, segundo o filósofo (*Tópicos*, 2); a respeito das coisas, porém, deve-se julgar como os sábios; pois, quando se trata das coisas, em vão se discute sobre as palavras, como diz o Mestre (L 3 d.14). Além do mais, o que se diz sobre assuntos de teologia, não deve ser ampliado senão na medida em que a Sagrada Escritura o costuma fazer.¹³⁰

Filosoficamente, porém, a dificuldade permanece e permanecerá ainda na segunda redação do comentário das *Sentenças*. Com efeito, partindo, como faz Santo Agostinho no *De Trinitate*, da comparação com o intelecto humano, São Tomás considera que nosso “verbo” está, sem dúvida, em relação para com o intelecto do qual provém. Se chamamos de verbo ou aquilo pelo qual nosso intelecto conhece ou o próprio ato de inteligência, ao fazermos a transposição para Deus, a relação do Verbo para com a essência divina será puramente de razão – e não uma relação real, como é a do Filho, geradora de uma pessoa divina –, porque não introduzirá nenhuma distinção real em Deus, uma vez que este conhece por sua essência que não se distingue de sua atividade. Neste caso o nome de Verbo poderia designar a própria divindade, considerada em sua essência. Está presente a mesma dificuldade se o processo de conhecimento e de sua manifestação é considerado do ponto de vista da relação, cuja doutrina foi formulada por Aristóteles, pois esta não se identifica com a substância e não é subsistente por si. Mas isto quer apenas dizer que a distinção de pessoas em Deus não pode ser racional ou filosoficamente provada. A teologia, supondo o que é revelado (a distinção das três pessoas) vai buscar uma maneira de mostrar como isso é possível.

Portanto, ao dar início a seus estudos sobre o Verbo, São Tomás se depara com um problema filosoficamente complexo e cuja resolução será, para ele, longa e

¹³⁰ SS 1 d 27 q 2 a 2 qc 1 co. Sed tamen in usu sanctorum et communiter loquentium est quod hoc nomen verbum relationem realiter distinguentem importat, ut dicit Augustinus, quod verbum *Idem* est quod sapientia genita; et ideo ista quaestio parum valet, quia non est de re, sed de vocis significatione, quae est ad placitum; unde in ea plurimum valet usus, quia nominibus utendum est ut plures, secundum philosophum; de rebus autem iudicandum secundum sapientes. Cum enim de rebus constat, frustra in verbis habetur controversia, ut dicit Magister, Lib. 2, dist. 14. Sed tamen ea quae in divinis dicuntur, non sunt extendenda nisi quantum sacra Scriptura eis utitur.

laboriosa, iniciando-se no *Escrito sobre as Sentenças de Pedro Lombardo* (1252-1256), continuando, três anos mais tarde, na quarta de suas *Questões Disputadas sobre a Verdade* (1256-1259), que trata especificamente do Verbo, onde sua opinião sobre a importância da questão parece ter-se alterado, pois não diz mais que “parum valet”, mas que “vista superficialmente parece ser claríssima”, mas que, “considerada mais profundamente, se encontra mais difícil”¹³¹, estende-se à *Suma contra os gentios* (1259-1265), para, vir a encontrar uma formulação satisfatória no *De Potentia* (1265-1268), na *Suma de Teologia* (I parte, 1265-1268), no *Compêndio de Teologia* (1265-1268), e, finalmente, no *Comentário ao Evangelho de São João* (1268-1272).

A dificuldade se assenta no fato de que, reconhecendo o emprego tradicional do nome Verbo para designar uma pessoa divina, ainda assim o Aquinate não vê como dar conta filosófica desse uso, mostrar porque ele se impõe, explicar esse uso que, herdado da fé, parece, no entanto, racionalmente injustificado.

Isso porque o nome “verbo” pertence a um contexto filosófico da linguagem e do conhecimento. Ora, uma vez que Deus – ao qual não cabe acidente nem potência – se conhece e se manifesta, ou seja, “fala”, “pronuncia a si mesmo”, por sua própria essência, parece evidente que o nome verbo pode e deve ser aplicado a toda a essência divina, já que não há em Deus uma diferença real entre o ato pelo qual ele conhece, o poder pelo qual conhece e a realidade a que conhece. Tudo o que é comum, pertence à essência divina e não exclusivamente a uma das pessoas.

É esse o problema que São Tomás procurará resolver ao longo de seus extensos estudos sobre a questão do Verbo. E nessa resolução, a filosofia da linguagem de Aristóteles terá um papel fundamental.

Vejamos como.



¹³¹ DV q 4 a.2 R: Quaestio autem ista in superficie videtur esse planíssima [...]. Sed, interius considerata, difficilior invenitur.

2. Secundum Philosophum

2.1. A.D. 1271

Aristotle a Alixandre
Enseigne et si li fait entendre
En son livre versi[fi]é
Enz el premier quaier lié
Comment il doit el siecle vivre;
Et Rutebués l'a trait dou livre.¹³²

Nesse poema de 89 versos, publicado em Paris em 1271, o poeta Rutebeuf, rude boi, se já o houve, deixa um pouco de lado as críticas às Ordens de Paris¹³³ e os lamentos de Frei Guilherme de Santo Amor¹³⁴ e até a discórdia entre a Universidade e os Dominicanos¹³⁵, para dedicar-se, segundo afirma, a traduzir um livro escrito por Aristóteles em intenção de Alexandre, a fim de ensinar o príncipe a viver no mundo e a governar.

Nascido antes de 1230 e morto por volta de 1285, tendo passado quase toda sua vida em Paris, Rutebeuf é, rigorosamente, um contemporâneo de São Tomás de Aquino. E alguém que, num outro nível, o poético e popular – Rutebeuf é autor de vários *miracles* dos que se representavam às portas da Catedral nas grandes festas, inclusive do famosíssimo *Miracle de Théophile* (c. 1261) – em outro nível, dizíamos, dedica-se a tratar, eventualmente, de alguns dos temas tratados pelo Aquinate, reflexo do impacto dos grandes embates doutrinários e teológicos na sociedade da época.

Em 1271, curiosamente, o tema de Rutebeuf é Aristóteles, de quem, jocosamente, é claro, ele afirma ter traduzido um livro, tratando de política. Na mesma época, muito provavelmente, São Tomás tinha em curso seu comentário sobre os livros da *Política* de Aristóteles.

¹³² Apud FARAL, E. *Le dit d'Aristote*. In: *Neophilologus*. v. 31. P 100.

¹³³ RUTEBEUF. *Oeuvres Completes*. V. I p. 158

¹³⁴ *Ibidem* v. I p. 93.

¹³⁵ *Ibidem* p. 178.

Em 1271, São Tomás estava de volta a Paris. Voltara em 1268, por razões não muito claras, mas que certamente têm relação com o recrudescimento das lutas entre mendicantes e seculares¹³⁶, assumindo novamente sua cátedra universitária.

Quaisquer que sejam as razões do retorno a Paris, o Aquinate deparava-se ali com três frentes de luta: combater aqueles que viam na utilização dos textos de Aristóteles um perigo para a Fé, opor-se ao monopsiquismo averroísta e fazer a apologia dos mendicantes, que os seculares queriam expulsar da Universidade.¹³⁷

Assim, nesse período tão conturbado, também ele, como Rutebeuf, se ocupa de Aristóteles.

Com efeito, um de seus principais trabalhos nesse terceiro período parisiense, momento de plena maturidade intelectual, são os comentários à obra do Estagirita.

Embora, segundo Tocco¹³⁸, ele tenha estudado a obra de Aristóteles desde sua primeira formação universitária em Nápoles, chegando, segundo Grabmann, a transcrever uma cópia ou extrato de uma das obras de Aristóteles sobre lógica já aos dezenove anos de idade, quando foi aprisionado pela família que tentava evitar que ele se tornasse dominicano¹³⁹, é somente a partir de 1267, quando já tem por volta de quarenta e dois anos, que ele, começando com o *Sententia Libri de Anima*, vai se dedicar a comentar a obra principal de Aristóteles, até sua morte aos quarenta e nove anos.

Sem pretender tomar partido em questões de minúcia cronológica¹⁴⁰, apresentamos abaixo uma lista desses comentários, com a data provável de sua elaboração e a indicação de outros trabalhos em curso na mesma época, que têm relação mais direta com os comentários a Aristóteles, sem negar, claro, a influência contínua, embora mais discreta, que eles podem ter exercido sobre todos os outros trabalhos realizados concomitantemente¹⁴¹:

¹³⁶ Apud. PORRO. *Tomás de Aquino um perfil histórico filosófico*. p. 382.

¹³⁷ Cf. TORREL. *Saint Thomas d'Aquin – l'homme et son oeuvre*. p. 206.

¹³⁸ Cf. TOCCO, G. *L'histoire de saint Thomas d'Aquin*. p. 31.

¹³⁹ GRABMANN, Martin. *Mittelalterliches Geistesleben*. Munique, 1926. Apud PIPPER, Josef. *Guide to Thomas Aquina*. São Francisco: Ignatius Press, 1991.

¹⁴⁰ Para facilidade de organização, a cronologia utilizada na tabela considera sempre a data provável do início de cada trabalho; naturalmente, haverá superposições e, eventualmente, um trabalho iniciado antes será concluído depois de outro cujo início lhe foi posterior.

¹⁴¹ Segundo a cronologia geral fornecida por Torrell em seu *Iniciação a São Tomás de Aquino* (pp. 383 e ss.). Uma cronologia completa e resumida de todos os trabalhos é fornecida pelo mesmo Autor em *Saint Thomas d'Aquin – L'homme et son oeuvre*, na edição revista e com nova apresentação de 2012, pp. 353-356.

Data	Comentário a Aristóteles	Trabalhos contemporâneos
1267-1268 -	<i>Sententia libri De anima</i> ¹⁴²	<i>Ia. Parte da Suma Teológica</i>
1268-1269 -	<i>Sententia libri De sensu et sensatu</i> ¹⁴³	
1268-1269	<i>Sententia super Physicam</i>	
1269-1272	<i>Sententia libri Politicorum</i> ¹⁴⁴ (Incompleto: até Livro III 6)	
Antes de 1270	<i>Sententia super Meteora</i> (Incompleto: até o capítulo II)	
1270-1271 -	<i>Expositio libri Peryermeneias</i> (Incompleto: até o capítulo II)	
c. 1270	<i>Tabula libri Ethicorum</i> ¹⁴⁵ (Incompleto)	
1270-1273	<i>Sententia super Methaphysicam</i> ¹⁴⁶	
1271-1272	<i>Expositio libri Posteriorum</i> ¹⁴⁷	
1271-1272	<i>Sententia libri Ethicorum</i> ¹⁴⁸ (Incompleto)	<i>Ila. Ilae. Parte da Suma Teológica</i>

¹⁴² Segundo Torrel (*Iniciação* p. 397), é possível datar com absoluta precisão a redação do comentário ao *De Anima* e ela corresponde exatamente à redação das questões 75 a 89 da Ia. Parte da *Suma*, dedicadas ao estudo da alma humana.

¹⁴³ Certamente posterior ao comentário ao *De Anima*, pode ter-se iniciado em Roma, antes da partida para Paris em setembro de 1268 e ter sido concluído já na França, em 1269, antes da redação do *De Unitate intellectus*, ocorrida em 1270. São Tomás agrupa numa única obra e sob um só título o comentário a dois livros de Aristóteles: o de *Sensu et de sensato* e o de *De memoria et reminiscencia*.

¹⁴⁴ Várias edições vão até o Capítulo VIII, com o texto completado por Pedro de Auvergne. Torrel considera que a edição dos três primeiros livros, mesmo na Leonina, de qualquer forma, não é confiável, pois segue o texto de Luís de Valença, que altera notavelmente o texto de São Tomás.

¹⁴⁵ Não se trata de um comentário, mas de um índice dos principais temas da *Ética a Nicômaco* e dos comentários de Santo Alberto Magno a respeito da obra, com o qual São Tomás se prepara para dar início à II Parte da *Suma Teológica* e a seu próprio comentário do livro de Aristóteles.

¹⁴⁶ A datação das *Sentenças sobre a Metafísica* é das mais complicadas. Torrel acredita que o início do trabalho poderia datar do ano universitário de 1270-1271, a designação do Livro Lambda como Livro XII, que São Tomás passa a utilizar em meados de 1271, colocaria a redação dos Livros VII-II depois dessa data; por fim, o comentário dos Livros II e III poderia tanto ser uma autocorreção como uma redação posterior. Assim, a redação da obra pode ter sido iniciada em Paris e concluída em Nápoles, certamente antes do comentário ao *De caelo et mundo*, cuja redação provável se situa entre 1272 e 1273, em Nápoles.

¹⁴⁷ Provavelmente o comentário sucede imediatamente o do *Peri Hermeneias*, ainda em Paris, onde teria chegado até I, 1-26, segundo a tradução de Tiago de Veneza, tendo sido concluído no final do ano seguinte (I-27 a II-20), já com base na tradução de Moerbeke.

¹⁴⁸ O texto, composto em Paris é um comentário doutrinário sucinto, redigido como preparação à IIa. Parte da II Parte da *Suma Teológica*, que trata da Moral.

1272-1273	<i>Sententia super Librum de Caelo et mundo</i> ¹⁴⁹ (Incompleto: início do Livro III)	
1272-1273	<i>Sententia super libros De generatione et corruptione</i> ¹⁵⁰ (Incompleto : Livro I, 5)	

É, como se pode notar, um trabalho enorme, realizado em brevíssimo tempo. É, aliás, seu período de maior produção escrita, redigindo mais de doze páginas modernas (aproximadamente 350 palavras por página) de escrita por dia.¹⁵¹

Qual a razão desse trabalho intenso, elaborado em meio a várias mudanças de lugar e de tarefas? Esforço tanto mais notável se temos em mente de que não se trata da preparação de cursos para serem ministrados aos estudantes, embora sendo realizados num período de constante labor pedagógico, e também de que, no mesmo período, o Aquinate continuava redigindo a *Suma Teológica*, a *Prima Secundae*, de 1269 até 1270, e a *Secunda*, terminada em Paris em 1271, imediatamente seguida da *Tertia Pars*, cuja redação já estava adiantada quando São Tomás chega a Nápoles¹⁵², além de muitos outros trabalhos.

Muitas hipóteses são levantadas a respeito das causas desse esforço extraordinário e, talvez, todas elas tenham uma parte da verdade.

Torrel, por exemplo, vê em alguns deles um objetivo de estudo pessoal, uma sistematização filosófica particular, com o intuito de fundamentar melhor, do ponto de vista filosófico, seus trabalhos teológicos:

Compreenderemos melhor o intento de Tomás se recordarmos que seus comentários não eram cursos que teria ministrado a estudantes. Eram antes o equivalente a uma leitura pessoal devidamente anotada como forma de condicionar-se a uma incisiva penetração do texto de Aristóteles a título

¹⁴⁹ O texto é certamente posterior ao *Comentário sobre a Metafísica*.

¹⁵⁰ Este comentário, posterior com certeza ao *De Caelo*, portanto de 1272 ou 1273, pode ter sido concluído nos últimos meses de atividade de São Tomás, antes de dezembro de 1273.

¹⁵¹ Cf. TORRELL. *Iniciação*. p. 280.

¹⁵² Cf. VERBEKE, Gérard. Authenticité et chronologie des écrits de saint Thomas d'Aquin. In: *Revue Philosophique de Louvain*. Terceira série, tomo 48, n°18, 1950. pp. 260-268.

de preparação para a redação da parte moral da *Suma Teológica*. Ele já utilizara esse procedimento com a *Sententia libri De anima*.¹⁵³

Outros, porém, como Weisheipl, pensam que se trata de uma sistematização filosófica, feita, embora não para cursos diretos, na intenção dos frades dominicanos estudantes de artes, a fim de proporcionar-lhes uma melhor compreensão dos textos aristotélicos, observando igualmente esse autor que tais comentários têm um grande valor filosófico e desempenharam importante papel no desenvolvimento da teologia de Tomás.¹⁵⁴

Há ainda aqueles que, com Chenu, veem nesses comentários obras direcionadas à preparação da polêmica com os averroístas:

É no clímax da crise averroísta – desde o incidente de 1256 (*De Unitate intellectus* de Alberto) até às condenações de 1270 e 1277 (Siger de Brabant) – que se inscreve o ensino de São Tomás sobre os livros de Aristóteles. É claro que esses contextos comandam sua intenção; e essa intenção, por sua vez, comanda, em seu conjunto, como nos detalhes, a exegese de seus comentários.¹⁵⁵

Elders, por outro lado, considera que o objetivo final de São Tomás ao comentar Aristóteles, além de esclarecer a estrutura e a composição da obra, examinar a marcha de suas ideias, apreciando a natureza e o valor dos argumentos utilizados e rejeitando toda interpretação não conforme à letra ou à intenção de Aristóteles e assinalando todo acordo ou contradição com a doutrina da fé, seria o de “construire ainsi une philosophie de la nature, une métaphysique et une morale véridiques et utilisables dans l’enseignement de la philosophie et de la théologie dans les universités”.¹⁵⁶

¹⁵³ TORREL, Jean-Pierre. *Iniciação a São Tomás de Aquino*. p. 266.

¹⁵⁴ Cf. WEISHEIPL, J. A. *Frère Thomas d'Aquin*, Paris: Cerf, 1993, p. 350, apud ÉCHIVARD, Jean-Baptiste. *Frère Thomas d'Aquin, philosophe?* p. 10.

¹⁵⁵ CHENU, M. D. *Introduction à l'étude de Saint Thomas*, p. 176

¹⁵⁶ ELDERS, L. *Op. cit.* p. 364. O Prof. C A. Ribeiro do Nascimento discorda dessa afirmação, considerando que esse projeto compreensivo de comentários às obras de Aristóteles era o de Santo Alberto Magno, mas não o de São Tomás de Aquino, que elaboraria seus comentários ao Estagirita de forma mais pragmática, na medida em que eles interessavam a seus próprios estudos.

Mondin pensa que o trabalho de comentador de São Tomás tem por objetivo principal salvar Aristóteles de uma condenação que parecia iminente:

Da sua parte S. Tommaso aveva già confutato con fermezza gli argomenti addotti da Sigieri di Brabante circa la natura dell'intelletto umano nell'opuscolo intitolato *De Unitate intellectus contra Averroistas parisienses*. Ma questo non risultava più sufficiente. Col trionfo dell'agostinismo nell'università di Parigi, che in quei tempi era l'unica università a conferire i gradi accademici in teologia, si profilava un novo rifiuto sistematico di Aristotele.

Por essa razão, São Tomás teria dado início aos seus comentários do Filósofo, cujo objetivo seria o de evidenciar a compatibilidade de sua filosofia com a fé cristã:

Per salvare lo Stagirita de una condanna che sembrava ormai imminente, era necessario ripetere l'opera compiuta trent'anni prima da Alberto Magno (il quale aveva parafrasato per i lettori latini quasi tutto Aristotele); realizzare cioè un novo commento dell'intero *corpus aristotelicum*, un commento da mettere in mano agli studenti di filosofia dell'università parigina e delle altre università della *respublica christiana*. A quest'opera colossale l'Angelico si dedicò con tutte le sue forze, dando prova di una capacità di lavoro assolutamente eccezionale. Messo in disparte qualsiasi altro progetto, incluso quello importantissimo e preziosissimo della *Summa Theologiae*, in appena quatro anni compì la difficilima impresa di commentare tutte le opere più importanti di Aristotele [...].¹⁵⁷

Encerremos essa série de opiniões sobre as razões dos comentários, com a opinião de Jaeger, não sobre o motivo que conduziu São Tomás a realizá-los, mas sobre seu papel naquele momento e sobre seu valor objetivo enquanto análise filosófica:

¹⁵⁷ MONDIN, B. *La Metafisica di S. Tommaso d'Aquino e i suoi interpreti*. p. 15.

St. Thomas' commentaries [...] show a new concentration on understanding both the spirit and the letter of a new author who offers serious difficulties to the expert and insurmountable obstacles to the untrained average reader.[...] But there is nothing in that age [o Renascimento, geralmente elogiado pelo estudo dos autores gregos] which could be compared with the seriousness and tenacity of St. Thomas' successful attempt at understanding the works of the great philosopher to whose analysis and interpretation such a large portion of his life was devoted.

We do not find examples of that kind of understanding which is at once detailed and comprehensive, creative and yet entirely objective, even when we compare the centuries of the more learned and antiquarian humanism which succeeded the period of the humanist-poets of the Renaissance.¹⁵⁸

Assim várias interpretações diferentes e, algumas, conflitantes. Como quer que seja, há uma impressionante dedicação, nesse período, ao estudo da obra de Aristóteles.

Em 1271¹⁵⁹, ele trabalha – e o trabalho não será concluído¹⁶⁰ – na *Expositio libri Peryermeneias*, primeira das duas únicas *expositiones* – comentários, em princípio mais literais, entre as muitas *sententiae*, comentários que priorizam a doutrina – da longa série de seus comentários aristotélicos nesse último período de docência na França, embora a distinção entre os dois tipos de trabalho não signifique tanto quanto pode parecer à primeira vista:

Este [Gauthier] distingue a *sententia* e a *expositio*: a primeira se interessa mais pelo que diz o texto comentado, isto é, pela sua doutrina; a segunda, pelo modo de se expressar esta doutrina, isto é, pelas próprias

¹⁵⁸ JAEGER. *Humanism and Theology*. p. 30.

¹⁵⁹ Porro precisa: entre dezembro de 1270 e outubro de 1271. Cf. PORRO. *Op. cit.* p. 271. Torrel concorda com essa datação, detendo-se em fornecer as razões dela. Cf. TORRELL. *Saint Thomas d'Aquin – l'homme et son oeuvre*. p. 250.

¹⁶⁰ A partida do aluno a quem o texto era dedicado para Lovaina teria levado São Tomás a interromper o texto. Além do mais, sendo o *Peri Hermeneias* um livro da lógica velha e introdutório, junto com as *Categorias* e o *Isagoge*, seu comentário seria mais próprio de um professor de lógica. Cf. TORRELL, *Iniciação*, p. 45.

palavras do texto. [...]. Na realidade, a distinção entre *sententia* e *expositio* (doutrina e letra) não é rígida.¹⁶¹

É o que também afirma Couillaud:

Par l'accent donné ou non aux outils de l'analyse textuelle et de l'élucidation du sens avant de dégager la vérité de la pensée, on a effectivement des commentaires qui tiennent plus de l'*expositio*, dans le premier cas, ou de la *sententia* dans le deuxième. Cette distinction ne doit pas être forcée, ni faire oublier que dans les deux cas le texte est travaillé dans sa finalité la plus haute qui est de transmettre un enseignement sur la réalité.¹⁶²

Os comentários filosóficos de São Tomás seguem, é verdade, o padrão dos comentários da Faculdade de Artes, desde a forma de dividir o texto até o uso de certas expressões típicas, como “*circa hoc tria fecit*” e “*postquam ostendit*”, por exemplo¹⁶³, mas nem por isso seus comentários deixam de ter marcas próprias. Um rol das características principais que os distinguem é elaborado por Chenu:

1. Grande preocupação com a letra do texto comentado, ao contrário dos comentários por paráfrase de seu mestre Santo Alberto¹⁶⁴, analisando o texto palavra por palavra;
2. Recurso aos contextos imediatos ou gerais, outras obras do mesmo autor, outros autores;

¹⁶¹ NASCIMENTO, C. A. R. São Tomás Comentarador de Aristóteles. Em: <<http://coloquiolusobrasileiro.blogspot.com.br/2008/06/santo-toms-comentarador-de-aristoteles.html>>. Acesso em: 23 abril 2012.

¹⁶² COULLAUD, B. e M. Introduction in TOMÁS DE AQUINO. *Commentaire du Peryermenias d'Aristote*. p. XXXVII-XXXVIII.

¹⁶³ Cf. ELDERS, L. Saint Thomas d'Aquin et Aristote - Autour de saint Thomas d'Aquin. Recueil d'études sur sa pensée philosophique et théologique. T.I. Les commentaires sur les œuvres d'Aristote. In: *Revue Philosophique de Louvain*, 1988, Volume 86, n.70, pp. 255-257.

¹⁶⁴ É preciso notar que os comentários de ambos tinham intenções completamente distintas. Santo Alberto, que chega a Paris em 1240, quer evitar os perigos que a filosofia de Aristóteles, sobretudo interpretada por Avicena e Averróis, podem introduzir no pensamento cristão. Van Steeberghen resume assim suas intenções: “C'est évidemment pour faire face à ces dangers qu'Albert a entrepris la grande oeuvre de sa vie : le *corpus* impressionnant de ses paraphrases aristotéliennes. Cette encyclopédie philosophico-scientifique occupe neuf volumes in-4o.dans l'édition Borgnet.” VAN STEENBERGHEN, Albert le Grand et l'Aristotélisme. *Revue Internationale de Philosophie*. Vol. 34, p. 569.

3. Uma simpatia de princípio, o que era uma “lei do gênero” na Idade Média, ou seja, em princípio o comentador estava de acordo com o autor;
4. Manutenção dos problemas abertos a várias interpretações;
5. Aprofundamento dos princípios mais importante que o estabelecimento de conclusões;
6. Introdução de prolongamentos e distinções que ultrapassam o texto;
7. Discussão e refutação de exegeses consideradas injustificadas.¹⁶⁵

O chamado *Peri Hermeneias*, ou *Peryermenias*, como escreveu São Tomás¹⁶⁶, obra de Aristóteles, também conhecida pelo nome latino, *De interpretatione*, encontra-se no *Organon*, colocada entre as *Categorias* e os *Analíticos*. Supõe-se, porém, que foi composta por Aristóteles já no fim de sua carreira, provavelmente só em forma de notas, que teriam sido finalizadas por Teofrasto. Sua publicação é de 50 a.C. e deve-se a Andrônico de Rodes.

A *expositio* de São Tomás sobre esse livro constará de dezessete lições trabalhando os três níveis paradigmáticos do gênero: letra, sentido, pensamento, pondo frequentemente o texto em questão para, a partir daí, desenvolver uma explicação que conduzirá, finalmente, a uma determinação.

Logo na primeira lição, por exemplo, ele questiona a razão pela qual Aristóteles, que já o fizera nas *Categorias*, volta a definir o nome e o verbo: “Si quis autem quaerat, cum in libro praedicamentorum de simplicibus¹⁶⁷ dictum sit, quae fuit necessitas ut hic rursus de nomine et verbo determinaretur;”¹⁶⁸ Explica-o, afirmando que “as vozes simples podem ser consideradas de três modos”, a primeira, enquanto significam os conceitos simples, do que se trata nas *Categorias*, a segunda enquanto consideradas como partes da enunciação, e disso o Estagirita trata no *Peri Hermeneias*, e, terceiro, como, a partir delas, se constrói a ordem dos silogismos, assunto dos *Primeiros Analíticos*.¹⁶⁹

¹⁶⁵ Cf. CHENU. *Introduction*. pp. 177-182.

¹⁶⁶ A grafia, semelhante, *Peryhermenias* ocorre em outros autores do século XIII como, por exemplo, Ricculdi Florentini, no *Scripta super secundum librum Peryhermenias Aristotilis* (ca. 1275-85). A grafia sem H é a adotada por São Tomás e foi restaurada por R.-A. Gauthier, editor, na *Expositio Liber Peryermenias*, editio altera retracta, Leonina, v. I, Roma: 1989. Cf. TORRELL. *Iniciação*. p. 261.

¹⁶⁷ “De simplicibus”, ou seja, as vozes simples, isoladas, fora da oração: homem, comer.

¹⁶⁸ EP I. 1 l. 1 n. 2

¹⁶⁹ Cf. EP, lib. 1 l. 1 n. 2ad: “hoc dicendum quod simplicium dictionum triplex potest esse consideratio. Una quidem, secundum quod absolute significant simplices intellectus, et sic earum consideratio pertinet

Ao comentar esse livro – que considera “multis obscuritatibus involuto” – o Aquinate inclui-se numa linhagem de comentadores que se inicia já na antiguidade, com os aristotélicos Aspásio (100-50 A.C) e Hermínio (sec. I) e o neoplatônico Amônio (c. 500), continua (para falar só dos latinos) com Boécio (c. 515), chega a Abelardo (c. 1120), passa por nomes relativamente menores, como Jean le Page (c. 1235), Roberto de Kilwardby (c. 1240), Nicolau de Paris (c. 1250) e Pedro de Irlanda (1260) – antigo mestre de São Tomás e cuja *Expositio et Quaestiones in Librum Aristotelis Perihermeneias seu De Interpretatione* ele pode ter conhecido¹⁷⁰ – e chega até a Santo Alberto Magno (c. 1260), cujo comentário é menos um comentário que um novo trabalho filosófico, que se esforça por completar e mesmo corrigir o pensamento de Aristóteles, quer por si mesmo, quer utilizando pensadores antigos e contemporâneos¹⁷¹. Também Averróis tem o seu comentário do texto, que foi traduzido para o latim, mas não consta que tenha chegado ao conhecimento de São Tomás.

Para Couillaud, que não descarta a hipótese de um projeto, por parte de São Tomás, de comentar integralmente o *Organon*, o Aquinate pode ter começado por esse tratado, o segundo da obra, e não pelo primeiro, as *Categorias*, pelo fato de que o plano adotado pelos manuais de lógica da época, as *Summa Logicales*, privilegiava o estudo das proposições, presente no *Peri hermeneias* sobre o dos predicamentos, estudados nas *Categorias*, razão pela qual “probablement aussi Thomas jugeait-il plus urgente de commenter le *Peryermenias* qui contenait [...] de multiples points fondamentaux de logique.”¹⁷²

Não é, porém, de movimento próprio que São Tomás vai se dedicar a comentar esse tratado do *Organon*, que lhe fora já apresentado por Pedro de Irlanda em seus anos na Universidade de Nápoles. Pelo contrário. Tendo iniciado o trabalho a pedido de um estudante da Faculdade de Artes, nomeado por essa época como Preboste de São Pedro de Lovaina, Guilherme Berthout, a quem o dedica – lembrando, na própria dedicatória que o atende “inter múltiplices occupationum mearum sollicitudines” – , ele

ad librum praedicamentorum. Alio modo, secundum rationem, prout sunt partes enunciationis; et sic determinatur de eis in hoc libro; et ideo traduntur sub ratione nominis et verbi: de quorum ratione est quod significant aliquid cum tempore vel sine tempore, et alia huiusmodi, quae pertinent ad rationem dictionum, secundum quod constituunt enunciationem. Tertio modo, considerantur secundum quod ex eis constituitur ordo syllogisticus, et sic determinatur de eis sub ratione terminorum in libro priorum.”

¹⁷⁰ Cf. CRUZ, J. c Ontología de la palabra. In: TOMÁS DE AQUINO. *Comentario ao livro de Aristóteles sobre la interpretación*. p. XI.

¹⁷¹ Cf. ISAAC, J. *Le Peri Hermeneias en Occident*. p. 90

¹⁷² COUILLAUD, B. e M. *Op. cit.* p. XIX.

o interrompe tão logo o Preboste deixa Paris, embora talvez com a intenção de concluí-lo posteriormente, pois leva consigo o manuscrito quando sai da capital francesa para dirigir-se a Nápoles, no primeiro semestre de 1272.

Por outro lado, há quem afirme “qu’on ne saurait penser, en tout cas, comme certains l’on soutenu, que notre docteur soit rentré a contrecœur dans la rédactions de cet ouvrage [...] et qu’il ait comme profité du départ de son élève pour suspendre son travail”, justificando essa afirmativa com o fato de que “Thomas tenait trop à cet étude, appartenant à sa mise à jour systématique du corpus philosophique d’Aristote et, de ce fait, importante pour faire pièce aux critiques qui reposaient en grande partie sur un Aristote déformé par les traductions et commentaires arabes”.¹⁷³

Couillaud lembra ainda que talvez a tradução do comentário de Amônio ao *Peri hermeneias* que São Tomás trouxera consigo de Roma, efetuada por Moerbeke não estivesse completa. Hipótese defendida também por Verbeke, que se apoia no exame de um códex parisiense dessa obra, o códex H, cópia provável de um manuscrito mais antigo, que se detém exatamente no local em que o Aquinate interrompe o seu comentário.¹⁷⁴ Essa hipótese, porém, é infirmada pelo fato de que, segundo Van Steenberghen, o manuscrito H, como o reconhece Verbeke, é uma cópia incompleta enquanto cópia, pois o último folio (36v) indica a existência de um caderno posterior, perdido¹⁷⁵.

Por outro lado, o que enfraquece ainda mais essa suposição, parece certo que São Tomás se baseava sobretudo na tradução de Boécio – a que estava acessível aos estudantes de Paris –, utilizando o trabalho de Moerbeke como texto de comparação, mais rigoroso enquanto tradução do grego, pois, ao contrário de Boécio, que às vezes traduz um termo repetido em Aristóteles com duas palavras diferentes, para maior elegância do texto latino, Moerbeke procura ser o mais literal possível¹⁷⁶. A tradução de Boécio, é óbvio, estava completa.

Como quer que seja, provavelmente, assim que suspende o comentário ao *Peri Hermeneias*, São Tomás dá início também à *Exposição sobre os segundos analíticos*. Segundo Torrell, que lembra que nesse comentário é utilizada a nova tradução de

¹⁷³ COUILLAUD, B. e M. *Op. cit.* p. X.

¹⁷⁴ Cf. VERBEKE. Introduction in AMMONIUS. *Commentaire sur le Peri hermeneias d’Aristote* – Traduction de Guillaume de Moerbeke, pp. XXII-XXXV.

¹⁷⁵ Cf. VERBEKE. *Op. cit.* p. XXXI.

¹⁷⁶ COUILLAUD, B. e M. *Op. cit.* p. XXVII.

Moerbeke, recebida pelo Aquinate em meados de 1271, “peut-être il n’est pas trop artificiel de le voir succéder immédiatement au *Peryhermenias* (arrêté en octobre, rappelons-le).”¹⁷⁷

A influência do comentário de Amônio sobre o comentário de São Tomás é tanto direta – caso das nove vezes em que o cita nominalmente – quanto indireta, já que ele também utiliza o comentário de Boécio ao *Peri Hermeneias*, o qual, sem o citar, também usa o comentário de Amônio. Apesar dessa influência marcada do comentário do chefe da Escola de Alexandria e de uma real “dependência literária”¹⁷⁸ dele, Verbeke faz notar que o comentário tomasiano guarda uma inegável originalidade e “porte sa marque [de São Tomás] de la première page jusqu’à la dernière par la sobriété incomparable de son style et la profondeur particulièrement penetrante dans l’interprétation de la pensée d’Aristote”.¹⁷⁹

Como dissemos, há uma enorme e contínua dedicação de São Tomás a Aristóteles nesse ano de 1271. Mas dedicação não exclusiva, como também já vimos. Também desse período, é a *Lectura super Ioannem*, curso que teria sido dado, segundo Torrell, nos anos letivos de 1270-1271 e 1271-1272.¹⁸⁰ A obra não foi inteiramente redigida por São Tomás, tratando-se de uma *reportatio* de Reginaldo de Piperno. Dois confrades contemporâneos do Aquinate, porém, asseguram que o texto foi revisto por ele: Bartolomeu de Cápua e Tolomeu de Lucca, o qual afirma terem sido os cinco primeiros capítulos escritos diretamente por São Tomás¹⁸¹, afirmação, no entanto posta em dúvida por Torrell (como também por Porro¹⁸²), que considera pouco provável que o dominicano tivesse tempo de fazê-lo, em vista de seu enorme volume de trabalho na época, e atribui a um esforço notavelmente cuidadoso por parte de Reginaldo o fato de não se poder encontrar uma melhor *reportatio* do que essa¹⁸³, classificando-a entre “os mais acabados e mais profundos” dos comentários escriturísticos de São Tomás.¹⁸⁴

¹⁷⁷ TORRELL. *Saint Thomas d’Aquin – l’homme et son oeuvre*. p. 251.

¹⁷⁸ A expressão é de Van Steenberghen. Cf. *Op. cit.* p. 438.

¹⁷⁹ Cf. VERBEKE, *Idem, ibidem*.

¹⁸⁰ Cf. TORRELL. *Saint Thomas d’Aquin – l’homme et son oeuvre*. p. 220.

¹⁸¹ Cf. PHILIPPE, M.-D. Preface in TOMAS D’AQUIN. *Commentaire sur l’évangile de Saint Jean*. Rimont: Les amis de saint Jean, 1977, p. 15 n. 19.

¹⁸² PORRO. *Op. cit.* p. 231.

¹⁸³ Cf. TORRELL. *Saint Thomas d’Aquin – l’homme et son oeuvre*. p. 221.

¹⁸⁴ *Idem*, p. 222.

No que se refere a comentários da Sagrada Escritura, a leitura sobre o Evangelho de São João segue-se ao Comentário sobre o Evangelho de São Mateus, o que pode ter uma razão lógica, já que para São Tomás os evangelhos sinóticos – São Mateus, São Marcos e São Lucas – são unificados pelo propósito de tratar “principaliter mysteria humanitatis Christi”, enquanto São João “specialiter et praecipue divinitatem Christi in Evangelio suo insinuat”¹⁸⁵.

Tendo, pois, comentado o primeiro dos sinóticos, o Aquinate passa diretamente ao texto que é considerado como fecho da Revelação. Nele, pela última vez, vai tratar da questão do Verbo e, logo no início do primeiro capítulo, afirmar que para entender o nome *verbo* – lembremos que usado pelo evangelista num contexto absolutamente teológico, inteiramente dependente da Revelação – precisamos compreender o que diz Aristóteles no *Peri Hermeneias*, “ea quae sunt in voce, sunt signa earum, quae sunt in anima, passionum”¹⁸⁶, na tradução latina do texto do Estagirita, usada por São Tomás.

Realiza-se assim uma ligação direta entre a questão do Verbo, tão longa e laboriosamente sintetizada, e os relativamente recentes comentários a Aristóteles e, neste caso, especificamente com uma questão, recém estudada, referente à linguagem humana. A conexão é importante e é dela que passaremos a nos aproximar.



¹⁸⁵ SI, Pr., 1.

¹⁸⁶ ARISTÓTELES. *Peri hermeneias* 16 a 3-4: O que está na voz é signo das paixões da alma. Abaixo, a discussão da tradução “paixões”.

2.2. *Convenientia creaturae ad Deum*

Ao comentar a tarefa de São Tomás ao elaborar seu conceito de *verbum* dentro de um contexto aristotélico, Lonergan observa a notável complexidade do quadro com o qual ele se propunha a trabalhar: “premièrement, une théorie générale de l’être, une métaphysique; deuxièmement, une théorie générale du mouvement, une physique, au sens des Anciens; troisièmement une théorie générale de la vie, une biologie; quatrièmement, une théorie générale de la sensibilité et de l’intelligence, une psychologie”¹⁸⁷ e tudo isso, tendo como ponto de partida um texto da revelação cuja elaboração teológica mais sofisticada se devia a Santo Agostinho.¹⁸⁸

Com efeito, a brevíssima referência ao *Peri Hermeneias* implica uma série de conceitos prévios que devem ser analisados para sua perfeita compreensão. Mas vejamos, em primeiro lugar, uma questão de raiz gnosiológica que, de certo modo, as envolve todas, no que se refere ao estudo do verbo divino: a possibilidade do conhecimento de Deus, já que o conhecimento do Verbo implica um conhecimento dos processos internos da divindade. Que acesso natural pode ter o intelecto humano a esses processos? Ainda que expressos pela Sagrada Escritura – cuja inspiração garante a origem divina dos ensinamentos nela contidos – como podem palavras humanas, como as que compõem o texto sagrado, expressar e permitir captar a realidade divina?

A questão a ser respondida é a de por que faz ele, com toda tranquilidade, a transposição do que ocorre na mente humana para o que ocorre na Trindade? Por que pensa que é legítimo fazê-la? Seria uma simples aproximação por semelhança, uma substituição puramente linguística, de tipo metafórico? Ou haveria mais do que isso?

Como veremos, não se trata de metáfora, por mais que essa possa ser usada para expressão dos mistérios divinos, mas de uma determinada relação analógica que ele postula existir entre as duas realidades. Embora São Tomás, por vezes, aproxime os termos, há uma notável diferença entre a metáfora e a analogia, importante para

¹⁸⁷ LONERGAN, B. *La notion de verbe dans les écrits de Saint Thomas d’Aquin*. p. I.

¹⁸⁸ Embora Lonergan diga que “travaillant à élaborer son concept de *verbum*, saint Thomas s’appliquait [...] à adapter une création augustinienne originale dans un cadre aristotélicien”, sem dúvida, a expressão de Lonergan tem aqui um sentido nuançado, que não pode ser absolutamente tomado, pois, de um lado, a terminologia do Verbo (λόγος) é inaugurada por São João (cfr. Jo 1, 1) e, de outro, no seu seguimento, muitos autores, além de Santo Agostinho, utilizaram-na, e desenvolveram-na, como, por exemplo, São Cirilo e Santo Atanásio, autores, nos quais, aliás, São Tomás bebeu largamente (Cf. TORRELL, Jean-Pierre. *Saint Thomas d’Aquin, maître spirituel*. p. 170).

compreender o alcance que tem, para ele, a comparação entre o processo de conhecimento humano e a geração do Verbo Divino.

São Tomás de Aquino adota uma teoria do conhecimento de tipo aristotélico, que o define dentro de uma hierarquia de funções vitais, que ascendem da nutrição, passando pela sensação, até a intelecção.

Ora, essa teoria do conhecimento, que afirma que a origem de todo o conhecimento está nos sentidos, apesar de ultrapassá-los¹⁸⁹, gera um problema filosófico no que tange ao conhecimento de Deus, ser a que os homens não têm, ao menos dentro de uma cognição a partir de seus recursos e capacidades naturais, qualquer acesso direto. Assim, São Tomás coerentemente sustenta a tese de que o homem não pode obter nenhum conhecimento direto da essência de Deus.

No artigo 4, questão 12 da Primeira Parte da *Suma*, por exemplo, afirma que “É impossível para um intelecto criado ver com suas forças naturais a essência de Deus”. E detalha os motivos dessa impossibilidade, radicando-os, justamente, no modo de conhecimento humano, essencialmente ligado aos sentidos, à matéria, embora os transcenda:

Pois o conhecimento se dá quando o conhecido está em quem o conhece. Ora, o conhecido está em quem o conhece de acordo com o modo próprio deste. Por isso o conhecimento de todo aquele que conhece é segundo o modo de sua natureza. [...]. Então, conhecer as coisas que têm o ser apenas numa matéria individual, nos é conatural, porque nossa alma, pela qual conhecemos, é a forma de uma matéria.

Originado no material e no sensível, o conhecimento humano ultrapassa, porém, a dimensão puramente material do conhecimento dos sentidos através da abstração:

No entanto, nossa alma possui duas faculdades cognoscitivas. Uma, é o ato de um órgão corporal. A esta é conatural conhecer as coisas na

¹⁸⁹ Cf. MOREAU, J. De *la connaissance selon S. Thomas d'Aquin*. pp. 99 e ss

medida em que estão numa matéria individual: por isso os sentidos só conhecem o singular.

É o primeiro passo, logo seguido de outro:

A outra faculdade cognoscitiva é o intelecto, que não é o ato de nenhum órgão corporal. Assim, pelo intelecto nos é conatural conhecer as naturezas que, na verdade, só têm o ser na matéria individual; não, porém, enquanto estão na matéria individual, mas abstraídas da matéria pela consideração do intelecto. Assim, por meio do intelecto podemos conhecer essas coisas num conceito universal, que ultrapassa a faculdade sensitiva.¹⁹⁰

Desse modo, o conhecimento humano é gerado a partir da sensação, modificação produzida naquele que sente por um agente exterior, capaz, por definição, de ser apreendido pelo sentido que lhe sofre a ação. Essa mudança, no entanto, longe de causar qualquer prejuízo ao que sente, ao que, por assim dizer, a sofre, pelo contrário, o leva à perfeição¹⁹¹, possibilitando a operação de uma faculdade abstrativa, denominada intelecto agente, que faz surgir no intelecto receptivo ou passivo uma determinação (espécie) que contém qualidades essenciais das coisas sensíveis, gerando então, no intelecto receptivo, os conceitos propriamente intelectuais e as proposições.

Ora, segundo São Tomás, encerram-se aqui as possibilidades do conhecimento humano natural. Sem apreensão sensível inicial, portanto, nenhum conhecimento é possível. Não sendo possível essa apreensão quanto a Deus e ao que é imaterial em geral, o processo intelectual, que sequer pode ser iniciado, não tem como atingir sua finalização no conceito e nas proposições.

Claro que, enquanto cristão e enquanto teólogo, ele admitirá um conhecimento que o homem pode ter de Deus pela revelação, que é, no entanto, do domínio do sobrenatural. Portanto, é de teólogo cristão sua conclusão da resposta do mesmo artigo 4 que citamos acima: “Assim, o intelecto criado não pode ver Deus em sua

¹⁹⁰ ST I 12, 4, R.

¹⁹¹ Cf. ST I, 79, 2: “omne quod exit de potentia in actum, potest dici pati, etiam cum perficitur.” Cf. Ia. IIae. 22, 1.

essência, a não ser que Deus, por sua graça, se una ao intelecto criado como inteligível a ele”.¹⁹²

Ao final da mesma resposta, ao falar do intelecto angélico¹⁹³, diz que tanto o homem quanto o anjo, ou seja, todo intelecto criado, “é capaz de apreender a forma concreta e o ser concreto na abstração, por meio de uma espécie de separação”, o que não é possível realizar diretamente quanto a Deus. Nesse sentido, o intelecto humano é duplamente incapaz de “ver a Deus”: por causa da união à matéria e por ser uma criatura, assim como o anjo, isto é, não ser o próprio ser em si mesmo, mas apenas uma participação finita deste.

O mesmo problema sobre a possibilidade do conhecimento de Deus volta no artigo 11 da questão 12, no qual se pergunta se “pode alguém nesta vida ver a Deus em sua essência”, ao que São Tomás responde:

O homem não pode ver a Deus em sua essência, a menos que deixe essa vida mortal. Pois o modo de conhecimento segue o modo da natureza daquele que conhece, como foi dito. Ora, nossa alma, enquanto estivermos nesta vida, tem o ser numa matéria corporal; por isso naturalmente só conhece as coisas que têm a forma unida à matéria, ou que podem ser conhecidas por intermédio dela.¹⁹⁴

Do ponto de vista filosófico, portanto, para São Tomás, segundo a formulação de Kreef, é preciso escolher “between positive but analogical knowledge of God (what God is like, not what He *is*) or univocal but negative knowledge of God (what He is not)”¹⁹⁵, embora, por outro lado, se possa afirmar que “nosso conhecimento de Deus permanece um desconhecimento”¹⁹⁶, uma vez que

¹⁹² ST I, 12, 4.

¹⁹³ Uma vez que o artigo 4 da questão 12 não se refere propriamente ao intelecto humano, mas ao intelecto criado, em geral: *Utrum aliquis intellectus creatus per sua naturalia divinam essentiam videre possit.*

¹⁹⁴ ST I, 12, 11. Resposta.

¹⁹⁵ KREEFT, Peter. *A Summa of the Summa*. p. 73, nota 2.

¹⁹⁶ NASCIMENTO, C. A. R. S. Tomás de Aquino e o conhecimento negativo de Deus, In: *Revista Portuguesa de Filosofia* 64, 2008, p. 403.

no que se refere ao discurso sobre Deus, é conhecida a distinção entre os 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)¹⁹⁷. Os primeiros exprimem o que Deus não é, assim como os nomes relativos (criador, senhor, salvador) exprimem a referência de tudo o mais a Ele. Os segundos, significam a substância divina, mas não a representam¹⁹⁸. É a propósito desta segunda categoria de nomes que S. Tomás utiliza a distinção lógico-gramatical entre o que é significado (*res significata*) e o modo de significar (*modus significandi*)¹⁹⁹. O que é significado pode ser afirmado de Deus, mas não sabemos o que isto é em Deus, pois o modo de significar a que temos acesso é sempre o referente às criaturas. Isto quer dizer que no final nosso conhecimento de Deus permanece um desconhecimento. Ou, dito em outros termos: é verdade afirmar todas as perfeições de Deus, mas ignoramos completamente o que elas são em Deus, a não ser que elas ultrapassem tudo o que há para ser conhecido.²⁰⁰

Assim, é apenas pela “*similitudinem creatam*”²⁰¹, que o homem pode obter algum conhecimento natural das realidades divinas, embora nunca, como vimos, da própria essência da divindade.

¹⁹⁷ Nota 20 de: NASCIMENTO, C. A. R. S. Tomás de Aquino e o conhecimento negativo de Deus, In: *Revista Portuguesa de Filosofia* 64, 2008, p. 404; HUMBRECHT, Thierry-Dominique – “La théologie négative chez Saint Thomas d’Aquin ». In: *Revue Thomiste*. 1994, pp. 88-89.

¹⁹⁸ Nota 21 de: NASCIMENTO, C. A. R. S. Tomás de Aquino e o conhecimento negativo de Deus, In: *Revista Portuguesa de Filosofia* 64, 2008, p. 404. “Hujusmodi quidem nomina significant substantiam divinam et praedicantur de Deo substantialiter, sed deficiunt a repraesentatione ipsius” (Ia, q 13. a. 2). S. Tomás neste artigo, toma posição contra Maimônides, que consideraria todos os atributos divinos como negativos, e contra outros (Alain de Lille (?)) que os consideraria como relativos. Ver também GILSON, Étienne – *Le thomisme*. 5ª. ed. Paris: Vrin, 1948, pp. 158-159, 203.

¹⁹⁹ Nota 22 de: NASCIMENTO, C. A. R. S. Tomás de Aquino e o conhecimento negativo de Deus, In: *Revista Portuguesa de Filosofia* 64, 2008, p. 404 : Cf. HUMBRECHT, Th.-D., artigos citados à nota (18) [“La théologie négative chez Saint Thomas d’Aquin ». In : *Revue Thomiste*.93 (1993), pp. 535-566; 94 (1994), pp. 71-99; especialmente, 1994, pp. 89-92.], 1994, p. 76 e ROSIER, Irène. “Res significata et modus significandi: les implications d’une distinction médiévale”. In : EBBESEN, Ste (ed.) – *Sprachtheorien in Spätantike und Mittelalter*, Tübingen : Gunter Narr Verlag, 1995, pp. 135-168; especialmente pp. 150-155.

²⁰⁰ NASCIMENTO, C. A. R. S. Tomás de Aquino e o conhecimento negativo de Deus, In: *Revista Portuguesa de Filosofia* 64, 2008, p. 404.

²⁰¹ Cf. ST, 12, 11.

É o que São Tomás afirma ao estudar “se os nomes são atribuídos a Deus e às criaturas de maneira unívoca”; depois de negar essa hipótese – “nullum nomen univoce de Deo et creaturis predicatur” –, esclarece:

Mas também não é atribuído de maneira completamente equívoca como alguns o disseram. Nesse caso nada se poderia conhecer de Deus a partir das criaturas, nada demonstrar a seu respeito; sempre se cairia na falácia da equivocidade. Isso vai contra o testemunho tanto dos filósofos, que demonstraram muitas coisas a respeito de Deus, quanto do próprio Apóstolo, dizendo aos Romanos: “Perfeições invisíveis de Deus se tornaram conhecidas por suas obras²⁰²,²⁰³”.

As relações de semelhança entre Deus e as criaturas, que nos permitem o conhecimento do divino de modo natural, podem exprimir-se principalmente através de dois recursos, a metáfora e a analogia, um deles mais especificamente linguístico – classificado como “figura de linguagem” –, o outro podendo atingir o nível do metafísico. É importante distinguir bem os dois conceitos na ótica tomasiana, para compreender qual a extensão das afirmações de São Tomás sobre o verbo divino, ao aceder a ele através de conceitos da formulação da linguagem humana.

São dois os textos em que o Aquinate trata explicitamente da metáfora como possibilidade de conhecimento e expressão de realidades divinas: na primeira questão da *Suma Teológica*, onde questiona se a metáfora pode ser um modo de expressão adequado para a Sagrada Escritura e, por extensão, para a teologia, e na questão 13, ao tratar dos nomes divinos, onde examina se esses nomes são atribuídos a Deus em sentido próprio ou em sentido metafórico.

As questões da Suma de Teologia são organizadas a partir de uma pergunta, que pode ter basicamente duas respostas, sim ou não, à qual não basta, porém, responder de modo lacônico, mas apresentando as justificativas que sustentam a resposta escolhida e, além disso, fornecendo soluções aos argumentos que possam sustentar a resposta contrária.²⁰⁴

²⁰² Rm 1:20.

²⁰³ ST I, 13, 5, R.

²⁰⁴ Cf. BIRD, Otto. Como ler um artigo da Suma in *Textos Didáticos*. Campinas: IFCH/UNICAMP, n. 53 – Julho, 2005.

Assim, a pergunta formulada no artigo 9 da questão 1 da Primeira Parte da Suma é *utrum sacra Scriptura debeat uti metaphoris*, se a Sagrada Escritura deve se utilizar de metáforas.

Em primeiro lugar, é preciso notar que embora haja, desde os Padres da Igreja, uma distinção clara entre o chamado sentido literal e o triplo sentido espiritual do texto da Sagrada Escritura²⁰⁵, a que se refere o artigo citado, há, contudo, numerosos exemplos de confusão entre alegoria ou sentido místico e sentido metafórico, que são indevidamente identificados. Segundo Nadia Cernogora, essa confusão é particularmente flagrante em Santo Agostinho, cuja influência foi imensa na exegese posterior – também na do Aquinate – sendo, porém, ao próprio São Tomás

"que l'on doit d'avoir restauré une définition plus rigoureuse du sens métaphorique, qui passe précisément par un changement terminologique, puisqu'il utilise non plus le terme latin de *translatio* (ni l'expression *verba translata*) mais le terme grec de *metaphora*. Il distingue clairement ce qui dans la Bible relève du seul langage (le sens littéral figuré, point commun avec les écritures profanes, notamment la poésie) et ce qui relève de la capacité divine à faire signifier des choses par d'autres choses (le sens mystique): contrairement à saint Augustin, saint Thomas distingue très clairement symbolisme linguistique et non linguistique: Mais dans le sens littéral, on peut signifier quelque chose de deux façons, à savoir selon le propre de l'expression, comme lorsque je dis: 'l'homme rit', soit selon la similitude ou la métaphore, comme lorsque je dis: 'le pré rit'[...]. C'est pourquoi dans le sens littéral est compris le sens parabolique ou métaphorique."²⁰⁶

No artigo 9 é apenas da questão da linguagem que se trata.

Voltando, pois, à questão posta pelo artigo 9, como sempre nenhuma tese inicial é defendida²⁰⁷ e a discussão começa com a apresentação das teses contrárias à

²⁰⁵ Cf. DE LUBAC, Henri. *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture*. Paris, Aubier, 1959-1964.

²⁰⁶ Cf. CERNOGORA, Nadia. *Translatio / Metaphora : La Métaphore dans l'exegese biblique de Saint Augustin à la Clavis Scripturae de Mathias Flacius Illyricus (1567)*. p. 4.

²⁰⁷ Cf. BIRD, Otto. *Op. cit.* p. 5.

opinião que será proposta como verdadeira no final, sendo fornecidas três razões justificativas da inadequação do uso de metáforas ao texto sagrado.

A primeira delas alude à doutrina aristotélica da conveniência das metáforas para utilização no texto poético²⁰⁸, o que as desqualificaria para o uso na Sagrada Escritura, pois, “na verdade, o que é próprio de uma doutrina bem inferior não parece convir a esta ciência que, como já disse²⁰⁹, ocupa o lugar mais alto” e, uma vez que a poética “ocupa o último lugar entre todas as ciências”.

Distinção de níveis de linguagem, portanto, de adequação da utilização de recursos linguísticos ao tema do discurso, que se resolverá através de uma distinção de objetivos. De fato, a poética, não parece gozar de grande consideração por parte do Aquinate, pois, não só a considera “ínfima inter omnes doctrinas”, ao passo que, ao contrário, Aristóteles, num texto que São Tomás não conhecia²¹⁰, a faz superior à ciência histórica e mais filosófica do que esta²¹¹, como ainda afirma ser o seu objetivo apenas o de representar “o que é agradável naturalmente ao homem”²¹². As metáforas poéticas teriam, assim, para São Tomás, como finalidade apenas o deleite. Bem outra a finalidade – que o justificaria – do uso de metáforas no texto sagrado, onde seriam empregadas “por necessidade e utilidade”.

Depois de apresentar, opondo-se à inadequação do uso de metáforas pela Sagrada Escritura, um texto do profeta Oseias, no qual Deus diz “Falarei aos profetas e multiplicarei as visões, e pelos profetas falarei em parábolas”, lembrando que “apresentar uma verdade mediante imagens é usar metáforas”²¹³, São Tomás explica porque convém à Sagrada Escritura “transmitir as coisas divinas e espirituais, mediante imagens corporais”.

Respondendo, pois, à primeira dificuldade quanto ao uso das metáforas – a da inadequação linguística – São Tomás aponta para a “necessidade” e para a “utilidade”.

²⁰⁸ ST I 9 a 1: Ora, o emprego de imagens diversas e de representações sensíveis é próprio da poética [...].

²⁰⁹ Da supremacia da doutrina sagrada trata-se no artigo 5 da mesma questão 1.

²¹⁰ Cf. ECO, Um. *La metáfora nel Medioevo latino*. p. 56.

²¹¹ ARISTÓTELES. *Poética*, 1451 a, 36 -1451 b,10, tradução Eudoro de Souza, São Paulo: Abril Cultural, 1978: Com efeito, não diferem o historiador e o poeta por escreverem versos ou prosa (pois que bem poderiam ser postos em verso as obras de Heródoto, e nem por isso deixariam de ser história, se fossem em verso o que eram em prosa) – diferem, sim, em que diz um as coisas que sucederam, e outro as que poderiam suceder. Por isso a poesia é algo de mais filosófico e mais sério do que a história, pois refere aquela principalmente o universal, e esta, o particular.

²¹² ST I 9 a 1: Poeta utitur metaphoris propter repraesentationem: repraesentatio enim naturaliter homini delectabilis est.

²¹³ ST I 9 a 1: Tradere aliquid sub similitudine, est metaphoricum.

Na primeira resposta, afirma que uma vez que “Deus provê a tudo de acordo com a natureza de cada um” e que “é natural ao homem elevar-se ao inteligível pelo sensível porque todo o conhecimento se origina a partir dos sentidos”, é “conveniente que na Escritura Sagrada as realidades espirituais nos sejam transmitidas por meio de metáforas corporais”.

Argumento de raiz epistemológica, portanto, fundado no modo de conhecimento do homem, confirmado com um argumento de autoridade: “é o que diz Dionísio: ‘O raio da luz divina só pode refulgir para nós envolvido na diversidade dos véus sagrados’”.

Segue-se um segundo argumento de raiz, por assim, dizer, psicossociológica, apontando para a capacidade diversa dos intelectos humanos, ao citar São Paulo, que se diz “*sapientibus et insipientibus debitor*”²¹⁴. As metáforas seriam, então, necessárias, pois, dado que as realidades tratadas na Sagrada Escritura são, em si mesmas, de caráter inteligível, “é-lhe conveniente apresentar tais realidades espirituais mediante imagens corporais, a fim de que as pessoas simples as compreendam, elas que não estão aptas a apreender por si mesmas as realidades inteligíveis”.

A segunda tese contrária à utilização das metáforas na Sagrada Escritura se fundamenta no problema da manifestação da verdade. Como se sabe, São Tomás, define a verdade como uma adequação entre o intelecto e a coisa compreendida²¹⁵, o que pressupõe o acesso do intelecto a seu objeto; ora, conforme esta segunda objeção, a metáfora, ao sobrepor uma outra palavra, que não a própria, a uma realidade significada, ocultaria a verdade, não permitindo ao intelecto atingi-la e nem, portanto, adequar-se a ela. Diz o Aquinate: “Ora, tais imagens [as das metáforas] escondem a verdade. Logo, não convém a esta doutrina apresentar realidades divinas sob imagens do mundo corporal.”²¹⁶

A resposta a esta negação da conveniência do uso de metáforas se faz por duas vias, uma negando que a obscuridade traga efeitos negativos e outra afirmando que traz efeitos positivos.

A primeira via, negativa, rejeita a tese de que a metáfora, apesar de obscura,

²¹⁴ Rm 1:14.

²¹⁵ Cf. DV q 1 a 1.

²¹⁶ ST I q 9 a 1 2.

suprima a verdade e, de novo, utilizando como argumento a autoridade de Dionísio: “Deve-se afirmar que o fulgor da divina revelação, nos diz Dionísio, não é supresso pelas figuras sensíveis que o velam”

Pelo contrário a metáfora é apresentada como uma espécie de escada que impede “que as mentes às quais é feita à revelação se limitem às imagens”, ou seja, interpretem de modo puramente material o que é apresentado materialmente, tomando as metáforas ao pé da letra, mas, pelo contrário, “as eleva até o conhecimento das coisas inteligíveis”. Mais ainda: são as metáforas que permitem que aqueles que recebem a revelação, possam, sob o véu da semelhança com as coisas materiais, comunicar a outros a verdade divina, já que “por seu intermédio, outros são igualmente instruídos”.

A segunda via, positiva, invoca duas utilidades para essa obscuridade: a própria obscuridade gerada pela metáfora, chama a atenção e instiga a curiosidade dos estudiosos do texto sagrado, que, notado o véu, se esforçam por desvelar o objeto oculto sob ele e, por outro lado, afasta “as zombarias dos infieis, a respeito dos quais se diz no Evangelho de Mateus: ‘Não deis aos cães o que é sagrado’²¹⁷”.

A terceira e última objeção refere-se ao tipo de metáfora que é conveniente usar no texto sagrado. São Tomás alude, nessa objeção, à noção de uma hierarquia ontológica, nas que os seres estariam dispostos e que os tornaria mais ou menos próximos do ser divino. “[...] quanto mais sublimes são algumas criaturas, mais se aproximam da semelhança com Deus”.

Doutrina assim explicada por Gilson, ao expor a doutrina tomista sobre a criação,

Dieu, ne pouvant exprimer de façon suffisamment parfaite sa ressemblance dans une seule créature et voulant produire à l'être une pluralité d'espèces formellement distinctes, devait, donc, nécessairement produire des espèces inégales. C'est pourquoi nous voyons que, dans les choses naturelles, les espèces sont ordonnées hiérarchiquement et disposées par degrés.²¹⁸

Nessa perspectiva, a objeção refere-se, para condená-la, à utilização nas

²¹⁷ Mt 7: 6.

²¹⁸ GILSON, Etienne. *Le Tomisme*, p. 201.

metáforas de categorias inferiores de ser para manifestar as realidades divinas:

Portanto, se algo das criaturas deve ser transposto para Deus, tal transposição há de ser feita a partir das criaturas mais nobres, e não das ínfimas, o que, no entanto, se encontra com frequência nas Escrituras.

Mais uma vez, São Tomás vai recorrer à autoridade de Dionísio para refutar esta objeção feita não já às metáforas em si, mas a um determinado gênero de metáfora, aquele que usa imagens de criaturas ínfimas para tratar do divino. Seguindo a autoridade que invoca, afirma que longe de serem inconvenientes as metáforas referentes a Deus devem preferencialmente utilizar imagens dos seres mais baixos na hierarquia ontológica, isso por três razões: em primeiro lugar, para evitar o erro de que, apresentando Deus sob a imagem de uma criatura sublime, possa ser confundido o sentido metafórico com o próprio e Deus confundido com a criatura, gerando idolatria. Pelo contrário, quando são as criaturas menos nobres que representam o divino

[...] afasta-se mais o espírito humano do erro. Fica claro que essas coisas não se aplicam com propriedade às coisas divinas; o que poderia provocar dúvidas se estas fossem apresentadas sob as figuras dos corpos mais nobres, sobretudo para os que nada imaginam de mais nobre que o mundo corporal.

A segunda refutação, invocará a teologia negativa, que salienta a impossibilidade de conhecermos aquilo que Deus é, sendo capazes de atingir apenas aquilo que Ele não é. Questão epistemológica e linguística, porém, que não atinge a ontologia do ser divino, pois, segundo Humbrecht,

Il [Deus] n'est pas connaissable par nous ici-bas, mais cela n'engage ni notre connaissance au ciel ni l'essence divine ele-même. Il faut introduire une distinction de méthode entre l'essence en tant que telle et l'essence en tant que connaissable, entre le *per se* et le *quoad nos*, la distinction du *modus essendi* et du *modus cognoscendi*.²¹⁹

²¹⁹ HUMBRECHT. *Op. cit.* p. 644.

Seguindo Dionísio, São Tomás afirma, pois, que já que “de Deus sabemos mais o que ele não é do que o que Ele é”, as metáforas que usam “semelhanças mais distantes de Deus nos levam a melhor compreender que Ele está acima de tudo que podemos dizer ou pensar a seu respeito”.

Por fim, a terceira refutação quanto à inconveniência das metáforas com seres ínfimos é tomada, ainda com Dionísio, da questão da santidade do texto sagrado, que o faz não ser convenientemente acessível a todos, de maneira indiscriminada: “Enfim, graças a esse caminho, as coisas divinas aparecem mais bem veladas aos indignos”.

Humbrecht aproxima esta última afirmação da doutrina “averroísta” do conhecimento de todos em face de um conhecimento específico de uma elite filosófica²²⁰, embora ela possa sem dúvida fundamentar-se em textos evangélicos, como o já citado por São Tomás, “não deis aos cães o que é sagrado”, que se conclui com outra assertiva semelhante: “nem lanceis aos porcos as vossas pérolas, para que não suceda que eles as calquem com os seus pés, e que, voltando-se contra vós, vos dilacerem.”²²¹

Nessa perspectiva, as metáforas serviriam, pois, de anteparo, de proteção às verdades divina, cujo conhecimento pelos indignos pode levar, segundo o texto de São Mateus, até à destruição daqueles que as conhecem mais profundamente. Na compilação de textos que faz para comentar o evangelho de São Mateus, o Aquinate arrola, entre outros um texto de Santo Agostinho que afirma que

Deve-se evitar descobrir algo a quem não possa entendê-lo; porque é melhor conceder-lhe buscar o que não compreende que o expor a profanar o que lhe foi revelado, ou com ódio, como o cão, ou com desprezo, como o porco. De que se pode ocultar a verdade, não deve inferir-se que é lícito mentir, porque o Senhor, ainda que não tenha mentido, ocultou algumas vezes a verdade, segundo as palavras de São João, “tenho algumas coisas a dizer-vos, que não podeis compreender agora.”²²²

²²⁰ HUMBRECHT, Thierry-Dominique. *Théologie négative et noms divins chez Saint Thomas d'Aquin*. p. 139.

²²¹ Mt 7: 6

²²² CA I VII, 6.

Assim, para São Tomás, as metáforas são necessárias para o conhecimento do divino, uma vez que revelam aquilo que de outro modo – por conhecimento e expressão direta – seria inacessível, ao mesmo tempo em que ocultam as verdades divinas daqueles que, por defeito de inteligência ou de amor, não são capazes ou dignos de absorvê-las. As metáforas seriam, assim, senhas, palavras de acesso que abririam o conhecimento das realidades divinas para alguns, ao mesmo tempo em que o fechariam para outros.

A metáfora é, porém, para São Tomás um recurso, embora importante, puramente linguístico. As realidades expressas pela metáfora permitem um conhecimento apenas aproximativo do ser divino. Quando, por exemplo, se lê no segundo livro de Samuel: “*Dominus petra mea*”²²³, não há, de fato, uma relação real entre o ser da pedra e o ser de Deus. Falta à metáfora verdade suficiente para que possa permitir um conhecimento adequado daquilo que expressa. Porém, como também Deus não é apreensível, por um excesso de verdade que não cabe na pequenez do intelecto humano, a metáfora pode ser usada – obscura para expressar o Obscuro – para falar de Deus:

As coisas poéticas não são entendidas pela razão humana por causa da falta de verdade que existe nelas. Assim também a razão humana não pode entender perfeitamente as coisas divinas, por causa da sublimidade das mesmas verdades.²²⁴

Um segundo modo de expressão das coisas divinas através da comparação com as criaturas sensíveis é a analogia. Se há um tema, dentre os tratados por São Tomás de Aquino, que suscitou e suscita controvérsias e debates dos mais acirrados, é esse²²⁵.

²²³ 2Sm 22: 2.

²²⁴ ST Ia-IIae q 101 a 2 ad 2. Alteramos a tradução da edição brasileira que vimos utilizando porque a mesma não nos pareceu deixar claro o sentido, ao dizer: “por causa da verdade das mesmas que transcendem” para “propter excedentem ipsorum veritatem.” Texto completo: “Poetica non capiuntur a ratione humana propter defectus veritatis qui est in eis. Ita etiam ratio humana perfecte capere non potest divina propter excedentem ipsorum veritatem. Et ideo utrobique opus est repraesentatione per sensibiles figuras.”

²²⁵ Depois dos trabalhos clássicos de Caietano (edição mais recente: CAIETANO, Tommaso De Vio. *Scripta philosophica: De nominibus analogia. De conceptu entis*. Roma: Angelicum, 1952), centro de uma enorme polémica, e de João de São Tomás (edição mais recente: JOÃO DE SÃO TOMÁS. *Outlines of formal logic* Tr. Francis c Wade. Milwaukee: Marquette University Press, 1955), destacam-se os trabalhos de MONTAGNES, B. *La Doctrine de l’analogie de l’être d’après Saint Thomas d’Aquin*. Louvain/ Paris: Publications Universitaires/ Béatrice-Nauwelaerts, 1963 e de KUBERTANZ, G. P. “St. Thomas Aquinas

Como diz Torrence, “there continues to be a *plethora* of different interpretation of Aquinas’ conception of analogy and it’s simply not possible here to go in the variety of these in depth”.²²⁶

Não pretendo, também, entrar em controvérsias intermináveis – ou, pelo menos, interminadas – falaremos da analogia em São Tomás somente na medida em que isso for necessário para a compreensão da utilização que ele faz de conceitos referentes à palavra humana para a compreensão do verbo divino, deixando claro em que sentido entendemos que ele o faça, sem justificar a fundo nossa interpretação, já que não é a analogia em geral o objeto deste trabalho. Aliás, o próprio São Tomás não escreveu um *De Analogia*. Apenas fala do tema em diferentes contextos na medida do necessário.

Modernamente, o mais das vezes, quando falamos em analogia ou queremos dizer, simplesmente, “relação de semelhança entre objetos diferentes”, como define o dicionário²²⁷, ou fazemos referência a um tipo de pensamento quase mágico, assim definido por Plantin:

Du point de vue anthropologique, l'analogie est une forme de pensée qui postule que les choses, les êtres et les événements se reflètent les uns dans les autres. Pour la pensée analogique, connaître, c'est déchiffrer des ressemblances. Ainsi conçue, l'analogie est au fondement de toutes les gnoses. L'analogie, par les liens qu'elle élabore, produit un « un sentiment cosmique où triomphe l'ordre, la symétrie, la perfection » (Gadoffre, Walker, Tripet 1980 : 50). Du point de vue de l'histoire des idées, cette forme de pensée a connu son apogée à la Renaissance, où le monde “sublunaire” était, par l’analogie, mis en correspondance avec les sphères célestes, et, généralement, avec le monde divin.²²⁸

on analogy: a textual analysis and systematic synthesis” in *Jesuit Studies. Contributions to the Arts and Sciences by Members of the Society of Jesus*. Chicago: Loyola University Press, 1960 e alguns trabalhos mais modernos, como os de Mondin, McInerney e Mortensen. Para uma bibliografia completa sobre o tema, ver MORTENSEN, J. R. *Understanding St. Thomas on Analogy*. Roma: The Sacred Institute for the Study of Sacred Doctrine, 2006.

²²⁶ TORRENCE, A. J. *Persons in Communion: Trinitarian Description and Human Participation*, p. 135.

²²⁷ *Dicionário da Língua Portuguesa*. Porto Editora, 2015.

²²⁸ PLANTIN, c *Analogie et métaphore argumentatives*. In: <http://icar.univ-lyon2.fr/membres/CPlantin/documents/8.Analogie.pdf> 01.06.2016.

Essa analogia antropológica, para usar o termo de Plantin, ponto fulcral também do Romantismo, sobretudo em sua forma simbolista²²⁹, difere da analogia como a entende São Tomás, ultrapassando-a, enquanto o primeiro caso, de simples semelhança, fica aquém do sentido tomasiano de analogia.

O termo analogia – do grego *ana-logon* – significa literalmente “segundo proporção” e foi usado tanto pelos pré-socráticos quanto por Platão, assumindo, porém, um papel de maior relevância em Aristóteles, que utiliza o conceito, sem contudo jamais usar a expressão *ana-logon* para tratar do tema²³⁰, tanto em metafísica, para qualificar um tipo de unidade entre seres que não pertencem nem ao mesmo gênero nem à mesma espécie, como em lógica, para catalogar termos e conceitos que não são predicados nem unívoca nem equivocamente²³¹.

São Tomás retoma e precisa o conceito de analogia, que acredita encontrar-se em Aristóteles, e faz dele uma pedra angular de sua filosofia e de sua teologia,

²²⁹ Nesse sentido, é paradigmático o texto de Beaudelaire em seu *L'Art romantique*, p. 317: “D’ailleurs Swedenborg, qui possédait une âme bien plus grande [que a de Vitor Hugo] nous avait déjà enseigné que *le ciel est un très-grand homme* ; que tout, forme, mouvement, nombre, couleur, parfum, dans le *spirituel* comme dans le *naturel*, est significatif, réciproque, converse, *correspondant*. Lavater, limitant au visage de l’homme la démonstration de l’universelle vérité, nous avait traduit le sens spirituel du contour, de la forme, de la dimension. Si nous étendons la démonstration (non seulement nous en avons le droit, mais il nous serait infiniment difficile de faire autrement), nous arrivons à cette vérité que tout est hiéroglyphique, et nous savons que les symboles ne sont obscurs que d’une manière relative, c’est-à-dire selon la pureté, la bonne volonté ou la clairvoyance native des âmes. Or qu’est-ce qu’un poète (je prends le mot dans son acception la plus large), si ce n’est un traducteur, un déchiffreur ? Chez les excellents poètes, il n’y a pas de métaphore, de comparaison ou d’épithète qui ne soit d’une adaptation mathématiquement exacte dans la circonstance actuelle, parce que ces comparaisons, ces métaphores et ces épithètes sont puisées dans l’inépuisable fonds de l’universelle analogie, et qu’elles ne peuvent être puisées ailleurs.”

²³⁰ Cf. AUBENQUE, Pierre. *Le problème de l’être chez Aristote*. p. 199. Convém notar que Aubenque não apenas nega que Aristóteles utilize o termo, mas mesmo que tenha o conceito de analogia do ser. Diz ele: “Une tradition qui remonte, semble-t-il à Saint Thomas [nota (1): Contrairement à bien des traditions de l’exégèse aristotélicienne, celle-ci ne provient pas des commentaires grecs. Cf. Les textes de saint Thomas cités plus bas, p. 242, n. 4)], mais prétend s’appuyer sur les textes d’Aristote, nomme *analogie* le rapport entre l’être et ses significations ; et beaucoup d’interprètes modernes reprennent, sans critique, le vocabulaire de l’analogie pour exposer la théorie aristotélicienne des significations de l’être [nota (2) Par exemple, RAVAISSON (*Essai sur la méthaphisique d’Ar.*, p. 392-93) : Aristote est le premier que ait su « concilier la différence avec l’unité dans l’idée d’analogie » et BRENTANO (*Von der mannigfachen Bedeutung...*, p. 85 e ss.)]. S’il s’agissait d’une simple convention de vocabulaire, par laquelle on déciderait d’appeler analogique ce qu’Aristote désigne comme *πρὸς ἐν λεγομενον*, cette substitution pourrait être légitime. Mais il se trouve que le mot *analogie* a us sens précis pour Aristote et qu’il ne l’emploie jamais pour désigner le rapport des catégories à l’être en tant qu’être : si donc Aristote aurait voulu dire que l’être est analogique, il l’aurait dit”. Trata-se de um tema, como afirma o próprio Aubenque, em que há opiniões opostas entre especialistas e que não temos a menor competência para discutir. O mais importante aqui é, apenas, como São Tomás considerava o problema e o fato de que tinha a convicção de que repetia a doutrina de Aristóteles sobre ele, modo de ver em que é seguido por estudiosos de peso ainda hoje.

²³¹ Cf. MONDIN, *Dizionario enciclopédico del pensiero di San Tommaso d’Aquino* p. 36.

utilizando para resolver problemas de lógica, gnosiologia, metafísica e teologia.²³² Como em tantos casos, não devemos esperar, porém, uma definição precisa nem uma utilização absolutamente homogênea do termo. Como em outros pontos de seu pensamento, também aqui o Aquinate utiliza o conceito com uma linguagem variada e dúctil, falando tanto em *analogia*, como em *proportio*, *habitus*, *similitudo*, *communitas*, *convenientia* e *praedicatio secundum prius et posterius*.²³³

Quanto à definição, São Tomás, sem pensar em fazer propriamente um tratado sobre o tema, fornece duas, referente, uma à lógica, outra à metafísica²³⁴.

A primeira delas aparece num texto de juventude, composto por volta de 1255, ou talvez antes²³⁵, *De principiis naturae*, com base numa versão arábico-latina da *Metafísica* de Aristóteles, servindo-se, ao mesmo tempo do comentário de Averróis, do qual toma alguns pontos importantes.²³⁶ Nesse trabalho, São Tomás define a analogia em oposição à univocidade e à equivocidade: “Para entender isso [que ele acaba de expor] deve-se saber que algo se predica de vários de três modos: unívoca, equívoca e analogicamente”²³⁷. Explicando primeiro o que é a predicação unívoca:

Univocamente se predica o que se predica segundo o mesmo nome e a mesma razão, ou seja, definição, como animal se predica de homem

²³² Para um levantamento completo de todos os lugares em que São Tomás usa o termo “analogia”, por qualquer razão que seja, ver MORTENSEN, J. R. *Understanding St. Thomas on Analogy*. Roma: The Sacred Institute for the Study of Sacred Doctrine, 2006, onde são fornecidos dois índices dessas passagens, o primeiro em ordem cronológica das ocorrências e o segundo listando os textos de acordo com as categorias a que pertencem. Appendix A, pp. 183 e ss.

²³³ Cf. MONDIN. *Idem*, p. 37.

²³⁴ Como praticamente tudo que se refere à analogia tomasiana, também esta afirmação é objeto de controvérsia. Alguns, como McInerney afirmam que a analogia em São Tomás pertence apenas ao domínio da lógica. Cf., por exemplo, MCINERNEY. *The logic of analogy – An interpretation of St. Thomas*. Cap. IV: “There is little danger that equivocation or univocation will be considered metaphysical rather than logical. Analogy, however, is constantly treated as if it were something metaphysical. We are not here concerned with other interpretations of St Thomas, but it should be clear throughout what follows that the analogy of names is something of logic. This is obvious enough in St. Thomas.” Mortensen faz reparos ao pensamento de McInerney em vários pontos, inclusive neste. Cf. MORTENSEN. *Understanding St. Thomas on analogy*. p. 181. Como é óbvio a partir do título – *La doctrine de l’analogie de l’être d’après Saint Thomas d’Aquin* – o trabalho de Montagnes adota ponto de vista oposto. Outros autores modernos, como Mondin, por exemplo, fazem o mesmo. Fabro, mais que ninguém, procura mostrar a significação metafísica da analogia, apresentando-a como uma “semântica da participação”. Cf. FABRO. *La nozione metafisica di partecipazione*. pp. 168 e ss. Por outro lado, QUILES nega a analogia lógica, afirmando apenas a ontológica.

²³⁵ Cf. TORRELL. *Iniciação a São Tomás de Aquino*, p. 57.

²³⁶ Cf. MONTAGNES. *La doctrine de l’analogie de l’être d’après Saint Thomas d’Aquin*, p. 169.

²³⁷ DPN c 6: Ad huius intelligentiam sciendum est, quod tripliciter aliquid praedicatur de pluribus: univoce, aequivoco et analogice.

e de asno; um e outro se dizem “animal”, e em ambos são “substância animada sensível”, o que é a definição de animal.²³⁸

Se a predicação unívoca ocorre quando se usa o mesmo nome – o que é comum aos três casos – para exprimir exatamente o mesmo conceito, na equívoca a coincidência de nomes é aleatória, pois os conceitos são absolutamente distintos:

Equivocamente se predica o que se predica de algo segundo o mesmo nome com razões diversas: como cão se diz do que ladra e do celeste, que se unem só no nome e não na definição ou na significação: pois o que é significado pelo nome é a definição, como se diz no livro IV²³⁹ da *Metafísica*.²⁴⁰

Ou seja, embora possamos chamar de Cão (*Canis Minor* ou *Canis Maior*) tanto uma certa constelação quanto um animal doméstico, as definições, em cada caso, não terão qualquer relação. A identidade de nomes é ocasional.

Por fim, São Tomás explica o que é a predicação analógica:

Diz-se predicar analogicamente o que se predica de vários nos quais há razões diversas, mas atribuídas a algo de mesmo, como saudável se diz tanto do corpo de um animal, como da urina e de uma poção, mas não significa de todo o mesmo em todos, pois diz-se da urina como sinal de saúde, do corpo como do sujeito, da poção como da causa²⁴¹.

²³⁸ DPN c 6: Univoce praedicatur quod praedicatur secundum idem nomen et secundum rationem eandem, idest definitionem, sicut animal praedicatur de homine et de asino. Utrumque enim dicitur animal, et utrumque est substantia animata sensibilis, quod est definitio animalis.

²³⁹ IV, 7, 1012a3.

²⁴⁰ DPN c 6: Aequivoce praedicatur, quod praedicatur de aliquibus secundum idem nomen, et secundum diversam rationem: sicut canis dicitur de latrabili et de caelesti, quae conveniunt solum in nomine, et non in definitione sive significatione: id enim quod significatur per nomen, est definitio, sicut dicitur in quarto *Metaph.*

²⁴¹ DPN c 6: Analogice dicitur praedicari, quod praedicatur de pluribus quorum rationes diversae sunt sed attribuuntur uni alicui eidem: sicut sanum dicitur de corpore animalis et de urina et de potione, sed non ex toto idem significat in omnibus. Dicitur enim de urina ut de signo sanitatis, de corpore ut de subiecto, de potione ut de causa;

Procura deixar claro, porém, qual a razão de utilizarmos o mesmo termo, que é o centro para o qual apontam tanto o aspecto da urina quanto o uso da poção, ou seja, a saúde do corpo vivo: “mas, porém, todas estas razões se atribuem a um fim único, a saber, à saúde.”²⁴²

Essa unidade, a de fim, não é a única possível, e São Tomás lembrará ainda a unidade de agente ou de sujeito, que também permitem que utilizemos o mesmo termo para referir-nos a realidades de instâncias diferentes.²⁴³

Portanto, a analogia metafísica, São Tomás a define por oposição à unidade genérica e à unidade específica. É um vínculo que une coisas que não pertencem nem ao mesmo gênero nem à mesma espécie e que, no entanto, têm algum aspecto em comum. Outro texto sobre o tema encontra-se na questão 93 da Primeira Parte da *Suma Teológica*, que trata da imagem de Deus no homem. No artigo I, para responder à pergunta se “há imagem de Deus no homem”, ao arrolar os argumentos contrários a essa tese, diz o Aquinate:

Ademais, diz Hilário: “A imagem é a representação sem diferença daquilo do qual foi feita a imagem”. Diz ainda: “A imagem é a semelhança indistinta e unida de alguma coisa que se iguala a outra”. Ora, não há representação sem diferença de Deus e do homem; nem pode haver igualdade do homem com Deus. Logo, não pode haver imagem de Deus no homem.²⁴⁴

Na resposta a essa objeção, reafirmando a não identidade de Deus e do homem tanto quanto ao número, quanto ao gênero e à espécie, afirma um outro princípio de uma certa unidade, a analogia:

²⁴² DPN c 6: sed tamen omnes istae rationes attribuuntur uni fini, scilicet sanitati.

²⁴³ DPN c 6: Aliquando enim ea quae conveniunt secundum analogiam, id est in proportione vel comparatione vel convenientia, attribuuntur uni fini, sicut patet in praedicto exemplo; aliquando uni agenti, sicut medicus dicitur et de eo qui operatur per artem et de eo qui operatur sine arte, ut vetula, et etiam de instrumentis, sed per attributionem ad unum agens, quod est medicina; aliquando autem per attributionem ad unum subiectum, sicut ens dicitur de substantia, de qualitate et quantitate et aliis praedicamentis. Non enim ex toto est eadem ratio qua substantia est ens, et quantitas, et alia, sed omnia dicuntur ex eo quod attribuuntur substantiae, quod est subiectum aliorum.

²⁴⁴ ST I 93, a 1, ad 3.

Quanto ao 3º. deve-se dizer que como o uno é um ente indiviso, assim a representação é sem diferença na medida em que é una. Mas uma coisa pode ser una não só numericamente, ou segundo a espécie ou gênero, mas ainda por analogia ou proporção. Dessa maneira há unidade ou coincidência da criatura com Deus. Quanto ao inciso de Hilário: “De alguma coisa que se iguala a outra”, aplica-se à razão de imagem perfeita.²⁴⁵

Assim, é pela analogia metafísica, fundada, segundo Mondin “sulla partecipazione di vari enti nella stessa perfezione” que se se encontra toda em um único, que, de certo modo, há “unitas vel convenientia criatura ad Deum”.

No Livro I do *Scriptum Super Sententiis*²⁴⁶, São Tomás elabora uma divisão dos tipos de analogia que tornará mais claro o tipo de aproximação que ele faz entre o processamento da linguagem humana e o processo intratrinitário de geração do Verbo Divino.

Primeiramente, São Tomás nota que a analogia pode ser meramente intencional²⁴⁷, mas não real – “secundum intentionem tantum, et non secundum esse” –, o que ocorre “quando uma intenção se refere a vários como principal e derivado, porém não tem ser senão em um”. E cita o mesmo exemplo já usado: “ assim como a intenção de saúde se refere ao animal, à urina e à dieta de modos diversos, como principal e derivado; não, porém, segundo diversos modos de ser, porque o ser da saúde não está senão no animal”.²⁴⁸

Em segundo lugar, afirma poder haver uma analogia puramente física ou real, mas não intencional – “ que acontece quando muitos são igualados em uma intenção por algo de comum, mas essa não tem um ser comum em todos²⁴⁹, como fazemos iguais todos

²⁴⁵ ST I 93, a 1, R ad 3.

²⁴⁶ SS, I, d 19, q 5, a 2, ad 1. Foi esse o texto usado por Caietano, cuja interpretação provocou tanta polêmica.

²⁴⁷ Tomada aqui *intentio* como objeto de pensamento, “*forma intelligibilis*”, “*quaedam similitudo concepta in intellectu de re intellecta*”. Cf. SCG IV, c 11. n. 3466. Para um estudo sobre o tema, ver SOLÈRE, Jean-Luc La notion d’intentionnalité chez Thomas d’Aquin. In: *Revue Philosophie*. Paris: Les Éditions de Minuit, no. 24, outono de 1989, pp. 13-36.

²⁴⁸ SS, I, d 19, q 5, a 2, ad 1. Ad primum igitur dicendum, quod aliquid dicitur secundum analogiam tripliciter: vel secundum intentionem tantum, et non secundum esse; et hoc est quando una intentio refertur ad plura per prius et posterius, quae tamen non habet esse nisi in uno; sicut intentio sanitatis refertur ad animal, urinam et dietam diversi mode, secundum prius et posterius; non tamen secundum diversum esse, quia esse sanitatis non est nisi in animali.

²⁴⁹ São Tomás refere-se aqui à diferença de natureza que julgava existir entre os corpos celestes, que seriam incorruptíveis, e os corpos terrestres, corruptíveis. Mas a explicação serve, por exemplo, para o conceito de

os corpos na intenção de corporeidade”, seguindo-se uma explicação, como exemplo, sobre a diferença do uso lógico e metafísico do conceito de corpo referido ao mesmo tempo aos corpos celestes e terrestres.

Por fim, explica a analogia que ocorre ao mesmo tempo “secundum intentionem et secundum esse”, que é a que mais nos interessa para a compreensão do estudo de São Tomás sobre o Verbo Divino com base no processo humano de conhecimento e expressão, segundo as teorias de Aristóteles. O que ocorre

quando não são igualados nem em uma intenção comum nem num ser; como ente se diz da substância e do acidente; e de tais é preciso que a natureza comum tenha algum ser em cada um daqueles de quem se fala, mas diferentes segundo a razão de uma maior ou menor perfeição.²⁵⁰

Este último tipo de analogia é chamado de atribuição intrínseca²⁵¹, porque a perfeição a que se refere a predicação está presente, de algum modo, em todos os analogados, ao contrário do primeiro tipo acima, em que a saúde só está realmente presente no analogado principal. É ele o que São Tomás mais invoca para falar da criatura enquanto fonte de conhecimento de Deus²⁵², conhecimento sempre imperfeito, mas real, porque fundado numa semelhança real, como ele afirma na conclusão deste item:

E igualmente digo que verdade e bondade e tudo desse tipo se diz analogicamente de Deus e das criaturas. De onde é preciso que segundo o seu ser tudo isso exista em Deus e nas criaturas, segundo uma razão de maior e menor perfeição.²⁵³

animal. Do ponto de vista lógico, todos os animais fazem parte de um mesmo gênero. Mas, do ponto de vista das coisas, a animalidade não está nos humanos e nos outros animais do mesmo modo. Nem sequer entre os próprios animais.

²⁵⁰ SS, I, d 19, q 5, a 2, ad 1. Et hoc est quando neque parificatur in intentione communi, neque in esse; sicut ens dicitur de substantia et accidente; et de talibus oportet quod natura communis habeat aliquod esse in unoquoque eorum de quibus dicitur, sed differens secundum rationem majoris vel minoris perfectionis.

²⁵¹ Cf. MONDIN. *Op. cit.* p. 38.

²⁵² *Idem*, p. 40.

²⁵³ SS, I, d 19, q 5, a 2, ad 1. Et similiter dico, quod veritas et bonitas et omnia hujusmodi dicuntur analogice de Deo et creaturis. Unde oportet quod secundum suum esse omnia haec in Deo sint, et in creaturis secundum rationem perfectionis et minoris.

A analogia de atribuição intrínseca fundamenta-se na causalidade eficiente. É porque Deus é autor da criatura que esta lhe é análoga, que esta participa, de algum modo, do ser de Deus, uma vez que “omne agens agit simile sibi”²⁵⁴.

Na *Suma contra os gentios* essa relação é explicada de modo muito claro:

Com efeito, como *todo agente pretende introduzir sua semelhança no efeito*, enquanto o efeito pode receber, este tanto é mais perfeito quanto é mais perfeito o agente, pois é manifesto que quanto mais quente é uma coisa, tanto mais faz quente, e quanto é melhor um artífice, mais perfeitamente introduz a forma da arte na matéria. Ora, Deus é o agente mais perfeito. Logo, cabia a Deus introduzir perfeitissimamente sua semelhança nas coisas criadas, quanto convém à natureza criada.²⁵⁵

A maneira como São Tomás formula o conceito de participação no *Expositio De ebdomadibus* a mesma relação de participação entre causa e efeito é explicitada:

[...] de modo semelhante o efeito é dito participar de sua causa e, principalmente, quando não se adequa ao seu poder; por exemplo, se dizemos que o ar participa da luz do sol, porque não recebe ele em si aquela claridade que está no sol.²⁵⁶

Os dois conceitos – analogia e participação²⁵⁷ – estão, assim, através da causalidade, profundamente ligados. Millet, que concorda com Gilson na afirmação de que “la philosophie grecque est sortie du Moyen Age autre qu’elle y était entrée”²⁵⁸, afirma que « le point majeur où apparaît cette transformation est la théorie de l’analogie, telle

²⁵⁴ O princípio é frequentemente invocado por São Tomás. Por exemplo, em ST I q 44 a 2.

²⁵⁵ SCG II, 45

²⁵⁶ EDE I 2: et similiter effectus dicitur participare suam causam, et praecipue quando non adaequat virtutem suae causae; puta, si dicamus quod aer participat lucem solis, quia non recipit eam in ea claritate qua est in sole.

²⁵⁷ Sobre a doutrina da participação ver: GEIGER, L.-B. *La participation dans la philosophie de Saint Thomas d’Aquin*. Paris : Vrin, 1942 e, mais recente, TYN, Tomas. *Metafisica della sostanza – Partecipazione e analogia entis*. Bolonha: Edizioni Studio Domenicano, 1999, bem como o artigo MILLET, Louis. Analogie et participation chez Saint Thomas d’Aquin. In : *Les Études philosophiques*. No. 3/4, L’Analogie (julho-dezembro 1989), pp. 371-383.

²⁵⁸ GILSON. *La philosophie et la théologie*. p. 100.

que nous la trouvons dans les textes de saint Thomas d'Aquin ; théorie elle-même fondée sur une thèse: la participation".²⁵⁹

Por outro lado, é esse um conceito, o da participação, que vai adquirindo um peso sempre e sempre maior no pensamento tomasiano²⁶⁰. "Surveying Thomas's oeuvre in chronological order", diz Velde, "one sees that the use of the term 'participation' slowly increases and comes to occupy a more important place in the later works than in, for instance, the early *De ente et essentia* and the *Commentary on the Sentences*."²⁶¹

Mas não se trata, simplesmente, de uma questão terminológica, mas, sim, teológica, acentuando-se a relação entre participação e causalidade. Diz, ainda, Velde:

One gets the impression that in particular the concept of participation of being gradually gains more philosophical weight and has only received its final formulation step by step [...] Although creation is conceived of in terms of participation from the very outset, the conceptual expression has attained a maturity and precision which it does not yet have, I believe, in the *Scriptum super Sententiis*.²⁶²

Concluindo esta parte sobre a utilização por São Tomás do conhecimento das criaturas para o conhecimento de Deus, lembremos a oposição criada por Barth entre a *analogia entis*, que ele afirma "invenção do Anticristo"²⁶³, uma tentativa quase blasfema de atingir o criador a partir das criaturas, e o que chama de *analogia fidei*, um conhecimento de Deus que não se apoiaria sobre a capacidade da razão nem procedería das criaturas, baseado inteiramente na graça de Deus procedente da revelação.²⁶⁴

Para São Tomás, porém, a teologia natural, que parte da criatura, em nada se opõe à teologia revelada e, assim, entre a *analogia entis* e a *analogia fidei* não há oposição

²⁵⁹ MILLET. *Analogie e participation chez Saint Thomas d'Aquin*, p. 371.

²⁶⁰ Nas SM I 1 1 10 n 3 São Tomás, seguindo o histórico elaborado por Aristóteles, procura elucidar o percurso histórico da noção de participação, mas, ao expor a teoria de Platão, embora não aceitando a doutrina platônica da separação dos sensíveis, expõe a essência da doutrina da participação. Cf. TYN, T. *Op. cit.* p. 523.

²⁶¹ VELDE, A. T. Participation and Substantiality in Thomas Aquinas. p. 4.

²⁶² *Idem, ibidem.*

²⁶³ Cf. BARTH, Karl. *Church Dogmatics II/I*. p. 82.

²⁶⁴ Cf. FURRY, T. Analogous analogies? Thomas Aquinas and Karl Barth. In: *Scottish Journal of Theology*, no. 63, 2010, pp. 318-330 e MONDIN. *The principle of Analogy in Protestant and Catholic Theology*.

nem contradição, mas a mesma relação de integração e harmonia que encontramos, no pensamento tomasiano, entre a razão e a fé.

Tanto na *analogia entis* quanto na *analogia fidei* é Deus que vem ao encontro do homem pelo livro da natureza e pelo livro da Escritura, possibilitando-lhe elevar-se até Ele, assumindo a linguagem e as categorias humanas para falar-lhe, fazendo-o ver que essas coisas significam, analogicamente, o que se encerra no mistério do ser divino.

Assim, é a partir da revelação que Tomás se sente autorizado a fazer um uso analógico, que é um uso próprio, dado o princípio de participação, e não um uso simplesmente metafórico, ou seja, puramente linguístico, de termos como “pai”, “filho”, “geração”, “filiação” ou, no que nos concerne, “verbo”.

É a partir dos princípios da analogia e da participação, aplicados aos próprios termos da Revelação, que São Tomás citará, com toda tranquilidade e com toda a eficácia, Aristóteles para explicar o Evangelho de São João e, mais ousadamente ainda poder dizer: “Philosophus probat et Dominus dicit”.²⁶⁵



²⁶⁵ ST IIa. IIae. Q 152 a ; q 182, a 1; cf. HAYEN, A. *La communication de l'être d'après Saint Thomas d'Aquin*. pp. 77-79.

2.3. Em que sentido?

O texto em que principalmente analisaremos o aproveitamento por São Tomás da teoria da linguagem de Aristóteles no estudo da questão do Verbo é um texto de exegese da Sagrada Escritura, o comentário do Evangelho de São João, o *Lectura Super Ioannem*, uma *reportatio* elaborada entre 1270 e 1272, que está, como vimos, entre “os mais acabados e mais profundos”²⁶⁶ dos comentários escriturísticos de São Tomás.

Assim, é necessário entender como São Tomás considerava o texto evangélico e a abordagem com que se aproxima de seu sentido para elaborar o saber teológico, sem esquecer que a exegese bíblica, utilizada como instrumento para atingir uma compreensão profunda da mensagem religiosa da Sagrada Escritura, representa uma das principais funções da teologia medieval. A Bíblia era, para a teologia do século XIII “le livre de base”, não apenas como “premier répertoire des autorités à utiliser pour assortir de leurs preuves les arguments élaborés”, mas também como “la matière même, directement exploitée, du savoir sacré qu’est la théologie, science de Dieu à partir de la parole de Dieu.”²⁶⁷

E o trabalho com a Sagrada Escritura tem, nesse momento, procedimentos precisos, muito diferentes do tratamento que lhes daria, um século antes, São Bernardo²⁶⁸, mas não só ele, cujos textos são profundamente impregnados da psicologia e, mesmo, das circunstâncias em que se encontra o autor. Lembremos, à guisa de exemplo, o Sermão XXVI do Abade de Claraval, de 1128, em que ele comenta o Cântico dos Cânticos ao mesmo tempo em que chora a morte de seu irmão, Girard.²⁶⁹

Ao contrário, um primeiro procedimento que caracteriza a exegese do século XIII é o desejo de objetividade, que trata o texto não segundo as preferências de qualquer tipo do analista, mas segundo a sua constituição interna, de onde decorre a característica talvez mais notável e que mais perplexidade causa ao leitor moderno que tem contato com essa exegese: as infundáveis divisões e subdivisões do texto, procurando determinar com precisão o encadeamento do pensamento, através de uma obsessivamente minuciosa análise lógica, cujos limites estarão num certo artificialismo que procura encaixar o texto

²⁶⁶ TORRELL. *Introdução*. p. 222.

²⁶⁷ CHENU. *Introduction*, p. 199.

²⁶⁸ Cf. CHENU, *Idem*, *ibidem*.

²⁶⁹ Cf. BERNARDO DE CLARAVAL. *Sermons sur les Cantiques*. pp. 277 e ss.

num esquema preconcebido.²⁷⁰ Esse procedimento fixa o interprete à letra e afasta a facilidade das paráfrases e, segundo Chenu, apresenta vantagens e desvantagens, “appliqué aux épisodes d’un récit, le procédé glisse facilement vers un conceptualisme abstrait”, mas, por outro lado, “dès qu’il s’agit d’annoncés doctrinaux, il procure une intelligence saine et féconde, en amorce d’une théologie biblique”.

Por outro lado, o exegeta medieval, em seu afã de racionalidade, tende a definir palavras e conceitos e a classificá-los em categorias, tendo como objetivo final encontrar as razões das palavras, dos fatos, dos procedimentos linguísticos ou outros, tendo como pressuposto que o autor tinha sempre suas razões em mente e que procedia segundo elas. A partir daí o mestre pode dedicar-se à *expositio* e à *quaestio*, pois as questões breves iam permeando a exposição, implícita ou explicitamente, abrindo caminho para a argumentação, a pesquisa doutrinal as razões de conveniência e a refutação dos erros, passando da exegese à teologia.²⁷¹

Trata-se, portanto, se assim se quiser de uma exegese dialética, para usar a expressão clássica de Chenu, que considera que com “l’insertion d’une spéculation dans le tissu d’un texte”, que é, como vimos característica dessa exegese, bem como do pensamento escolástico em geral, passamos de “l’autorité à la raison”. O texto examinado, qualquer que ele seja, não fica encerrado em si mesmo, mas dialoga com o intérprete, com as autoridades filosóficas e teológicas e com os problemas contemporâneos.²⁷²

O Aquinate estuda a questão da exegese, ou da interpretação dos sentidos da Sagrada Escritura em vários lugares²⁷³ e, principalmente no *Quodlibet VII*²⁷⁴, no *Comentário da Epístola aos Gálatas*²⁷⁵ e nos artigos 9 e 10 da primeira questão da *Suma Teológica*²⁷⁶. A doutrina defendida nos três textos é a mesma, apenas com pequenas diferenças de detalhe: para ele, que apenas continua nisso a tradição que o precede²⁷⁷, a Sagrada Escritura, a partir de dois sentidos fundamentais, possui, no total, quatro sentidos.

²⁷⁰ Chenu observa que, assim como a exegese do século XX tomava seus procedimentos das ciências profanas, também a do século XIII tomava seus procedimentos dos mestres da Faculdade de Artes. Cf. *Introduction*, p. 213, nota. (1).

²⁷¹ Cf. CHENU, *Introduction*. pp. 215-216.

²⁷² *Idem*, pp. 123 e ss.

²⁷³ Além dos três mencionados a seguir SS 1 Prol. a 5; d 34, q 3, a 1-2; SCG III, 119; QQ 3, a 30.

²⁷⁴ QQ 7 aa 14-16

²⁷⁵ SG 4, 17.

²⁷⁶ ST Ia. q 1, aa 9-10

²⁷⁷ Cf. DE LUBAC. *Exégèse Médiévale – Les quatre sens de l’écriture*, v. 4, pp. 285-302.

Na *Suma*, onde a questão é discutida *in extenso*, afirma para começar a discussão, sempre em sentido contrário à tese que defenderá realmente, que “parece que a Escritura não contém num único texto a possibilidade de vários sentidos distintos, tais como o histórico ou literal, o alegórico, o tropológico ou moral e o anagógico²⁷⁸”, pois tal multiplicidade de sentidos geraria sofismas e confusão de entendimento, o que não se coaduna com o propósito do texto sagrado de “mostrar a verdade sem dar ensejo a sofismas”. Argumenta, ainda, na mesma direção – ou seja, contra a existência dos quatro sentidos que, na verdade, postula – com a autoridade de Santo Agostinho, que apresenta outra divisão, e também com a existência, admitida pelo Aquinate, de um sentido parabólico, que não se encontra entre os quatro citados.

São Tomás objeta, porém, *sed contra*, com a autoridade, incontestável, de São Gregório Magno, o qual afirma que “a Escritura Sagrada, pela própria maneira de se exprimir, ultrapassa todas as ciências; porque num único e mesmo discurso, ao contar um fato, nos dá um mistério”.

Assim, para ele, a Sagrada Escritura tem dois sentidos fundamentais, o literal e o espiritual. O sentido literal, derivado de *littera*, letra, pertence ao domínio comum da linguagem e, assim, é o mais imediato, o mais óbvio e acessível a qualquer pessoa que tenha contato com o texto. O sentido espiritual, porém, liga-se diretamente não às palavras, mas às coisas, que se tornam, por sua vez, sinais de outras coisas, passadas, presentes ou futuras. O que faz com que o sentido espiritual se subdivida, em três: o alegórico, o moral e o anagógico:

Por sua vez, o sentido espiritual se divide em três sentidos diferentes. Com efeito, diz o Apóstolo, na Carta aos Hebreus, que a lei antiga é uma figura da lei nova; e a própria lei nova, acrescenta Dionísio, é uma figura da glória futura; além do mais, na lei nova, o que se cumpre na cabeça é uma figura do que devemos fazer. Por conseguinte, quando as realidades da lei antiga significam as da lei nova, temos o sentido alegórico; quando as coisas realizadas em Cristo, ou naquilo que a Cristo representa, são o sinal do

²⁷⁸ ST I, q 1, a 10.

que devemos fazer, temos o sentido moral; enfim, quando essas mesmas coisas significam o que existe na glória eterna, temos o sentido anagógico.²⁷⁹

Naturalmente, a existência do sentido espiritual supõe um conhecimento dos eventos antecedentes e sucessivos que só Deus pode ter.

Assim, na resposta às objeções, do artigo 10 da questão I da *Suma Teológica*, São Tomás explica que os sentidos superpostos da Escritura derivam da onipotência de seu autor:

O autor da Escritura é Deus. Está em seu poder, para significar algo, empregar não somente palavras, o que o homem pode também fazer, mas igualmente as próprias coisas. Assim, em todas as ciências as palavras são portadoras de significação, mas a Escritura Sagrada tem como próprio que as mesmas coisas significadas pelas palavras significam algo por sua vez.”²⁸⁰

No quodlibet VII o mesmo pensamento é expresso de maneira mais detalhada, primeiro falando da apreensão direta da verdade pelo conhecimento das coisas e da representação dessas mesmas coisas através das palavras, representação essa que também habita ao conhecimento da verdade:

Deve-se dizer que a sagrada Escritura foi divinamente ordenada para que por ela se manifeste a nós a verdade necessária à salvação. Ora, a manifestação ou expressão de qualquer verdade pode fazer-se de dois modos, pelas coisas e pelas palavras, visto que as palavras significam coisas, e uma coisa pode ser representação de outra.

Explica em seguida um segundo modo de manifestação da verdade, capaz de ser utilizado apenas por Deus, cuja onipotência lhe permite governar as coisas, de modo a que elas representem as verdades desejadas:

²⁷⁹ ST I, q 1, a 10. Sobre o sentido alérgico, ver DE LUBAC, H. A propos de l'allégorie chrétienne. *Recherche de Sciences Religieuses* 47 (1959) p. 5-43; PÉPIN, J. Helenismo e cristianismo. In: CHATELET, F. *História da Filosofia*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1974, v. I. 15-54.

²⁸⁰ Hb 7:19.

Mas o autor das coisas não só pode utilizar palavras para significar algo, mas até pode dispor as coisas como representação de outras. E, segundo isto, na sagrada Escritura a verdade se manifesta duplamente. Por um modo segundo o qual as coisas são significadas por palavras, e nisso consiste o sentido literal. Outro modo segundo o qual as coisas são figuras de outras coisas, e nisso consiste o sentido espiritual. E, assim, competem à sagrada escritura vários sentidos.²⁸¹

A partir dessa postulação inicial sobre o duplo sentido da Escritura – o fornecido pelas palavras e o fornecido pelas coisas – São Tomás detalha as camadas de significados que devemos buscar nesse tipo de texto, sem, no entanto, julgar obrigatório encontrá-los todos em todas as perícopes, como afirma no mesmo *Quodlibet VII*²⁸²:

Esses quatro sentidos não são atribuídos à Sagrada Escritura como se em cada uma das suas partes ela devesse ser interpretada nesses quatro sentidos, mas, às vezes, pelos quatro, às vezes por três, por dois e às vezes só por um.²⁸³

E indica, dando a razão disso, onde se podem encontrar os quatro sentidos e onde não é provável encontrá-los:

Com efeito, na Sagrada Escritura, principalmente, as coisas posteriores são figuradas pelas anteriores; e, por isso, quando na Sagrada

²⁸¹ QQ VII, q 6 a 1 co: Dicendum, quod sacra Scriptura ad hoc divinitus est ordinata ut per eam nobis veritas manifestetur necessaria ad salutem. Manifestatio autem vel expressio alicuius veritatis potest fieri de aliquo rebus et verbis; in quantum scilicet verba significant res, et una res potest esse figura alterius. Auctor autem rerum non solum potest verba accommodare ad aliquid significandum, sed etiam res potest disponere in figuram alterius. Et secundum hoc in sacra Scriptura manifestatur veritas dupliciter. Uno modo secundum quod res significantur per verba: et in hoc consistit sensus litteralis. Alio modo secundum quod res sunt figurae aliarum rerum: et in hoc consistit sensus spiritualis. Et sic sacrae Scripturae plures sensus competunt.

²⁸² QQ VII, q 6 a 2 ad 5.

²⁸³ QQ VII, q 6 a 2 ad 5: Ad quintum dicendum, quod quatuor isti sensus non attribuuntur sacrae Scripturae, ut in qualibet eius parte sit in istis quatuor sensibus exponenda; sed quandoque istis quatuor, quandoque tribus, quandoque duobus, quandoque uno tantum.

Escritura, literalmente, algo é dito sobre o anterior pode ser interpretado espiritualmente sobre o posterior, mas não o inverso.²⁸⁴

Daí decorre, portanto, que os quatro sentidos são encontrados apenas nos textos do Antigo Testamento:

Entre tudo o que na Sagrada Escritura se narra, as primeiras [coisas] são aquelas pertencentes ao Velho Testamento; e, por isso, as que segundo o sentido literal se referem ao Antigo Testamento, podem ser interpretadas nos quatro sentidos.²⁸⁵

O mesmo acontece com aquilo que, no Novo Testamento, se refere explicitamente à pessoa de Cristo. Também nesses textos podemos encontrar os quatro sentidos da Escritura: o literal, o moral, o analógico e o anagógico.

Em segundo lugar estão aquelas que pertencem ao estado presente da Igreja, nas quais têm prioridade as que se referem à cabeça com respeito às que se referem aos membros; porque o verdadeiro corpo de Cristo e aquilo que nele é cumprido são figuras do corpo místico de Cristo, e aquilo que nele mesmo, ou seja, em Cristo, se cumpre, devemos tomar como exemplo de viver. Em Cristo também nos é demonstrada a glória futura, de onde o que literalmente se diz de Cristo, como cabeça, pode ser interpretado tanto alegoricamente, referindo-se ao seu corpo místico, quanto moralmente, referindo-se aos nossos atos, que segundo ele devem ser reformados, e anagógicamente, enquanto em Cristo nos é mostrado o caminho da glória.²⁸⁶

²⁸⁴ QQ VII, q 6 a 2 ad 5: In sacra enim Scriptura praecipue ex prioribus posteriora significantur; et ideo quandoque in sacra Scriptura secundum sensum litteralem dicitur aliquid de priori quod potest spiritualiter de posterioribus exponi, sed non convertitur.

²⁸⁵ QQ VII, q 6 a 2 ad 5: Inter omnia autem quae in sacra Scriptura narrantur, prima sunt illa quae ad vetus testamentum pertinent; et ideo quae secundum litteralem sensum ad facta veteris testamenti spectant, possunt quatuor sensibus exponi.

²⁸⁶ QQ VII, q 6 a 2 ad 5: Secunda vero sunt illa quae pertinent ad statum praesentis Ecclesiae, in quibus illa sunt priora quae ad caput pertinent, respectu eorum quae pertinent ad membra; quia ipsum corpus verum Christi, et ea quae in ipso sunt gesta, sunt figura corporis Christi mystici, et eorum quae in ipso geruntur, ut in ipso scilicet Christo, exemplum vivendi sumere debeamus. In Christo etiam futura gloria nobis praemonstrata est; unde ea quae ad litteram de ipso Christo capite dicuntur, possunt exponi et allegorice, referendo ad corpus eius mysticum; et moraliter, referendo ad actus nostros, qui secundum ipsum debent reformari; et anagogice, in quantum in Christo est nobis iter gloriae demonstratum.

Já não assim o que é dito do corpo místico de Cristo, a Igreja, pois, na hierarquia de temas da Sagrada Escritura apontada por São Tomás, ele é posterior tanto ao Antigo Testamento quanto ao corpo físico de Cristo e, não podendo ser aplicado ao que lhe é anterior, não poderá ser interpretado, a não ser por exceção, alegoricamente, mas só moral e anagógicamente:

Mas quando, segundo o sentido literal algo é dito da Igreja, não pode ser interpretado alegoricamente, a não ser talvez o que se diz da primitiva Igreja interpretado quanto ao futuro estado da Igreja presente; pode, porém, ser interpretado moralmente e anagógicamente.²⁸⁷

Por fim, o que é dito em sentido moral, pode ter também uma interpretação anagógica, mas o que literalmente se diz da glória futura, não suporta outro sentido a não ser o literal:

Aquilo, porém, que se diz de moral segundo o sentido literal, não costuma ser interpretado senão anagógicamente. Aquilo, porém, que segundo o sentido literal pertence ao estado de glória, em nenhum outro sentido costuma ser interpretado, porque não é isso figura de outras coisas, mas figurado por todas as outras.²⁸⁸

Respondendo à objeção de que a multiplicidade dos sentidos geraria confusão na interpretação, o Aquinate fortalece a importância do sentido literal:

Quanto ao primeiro [argumento] deve-se dizer que a multiplicidade dos sentidos em questão não cria nenhum equívoco, ou qualquer outra espécie de multiplicidade. Como foi dito, esses sentidos não

²⁸⁷ QQ VII, q 6 a 2 ad 5: Sed quando secundum litteralem sensum dicitur aliquid de Ecclesia, non potest exponi allegorice; nisi forte ea quae dicuntur de primitiva Ecclesia, exponantur quantum ad futurum statum Ecclesiae praesentis; possunt tamen exponi moraliter, et anagogice.

²⁸⁸ QQ VII, q 6 a 2 ad 5: Ea vero quae moraliter dicuntur secundum sensum litteralem, non consueverunt exponi nisi allegorice. Illa vero quae secundum sensum litteralem pertinent ad statum gloriae, nullo alio sensu consueverunt exponi; eo quod ipsa non sunt figura aliorum, sed ab omnibus aliis figurata.

se multiplicam em razão de que uma só palavra significaria várias realidades, mas porque as próprias realidades, significadas pelas palavras, podem ser sinal de outras realidades.²⁸⁹

E acrescenta, reforçando a importância unificadora do texto:

Também não existe confusão na Escritura porque todos os sentidos estão fundados no sentido literal, e só a partir dele se pode argumentar, e nunca dos sentidos alegóricos²⁹⁰, como observa Agostinho contra o donatista Vicente.²⁹¹

E conclui afirmando que a impossibilidade de argumentar a partir do sentido espiritual não prejudica o completo entendimento do texto sagrado, uma vez que “nada do que é necessário à fé está contido no sentido espiritual que a Sagrada Escritura não o refira explicitamente, em alguma parte, em sentido literal”.²⁹²

Ainda na *Suma*, respondendo ao terceiro argumento – que contesta os quatro sentidos afirmando que existe um quinto, o parabólico, não contido na enumeração – mostra como o parabólico faz parte do sentido literal, opondo-se, quanto a isso, ao “uso corrente, mesmo na Igreja”²⁹³, que confunde, frequentemente, o sentido alegórico – um dos sentidos espirituais – com o metafórico, que São Tomás inclui no sentido literal, alargando, assim a extensão do sentido literal, que se subdivide em próprio e figurado, como explica:

Porque pelas palavras podemos significar algo no sentido próprio e algo em sentido figurado; e, nesse caso, o sentido literal não designa a própria imagem, mas o que ela representa.

E esclarece com o exemplo, frequente na Escritura, de atribuir a Deus membros ou características antropomórficas:

²⁸⁹ ST Ia, q 1 a 10.

²⁹⁰ Vimos que São Tomás invoca este princípio ao comentar o argumento de São Boaventura sobre a utilização da filosofia em teologia figurativizadas na água e no vinho. Cf. p. 13.

²⁹¹ ST Ia, q 1 a 10.

²⁹² ST Ia, q 1 a 10 R ad 1.

²⁹³ A expressão é de GEFFRÉ, Claude. Nota b. p. 156 TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica*. V. I.

Quando a Escritura fala do braço de Deus, o sentido literal não indica a existência de um membro corporal em Deus, mas o que é significado por esse membro, isto é, o poder de operar. Isso deixa bem claro que no sentido literal da Escritura nunca pode haver falsidade.

Partindo da observação de que “le deuxième point remarquable est le soin avec le quel saint Thomas rattache la métaphore au sens littéral, en le distinguant du sens allégorique”, De Lubac afirma, porém, que os predecessores do Aquinate também não confundiam o sentido figurado ou metafórico com o sentido alegórico, tendo apenas conservado uma tradição terminológica, vinda da antiguidade, detendo-se mais amplamente em rastrear a controvérsia sobre se, sim, ou não, São Tomás admite a possibilidade de mais de um sentido literal, citando, entre outras, a opinião de Gilson, segundo a qual, para São Tomás “aucune interprétation n’est acceptable si le sens littéral ne peut la porter, mais une même parole (si Dieu en est l’auteur) peut porter plusieurs sens littéraux”²⁹⁴, opinião esta contestada por outros que interpretam, Gardeil²⁹⁵ entre eles, a frase de São Tomás no sentido de que o sentido espiritual é, para Deus, literal e, esse sim, e só esse, comporta vários sentidos.

Como quer que seja, a preponderância atribuída a São Tomás ao sentido literal é inegável e, em certo sentido, contrário a um tipo de exegese comum ainda em seu tempo que se empenhava na busca de sentidos alegóricos e morais por vezes decididamente arbitrários. Foi ele o primeiro, por exemplo, a fazer a exegese literal do Livro de Jó, iniciando, assim, segundo Spicq uma etapa decisiva na história da interpretação daquele livro.²⁹⁶

Como se vê, São Tomás em nada se afasta aqui da doutrina tradicional dos quatro sentidos da Escritura. Seu mérito, porém, reside na sintética sobriedade com que descreve a complexidade dos quatro sentidos, apoiando-os todos sobre o sentido literal, o que, segundo Geffré, “representa um marco importante na via que conduz à exegese moderna, e não há dúvida que ele manifesta certa reticência a respeito da intemperança

²⁹⁴ GILSON, E. *Introduction à la philosophie chrétienne*. p. 23.

²⁹⁵ Cf. GARDEIL, A. Les procédés exégetiques de S. Thomas. In: *Revue Thomiste*, 1903, pp. 428-457.

²⁹⁶ Cf. SPICQ, c *Squisse d’une histoire de l’exégèse latine au Moyen-Âge*. c VII – Sens Littéral et sens spirituel.

das interpretações alegóricas. ”²⁹⁷ Segundo Spicq, sua explicação dos quatro sentidos é “plus claire, mieux réfléchie et plus fortement justifiée que chez aucun autre auteur.”²⁹⁸

O que de modo nenhum significa que São Tomás despreze ou negligencie o sentido espiritual da Escritura. Pelo contrário. É seu costume, ao comentar a Escritura, colocar lado a lado o sentido literal e o sentido espiritual. Por exemplo, no comentário ao Evangelho de São João, no episódio do encontro com a Samaritana no poço de Jacó²⁹⁹, entrelaçam-se as considerações sobre o sentido literal àquelas de sentido moral ou místico, depois da afirmação de que o Evangelista procura aí expor três elementos: a fonte ou poço junto do qual Jesus se senta, o próprio ato de sentar-se e, por fim, o horário do dia, ou tempo, em que se senta: “Primo describit ipsum fontem; secundo sessionem Christi super eum; et tertio sessionis tempus designat”³⁰⁰, numa evidente - e, aliás, absolutamente constante - assunção do sentido literal como texto absolutamente histórico.

Antes de mais nada, São Tomás expõe as conclusões que é possível tirar do sentido literal do texto:

O sentar-se de Cristo, porém, mostra-se quando diz a seguir: *Jesus, porém, cansado do caminho, sentava-se, assim, sobre a fonte*. Mostra fraqueza, ainda que tivesse uma força imensa, não por falta de força, mas para manifestar a verdade da natureza [humana] assumida. Pois, segundo Agostinho³⁰¹, Jesus é forte, porque *no princípio era o verbo*, mas é fraco, porque *o verbo de Deus se fez carne*. Cristo quis, pois, manifestar a verdade da natureza humana, permitia-lhe ela executar e sofrer o que é próprio do homem; querendo ainda em si a verdade da natureza divina, fazia e operava o próprio de Deus. De onde, quando retraía do corpo o influxo da força divina, tinha fome e cansava-se, quando, porém, apresentava no corpo a própria força

²⁹⁷ GEFFRÉ, Claude. Nota z., p. 154 in TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica*. V. I.

²⁹⁸ Cf. SPICQ *Op. cit.* p. 273.

²⁹⁹ Jo 4: 5-29.

³⁰⁰ SI c 4, l. 1.

³⁰¹ AGOSTINHO DE HIPONA. *Comentário ao Evangelho de São João*, I, 1.

divina, sem comida, não tinha fome e nos trabalhos não se fatigava: jejuou quarenta dias e quarenta noites e, então, teve fome.³⁰²

Em seguida, analisa o mesmo texto do ponto de vista moral, ou seja, enquanto exemplo de vida:

Disso, porém, que Jesus se fatigou do caminho, nos é dado o exemplo de não fugir do trabalho pela salvação dos outros. Eu sou pobre e em trabalhos desde a minha juventude.³⁰³ Do mesmo modo, também é dado exemplo de pobreza, pois *sentava-se ali*, isto é, sobre a terra nua.³⁰⁴

Por fim, interpreta o texto em sentido místico:

Misticamente, porém, o sentar-se significa a humilhação da paixão de Cristo. Salmo 138³⁰⁵: *tu conhecestes meu rebaixamento (isto é, a paixão) e minha ressurreição*. Também significa a autoridade de ensinar, porque se fala tanto quanto se tem poder; de onde, diz-se em Mt. 5: 1 ss, que *se sentando os ensinava*.³⁰⁶

Também no *Comentário da Epístola aos Gálatas*, depois de expor a mesma doutrina sobre os quatro sentidos da Escritura, o Aquinate exemplifica interpretando em vários sentidos um texto do *Gênesis*:

³⁰² Mt 4:2. SI c 4, 1: Sessio autem Christi innuitur cum subdit Iesus autem fatigatus ex itinere, sedebat sic supra fontem. Ostendit infirmitatem, quamquam esset virtutis immensae, non propter defectum virtutis, sed ut ostenderet veritatem naturae assumptae. Nam, secundum Augustinum, Iesus fortis est, quia (supra I, 1) in principio erat verbum, sed infirmus est, quia verbum caro factum est. Christus ergo volens ostendere veritatem humanae naturae, permittebat eam agere et pati quae sunt propria homini: volens etiam ostendere in se veritatem divinae naturae, faciebat et operabatur propria Dei. Unde quando retrahebat influxum virtutis divinae a corpore, esuriebat et fatigabatur; quando vero ipsam virtutem divinam corpori exhibebat, sine cibo non esuriebat, et in laboribus non fatigabatur. Matth. IV, 2: ieiunavit quadraginta diebus et quadraginta noctibus, et postea esuriit.

³⁰³ SI 87: 16, na *Vulgata*.

³⁰⁴ Ex hoc autem quod Iesus fatigatus est ex itinere, datur nobis exemplum non refugiendi laborem propter salutem aliorum. Ps. LXXXVII, 16: pauper sum ego, et in laboribus a iuventute mea. Similiter etiam datur exemplum paupertatis, quia sedebat sic, idest super nudam terram.

³⁰⁵ Salmo 138, na *Vulgata*. Hoje, 139.

³⁰⁶ SI c 4, l. 1.

De todos, este exemplo é evidente: quando digo *faça-se a luz*, literalmente, da luz material, isso refere-se ao sentido literal. Se se entende *faça-se a luz*, isto é, nasça Cristo na Igreja, refere-se ao sentido alegórico. Se, porém, diz-se *faça a luz*, isto é, por Cristo sejamos introduzidos na glória, refere-se ao sentido anagógico. Mas se se diz *faça-se a luz*, isto é, por Cristo sejamos iluminados no intelecto e inflamados no afeto, refere-se ao sentido moral.³⁰⁷

Os exemplos, se fossem necessários outros, não faltariam, pois a distinção entre sentido literal e sentido místico, ou “segundo a letra” e “segundo o mistério”, ou, eventualmente, entre o que se diz *litteraliter*, *allegorice* ou *moraliter* é constante. Nos comentários escriturísticos, sobretudo no Comentário a São João, os termos empregados são, principalmente, *sensus mysticum*, opondo-se a *sensus litteralis*, e *mystice*, por oposição a *litteraliter* ou *ad litteram*.³⁰⁸

No comentário ao Prólogo do Evangelho de São João, porém, São Tomás não emprega sequer uma vez nem o termo *mystice* nem seus correlatos, que serão, no entanto, frequentíssimos no resto do comentário.

Por quê? Porque, na interpretação do Aquinate, o quarto Evangelho abre-se com um texto que não pode ser interpretado senão em sentido puramente literal, uma vez que, embora não se refira, propriamente à glória futura no sentido daquele estado que o homem deve alcançar após esta vida – ao qual tende e o qual espera, segundo os versos de Agostinho de Dácia – “*littera gesta docet, quod credas allegoria, moralia quid agas, quis speres [ou: quo tendas] anagogia*”³⁰⁹ –, trata da realidade eterna no que ela tem de

³⁰⁷ SG c 4, l 7: Et omnium horum patet exemplum. Per hoc enim quod dico fiat lux, ad litteram, de luce corporali, pertinet ad sensum litteralem. Si intelligatur fiat lux id est nascatur Christus in Ecclesia, pertinet ad sensum allegoricum. Si vero dicatur fiat lux id est ut per Christum introducatur ad gloriam, pertinet ad sensum anagogicum. Si autem dicatur fiat lux id est per Christum illuminemur in intellectu et inflammemur in affectu, pertinet ad sensum morale.

³⁰⁸ Como em tantos outros temas, a utilização dos termos por São Tomás não é sistemática – apesar, mesmo dos textos teóricos, de sistematização – e o sentido tem que ser buscado nas teorias apresentadas em conjunto com o contexto específico da utilização. Assim, na ST, ao tratar especificamente do tema, São Tomás só utiliza para designar o que não é literal o adjetivo *spiritualis*. Em muitas outras passagens da mesma obra, porém, para opor a *litteralis* ele utiliza o advérbio *mystice* ou o adjetivo *mysticus* (ST Ia-IIae, q 102 a 2 e a 3, a 4; q 103 a 3 ad 3, por exemplo). Sobre a discussão em torno do uso da terminologia sobre os quatro sentidos da Escritura e a crítica a essa sistematização, ver HUGHES, K. L. The ‘fourfold sense’: De Lubac, Blondel and contemporary theology, p. 451 e ss.

³⁰⁹ AUGUSTIN DE DACE. *Rotulus pugillaris*, I: ed. A. Walz, *Angelicum* 6 [1929] 256. Apud LIERE, Frans. *An Introduction to the Medieval Bible*. p. 121.

mais essencial, ou seja, as relações intratrinitárias, especificamente das relações do Verbo com o Pai.

E, assim, sua interpretação só pode ser efetuada de modo puramente literal, segundo o que, como vimos, São Tomás afirma no *Quodlibet VII*:

aquilo, porém, que segundo o sentido literal pertence ao estado de glória, em nenhum outro sentido costuma ser interpretado, porque não é isso figura de outras coisas, mas figurado por todas as outras.³¹⁰

De nada, mais do que a Trindade, se pode afirmar que pertence à glória e, portanto, que não é figura das outras coisas, mas figurada por tudo aquilo que existe fora dela. Nada, mais do que a Trindade é, no pensamento tomasiano, o objeto da tendência e da esperança humanas. Afinal, como ele afirma no *Scriptum Super Sententiis*: “Cognitio enim Trinitatis in unitate est fructus et finis totius vitae nostrae.”³¹¹

Será, portanto, de forma absolutamente literal que São Tomás interpretará o que diz o prólogo sobre o verbo divino. Como, porém, interpretar literalmente um texto que se refere a uma realidade à qual não se tem acesso? Sem nenhum acesso ao processo intratrinitário, como fornecer uma interpretação literal do sentido das frases empregadas por São João? Na medida em que, analogicamente, o Aquinate atribuir ao verbo divino o mesmo processo que atribui ao verbo humano e utilizar, em sua compreensão, os instrumentos filosóficos – aristotélicos e outros – de que dispõe.



³¹⁰ QQ VII, q 6 a 2 ad 5

³¹¹ SS 1 d 2 q 1 a 5 exp.

3. Ambo tamen

3.1. Essentiam imitabilem³¹²

Visus, tactus, gustus in te fallitur,
Sed auditu solo tuto creditur.
Credo quidquid dixit Dei Filius:
Nil hoc verbo Veritatis verius

In cruce latebat sola Deitas,
at hic latet simul et humanitas;
ambo tamen credens atque confitens,
peto quod petivit latro paenitens.³¹³

O poema, composto por São Tomás, segundo alguns, em seu leito de morte³¹⁴, fala, como é claro, de sua fé na presença de Cristo na Eucaristia.

Gostaríamos, porém, de pôr em evidência um aspecto colateral, expresso no verso “ambo tamen credens atque confitens”, referente aqui à divindade e à humanidade de Cristo, escondida só a primeira na cruz, já que a humanidade estava patente, e ambas ocultas na Eucaristia, sob os acidentes de pão e de vinho.³¹⁵

São Tomás poderia, porém, num sentido muito mais geral, afirmar-se, de certo modo, um crente na divindade e na humanidade, *tout court*. Porque a humanidade é criatura da divindade e, daí, apesar do pecado, participante, em certo grau, da bondade

³¹² Cf. SS 1 d 36 q 2 a 2 ad 1: Ad primum ergo dicendum, quod idea non nominat tantum essentiam, sed essentiam imitabilem; unde secundum quod est multiplex imitabilitas in essentia divina, propter plenitudinem suae perfectionis, est pluralitas idearum.

³¹³ Visão, tato, gosto, falham com relação a ti, mas seguramente se crê somente pelo que foi ouvido. Creio tudo aquilo que disse o Filho de Deus. Absolutamente nada é mais verdadeiro que essa palavra da verdade. Na cruz se escondia só a divindade, aqui igualmente e também se enconde a humanidade; a ambas, porém, crente e confiante, peço o que pedia o ladrão penitente.

³¹⁴ Tanto sobre a autenticidade do poema quanto sobre a ocasião de sua composição há controvérsias, como seria de esperar, embora a autoria de São Tomás seja muito geralmente aceita, mais modernamente. Sobre o tema ver TORREL, *Iniciação*, p. 154-159.

³¹⁵ ST III, q 75, a 5.

infinita, apesar das limitações inerentes ao ser criado.³¹⁶ Por isso, São Tomás crê totalmente na revelação, mas crê também muito, totalmente, em certo sentido, na razão³¹⁷.

Mais ainda, embora seja a humanidade de Cristo, paradigmaticamente, um caminho para o conhecimento e o acesso ao divino, como ele diz no *Super Ioannem*³¹⁸, ao falar de Cristo enquanto caminho, “via quidem secundum humanitatem, terminus secundum divinitatem”³¹⁹, também a compreensão da natureza humana, em si mesma, pode conduzir a uma compreensão mais perfeita da divindade, sobretudo no que se refere à alma, já que é nessa que reside a imagem de Deus no homem³²⁰, embora até sua “figura corpórea” represente “à maneira de vestígio a imagem de Deus na alma”.³²¹

Na alma, porém, é no intelecto que reside o que “San Tommaso describe sempre come la partecipazione più alta e il sigilo più intimo (nell’ordine naturale) della Divinità in noi.”³²²

As relações de semelhança entre Deus e a criatura e, mais especificamente, entre Deus e o homem são estudadas por São Tomás já no segundo livro do *Scriptum Super Sententiis*, onde demonstra a existência da criação não apenas enquanto dado de fé, mas também enquanto dado atingível pela razão.³²³ O conceito de criação, de Deus como causa livre e eficiente do cosmos e, particularmente, do homem, está na base de duas relações particulares entre Deus e o homem: a de semelhança (*similitudo*) e a de imagem (*imago*), dois conceitos que apresentam diferenças importantes.

A semelhança, em sentido próprio, pode ser tomada para indicar o gênero lógico-metafísico da relação entre dois sujeitos, fundada em uma qualidade que lhes seja comum³²⁴, embora São Tomás também empregue o termo em vários outros sentidos

³¹⁶ Cf. SS 1 d 22 q 1 a 2 co.: Respondeo dicendum, quod quamvis omnis perfectio quae in creaturis est, exemplariter a Deo descendat, sicut a principio praehabente in se unice omnium perfectiones; nulla tamen creatura potest recipere illam perfectionem secundum illum modum quo in Deo est. Unde secundum modum recipiendi deficit a perfecta repraesentatione exemplaris.

³¹⁷ QQ 4, 6: Sem deixar, por isso, de ver na graça a perfeição da criatura racional: "perfectio naturae rationalis creatae".

³¹⁸ SI 14, 1

³¹⁹ SI, cap. 14 l. 2: caminho, de fato, segundo a humanidade, termo segundo a divindade.

³²⁰ Cf. ST I q 93, a 6, R

³²¹ Cf. ST I q 93, a 6, ad 3.

³²² FABRO, *c La nozione metafisica di partecipazione*. p. 284.

³²³ Cf. SS 1, d 2 e SS 2 d. 1, q 1, a 2, co.

³²⁴ Cf. SS 1 d 2 q 1 a 5 ad 4.

análogos.³²⁵ Em todos os sentidos, porém, a noção de semelhança é mais extensa que a noção de imagem.

Com efeito, duas realidades podem ser semelhantes sem que, no entanto, uma seja imagem da outra. Semelhantes são quaisquer realidades que coincidam em uma mesma qualidade ou na forma, desde que se distingam ao menos numericamente, sem o que seriam idênticas.³²⁶

Já o conceito de imagem, para São Tomás, é mais determinado e compreende:

a) a semelhança entendida em sentido próprio como relação fundada sobre a qualidade que determina a semelhança;

b) a relação ou de simples origem ou de dependência causal entre os dois termos da semelhança;

c) que a qualidade ou forma que constitui a relação seja propriamente concernente à espécie ou, pelo menos, especialmente representativa da espécie.³²⁷

O homem, enquanto imagem de Deus e, portanto, fonte para o conhecimento do mesmo Deus, é considerado pelo Aquinate sob três aspectos: a *imago creationis*, a *imago similitudinis* e a *imago recreationis*.

Que o homem seja imagem de Deus em razão de sua criação, São Tomás procura provar por duas vias. Primeiro, a da revelação, tomando por base, já no *Comentário sobre as Sentenças*, nos *Sed contra* do artigo 1 da questão 16, o relato do Gênesis³²⁸ e a expressão “perfeita é a obra de Deus”³²⁹.

Contra isto [a negação de que o homem seja imagem de Deus] há o que se tem no Gênesis 1:26: façamos o homem a nossa imagem e semelhança.³³⁰

Além disso, para perfeição da obra se exige que seja conduzida à semelhança do agente. Mas as obras de Deus são perfeitas, Dt 32, 4. Logo, é

³²⁵ Cf. CARBONE, G. M. *L'uomo imagine e somiglianza di Dio*. P. 114 e ss.

³²⁶ 1 d 7 q 2 a 2 qc 1 ad 2: ubicumque est similitudo, oportet quod ibi sit aliqua distinctio: quia, secundum Boetium, similitudo est rerum differentium eadem qualitas, alias non esset similitudo, sed identitas.

³²⁷ Cf. SS 1 d 3 q 4 a 4 co; d 28 q 2 a 1 co.

³²⁸ Gn 1:26

³²⁹ Dt 32: 4.

³³⁰ SS. 2 d 16 q 1 a 1 s c 1: Contra est quod habetur Genesis 1, 26: faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram.

necessário que haja algo das obras dele em que a própria imagem dele seja representada.³³¹

Quanto à demonstração racional do mesmo argumento, pode ser resumida no seguinte silogismo³³²:

- a) Deus é o próprio entender, de modo simplíssimo e perfeito;
- b) O homem participa da natureza intelectual;
- c) O homem é imagem de Deus.³³³

Claro que as premissas do silogismo dependem de demonstrações anteriormente efetuadas, que não é o caso de estudar aqui, já que a *imago creationis* não é a que mais nos importa para compreendermos a questão do estudo do verbo divino a partir do verbo humano, mas sim a *imago similitudinis*.

Enquanto a *imago creationis* se refere à *ratio*, ou seja, à simples participação na natureza intelectual, a *imago similitudinis* refere-se, propriamente, à distinção das faculdades da alma, enquanto essa imagem se identifica principalmente com as três faculdades operativas da alma racional. Por fim, a *imago recreationis* refere-se aos dons sobrenaturais da graça santificante e da glória eterna.

Assim o explica São Tomás:

Deve-se dizer que, assim como diz a Glosa sobre o salmo 4: “Foi impressa sobre nós a luz da vossa face, Senhor”³³⁴, é tríplice a imagem de Deus no homem, ou seja, a de criação, a qual é a razão, enquanto se aproxima da imitação da intelectualidade divina; e diz-se imagem pelo modo pelo qual o tronco pode dizer-se imagem, quanto ao corporal; outra ainda é a imagem de semelhança, que consiste na distinção das potências representando a

³³¹ SS. 2 d 16 q 1 a 1 s c 2: Praeterea ad perfectionem operis exigitur ut perducatur in similitudinem agentis. Sed Dei perfecta sunt opera: Deuter. 32, 4. Ergo oportet esse aliquod operum ejus in quo ipsius imago repraesentetur. Cf. ST I q 93, a 1.

³³² Cf. CARBONE, G. M. *L'uomo imagine e somiglianza di Dio*. p. 134.

³³³ SS 3 d 10 q 2 a 2 qc 1: Homo autem in quantum per creationem producitur in participationem intellectus, producitur quasi in similitudinem speciei ipsius Dei: quia ultimum eorum secundum quae natura creata participat similitudinem naturae increatae, est intellectualitas; et ideo sola rationalis creatura dicitur ad imaginem, ut in 2 Lib., dist. 16, dictum est, unde sola rationalis creatura per creationem filiationis nomen adipiscitur.

³³⁴ Sl 4: 7. Tradução minha. A tradução da edição brasileira da Vulgata que temos usado, realizada pelo Pe. Matos Soares, utiliza uma forma de imperativo, depreciativa, para traduzir "signatum est", que não se coaduna com a interpretação de São Tomás.

Trindade das pessoas; e esta se assemelha à imagem quanto ao corporal, segundo o que é distinta por causa das partes. Também há a imagem de recriação, que consiste nas habilitações gratuitas e no ato pelo qual se imita Deus; e esta se assemelha à imagem no corporal quanto às cores e o demais que embeleza a imagem; e dita assim a imagem não permanece após os pecados, mas sim dos dois outros modos.³³⁵

Assim, a *imago similitudinis* – a qual permanece depois do pecado – consiste, “na distinção das faculdades que representam a Trindade das pessoas” divinas e assim, a imagem da Trindade é pensada e estudada por São Tomás, já no juvenil comentário ao *Livro das Sentenças*, como uma via conducente – “persuasiva” – ao conhecimento das três pessoas divinas.³³⁶ Note-se que não é, absolutamente, a intenção de São Tomás afirmar que, a partir do conhecimento da alma humana, se possa deduzir racionalmente a existência da Trindade divina. Pelo contrário, o que pretende é que, suposta a fé na Trindade, se possa buscar um maior conhecimento racional do mistério trinitário através do conhecimento da realidade criada da alma humana.

No texto, mais maduro, da *Suma Teológica*, depois de explicar que no homem se encontra apenas na mente a imagem de Deus, enquanto no corpo apenas o vestígio de Deus, e que

a razão disso pode ser conhecida claramente se se atenta ao modo como se representa o vestígio e como, a imagem. A imagem, como foi dito, representa segundo uma semelhança específica, enquanto o vestígio representa a modo de um efeito que representa sua causa sem atingir a semelhança específica.

Por exemplo, as impressões que são deixadas pelo movimento dos animais e

³³⁵ SS 1 d 3 q 5 a 1 ad 5: Dicendum, quod sicut dicit Glossa super illud Psal. 4: signatum est super nos lumen vultus tui, domine, triplex est imago Dei in homine: scilicet creationis, quae est ratio, in quantum appropinquat ad imitationem divinae intellectualitatis; et dicitur imago per modum quo truncus in corporalibus potest dici imago. Item alia est imago similitudinis, quae consistit in distinctione potentiarum repraesentantium Trinitatem personarum; et haec assimilatur imagini in corporalibus, secundum quod distincta est per rationes partium. Item est imago recreationis, quae consistit in habitibus gratuitis, et actu imitatur Deum; et haec assimilatur imagini in corporalibus quantum ad colores, et alia quae imaginem decorant: et sic dicta imago non remanet post peccata, sed aliis duobus modis.

³³⁶ Cf. SS 1 d 31 q 1 a 2 co: Unde quamvis per attributa non possimus sufficienter devenire in propria personarum, tamen inspicimus in appropriatis aliquam similitudinem personarum, et ita valet talis appropriatio ad aliquam fidei manifestationem, quamvis imperfectam; sicut etiam ex vestigio et imagine sumitur aliqua via persuasiva ad manifestationem personarum.

que se chamam vestígios. Igualmente a cinza é vestígio do fogo, e a destruição de um país é vestígio do exército inimigo.³³⁷

Essa imagem da mente é imagem não apenas da essência una de Deus, mas de sua trindade de pessoas. Compara primeiro a vida puramente espiritual que existe em Deus à natureza intelectual da criatura racional, a qual “imitantur – é o verbo forte que utiliza – Deum non solum in hoc quod est et vivit, sed etiam in hoc quod intelligit”:

É exatamente essa a diferença que se pode observar entre as criaturas dotadas de razão e as outras criaturas, tanto pelo modo como é representada nessas criaturas a semelhança da natureza divina, como nelas é representada a semelhança da Trindade incriada. No que concerne à semelhança da natureza divina, as criaturas dotadas de razão parecem chegar até a representação da natureza específica, pois imitam a Deus não somente no que ele é e vive, mas também no que ele conhece, como já foi dito³³⁸.

Fala, em seguida, da imitação específica da vida trinitária:

Igualmente no que concerne à semelhança da Trindade incriada, dado que ela se distingue pela processão do Verbo da parte de quem o profere e pela processão do Amor de um e de outro, como acima foi tratado³³⁹; se considerarmos a criatura dotada de razão, na qual se encontra a processão do verbo na inteligência e a processão do amor na vontade, pode-se falar de uma imagem da Trindade incriada em virtude de uma representação específica.³⁴⁰

Por fim, no artigo 8 da mesma questão 93, analisa o ato próprio da natureza racional – de conhecimento e de amor – que a constitui ao máximo imagem da Trindade.

Depois de começar argumentando com a própria natureza da criatura intelectual, dizendo que “a imagem da Trindade divina se encontra na alma, como foi

³³⁷ ST I q 93 a 6 R.

³³⁸ ST I q 93 a 2.

³³⁹ ST q 28 a 3.

³⁴⁰ *Idem, ibidem.*

afirmado, conforme o verbo procede em nós da parte de quem o profere, e amor de um e de outro”, considera que esses atos são inerentes a toda e qualquer atividade do intelecto, qualquer que seja o objeto a que se aplique, e que, portanto, “a imagem da Trindade divina se encontra em nossa mente relativamente a todo e qualquer objeto”³⁴¹, defende ainda a mesma tese com a autoridade de Santo Agostinho, que diz que “quanto procuramos na alma a Trindade, procuramo-la em toda ela, não separando a ação racional sobre as coisas temporais da contemplação dos elementos eternos”, para concluir que, portanto, “a imagem da Trindade também se encontra na alma relativamente a objetos temporais.”³⁴²

Como sempre, essas afirmações iniciais servem apenas de preparação, por oposição, à tese que será realmente defendida: a de que alma é imagem da Trindade especificamente quanto tem por objeto de seus atos a própria divindade. O *sed contra* é do próprio Santo Agostinho: “a imagem de Deus não está na mente porque esta se lembra de si mesma, se conhece e se ama, mas porque pode também lembrar-se, conhecer e amar a Deus”, baseado no que São Tomás conclui que se, nem ao conhecer-se a amar-se, a alma realiza uma perfeita imagem da Trindade, “muito menos ainda se considera a imagem de Deus na alma segundo outros objetos”, necessariamente inferiores.

Na resposta, o Aquinate dá a razão dessa conclusão:

Conforme dito acima, a imagem implica uma semelhança que constitua de algum modo uma representação da espécie. Por isso convém que a imagem da Trindade divina seja considerada na alma segundo alguma coisa que represente especificamente as Pessoas divinas, na medida em que é possível à criatura.³⁴³

Ora, segundo ele, essa representação específica da Trindade ocorre quando o verbo e o amor têm por objeto o próprio Deus:

Assim, não é especificamente o mesmo no coração do homem o verbo concebido a partir da pedra e do cavalo, nem tampouco é especificamente o mesmo o amor. Considera-se, portanto, a imagem divina

³⁴¹ ST q 93 a 8 1.

³⁴² *Idem* 2.

³⁴³ ST 1 q 93 a 8, R.

no homem segundo o verbo concebido a partir do conhecimento de Deus, e o amor daí derivado. E assim a imagem de Deus se considera na alma na medida em que se volta ou é capaz de se voltar para Deus.³⁴⁴

Resumindo, segundo São Tomás, entre Deus e o homem se dá uma efetiva relação de modelo exemplar e imagem, apesar da distância infinita que separa a criatura do Criador. E essa qualidade de imagem é essencialmente propriedade da alma, enquanto possuidora das faculdades espirituais de inteligência e de vontade, mas sobretudo da inteligência, embora atinja sua perfeição, como já vimos, quando o intelecto humano tem por objeto o próprio Deus:

A imagem principalmente consiste na potência cognitiva, porque da memória e da inteligência gera-se a vontade, de onde a imagem toda está na parte intelectiva como na raiz; e, portanto, tudo que se atribui ao homem sob o aspecto de imagem, diz respeito, principalmente, à parte intelectiva e, em consequência, à parte afetiva: porque é também pela parte intelectiva que o homem se constitui como homem; mas da afetiva que seja bom ou mau; e, portanto, como o carácter [sacramental] se refere à imagem, está principalmente na parte intelectiva.³⁴⁵

Ora o ato próprio do intelecto humano é conhecer em ato e, por outro lado, o ato do conhecimento implica o verbo³⁴⁶: “No entanto, o verbo não se origina de nosso intelecto senão na medida em que [o intelecto] está em ato”.³⁴⁷

Verbo humano, que é a representação ou imagem do verbo divino:

³⁴⁴ *Idem.*

³⁴⁵ SS 4 d 4 q 1 a 3 qc 3 co: imago principaliter consistit in potentia cognitiva, quia ex memoria et intelligentia oritur voluntas; unde tota imago est in intellectiva parte sicut in radice; et ideo omne quod attribuitur homini ratione imaginis, principaliter respicit intellectivam, et ex consequenti affectivam: quia etiam ex intellectiva parte habet homo quod sit homo; sed ex affectiva quod sit bonus vel malus; et ideo quia character respicit imaginem, principaliter est in intellectiva parte.

³⁴⁶ Cf. DP q 8 a1 in c: Haec autem conceptio intellectus in nobis proprie verbum dicitur

³⁴⁷ CG 1, IV, c XIV: Nec tamen verbum oritur ex intellectu nostro nisi prout existit in acto.

o verbo de Deus é representado de algum modo pelo verbo de nosso intelecto, que nada mais é senão certa recepção atual de nosso conhecimento: pois aquilo que sabemos, considerando em ato concebemos, isso é o verbo de nosso intelecto e é isso que pelo verbo exterior significamos.³⁴⁸

Estão, então, profundamente vinculados, como causa exemplar³⁴⁹ e imagem, a processão do Verbo divino e os processos humanos de formação do verbo mental e de expressão linguística. Apesar disso, será apenas “au bout de longues années de reflexion que Thomas d’Aquin acquerra la conviction que le verbe mental est, dans l’immanence de l’esprit, la représentation la moins déficiente du Fils éternel et increé de Dieu”.³⁵⁰

Nesse domínio, como, aliás, em vários outros, o pensamento de São Tomás progredirá de uma posição de partida, que ele expressa em seu comentário às *Sentenças*, onde afirma que, do ponto de vista filosófico, o nome verbo tanto pode caber a Deus, essencialmente, quanto à pessoa do Filho, sendo este último o uso corrente entre os Santos Padres, ao qual ele afirma que se deve aderir, dada a sua autoridade e o uso constante na Igreja.

E, portanto, deve-se dizer, com outros, que este nome “verbo”, por força da palavra, pode ser tomado pessoalmente e essencialmente. Pois não significa apenas relação, como o nome pai, ou filho, mas é imposto para significar alguma coisa absoluta, simultaneamente com uma relação, como este nome “ciência”.³⁵¹

É preciso compreender a importância desta observação quanto ao nome “verbo” significar apenas uma relação ou significar também algo realmente subsistente,

³⁴⁸ SS 1 d. 10 q 1 a. 5 ad 4: Quodlibet IV, q 4 a. 1 co: Verbum Dei repraesentatur aliquo modo per verbum nostri intellectus, quod nihil est aliud quam quaedam acceptio actualis nostrae notitiae: cum enim id quod scimus, actu considerando concipimus, hoc verbum nostri intellectus est, et hoc est quod verbo exteriori significamus.

³⁴⁹ Cf Ad quartum dicendum, quod omnia attributa divina sunt principium productionis per modum efficientis exemplaris; sicut bonitatem omnia bona imitantur, et essentiam omnia entia, et sic de aliis.

³⁵⁰ FLOUCAT, Yves. *L’intime fécondité de l’intelligence – le verbe mental selon Sait Thomas d’Aquin*. p. 9.

³⁵¹ Cf. SS 1 d 27 q 2 a 2 q1a 1: Et ideo dicendum est cum aliis, quod hoc nomen verbum ex virtute vocabuli potest personaliter et essentialiter accipi. Non enim significat tantum relationem, sicut hoc nomen pater, vel filius, sed imponitur ad significandum rem aliquam absolutam simul cum respectu, sicut hoc nomen scientia;

pois é nessa oposição que se fundamentará a como que desconfiança de São Tomás em usar o modelo do verbo mental humano para a compreensão do verbo divino.

A questão, para o Aquinate, coloca-se assim: a razão mostra que Deus é absolutamente simples³⁵² e, por outro lado, a fé afirma que há em Deus três pessoas: o Pai, o Filho e o Espírito Santo. Como conciliar racionalmente a trindade com a absoluta unidade da simplicidade?

Santo Agostinho e Boécio, em seus trabalhos sobre a Trindade³⁵³, insistem no fato de que os termos “pai” e “filho”, usados, respectivamente para nomear a primeira e a segunda pessoa da Trindade, são nomes puramente relativos, ou seja, não designam nada de essencial, nenhum ser subsistente em particular, mas apenas o fato de que tal ser tem uma determinada relação com outro ser, e é essa relação que os faz ser “pai” ou ser “filho”. Assim, o pai conecta-se com seu filho pela relação de paternidade (*paternitas*); do mesmo modo, o filho, liga-se ao pai pela relação de filiação (*filiatio*). Portanto, na Trindade, Pai e Filho seriam idênticos na essência, mas pessoalmente distintos pelas relações de paternidade e filiação. Como diz Boécio “*substantia continet unitatem, relatio multiplicat trinitatem*”³⁵⁴, ou seja, as relações divinas são propriedades pessoais – reais, e não meramente de razão – que estabelecem uma distinção real entre o Pai e o Filho: que o Pai tenha um Filho e que o Filho tenha um Pai, é esse o fato que os torna realmente distintos um do outro, embora compartilhem uma só e mesma substância.

Na teologia de São Tomás de Aquino, herdeira dessa tradição, as relações pessoais devem ser consideradas de uma maneira dupla: a paternidade é realmente distinta da filiação, quando comparada com a filiação, mas comparada com aquilo em que está fundada, ou seja, a essência divina, a paternidade desaparece, pois é idêntica à essência divina. O mesmo se diga da filiação. Eis a explicação de São Tomás:

A característica da relação é referir-se a outro. Pode-se, pois, considerar duplamente a relação na divindade: ou por comparação com a essência e assim é apenas de razão, ou por comparação àquilo a que se refere,

³⁵² Cf ST I q 3.

³⁵³ Cf. BOETHIUS. Escritos (Opuscula Sacra). Tradução, estudos introdutórios e notas de Juvenal Savian Filho. São Paulo: Martins Fontes, 2005; *The Theological Tractates*, London-Cambridge, Loeb, 1953 e AGOSTINHO DE HIPONA. A Trindade. São Paulo: Paulus, 1994.

³⁵⁴ Cf. BOETHIUS. *De Trinitate*. c 6. p. 180: “Assim, a substância é responsável pela unidade e a relação faz a Trindade”, tradução de Jean Lauand in <http://www.hottopos.com/convenit5/lauan.htm> 24.11.2016.

e assim, pela própria característica da relação, a relação realmente se distingue daquilo [a que se refere]. Mas as pessoas se distinguem por comparação da relação ao seu oposto correlativo³⁵⁵, e não por comparação da relação com a essência: e, assim, a distinção de pessoas é real e não apenas de razão.³⁵⁶

A importância da relação, portanto, reside no fato de que é ela que funda uma distinção real de pessoas em Deus – dado afirmado pela Fé – sem, contudo, implicar em qualquer tipo de composição na divindade, o que seria contrário à razão tanto quanto à fé.

O problema, para São Tomás, e é nisso que sua posição mudará ao longo do tempo, é se se deve ou não classificar o nome Verbo como puramente relativo, assim como se faz com Filho. Dizer isso, seria dizer que o nome Verbo é tão adequado quanto o de Filho para designar a segunda pessoa da Trindade e que só poderia caber a ela.

Como vimos, no comentário às *Sentenças*, São Tomás nega essa tese. Acredita que o vocábulo tanto pode referir-se à essência divina quanto à pessoa do Filho. Logo, não é, de si, o designativo próprio de uma pura relação, mas poderia também designar uma essência:

Essa conclusão está profundamente relacionada com o modo como, nesse momento, São Tomás compreende a teoria da linguagem de Aristóteles e as relações entre os objetos, o intelecto agente e o intelecto possível e os conceitos e proposições. Nas palavras de Paissac³⁵⁷, para o Aquinate, “considérée dans les perspectives aristotéliennes, l’opération de l’intelligence se comprend beaucoup mieux comme une réception passive que comme une génération; connaît, pour l’intellect, ‘ce serait pâtir et subir l’intelligible, ou quelque chose d’analogie’ ”.³⁵⁸

Portanto, para São Tomás, nesse momento não há como considerar propriamente relativo o verbo humano, ou seja, algo que só existe enquanto gerado em

³⁵⁵ Ou seja, o Pai ao Filho, o Filho ao Pai, cada um deles ao Espírito Santo.

³⁵⁶ SS 1, d 2, q 1, a 5, co: Ratio autem relationis est ut referatur ad alterum. Potest ergo dupliciter considerari relatio in divinis: vel per comparisonem ad essentiam, et sic est ratio tantum; vel per comparisonem ad illud ad quod refertur, et sic per propriam rationem relationis relatio realiter distinguitur ab illo. Sed per comparisonem relationis ad suum correlativum oppositum distinguuntur personae, et non per comparisonem relationis ad essentiam: et ideo est pluralitas personarum realis et non tantum rationis.

³⁵⁷ PAISSAC *Op. cit.* p. 146.

³⁵⁸ ARISTOTELES. Περὶ Ψυχῆς Γ 4, 429α14.

relação com o gerador, mas antes como uma marca recebida de um objeto exterior numa potência capaz de recebê-la. Não há porque, do ponto de vista filosófico, considerar o conhecimento como um filho. O problema é que, sem falar da Escritura que chama Verbo ao Filho de Deus, Santo Agostinho pensa o contrário: “Na verdade, embora existissem já as coisas que encontramos procurando, não existia, contudo, o próprio conhecimento, que consideramos como um filho que nasce.”³⁵⁹

Na perspectiva agostiniana a ação da iluminação divina resolvia o problema. Santo Agostinho, no *De Trinitate*, fala do verbo como uma progenitura da alma, de certo modo, portanto, independente dela, mantendo com ela uma pura relação. As ideias recolhidas na memória geram o verbo mental por ação da luz divina que age sobre o conhecimento armazenado na memória.

Diz ele ao explicar a origem da formação do verbo mental.

Assim, quando recordo um arco traçado com elegância e perfeição, que vi, por exemplo, em Cartago, esse objeto, transmitido pelos olhos à mente e infundido na memória, suscita uma representação imaginária. Mas, com o meu espírito, eu vejo outra coisa, segundo a qual aquela obra me é agradável, e segundo a qual eu também a corrigiria, se me desagradasse. E assim, julgamos acerca das coisas segundo essa imagem da verdade e é essa imagem que nós vemos nitidamente com o olhar da mente racional.³⁶⁰

E conclui, em seguida:

Portanto, nessa verdade eterna, a partir da qual foi feito tudo quanto é temporal, vemos nós com a visão da mente a forma segundo a qual existimos e segundo a qual realizamos alguma coisa em nós ou nos corpos, de acordo com a verdadeira e reta razão, e, daí concebido, temos em nós o verdadeiro conhecimento das realidades, como uma palavra que, dizendo-a, geramos dentro de nós, e não se separa de nós, nascendo.³⁶¹

³⁵⁹ AGOSTINHO DE HIPONA, *De Trinitate*. IX. 12. 18. p. 653.

³⁶⁰ IX. 7. 12. p. 639.

³⁶¹ *Idem, ibidem*. IX. 7. 12., p. 639.

É o mesmo que ele afirma no livro XII, ao rebater a teoria do conhecimento como reminiscência, de Platão:

Deve antes crer-se que a natureza da mente intelectual foi criada de tal modo que, unida segundo a ordem natural disposta pelo Criador às realidades inteligíveis, as vê a uma luz incorpórea especial, do mesmo modo que os olhos da carne veem aquilo que os rodeia a esta luz corpórea, olhos que foram criados aptos para essa luz e a ela conformes.³⁶²

Essa doutrina agostiniana da iluminação desempenha no século XIII um papel importantíssimo³⁶³, e, no resumo de Gilson, São Tomás, tinha diante de si duas escolas partidárias dela:

Uma, que utilizava a distinção aristotélica entre o intelecto possível e o intelecto agente para marcar de maneira mais ou menos forte a existência de um intelecto humano dotado de uma atividade própria, remontava a Alexandre de Hales, se separava de Avicena e de Guilherme de Auvergne pelo fato de atribuir expressamente ao homem um intelecto agente, mas permanecia fiel à doutrina agostiniana da iluminação.³⁶⁴

Uma segunda corrente considerava a doutrina da iluminação mais decisiva:

A outra, que concebia essa doutrina da iluminação como a solução completa ao problema do conhecimento, remontava a Avicena por Guilherme de Auvergne, se separava de Alexandre de Hales, de João de la Rochelle e de São Boaventura, pelo fato de não atribuir ao homem um intelecto agente, e por fim não concedia a essa expressão outra acepção legítima que não aquela que cabe unicamente a Deus.³⁶⁵

³⁶² *Idem, ibidem.* XII. 15. 24. p. 823.

³⁶³ Para um estudo completo do problema ver GILSON. *Porque São Tomás criticou Santo Agostinho.* Passim.

³⁶⁴ GILSON. *Porque São Tomás criticou Santo Agostinho.* p. 108.

³⁶⁵ *Idem, ibidem.*

Para a primeira escola é só em sentido impróprio que se poderia dizer que Deus é nosso intelecto agente; para a segunda é só a Deus que se pode chamar intelecto agente em sentido próprio, sintetiza Gilson.³⁶⁶

São Tomás se oporá a ambas, ao rejeitar a doutrina da iluminação. Embora mantendo o respeito por Santo Agostinho e tentando mostrar-se afastado dele o menos possível, procurando separar bem o que vem propriamente do Bispo de Hipona daquilo que é apropriação de sua doutrina realizada pelos avicinizantes de vários matizes³⁶⁷, não hesitará em dizer que – embora Santo Agostinho tenha seguido Platão no que era compatível com a Fé –, a doutrina de Aristóteles, que o Aquinate adota, é mais compatível com a realidade das coisas. Na primeira parte procura explicar como a doutrina de Platão se reflete na de Santo Agostinho:

Agostinho, porém, tendo seguido Platão quanto permitia a fé Católica, não afirmou as espécies das coisas subsistentes por si; mas no lugar delas pôs as razões das coisas na mente divina, e que por elas, segundo o intelecto ilustrado por luz divina, julgamos de tudo; não como se assim víssemos as próprias razões, o que seria impossível, a não ser que víssemos a essência de Deus; mas segundo o que aquelas supremas razões imprimem em nossas mentes. Assim Platão afirmou serem as ciências das espécies separadas, não que as víssemos em si mesmas, mas segundo nossa mente participa nelas tem conhecimento das coisas. De onde também em certa glosa³⁶⁸ sobre isto, “As verdades são fragmentadas pelos filhos dos homens”³⁶⁹, dizer-se que, assim como uma face reflete muitas semelhanças nos espelhos, assim de uma primeira verdade, resultam muitas verdades em nossas mentes.

Em seguida, São Tomás dedica-se a explicar a doutrina de Aristóteles sobre o mesmo tema:

³⁶⁶ *Idem, ibidem.*

³⁶⁷ *Idem, III, 4.*

³⁶⁸ AGOSTINHO DE HIPONA. *Comentário aos Salmos XI, 2: Quoniam diminutae sunt veritates a filiis hominum. Veritas una est, qua illustrantur animae sanctae: sed quoniam multae sunt animae, in ipsis multae veritates dici possunt; sicut ab una facie multae in speculis imagines apparent.*

³⁶⁹ SI 11: 2.

Aristóteles, porém, procede por outra via. Primeiro, de fato, reiteradamente demonstra haver nos sensíveis algo de estável. Segundo, que o juízo do sentido sobre os sensíveis próprios, é verdadeiro, mas engana-se acerca dos sensíveis comuns, e mais ainda acerca dos sensíveis por acidente. Terceiro que, acima do sentido há uma força intelectiva, que julga sobre a verdade, não por outros inteligíveis provenientes de fora, mas pela luz do intelecto agente, que faz os inteligíveis.

E, por fim, como seria de esperar, tenta diminuir a importância de sua divergência com Santo Agostinho, dizendo que:

Não importa muito, porém, dizer que os próprios inteligíveis se participem de Deus ou que a luz que faz os inteligíveis participe.³⁷⁰

Tratando dessa divergência do pensamento de São Tomás com o de Santo Agostinho, Nascimento lembra que a desqualificação das diferenças é uma prática recorrente e habilmente executada pelo Aquinate:

Vemos aqui Tomás de Aquino valendo-se com toda a habilidade de técnicas costumeiras de tratamento das autoridades: distinguir os vários sentidos de uma expressão e tomar aquele que for mais favorável à sua opinião; citar um texto do autor que contrabalance um que parece se opor à

³⁷⁰ DSC X ad 8: Augustinus autem, Platonem secutus quantum fides Catholica patiebatur, non posuit species rerum per se subsistentes; sed loco earum posuit rationes rerum in mente divina, et quod per eas secundum intellectum illustratum a luce divina de omnibus iudicamus: non quidem sic quod ipsas rationes videamus, hoc enim esset impossibile, nisi Dei essentiam videremus; sed secundum quod illae supremae rationes imprimunt in mentes nostras. Sic enim Plato posuit scientias de speciebus separatis esse, non quod ipsae viderentur; sed secundum eas mens nostra participat, de rebus scientiam habet. Unde et in quadam Glossa super illud: diminutae sunt veritates a filiis hominum, dicitur, quod sicut ab una facie resplendent multae similitudines in speculis, ita ex una prima veritate resultant multae veritates in mentibus nostris. Aristoteles autem per aliam viam processit. Primo enim, multipliciter ostendit in sensibilibus esse aliquid stabile. Secundo, quod iudicium sensus verum est de sensibilibus propriis, sed decipitur circa sensibilia communia, magis autem circa sensibilia per accidens. Tertio, quod supra sensum est virtus intellectiva, quae iudicat de veritate, non per aliqua intelligibilia extra existentia, sed per lumen intellectus agentis, quod facit intelligibilia. Non multum autem refert dicere, quod ipsa intelligibilia participantur a Deo, vel quod lumen faciens intelligibilia participetur.

posição que se quer defender; procurar apoio nas próprias expressões do texto citado. Em resumo: Agostinho está certo “si recte intelligatur” – se for entendido corretamente (cf. IIa q 58 a1).³⁷¹

Embora São Tomás procure, então, diminuí-lo, o conflito é grave e, segundo Gilson, o mais determinante da filosofia do século XIII, pois se universalmente “se concorda em considerar a substituição da doutrina de Santo Agostinho por uma nova síntese doutrinal como o acontecimento filosófico mais importante” daquele período, “o ponto crítico em que se efetua a dissociação entre a antiga escolástica e a nova, é sem dúvida a teoria do conhecimento que conviria escolher”.³⁷²

De qualquer modo, não aceitando a doutrina da iluminação, São Tomás não vê, no *Comentário às Sentenças*, como equiparar a relatividade dos termos verbo e filho, uma vez que não vê como, no intelecto humano, se possa dizer que o verbo é propriamente gerado, propriamente filho. Sabe que é assim em Deus, porque a Fé o revela. Mas não chega a explicá-lo filosoficamente a partir da teoria do conhecimento de Aristóteles, que adota como seu mestre Alberto Magno, e cujas dificuldades nessa questão faziam dizer a este último que a questão do verbo era “longa e difícil”.³⁷³

Do ponto de vista puramente filosófico, São Tomás estaria inclinado a reduzir o verbo ao conceito e a falar dele como da ciência, do ponto de vista da relação, ou seja, relativo de certo modo àquele que o produz, mas não independente dele, não numa relação de oposição relacional perfeita como há que há entre pai e filho.³⁷⁴ Mas o fato de que Santo Agostinho diz que o intelecto gera o pensamento, como um filho, o torna hesitante.

De qualquer modo, para ele, nesse momento, o verbo humano não é puramente relativo. E por isso, também o Verbo Divino pode ser considerado duplamente: ou como o conhecimento que Deus tem de si mesmo, o qual é comum às três Pessoas Divinas, já que não se pode pensar que o Pai e o Espírito Santo sejam privados de conhecimento; ou simplesmente como a segunda pessoa da Trindade, Unigênito do Pai, como afirmam a Sagrada Escritura e o uso constante dos Padres da Igreja.

³⁷¹ NASCIMENTO, C.A.R. Tomás de Aquino entre Agostinho e Aristóteles, p. 68-69.

³⁷² GILSON. *Porque São Tomás...* p. 5. Cf. também, sobre isso, NASCIMENTO, C. A. R. Tomás de Aquino entre Agostinho e Aristóteles. In: PELAYO, M. P. *Tempo e razão: 1600 anos das Confissões de Agostinho*. São Paulo: Loyola, 2002, pp. 63-73.

³⁷³ Apud PAISSAC, *Op. cit.* pp. 113 e 139.

³⁷⁴ Cf. *Idem, ibidem*.

Segundo Paissac³⁷⁵, entre 1269 e 1272, uma reunião de mestres de teologia de Paris, entre os quais se encontrava São Tomás, excomungou solenemente essa opinião defendida pelo Aquinate nas *Sentenças*. O Autor observa que a data dessa excomunhão, bem estabelecida, deixa claro que não foi ela a causa da mudança de pensamento de São Tomás, a qual já tinha então ocorrido.

Suas convicções vão se alterar na medida em que investiga, com instrumental aristotélico, a natureza do verbo mental, que Aristóteles, aliás, nunca mencionou³⁷⁶, embora por duas vezes se refira a um certo discurso interior, uma vez implicitamente³⁷⁷ e outra de modo explícito³⁷⁸.

Lembremos que o *Scriptum super Sententiis* é do primeiro período de docência em Paris, entre 1252 e 1256. Será apenas por volta de doze a quinze anos mais tarde, pelo menos, que São Tomás se dedicará a comentar o *De Anima* e o *Peri Hermeneias*³⁷⁹.

Quanto à investigação do verbo mental por São Tomás, lembramos que São Tomás, sem acesso ao texto grego do *Peri Hermeneias*, utilizava como “texto de base” a tradução latina de Boécio³⁸⁰, que gozava de enorme prestígio e que terá, segundo Fortis, um papel fundamental na formação, ou explicitação, do conceito de discurso interior ou verbo interior:

“Par l’influence qu’il a eu dans la formation intellectuelle du Moyen-Age, on doit compter comme un jalon essentiel le commentaire de Boèce sur le Peri Hermeneias. Les majestés des deux autorités de Boèce et d’Aristote se sont em quelque sort conjugées pour acclimater l’idée d’un langage de la pensée. Boèce explique ainsi que les péripatéciens tenaient pour l’existence de trois orationes, c’est à dire les pensées (intellectus), les sons (voces), et les lettres (litterae). Il qualifie em outre de signification la relation entre res et intellectus (“res sunt quas significant intellectus”), et conçoit

³⁷⁵ Cf. *Op. cit.* p. 201, nota 1.

³⁷⁶ Cf. FORTIS, Jean-Michel. La notion de langage mental: problèmes récurrents de quelques théories anciennes et contemporaines. In: *Histoire Épistémologie Langage*. 1996, v. 18, n. 2 pp. 75-101 – Numéro temático: L’esprit et le langage.

³⁷⁷ *Categorias* 4b34.

³⁷⁸ *Segundos Analíticos* 76b24.

³⁷⁹ Cf. FORTIS, Jean-Michel. La notion de langage mental: problèmes récurrents de quelques théories anciennes et contemporaines. p. 79.

³⁸⁰ cf. nota 174 p. 56.

l'intellection au sens propre comme essentiellement véridique, donc univoque, ce qui l'autorise à rejeter hors de l'intellection proprement dite la diversité des opinions (I c 1, 39-2-).

Enfim, será já de posse de um instrumental aristotélico refinado, e, mais ainda, depois de uma reflexão mais acurada sobre a natureza do processo intelectual e, particularmente, do verbo mental, que São Tomás chegará a resolver suas dificuldades e a apresentar a última versão de seu pensamento sobre o Verbo Divino, analogado no processo intelectual humano e, sim, puramente relativo, como dirá no comentário ao Evangelho de São João.³⁸¹



³⁸¹ Essa última interpretação não é, contudo, exclusiva do *Comentário ao Evangelho de São João*, mas já se elaborara no *De Potentia* (cf. q 2 a 1), onde São Tomás diz já nas primeiras páginas: “Huius autem communicationis exemplum in operatione intellectus congruentissime invenitur. Nam ipsa divina natura spiritualis est, unde per exempla spiritualia melius manifestatur.” Cf. também q 8, 9, 10; e, igualmente, na *Suma Teológica*, cf. ST I, q 34, a 1, onde diz na Resposta: “Em Deus o nome Verbo, tomado em sentido próprio, é um nome pessoal; de modo algum um nome essencial. Para demonstrá-lo é preciso saber que dizemos verbo, em sentido próprio, de três maneiras. De uma quarta maneira em sentido impróprio ou figurado. De uma maneira mais clara e comum a nós, chama-se verbo ao que é proferido pela voz.” E, depois de continuar explicando os sentidos do nome verbo em referência à palavra humana, conclui: “Em Deus, fala-se de verbo em sentido próprio, isto é, no sentido de conceito do intelecto”.

3.2. Quid sit verbum

Como já vimos, o tema do Verbo Divino abre, formando o chamado Prólogo, o Evangelho de São João.

São Tomás, logo no início da primeira lição de seu comentário, depois de lembrar o que já afirmara na introdução quanto ao objetivo do texto evangélico, que seria “principaliter ostendere divinitatem verbi incarnati”³⁸², afirma que o evangelista dividirá, para isso, seu escrito em duas partes, postulando no prólogo e no primeiro capítulo a divindade de Cristo e manifestando-a, em seguida por todo o resto do Evangelho, através da narração das obras realizadas por Cristo na carne, a começar do milagre das bodas de Caná da Galileia, procedimento esse que atribui a uma razão profundamente filosófica: “quia vero in unaquaque re sunt consideranda duo, scilicet esse et operatio, sive virtus ipsius.”³⁸³

Para ensinar a divindade do Verbo, o evangelista trata, segundo São Tomás, de quatro aspectos:

Primeiro mostra quando era o verbo, porque *no princípio era o verbo*³⁸⁴; segundo, onde era, porque junto de Deus; daí dizer “e o verbo estava junto de Deus”; terceiro, o que era, porque Deus; daí acrescentar “e o verbo era Deus”; quarto, como era, porque esse “era no princípio junto de Deus”.

Esclarece, em seguida, a tipologia em que se classificam essas quatro asserções:

³⁸² SI c 1 l. 1 Principalmente, manifestar a divindade do verbo encarnado.

³⁸³ *Idem, ibidem*: Porque, na verdade, em qualquer coisa há que ser considerado seu ser e sua operação ou sua capacidade.

³⁸⁴ Para traduzir o termo *verbum*, utilizaremos tanto *verbo* quanto *palavra*, conforme pareça mais adequado para uma compreensão mais clara do texto, em português. Sobre a dificuldade dessa tradução vale a pena lembrar o que diz a esse respeito Jean Lauand, em sua tradução *Sobre a diferença entre a palavra divina e a humana*: “A primeira grande dificuldade na tradução do texto decorre do fato de que, em latim, *verbum* significa não só palavra, a palavra exterior vocalmente proferida, mas também o *verbum interius* (*verbum mentis* ou *verbum cordis*), a “palavra” interior, o conceito, a ideia, que corresponde à palavra exterior. *Verbum* significa ainda o Filho, a segunda Pessoa da Sma. Trindade. Uma tal acumulação semântica não se dá em português e, assim, das 58 ocorrências de *verbum* no opúsculo de Tomás, somente numas poucas (cerca de meia dúzia) ele se refere estritamente à palavra sonora. Quando não se trata do Verbo Divino, a maior parte das incidências de *verbum* diz respeito ao conceito e, principalmente, àquilo que há de comum entre a palavra sonora e o conceito (e o Verbo Divino também, por vezes). In: *Revista da Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo*, vol. XIX, No. 1, jan-jun. 1993.

As duas primeiras ligam-se à questão “se há”; as duas últimas, porém, à questão “o que é.”³⁸⁵

Depois de afirmar que é necessário analisar o que quer dizer “no princípio era o verbo”, considera que se devem analisar a razão pela qual diz “no princípio”, pela qual diz “verbo” e pela qual diz “no princípio era o verbo”: “Et primo quid sit hoc quod dicitur verbum; secundo quid sit hoc quod dicitur in principio; tertio quid sit hoc quod dicitur verbum erat in principio.”³⁸⁶

Não começa, porém, por estudar o termo “princípio”, mas, sim, por estudar o termo “verbo”, seguindo depois para as outras questões:

Como já vimos, começa sua explicação citando o *Peri Hermeneias*. Diz ele:

Para a intelecção desse nome, verbo, é necessário saber que, segundo o Filósofo³⁸⁷, o que está na voz é signo das afecções que estão na alma.³⁸⁸

Caberia aqui, sem dúvida, a observação feita por Richard de que “Aquinas began, not with a discussion of the trinitarian mystery as contained in the Sacred Scripture and the teaching of the Church” ao contrário do que se poderia, talvez, esperar “but with an apparently rational exposition of the internal procession of inner word”, esta não apenas como característica do processo humano de intelecção e expressão, mas “as an

³⁸⁵ SI c 1 l. 1: Primo ostendit quando erat verbum, quia in principio erat verbum; secundo ubi erat, quia apud Deum; unde dicit et verbum erat apud Deum; tertio quid erat, quia Deus; unde subiungit et Deus erat verbum; quarto quomodo erat, quia hoc erat in principio apud Deum. Prima duo pertinent ad quaestionem, an est: secunda vero duo pertinent ad quaestionem quid est. Circa primum autem videndum est quid sit hoc quod dicitur in principio erat verbum. Ubi tria diligenter inquirenda concurrunt, secundum tres dictiones huius orationis. Cf. II *Analíticos* III c 1 89b23-35.

³⁸⁶ *Idem, ibidem*.

³⁸⁷ ARISTÓTELES. *Peri hermeneias*. 16a 3-4.

³⁸⁸ SI c 1 l. 1. São Tomás utiliza o latim “passionum”, que traduz o grego παθημάτων: “Ad intellectum autem huius nominis verbum, sciendum est quod, secundum philosophum ea quae sunt in voce, sunt signa earum, quae sunt in anima, passionum.” Adaptamos a tradução para “das afecções”, porque “passio” em latim é quase equívoco, mas “paixão” é unívoco em português, designando, sobretudo, os sentimentos de amor de concupiscência. São Tomás em seu comentário, como utiliza a tradução latina de Boécio (cf. p. 52), que diz “passionum”, sente-se obrigado a explicar em que sentido se deve entender o termo, justamente para esclarecer que não é das paixões que se fala (cf. p. 116) mas sim de afecções intelectuais. A esse respeito, ver: AUBENQUE. *Le problème de l'être chez Aristote*. Pp. 94-250 e, especialmente, pp. 106-134. Aubenque traduz τη ψυχῆ παθημάτων como “des états de l'âme”.

strictly universal characteristic of intellectual nature from which one could deduce the revealed procession in the Trinity”³⁸⁹. O que Richard não nota, porém, mas é preciso notar é que São Tomás faz isso a partir da própria palavra utilizada pelo texto revelado – λόγος, verbum –, texto que, devido a suas características, é preciso interpretar anagoricamente, ou seja, em sentido literal.

Assim, a citação de Aritóteles utilizada pelo Aquinate é exatamente a abertura do *Peri hermeneias*, que se segue às breves palavras que definem os temas que serão tratados na obra:

Os sons emitidos pela fala são símbolos das *afecções* da alma [ao passo que] os caracteres escritos [formando palavras] são os símbolos dos sons emitidos pela fala. Como a escrita, também a fala não é a mesma em toda parte [para todos os povos]. Entretanto, as *afecções*³⁷¹ da alma, elas mesmas, das quais esses sons falados e caracteres escritos (palavras) são originariamente signos, são as mesmas em toda parte [para toda a humanidade], como o são também as coisas dos quais essas paixões são semelhanças ou imagens. Destes temas, contudo, me ocupei em meu tratado a respeito da alma; dizem respeito a uma investigação diversa da que temos ora em pauta.³⁹⁰

Diversas, sem dúvida, as duas investigações, mas absolutamente dependentes as questões sobre a linguagem das questões tratadas no *Sobre a Alma*, como o indica o próprio título do trabalho, *Peri Hermeneias*, já que o verbo *hermēneuō* (ἐρμηνεύω) significa exprimir por meio de palavras o pensamento. Assim, depois de tratar, no *Sobre a alma*, da elaboração do pensamento, o assunto deste tratado é a linguagem em sua relação com o pensamento, “como tradutora ou intérprete deste”³⁹¹, de onde a tradução latina *De interpretatione*.³⁹²

³⁸⁹ RICHARD, Robert. *The problem of an Apologetical Perspective in the Trinitarian Theology of St. Thomas Aquinas*. p. 299.

³⁹⁰ ARITÓTELES, *Da interpretação*. 16a1. Trad. BINI, Edson. p. 81, alterada. Usamos “afecções”, ao invés de “paixões”, cf. Nota 388 p. 113; “coisas”, ao invés de “objetos” para o grego πράγματα e “semelhanças” ao invés de “representações” para o grego ὁμοιώματα. Boécio diz, em latim, “similitudines”.

³⁹¹ Cf. BINI, nota 29, p. 81.

³⁹² Note-se que a cronologia das obras de Aristóteles, aliás, nada fácil de determinar cf. LOUIS, P. *La chronologie des oeuvres d’Aristote*, p. 91) era, como se pode supor, completamente desconhecida de São Tomás.

Dada a ligação visceral dos dois trabalhos, no Proêmio de seu comentário ao *Peri Hermeneias*, São Tomás retoma alguns conceitos fundamentais do *De Anima*, referentes ao intelecto, que servirão para esclarecer em que sentido Aristóteles utiliza aqui a expressão “paixões” ou “afecções”, ou seja, procura detalhar seu papel no processo tetrafásico resumido por Boécio em quatro palavras³⁹³ e comentado por Abelardo³⁹⁴ – res, intellectus, vox, littera – para o qual o Aquinate utiliza, porém, termos ligeiramente mais precisos, aludindo mais de perto ao termos do texto comentado: *res, animae passiones, voces, scriptura*³⁹⁵.

Para chegar a conceito de *palavra* ou *verbo*, São Tomás começa a explicar, então, as operações da alma que, partindo das coisas chegam às “paixões”, “afecções” ou “estados de alma” e como, a partir daí, passam à palavra interior, à palavra falada e à palavra escrita:

Como diz o filósofo no III livro sobre a alma, dupla é a operação do intelecto: uma, de fato, que se diz inteligência dos indivisíveis³⁹⁶, pela qual, a saber, o intelecto apreende a essência de cada coisa nela mesma.

São Tomás refere-se aqui, portanto, à primeira operação do intelecto, pela qual se conhece o que algo é, como quando formamos os conceitos simples de “menino” ou de “correr”. Trata, em seguida, da segunda operação, aquela que comondo e dividindo forma enunciados afirmativos ou negativos a respeito das coisas, como quando pensamos “o menino corre” ou “o menino não corre”. Assim, afirma: “outra é a operação do intelecto que compõe e divide”.

Por fim, trata de uma terceira operação do intelecto: a de raciocinar, ou seja, prosseguir, através de enunciados, do que se conhece ao que não se conhece:

³⁹³ BOÉCIO. *In Peri Hermeneias* II, 20, 24.

³⁹⁴ ABERLARDO. *Glossae Syper Peri Hermeneias*. Passim.

³⁹⁵ EP I, 2, 20-3: Est ergo considerandum quod circa primum tria proponit, ex quorum uno intelligitur quartum: proponit enim scripturam, voces et animae passiones, ex quibus intelliguntur res.

³⁹⁶ *De Anima* III, 5, 430a26-28.

Acrescenta-se, porém, uma terceira operação³⁹⁷, ou seja, a de raciocinar, segundo a qual a razão procede do conhecido à inquirição do desconhecido.³⁹⁸

Por fim, indica a hierarquia dessas operações e o ponto final que devem atingir:

Destas operações, porém, a primeira se ordena a segunda, porque não pode haver composição e divisão a não ser a partir das apreensões simples. A segunda, com efeito, ordena-se à terceira, porque claramente é necessário que de algo verdadeiro conhecido, ao qual o intelecto adira, se proceda à aquisição da certeza de algo desconhecido.³⁹⁹

Portanto, é através desse processo tríplice que o intelecto parte da simples apreensão para chegar à formulação de raciocínios que conduzem do conhecido à pesquisa e à descoberta do desconhecido. Segundo São Tomás, uma vez que a lógica é a ciência do racional – *rationalis scientia*⁴⁰⁰ – é necessário que ela estude tudo o que pertence às três operações da razão e que, portanto, segundo essa necessidade lógica, Aristóteles teria estudado o que se refere à primeira operação nas *Categorias*, o que concerne à segunda operação no *Peri Hermeneias* e o que diz respeito à terceira operação nos *Primeiros* e *Segundos Analíticos*, nos *Tópicos* e nas *Refutações Sofísticas*, obras ordenadas umas às outras, assim como as próprias operações a que se referem.⁴⁰¹

A invocação do *Peri Hermeneias* feita por São Tomás neste momento, não se refere, porém, especificamente a nenhuma dessas operações, já que todas elas podem chegar à produção de palavras – do verbo mental ou pronunciado –, mas aponta para a

³⁹⁷ Este é, ao que parece, o único local em que São Tomás alude a uma terceira operação do espírito. Cf. FERREIRA, Anselmo T. *O conceito de ciência em Tomás de Aquino: uma apresentação da Expositio libri Posteriorum* (Comentário aos Segundos Analíticos). p. 49.

³⁹⁸ EP Pr 1: Sicut dicit philosophus in III de anima, duplex est operatio intellectus: una quidem, quae dicitur indivisibilium intelligentia, per quam scilicet intellectus apprehendit essentiam uniuscuiusque rei in seipsa; alia est operatio intellectus scilicet componentis et dividitatis. Additur autem et tertia operatio, scilicet ratiocinandi, secundum quod ratio procedit a notis ad inquisitionem ignotorum.

³⁹⁹ Harum autem operationum prima ordinatur ad secundam: quia non potest esse compositio et divisio, nisi simplicium apprehensorum. Secunda vero ordinatur ad tertiam: quia videlicet oportet quod ex aliquo vero cognito, cui intellectus assentiat, procedatur ad certitudinem accipiendam de aliquibus ignotis.

⁴⁰⁰ EP Pr 2

⁴⁰¹ Cf. EP Pr 2

perfeição do ato intelectual, que seria o analogado do verbo divino. Não esqueçamos que, em outro lugar, ele afirma que “locutio est proprium opus rationis”, falar é a operação própria da razão.⁴⁰²

Por isso, na Lição II do *Expositio Peryermenias*⁴⁰³, dedica-se a explicar o sentido que se deve atribuir nesta passagem ao termo *passionum*, utilizado por Boécio para traduzir Aristóteles, expondo primeiro o sentido mais usual da palavra:

A respeito, porém, do que diz, “das paixões que estão alma”, deve-se considerar que comumente costumam ser ditas paixões as afecções do apetite sensível, como a ira, a alegria e outras desse gênero, como se diz no Livro II da *Ética*⁴⁰⁴. E é verdade que algumas vozes dos homens significam naturalmente paixões desse tipo, como os gemidos dos enfermos e de outros dos animais, como se diz no Livro I da *Política*⁴⁰⁵.⁴⁰⁶

Neste trecho, porém, elucida, “paixões” deve ser entendido em outro sentido:

Mas aqui a palavra trata das vozes significativas por instituição humana; e, portanto, é necessário entender aqui por “paixões da alma” as concepções do intelecto que, os nomes e os verbos e os discursos significam imediatamente, segundo o pensamento de Aristóteles.⁴⁰⁷

Embora a fórmula “segundo o pensamento de Aristóteles” possa dar a impressão de indicar uma certa separação de São Tomás dessa concepção, a razão da sua utilização é outra: o distingui-la, dando razão ao Estagirita, do pensamento dos platônicos:

⁴⁰² ST Ia q 91 a3 ad 3.

⁴⁰³ EP 1 l. 2 n. 5.

⁴⁰⁴ ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. II, 5, 1105b21-23.

⁴⁰⁵ ARISTÓTELES. *Política* I, 1b, 1253a10-14.

⁴⁰⁶ EP 1 l. 2 n. 5: Circa id autem quod dicit, earum quae sunt in anima passionum, considerandum est quod passiones animae communiter dici solent appetitus sensibilis affectiones, sicut ira, gaudium et alia huiusmodi, ut dicitur in II Ethicorum. Et verum est quod huiusmodi passiones significant naturaliter quaedam voces hominum, ut gemitus infirmorum, et aliorum animalium, ut dicitur in I politicae.

⁴⁰⁷ EP 1 l. 2 n. 5: Sed nunc sermo est de vocibus significativis ex institutione humana; et ideo oportet passiones animae hic intelligere intellectus conceptiones, quas nomina et verba et orationes significant immediate, secundum Sententiis Aristotelis.

Com efeito, não pode ser que signifiquem imediatamente as próprias coisas, o que é evidente em razão do próprio modo de significar: com efeito neste nome, “homem”, a natureza humana é abstraída dos singulares. De onde, não pode ser que signifique imediatamente o homem singular; de onde os Platônicos afirmaram que significa a própria ideia, separada, de homem.⁴⁰⁸

Depois de refutar a concepção platônica, São Tomás volta a Aristóteles:

Mas porque, por causa de sua abstração, não subsiste realmente, mas está apenas no intelecto, segundo o pensamento de Aristóteles, por isso foi necessário Aristóteles dizer que as vozes significam as concepções do intelecto e, mediante elas, as coisas.⁴⁰⁹

Note-se que São Tomás usa aqui a expressão “intellectus conceptiones”. Ora, o que algo concebe é, de certo modo, um filho.⁴¹⁰ Assim, ao invocar este trecho do *Peri Hermeneias* no início de seu comentário ao Evangelho de São João, São Tomás aponta já para uma certa concepção realizada pela mente.

Em seguida, continuando a comentar o texto de São João, aborda um problema de hermenêutica do vocabulário do texto: qual é o referencial⁴¹¹ da palavra *verbum*, empregada por São João no prólogo?

São João fala de uma realidade divina; o Aquinate não tem disso a mínima dúvida e dirigirá sua argumentação a demonstrá-lo. Porém, tratando-se de um texto cuja interpretação só pode ser literal e estando a Trindade fora da capacidade de apreensão humana, ao invocar o *Peri hermeneias*, o Aquinate deixa claro que tomará como paradigma para interpretar o que é dito sobre o verbo divino, o verbo humano. E assim, para chegar a compreender e explicar melhor o que diz o Evangelista, precisa esclarecer

⁴⁰⁸ EP 1 l. 2 n. 5: Non enim potest esse quod significant immediate ipsas res, ut ex ipso modo significandi apparet: significat enim hoc nomen homo naturam humanam in abstractione a singularibus. Unde non potest esse quod significet immediate hominem singularem; unde Platonici posuerunt quod significaret ipsam ideam hominis separatam.

⁴⁰⁹ EP 1 l. 2 n. 5: Sed quia hoc secundum suam abstractionem non subsistit realiter secundum Sententiis Aristotelis, sed est in solo intellectu; ideo necesse fuit Aristoteli dicere quod voces significant intellectus conceptiones immediate et eis mediantibus res.

⁴¹⁰ Cf. a metáfora da maiêutica no Teeteto. Cf. PLATÃO. *Teeteto* 148e-149a, *Tutte le opere*. p. 389.

⁴¹¹ Utilizamos o termo no sentido clássico de Jakobson em *Linguística e Poética*.

de que “palavra” fala o texto, a qual “palavra” ele se refere, e isso a partir do processo intelectual humano, o único a que tem acesso.

Tratar-se-ia do verbo proferido, da palavra sonora, que vibra no ar, ou da realidade interior, da ação imanente do espírito, que está na origem da palavra sonora, da *vox*? Trata-se de algo que, de algum modo, é inerente ao espírito ou de uma outra realidade, exterior ao espírito, embora dependente dele?

A questão, importante em si mesma para uma adequada compreensão literal do texto, tem um particular relevo uma vez que a linguagem humana está sendo tomada como imagem do processo de geração do verbo divino.

Do ponto de vista teológico, se é da palavra exterior que se trata, de algo, digamos assim, distinto de e inferior ao espírito, algo que não guarda com o espírito nenhuma relação de consubstancialidade, chegar-se-ia, quanto ao verbo de Deus, a uma interpretação do verbo divino semelhante à ariana: o verbo seria um produto, uma criatura do Primeiro Princípio, mas não participaria integralmente de sua natureza, não seria, propriamente, filho nem, propriamente, divino, portanto.

Por outro lado, do ponto de vista filosófico, a questão é importante porque, como já observamos, Aristóteles não trata explicitamente do verbo mental. Aplicando inteiramente a doutrina do Estagirita, São Tomás explica assim como e porquê tomará por base de sua argumentação uma categoria – o verbo mental – que, segundo afirma, decorre diretamente dos postulados de Aristóteles, mas que, em todo caso, não se encontra entre eles.

Sem formular explicitamente tais problemas, São Tomás os resolve, porém, falando do modo de significar da Escritura:

É costumeiro, porém, na Escritura que o que é significado se nomeie com os nomes dos sinais, como em I Cor 10:4: “a pedra, porém, era Cristo”. É preciso necessariamente, contudo, que o que é intrínseco a nossa alma, que é significado exteriormente por nossa palavra, chame-se palavra.⁴¹²

⁴¹² SI c 1 l. 1: Consuetum est autem in Scriptura quod significata nominantur nominibus signorum, sicut illud I Cor. X, 4: *petra autem erat Christus*. De necessitate autem oportet quod illud intrinsecum animae nostrae, quod significatur exteriori verbo nostro, verbum vocetur.

Ou seja, embora em linguagem comum normalmente chamemos “palavra” à manifestação exterior do pensamento, aqui não se trata necessariamente disso, mas antes da palavra interior, do verbo interior, uma vez que não só a palavra exterior supõe a existência da palavra interior, mas ambas significam o mesmo conteúdo semântico.

Completando, São Tomás afasta a seguir a controvérsia sobre qual seria o significado mais próprio de *verbum*, o de “palavra exterior” ou o de “palavra interior”, estabelecendo a prioridade lógica desta última sobre a primeira, mas isso depois de descartar a importância da discussão neste momento:

Se, porém, prioritariamente convenha o nome “palavra” à coisa exterior, proferida pela voz, ou à própria concepção da mente, não importa agora. É claro, porém, que aquilo que pela voz se significa, aparecendo no interior da alma, é anterior à própria palavra proferida no exterior, uma vez que se apresenta como causa desta.⁴¹³

Portanto, é a palavra interior que tem prioridade, e é dela que trataria o texto; mas nós só a conhecemos pela palavra exterior, que a ela nos dá acesso. Por isso, São Tomás, conclui dizendo que “se, pois, queremos saber o que é a palavra interior da mente, vejamos o que significa o que se profere exteriormente pela voz”.⁴¹⁴

Para isso, o Aquinate começa, a partir de conceitos formulados por Aristóteles no *De Anima*⁴¹⁵, embora com um vocabulário desenvolvido pelos comentadores medievais⁴¹⁶, por dizer o que a palavra pronunciada não significa:

Contudo, em nosso intelecto há estes três: a própria capacidade intelectual; a espécie da coisa inteligida, que é a sua forma, comportando-se com o próprio intelecto como a espécie da cor com a pupila; e, terceiro, a

⁴¹³ SI c 1 1 1: Utrum autem per prius conveniat nomen verbi rei exteriori voce prolatae, vel ipsi conceptioni mentis, nihil refert ad praesens. Planum est tamen quod illud quod voce significatur, interius existens in anima, prius est quam ipsum verbum exteriori voce prolatum, utpote causa eius existens.

⁴¹⁴ SI c 1 1 1: Si ergo volumus scire quid est interius verbum mentis, videamus quid significat quod exteriori voce profertur.

⁴¹⁵ Cf. Cf. ARISTOTE. *Sobre a alma*, III, c 3, 427a16; TOMÁS DE AQUINO. DA III 1 4.

⁴¹⁶ Cf. LIBERA, Alain de. *La querelle des universaux*, p. 499 e *Dictionnaire du Moyen Âge*. Verbete: *Intention*, p. 722.

própria operação do intelecto, que é o entender. Porém, nenhum destes é significado pela palavra exterior, proferida pela voz.⁴¹⁷

A espécie – *species*⁴¹⁸ – mencionada aqui é a forma intencional ou espécie inteligível, que São Tomás define na *Suma* como “semelhança da coisa inteligida”.⁴¹⁹ Como toda forma, a forma intencional⁴²⁰ determina, mas sempre segundo a forma à qual é relativa, ou seja, subordinadamente. Assim, a forma inteligível é semelhante à forma da realidade extra mental que determina a coisa inteligida. Mas não é, ainda o verbo. É por demais passiva e subordinada para que, propriamente se possa dizer que é gerada pelo intelecto. Da forma intencional, neste sentido, não se pode dizer que seja puramente relativa. E, se o processo intelectual se detivesse aqui, não se poderia considera-lo como uma analogia adequada do processo trinitário. É esse o problema inicial de São Tomás.

Paissac o formula assim:

“Puisque le verbe est *ce qui est connu*, autrement dit la forme intelligible dans l’esprit, il ne peut être considéré vraiment comme l’enfant de l’esprit, ainsi que le pensait saint Augustin. Sans doute, puisqu’il est aussi *ce qui est exprimé*, le verbe, em ce sens, pourrait em quelque manière être dit le produit de l’intelligence, mais ce n’est pas là son essence”⁴²¹

Não se pode esquecer que o problema da formação e da natureza do conceito está tão ligado ao problema da relação⁴²², para a filosofia escolástica, que foi possível

⁴¹⁷ SI c I 1 1: In intellectu autem nostro sunt tria: scilicet ipsa potentia intellectus; species rei intellectae, quae est forma eius, se habens ad ipsum intellectum, sicut species coloris ad pupillam; et, tertio, ipsa operatio intellectus quae est intelligere. Nullum autem istorum significatur verbo exteriori voce prolato.

⁴¹⁸ Para São Tomás e para os autores medievais, em geral, o termo é polivalente. Mais comumente designa: 1. Um dos cinco predicáveis e, nesse sentido, pode indicar a própria essência de algo, ou seja, o gênero próximo mais a diferença específica “Species constituitur ex genere et differentia” (ST Ia q 3 a 5); 2. O aspecto externo de algo, sua aparência. “Haec species mundi, quae nunc est, cessabit” (SCG IV, 97); 3. A beleza de algo. “Species autem sive pulchritudo” (ST Ia q 39 a 8); 4. Os elementos sensíveis, também chamados de acidentes, do sacramento da Eucaristia, normalmente chamados “espécies sacramentais”. Cf. ST III q 76 a 7 ob 1); 5. Como é o caso aqui, a imagem intencional com a qual a mente apreende os objetos conhecidos. Cf. MONDIN. *Dizionario. Verbetum Specie*, p. 639.

⁴¹⁹ ST I q 14 a 2 ad 2: Species intelligibilis est similitudo rei intellectae.

⁴²⁰ O adjetivo *intencional* significa neste contexto que ela é relativa a uma outra forma e que, portanto, não é jamais primeira.

⁴²¹ PAISSAC, *Op. cit.* p. 161.

⁴²² Sobre o tema, ver o erudito estudo de KREMPEL, A. *La doctrine de la relation chez saint Thomas – Expose historique et systematique*. Paris, librairie philosophique J. Vrin, 1952; e também: BROWER,

dizer que “le problème du concept, tel qu’il est posé para les scolastiques, est lié indissolublement au problème de la relation, et peut-être pourrait-on, sans s’aventurer, dire que les deux problèmes sont conèxes au point de se confondre”.⁴²³

Como já dissemos, o verbo humano só pode ser tomado como analogado do Verbo Divino, segunda pessoa da Trindade, o Filho, se for puramente relativo e não apenas relativo por denominação. Toda a doutrina do verbo, em última análise, depende do modo de compreender o relativo e seus diversos gêneros.

Como seria de supor, a doutrina de São Tomás sobre as relações vem de Aristóteles⁴²⁴, mas através do detalhamento realizado por Santo Alberto Magno em seu comentário ao capítulo VII das *Categorias*.⁴²⁵

Para os dois doutores dominicanos, como para Aristóteles, algumas substâncias, ou melhor dizendo, algumas partes das substâncias podem, de algum modo, ser chamadas de relativas. O exemplo clássico é o da cabeça, pois diz-se “a cabeça de alguém”. O que ocorre, porém, é que esse ser – cabeça – é chamado de relativo, é *denominado* relativo, embora em si mesmo não seja puramente relativo, mas também substancial. Ou seja, *cabeça* é algo em si, independentemente de sua relação com um corpo ou com um indivíduo. Ao contrário, há seres puramente relativos, ou seja, seres cuja designação indica apenas uma determinada relação com outro ser. Os exemplos clássicos são o ser *pai* ou ser *filho*.

No *Comentário às Sentenças*⁴²⁶ São Tomás diz que “deve-se entender que há dois tipos de relação: uma é a relação absoluta, como em tudo que é relativo segundo o

Jeffrey. *Medieval Theories of Relations*. In: *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. <https://plato.stanford.edu/entries/reasons-medieval/#2.1>

⁴²³ RABEAU, G. *Le jugement d’existence*. p. 162.

⁴²⁴ Cf. *Categorias* VII e *Metafísica* V, 15, assim como algumas passagens da *Física*, que consideram a relação com respeito ao movimento e à predicação. Cf. ÉMERY, G. *Op. cit.* 1.2.5. p. 12, onde o autor detalha toda os locais e os modos pelos quais São Tomás utiliza a teoria aristotélica da relação.

⁴²⁵ Cf. ALBERTO DE COLÔNIA. In *II Scripta super Sententiis* II d 1 a 5 ad 8: Relatio duobus modis consideratur: scilicet per se, et ut mixta alii enti; per se, sicut servus, dominus, magister, discipulum, et pater et filius et hujusmodi; mixta autem alii enti, sicut dicimus actiones ponere respectum ad passionem, et agens, et patiens, et hujusmodi.

⁴²⁶ SS II d q 1 a 5 ad 8: quia intelligendum est quod duplex est relatio. Quaedam est relatio absoluta, sicut in omnibus quae sunt ad aliquid secundum esse ut paternitas et filiatio; et talis relatio non efficitur nova nisi per acquisitionem illius in quo relatio fundatur; unde si acquiratur per motum, talis relatio sequitur motum; sicut similitudo unius ad alterum sequitur alterationem in qualitate supra quam fundatur relatio. Si autem acquiratur per creationem, sequitur creationem, sicut similitudo creaturae ad Deum fundatur super bonitatem quae per creationem acquiratur, per quam creatura Deo assimilatur. Quaedam autem relativa sunt quae simul important relationem et fundamentum relationis. Novitas autem talium relationum exigit acquisitionem illius rei quae significatur per nomen, sicut ipsius habitus qui est scientia; et similiter est de

ser, como a *paternidade* e a *filiação*". Mas há também relativos que comportam outros elementos, "simul important relationem et fundamentum relationis", e exemplifica: "sicut ipsius habitus qui est scientia", pois a palavra ciência, e em português ficaria mais claro, talvez, se falássemos em *conhecimento*, pois quando falamos no *conhecimento de algo*, indicamos ao mesmo tempo uma relação, mas também algo que é outra coisa além de uma relação, isto é, a habilitação presente naquele que conhece. O primeiro tipo de relação constitui os *relativos por essência*; o segundo tipo, os *relativos por denominação*. Para São Tomás é claro que só do primeiro tipo se pode falar em Deus, do contrário seria preciso admitir na divindade algum tipo de acidente, o que é impossível.⁴²⁷

Porém há ainda outros elementos a considerar para entender a questão da relatividade ou não do verbo. Ainda no *Comentário às Sentenças*⁴²⁸, São Tomás explica que, tanto nos relativos *por essência* quanto nos relativos *por denominação*, se podem encontrar coisas que têm uma relação real, no sentido de existente fora da mente, e também relações puramente de razão, ou seja, existentes apenas na mente que as pensa.

Por exemplo, a cabeça é relativa ao corpo apenas *por denominação*; no entanto a relação entre cabeça e corpo não é apenas de razão, mas realmente existente; não é algo que faz parte apenas da consideração da mente, mas da própria realidade das coisas;

A relação de identidade de um ser consigo mesmo, por outro lado, é uma relação de razão, referente a seres que só são relativos *por denominação*, pois o indivíduo é algo determinado, além de qualquer relação em que se encontre.

Podemos ainda conceber um ser puramente relativo que seja também puramente de razão, sem existência a não ser no espírito; assim teremos uma relação real, mas, ao mesmo tempo, puramente de razão. Por exemplo, a relação entre os catetos e a hipotenusa. A hipotenusa só é hipotenusa em relação a uma dupla de catetos, que só são catetos por relacionar-se com uma hipotenusa; assim, os designativos *cateto* e *hipotenusa* indicam uma relação essencial; por outro lado esses seres indicam também conceitos puramente de razão, que não podem ser encontrados na realidade extramental.

relatione quam importat nomen motus, quae efficitur nova per acquisitionem ipsius motus a movente in mobili.

⁴²⁷ Cf. ST Ia q 3 a 6.

⁴²⁸ SS I d 27 q 2 a 2;

E por fim, há a relação entre seres existentes fora da mente, como pai e filho, que são puramente relativos, entre os quais temos uma relação real e não puramente de razão.

Assim, se quisermos sintetizar:

Tipos de relação	A) Relação Essencial	B) Relação por denominação
a) Relação real	1. Pai/ Filho	2. Cabeça/Corpo
b) Relação de razão	3. Cateto/Hipotenusa	4. Indivíduo=Indivíduo

Vejamos agora a importância destes conceitos com referência ao estudo do verbo.

A produção do verbo mental é uma operação da mente. No mundo, a operação é realmente relativa ao operante, não de uma relatividade absoluta, mas enquanto uma qualidade do operante, dita relativa por referência ao operado (*actio est in passio*), o qual é dito passivo por referência ao agente, embora seja uma qualidade no sujeito que o recebe. É uma relação, segundo a tabela acima, de tipo 2, já que tanto o operante quanto a operação são *algo* além da relação em que estão postos.

A única razão da operação ser relativa é, porém, sua imperfeição em si mesma, que não lhe permite subsistir por si, mas apenas enquanto operação de algo e, nesse sentido, enquanto acidente de algo. Note-se, assim, que o conceito de operação não inclui necessariamente o conceito de imperfeição. A associação que fazemos de ambos - operação e imperfeição - não provém da definição de operação, mas apenas de nossa experiência com as operações que conhecemos, que só subsistem em outro e nunca independentemente.

Se, no entanto, quisermos pensar na operação em Deus, não podemos pensar em imperfeição, em acidente, mas na operação perfeita e, portanto, subsistente por si e, assim, não haverá mais relação real (a), mas apenas relação de razão (b), já que em Deus nada se distingue do ser de Deus. Deus é ele mesmo sua operação e a distinção que fazemos entre Ele e sua operação é puramente de razão. O mesmo deveria ser dito de toda

relação de tipo 2 que, de qualquer modo, pudéssemos atribuir a Deus. Ou seja, toda relação real por denominação existente no mundo, seria, ao ser transposta para Deus, uma relação puramente de razão.

É o contrário que ocorre com as relações de tipo 1, essenciais (A) e reais (a). E o melhor exemplo é, justamente, o da relação de filiação. Já que *ser filho* não é, de si, alguma coisa determinada, mas puramente e por essência uma relação, *ser filho* não implica em nenhuma imperfeição nem necessidade de existir em outro. Assim, ao ser transporta para Deus, essa relação permanece e não se transforma em relação de razão. O Filho em Deus realiza-se como relativo e, ao mesmo tempo, como substancial.

Voltemos ao verbo. Vimos que tudo aquilo que na criação é relativo por denominação, transposto para Deus perde seu caráter de relativo real, mas transforma-se em relativo de razão, ao contrário do que acontece com o que, no mundo, é essencialmente relativo. Daí vem a importância, para São Tomás, de investigar se, de algum modo, o verbo humano pode ser considerado como essencialmente relativo.

Se, no homem, o verbo é *algo*, é alguma coisa além de relação, transposto para Deus, ele perde a característica de relação real (a), extramental, e transformar-se-ia em relação de razão (b), e o termo *verbo*, ao só distinguir-se da essência de Deus por uma distinção de razão, designaria, em verdade, a própria essência divina, enquanto conhece.

Mas se, no processo intelectual humano, a palavra *verbo* designa uma pura relação, então, transporta para Deus, ela designa algo realmente subsistente, uma Pessoa da Trindade, isso também de acordo com a razão filosófica, já que a formulação da Fé já era essa, desde o princípio.

A importância de todos esses conceitos sobre a relação para a doutrina do verbo, em particular, e para a doutrina trinitária, em geral, para São Tomás de Aquino, os quais fundamentam seu conceito de *relação subsistente*, é posta em evidência por Émery:

la clef permettant de saisir les rapports entre unité et Trinité réside indiscutablement dans la conception (propre à Thomas d’Aquin) de la personne divine comme relation subsistante. [...]

Dans le cas des relations trinitaires, l’être est réel: c’est une exigence de la foi.⁴²⁹ D’une part, seules les “relations opposées selon

⁴²⁹ Nota 29: De potentia, q 8, a. 1, corpus.

l'origine" peuvent rendre compte d'une distinction réelle dans l'unique être divin (ces relations réelles sont: la paternité, la filiation, la spiration et la procession).⁴³⁰ D'autre part, Thomas rend compte de la réalité de ces relations par le fait que les trois personnes divines sont du même ordre (consubstantialité trinitaire) et par le fait que ces relations sont "fondées" sur des actions immanentes fécondes ("actes notionnels": génération et spiration) qui donnent lieu aux processions.⁴³¹ Au jugement de l'Aquinate, deux actes seulement vérifient la procession d'une réalité qui demeure dans le sujet agissant (procession immanente): la diction du verbe et la spiration de l'amour. Sa théologie trinitaire est ainsi bâtie sur la doctrine du Verbe et de l'Amour.

Como se vê, determinar a relatividade absoluta do verbo humano é, no processo de composição entre fé e razão do Aquinate, completamente fundamental.

Já nas *Questões Disputadas sobre a Verdade*⁴³², escritas alguns anos depois do *Comentário sobre as Sentenças*, São Tomás voltava a perguntar se, ao falar do Verbo de Deus, se o termo *verbo* designava a substância de Deus ou uma Pessoa, e, de novo, insistia no respeito que se deve ao uso constante dos Santos Padres de usá-lo como designativo de uma pessoa, ainda que não haja razões determinantes para fechar a questão do ponto de vista filosófico, como que já fizera no *Super Sententiis*. No *De Veritate*, porém, aborda já o problema do ponto de vista da relação, o que começa a indicar a direção da solução a que, finalmente, chegará. Considera aí que, uma vez que a noção de verbo implica em noção de origem e, conseqüentemente, de relação, pode parecer, à primeira vista que o nome verbo é adequado para a nomeação de uma Pessoa Divina.⁴³³ Mas há uma dificuldade: a relação só pode subsistir em Deus se for uma relação absoluta e real e, por isso, nesse texto, ao contrário do que acontece no *Comentário a São João*, o

⁴³⁰ Nota 30: S. Th. I, q 28, aa. 1-4; q 30, a. 2; Summa contra Gentiles IV, cap. 24 (éd. Marietti n. 3612-3613). Thomas d'Aquin s'appuie ici sur l'analyse aristotélicienne de la distinction et des modes d'opposition: ARISTOTE, Catégories 10 (11b15-13b35); Métaphysique V,10 (1018a20-21), X,4 (1055a38-b1) et X,8 (1058a9-10).

⁴³¹ Nota 31: S. Th. I, q 28, a. 1, corpus; q 28, a. 4, corpus; cf. q 27, a. 5, corpus; q 41, aa. 1-2.

⁴³² Cf. DV q 4 a 2.

⁴³³ DV q 4 a 2: Verbum originem quamdam importat secundum quam in divinis personae distinguuntur.

problema não fica ainda resolvido⁴³⁴ e a questão continua a ser considerada “in superficie [...] planissima”, mas “difficillior” quando examinada mais a fundo. Tudo se resolverá com a determinação na exata natureza do verbo mental.

Voltemos, portanto, ao *Comentário a São João* e aos três elementos constitutivos do intelecto – a capacidade ou potência intelectual, a forma intencional e a operação da inteligência – os quais, como disse São Tomás, não são significados pelo verbo proferido no exterior⁴³⁵. Para esclarece, ele dá como exemplo o nome *pedra*:

Por exemplo, o nome pedra não significa a substancia intelectual, porque não é isso que pretende dizer o que nomeia; nem significa a espécie, que é pelo que o intelecto entende, como também esta não seja a intenção do nomeador; também não significa o próprio entender, não sendo o entender uma ação exterior proveniente do inteligente, mas mantida nele.⁴³⁶

E depois dessa precisão sobre o que o verbo exterior, e juntamente com ele, o interior, não significam, ele formula o que propriamente constitui o verbo interior:

Propriamente, pois, chama-se verbo interior aquilo que forma o inteligente ao entender.⁴³⁷

A formulação parece simples, mas é o termo de um longo percurso intelectual.

No *Comentário às Sentenças*, São Tomás não é capaz de ver o verbo como gerado pelo intelecto, dominado que está pelo princípio aristotélico de que o princípio de nosso conhecimento se encontra fora de nós, nas coisas, o que o faz considerar que

⁴³⁴ *Idem, ibidem*: Non statim fit evidens utrum hoc nomen verbum processum realem importat sicut nomen filius, vel rationis tantum sicut hoc nomen operatio; et ita difficile est videre utrum essentialiter vel personaliter dicatur.

⁴³⁵ EP 1 1a.

⁴³⁶ SI c 1 1 1: Nam hoc nomen lapis non significat substantiam intellectus, quia hoc non intendit dicere nominans; nec significat speciem, quae est qua intellectus intelligit, cum etiam hoc non sit intentio nominantis; non significat etiam ipsum intelligere, cum intelligere non sit actio exterius progrediens ab intelligente, sed in ipso manens.

⁴³⁷ SI c 1 1 1: Illud ergo proprie dicitur verbum interius, quod intelligens intelligendo format.

No conhecimento do que é intelectual há uma dupla a considerar, ou seja, o princípio da especulação e seu termo. O princípio é tirado dos sensíveis; mas o termo está nos inteligíveis, conforme o que, no conhecimento natural, recebemos das derivações recebidas dos sentidos as intenções universais, pela luz do intelecto agente.⁴³⁸

Até então, e o mesmo se mantém, substancialmente, tanto no *De Veritate*⁴³⁹ quanto na *Questão Quodlibetal VII*⁴⁴⁰, embora com alguma variação, a posição de São Tomás é a de que no intelecto em ato de intelecção encontramos a substância intelectual, a forma intencional que qualifica essa substância e mais nada.

Claro que essa qualificação – a forma intencional – é relativa ao sujeito qualificado por ela – o intelecto –, mas ela não é constituída em sua essência por essa relação; ela é alguma coisa em relação com seu sujeito, uma qualidade que advém ao sujeito.

É verdade que, quando a forma intencional atinge a perfeição de sua atualização é, de certo modo, expressa pelo intelecto que a faz passar da imperfeição à perfeição, sendo assim, em certo sentido, um produto do intelecto, ou seja, seu verbo. Mas não é o fato de *ser expresso*, não é *a relação com o intelecto*, que o constitui, mas a forma intencional; o fato de ser expresso se acrescenta a essa forma que continua sendo, essencialmente, uma qualificação do intelecto.

Sem dúvida, o que caracteriza o verbo, por oposição à forma intencional, é que o verbo é *o que é expresso*; contudo, essencialmente, o que constitui o próprio verbo é *ser o que é conhecido*, a forma inteligível no intelecto.

Mas o pensamento de São Tomás vai se precisando e se transformando. Apoiado sempre na teoria aristotélica, ele vai se desprendendo sempre mais de sua letra e, cada vez mais, explorando as possibilidades que essa teoria abre, para a compreensão do verbo humano e, por analogia, do verbo divino.

Assim, no *Comentário às Sentenças* o verbo, do ponto de vista filosófico, não se distinguindo ainda nem da operação intelectual nem da forma que a determina, seria

⁴³⁸ SS I d 34 q 3 a 1 ad 1: in cognitione intellectualium est duo considerare; scilicet principium speculationis, et terminum. Principium quidem est ex sensibilibus; sed terminus est in intelligibilibus, secundum quod in cognitione naturali ex speciebus a sensu acceptis intentiones universales accipimus per lumen intellectus agentis

⁴³⁹ DV q 4 a 2.

⁴⁴⁰ Cf. QQ VII a 4.

relativo apenas por denominação, como vimos. Nas *Questões disputadas sobre a Verdade*, sem chegar expressamente a outra conclusão, São Tomás, no entanto, distingue nitidamente o verbo da operação intelectual, mas não o distingue ainda nitidamente da forma que a determina. Mas é a partir daqui que seu pensamento começa a precisar-se cada vez mais.

A partir da *Suma contra os Gentios*⁴⁴¹, São Tomás passa a distinguir claramente um terceiro elemento no ato intelectual. A inteligência conhece, recebe a coisa não propriamente como ela subsiste nas coisas, mas despojada das condições materiais de sua existência no mundo. Assim, o que determina o ato intelectual não é propriamente a coisa real, no exterior do intelecto, mas a coisa existente no intelecto, com sua nova condição de ser. Além de determinar uma inteira imanência do ato intelectual, cujo princípio não está mais fora do intelecto, mas dentro, essa precisão separa o verbo da espécie intelectual formada na mente pela ação do intelecto agente, a partir do objeto exterior. Essa espécie não é o fim da ação intelectual, mas seu princípio imanente e o verbo, este sim, o fim, o termo, da ação intelectual. Há, então, uma outra ação da inteligência que se distingue da ação do intelecto agente iluminando a espécie sensível e chegando à espécie inteligível: é a ação da inteligência, a partir dessa espécie, que propriamente gera o ato, a atualização final do intelecto que conhece, o verbo.

Será essa a posição que São Tomás adotará nos trabalhos posteriores em que tratará do tema, na *Suma Teológica* e no *De Potência*.

É interessante notar que, tendo resolvido suas dúvidas, São Tomás as supõe ainda, na *Suma contra Gentes*, como podendo existir na mente de um possível objetante:

Talvez alguém pense que é impossível que uma única e mesma substância, nosso espírito, esteja em potência para receber todos os inteligíveis⁴⁴² e aja ao mesmo tempo de qualquer modo que seja. Mas se se considera corretamente a questão, percebe-se que nenhum inconveniente nem nenhuma dificuldade decorre daí.

⁴⁴¹ Cf. SCG II c 77.

⁴⁴² Trata-se do intelecto possível.

“Si quis autem, recte inspiciat nihil inconueniens aut difficile sequitur”. Tendo passado a examinar corretamente a questão, São Tomás passara de considerá-la difícil a considerá-la não difícil.

O *Comentário a São João* é seu último texto que trata do assunto e, por isso, quisemos notar, ainda uma vez, e com um pouco mais de detalhe, que a doutrina que São Tomás defende nele é o resultado de uma longa reflexão sobre a teoria de Aristóteles sobre a linguagem, e, nessa reflexão, São Tomás não pretende separar-se dessa teoria, mas apenas ir lhe acrescentando precisões fundamentais para a compreensão do processo de formação do verbo humano.

Continuemos, pois, com o texto do *Comentário a São João*. Como vimos, aqui, São Tomás define o verbo como “aquilo que forma o inteligente ao entender”.

Para esclarecer seu pensamento sobre o que é formado no intelecto com o ato de intelecção, ele continua, decididamente, com a teoria da intelecção de Aristóteles:

Há no intelecto, conforme suas duas operações, uma dupla formação. Com efeito, forma a definição segundo a operação chamada *apreensão dos indivisíveis*⁴⁴³; e segundo a operação pela qual compõe e divide, forma a enunciação, ou algo desse gênero.⁴⁴⁴

São Tomás segue aqui Aristóteles⁴⁴⁵, então, distinguindo duas operações da inteligência, a que apreende os indivisíveis e a que compõe e divide. Pelo primeiro ato, a inteligência, de certo modo, transforma-se naquilo que apreende, num ato de assimilação, sem, propriamente, modificar o apreendido. Pela segunda operação, pelo contrário, a inteligência julga de sua apreensão e chega a enunciação, compondo e dividindo. No primeiro caso há um verbo – “aquilo que forma o inteligente ao entender” – simples; no segundo, um verbo complexo.

A seguir, sempre com o cuidado de citar Aristóteles como sua fonte, ele relaciona esses dois atos com a expressão exterior da palavra, que é sustentada pelo verbo interior e o dá a conhecer:

⁴⁴³ Ou também, em português, entendimento.

⁴⁴⁴ SI c 1 11: Intellectus autem duo format, secundum duas eius operationes. Nam secundum operationem suam, quae dicitur indivisibilium intelligentia, format definitionem; secundum vero operationem suam, qua componit et dividit, format enunciationem, vel aliquid huiusmodi. Cf. ST Ia. Q 85 a 2 ad 3.

⁴⁴⁵ Cf. ARISTOTE. *Sobre a alma*, III, c 3, 427a16; TOMÁS DE AQUINO. DA III 1 4.

Por isso, o que assim é formado e expresso pela operação do intelecto, tanto a definição quanto a enunciação, é significado pela voz exterior. Daí dizer o Filósofo que a definição é o conteúdo inteligível⁴⁴⁶ que o nome significa.⁴⁴⁷

Por fim, apoiado sempre no princípio de que se “queremos saber o que é a palavra interior da mente, vejamos o que significa o que se profere exteriormente pela voz”⁴⁴⁸, ele dirá que

Isto, pois, que assim é expresso, ou seja, o que foi formado na alma, chama-se verbo interior; e, portanto, une-se ao intelecto não como aquilo pelo que o intelecto entende, mas como aquilo em que o intelecto entende; porque naquilo mesmo que é expresso e formado [o intelecto] vê a natureza da coisa entendida. Assim, pois, temos a significação deste nome, *verbo*.⁴⁴⁹

O verbo é, assim, o que possibilita o ato último da atividade intelectual, inteiramente relativo ao intelecto porque gerado por ele. Portanto, São Tomás ultrapassa aqui a letra de Aristóteles, ao transpor do verbo expresso ao verbo interior a formulação do *Peri Hermeneias* e, através de um desdobramento da expressão “afecções da alma”, expressão que passa a designar tanto a forma inteligível, que é relativa sobretudo à coisa exterior, quanto o verbo formado, produzido, gerado, a partir dela, pelo intelecto.

Não se trata de uma negação da teoria aristotélica, mas, para São Tomás, de uma explicitação, de uma formulação realizada por ele do que não foi dito, mas que, ele

⁴⁴⁶ “Conteúdo inteligível” pareceu aqui a tradução mais adequada, por se tratar do termo de um ato determinado do intelecto. “Noção” também seria uma tradução possível.

⁴⁴⁷ Et ideo, illud sic formatum et expressum per operationem intellectus, vel definientis vel enunciantis, exteriori voce significatur. Unde dicit philosophus quod ratio, quam significat nomen, est definitio.

⁴⁴⁸ SI c 1 l 1: Si ergo volumus scire quid est interius verbum mentis, videamus quid significat quod exteriori voce profertur.

⁴⁴⁹ SI c 1 l 1: Istud ergo sic expressum, scilicet formatum in anima, dicitur verbum interius; et ideo comparatur ad intellectum, non sicut quo intellectus intelligit, sed sicut in quo intelligit; quia in ipso expresso et formato videt naturam rei intellectae. Sic ergo habemus significationem huius nominis verbum.

supõe, poderia ter sido dito por Aristóteles, caso ele pudesse ter lido Santo Agostinho, procedimento que, como já vimos, lhe é costumeiro no tratamento das autoridades.⁴⁵⁰

A seguir o Aquinate se dedica a explicar as conclusões que podemos tirar da formação do verbo assim entendido:

Conforme o que foi dito, podemos compreender que o verbo é sempre algo que procede do intelecto posto em ato. E também que o verbo é sempre a noção e semelhança da coisa entendida.⁴⁵¹

Em seguida ele dá mais um passo em direção à transposição daquilo que acontece no intelecto humano para aquilo que ocorre em Deus, para o processo trinitário de processão do Verbo. Com esse objetivo, distingue entre os objetos a que o intelecto pode se aplicar: às coisas exteriores, quaisquer que elas sejam, e a ele mesmo. Diz São Tomás:

E se, de fato, a mesma coisa for a que entende e a que é entendida, então o verbo é a noção e semelhança do intelecto, do qual procede; se, porém, forem diferentes o que entende e o que é entendido, então o verbo não é semelhança e noção do que entende, mas da coisa entendida. Assim como a concepção que alguém tem de pedra é semelhança apenas da pedra. Mas quando o intelecto entende a si mesmo, então, de tal modo, o verbo é semelhança e noção do intelecto.⁴⁵²

Embora, São Tomás não desenvolva aqui o tema, mas apenas o mencione, é importante lembrar quanto é fundamental para ele o problema do autoconhecimento do intelecto e quanto ele se baseia para estudá-lo no pensamento de Aristóteles⁴⁵³

⁴⁵⁰ Nota 371, p. 108.

⁴⁵¹ SI c 1 l 1: Secundo, ex his quae dicta sunt, concipere possumus, quod verbum semper est aliquid procedens ab intellectu in actu existente. Iterum quod verbum semper est ratio et similitudo rei intellectae.

⁴⁵² SI c 1 l 1: Et si quidem eadem res sit intelligens et intellecta, tunc verbum est ratio et similitudo intellectus, a quo procedit; si autem sit aliud intelligens et intellectum, tunc verbum non est similitudo et ratio intelligentis, sed rei intellectae: sicut conceptio quam aliquis habet de lapide, est similitudo lapidis tantum, sed quando intellectus intelligit se, tunc huiusmodi verbum est similitudo et ratio intellectus.

⁴⁵³ Sobre isso, ver PUTALLAZ, F.-X. *Le sens de la réflexion chez Thomas d'Aquin*. Paris: Vrin, 1991 e ANDRADE, M. P. *O autoconhecimento da alma em Tomás de Aquino*. Tese de doutorado. Orientador: Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento. PUC-SP, 2013.

Dito isso, São Tomás volta àquele que é, juntamente com Aristóteles, seu interlocutor constante e, de certo modo, seu guia neste tema, Santo Agostinho:

Por isso, Agostinho⁴⁵⁴ afirma a semelhança da Trindade na alma conforme a mente entende a si mesma, não, porém, quando entende outra coisa.⁴⁵⁵

É, então, chegado o momento de passar do verbo humano ao verbo divino, transpondo para toda inteligência – criada ou não – o que foi estudado sobre o intelecto humano. Evidentemente, aqui ele se afasta definitivamente de Aristóteles, o qual não trata senão do ato intelectual humano, dentro de um contexto geral de estudo da vida.

É, pois, evidente que em qualquer que seja a natureza intelectual é necessário supor um verbo; porque é da natureza do ato de entender que o intelecto entendendo forme algo; porém, essa formação é chamada verbo; e, portanto, em todo inteligente é preciso admitir um verbo.⁴⁵⁶

Num enquadramento já não determinado por Aristóteles, mas sim pela teologia, tanto natural quanto revelada⁴⁵⁷, São Tomás passa então a examinar a que verbo se refere o Evangelista. O Estagirita não será abandonado⁴⁵⁸, mas passará agora para segundo plano, sempre como pressuposto para as considerações sobre toda inteligência

⁴⁵⁴ Cf. *De Trinitate* 9, c 5 p 8.

⁴⁵⁵ SI c 1 l 1: Et ideo Augustinus ponit similitudinem Trinitatis in anima, secundum quod mens intelligit seipsam, non autem secundum quod intelligit alia.

⁴⁵⁶ Patet ergo quod in qualibet natura intellectuali necesse est ponere verbum: quia de ratione intelligendi est quod intellectus intelligendo aliquid format; huius autem formatio dicitur verbum; et ideo in omni intelligente oportet ponere verbum.

⁴⁵⁷ Tanto a existência de Deus quanto a existência dos anjos são, para São Tomás, dados não da fé, mas dos preâmbulos da fé, isto é, a rigor podem ser alcançados pela razão humana, sendo revelados porque se trata de algo relevante para a salvação humana, mas difícil de alcançar para a maioria dos humanos. Cf. ST I q 1, a 1. Assim, São Tomás trata do assunto também do ponto de vista racional. Cf., por exemplo, ST I qq 3 a 22, que tratam diretamente de Deus, sempre procurando utilizar também argumentos de ordem racional; e ST I qq 50 a 64, que tratam da existência e modo de ser dos anjos com o mesmo tipo de procedimento.

⁴⁵⁸ Não aqui, mas na ST São Tomás, ao tratar dos anjos, duas vezes (q 50 a3; q 110 a1) se refere às considerações de Aristóteles sobre as inteligências separadas. Sobre o tema ver: BONINO, S.-T. Aristotelianism and Angelology According to Aquinas. In: EMERY, G e LEVERING (eds.). *Aristotle on Aquinas's Theology*. pp. 29 e ss.

em si mesma, sendo que os argumentos passam a ser de cunho mais predominantemente teológico.

O Aquinate afirma, assim, a existência de três tipos de naturezas intelectuais, aduzindo para isso apenas razões provenientes da Revelação, do texto da Sagrada Escritura:

Porém, a natureza intelectual é tríplice, ou seja, a humana, a angélica e a divina e, portanto, tríplice é o verbo. Isto é humano, de que fala o Sl 13⁴⁵⁹: “Disse o insensato no seu coração, não há Deus”. Há também o angélico, de que Zc I, 9, e em muitos lugares da sagrada Escritura, se diz: “disse o anjo” etc. Terceiro, há o verbo divino, do qual [fala] Gn 1, 5: “disse Deus, faça-se a luz” etc.⁴⁶⁰

Depois de formular a questão de saber de qual dos três tipos de verbo fala o Evangelista e de ter respondido que é do Verbo Divino, uma vez que tanto o verbo do homem quanto o do anjo foram criados, já que tanto a natureza humana quanto a angélica tiveram um princípio e o seu verbo não pode precedê-las⁴⁶¹, e São João diz do verbo a que se refere que “esse Verbo não foi feito, pois tudo foi feito por ele”⁴⁶², o que deixa claro que “é do verbo de Deus que João fala aqui”⁴⁶³, São Tomás vai se dedicar a analisar as diferenças existentes entre o verbo humano e o verbo divino⁴⁶⁴, sempre dentro de um contexto já puramente pertencente à revelação, citando Santo Agostinho e Santo Anselmo e não mais Aristóteles, embora a análise seja sempre realizada dentro de uma tipologia de

⁴⁵⁹ Sl 13: 1. Cum ergo Evangelista dicit in principio erat verbum, non intelligi potest de humano vel angelico verbo: quia utrumque istorum verborum est factum, cum homo et angelus habeant sui esse et operationis principium et causam; verbum autem hominis vel angeli non potest praeexistere eis.

⁴⁶⁰ SI c 1 l 1: Natura autem intellectualis est triplex, scilicet humana, angelica et divina: et ideo triplex est verbum. Scilicet humanum, de quo in Ps. XIII, 1: dixit insipiens in corde suo: non est Deus. Est et angelicum, de quo Zac. I, 9 et in multis locis sacrae Scripturae dicitur: dixit Angelus et cetera. Tertium est verbum divinum, de quo Gen. I, 5: dixit Deus: fiat lux et cetera.

⁴⁶¹ Cf. SI c 1 l 1: Cum ergo Evangelista dicit in principio erat verbum, non intelligi potest de humano vel angelico verbo: quia utrumque istorum verborum est factum, cum homo et Angelus habeant sui esse et operationis principium et causam; verbum autem hominis vel Angeli non potest praeexistere eis.

⁴⁶² SI c 1 l 1: hoc verbum non esse factum, cum omnia sint facta per ipsum.

⁴⁶³ SI c 1 l 1: De quo autem verbo intellexerit Evangelista, declarat per hoc quod dicit, hoc verbum non esse factum, cum omnia sint facta per ipsum; hoc autem est verbum Dei, de quo Ioannes hic loquitur.

⁴⁶⁴ A esse tema o Aquinate dedicou uma questão disputada, *De differentia verbi divini et humani*. Cf. *Verdade e conhecimento: (questões disputadas "sobre a verdade" e "sobre o verbo" e "sobre a diferença entre a palavra divina e a humana")*. Tradução Jean Lauand, p. 283.

raciocínio de lógica aristotélica e toda a teoria sobre o verbo humano esteja presente como base do estabelecimento de suas diferenças com o verbo divino, de modo que também aqui se poderia dizer que “Aristotle is present in the background of many texts that do not explicitly mention him”⁴⁶⁵.

Diz São Tomás:

Deve-se saber, porém, que esse verbo [o divino] em relação ao nosso tem uma tríplice diferença. A primeira diferença é, segundo Agostinho⁴⁶⁶, que nosso verbo é formável, antes de ser formado. Com efeito, quando quero conceber a noção de pedra, é necessário que chegue a ela raciocinando [por um movimento da razão]; e é assim em todo o resto entendido por nós, a não ser quanto aos primeiros princípios, que sendo simplesmente apreendidos, são conhecidos imediatamente sem discurso da razão.⁴⁶⁷

Portanto, sem ser mencionados, estão presentes os *Segundo Analíticos*⁴⁶⁸, com a referência aos primeiros princípios, imediatamente conhecidos pelo intelecto sem necessidade de um processo de raciocínio. E por outro lado, São Tomás mostra como difere dessa apreensão imediata a concepção do verbo na mente humana:

Pois, enquanto está raciocinando, o intelecto é jogado para cá e para lá, nem então a formação está terminada a não ser quando a própria razão tiver concebido a coisa perfeitamente; então possui primeiramente a noção do verbo. Eis porque há cogitação em nossa alma, que significa o próprio

⁴⁶⁵ EMERY, G. *Aristotle on Aquinas's Theology*, p. 1.

⁴⁶⁶ Cf. *De Trinitate* 15 c 14 p 24.

⁴⁶⁷ SI c 1 1 1: Sciendum est autem, quod hoc verbum differt a nostro verbo in tribus. Prima differentia est, secundum Augustinum, quia verbum nostrum prius est formabile, quam formatum: nam cum volo concipere rationem lapidis, oportet quod ad ipsam raciocinando perveniam; et sic est in omnibus aliis, quae a nobis intelliguntur, nisi forte in primis principiis, quae cum sint simpliciter nota, absque discursu rationis statim sciuntur.

⁴⁶⁸ Cf. ARISTÓTELES. *Segundos Analíticos* I 72b15-20.

discurso da investigação e o verbo, já formado na perfeita consideração da verdade.⁴⁶⁹

Num processo de conhecimento negativo, o verbo de Deus, ato puro, deve compreender-se por oposição ao que São Tomás, seguindo Aristóteles, afirma do processo de formação do verbo humano, que passa da potência ao ato:

Assim, pois, o nosso verbo primeiro está em potência que em ato; mas o verbo de Deus sempre está em ato; e, por isso, o nome de cogitação não convém propriamente ao verbo de Deus. Diz, pois, Agostinho no livro XV do *Sobre a Trindade*⁴⁷⁰, “fala-se em verbo de Deus para que não se fale em cogitação, para que não se creia em algo volúvel em Deus”. Quanto ao que diz Anselmo⁴⁷¹, “para o espírito supremo dizer não é senão contemplar cogitando”, isso é dito impropriamente.⁴⁷²

Numa segunda comparação do verbo divino com o verbo humano, São Tomás aborda um outro tema que também está presente em Aristóteles, embora, é claro, segundo outros pontos de vista: a imperfeição da linguagem humana.⁴⁷³

Certamente, a segunda diferença de nosso verbo com o verbo divino é que nosso verbo é imperfeito, mas o verbo divino é perfeitíssimo. Porque, de fato, nós não podemos exprimir todas as nossas concepções por uma palavra única, mas é preciso que formemos muitas palavras imperfeitas

⁴⁶⁹ SI c 1 1 1 Quamdiu ergo sic ratiocinando, intellectus iactatur hac atque illac, nec dum formatio perfecta est, nisi quando ipsam rationem rei perfecte conceperit: et tunc primo habet rationem rei perfecte, et tunc primo habet rationem verbi. Et inde est quod in anima nostra est cogitatio, per quam significatur ipse discursus inquisitionis, et verbum, quod est iam formatum secundum perfectam contemplationem veritatis.

⁴⁷⁰ Cf. *De Trinitate* 15 c 16 p 25.

⁴⁷¹ Cf. *Monologion*, c 63; PL 158, col. 208.

⁴⁷² SI c 1 1 1: Sic ergo verbum nostrum primo est in potentia quam in actu; sed verbum Dei semper est in actu: et ideo nomen cogitationis verbo Dei proprie non convenit. Dicit enim Augustinus, XV de Trinit., ita dicitur verbum Dei, ut cogitatio non dicatur, ne quid quasi volubile credatur in Deo. Id autem quod Anselmus dicit, scilicet dicere summo spiritui nihil aliud est, quam cogitando intueri, improprie dictum est.

⁴⁷³ Ver, por exemplo, a impropriedade da quantidade de nome com relação à quantidade das coisas: *Poética* I 165a10; quanto à polissemia: *Metafísica* VII 15 1040a10.

pelas quais separadamente exprimamos tudo que está em nosso conhecimento.⁴⁷⁴

Com a palavra de Deus, com o Verbo Divino, sendo Deus perfeitamente simples⁴⁷⁵, ocorre o oposto:

Em Deus, porém, não é assim: como ele compreenda, tanto a si mesmo quanto o que quer que compreenda, por sua própria essência, em um ato único, um único verbo divino expressa tudo o que há em Deus, não só quanto às pessoas [divinas], mas também quanto às criaturas; de outro modo, seria imperfeito. De onde, Agostinho diz: “se houvesse menos no verbo que se contém na ciência daquele que o pronuncia, o verbo seria imperfeito”. Mas é evidente que ele é perfeitíssimo; logo, é único. Jb 33, 14⁴⁷⁶: Deus fala uma vez.⁴⁷⁷

Por fim, São Tomás aponta a terceira diferença entre o verbo divino e o verbo humano. O primeiro participa da própria natureza divina, uma vez que, em Deus, tudo é Deus, enquanto que nosso verbo é diferente de nosso ser, simples acidente de nosso intelecto:

A terceira diferença é que nosso verbo não é da mesma natureza que nós, mas o verbo divino é da mesma natureza que Deus; é, portanto, algo que subsiste na natureza divina. Com efeito, a noção entendida que o intelecto parece formar sobre alguma coisa, só tem em nossa alma um ser inteligível;

⁴⁷⁴ SI c 1 l 1: Secunda vero differentia verbi nostri ad verbum divinum est, quia verbum nostrum est imperfectum, sed verbum divinum est perfectissimum. Quia enim nos non possumus omnes nostras conceptiones uno verbo exprimere, ideo oportet quod plura verba imperfecta formemus, per quae divisim exprimamus omnia, quae in scientia nostra sunt.

⁴⁷⁵ Cf. ST Ia q 3.

⁴⁷⁶ O texto completo do versículo na Vulgata, utilizada por São Tomás, e do qual ele cita só o início, como é seu costume, confiando na memória de quem lê, diz: Semel loquitur Deus et secundo id ipsum non repetit, ou seja, Deus fala uma vez e não repete a mesma coisa uma segunda vez.

⁴⁷⁷ SI c 1 l 1: In Deo autem non est sic: cum enim intelligat, et seipsum etiam et quicquid intelligit per essentiam suam, uno actu, unicum verbum divinum est expressivum totius quod in Deo est, non solum personarum, sed etiam creaturarum: alias esset imperfectum. Unde dicit Augustinus: si quid minus esset in verbo, quam in dicentis scientia continetur, verbum imperfectum esset. Sed constat quod est perfectissimum; ergo est tantum unum. Iob XXXIII, 14: semel loquitur Deus.

porém o ato de entender, em nossa alma, não é idêntico à natureza da alma, pois a alma não é sua operação. E, portanto, o verbo que forma o nosso intelecto não é da essência da alma, mas algo que lhe advém.⁴⁷⁸

Em Deus, pelo contrário, são absolutamente idênticos o ser e o entender, na perfeição de um único ato:

Em Deus, porém, são idênticos o entender e o ser; e por isso o verbo do intelecto divino não é algo que lhe advém, mas pertencente a sua natureza; porque o que quer que há na natureza de Deus, é Deus. De onde, diz Damasceno: “O verbo substancial é Deus, e um ser hipostático, os demais, porém, ou seja, as nossas palavras, são qualidades da alma.”⁴⁷⁹

Por fim, São Tomás formula aqui, no último de seus trabalhos sobre o verbo, a conclusão a que chegara tão laboriosamente e através de tanta hesitação, no confronto entre a autoridade inexecedível de Santo Agostinho e a letra da teoria de formação e expressão do pensamento humano em Aristóteles: propriamente falando, o verbo, em Deus, é sempre dito de forma pessoal, ou seja, como nome de uma das Pessoas da Santíssima Trindade e nunca como designativo da própria essência divina, ao contrário do que ele afirmara reiteradamente no início de seus estudos sobre a questão:

A partir do que foi dito, também fica evidente que verbo, propriamente falando, quanto à divindade, é sempre tomado pessoalmente, uma vez que não significa senão o que é expresso pelo que entende [aquele cuja inteligência está em ato].⁴⁸⁰

⁴⁷⁸ SI c 1 l 1: Tertia differentia est, quod verbum nostrum non est eiusdem naturae nobiscum, sed verbum divinum est eiusdem naturae cum Deo: et ideo est aliquid subsistens in natura divina. Nam ratio intellecta, quam intellectus videtur de aliqua re formare, habet esse intelligibile tantum in anima nostra; intelligere autem in anima nostra non est idem quod est natura animae, quia anima non est sua operatio. Et ideo verbum quod format intellectus noster, non est de essentia animae, sed est accidens ei.

⁴⁷⁹ SI c 1 l 1: In Deo autem idem est intelligere et esse; et ideo verbum intellectus divini non est aliquid accidens, sed pertinens ad naturam eius: quia quicquid est in natura Dei, est Deus. Unde, dicit Damascenus, quod Deus verbum substantiale est, et in hypostasi ens, reliqua vero, verba nostra scilicet, virtutes sunt animae.

⁴⁸⁰ SI c 1 l 1: Ex praemissis etiam patet quod verbum, proprie loquendo, semper personaliter accipitur in divinis, cum non importet nisi quid expressum ab intelligente.

Uma outra consequência do que foi afirmado aqui é que, tendo uma mesma natureza que o Pai, o verbo participa integralmente de todos os seus atributos:

Igualmente, que o verbo divino seja semelhança daquele de quem procede; e que seja coeterno a ele, uma vez que não foi antes formável do que formado, mas sempre em ato; e que seja igual ao Pai, sendo perfeito, e exprimindo todo o ser do pai; e que seja coessencial e consubstancial ao pai, sendo na sua substância.⁴⁸¹

Por fim, uma última evidência, evidência conquistada pelo Aquinate ao termo de muita reflexão e de muitas dúvidas: o termo verbo é puramente relativo, tão relativo quanto o de filho e igualmente adequado para a designação da segunda Pessoa da Santíssima Trindade, que é, como diz o Credo de Nicéia-Constantinopla, “gerado, não criado e consubstancial ao Pai”⁴⁸²:

É evidente também que, em qualquer natureza, o que procede [de outro], tendo semelhança da natureza daquele de quem procede, é chamado filho, e este verbo ao proceder na semelhança e identidade da natureza daquele de quem procede, é conveniente e propriamente chamado de filho e sua produção é dita uma geração.⁴⁸³

E, conclui, com uma frase curta, mas pejada de significado humano intelectual e psicológico para um homem como São Tomás de Aquino que, aos cinco anos de idade, já se interrogava sobre a natureza de Deus⁴⁸⁴, pois conclui a exposição, realizada pela última vez uma verdade duramente alcançada a respeito de um tema fundamental para a teologia cristã, a natureza de Jesus Cristo, o verbo feito carne:

⁴⁸¹ SI c 1 l 1: Item quod verbum in divinis sit similitudo eius a quo procedit; et quod sit coaeternum ei a quo procedit, cum non prius fuerit formabile quam formatum, sed semper in actu; et quod sit aequale patri, cum sit perfectum, et totius esse patris expressivum; et quod sit coessentiale et consubstantiale patri, cum sit substantia eius.

⁴⁸² Genitum, non factum; consubstantialis Patri.

⁴⁸³ SI c 1 l 1: Patet etiam quod cum in qualibet natura illud quod procedit, habens similitudinem naturae eius a quo procedit, vocetur filius, et hoc verbum procedat in similitudine et identitate naturae eius a quo procedit, convenienter et proprie dicitur filius, et productio eius dicitur generatio.

⁴⁸⁴ Cf. TOCCO, G. *L'histoire de saint Thomas d'Aquin*, p. 31.

Assim, pois, fica evidente o primeiro [ponto examinado], ou seja, o que é isto que se chama “verbo”.⁴⁸⁵

Com isso, São Tomás encerra a análise do significado do termo “verbo” no *Comentário ao Evangelho de São João*.

Encerra também, como já dissemos, o conjunto de seus escritos sobre o Verbo Divino.

Parte da teoria da linguagem de Aristóteles e chega, mostrando a perfeita concordância de ambas, à formulação da doutrina que, constante nos Padres da Igreja, é explicitamente afirmada por Santo Agostinho: Verbo e Filho são termos equivalentes, no que tange à Trindade. Ambos igualmente adequados à nomeação da segunda Pessoa Divina.

Para isso São Tomás foi, ao longo do tempo e de suas sucessivas investigações, sempre se apoiando na doutrina de Aristóteles quanto à formação e à expressão da linguagem. Sempre detalhando, explicitando, ultrapassando, a doutrina do Estagirita, sem nunca, porém, negá-la ou pretender afastar-se dela. Buscando compor num conjunto harmônico, a autoridade de Aristóteles, a autoridade da filosofia, a autoridade da razão, na qual tem plena confiança, com a autoridade de Santo Agostinho, com a autoridade da Igreja, com a autoridade da Sagrada Escritura, com a autoridade da Fé, com a autoridade Deus.

Conseguiu realizá-lo. Sua tarefa foi concluída.



⁴⁸⁵ SI c 1 1 1: Sic ergo patet primum, scilicet quid sit hoc quod dicitur verbum.

3.3. Conclusão: juntando os fios

O texto ou, etimologicamente, o tecido intelectual de São Tomás de Aquino para a formulação de sua doutrina sobre o Verbo de Deus é composto, como vimos, de muitos fios⁴⁸⁶:

Em primeiro lugar, a Fé em um Deus criador e amante dos homens que se revela, em primeiro lugar, por sua palavra, na Sagrada Escritura, indiretamente no Antigo Testamento e diretamente, por Jesus Cristo, no Novo Testamento. “Multifariam et multis modis olim Deus loquens patribus in prophetis novissime diebus istis locutus est nobis in Filio”⁴⁸⁷, como dizia o texto da Carta aos Hebreus que São Tomás comentou em data incerta⁴⁸⁸, mas com aquela reverência de quem recomendava a leitura das epístolas do Apóstolo de preferência a qualquer outro texto, com exceção do Evangelho.⁴⁸⁹ Um Deus que se revela também por sua obra, tendo criado um mundo que o manifesta pela analogia e que, mais ainda, participa em graus variados de seus atributos divinos, numa escala hierárquica que vai desde os elementos materiais até os anjos.

Em seguida, a convicção de que, no mundo visível, o homem é, particularmente análogo a Deus, sendo, mesmo naturalmente, sua verdadeira imagem no que tange à parte intelectual, a qual é, ainda, aperfeiçoada pela graça, que o faz participante da própria vida trinitária de Deus e se consuma na plena visão.

Assim, uma noção confiante na complementaridade dos papéis da razão e da revelação, ambas oriundas da mesma fonte divina, onipotente, sábia e bondosa, incapaz de enganar o homem e desejosa de fazê-lo chegar “ao pleno conhecimento da verdade”.⁴⁹⁰

Portanto, primeiro, uma confiança absoluta nos dados da revelação, consignados na Sagrada Escritura e na tradição da Igreja, nos escritos dos Santos Padres, nas atas dos concílios ecumênicos, nas determinações papais.

⁴⁸⁶ Deixamos de citar textos em apoio deste resumo porque, em primeiro lugar, seriam citações infundáveis de toda a obra de São Tomás e de dezenas ou centenas de trabalhos que tratam de cada ponto, em particular. Por outro lado, tais pressupostos do Aquinate são bem conhecidos e geralmente reconhecidos, deixando de lado as polêmicas infundáveis por cada pequeno ponto específico, inevitáveis a respeito de todo grande pensador; além do mais, fomos, ao longo do trabalho, explicitando, com as devidas citações, aqueles pontos que julgamos mais essenciais e menos evidentes para o embasamento da utilização dos textos aristotélicos para o estudo do Verbo Divino.

⁴⁸⁷ Hb 1: 1-2. Muitas vezes e de diversos modos outrora falou Deus aos nossos pais pelos profetas. Ultimamente nos falou por seu Filho

⁴⁸⁸ Cf. TORREL, J.P. *Saint Thomas d'Aquin – L'homme et l'oeuvre*. p. 280.

⁴⁸⁹ Cf. TOCCO, G. *L'histoire de Saint Thomas d'Aquin*. p. 55.

⁴⁹⁰ Cf. 1Tm 2: 3,4

Segundo, uma completa confiança no poder humano de absorver e de analisar a realidade, chegando a conclusões verdadeiras e confiáveis;

Daí a conseqüente convicção de que o que pensaram e o que pensam os homens concretos, do passado e do presente, deve ser considerado, com humildade e atenção, para a compreensão da realidade, para a formulação da verdade. Portanto, o recurso constante e atento ao que disseram os Padres da Igreja, os filósofos antigos, os comentadores seus contemporâneos.

Daí também, a utilização muito particular do *Filósofo*, de Aristóteles, não por alguma peculiar idiosincrasia de preferência subjetiva, mas pela consideração de que são dele as melhores descrições e análises da realidade.

Como conseqüência particular, no estudo específico do Verbo Divino, a utilização minuciosa da teoria linguística do Estagirita, sem, no entanto, sentir-se preso à letra dos textos de Aristóteles com a convicção de que, para entender o texto da Escritura, é preciso ouvir as autoridades e, ao mesmo tempo, investigar racionalmente o seu significado.

Já vimos a grande complexidade do mapa, elaborado por Lonergan, para dar conta do enredamento da tarefa filosófica e teológica assumida por São Tomás de Aquino ao tratar do Verbo Divino dentro de uma perspectiva aristotélica, ainda que deixados de lado os particulares conflitos de tempo e de lugar, que não eram, no entanto, nem poucos nem desprezíveis.

Mapa que se formata a partir de uma metafísica, teoria geral do ser, que incluirá uma teoria geral do movimento, ou seja, uma física, que se particulariza em uma teoria geral da vida, uma biologia, a qual inclui uma teoria geral da alma, e, particularmente, a teoria de uma sensibilidade e de uma inteligência, ou seja, uma teoria psicológica.⁴⁹¹

Mas, à complexidade desse mapa somam-se ainda dados referentes à Fé, que em São Tomás andarão sempre de par com a razão. Assim, é a partir de um dado da revelação – a nomeação de Cristo como Verbo no Evangelho de São João –, dado elaborado teologicamente ao longo dos séculos e sistematizado principalmente por Santo Agostinho e por Boécio⁴⁹² que São Tomás vai incluir sua doutrina sobre o tema, como diz Lonergan, em primeiro lugar dentro de uma determinada metafísica.

⁴⁹¹ Cf. LONERGAN. *La notion de Verbe dans les écrits de Saint Thomas d'Aquin*. p. I e ss.

⁴⁹² Também no histórico dessa elaboração o trabalho de PAISSAC é referência obrigatória.

Uma metafísica que é, sem dúvida, de matriz aristotélica, mas que não é pura e simplesmente, aristotélica e para a qual São Tomás encontrará um vocabulário, de certo modo, novo⁴⁹³, dada a importância sem igual que atribui ao ser, o qual, como escreve no *De Potentia*, “é entre todas as coisas a mais perfeita”, e que porá de modo agudo para o Aquinate, constatada a distinção real entre *essência* e *ato de ser*⁴⁹⁴, a necessidade de resolver racionalmente o problema da origem e dos modos do ser, o que ele fará por duas vias: a da composição e a da participação.

Vejam os dois textos nos quais ele apresenta a resolução do problema, o primeiro num escrito da juventude, partindo da composição entre essência e existência, e o segundo, trabalho da maturidade, partindo da participação.

Diz ele no *De ente et essentia*:

E, como tudo que é por outro reduz-se ao que é por si, como a uma causa primeira, é preciso que haja alguma coisa que seja causa de ser para todas as coisas, por isto que ela própria é apenas ser; de outro modo, ir-se-ia ao infinito nas causas, pois toda coisa, que não é apenas ser, tem causa do seu ser, como foi dito. É claro, portanto, que a inteligência é forma e ser; e que tem o ser a partir do ente primeiro que é apenas ser; e este é a causa primeira que é Deus.⁴⁹⁵

E no *Comentário ao Evangelho de São João*, tomando como ponto de partida a participação do *ens* no *esse*, diz, na análise do *Prólogo*:

⁴⁹³ Mondin não hesita em dizer que “Per S. Tommaso l’intuizione filosofica primaria e fondamentale è quella dell’essere, inteso in senso forte, intensivo. Che questo sia un concetto nuovo, esclusivo di S. Tommaso, risulta dalle espressioni che egli adopera quando parla dell’essere: è un linguaggio nuovo, inusitato, che non si encontra né nella sacra Scrittura, né nei Padre della Chiesa, né nei filosofi neoplatonici (Porfirio, Proclo, Pseudo-Dionigio), Avicena)”. MONDIN, B. *La Metafisica di S. Tommaso...* p. 17.

⁴⁹⁴ Cf. GILSON, E. *O ser e a essência*.

⁴⁹⁵ DEE c 4 55, p. 34: Ergo oportet quod omnis talis res, cuius esse est aliud quam natura sua habeat esse ab alio. Et quia omne, quod est per aliud, reducitur ad illud quod est per se sicut ad causam primam, oportet quod sit aliqua res, quae sit causa essendi omnibus rebus, eo quod ipsa est esse tantum. Alias iretur in infinitum in causis, cum omnis res, quae non est esse tantum, habeat causam sui esse, ut dictum est. Patet ergo quod intelligentia est forma et esse et quod esse habet a primo ente, quod est esse tantum. Et hoc est causa prima, quae Deus est.

Tudo o que é por participação conduz a algo que é por essência, como ao primeiro e sumo; assim como tudo o que é quente reconduz ao fogo, que é tal por sua essência. Como, pois, tudo o que é participa do ser e é ente por participação, é necessário haver algo no cume de todas as coisas que seja ser em virtude de sua própria essência, isto é, de que o próprio ser seja a essência. E isto é Deus, que é causa sufficientíssima, digníssima e perfeitaíssima de todo ser, a partir do qual tudo o que há participa o ser.⁴⁹⁶

Desses princípios⁴⁹⁷ decorre o conceito de *esse per se subsistens*, o ente no qual essência e existência se identificam, que fará dizer a São Tomás que, “em razão da origem”, “Aquele que é” é o nome mais próprio de Deus e que, segundo alguns, faz com que a metafísica de São Tomás se distinga tanto da metafísica das ideias de Platão quanto da metafísica da substância de Aristóteles, embora seja tributária de ambas.⁴⁹⁸ Faz, em todo caso, com que, para o Aquinate, Deus seja um dado a considerar, na análise de todos os problemas, não apenas do ponto de vista da fé, mas também do ponto de vista da razão.

Um dado que estará presente em suas considerações sobre a física, sobre a vida, sobre o pensamento e sobre a palavra e sobre tudo. E que, no caso específico do estudo do verbo, em vista da hierarquia de suas convicções na confiabilidade de Deus, e, portanto, tanto na confiabilidade da Escritura e da Igreja quanto na confiabilidade das coisas e no poder do homem em compreender, formular intelectualmente e expressar os

⁴⁹⁶ SI Pr: Omne illud quod est secundum participationem, reducitur ad aliquid quod sit illud per suam essentiam, sicut ad primum et ad summum; sicut omnia ignita per participationem reducuntur ad ignem, qui est per essentiam suam talis. Cum ergo omnia quae sunt, participant esse, et sint per participationem entia, necesse est esse aliquid in cacumine omnium rerum, quod sit ipsum esse per suam essentiam, idest quod sua essentia sit suum esse: et hoc est Deus, qui est sufficientissima, et dignissima, et perfectissima causa totius esse, a quo omnia quae sunt, participant esse.

⁴⁹⁷ Na ST Ia q 3 a 4 R 1, São Tomás postula assim os mesmos princípios: Respondo. Deus não somente é sua essência, como foi demonstrado, mas também seu ser, é o que se pode provar de diversas maneiras: Porque o que existe em algo que não pertence à sua essência tem de ser causado ou pelos princípios da essência, como os acidentes próprios da espécie: o riso, por exemplo, pertence ao homem e é causado pelos princípios essenciais de sua espécie; ou por algo exterior, como o calor da água é causado pelo fogo. Portanto, se o próprio ser de uma coisa é distinto de sua essência, é necessário que este ser seja causado ou por algo exterior ou pelos princípios essenciais dessa coisa. É impossível, no entanto, que o ser seja causado apenas pelos princípios essenciais da coisa; pois coisa alguma é capaz de ser sua causa de ser, se este ser é causado. É preciso, pois, que o que tem o seu ser distinto de sua essência, o tenha causado por um outro. Ora, não se pode dizer isso de Deus, porque dizemos que Ele é a causa eficiente primeira. Logo, é impossível que em Deus uma coisa seja o ser e outra a essência.

⁴⁹⁸ Cf. MONDIN. *Dizionario...*: verbete Metafisica e *La Metafisica di San Tommaso* p. 17 e ss.

dados das coisas, um dado se mantém sempre como o pano de fundo para suas investigações filosóficas e teológicas sobre o verbo humano e sobre o verbo de Deus.

Lembremos que para defender-se da acusação de “mau taberneiro”⁴⁹⁹, por estar misturando a água do insípido pensamento filosófico, puramente humano, ao vinho da saborosa doutrina cristã divinamente revelada, ao utilizar os conceitos da razão e da filosofia na investigação teológica, São Tomás citava em sua defesa o princípio postulado por Aristóteles no *Livro sobre a geração e a corrupção*⁵⁰⁰, conforme o qual só há, propriamente, mistura de dois elementos quando ambos os componentes são alterados em sua natureza, mas não quando, simplesmente, um componente passa ao domínio do outro, passando a integrar-se nele, aumentando a quantidade sem alteração da qualidade: “Et tamen potest dici quod quando alterum duorum transit in dominium alterius, non reputatur mixtio, sed quando utrumque a sua natura alteratur”.⁵⁰¹ O que faz, afirma, é transformar água em vinho. Ao ser acrescentada aos dados da fé, a investigação filosófica muda sua qualidade, tornando-se conhecimento teológico, e este é, assim, proporcionado em maior quantidade.

A resposta, ainda que metafórica, aponta para um importante aspecto do pensamento tomasiano. Para o Aquinate, há uma profundíssima unidade em todo o universo e a diversidade quase infinita das coisas deriva não de algum indesejável acidente cósmico, mas da infinitamente fecunda perfeição e unidade de Deus⁵⁰², criador de todas elas. Assim, todo ser pode, subordinando-se ao que lhe é hierarquicamente mais perfeito, participar de uma perfeição maior que a sua própria e aproximar-se do Primeiro Princípio, o que é o fim de toda a criação.

Assim, é dentro de um contexto mais amplo que Aristóteles e Santo Agostinho, que o *De Interpretatione* e a Sagrada Escritura, que a Razão e a Fé não se podem opor. É dentro de um contexto da perfeição geral do universo, que a filosofia deve elevar-se à teologia, porque ambas devem, para isso existem, elevar-se até Deus.

Para São Tomás, a dúvida, o erro, a obscuridade, tudo que é imperfeito está presente no universo apenas para manifestar a maior perfeição do conjunto. É o que ele explica na *Suma Teológica*, ao tratar da diversidade de perfeição das criaturas:

⁴⁹⁹ Cf. Is 1: 21.

⁴⁹⁷ ARISTÓTELES. *Sobre a geração e a corrupção*. Liv. I, cap. 10, 328b22

⁵⁰¹ SDT 1 q 2 a 3 arg. 5 No entanto, poder-se-ia dizer que quando um dos dois passa ao domínio do outro, isso não se considera mistura, mas quando ambos são alterados em sua natureza

⁵⁰² São Tomás trata do assunto em muito lugares. Ver, especialmente, ST Ia q 47, sobretudo a 2; q. 65. a. 2; SCG II c XLIV, XLV; III, c XCVII; DP q 3, a. 16; DA a 7; CT cap. LXXIII, c. II; SDN c IV. 1 XVI.

Deve-se dizer que é próprio do melhor agente produzir seu efeito o melhor possível, mas não que cada parte seja a melhor absolutamente: ela é melhor em sua proporção ao todo.

E exemplifica, numa reminiscência de São Paulo⁵⁰³, com a necessária diversidade dos membros para perfeição geral do corpo:

A bondade do animal seria destruída se qualquer parte do seu corpo tivesse a dignidade do olho.

Para concluir que a imperfeição relativa das partes é exigência da perfeição absoluta do todo:

Assim, Deus fez ótimo o universo inteiro, segundo a criatura; mas não cada criatura em particular, e sim, uma melhor que a outra. Por isso diz o Gênesis das criaturas em particular: “Deus viu que luz era boa”⁵⁰⁴, e assim de cada uma; mas de todas tomadas em conjunto, diz: “Deus fez todas as coisas que tinha feito, e eram muito boas”⁵⁰⁵

Assim, toda imperfeição, toda diversidade, toda discordância deve, por fim, integrar-se num grande e harmônico conjunto de bondade, de beleza e de verdade.

Toda água deve, finalmente, transformar-se no melhor dos vinhos.

Como em Caná.⁵⁰⁶



⁵⁰³ Cf. Rm 12: 4.

⁵⁰⁴ Gn 1: 4.

⁵⁰⁵ Gn 1: 31.

⁵⁰⁶ Cf. Jo 2: 1-11.

4. Referências bibliográficas

ACHARD, Martin. “Philosophie antique. Logos endiathetos et théorie des lekta chez les Stoïciens”. In : *Revue Laval Théologique et Philosophique*, v. 57, n. 2, junho 2001, p. 225-233.

AGOSTINHO DE HIPONA. *A Trindade*. São Paulo: Paulus, 1994.

_____ *Comentário aos Salmos*. São Paulo: Paulus, 1997. 3 volumes.

_____ *O Evangelho de São João comentado por Santo Agostinho*. Tradução Pe. José Augusto Rodrigues Amado. São Paulo: Editora Nebli, 2016. 5 volumes.

ALTANER, Berthold. *Patrology*. Trad. Hilda C. Graaf. Edimburgo-Londres: Nelson, 1960.

AMMONIUS. *Commentaire sur le Peri hermeneias d’Aristote* – Traduction de Guillaume de Moerbeke. Edição crítica e estudo sobre a utilização do comentário na obra de São Tomás de VERBEKE, G. Lovaina/Paris: Publications Universitaires/Béatrice Nauwelaerts, 1961.

ANDRADE, M. P. *O autoconhecimento da alma em Tomás de Aquino*. Tese de doutorado. Orientador: Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento. PUC-SP, 2013.

ANGUS, Joseph. *Le manuel de la Bible*. Trad. BOST, J.-A. E ROCHEDIEU, E. Toulouse : Société des livres religieux, 1857.

<http://www.regard.eu.org/Livres.5/Manuel.de.la.Bible/48.html> 15.04.2016.

ARISTÓTELES. *On the Soul*. London: Loeb Classical Library.1957.

_____ *Metaphysics*, Books I-IX. London: Loeb Classical Library, 1933.

_____ *Metaphysics*, Books X-XIV. London: Loeb Classical Library, 1935.

_____ *Categories. On Interpretation. Prior Analytics*. London: Loeb Classical Library, 1935.

_____ *Poética*. 1451 a, 36 -1451 b,10, tradução Eudoro de Souza, São Paulo: Abril Cultural, 1978

_____ *Organon*. Trad. Edson Bini. São Paulo: Edipro, 2010.

_____ *De Anima*. Livros I, II, III. Tradução, apresentação e notas de Maria Cecília Gomes do Reis. São Paulo: Editora 34, 2006.

_____ *Sobre a geração e a corrupção*. Tradução e notas de Francisco Chorão. Revisão científica de Alberto Bernabé Pajares. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa - Imprensa Nacional - Casa Da Moeda, 2009.

AUBRUN, C.-V. La dispute de l'eau et du vin. In: *Bulletin Hispanique*, tomo 58, no. 4, 1956. pp. 453-456.

BARTH, Karl. *Church Dogmatics III/I*. Edimburgo: T&T Clark, 1963.

BEAUDELAIRE, C. *Oeuvres complètes de Charles Beaudelaire. V. III -L'Art Romantique*. Paris: Calman-Lévy, 1885.

BELARDI, Walter. *Il linguaggio nella filosofia di Aristotele*. Roma: Kappa Libreria Editrice, 1975.

BERNARDO DE CLARAVAL. *Sermons sur les Cantiques*. 2 volumes. Paris: Cerf, 1998.

BIBLIA SAGRADA. Tradução da Vulgata do padre Matos Soares. São Paulo, Editora Paulinas, 1973.

BIRD, Otto. Como ler um artigo da Suma. Tradução de Getúlio Pereira Jr. *Textos didáticos* no. 53. Campinas: IFCH/UNICAMP, 2005.

BLOCHER, Henri. "La poésie dans la Bible" in *Revue Fac-reflexion*, no. 38. Vaux-sur-Seine: EDIFAC, 1997.

BOAVENTURA DE BAGNOREGIO. *Collationes in Hexaemeron, Opera Omnia*. Florença: Quaraqui, 1891. t. 5 *Opuscula Varia Theologica*.

_____ *Collationes in Decem Praeceptis, Florença: Quaraqui, 1891. t. 5 Opuscula Varia Theologica*.

BOÉCIO, A. M. *The Theological Tractates*. London-Cambridge: Loeb, 1953

_____ *Escritos (Opuscula Sacra)*. Tradução, estudos introdutórios e notas de Juvenal Savian Filho. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

BOEHNER, P. *História da Filosofia Cristã*. Petrópolis: Vozes, 1970.

BOISMARD, M.-E. *Le prologue de Saint Jean*. Paris: Les éditions du Cerf, 1953.

BRAAKHUIS, H. A. G. e KNEEPKENS, C. H. (eds.). *Aristotle's Peri Hermeneias in the Latin Middle Ages: Essays on the Commentary tradition*. Turnhout: Brepols, 2003

BROWER, Jeffrey. "Medieval Theories of Relations", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2015 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = [<https://plato.stanford.edu/archives/win2015/entries/relations-medieval/>](https://plato.stanford.edu/archives/win2015/entries/relations-medieval/).

CAIETANO, Tommaso De Vio. *Scripta philosophica: De nominibus analogia. De conceptu entis*. Roma: Angelicum, 1952

CANTIN, Stanislas. L'intelligence selon Aristote. In: *Laval théologique et philosophique*, vol. 4, n° 2, 1948, p. 252-288.

CARBONE, Giorgio Maria. *L'uomo imagine e somiglianza di Dio*. Bolonha: Edizioni Studio Domenicano, 2003.

CAUQUELIN, Anne. *Aristote : le langage*. Paris : PUF, 1990.

CERNOGORA, Nadia. *Translatio / Metaphora : La Métaphore dans l'exégèse biblique de Saint Augustin à la Clavis scripturae de Mathias Flacius Illyricus (1567)*. In *Camena* n° 3 – novembre 2007. Paris: Université de Sorbonne. <http://www.paris-sorbonne.fr/la-recherche/les-unites-de-recherche/mondes-anciens-et-medievales-ed1/rome-et-ses-renaissances-art-3625/revue-en-ligne-camena/> 06.12.2012.

CHENU, M. D. *Introduction à l'étude de Saint Thomas. D'Aquin*. Paris: J. Vrin, 1954.

_____ *Saint Thomas d'Aquin et la théologie*, Paris: Éditions du Seuil, 1959.

_____ *La parole de Dieu – La foi dans l'intelligence*. Paris: Éditions du Cerf, 1964.

CHESTERTON, G. K. *St. Thomas Aquinas*. San Rafael: Angelico Press, 2011.

DAHAN, Gilbert. *Lire la Bible au Moyen Âge – Essai d'herméneutique médiévale*. Geneva: Librairie Droz S.A., 2009.

DE LUBAC, Henri. *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture*. 4 volumes. Paris : Aubier, 1959.

_____ A propos de l'allégorie chrétienne. In : *Recherche de Sciences Religieuses* 47 (1959) p. 5-43;

DELISLE, Léopold. Le poète Primat. *Bibliothèque de l'école des Chartes*, 1870, v. 31, no. 1, pp. 303-311.

DODD, C. H. *Interpretação do quarto evangelho*. São Paulo: Paulus, 2003.

ECHIVARD, Jean-Baptiste. *Les proèmes des lectures de saint Thomas d'Aquin aux oeuvres principales d'Aristote*. V. 1 e 2. Paris: François Xavier de Guibert, 2005.

ECO, Umberto. *La Metafora nel Medioevo*. Milão: CUEM, 2004.

EMERY, Gilles. *La théologie trinitaire de saint Thomas d'Aquin*. Paris: Editions du Cerf, 2004.

_____ *La doctrine du Verbe chez les Apologistes*. Université Dominicaine de Toulouse, Cours Dieu Trinité I in http://commonweb.unifr.ch/artsdean/pub/gestens/f/as/files/3630/22503_164534.pdf

_____ *Unité et Trinité em Dieu chez saint Thomas d'Aquin*. In: *Path 11* (2012) 347-366, Roma: Pontificia Accademia di Teologia, 2012.

_____ e LEVERING (eds.). *Aristotle on Aquinas's Theology*. Oxford: Oxford University Press, 2015.

FERREIRA, Anselmo T. *O conceito de ciência em Tomás de Aquino: uma apresentação da Expositio libri Posteriorum (Comentário aos Segundos Analíticos)*. Tese de doutorado. Orientadora: Fátima Regina Rodrigues Évora – Universidade Estadual de Campinas, 2008.

FEUILLET, A. *O prólogo do quarto evangelho*. São Paulo: Edições Paulinas, 1961.

FLOUCAT, Yves. *L'intime fécondité de l'intelligence – le verbe mental selon Sait Thomas d'Aquin*. Paris: Pierre Téqui Éditeur, 2001.

FORTIS, Jean-Michel. La notion de langage mental: problèmes récurrents de quelques théories anciennes et contemporaines. In; *Histoire Épistémologie Langage* – Numéro temático L'esprit el le langage. 1996, v. 18 n. 2 pp. 75-101.

FRIEDMAN, Russell L. *Medieval Trinitarian Thought from Aquinas to Ockam*. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.

FROMAN, W. J. "Merleau-Ponty and relation between Logos Prophorikos and the Logos Endiathetos". In: TYMIENIECKA, A.-T. *Logos of phenomenology*

and phenomenology of the logos – Book One. Dordrecht: Springer, 2005. V. LXXXVIII de *Analecta Husserliana*.

FURRY, T. Analogous analogies? Thomas Aquinas and Karl Barth. In: *Scottish Journal of Theology*, no. 63, 2010, pp. 318-330.

GARDEIL, A. Les procédés exégetiques de S. Thomas. In: *Revue Thomiste*, 1903, pp. 428-457.

GEIGER, L. B. et alii. *Aristote et Saint Thomas*. Lovaina/Paris: Publications Universitaires/Béatrice-Nauwelaerts, 1957.

_____ *La participations dans la philosophie de Saint Thomas d'Aquin*. Paris : Librairie Philosophique J. Vrin, 1942.

GILSON, Etienne. *Thomist realism and the critique of knowledge*. São Francisco: Ignatius Press, 2012.

_____ *Porque São Tomás criticou Santo Agostinho*. São Paulo: Paulus, 2010.

_____ *Le Tomisme*. Paris: Vrin, 1989.

_____ *La Philosophie et la Théologie*. Paris: Fayard, 1960.

_____ *Introduction à la philosophie chrétienne*. Paris: Vrin, 2007.

_____ *O ser e a essência*. São Paulo: Paulus, 2016.

HALL, Douglas. C. *The Trinity – An analysis of St. Thomas Aquinas' Espositio of De Trinitate of Boethius*. Nova Iorque: E. J. Brill, 1992.

HANFORD, J. H. The Medieval Debate between Wine and Water. *PMLA*, v. 28, no. 3 (1913), p. 315.

HAYEN, André. Saint Thomas D'Aquin et la vie de l'Église. *Essais Philosophiques*, 6. Lovaina: Publications Universitaires, 1952, p. 35-36.

_____ *La communication de l'être d'après Saint Thomas d'Aquin*. Paris : Desclée de Brouwer, 1957.

HUGHES, Kevin L. The “Fourfold Sense”: De Lubac, Blondel and Contemporary Theology. In *The Heythrop Journal*. XLII. Londres: Heythrop College, 2001.

HUMBRECHT, Thierry-Dominique. *Théologie négative et noms divins chez Saint Thomas d’Aquin*. Paris: Vrin, 2005.

ISAAC, J. *Le Peri Hermeneias en Occident – de Boèce a Saint Thomas d’Aquin*. Paris: Vrin, 2002.

JAEGER, Werner: *Paideia*. Cidade do México: Fondo de Cultura Economica, 2002.

_____ *Humanism and Theology*. Milwaukee : Marquette University Press, 1943.

JAKOBSON, Roman. Linguística e Poética. In: *Linguística e comunicação*. Tradução de Izidoro Blikstein e José Paulo Paes. São Paulo: Cultrix, 1987.

JOÃO DE SÃO TOMÁS. *Outlines of formal logic*. Tr. Francis C. Wade. Milwaukee: Marquette University Press, 1955.

KORZENIOWSKI, Ireneusz Wojciech. *Il Logos-Verbum Mentis in S. Tommaso d’Aquino e in Bernard Lonergan*. Roma: Lateran University Press, 2010.

KREMPEL, A. *La doctrine de la relation chez Saint Thomas. Exposé historique et systématique*. Paris, librairie philosophique J. Vrin, 1952.

KUBERTANZ, G. P. “ St. Thomas Aquinas on analogy: a textual analysis and systematic synthesis” in *Jesuit Studies. Contributions to the Arts and Sciences by Members of the Society of Jesus*. Chicago: Loyola University Press, 1960.

LEVERING, Matthew. *Scripture and Metaphysics: Aquinas and the Renewal of Trinitarian Theology*. Boston: Blackwell Publishing, 2004.

_____ e DAUPHINAIS, M. (eds.). *Reading John with St. Thomas – Theological Exegesis and Speculative Theology*. Washington: The Catholic University of America Press, 2005.

LIBERA, Alain de. *La querelle des universaux*. Paris: Seuil, 1996.

_____ (et alii). *Dictionnaire du Moyen Âge*. Paris: PUF, 2002.

LIERE, Frans. *Un Introduction to the Medieval Bible*. Cambridge: Cambridge University Press, 2014.

LONERGAN, Bernard. *La notion de Verbe dans les écrits de Saint Thomas d'Aquin*. Paris: Beauchesne, 1967.

LOUIS, Pierre. *Sur la chronologie des œuvres d'Aristote*. In: *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*. 1948 V. 1 n. 5, pp. 91-95.

MAGEE, John. *Boethius on Signification and Mind*. Leiden: E. J. Brill, 1989.

MILLET, Louis. Analogie et participation chez Saint Thomas d'Aquin. In : *Les Études philosophiques*. No. 3/4, L'Analogie (juillet-décembre 1989), pp. 371-383

MONDIN, Batista. *Dizionario del pensaiero di San Tommaso d'Aquino*. Bolona: Edizioni Studio Domenicano, 2000.

_____ *Il Sistema Trinitario di Tommaso d'Aquino*. Milão: Massimo, 1992.

_____ *The principle of Analogy in Protestant and Catholic Theology*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1963.

_____ *La Metafisica di San Tommaso d'Aquino e i suoi interpreti*. Bolonha: Edizioni Studio Domenicano, 2002.

MONTAGNES, Bernard. *La doctrine de l'analogie de l'être d'après Saint Thomas d'Aquin*. Lovaina/Paris: Publications Universitaires/Béatrice-Nauwelaerts, 1963.

MOREAU, Joseph. *De la connaissance selon S. Thomas d'Aquin*. Paris: Beauchesne, 1976.

_____ L'homme et son âme, selon saint Thomas d'Aquin. In: *Revue Philosophique de Louvain*. Quarta série. Tome 74, no. 21, 1976. pp.5-29.

MORTENSEN, John R. *Understanding S. Thomas on analogy*. Roma: The Aquinas Institute for the Study of Sacred Doctrine, 2006.

NARVÁEZ, Mauricio R. *Thomas d'Aquin lecteur: vers une nouvelle approche de la pratique herméneutique au Moyen Âge*. Lovaina: Éditions de l'Institut Supérieur de Philosophie/ Édiitions Peeters, 2012

_____ Portée herméneutique de la notion d'«intentio» chez Thomas d'Aquin. In: *Revue Philosophique de Louvain*. Quatrième série, tome 99, n°2, 2001. pp. 201-219

NASCIMENTO, Carlos Arthur R. “*Santo Tomás, comentador de Aristóteles*”. In Colóquio Luso Brasileiro de Pesquisa Filosófica. 23.04.2012 – 08h41m. <http://coloiolusobrasileiro.blogspot.com.br/2008/06/santo-toms-comentador-de-aristteles.html>

_____ “*Tomás de Aquino, a metafísica e a teologia*”. In: *Frutos de Gratidão – Homenagem a Francisco Catão em seus oitenta anos*. São Paulo, Paulinas – Unisal, s/d.

_____ *O que é a Filosofia Medieval*. São Paulo: Brasiliense, 1992.

_____ (Tradução e introdução) *Comentário ao Tratado da Trindade de Boécio*. São Paulo: Fundação da UNESP, 1999.

_____ S. Tomás de Aquino e o Conhecimento Negativo de Deus. In: *Revista Portuguesa de Filosofia*, 64, 2008. pp. 397-408.

_____ Tomás de Aquino entre Agostinho e Aristóteles. In: PELAYO, M. P. *Tempo e razão: 1600 anos das Confissões de Agostinho*. São Paulo: Loyola, 2002, pp. 63-73.

NODÉ-LANGLOIS, Michel. *Le Vocabulaire de saint Thomas d'Aquin*. Paris: Ellipses-Marketing, 1999.

NUNES, Ruy A. C. “São Boaventura e Aristóteles” in *Cadernos de História e Filosofia da Educação*. São Paulo: FEUSP, 2001, v. IV, no. 6.

PAISSAC, H. *Théologie du Verbe – Saint Augustin et Saint Thomas*. Paris: Cerf, 1941.

PANNACCIO, Claude. *Le discours intérieur – De Platon à Guillaume d'Ockam*. Paris: Seuil, 1999.

_____ *Ockham on concepts*. Burlington: Ashgate, 2004.

PEDRO ABELARDO. *Glossae Super Peri Hermeneias*. Turhout: Brepols, 2010. 2 volumes.

PÉPIN, J. Helenismo e cristianismo. In: CHÂTELET, F. *História da Filosofia*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1974, v. I. 15-54.

PERRIER, Emmanuel. *La fécondité en Dieu*. Toulouse: Editions Parole et Silence, 2009.

PIKAZA, O.M., Xabier. *Dios como espirito y persona – Razón humana y misterio trinitario*. Salamanca: Ediciones Secretariado Trinitario, 1989.

PINI, Giorgio. The Development of Aquinas' thinking. In: DAVIES, B. e STUMP, E. (eds.) *Oxford Handbook of Aquinas*. Oxford/New York: Oxford University Press, 2012, 491–510

- PIPPER, Josef. *Guide to Thomas Aquinas*. Santo Francisco: Ignatius Press, 1991.
- PLANTIN, C. *Analogie et métaphore argumentatives*. In: <http://icar.univ-lyon2.fr/membres/CPlantin/documents/8.Analogie.pdf> 01.06.2016.
- PLATÃO. *Tutte le opere*. Roma: Newton and Compton Editori, 1997.
- PORRO, Pasquale. *Tomás de Aquino, um perfil histórico-filosófico*. São Paulo: Edições Loyola, 2014.
- PUTALLAZ, F.-X. *Le sens de la réflexion chez Thomas d'Aquin*. Paris: Vrin, 1991.
- RABEAU, Gaston. *Le jugement d'existence*. Paris: Vrin, 1938.
- RENÉ, M. “Vinum Dulce gloriosum...” Le thème du vin dans la poésie latine médiévale. In: *Bulletin de l'Association Guillaume Budé: Lettres d'humanité*, no. 49, dezembro 1990. pp. 356-370.
- RIBEIRO, Joaquim. Folklore e erudição — Um velho tema medieval: a disputa entre a água e o vinho — Sobrevivência no folklore canavieiro do Brasil: o desafio entre a água, o vinho e a cachaça. In: *Revista Brasil Açucareiro*. Abril de 1946, pp. 122-126.
- RICHARD, S.J. Robert. L. The problem of an apologetical perspective in the Trinitarian theology of St. Thomas Aquinas. In: *Analecta Gregoriana* v. 131. Series Facultatis Theologicae Section B, no. 43. Roma: Gregorian University Press, 1963.
- ROUSSELOT, Pierre. *A teoria da inteligência segundo São Tomás de Aquino*. São Paulo: Edições Loyola, 1999.
- RUTEBEUF. *Oeuvres Completes*. Editor: JUBINAL, Achille. Paris: Daffir

Éditeur, 1874. 3 volumes.

SANTOS, Fausto. *Filosofia aristotélica da linguagem*. Chapecó: Argos, 2002.

SEENBERGHEN, Van. Compte rendu sur G. Verbeke, Ammonius. Commentaire sur le *Péri hermeneias* d'Aristote. Traduction de Guillaume de Moerbeke. Edition critique et étude sur l'utilisation du commentaire dans l'œuvre de saint Thomas. In: *Revue Philosophique de Louvain*, 1962, Volume 60, no. 67, pp. 436-439.

SIGGEN, Michel. *L'expérience chez Aristote – Aux confins des connaissances sensible et intellectuelle en perspective aristotelicienne*. Berna: Peter Lang, 2005.

SOLÈRE, Jean-Luc La notion d'intentionnalité chez Thomas d'Aquin. In: *Revue Philosophie*. Paris: Les Éditions de Minuit, no. 24, outono de 1989, pp. 13-36.

SPICQ, C. *Squisse d'une histoire de l'exegèse latine au Moyen-Âge*. Paris : Vrin, 1944.

TOCCO, Guillaume de. *L'histoire de Saint Thomas d'Aquin*. Tradução francesa do último estado do texto (1323), introdução e notas por Claire le Brun-Gouanvic. Paris: Cerf, 2005.

TOMÁS DE AQUINO. *Opera omnia / Sancti Thomae de Aquino; ed. Iussu Leonis XIII P. M.* Roma/ Paris: Commissio Leonina/ Librairie Philosophique J. Vrin/ Centre National de la Recherche Scientifique, 1989.

_____ *Suma Teológica*. São Paulo, Edições Loyola, 2001-2006. 9 volumes.

_____ *Suma contra os gentios*. São Paulo : Edições Loyola, 2015-2016. 4 volumes.

_____ *Commentaire du Traité de l'Interprétation d'Aristote*. Tradução, introdução e notas de COUILLAUD, Bruno e Maylis, Paris: Les Belles Lettres, 2004.

_____ *Comentario al libro de Aristóteles sobre la interpretación*.

Tradução de Mirko Skarica. Estudo preliminar e notas de Juan Cruz Cruz. Navarra : EUNSA, 1999.

_____ Sobre a diferença entre a palavra divina e a humana. Tradução, comentário e notas de Jean Lauand. In: *Revista da Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo*, vol. XIX, No. 1, jan-jun. 1993.

_____ *Verdade e conhecimento: (questões disputadas "sobre a verdade" e "sobre o verbo" e "sobre a diferença entre a palavra divina e a humana")*. Tradução Jean Lauand. São Paulo : Martins Fontes, 1999.

_____ *O ente e a essência*. Tradução de Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento. Petrópolis : Vozes, 1a. Edição, 1997.

TORREL, Jean-Pierre. *Saint Thomas d'Aquin, maître Spirituel*. Paris – Fribourg: Cerf – Les Editions Universitaires de Fribourg, 1996.

_____ *Introduction à Saint Thomas d'Aquin*. Paris: Cerf, 1995.

_____ *Saint Thomas d'Aquin – L'homme et son oeuvre*. Paris: Cerf, 2012.

_____ “Philosophie et théologie d’après le prologue de Thomas d’Aquin au *Super Boetium de Trinitate*. Essai d’une lecture théologique” in *Documenti e studi dalla tradizione filosofica medievale*, X, 1999. P. 299-353.

TORRENCE, A. J. *Persons in Communion: Trinitarian Description and Human Participation*. Edimburgo : T&T Clark, 1996.

TURNER, Denys. *Thomas Aquinas: a portrait*. New Haven, 2013.

TYN, Tomas. *Metafisica della sostanza – Partecipazione e analogia entis*. Bolonha: Edizioni Studio Domenicano, 1999.

VAN HECKE, D. “Le prologue du IV évangile de Jean”. In <http://www.fratgsa.org/pdf/formations/etude-bible/2%20Le%20Prologue.pdf> 25.05.2015.

VAN STEENBERGHEN, Fernand. Albert le Grand et l'Aristotélisme. *Revue Internationale de Philosophie*. Vol. 34, No. 133/134, La méthodologie d'Aristote (1980), pp. 566-574.

VANIER, Paul. *Théologie Trinitaires chez Saint Thomas d'Aquin – Évolution du Concept d'aciton notionelle*. Paris: Institut d'Études Médiévales/ Librairie Philosophique J. Vrin, 1953.

VELDE, A. T. *Participation and Substantiality in Thomas Aquinas*. Leiden: Brill, 1995.

VENARD, Olivier-Thomas. "Entre parole et vision: l'écriture théologique chez Thomas d'Aquin" In: *Lettres*, Paris: PAIBL, 2004. Volume 148, pp. 1209-1230

WEINANDY, Thomas (Editor). *Aquinas on Scripture – An Introduction to his Biblical Commentaries*. Londres: T&T Clark International, 2005.

5. Apêndice: Texto latino do *Lectura Super Ioannem*⁵⁰⁷

Et primo quid sit hoc quod dicitur verbum; secundo quid sit hoc quod dicitur in principio; tertio quid sit hoc quod dicitur verbum erat in principio. Ad intellectum autem huius nominis verbum, sciendum est quod, secundum philosophum ea quae sunt in voce, sunt signa earum, quae sunt in anima, passionum. Consuetum est autem in Scriptura quod significata nominantur nominibus signorum, sicut illud I Cor. X, 4: petra autem erat Christus. De necessitate autem oportet quod illud intrinsecum animae nostrae, quod significatur exteriori verbo nostro, verbum vocetur. Utrum autem per prius conveniat nomen verbi rei exteriori voce prolatae, vel ipsi conceptioni mentis, nihil refert ad praesens. Planum est tamen quod illud quod voce significatur, interius existens in anima, prius est quam ipsum verbum exteriori voce prolatum, utpote causa eius existens. Si ergo volumus scire quid est interius verbum mentis, videamus quid significat quod exteriori voce profertur. In intellectu autem nostro sunt tria: scilicet ipsa potentia intellectus; species rei intellectae, quae est forma eius, se habens ad ipsum intellectum, sicut species coloris ad pupillam; et, tertio, ipsa operatio intellectus quae est intelligere. Nullum autem istorum significatur verbo exteriori voce prolato. Nam hoc nomen lapis non significat substantiam intellectus, quia hoc non intendit dicere nominans; nec significat speciem, quae est qua intellectus intelligit, cum etiam hoc non sit intentio nominantis; non significat etiam ipsum intelligere, cum intelligere non sit actio exterius progrediens ab intelligente, sed in ipso manens. Illud ergo proprie dicitur verbum interius, quod intelligens intelligendo format. Intellectus autem duo format, secundum duas eius operationes. Nam secundum operationem suam, quae dicitur indivisibilium intelligentia, format definitionem; secundum vero operationem suam, qua componit et dividit, format enunciationem, vel aliquid huiusmodi. Et ideo, illud sic formatum et expressum per operationem intellectus, vel definientis vel enunciantis, exteriori voce significatur. Unde dicit philosophus quod ratio, quam significat nomen, est definitio. Istud ergo sic expressum, scilicet formatum in anima, dicitur verbum interius; et ideo comparatur ad intellectum, non sicut quo intellectus intelligit, sed sicut in quo intelligit; quia in ipso

⁵⁰⁷ Digitalizada por *Corpus Thomisticum - Subsidia studii ab Enrique Alarcón collecta et edita Pompaelone ad Universitatis Studiorum Navarrensis aedes ab A.D. M.* Cap. I, lição 1, trecho inicial. <http://www.corpusthomicum.org/cih01.html> 13 de maio de 2016.

expresso et formato videt naturam rei intellectae. Sic ergo habemus significationem huius nominis verbum. Secundo, ex his quae dicta sunt, concipere possumus, quod verbum semper est aliquid procedens ab intellectu in actu existente. Iterum quod verbum semper est ratio et similitudo rei intellectae. Et si *quidem* eadem res sit intelligens et intellecta, tunc verbum est ratio et similitudo intellectus, a quo procedit; si autem sit aliud intelligens et intellectum, tunc verbum non est similitudo et ratio intelligentis, sed rei intellectae: sicut conceptio quam aliquis habet de lapide, est similitudo lapidis tantum, sed quando intellectus intelligit se, tunc huiusmodi verbum est similitudo et ratio intellectus. Et ideo Augustinus ponit similitudinem Trinitatis in anima, secundum quod mens intelligit seipsam, non autem secundum quod intelligit alia. Patet ergo quod in qualibet natura intellectuali necesse est ponere verbum: quia de ratione intelligendi est quod intellectus intelligendo aliquid formet; huius autem formatio dicitur verbum; et ideo in omni intelligente oportet ponere verbum. Natura autem intellectualis est triplex, scilicet humana, angelica et divina: et ideo triplex est verbum. Scilicet humanum, de quo in Ps. XIII, 1: dixit insipiens in corde suo: non est Deus. Est et angelicum, de quo Zac. I, 9 et in multis locis sacrae Scripturae dicitur: dixit Angelus et cetera. Tertium est verbum divinum, de quo Gen. I, 5: dixit Deus: fiat lux et cetera. Cum ergo Evangelista dicit in principio erat verbum, non intelligi potest de humano vel angelico verbo: quia utrumque istorum verborum est factum, cum homo et Angelus habeant sui esse et operationis principium et causam; verbum autem hominis vel Angeli non potest praeesistere eis. De quo autem verbo intellexerit Evangelista, declarat per hoc quod dicit, hoc verbum non esse factum, cum omnia sint facta per ipsum; hoc autem est verbum Dei, de quo Ioannes hic loquitur. Sciendum est autem, quod hoc verbum differt a nostro verbo in tribus. Prima differentia est, secundum Augustinum, quia verbum nostrum prius est formabile, quam formatum: nam cum volo concipere rationem lapidis, oportet quod ad ipsam ratiocinando perveniam; et sic est in omnibus aliis, quae a nobis intelliguntur, nisi forte in primis principiis, quae cum sint simpliciter nota, absque discursu rationis statim sciuntur. Quamdiu ergo sic ratiocinando, intellectus iactatur hac atque illac, nec dum formatio perfecta est, nisi quando ipsam rationem rei perfecte conceperit: et tunc primo habet rationem rei perfecte, et tunc primo habet rationem verbi. Et inde est quod in anima nostra est cogitatio, per quam significatur ipse discursus inquisitionis, et verbum, quod est iam formatum secundum perfectam contemplationem veritatis. Sic ergo verbum nostrum primo est in potentia quam in actu; sed verbum Dei semper est in actu: et ideo nomen

cogitationis verbo Dei proprie non convenit. Dicit enim Augustinus, XV de Trinit., ita dicitur verbum Dei, ut cogitatio non dicatur, ne quid quasi volubile credatur in Deo. Id autem quod Anselmus dicit, scilicet dicere summo spiritui nihil aliud est, quam cogitando intueri, improprie dictum est. Secunda vero differentia verbi nostri ad verbum divinum est, quia verbum nostrum est imperfectum, sed verbum divinum est perfectissimum. Quia enim nos non possumus omnes nostras conceptiones uno verbo exprimere, ideo oportet quod plura verba imperfecta formemus, per quae divisim exprimamus omnia, quae in scientia nostra sunt. In Deo autem non est sic: cum enim intelligat, et seipsum etiam et quicquid intelligit per essentiam suam, uno actu, unicum verbum divinum est expressivum totius quod in Deo est, non solum personarum, sed etiam creaturarum: alias esset imperfectum. Unde dicit Augustinus: si quid minus esset in verbo, quam in dicentis scientia continetur, verbum imperfectum esset. Sed constat quod est perfectissimum; ergo est tantum unum. Iob XXXIII, 14: semel loquitur Deus. Tertia differentia est, quod verbum nostrum non est eiusdem naturae nobiscum, sed verbum divinum est eiusdem naturae cum Deo: et ideo est aliquid subsistens in natura divina. Nam ratio intellecta, quam intellectus videtur de aliqua re formare, habet esse intelligibile tantum in anima nostra; intelligere autem in anima nostra non est *Idem* quod est natura animae, quia anima non est sua operatio. Et ideo verbum quod format intellectus noster, non est de essentia animae, sed est accidens ei. In Deo autem *Idem* est intelligere et esse; et ideo verbum intellectus divini non est aliquid accidens, sed pertinens ad naturam eius: quia quicquid est in natura Dei, est Deus. Unde, dicit Damascenus, quod Deus verbum substantiale est, et in hypostasi ens, reliqua vero, verba nostra scilicet, virtutes sunt animae. Ex praemissis etiam patet quod verbum, proprie loquendo, semper personaliter accipitur in divinis, cum non importet nisi quid expressum ab intelligente. Item quod verbum in divinis sit similitudo eius a quo procedit; et quod sit coaeternum ei a quo procedit, cum non prius fuerit formabile quam formatum, sed semper in actu; et quod sit aequale patri, cum sit perfectum, et totius esse patris expressivum; et quod sit coessentiale et consubstantiale patri, cum sit substantia eius. Patet etiam quod cum in qualibet natura illud quod procedit, habens similitudinem naturae eius a quo procedit, vocetur filius, et hoc verbum procedat in similitudine et identitate naturae eius a quo procedit, convenienter et proprie dicitur filius, et productio eius dicitur generatio. Sic ergo patet primum, scilicet quid sit hoc quod dicitur verbum. Circa hoc autem quatuor quaestiones occurrunt. Duae sunt Chrysostomi. Prima est cur Ioannes Evangelista patrem dimittens, confestim incepit a filio, dicens in

principio erat verbum. Ad hoc autem est duplex responsio. Una est, quia pater omnibus innotuerat in veteri testamento, quamvis non in ratione patris, sed ut Deus; filius autem ignorabatur: et ideo in novo testamento, in quo agitur de cognitione verbi, incipit a verbo, sive filio. Alia est, quia per filium ducimur in notitiam patris; infra XVII, 6: pater, manifestavi nomen tuum hominibus, quos dedisti mihi. Volens ergo fideles in notitiam patris ducere Evangelista, decenter incepit a filio, statim subiungens de patre cum dicit et verbum erat apud Deum. Secunda quaestio est etiam Chrysostomi. Cum enim, sicut dictum est, verbum procedat ut filius, quare dixit verbum, et non filius? Ad hoc etiam dupliciter respondetur. Primo quia filius dicit aliquid genitum, et cum audimus generationem filii, posset quis cogitare generationem illam talem esse, qualem comprehendere potest, scilicet materialem et passibilem; ideo ergo non dixit filius sed verbum, quod importat intelligibilem processum, ut non intelligatur materialem et passibilem generationem illam fuisse. Ostendens igitur filium ex Deo impassibiliter nasci, destruit vitiosam suspicionem per verbi nuncupationem. Aliter potest dici sic: Evangelista tractaturus erat de verbo, in quantum venerat ad manifestandum patrem. Unde cum ratio manifestationis magis importetur in nomine verbi quam in nomine filii, ideo magis est usus nomine verbi. Tertia quaestio est Augustini in Lib. LXXXIII quaest., quae talis est: in Graeco, ubi nos habemus verbum, habetur logos. Cum ergo logos significet in Latino rationem et verbum, quare translatores transtulerunt verbum, et non rationem, cum ratio sit quid intrinsecum, quemadmodum etiam verbum? Respondeo. Dicendum quod ratio proprie nominat conceptum mentis, secundum quod in mente est, etsi nihil per illam exterius fiat; per verbum vero significatur respectus ad exteriora: et ideo quia Evangelista per hoc, quod dixit logos, non solum intendebat significare respectum ad existentiam filii in patre, sed etiam operativam potentiam filii, qua per ipsum facta sunt omnia, magis antiqui transtulerunt verbum, quod importat respectum ad exteriora, quam ratio, quae tantum conceptum mentis insinuat. Quarta quaestio est Origenis, quae talis est. Scriptura in pluribus locis loquens de verbo Dei, nominat ipsum non absolute verbum, sed cum additione, scilicet Dei, cum dicit verbum Dei, vel domini: Eccli. I, 5: fons sapientiae verbum Dei in excelsis, et Apoc. XIX, 13: et nomen eius verbum Dei. Quare ergo Evangelista, cum loqueretur hic de verbo Dei, non dixit: in principio erat verbum Dei, sed dixit tantummodo verbum? Respondeo. Dicendum, quod licet sint multae veritates participatae, est tamen una veritas absoluta, quae per suam essentiam est veritas, scilicet ipsum esse divinum, qua veritate, omnia verba sunt verba. Eodem modo est una sapientia

absoluta supra omnia elevata, scilicet sapientia divina, per cuius participationem omnes sapientes sunt sapientes. Et etiam unum verbum absolutum, cuius participatione omnes habentes verbum, dicuntur dicentes. Hoc autem est verbum divinum, quod per seipsum est verbum super omnia verba elevatum. Ut ergo Evangelista hanc supereminentiam divini verbi significaret, ipsum verbum absque ulla additione nobis absolute proposuit; et quia Graeci, quando volunt significare aliquid segregatum et elevatum ab omnibus aliis, consueverunt apponere articulum nomini, per quod illud significatur sicut Platonici volentes significare substantias separatas, puta bonum separatum, vel hominem separatum, vocabant illud *ly* per se bonum, vel *ly* per se hominem ideo Evangelista volens significare segregationem et elevationem istius verbi super omnia, apposuit articulum ad hoc nomen *logos*, ut si dicatur in Latino, *ly* verbum.