



## O papel de Tomás de Aquino no universo “científico” do século XIII

The role of Thomas Aquinas  
in the “scientific” universe of the 13<sup>th</sup> century

Rogério Miranda de Almeida<sup>1</sup>

---

### Resumo:

Estas reflexões têm como finalidade mostrar as aporias e dificuldades que afetaram, de maneira essencial, as diferentes tentativas de se erigir uma “ciência da religião” e, mais especificamente, de se lerem “cientificamente” os dados da fé, ou da revelação. Esta é a razão pela qual damos uma atenção especial ao século XIII e, principalmente, ao papel de Tomás de Aquino, quando se intensificaram de maneira mais explícita as relações, e os conflitos, entre a ciência, a filosofia e a teologia. Certo, a ciência de que aqui tratamos é aquela oriunda de Platão – sob a forma da episteme – que marcou toda a tradição do pensamento cristão e culminou no século XIII com a filosofia de Aristóteles. Assim, fez-se necessário percorrer as vicissitudes que, a partir de Platão, pontilharam a história deste conceito e que se acirram a partir do século XII e, principalmente, ao longo do século XIII. A questão, pois, que permanece em suspenso é a de saber se é possível fundar científica e filosoficamente a religião em geral e a teologia em particular.

**Palavras-chave:** Tomás de Aquino; Ciência; Filosofia; Teologia; Revelação.

### Abstract:

These reflections aim at showing the aporias and difficulties that affected, in an essential way, the different attempts to build a “science of religion” and, more specifically, to read “scientifically” the data of faith, or revelation. That is the reason why we gave a special attention to the 13th century and, principally, to the role of Thomas Aquinas, when more explicitly intensified the relations and the conflicts between science, philosophy and theology. To be sure, the science we deal with is that one derived from Plato – under the form of episteme – which marked the whole tradition of the Christian thought and that culminated in the 13th century with Aristotle’s philosophy. Therefore, it was necessary to retrace the vicissitudes that, from Plato on, characterized the history of this concept and that enhanced themselves from the 12th century onward and, principally, throughout the 13th century. Thus, the question that remains suspended refers to the possibility of founding scientifically and philosophically religion in general and theology in particular.

**Keywords:** Thomas Aquinas; Science; Philosophy; Theology; Revelation.

---

---

<sup>1</sup> Doutor em filosofia pela Universidade de Metz e em teologia pela Universidade de Estrasburgo. Professor de filosofia no programa de pós-graduação da PUCPR, professor de filosofia na FASBAM e de teologia sistemática no Studium Theologicum (Curitiba).

No universo medieval – pelo menos naquele dominado pela cristandade – o conceito de religião equivalia praticamente àquele de cristianismo. Consequentemente, não havia também espaço para outra ciência senão aquela oriunda da Igreja, mormente a partir do século XII, quando Pedro Abelardo (1079–1142) confere à teologia o status de ciência. Para Abelardo, a ciência teológica consiste na investigação sistemática, racional e metodológica do conjunto dos dados da fé cristã. Mas se recuarmos até o final da Antiguidade Tardia, iremos encontrar uma definição de ciência dada por Agostinho de Hipona que se tornará, ao longo da Idade Média, o ponto de referência para todo estudo da doutrina cristã. Agostinho foi, de fato, o responsável pela distinção, ou pela separação, entre a ciência (*scientia*) e a sabedoria (*sapientia*). À *sapientia* ele assinala uma prioridade sobre a *scientia*, na medida em que ela se ocupa das coisas divinas, ou do *regnum gratiae*, enquanto que a *scientia* se refere às realidades naturais, ou ao *regnum naturae*. É o próprio Agostinho quem declara no *De Trinitate*: “Se, pois, a verdadeira diferença entre a sabedoria e a ciência consiste nisto – que à sabedoria pertence o conhecimento intelectual das coisas eternas e à ciência, ao invés, o conhecimento racional das coisas temporais – não será difícil decidir à qual se deva dar a precedência e à qual o último lugar”.<sup>2</sup> Esta distinção se mostrou tanto mais decisiva na história do pensamento, quanto ela levantou a interrogação fundamental de saber até que ponto se poderia instaurar uma separação nítida e categórica entre a indagação racional e o saber religioso. Tratar-se-ia, pois, de uma pura e simples oposição ou, antes, de uma imbricação radical entre estas duas esferas do conhecimento? Para dizê-lo em outros termos: onde termina a ciência e onde começa a revelação? Levando-se, pois, em conta a história do pensamento ocidental, seria lícito falar de uma ciência totalmente isenta de todo pressuposto religioso, numinoso e “irracional”?

A este respeito, num tratado de 1906, intitulado: *Religião e ciência da religião*, Ernst Troeltsch ousa dizer que é possível considerar toda a história da filosofia a partir deste ponto de vista capital, a saber, o movimento filosófico foi todo ele influenciado pelos efeitos laterais das grandes religiões históricas ou das intuições religiosas produzidas pelos indivíduos. É isto que – acentua o teólogo – forneceu a base para

---

<sup>2</sup> AGOSTINHO, Santo. *La Trinità*. Roma: Città Nuova, 1998, XII, 15.25.

determinar a diferença entre o que é propriamente religioso e o que é puramente intelectual. Logo em seguida, porém, ele evoca os nomes de Platão, Plotino, Agostinho e Spinoza como tendo sido aqueles que, na sua investigação do divino, levaram ao seu apogeu uma ambiguidade fundamental. Mas de que ambiguidade se trata? A de que é na sua própria busca de uma unidade em torno do entendimento do fenômeno religioso que podemos melhor detectar a natureza do divino na sua recalcitrância *vis-à-vis* de uma compreensão pelo intelecto.<sup>3</sup>

Efetivamente, se, na linha do romantismo e do idealismo alemães que predominaram na primeira metade do século XIX, considerarmos a religião como o processo pelo qual a razão finita se torna consciente de sua emergência e proveniência da razão cósmica infinita e se, como consequência, admitirmos a possibilidade de a religião manifestar-se como a dinâmica desta união, ou *re-união*, entre o finito e o infinito, a questão então se deslocará para outro nível de compreensão. O que urge agora perguntar-se é pela possibilidade mesma de uma ciência da religião, cuja tarefa consistiria em apreender e explorar o *entre-deois* ou a imbricação radical, fundamental, que perpassa o finito e o infinito, as partes e o todo, o tempo e a eternidade. Certo, por um lado, a concepção básica de Troeltsch pressupõe no ser humano um *a priori* religioso ou, mais exatamente, uma estrutura mental na qual está essencialmente presente a potencialidade ou a possibilidade de a religião desencadear-se no tempo e no espaço. Por outro lado, no que concerne especificamente à ciência da religião, ele reivindica uma análise da consciência religiosa como uma forma independente e um exame das criações da consciência humana apto a distinguir os diferentes conteúdos epistemológicos e cognitivos que podem ser deduzidos, em primeira instância, dos fenômenos nele implicados.<sup>4</sup>

Persiste, contudo, a interrogação: como é possível uma ciência da religião, se pelo termo “religião” se entende fundamentalmente uma experiência de fé, juntamente com a revelação que a acompanha? Esta é a razão pela qual tentaremos explorar esta problemática na Idade Média e, mais especificamente, no século XIII, quando se acirram os debates em

---

<sup>3</sup> Cf. TROELTSCH, Ernst. *Writings on Theology and Religion*. Louisville: Westminster/John Knox Press, 1990, pp. 91-92.

<sup>4</sup> Cf. *ibid.*, pp. 87-88.

torno da relação entre ciência e revelação, ciência e fé. Antes, porém, de fazê-lo, percorramos brevemente as origens e o nascimento do conceito de ciência.

## 1. Da antiguidade grega ao limiar do século XIII

Como se sabe, a acepção clássica de “ciência” que marcou a tradição filosófica ocidental remonta a Platão e, mais precisamente, ao Livro VII da *República*. Mas convém antes de tudo notar que o termo “*episteme*” – que se traduz por “ciência” – é plurivalente sob a pena de Platão. Na *República*, por exemplo, ao hierarquizar os diversos graus do conhecimento, ele coloca a *episteme* no ápice da pirâmide, dividindo-a em duas formas principais: a *diánoia*, que se desdobra sob a modalidade de um pensamento discursivo, e a *epistéme* propriamente dita, que é o conhecimento perfeito, ou quase perfeito. Dizemos que se trata de um conhecimento quase perfeito porque ele se dá no reino da linguagem ou, para dizê-lo platonicamente, do *diá-logo*, por onde se desenrola a busca incessantemente recomeçada da essência das coisas. Em psicanálise diríamos que é pela linguagem que se dá a procura infinitamente repetida de um significante que resiste a toda apreensão e a todo domínio do discurso enquanto tal. Pois o que está em jogo é, em última análise, a tensão insaciável do desejo que se exprime – para dizê-lo lacanianamente – pelo gozo fálico do ainda não dito, ainda não significado, ou ainda não simbolizado. Em Platão, estes dois movimentos – a *diánoia* e a *episteme* – formam juntos aquilo que o filósofo designa pelo nome de *nóesis*, que é o conhecimento voltado para o Ser, ou para a *ousía*, enquanto que a opinião, a *doxa*, pertence ao reino do vir-a-ser, isto é, das realidades efêmeras, sensíveis, caducas.<sup>5</sup>

Em Aristóteles, o conceito de *episteme* se amplia, porquanto, no Livro A da *Metafísica*, ao analisar o conhecimento das causas e da natureza das realidades sublunares, ele assinala à ciência propriamente dita (*sophia*) o papel de investigar as primeiras causas e os princípios. A *sophia* constitui assim o coroamento dos diversos graus que formam a escala do saber.<sup>6</sup> Assim como em Platão – mas considerando-se as diferenças de

---

<sup>5</sup> Cf. PLATÃO. *La République*. Paris: GF Flammarion, 2004, VII, 533d-534a.

<sup>6</sup> Cf. ARISTÓTELES. *La métaphysique*. 2 v. Paris: Vrin, 1986, I, 982a.

perspectiva e de método epistemológico que os caracterizam fundamentalmente – em Aristóteles também só existe ciência lá onde existe o conhecimento do eterno, do imutável ou, numa palavra, do necessário. Por conseguinte, a ciência não pode edificar-se sobre a opinião (*doxa*), que é da ordem da aparência, da sensação e dos acidentes.

Ora, para os estoicos antigos (IV–III sécs. a.C.), o conhecimento do necessário, baseado na razão, é adquirido através da dialética, que é a arte do bem raciocinar. Em Platão, a dialética consiste em percorrer – pelo *diálogo* – os conceitos mais elementares até se alcançarem os mais universais. Em Aristóteles, no entanto, a dialética, ao contrário da *analítica* – que tem por objeto a demonstração rigorosa da realidade a partir de premissas verdadeiras – se baseia em raciocínios que partem de opiniões meramente prováveis. Já para os estoicos, o conhecimento, ou a lógica, encerra duas modalidades principais: a retórica, que é a arte de bem falar nos discursos, e a dialética, que se apresenta como a ciência de desenvolver retamente um discurso através de perguntas e respostas.<sup>7</sup> Na Idade Média, a dialética, como ciência, irá designar a lógica formal, que se oporá à retórica. Convém, porém, relevar que, ao longo do século XI, ela se transformará numa verdadeira logomaquia, ou numa pura e simples arte da disputação, em que as cavalações, as falácias, as sutilezas e as distinções infundas davam a vitória àquele que melhor soubesse fazer prevalecer o raciocínio mais provável.<sup>8</sup>

Se agora retornarmos àquele período de transição entre a Antiguidade Tardia e a Idade Média, veremos que Agostinho de Hipona efetuará – conforme já avançamos no início destas reflexões – uma nítida separação entre, de um lado, a “sabedoria” (*sapientia*) e, de outro, a “ciência” (*scientia*). Esta separação – nunca será demasiado repetir – irá pontilhar todo o desenrolar do conhecimento na Idade Média, na medida em que a *sapientia*, que se ocupa das realidades divinas, tem a primazia sobre a *scientia*, que é da ordem das coisas terrenas. Para sermos mais exatos, devemos ajuntar que tanto a *sapientia* quanto a *scientia* se edificam e se desenvolvem a partir e através do plano racional, embora o objeto da *sapientia* seja, por excelência, o reino da graça.

---

<sup>7</sup> Cf. ALMEIDA, Rogério Miranda de. *A fragmentação da cultura e o fim do sujeito*. São Paulo: Loyola, 2012, p. 169.

<sup>8</sup> Cf. *ibid.*

Ora, é através desta longa tradição da ciência concebida como atividade, busca e método racionais que a Escolástica, a partir do século XII, irá, na esteira de Pedro Abelardo, centrar suas indagações e sistematizações sobre os dados da revelação e da fé. Todavia, se considerarmos a ciência a partir da tradição platônico-aristotélica, que dominará todo o discurso filosófico-teológico medieval, forçoso é reconhecer que a ciência se apresentará sob a forma de uma busca rigorosa, essencialmente baseada na razão, ou naquilo que a razão *pode* demonstrar. A questão, pois, que não pode de forma alguma ser elidida é a de saber se a teologia – que tem como referência principal as Escrituras e, portanto, a revelação – pode ser verdadeiramente considerada uma “ciência”.

Convém antes de tudo assinalar que, simultaneamente à entrada gradual de Aristóteles no prosclênio do discurso cristão, e à medida que se iam fundando as universidades, a teologia começou, ela também, a ser cada vez mais submetida a métodos externos à sua própria constituição. Com isso, ela extrapolava o âmbito exclusivo, ou quase exclusivo, das Escrituras e dos Padres da Igreja até que Abelardo, pelo crivo de uma argumentação rigorosamente racional, terminou por conferir-lhe o status de “ciência”. Esta “ciência, repita-se, era aquela oriunda da tradição platônico-aristotélica que, agora, era ampliada e reelaborada através de conceitos da doutrina cristã: a revelação, a criação, a providência, a escatologia, etc. Não esqueçamos, todavia, que mesmo Abelardo – como, de resto, o próprio Tomás de Aquino no século seguinte – enfatizava o caráter inefável da majestade divina e, conseqüentemente, a impossibilidade mesma de a linguagem encontrar um único conceito capaz de atingir e, muito menos, de determinar a essência de Deus. Daí a necessidade em que se via o teólogo de falar sobre Deus através de similitudes, de translações e enigmas figurados.<sup>9</sup>

Convém também lembrar que, na primeira metade do século XII, duas eram as principais disciplinas que constituíam a doutrina cristã: a *Sacra Pagina* (Sagrada Escritura) e o *Direito Canônico*. Este último consistia na sistematização do material normativo que havia regido a vida jurídica da Igreja e que, finalmente, fora reunido ou sintetizado no famoso *Decreto* de Graciano, cerca de 1140. Neste *Decreto*, convergiam

---

<sup>9</sup> Cf. ABELARDO, Pedro. *Teologia del sommo bene*. Milano: Rusconi, 1996, Libro II, III, 77.

documentos de várias espécies e de diferentes proveniências, tais como textos bíblicos e patrísticos, escritos de autores eclesiásticos, cânones, decretais, livros penitenciais e obras da literatura jurídica profana, sobretudo aquelas provenientes do direito romano. Curiosamente, mesmo tendo Abelardo revestido a *theologia* com o manto da “ciência”, dando-lhe, pois, a prerrogativa de um estudo racional do conjunto sistemático dos dados da doutrina cristã, alguns autores – inclusive Tomás de Aquino – continuaram a designá-la pelas antigas expressões de *doctrina christiana*, *sacra doctrina*, *lectio divina*, *sacra pagina*, etc. De resto, não foi por acaso que Abelardo colocou o termo “*theologia*” como componente principal dos títulos das três obras que formam, por assim dizer, a sua síntese doutrinal: *Theologia Summi Boni*, *Theologia Christiana* e *Theologia Scholarium*. Todavia, o foco de seu interesse e de suas reflexões nestes escritos era a doutrina trinitária.

Com estas considerações, porém, já atingimos o limiar do século XIII, considerado habitualmente como o apogeu da Escolástica e caracterizado, do ponto de vista filosófico-teológico, pela fundação das universidades e pelo acirramento das disputas sobre as relações que permeiam a fé e a razão, a fé e a ciência, a ciência e a revelação. Dado, contudo, o objetivo principal deste estudo, nós focalizaremos a concepção de ciência tal como ela fora elaborada por Tomás de Aquino.

## 2. Tomás de Aquino: a teologia fundada “cientificamente”

No seu livro intitulado, *O começo e o fim*, Nicolas Berdyaev introduz uma declaração assaz desconcertante: “A filosofia de Tomás de Aquino não fez senão acrescentar um andar superior de teologia a um fundamento filosófico puramente grego, e esse andar teológico se achava infectado pelas categorias do pensamento aristotélico”.<sup>10</sup> Ajunte-se, porém, que esta asserção diz respeito não somente a Tomás de Aquino, porquanto, para o místico russo, é toda a metafísica escolástica que se encontra eivada de uma visão naturalística, embora ela faça constantemente apelo às Escrituras. Melhor ainda, na perspectiva de Berdyaev, é muito mais fácil conceber a filosofia do Aquinata sem o cristianismo do que explorar a filosofia de Hegel, e principalmente aquela de Kant, prescindindo de todo

<sup>10</sup> BERDYAEV, Nicolas. *The Beginning and the End*. London: Geoffrey Bless, 1952, p. 12.

o passado e toda a influência cristã que as caracterizam essencialmente.<sup>11</sup> Mas, se as coisas se apresentam assim, em que consiste a concepção de ciência que Tomás de Aquino tomou para si?

Segundo o Aquinata, há duas espécies de ciência. Existem primeiramente aquelas que procedem de um princípio conhecido pela luz natural da inteligência, tais como a aritmética, a geometria e outras semelhantes. Mas há também aquelas que derivam de princípios conhecidos pela luz de uma ciência mais elevada. Estas últimas incluem, por exemplo, a ciência óptica – que se origina de princípios estabelecidos pela geometria – e a música, que pressupõe os princípios estabelecidos pela aritmética ou, mais precisamente, pelas leis da harmonia musical.<sup>12</sup> Ora, é entre estas últimas que o Doutor Angélico coloca a teologia, ou a “*sacra doctrina*”. Trata-se, portanto, de uma ciência de Deus e dos bem-aventurados. Donde a sua explicação: assim como o músico aceita, como *autoridade*, os princípios que lhe são ensinados pela matemática, assim também a “*sacra ciência*” se fundamenta sobre os princípios que lhe são revelados por Deus.<sup>13</sup> Mas é justamente aqui onde reside o problema: como conciliar a fundamentação científica e, portanto, racional, com a revelação transmitida pela fé? Esta aporia pode ser reformulada da seguinte maneira: de um lado, são verdadeiras as conclusões do teólogo a partir de uma verdade demonstrada silogisticamente e, por conseguinte, cientificamente; de outro, porém, as conclusões daquele que crê derivam de uma participação no conhecimento de Deus que lhe é transmitido pela revelação e, portanto, pela fé.

A este propósito, a questão da possibilidade de se conhecer a Deus racionalmente, ou *cientificamente*, já se acha presente no Primeiro Livro da *Suma contra os Gentios* sob a forma de duas soluções prováveis: uma delas diz respeito ao conceito de *analogia* e a outra àquele de *participação*. Para o Aquinata, há, efetivamente, uma dupla maneira pela qual se pode procurar a verdade acerca de Deus. Algumas verdades sobre Deus excedem totalmente a capacidade da razão humana, tais como a afirmação de que Deus é Trino e Uno ao mesmo tempo. Há, porém, outras verdades acerca de Deus que a razão natural seria apta a alcançar por ela própria:

---

<sup>11</sup> Cf. *ibid.*

<sup>12</sup> Cf. TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologica*. New York, Benziger Brothers, 1947, I, q. 1, a. 2.

<sup>13</sup> Cf. *ibid.*



que Deus existe, por exemplo, que ele é Uno, e outras verdades que foram demonstradas pelos filósofos que se guiaram pela luz da razão natural. Sem embargo – prossegue o teólogo –, o intelecto humano não é capaz de atingir uma compreensão da substância ou da natureza divina no sentido que atribui Aristóteles ao conceito de substância, vale dizer, aquilo “que é” enquanto princípio de sua própria demonstração.<sup>14</sup> É que, numa perspectiva empírica, o intelecto depende da sensibilidade como fonte ou como ponto de partida para o conhecimento. De sorte que só poderá ser apreendido pela razão aquilo que provém dos ou através dos sentidos. Ora, o intelecto humano jamais poderá captar a essência divina a partir das realidades sensíveis, e isto porque as coisas sensíveis – na medida em que são efeitos e, portanto, se encontram infinitamente distantes de sua primeira causa – se revelam impotentes para nos conduzir a esta mesma causa, que é Deus. É neste ponto que o autor da *Suma* se vê na necessidade de apelar para os conceitos de analogia e de participação.<sup>15</sup> A conclusão, pois, a que chegará Tomás de Aquino – embora o problema não faça senão aprofundar-se – é a seguinte: “Há algumas verdades inteligíveis acerca de Deus que são acessíveis à razão humana; há outras, porém, que ultrapassam totalmente a sua capacidade”.<sup>16</sup>

Esta questão deve ter obsidiado particularmente o Doutor Angélico, porquanto ele não cessa de retomá-la e, de novo, tentar elucidá-la. Assim, num estudo sobre o tratado da *Trindade*, de Boécio (*Super Boetium de Trinitate*), o autor da *Suma* lança esta tese: “Se é possível uma ciência das coisas divinas”. Na objeção de número 5, mais uma vez ele declara que toda ciência se apresenta como um saber que procede de princípios evidentes, isto é, que são conhecidos por eles mesmos: “*Omnis scientia procedit ex principiis per se notis*”.<sup>17</sup> Todavia, convém mais uma vez perguntar-se: como falar de uma ciência acerca de Deus, se os artigos de fé – justamente por serem artigos de fé – não são conhecidos de maneira evidente, mas, pelo contrário, eles não fazem senão apontar para um

---

<sup>14</sup> Cf. TOMÁS DE AQUINO. *Summa Contra Gentiles*. Book One: God. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1975, I, 3-3.

<sup>15</sup> Para os conceitos de analogia e participação, veja: ALMEIDA, Rogério Miranda de. *Tomás de Aquino: O homem como um composto de corpo e alma*. In Sganzerla/Valverde, Falabretti (orgs.). *Natureza humana em movimento*. São Paulo: Paulus, 2012, pp. 48-50.

<sup>16</sup> TOMÁS DE AQUINO. *Summa Contra Gentiles*, op. cit., I, 3-3.

<sup>17</sup> TOMÁS DE AQUINO. *Commenti a Boezio*. Milano: Rusconi, 1997, q. II, a. 2, ob. 5.

abismo intransponível entre o mundo da sensibilidade e a primeira causa, que é Deus? Diante desta objeção, o Aquinata admitirá, como já o fizera na *Suma contra os Gentios*, que existe uma dupla ciência (*duplex scientia*) das coisas divinas. Uma delas diz respeito à nossa própria maneira de conhecer que, partindo das coisas sensíveis, delas retira seus princípios para, *de certo modo*, chegar às realidades divinas. A segunda via concerne ao modo como são conhecidas as próprias coisas divinas, a saber, a partir delas mesmas e por elas mesmas. Dado, porém, o nosso estado criatural, ou seja, finito, contingente e perecível, tal conhecimento estaria, desde o início, fadado ao mais completo fracasso. Daí já poder-se adivinhar o resultado dessa indagação: não restará outra alternativa ao teólogo senão apelar para a fé. Mas, com o auxílio da fé, ele evoca também a doutrina da *participação*, segundo a qual é possível que os seres humanos participem *de algum modo*, e *até uma certa medida*, do conhecimento das coisas divinas.<sup>18</sup>

Como se pode constatar, permanece a questão quanto a saber se um conhecimento que pressupõe, ou inclui, a fé pode a rigor ser elevado à ordem da ciência tal como a concebera Aristóteles e, antes dele, Platão. No entanto, é o que tentou realizar Tomás de Aquino ao propor-se assimilar ou incorporar o conceito aristotélico de ciência ao seu sistema teológico. A este respeito, M.-D. Chenu teceu uma série de ressalvas sobre a impossibilidade mesma de se erigir um conhecimento que tenha como pressuposto a compatibilidade ou a harmonia entre a ciência e a fé. A ciência – declara Chenu – é adquirida, enquanto que a fé é infusa; a ciência tem por objeto o universal, enquanto que as Escrituras tratam, do começo até o fim, de fatos históricos, singulares; a ciência começa a partir de uma evidência ou, mais exatamente, ela supõe essencialmente uma marcha do espírito que procede, mediante a demonstração, do conhecido para o desconhecido, ou para conclusões que ainda não são conhecidas, mas que se espera que o serão, uma vez concluído o raciocínio.<sup>19</sup> Certo, para Tomás de Aquino, a fé ocupa uma ordem superior no que tange ao conhecimento de Deus. Mas este conhecimento deve necessariamente ser um conhecimento científico? Ademais, será absolutamente imperioso que ele

---

<sup>18</sup> Cf. TOMÁS DE AQUINO. *Commenti a Boezio*, op. ci., q. II, a. 2, *Responsio*.

<sup>19</sup> Cf. CHENU, M.-D. *La théologie comme science au XIIIe siècle*. Paris: Vrin, 1969, p. 68.

se harmonize com a concepção aristotélica de ciência? Ou de ciência tal como a desenvolveu a tradição platônico-aristotélica? E por que razão? Afinal de contas, o que realmente está em jogo nessa tentativa de fundamentar a religião, ou a teologia, sobre argumentos oferecidos pela ciência? Na verdade, esta questão encerra mais problemas, mais dificuldades e ambiguidades do que uma primeira leitura poderia levar a imaginar. E isto se verifica particularmente em Tomás de Aquino, do qual se procura habitualmente extrair uma suposta harmonização entre fé e razão. Ao que parece, trata-se não somente da possibilidade de se conhecer a Deus cientificamente, mas também da questão de se decidir sobre a relação essencial que intercorre entre a filosofia e a teologia. Efetivamente, no século XIII, quando se deu o ápice da Escolástica, tanto a filosofia quanto um determinado tipo de teologia reivindicaram para si – e cada uma ao seu próprio modo – o status de ciência.

### 3. Uma teologia ou uma filosofia científica?

Assim, devemos em primeiro lugar interrogar-nos sobre a própria definição ou delimitação do campo epistêmico que, ao longo do século XIII, se assinalou especificamente à teologia e à filosofia. Tomando como modelos dois doutores da Alta Escolástica: Tomás de Aquino e Boaventura da Bagnoregio – que se utilizavam de métodos diferentes para desenvolverem o conhecimento de Deus – Étienne Gilson afirma que nenhum destes doutores jamais tentou expor o conjunto de suas teses segundo uma ordem propriamente filosófica. E isto porque nenhum deles partia das criaturas para chegar ao Criador, mas, antes desenvolviam suas demonstrações – tanto nos seus comentários sobre as *Sentenças* quanto nas suas *Sumas de Teologia* – através de um caminho explicitamente teológico. Isto quer dizer que Deus, enquanto autor de todas as coisas, era apresentado como o ponto de partida, e os seres por ele criados como o termo de chegada.<sup>20</sup> Todavia, o leitor há de convir que existe aqui uma extrapolação da parte de Gilson, porquanto se sabe que o método fundamental de Boaventura é predominantemente a priori, enquanto que Tomás de Aquino privilegia o método empírico, vale dizer, o caminho da experiência, da indução, ou dos efeitos para as causas. Dentre as inúmeras

---

<sup>20</sup> Cf. GILSON, Étienne. *Le philosophe et la théologie*. Paris: Vrin, 2005, p. 87.

passagens que corroboram o seu método fundamental, cite-se como exemplo aquela que se encontra no início das análises (*Suma contra os Gentios*, I, 8) que tece o Aquinata em torno da relação entre a razão humana e a verdade da fé. Declara efetivamente o teólogo: “As coisas sensíveis, a partir das quais a razão humana tira a origem de seu conhecimento contêm no seu interior uma espécie de vestígio da semelhança com Deus. (...) Porque, ao seu modo, os efeitos carregam com eles mesmos a semelhança de suas causas, dado que um agente produz aquilo que se lhe assemelha”.<sup>21</sup> Certo, Tomás de Aquino admite que, em se tratando da causa primeira, que é Deus, nenhum efeito jamais poderá atingir plenamente a semelhança de seu agente. Todavia, na perspectiva do Aquinata, só há um caminho para, de certa maneira, se conhecerem as causas do mundo sublunar: é o caminho da analogia, da indução, ou o que leva dos efeitos aos seus princípios.

Não obstante as diferenças de método que caracterizam Tomás de Aquino e Boaventura, Gilson assevera que a principal razão que levou tantos historiadores, filósofos e teólogos a se recusarem a designar pelo termo de “teologia” aquilo que, ao invés, preferiam denominar “filosofia” residia no próprio conceito de teologia. Mas em que sentido? É que, para eles, este conceito devia excluir toda e qualquer ingerência na esfera da filosofia. Com respeito, porém, àquelas verdades propriamente filosóficas, que dependem unicamente da razão, estava igualmente vetado todo e qualquer direito de cidadania no domínio da teologia. Teologicamente, portanto, todas as inferências e ilações têm o seu ponto de partida em Deus e o seu pressuposto gnosiológico na fé e na revelação. Mas aqui retorna o mesmo problema: se todas as conclusões do teólogo dependem da fé, segue-se que todas elas devem também ser necessariamente deduzidas a partir da fé? Para Gilson, no entanto, urge primeiramente encontrar o sentido exato da palavra “teologia” e, simultaneamente, a concepção nele implicada da relação fé – razão e, poderíamos ajuntar, fé – ciência.<sup>22</sup> Como, portanto, se dá esta relação?

Na perspectiva de Gilson, toda conclusão, cujas premissas são conhecidas unicamente à luz da razão, é habitualmente considerada como sendo filosófica. Por conseguinte, um raciocínio desta espécie não

---

<sup>21</sup> TOMÁS DE AQUINO. *Summa Contra Gentiles*, op. cit. Book One: God, Chapter 8.

<sup>22</sup> Cf. *ibid.*

encontraria lugar no campo da teologia que, repita-se, supõe a fé e a revelação. Em contrapartida, é também aceita como verdadeira a afirmação segundo a qual toda conclusão teológica procede através de um silogismo em que pelo menos uma de suas premissas depende da fé.<sup>23</sup> Esta maneira de conceber a teologia – pondera o medievista – é verdadeira naquilo que afirma, mas insuficiente naquilo que nega, ou recusa como falso. Efetivamente, a matéria da chamada “teologia sobrenatural” pressupõe que são os próprios dados transmitidos pela via da revelação, e somente por ela, que devem ser tomados em consideração. Visto, portanto, que o dado revelado não é acessível senão à fé, segue-se que todo raciocínio teológico se desenrola necessariamente a partir e através da fé. Todavia, se é lícito admitir que uma conclusão de fé não pode pertencer à filosofia, não se deve por esta mesma razão concluir que uma dedução puramente racional não pode de forma alguma pertencer à teologia. De resto, o método fundamental da teologia que predominou ao longo da Escolástica – a despeito do embate das duas correntes principais que animaram o universo filosófico-teológico da Universidade de Paris no século XIII – se exprimiu pelo uso frequente do raciocínio filosófico. Daí a conclusão de Gilson: “É pelo fato de ela recorrer à fé que ela é uma *teologia* escolástica, mas é pelo uso característico que ela faz da filosofia que ela é uma *teologia escolástica*”.<sup>24</sup>

Assim, para Gilson, o teólogo, no sentido estrito do termo, não é um filósofo, na medida em que a sua tarefa específica não é a de produzir uma filosofia, isto é, uma reflexão baseada num método essencialmente racional tendo por objeto o Ser enquanto Ser. Não obstante isso, ele pode utilizar-se da filosofia e, melhor ainda, ele pode elaborar um determinado tipo de filosofia para dela fazer uso e, assim, alcançar a meta a que se propusera desde o início: Deus enquanto objeto do *discurso teológico*. É curioso notar que o termo “ciência” só se torna realmente problemático quando é aplicado à teologia, enquanto que o seu emprego na filosofia não parece despertar algum tipo particular de surpresa ou alguma resistência visivelmente insuperável. No entanto, aplicado à filosofia – e independentemente da polissemia que este conceito encerra – o uso da ciência não é tão óbvio como pode parecê-lo à primeira vista.

---

<sup>23</sup> Cf. *ibid.*, pp. 88-89.

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 89. Itálicos do autor.

Isto considerado, Gilson não deixa menos de enfatizar que Tomás de Aquino vê na teologia um *meio*, ou um *caminho*, para conhecer as outras realidades que são igualmente tratadas pelas demais ciências. Melhor ainda: a teologia, como ciência, visa não somente a conhecer as realidades que a razão – ajudada pela revelação – pode apreender, mas ela é também apta a julgá-las, vale dizer, a aproximá-las, distingui-las, compará-las e interpretá-las. E, ajunta o medievista: assim como o senso comum conhece os diversos objetos sensíveis na unidade de sua própria luz sem, no entanto, ater-se a nenhuma determinada filosofia, assim também a teologia os conhece através de uma luz única, especial, que é semelhante àquela da ciência divina.<sup>25</sup>

Convém, porém, lembrar que a tradição filosófica – desde os pré-socráticos – sempre assinalou ao senso comum um lugar particularmente pejorativo, que é esfera da *doxa*, ou seja, um domínio onde predominam o incerto, o provável, o conjecturável e, em suma, tudo aquilo que depende da *opinião*. Já o filósofo se caracteriza pelo uso constante, ou quase constante, do raciocínio e da reflexão. Mas ao teólogo também compete a função de pautar-se pela *episteme*, uma *episteme* que – conforme vimos mais acima – deve levar em consideração uma dupla via de se aceder à Verdade: aquela que se desdobra pela luz natural da razão e aquela outra que parte da revelação e da fé. No entanto, ambos devem também contar com a probabilidade de, a qualquer momento, tropeçarem no *paradoxo*, isto é, na impossibilidade mesma de abraçarem a totalidade das coisas, embatendo-se assim contra as muralhas do *real*. Um *real* – no sentido lacanianiano do termo – que está continuamente a retornar e continuamente a escapar e a resistir à significação enquanto tal. Na verdade, estas ponderações valem não somente para a filosofia e a teologia, mas também para toda ciência e, em última análise, para todo domínio do saber.

Quanto à teologia e, mais especificamente, às teologias que caracterizaram a Escolástica, Gilson é categórico ao afirmar que todas elas – inclusive aquela de Tomás de Aquino – eram realmente teologias, porquanto nenhuma delas se apresentava explícita e propositadamente como uma filosofia. Elas eram teologias quanto ao seu objeto, vale dizer, Deus. Elas eram também teologias quanto ao seu método epistemológico fundamental, que era a tentativa de elucidar os dados da revelação através

---

<sup>25</sup> Cf. *ibid.*, p. 94.

da reflexão. Mas elas eram também teologias quanto à luz sob a qual procuravam resolver e integrar esses problemas na sua própria esfera, que era o domínio da fé. Gilson não deixa também de sublinhar que as teologias peculiares a Alberto Magno, Boaventura, Tomás de Aquino, João Duns Escoto e Guilherme de Ockham eram também ricas em descobertas originais, muitas das quais deviam passar pelo crivo das metafísicas, das noéticas, das epistemologias e das morais filosóficas que, com o decorrer dos séculos, iriam integrá-las e reconhecê-las como tais. A conclusão, portanto, a que devia chegar o medievista só poderia ser esta: se as produções teológicas da Idade Média se tornaram produções filosóficas a partir do século XVII, é porque, embora teológicas quanto ao seu objeto, ao seu método e à sua origem, elas não eram menos racionais e, portanto, menos filosóficas desde a sua origem.<sup>26</sup> Mas se as coisas se apresentam assim, inevitável é perguntar-se: afinal de contas, a teologia e a filosofia na Idade Média eram tão somente duas modalidades distintas de conhecimento que, no fundo, não se diferenciavam essencialmente uma da outra? É o que Gilson parece deixar pressupor, pois, ao se referir aos tempos modernos, ele declara que as filosofias do século XVII, tanto no seu pano de fundo quanto na sua forma, permaneceriam inexplicáveis sem a revelação judaico-cristã e os quatorze séculos de teologia que, baseados na fé, dela procuraram captar a inteligibilidade.<sup>27</sup>

Gilson tem razão ao salientar o parentesco radical e a relação essencial que intercorrem entre a filosofia e a teologia ao longo da tradição cristã, e isto – ajuntemos – tanto no que concerne à tradição ocidental quanto no que diz respeito ao mundo oriental. Todavia, é inegável – pelo menos no que tange aos seus respectivos objetos e métodos fundamentais de indagação – a demarcação epistêmica que venceu estas duas áreas do saber. Em contrapartida, estas declarações gilsonianas se tornarão compreensíveis se levarmos em conta os debates que se acirraram nos anos 1930 em torno de uma “filosofia cristã”, da qual Gilson era um dos principais paladinos. Na verdade, foi nas primeiras décadas do século XX e, principalmente, no início dos anos 30 que se desencadeou um intenso e acalorado debate sobre a possibilidade ou não possibilidade de uma “filosofia cristã”. De um lado da arena se postavam, contra essa

---

<sup>26</sup> Cf. *ibid.*, p. 95.

<sup>27</sup> Cf. *ibid.*, p. 173.

possibilidade, os teólogos e filósofos: Adolf Harnack, Maurice Blondel, Lucien Laberthonnière, Léon Brunschvicg e, depois, Émile Bréhier e Martin Heidegger. Do outro lado da liça, Jacques Maritain e Étienne Gilson formavam a linha de frente dos que pugnavam por uma “filosofia cristã”. Efetivamente, na sua tentativa de justificar a existência de uma “filosofia cristã”, Gilson busca elementos filosóficos não somente no *Novo Testamento* e na tradição apologetica – sobretudo em Justino Mártir –, mas também no próprio *Antigo Testamento* e, mais especificamente, na célebre passagem do livro do *Êxodo*, onde se dá a revelação do nome de Iahweh a Moisés sobre o monte Horeb. De resto, a evocação de *Ex 3,14*: “Disse Deus a Moisés: ‘Eu sou aquele que é’”, é um tema que frequentemente recorre ao longo da tradição do pensamento cristão – inclusive na *Suma Teológica* e na *Suma contra os Gentios* de Tomás de Aquino – numa tentativa de demonstrar que, em Deus, essência e existência se equivalem, ou se identificam.

Na obra intitulada, *O espírito da filosofia medieval*, Gilson, depois de contestar a unicidade do Ser enquanto Ser em Aristóteles, admite que ele não é senão o ato puro do “pensamento que se pensa”, de modo que os atributos assinalados ao deus de Aristóteles se limitariam tão somente àqueles próprios do pensamento enquanto tal. Por conseguinte, na doutrina aristotélica, o primeiro nome de Deus é “pensamento”, de sorte que o ser puro se reduz ao pensamento puro. Na doutrina cristã, ao invés, o primeiro nome de Deus é o próprio Ser e, por isto mesmo, não se pode recusar ao Ser nem o pensamento, nem a vontade, nem a potência, nem, principalmente, a *existência*. Na perspectiva de Gilson, portanto, os atributos do Deus cristão excedem em todos os sentidos aqueles de um deus que se manifesta meramente como uma realidade separada ou, na linguagem da Escolástica, como *ato puro, motor imóvel e pensamento que se pensa*.<sup>28</sup> Esta é a razão pela qual Gilson introduz uma distinção entre, de um lado, uma relação *essencial* e, de outro, uma relação *existencial* de um Deus que se revela pela palavra. Para apoiar o seu argumento, ele se vale mais uma vez do capítulo 3 do livro do *Êxodo*, onde Moisés pergunta a Iahweh: “Quando eu for aos filhos de Israel e disser: ‘O Deus de vossos pais me enviou até vós’; e me perguntarem: ‘Qual é o seu nome?’, que direi?” (*Ex 3,13*). A resposta, como já vimos, é esta: “Eu sou aquele que é”.

---

<sup>28</sup> Cf. GILSON, Étienne. *L'esprit de la philosophie médiévale*. Paris: Vrin, 2008 pp. 49-50.



A esta resposta, acrescenta o relato: “Assim dirás aos filhos de Israel: ‘Iahweh, o Deus de vossos pais, o Deus de Abraão, o Deus de Isaac e o Deus de Jacó me enviou até vós. Este é o meu nome para sempre, e esta será a minha lembrança de geração em geração’” (*Ex 3,15*).

Até aqui, concede Gilson, Iahweh não proferiu nenhuma palavra que nos faça lembrar uma explicação de ordem metafísica. Não obstante isso, o medievista insiste: “No entanto, Deus falou, a causa é ouvida, e é o Êxodo quem coloca o princípio no qual toda a *filosofia cristã estará doravante suspensa*”.<sup>29</sup> Daí poder ele enfatizar ainda mais: “Compreende-se de uma vez por todas que o Ser é o nome próprio de Deus e que, consoante a palavra de Santo Efrém, retomada depois por São Boaventura, este nome designa a sua própria essência”.<sup>30</sup>

## Conclusão

A partir destas considerações, retorna infalivelmente a interrogação: pode realmente um teólogo como Tomás de Aquino servir-se da ciência – ciência tal como a entendeu a Escolástica do século XIII: um exercício da razão que busca a inteligibilidade de Deus enquanto princípio e causa primeira – e ao mesmo tempo reivindicar os dados da fé e da revelação? Ora, na perspectiva de Gilson, que é uma perspectiva tributária da tradição tomásica, nada impede que se adira à posição segundo a qual fé e razão, ciência e revelação se completem e, melhor ainda, se associem num enriquecimento mútuo. E isto valeria também para uma pretensa “filosofia cristã”, pela qual o medievista tanto pugnou. Efetivamente, conquanto avançasse algumas reservas a respeito desta híbrida união – pela qual um saber se diz ao um só tempo “científico” (filosófico) e cristão – ele não hesitava em concluir: “Embora ainda não saibamos em que consiste a filosofia cristã, ela aparece como não sendo teoricamente contraditória”.<sup>31</sup> E isto porque existe pelo menos um plano sobre o qual este conúbio não resultaria impossível: é o de ter havido condições de fato pelas quais a razão do cristão pôde e ainda pode exercer-se livremente. Neste ponto, Gilson recorre à autoridade de Tomás de Aquino ao afirmar

---

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 50. Itálicos nossos.

<sup>30</sup> *Ibid.*

<sup>31</sup> *Ibid.*, p. 10.

que, em se tratando de um cristão, a razão é inseparável da fé no seu exercício: “é o próprio Santo Tomás quem o reconhece”.<sup>32</sup> Donde a sua ponderação: se, a rigor, não há uma *razão cristã*, isto não é um motivo para se negar que possa haver um *exercício cristão da razão*. Donde também a sua conclusão, sob a forma de interrogação: “Por que se recusaria *a priori* admitir que o cristianismo pôde mudar o curso da história da filosofia ao abrir para a razão humana, por intermédio da fé, perspectivas que ela ainda não havia descoberto”?<sup>33</sup> Todavia, seria válido também inverter esta questão reformulando-a da seguinte maneira: por que se recusaria *a priori* admitir que a história da filosofia pôde mudar o curso do cristianismo ao abrir para a fé, por intermédio da razão humana, perspectivas que ela estava bem longe de suspeitar?

Ernst Troeltsch, com quem iniciamos estas reflexões, analisa – no ensaio a que já nos referimos – as diferentes metamorfoses que afetaram não somente o cristianismo em particular, mas também a própria natureza da religião em geral. Segundo ele, a história da filosofia emerge como sendo uma ampla e variada série de transformações de motivos religiosos que derivaram das religiões positivas. Na medida, porém, em que estes motivos se originaram na esfera do racional e naqueles elementos conceitualmente admitidos como válidos, eles também sofreram uma alteração na sua própria natureza e ficaram, por assim dizer, desgarrados de seu contexto positivo e histórico. Não obstante isso – conclui Troeltsch – eles podem tomar parte na essência de tudo aquilo que é racional e, conseqüentemente, partilhar da autonomia e da validade geral do conhecimento.<sup>34</sup>

Estimamos, portanto, que a questão não deve girar em torno da pertinência ou não pertinência de uma *filosofia cristã* e, no caso da problemática básica de que nos ocupamos ao longo deste estudo, da possibilidade de uma *teologia científica* tal como a concebeu Tomás de Aquino. O problema deve, ao invés, ser colocado em termos do *status* mesmo da religião cristã enquanto movimento *filosófico-teológico* que se desenvolveu através de uma tradição, cujas influências remontam até o período clássico grego. Nesta perspectiva, a interrogação que se deve

---

<sup>32</sup> Ibid.

<sup>33</sup> Ibid., p. 11.

<sup>34</sup> Cf. TROELTSCH, Ernst. *Writings on Theology and Religion*, op. cit., p. 97.

levantar é a seguinte: seria possível o pensamento cristão sem as filosofias de Platão e de Aristóteles? E se nos ativermos a Tomás de Aquino em particular e ao século XIII geral, no qual se acirraram – depois da entrada de Aristóteles na Universidade de Paris – os debates em torno da relação ciência e revelação, ciência e fé, veremos que essa problemática manifesta, em última análise, um caráter essencialmente político. A teologia e a filosofia, na medida em que ambas reivindicam um estatuto de validade científica para suas premissas e conclusões, deixam na verdade pressupor que as metamorfoses com as quais se revestiu o *discurso científico* são elas mesmas a expressão fundamental, radical, de uma *vontade de potência*...

## Referências

- ABELARDO, Pedro. *Teologia del sommo bene*. Milano: Rusconi, 1996.
- AGOSTINHO, Santo. *La Trinità*. Roma: Città Nuova, 1998.
- ALMEIDA, Rogério Miranda de. *A fragmentação da cultura e o fim do sujeito*. São Paulo: Loyola, 2012.
- \_\_\_\_\_. *Tomás de Aquino: O homem como um composto de corpo e alma*. In Sganzerla/Valverde, Falabretti (orgs.). *Natureza humana em movimento*. São Paulo: Paulus, 2012.
- ARISTÓTELES. *La métaphysique*. 2 v. Paris: Vrin, 1986.
- BERDYAEV, Nicolas. *The Beginning and the End*. London: Geoffrey Bless, 1952.
- BÍBLIA DE JERUSALÉM (A). São Paulo: Paulus, 1995.
- CHENU, M.-D. *La théologie comme science au XIIIe siècle*. Paris: Vrin, 1969.
- GILSON, Étienne. *Le philosophe et la théologie*. Paris: Vrin, 2005.
- \_\_\_\_\_. *L'esprit de la philosophie médiévale*. Paris: Vrin, 2008.
- PLATÃO. *La République*. Paris: GF Flammarion, 2004.
- TOMÁS DE AQUINO. *Commenti a Boezio*. Milano: Rusconi, 1997.
- \_\_\_\_\_. *Summa Contra Gentiles*. Book One: God. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1975.

\_\_\_\_\_. *Summa Theologica*. New York, Benziger Brothers, 1947, vol. I.

TROELTSCH, Ernst. *Writings on Theology and Religion*. Louisville: Westminster/John Knox Press, 1990.