

Da “Teologia Natural” ao desejo do intelecto de conhecer a Deus: o projeto de Tomás de Aquino

Prof. Anderson D’Arc Ferreira¹

Resumo

O presente trabalho visa a esboçar e problematizar o projeto da Teologia Natural adotada por Tomás de Aquino, especificamente na relação entre essa Teologia Natural e a perspectiva do intelecto humano de se questionar sobre a possibilidade do conhecimento de Deus. Com esse objetivo, faz-se necessário percorrer o enquadramento geral da metodologia tomista, principalmente na elaboração da *Suma de Teologia*, alguns aspectos básicos de como ocorre o processo do conhecimento humano e, por fim, qual a relação específica entre o intelecto e Deus.

Palavras-chave: Teologia Natural, intelecto, conhecimento de Deus, Tomás de Aquino.

Abstract

This Work aims at outlining and programatizing the project regarding to natural Theology, adopted by Thomas of Aquinas, particularly, in the relation between this natural Theology and the perspective human intellect has of questioning itself about his knowledge possibility relating to God. Before, in front of this aim, one needs going through thomistic methodology general framing mainly in his *Summa Theologiae* elaboration, the way as it occurs the human knowledge process and, at last, which would be the specific relation between intellect and God.

Key words: Natural Theology, Intellect, Knowledge about God, Thomas of Aquinas.

Introdução

A curiosidade humana em saber qual é a origem dos fenômenos que compõem o mundo que nos rodeia é algo palpável na história do pensamento humano. Indubitavelmente, a indagação acerca da existência de uma força primitiva, excelsa, capaz de criar tudo e gerar todos os movimentos sempre esteve presente na filosofia, desde os filósofos pré-socráticos até os dias atuais. A busca pelo esclarecimento racional dessa força criadora superior, dentro da história do pensa-

mento ocidental, confunde-se, muitas vezes, com a forma mesma de consolidação da ciência conhecida como teologia. Essa teologia entendida como ciência, consolidada pelos dados da fé cristã, funda-se sobre um paradoxo, a saber: a criação de uma forma de conhecimento a partir de algo em que se crê, algo revelado. Essa dicotomia esteve presente em toda a forma em que se desenvolveu a teologia na Idade Média.

Entrementes, através dos estudos reflexivos² de Leibniz, nota-se, no campo investigativo filosófico, a introdução a uma disciplina específica dentro do quadro das especulações filosóficas. Tal aspecto reflexivo dá origem ao termo teodicéia, ou seja, uma nova forma reflexiva acerca da justificação da existência de Deus perante o tribunal inquisitório da razão humana. Mas se a tradição cristã medieval não se entende fora dos dados da revelação, por que aplicar, em âmbito mais intrínseco, a tal especulação, o tribunal da razão?

Um dado parece-nos de extrema importância aqui. Dentro da teologia cristã, especificamente em Tomás de Aquino, os âmbitos da fé e da razão estão nitidamente separados. Baseado na distinção entre a razão teórica e a razão prática, o monge dominicano pretende estabelecer uma reflexão que permite à inteligência o exame crítico daquilo que é aceito pela fé. Exatamente nesse campo onde a razão tenta justificar os dados da fé, estabelece-se um problema epistemológico: qual é o valor, o sentido e a função dos argumentos racionais que se baseiam na fé ou mesmo se orientam pela fé?

Indubitavelmente, a pergunta que subjaz a todos esses elementos pode ser assim expressa: Deus existe? Para aqueles que acreditam numa resposta afirmativa a esse questionamento a resposta somente pode estar circunscrita dentro da via traçada por uma teologia natural. Buscando analisar, do ponto de vista histórico conceitual, como a Idade Média estabeleceu algumas linhas de investigação nesse campo, propomos, como objetivo no presente trabalho, investigar a forma com que tais elementos foram expressos por Tomás de Aquino. Assim, o aspecto fulcral do presente estudo é demonstrar as principais vias argumentativas desse monge medieval no que tange às suas investigações sobre a teologia natural, ou seja, sua investigação acerca da perspectiva do intelecto humano de se questionar sobre a possibilidade do conhecimento de Deus. Vamos à investigação.

1 A “Teologia Natural” de Tomás de Aquino

Muito pode ser pensado acerca do estudo de uma teologia natural. Indubitavelmente, a problemática acerca de uma investigação sistemática da existência e do ser de Deus tem sido objeto de amplas reflexões filosóficas, v.g., Platão, Aristóteles, Cícero, os Padres Apostólicos e Apologéticos, os filósofos árabes e, conseqüentemente, os Padres cristãos do medievo. É notória a importância da Teologia Natural, e sua conseqüente influência, dentro da Idade Média, do Renascimento e da Reforma, mantendo-se como legítima investigação filosófica até por volta do século XIX.

Nesses primeiros anos do século XXI, a problemática acerca da existência e do conhecimento de Deus volta à tona no campo dos debates filosóficos, mesmo depois do ato profético nietzschiano. Entrementes, o que está em foco nesse artigo não são as posturas contemporâneas ou sua sistematicidade. O que pretendemos desenvolver aqui é uma pequena investigação de como essa problemática referente à “questão de Deus” se inseria no medievo, especificamente a maneira com que Tomás pode conceber, filosoficamente, o conhecimento de Deus. A pergunta latente é a seguinte: dentro do sistema tomasiano existe alguma espécie de teologia natural? Se ela existe, onde se encontra e como se estruturava? Investiguemos, pois, essas duas questões.

Segundo a posição de Elders, é totalmente viável a afirmação da existência e elaboração de uma teologia natural no *divus Thomas* (1992, p. 42). Contudo, entender de que forma essa teologia natural é estruturada nos remete a uma longa investigação dos textos tomasianos. Concordo com Elders (1992, p. 42) em afirmar uma possível exposição dos fundamentos epistêmicos dessa Teologia Natural, elaborada pelo Aquinate, no *Expositio in Boetii De Trinitate* 9, 5 a 4. Nessa passagem podemos notar que a argumentação tomasiana nos leva à afirmação de que os filósofos contemplam as coisas divinas justamente na medida em que tais coisas divinas seriam o objeto de estudo da metafísica³. Esse posicionamento de nosso autor é confirmado na *Suma contra os Gentios* I, 3, 4 e, no *Proêmio*, a seu comentário à *Metafísica*. Nessas passagens, a idéia central passa a

argumentação de que Deus pertence ao sujeito da metafísica justamente na medida em que Ele é a causa do ente. Contudo, também fica claro, nas passagens acima citadas, que Deus se sobrepõe a toda forma de pensamento ou entendimento que possa ser estabelecido pela razão natural. As passagens citadas, contudo, não nos demonstram, ainda, o que seria o sistema proposto pelo frade Dominicano, apesar de acenar vários elementos intrínsecos a uma Teologia Natural.

É possível concebermos traços de uma teologia natural nos escritos de nosso autor desde a compilação da montagem estrutural da *Suma contra Gentios*, especificamente no primeiro livro e em alguns capítulos do segundo e do terceiro livros. Alinhados a essa constatação, temos o comentário sobre a Metafísica de Aristóteles. Em todas essas passagens o tema abordado encaixa-se, perfeitamente, em elementos de especulação filosófica acerca de Deus. A seqüência de textos que comprovaria a existência de uma Teologia Natural no autor em pauta fecha-se com as idéias tratadas na primeira parte da *Suma Teológica*. Se analisarmos tais passagens, em seqüência, observaremos que, ao serem unidas, tais passagens nos revelam uma espécie de tratado sobre uma teologia filosófica, ou melhor, tais passagens expressam uma demonstração do que deveria ser e se ocupar a Teologia Natural.

Mas o que realmente é essa Teologia Natural? Se observarmos a maneira aristotélica de ordenamento das ciências⁴, que é adotada pelo Aquinate, alocaremos tal disciplina no ponto de igualdade com a Metafísica. Assim, caberia a tal ciência, bem como à metafísica, a busca do estudo da realidade, do *subjectum* das coisas vistas no mundo sensível. Ao buscarmos esse *subjectum* das coisas do mundo sensível, a razão se depara com algo necessário e que está para além da possibilidade cognoscitiva oriunda dos nossos sentidos, ou seja, depara-se com uma realidade primeira. É justamente essa realidade primeira, que se encontra para além do mundo sensível, e que o fundamenta, o ponto de junção entre a Teologia Natural e a Metafísica. Uma investigação que se estabeleça mediante o uso da razão natural do homem, parte da realidade que nos rodeia, e desemboca na pergunta pelo fundamento de toda essa ordenação. Assim, segundo a visão de Elders, “a teologia natural é idêntica à filosofia do ente e de suas

causas, quer dizer, a metafísica” (1999, p. 44). Nesse sentido, todo o esforço do sábio em usufruir da metafísica, mediante o uso da razão natural, portanto o uso de uma Teologia Natural, concentra-se em alguns aspectos, a saber: a busca pelo Primeiro Motor Imóvel; a necessidade de reflexão e exposição da relação entre Deus e o mundo, apesar dessa relação evidenciar uma hierarquização que ultrapassa a própria capacidade humana de conhecer; e o fato de o sábio por excelência ocupar-se da causa mais excelsa e poder contar somente com os efeitos que tal causa produz⁵. Pois bem, o fator a ser evidenciado aqui é que o homem, mediante o uso de sua razão natural e sua sabedoria (*intellectus*), pode vislumbrar adequadamente a relação entre o homem e o divino⁶. Entrementes, esse vislumbre é uma forma intermediária da estrutura do conhecer, pois ao homem é impossível o conhecimento direto acerca de Deus⁷.

A primeira pergunta feita parece ter sido respondida, ou seja, parece claro que existe uma Teologia Natural nos tratados tomasianos, e isso já apontamos, mesmo que de forma superficial⁸. Falta-nos, todavia, responder à segunda pergunta, a saber: qual é a estrutura da Teologia Natural e de que forma ela pode satisfazer o desejo do intelecto humano de conhecer a Deus. Indubitavelmente, a *Suma de Teologia*, um tratado que leva em consideração a totalidade da revelação divina, mostra de que maneira o homem pode alcançar e regressar a Deus mediante a figura de Cristo. Para compreendermos melhor a maneira com que nosso autor concatena suas idéias, precisamos, em primeiro lugar, entender qual o programa da *Suma de Teologia*. Passemos, portanto, a realizar tal empresa.

2 Contextualização da *Suma de Teologia*

Santo Tomás de Aquino era um homem muito preocupado com a sua ordem e com o ensinamento ministrado aos seus confrades. Como um professor, ele era extremamente preocupado com as carências e dificuldades observadas durante a formação dos noviços. Paralelamente aos seus comentários à Sagrada Escritura, ele encarregava-se de ensinar e formar seus irmãos na teologia moral e na pastoral da confissão, que acompanhavam a missão de pregação concedida à or-

dem dos Dominicanos. Em todos os lugares em que esteve, a preocupação com a formação dos novos frades tornou-se evidente para ele.

Contudo, os manuais dos quais dispunha para seus ensinamentos, aqueles adotados pela ordem dos dominicanos e aceitos pela Igreja no século XIII, privilegiavam a teologia prática. Para Tomás de Aquino, tal privilégio provocava um grande desequilíbrio na formação dos confrades, pois depreciava a teologia dogmática; e esse é um fato de extrema importância na vida pastoral de um frade exatamente na condução das ações que o levariam a pastorear bem o rebanho a ele confiado. Nasce, no Aquinate, a necessidade de reformular a formação de seus irmãos sobre uma base mais ampla, além do desejo de preencher uma lacuna na formação dos frades. Para ele, tal espaço poderia ser preenchido fornecendo à teologia moral a base dogmática da qual essa carecia. Nesse ínterim, surge a necessidade de redigir um pequeno manual, diverso daqueles que até então se utilizavam, o qual pudesse satisfazer as necessidades e as carências na formação de seus irmãos-alunos. Esse manual prático será a *Suma de Teologia*.

A *Suma de Teologia* será uma obra teológica na qual não pode faltar a fundamentação filosófica da verdade revelada. Santo Tomás considera, em toda a sua concepção de teologia, que Deus é o princípio e o fim de todo o empreendimento teológico. Assim, na *Suma*, o sujeito será Deus. Essa será a motivação desenvolvida em toda a *Suma de Teologia*. Segundo a perspectiva de Torrel, “torna-se clara essa tese desde as primeiras páginas da *Suma* (S. Th. Ia q.1-a.4); a sacra doutrina é saber uno e único (una scientia), pois em si tudo se vê considerado do ponto de vista de Deus” (1999, p.184).

Partindo dessa pequena visão preliminar, podemos voltar nosso olhar para a divisão da *Suma de Teologia*, sem perder de vista o nosso interesse pela Teologia Natural. Santo Tomás de Aquino dividirá sua obra em três partes. A primeira parte irá tratar de Deus; a causalidade eficiente de Deus é o princípio determinante. A segunda parte se subdivide em outras duas e irá tratar do movimento da criatura racional em direção a Deus; aqui Deus é apresentado como causa final do homem. A terceira e última parte trata de Cristo “que, segundo sua humanidade, é para nós a via que conduz a Deus” (TORREL, 1999, p. 174). O Doutor Angélico não consegue conceber a teologia e as

circunstâncias que envolvem o seu estudo, independentemente da verdade revelada e da fé. Uma prova disso é a disposição das questões da *Suma de Teologia*, pois elas estão colocadas segundo a visão oriunda da revelação. A fé vale tanto para a teologia especulativa como para a teologia prática.

A primeira parte da Suma (*Prima pars*) tratará de Deus em primeiro lugar. Em segundo lugar, tratará do que ele é em si mesmo; em terceiro lugar, tratará do que concerne à procedência das criaturas, parte d'Ele. Essa *Prima pars* da Suma trata das doutrinas de Santo Tomás referentes à sua ontologia ou metafísica. Podemos ver, assim, que as doutrinas filosóficas de Santo Tomás estão embrenhadas pelas discussões teológicas, ou sendo utilizadas para resolver os problemas teológicos. É justamente nesse contexto, no qual o Doutor Angélico é visto como um “teólogo filosofante”⁹, que veremos a elaboração da sua nova concepção de ser, concepção esta que envolve uma integração de suas doutrinas acerca dos transcendentais, da causalidade e da participação.

Seguindo o caminho traçado pelo Aquinate, depois de estabelecidas as bases metafísicas sobre as quais estão apoiadas nossa fé, cabe-nos investigar o papel do homem na criação. Podemos dizer que a *Secunda Pars* passa a tratar do homem na medida em que este é dotado de livre-arbítrio, dotado do domínio das obras que realiza. Essa segunda parte da Suma de teologia (*Secunda pars*) se subdivide em outras duas. A primeira trata do estabelecimento do fim último das ações humanas; a segunda trata dos meios através dos quais pode-se alcançar o fim último. Ou seja, nessa parte da Suma, veremos o homem na medida em que ele é capaz de fazer a si mesmo e a seu mundo, capaz de escolher o que ele quer; não como uma obra já pronta nas mãos do criador, mas como alguém que se faz tendo em vista o criador. Neste contexto, a segunda parte da *Suma de Teologia* pode ser vista como sendo uma antropologia teológica que nos mostra como o homem chega a construir-se e como busca seu fim, a beatitude. Nessa linha de raciocínio, segundo Carlos Arthur do Nascimento, essa *secunda pars* “contém o que se poderia denominar uma visão teológico-filosófica do devir pessoal e coletivo da humanidade” (NASCIMENTO, 1992, p. 69). Trata-se, pois, de desenvolver, em nossa

vida moral, a imagem de Deus em nós, portanto, ele irá tratar do retorno do homem a Deus, seu fim último. Primeiramente ele irá tratar do fim em si mesmo e depois tratará dos meios pelos quais o homem o alcança ou dele se afasta. Depois de ter determinado qual é o fim último do homem, Deus, Santo Tomás irá notar que o homem alcança o seu fim por meio de atos.

A terceira parte da *Suma de Teologia* apresenta um prólogo muito explícito. Aqui teremos à vista a pura gratuidade divina, que nos mostra a liberdade divina diante da contingência da história. Santo Tomás iniciará com uma seção dedicada a Jesus Cristo, subdividida em duas partes que tratam do mistério da encarnação em si mesmo e do que o verbo sofreu e fez por nós na carne. A segunda parte da *Tertia pars* é formada pelo estudo dos sacramentos por meio dos quais atingimos a salvação, contudo, está inacabada. A terceira parte da *Tertia pars* deveria ser aquela que faria um exame detalhado do fim ao qual somos chamados, a vida imortal, mas não pôde ser redigida por Santo Tomás devido à sua morte.

Mediante o que aqui foi exposto, cabe-nos uma elucidação: para atingirmos o objetivo proposto neste trabalho, deteremos nossas investigações na primeira parte da *Suma de Teologia*, tendo em vista o fato de que ali se encontram os principais elementos reflexivos que elucidarão as noções e especulações acerca da Teologia Natural.

A concatenação das reflexões da *Suma de Teologia* demonstra uma ordenação que vem de encontro às exigências de uma razão natural. Isso pode ser notado nas cinco vias que provam a existência de Deus, nos artigos que tratam dos atributos divinos e no tratado acerca da criação. Essa ordenação é a mesma de uma teologia natural, ou seja, a análise de vários artigos e argumentos da primeira parte da *Suma*, mesmo que de forma isolada e fora de seu contexto geral, nos possibilita uma investigação acerca da existência de Deus determinada no âmbito da razão natural. Tratar de temas como a existência de Deus, a determinação de seu ser e a analogia entre Deus e o mundo, somente podem realizar-se no campo de uma razão que trabalha nos seus limites naturais. Para desenvolver a teologia filosófica da qual precisava, nosso autor terá, de forma necessária, que desenvolver um estudo prévio acerca da filosofia natural e da metafísica, haja vista o fato de que

uma teologia natural pressupõe não somente um nível utilitário, mas também refletem, de forma específica, as estruturas mais profundas do homem. O maior exemplo desse esforço é encontrado nas cinco vias, especificamente na quarta via. Contudo, trataremos desse aspecto mais tarde.

3 A Teologia natural e o desejo do intelecto humano de conhecer a Deus

Até o momento, detivemo-nos em demonstrar não somente a existência de uma Teologia Natural em Tomás de Aquino, mas, acima de tudo, o lugar onde ela se encontra dentro da construção de seus escritos.

Lembremos alguns dados importantes que já foram citados: para o Aquinate, segundo a visão de Elders, a Teologia Natural não pode tratar-se de uma “disciplina especial, senão da metafísica” (1999, p. 44). A justificativa para esse dado, como vimos, é simples: evidentemente, a filosofia deve estudar a realidade. Para que isso ocorra, é necessária a existência de um *subjectum* para nosso conhecimento. Todavia, Deus não pode ser esse *subjectum*, haja vista o fato de que não podemos experimentá-lo ou senti-lo, pois Ele se encontra em um plano muito superior ao nosso. Pois bem, na perspectiva de nosso autor, a única forma de termos acesso e alguma espécie de entendimento acerca de Deus, portanto, seria somente por intermédio do estudo das coisas ao nosso redor e de suas causas. Segundo a visão de Elders, esses elementos nos colocam diante de uma realidade: a identidade entre a teologia natural e a metafísica, em outras palavras, é idêntica à filosofia do ente e de suas causas (ELDERS, 1999, p. 44).

Tal construção nos coloca diante de uma afirmação paradoxal que precisa ser esclarecida: “o sujeito da teologia natural não é Deus senão o ente comum” (ELDERS, 1999, p. 44). Na tentativa de elucidarmos tal paradoxo, teremos de desenvolver algumas diferenciações entre o que é o *subjectum* de uma determinada ciência e sobre o que ela fala. O fim último de toda a metafísica tomasiana, devido à influência da metafísica aristotélica, é o conhecimento acerca da causa primeira ou do motor imóvel, Deus. Contudo, para realizar tal empre-

endimento, a razão usufrui, tão somente, daquilo que é conhecido mediante o uso dos sentidos, ou seja, daquilo que se conhece mediatamente. Lembremos que, para “o fazer científico” do século XIII, a verdade de uma proposição consiste em poder exprimir aquilo que é o real, como ele o é. Se pensarmos em uma ciência divina, portanto, uma teologia, a afirmação anterior fica deslocada. Ao tratarmos da realidade divina, o acesso do intelecto não ocorre de forma direta, nós não temos acesso direto à realidade divina. Qualquer afirmação do intelecto acerca dessa realidade divina somente poderá concretizar-se através da mediação da realidade criada, sensível. Somente à medida que a realidade criada remete à investigação e relação com a ordem que estabelece é que poderemos desenvolver um discurso racional.

Por intermédio da dinâmica assinalada acima, a especulação da Teologia Natural, através do uso da razão natural, precisará primeiramente abordar o mundo sensível, ou seja, o problema do ente comum, de suas propriedades, de sua divisão em ente, em ato e em potência, para depois poder abordar o problema relativo à existência de Deus. Por constatar tal realidade, a postura de Santo Tomás será a de tratar a “questão de Deus” através de um viés que exaure todas as possibilidades da razão natural. Isso inclui o estabelecimento dos limites e impossibilidades da razão. Obviamente que tal alternativa nos encaminhará para a única forma possível de termos acesso a Deus, a saber, através de uma via negativa. A afirmação mais famosa de Tomás a esse respeito é a famosa frase: de Deus somente podemos conhecer o que Ele não é.

O que está em jogo nessa linha argumentativa não é a capacidade do intelecto humano em conhecer a Deus, mas as claras limitações desse intelecto ao tratar e falar desse tema. Tratar de Deus somente pode ser feito através de conceitos humanos, proposições que, em si mesmas, referem-se à inteligibilidade humana. Segundo Elders, “Santo Tomás exclui qualquer experiência direta de Deus pelo homem natural: e de sua parte o conhecimento humano fica submetido aos limites que impõem sua própria corporeidade” (1999, p. 48). Portanto, tudo o que podemos saber de Deus dependerá do conhecimento que temos do mundo ao nosso redor. A teologia natural somente po-

derá ser realizada tendo em vista a capacidade do entendimento humano para apreender o real. Falar da Teologia Natural é ativar todo o campo do conhecimento humano e de suas reflexões. É justamente nesse sentido que devemos entender a investigação empreendida através das cinco vias. Desvendar as relações existentes no mundo ao nosso redor implica, necessariamente, sermos conduzidos a perguntar acerca da causa primeira, Deus. Evidencia-se, assim, que, tendo em vista o fato transcendente da essência divina em relação aos limites cognoscíveis de nossa razão, nosso intelecto somente poderá ter acesso a Deus mediante uma via negativa. Tal movimento é atestado por toda a construção da primeira parte da *Suma de Teologia*, onde é demonstrado que Deus não é um objeto subordinado ao intelecto humano pois Ele nos transcende. O artifício da razão para solucionar esse impasse será utilizar-se do método analógico para falar de algo ao qual não pode descrever ou mesmo compreender em sua totalidade. Aqui é resguardada tanto as suas aproximações com Aristóteles, mediante a concepção da metafísica e da causa primeira, quanto com o Neoplatonismo, através das emanações e participações dos seres criados com a ordenação empreendida pelo motor imóvel.

Tomando o conceito de ciência, de um ponto de vista formal e aristotélico, podemos qualificá-la como aquela que tem acesso ao grau mais perfeito do conhecimento. Portanto, ciência é aquilo que tem acesso à essência de uma coisa, seu princípio explicativo, o qual desvenda todas as propriedades das quais dá conta nossa experiência. A ciência será realizada, quando, dentro dessa dinâmica, partindo da definição da essência, tornar-se possível demonstrar a conveniência necessária de determinada propriedade em relação ao objeto em questão. Se isso ocorre, como ocorreria o enquadramento da metafísica e de sua busca nesse modelo? A hierarquização das ciências aristotélicas nos demonstra esse fato de forma imperiosa. Todas as ciências organizam-se mediante a hierarquização de seus princípios e objetos. Não obstante temos o fato de que a metafísica é a ciência primeira, haja vista que indaga a causa primeira e a forma na qual todas as coisas são por ela ordenadas. Assim, tendo em vista a afirmação anterior de que a metafísica se torna sinônima de teologia natural, a maior de todas as ciências humanas é essa teologia. Nesse ínterim, falar de uma Teologia

Natural é dar conta de buscar o fundamento último de todas as experiências que temos. Mas se o fundamento de todos esses fenômenos somente pode ser alcançado mediante as experiências do mundo sensível, e a definição mesma dessa causa primeira é incognoscível à nossa realidade, haja vista a sua transcendência, como podemos afirmar algo dessa causa primeira?

Conforme visto anteriormente, a saída do *divus Thomas* é apegar-se à via negativa e analógica, ou seja, entender a dinâmica de Deus como causa a partir de seus efeitos. Assim, é a própria realidade sensível, em sua organicidade e causalidade, o elemento capaz de levar o intelecto até a causa primeira, até Deus. É através da curiosidade do intelecto humano em desvendar os fenômenos sensíveis que podemos ter alguma forma de acesso racional a Deus. Tal movimento encontra-se expresso na *Suma Teológica* primeira parte, questão dois, terceiro artigo: as famosas cinco vias da prova da existência de Deus. Nelas teremos uma análise do intelecto que, ao deparar-se com a contingência do mundo e sua estruturação, mediante o uso da razão natural, chegará à necessidade de postular a existência desse Motor Primeiro, de Deus.

Vejamos, brevemente, o cerne argumentativo das cinco vias¹⁰. Na primeira via, a experiência levantada é a do movimento. Se tudo que move é movido por outro, necessariamente, por exclusão, teremos a necessidade de algo que origina o movimento mas não é movido por nada. Esse algo, de acordo com nosso intelecto, seria um primeiro motor, algo não movido por nada. A segunda via trata da constatação e indagação da causa eficiente dentro da natureza e conclui afirmando a necessidade de uma causa eficiente primeira; Deus. A terceira via aborda os elementos do possível e do necessário e afirma a necessidade de algo que não tenha fora de si a causa de sua necessidade, mas que seja a causa da necessidade dos outros; esse ente necessário seria Deus. A quarta via, por sua vez, trabalha com a idéia de graus de perfeição, portanto, é necessário que exista algo que, para os outros entes, causa seu ser e suas perfeições; Deus. Por fim, a quinta via utiliza-se da contemplação da ordem do universo, ou do governo das coisas, para afirmar a necessidade de uma inteligência que ordena todas as coisas; Deus.

Aqui conseguimos visualizar todo o quebra cabeça montado por nosso autor na tentativa de elucidar a forma com que o intelecto humano tem acesso a Deus. Toda a estrutura e desejo do intelecto de buscar a causa primeira de todas as coisas está intrinsecamente aliada à nossa imperiosa natureza.

Considerações finais

Dentro das reflexões que fizemos até aqui, alguns elementos nos parecem claros. Partindo da perspectiva de que a existência de Deus não é algo evidente¹¹, Santo Tomás busca demonstrar, à luz da razão natural, como podemos ter acesso ao conhecimento de Deus. Certamente seu ponto de partida será uma investigação acerca dos efeitos visíveis na natureza, mediante o uso da razão natural, para se atingir a Deus. Podemos, então, asseverar que, para nosso autor, a forma com que o intelecto humano caminha para a construção do conhecimento acerca de Deus se mediante o conhecimento que temos de suas criaturas, ou seja, “é lógico que se considere a Deus segundo o modo que se assume as criaturas”(RASSAN, 1980, p. 193)¹². Pois bem, a única forma com que o intelecto entra em contato com o ordenamento das criaturas é através da razão natural. É justamente a razão natural que incute no homem a necessidade de buscar e entender a causa primeira de todos os fenômenos que nos rodeiam. Contudo, um elemento deve ser bem ponderado, a saber, qualquer que seja a demonstração da existência divina, mediante suas obras criacionais estabelecida por uma via natural da razão e da teologia, tal demonstração no conduz a um conhecimento imperfeito acerca da essência divina¹³.

No percurso que desenvolvemos nesse ensaio, percebemos que o *divus Thomas* estabelece uma série de elementos que nos colocam a Teologia Natural como o início da maneira com a qual o intelecto humano inicia a sua busca pela obtenção do conhecimento da causa primeira das coisas. Lembremos que no que, foi aqui demonstrado, nosso conhecimento de Deus somente pode acontecer a partir dos efeitos desse ser primeiro na natureza¹⁴, portanto, nosso conhecimento acerca de Deus tem sua origem nos sentidos, nos fenômenos que

podemos observar na natureza. Fora dos sentidos, nosso intelecto fica perdido. Portanto, somente mediante as realidades sensíveis o intelecto humano pode chegar à visão da essência divina, apesar do fato de que tal visão seja imperfeita e incompleta¹⁵. Na opinião de nosso autor¹⁶, segundo a visão de RASSAN: “ao conhecer os efeitos de Deus, em estreita dependência de sua causa, a partir deles podemos saber se Deus existe, e também conhecer os atributos que lhe convêm necessariamente como causa primeira de todas as coisas e um ser superior a todas elas” (RASSAN, 1980, p. 196-7).

Vimos, em nossas presentes reflexões, que a luz do conhecimento natural, pelo fato de estar circunscrita no âmbito das criaturas, é algo imperfeito e com limites claros. Assim, a capacidade de penetração da razão natural dentro dos mistérios oriundos do divino é muito limitada. Somente através do uso da luz sobrenatural, da graça divina emanada na revelação, é que o homem pode transcender interiormente, e de forma mais profunda, alguns dos limites do intelecto humano sobre o conhecimento acerca de Deus. Mas lembremo-nos de que, no caminho aqui percorrido, a fé pressupõe o conhecimento natural assim como a graça pressupõe a natureza¹⁷.

Se falar de uma Teologia Natural é dar conta de buscar o fundamento último de todas as experiências que temos; se nosso conhecimento acerca de Deus somente pode ser efetivado mediante as criaturas; se as criaturas são feitas à imagem e semelhança de Deus, e, portanto, errar no julgamento das criaturas será errar na forma com que pretendemos ter acesso a Deus, ou seja, ter um conhecimento errado acerca de Deus (Cf. RASSAN, 1980, p. 206); se a fé pressupõe um conhecimento natural; o acesso racional que o homem tem acerca de Deus e a própria curiosidade humana em buscar o conhecimento de Deus somente podem acontecer quando partimos dos elementos de uma Teologia Natural. Tal movimento fica latente quando entendemos que toda a estrutura de estudo da *Suma de Teologia*, por conseguinte, todo o esquema de fundamentação racional da verdade revelada parte dos dados sensíveis e da especulação daquilo que uma razão natural pode conceber. Sem dúvida, nessa linha de raciocínio, a complementação e superação desse conhecimento que se apresenta impreciso e falho somente poderá ser realizada através dos dados da

revelação. Não obstante, podemos estabelecer que a ordem analógica e hierárquica desenvolvida por nosso autor nos faz entender que os dados da revelação precisam da Teologia Natural na mesma proporção em que a fé e a graça precisam, respectivamente, do conhecimento natural e da própria natureza.

Notas

- ¹ Graduado em Filosofia pela PUC-MG. Mestre em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS, sob a orientação do Prof. Dr. Luiz Alberto De Boni. Atualmente está escrevendo a sua tese de doutoramento pelo Doutorado do Nordeste (UFPE/EFPB/UFRN). É professor do Departamento de Filosofia da Universidade Federal da Paraíba (UFPB) onde ministra cursos relativos à sua área de pesquisa: a Filosofia Medieval.
- ² Cf. o trabalho de LEIBNIZ intitulado: *Ensaio de Teodicéia sobre a bondade de Deus, a liberdade do homem e a origem do mal*.
- ³ Em toda a sua estrutura de estudo, Santo Tomás adota a visão oriunda de Aristóteles, segundo a qual cabe ao sábio ordenar as coisas, como está expresso na *Suma Contra os Gentios* I, 1. Se ao sábio cabe ordenar as coisas e buscar a melhor forma de implementar seu governo, o uso da razão nos leva à prerrogativa, necessária, de desvendar e sistematizar a relação entre o Primeiro Princípio e o mundo, haja vista a curiosidade impregnada no âmago do sábio, a saber, a busca e desvelamento da realidade que supera o seu ser. Um estudo interessante que nos alerta para essa dinâmica é o de COVARRUBIAS CORREA, 1993, p. 98.
- ⁴ Cabem, aqui, alguns pontos explicativos. Primeiramente, a noção tomasiana de ciência é completamente diversa da noção que temos hodiernamente, principalmente se a compararmos com as ciências exatas e experimentais contemporâneas. Para o *divus Thomas* ciência significa um conhecimento perfeito, certo, absolutamente demonstrável. Mas essa concepção não encerra em si a totalidade significativa do conceito em nosso autor. Falar de ciência é não somente falar daquilo que é demonstrável para todos, mas, sobretudo, o conhecimento das causas internas daquilo que está sendo demonstrado. Portanto, falar em ciência envolve não somente uma investigação acerca da essência e natureza das coisas, mas transpor os limites dos fenômenos e perguntar as coisas inerentes à razão desse ser investigado. Obviamente que a hierarquia das ciências segue o caminho da abstração e tratamento com relação ao ser, portanto, a metafísica assume aqui o carro chefe da hierarquização.
- ⁵ A esse respeito, Cf. COVARRUBIAS CORREA, 1993, p. 98.
- ⁶ Segundo Tomás: “A afirmação do Filósofo concorda com o exposto, quando, na Metafísica II, assegura que nosso entendimento se fala na relação aos

- primeiros princípios dos seres, que são claríssimos na natureza, como o olho do morcego com respeito ao sol” (*Suma Contra os Gentios* I, 3).
- ⁷ Citando Tomás: “Temos que notar que as coisas sensíveis, princípio do conhecimento racional, têm algum vestígio de imitação divina, tão imperfeita, contudo, que são totalmente insuficientes pra dar-nos a conhecer a substância do mesmo Deus” (*Suma Contra os Gentios* I, 8).
- ⁸ Tal elemento foi citado no texto através da alusão à seqüência dos textos *Expositio in Boetii De Trinitate* 9, 5 a 4; *Suma contra os Gentios* I, 3, 4; e o *Proêmio* a seu comentário à *Metafísica*; a primeira parte da *Suma Teológica*.
- ⁹ Esse termo e toda a contextualização que envolve a sua explicação é encontrada no trabalho de NASCIMENTO, 1992, especificamente na p. 65.
- ¹⁰ Cf. *Suma Teológica* I, q.2, a.3, *respondeo*, p. 166-169.
- ¹¹ A passagem que nos possibilita ter a visão tomasiana acerca da não evidência do conhecimento acerca de Deus encontra-se na *Suma Teológica* I, q.84, a.7 c. Em outra passagem, *Suma Teológica* I, q.88, a.3 c *et ad* 1, *ad* 2, as argumentações demonstram a forma com que Deus é a causa de todo o conhecimento que temos.
- ¹² Essa forma de expressão da organização interna do pensamento de Tomás pode ser conferida na seguinte passagem *Suma Teológica* I, q.2, a.1, *ad* 2.
- ¹³ Essa idéia é bem desenvolvida por RASSAN, 1980, p. 194, e textualmente comprovada em Tomás na seguinte passagem: *Suma Teológica* I, q.2, a.2 c *et ad* 3.
- ¹⁴ Cf. essa noção em *Suma Teológica* I, q.3, a.4, *ad* 2.
- ¹⁵ Cf. *Suma Teológica* I, q.12, a.11 c.
- ¹⁶ Cf. *Suma Teológica* I, q.12, a.12 c.
- ¹⁷ Cf. *Suma Teológica* I, q.2, a.2, *ad* 1.

Referências

ELDERS, Leo J. **Sobre el metodo en Santo Tomás de Aquino.**

Buenos Aires: Sociedade Tomista Argentina, 1992.

COVARRUBIAS CORREA, Andrés. **La existência de Dios desde La filosofia, según Aristóteles, San Agustín, San Anselmo y Santo Tomás.** Chile: Ediciones Universidad Católica de Chile, 1993.

NASCIMENTO, Carlos Arthur R. **Santo Tomás - o boi mudo da Sicília.** São Paulo: Educ, 1992.

RASSAN. **Introduccion a la filosofia de Santo Tomas de Aquino.** Madrid: Ediciones Rialp, 1980.

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

Endereço para contato:

e-mail: andersondarc@uai.com.br