



## FÉ E RAZÃO COMO VIAS DE ACESSO AO CONHECIMENTO DE DEUS NO PENSAMENTO DE TOMÁS DE AQUINO<sup>√</sup>

 João Victor Melo MARTINS\*  
Regina Lúcia Praxedes de MEIRELLES\*\*

### RESUMO

O contato mais próximo dos pensadores latinos com o aristotelismo trouxe ao século XIII uma intensa reflexão acerca da relação entre fé e razão. Situa-se neste contexto a figura de Tomás de Aquino. Este trabalho visa abordar sua compreensão desta relação e do conhecimento de Deus que a partir dela se pode obter. Para Tomás, as criaturas participam do ser de Deus e de Sua verdade, e, assim, o conhecimento racional, oriundo da experiência sensível, não pode se opor à fé, porque tem Deus como fonte comum. Se as criaturas se assemelham em parte a Deus, pode-se conhecê-lo parcialmente por meio delas. Destarte, Tomás elabora cinco vias de comprovação da existência de Deus pela experiência sensível e ainda demonstra alguns atributos da essência divina, negando de Deus os limites pelos quais as criaturas d'Ele se distinguem e afirmando d'Ele em grau máximo as perfeições pelas quais as criaturas a Ele se assemelham. Para Tomás, porém, o conhecimento natural de Deus não corresponde ao fim sobrenatural a que o homem está orientado, e por isso conveio que Deus revelasse as verdades de Si a que não se pode acessar pela razão. Ademais, porque nem todos estão aptos a conhecer de Deus o que se pode acessar naturalmente, conveio-Lhe revelar também as verdades naturalmente acessíveis.

Palavras-chave: Fé. Razão. Conhecimento de Deus. Tomás de Aquino.

### 1 INTRODUÇÃO

O estudo acerca das relações entre fé e razão pode certamente receber grandiosa contribuição da consideração dos exemplos e da reflexão de homens que

<sup>√</sup> Artigo recebido 01 de outubro de 2015 e aprovado em 17 de dezembro de 2015.

\* Graduado em Filosofia pelo Centro de Ensino Superior de Juiz de Fora (CES/JF). Graduando em Teologia pela mesma Instituição. @: jvmartins89@hotmail.com

\*\* Graduada em Letras pela Fundação Presidente Antônio Carlos (UNIPAC). Graduada em Filosofia pela Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF). Mestra em Educação pela Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF). Coordenadora do Curso de Filosofia do Centro de Ensino Superior de Juiz de Fora (CES/JF). @: filosofia@pucminas.cesjf.br



tenham vivido experiências intensas tanto com a fé quanto com a especulação racional. É este o caso de Tomás de Aquino a cujo pensamento, ainda hoje, possui grande estima filosófica e teológica, na medida em que apresenta com originalidade um paralelo entre estes dois temas, pensando-os como que em um verdadeiro entrelaçamento.

O pensamento do Aquinate insere-se no contexto histórico do século XIII, profundamente marcado pela necessidade de reflexão acerca da fé, da razão e, sobretudo, da relação existente entre estes modos de apreensão da verdade. Nascido em Roccasecca, provavelmente no final de 1224 ou início de 1225 e morto em 1274<sup>1</sup>, ele ingressou bem jovem na Universidade de Nápoles e em seguida na Ordem dos Dominicanos. No convento dominicano de Paris, teve por mestre a Alberto Magno, por quem foi introduzido na filosofia de Aristóteles, cuja influência seria determinante para a construção de seu próprio pensamento. Progredindo com profundidade tanto nas disciplinas filosóficas como na ciência teológica, viu-se não poucas vezes necessitado de definir o campo de atuação de cada uma destas ciências e, impelido pelas exigências teóricas e institucionais de seu tempo, teve de delimitar com clareza os domínios da fé e da razão, articulando-os de modo harmonioso, e, assim, procurando livrar o pensamento de sua época tanto do fideísmo quanto do racionalismo que, cada um a seu modo, pretendem afirmar verdadeira oposição entre a *fides* e a *ratio*.

Este artigo tem por objetivo demonstrar em que sentido Tomás de Aquino entendeu tanto a fé quanto a razão como caminhos pelos quais se pode chegar ao conhecimento de Deus. Em primeiro lugar, será abordado o seu modo de entender a relação de auxílio recíproco entre fé e razão como formas autênticas do conhecimento de Deus. A seguir, procurar-se-á demonstrar o caminho concebido pelo Aquinate para o conhecimento natural de Deus, tanto de sua existência como de sua essência, e nesse sentido, abordar a necessidade por ele afirmada de que haja uma revelação sobrenatural.

---

<sup>1</sup> Quanto a estas datas há desacordo entre as obras pesquisadas.

## 2 MÚTUO AUXÍLIO ENTRE FÉ E RAZÃO NO ACESSO AO CONHECIMENTO DE DEUS

Toda a teoria desenvolvida por Tomás de Aquino acerca das relações entre fé e razão parte do pressuposto segundo o qual não existe uma única via de acesso à verdade. É a esse acesso à verdade, compreendido como intelecção, isto é, como adequação do intelecto às coisas que Tomás entende por conhecimento. Assim, ele desenvolve uma diferenciação entre tipos de verdade que não se refere ao objeto inteligido, mas à natureza da intelecção: quando o intelecto aceita uma verdade deduzida, a partir de determinado princípio pela evidência com que este princípio se apresenta, fala-se em conhecimento racional; quando aceita a uma verdade pela fiabilidade que se deve a Deus, na medida em que ele conhece perfeitamente a si e a todas as outras coisas, fala-se em fé.

Neste último caso, é óbvia a fundamentação do conhecimento em Deus, na medida em que o homem recebe do perfeitamente inteligente o socorro à sua imperfeição intelectual. Mas também no primeiro caso o conhecimento se fundamenta em Deus, na medida em que o ser de todas as coisas depende de Seu ser e a verdade de todas as coisas depende de Sua verdade (AQUINO, 1990). Com efeito, para Tomás de Aquino “A fé pode aprender aquilo que a razão não consegue, pois a verdade da fé cristã ultrapassa a capacidade da razão humana” (ZILLES, 1996, p. 117).

No que se refere à fé e à razão, a teoria tomasiana do conhecimento volta-se a toda a realidade existente, uma vez considerada a inteligibilidade radical do ser. Deste modo, o Aquinate não exclui do campo de alcance da razão o conhecimento de algumas verdades relativas a Deus, mas ressalta a necessidade da revelação divina como suplemento salutar à imperfeição do conhecimento humano. Perguntando-se sobre a necessidade da revelação divina, ele argumenta:

Era necessário existir para a salvação do homem, além das disciplinas filosóficas, que são pesquisadas pela razão humana, uma doutrina fundada na revelação divina. Primeiro, porque o homem está ordenado para Deus, como para um fim que ultrapassa a compreensão da razão. [...] Ora, é preciso que o homem, que dirige suas intenções e suas ações para um fim, antes conheça este fim. Era, pois, necessário para a salvação do homem



que estas coisas que ultrapassam sua razão lhe fossem comunicadas por revelação divina.

[...] do conhecimento desta verdade depende a salvação do homem, que se encontra em Deus. Assim, para que a salvação chegasse aos homens, com mais facilidade e maior garantia, era necessário fossem eles instruídos a respeito de Deus por uma revelação divina.

Portanto, além das disciplinas filosóficas, que são pesquisadas pela razão, era necessária uma doutrina sagrada, tida por revelação (AQUINO, 2003, p. 138).

Neste trecho se expressa claramente o princípio gnosiológico segundo o qual a fé não anula a razão nem a contradiz: aqui não aparecem noções de anulação ou de oposição, mas de superação. Tomás não apresenta a fé como conhecimento contrário àquele proveniente da razão, mas como conhecimento que o aperfeiçoa, transpondo os limites de seu alcance.

Mas se a fé vai além dos limites do conhecimento racional, não deveria legitimar um desprezo por tal tipo de conhecimento? Não bastaria a fé para que o intelecto tivesse acesso a tudo o que se pode conhecer? Tomás de Aquino responde que não: do mesmo modo como a graça não pode prescindir da natureza, mas antes a supõe, assim também a fé, como conhecimento sobrenatural supõe o uso da faculdade racional, como conhecimento natural (ZILLES, 1996). Assim, o que se verifica no pensamento do Aquinate é a ideia de um mútuo auxílio entre a fé e a razão. Estabelecida a não-oposição entre *fides* e *ratio*, cumpre, agora, abordar mais claramente as formas mediante as quais ocorre esse mútuo auxílio.

No auxílio que a fé presta à razão, como se viu, manifesta-se, para Tomás, a predisposição à promoção da salvação de Deus. Ele revela benignamente tudo o quanto é necessário para tal objetivo. Contudo, conforme a seguir se verá mais detalhadamente, revela não só aquelas verdades a que a razão não pode acessar, mas também verdades acessíveis à razão. Antes, de mais nada, cumpre reforçar que a fé vem em socorro da imperfeição da faculdade racional, dando-lhe conhecer aquilo a que, por suas próprias forças, não poderia ter acesso. Quanto à razão, sendo imprescindível à fé, ajuda-a de três modos.

Primeiramente, cabe à razão demonstrar as verdades preparatórias da fé. A tais verdades Tomás denomina *preambula fidei*, isto é, preâmbulos da fé, indicando seu papel propedêutico em relação ao assentimento da fé. Assim, por exemplo, estará bem apto a crer num mistério inacessível à razão alguém que conheça

racionalmente que Deus existe. Além disso, a razão pode oferecer precioso serviço à fé, ilustrando analogicamente, por meio de algumas semelhanças, aquelas verdades que já tenham sido aceitas por fé, e ainda demonstrando-a falsidade da argumentação racional que deduza conclusões opostas às verdades da fé (MONDIN, 1981).

Neste sentido, comentam Giovanni Reale e Dario Antiseri (1990), o pensamento tomasiano ressalta a inquestionabilidade das verdades reveladas, fundada na perfeição intelectual do Deus revelador. Com efeito, toda vez que se verifica oposição entre os resultados da investigação racional e as verdades aceitas por fé, isto indica que a faculdade racional não tenha procedido corretamente. Quando se opõe à fé, a razão está sempre equivocada, porque, neste caso, é a imperfeição intelectual do homem que se opõe ao conhecimento perfeito que Deus tem de si e de todas as outras coisas.

No que se refere à função de demonstrar a falsidade do que se opõe a fé, Tomás parte do princípio segundo o qual nem todos podem chegar sozinhos às verdades acessíveis à razão natural, associado ao fato de que o caminho pelo qual o homem deduz racionalmente as verdades acerca de Deus não está livre da possibilidade do engano e do erro. É por isso que, para ele, a razão deve, muitas vezes, refutar aquilo que contradiz a fé desde que – e isto é evidente – já se tenha assentido à verdade da fé. Assim o expressa Batista Mondin:

Embora a *razão* seja suficiente para conhecer as verdades fundamentais de ordem natural e seja autônoma no estudo das coisas naturais, ela é incapaz, por si só, de penetrar nos mistérios de Deus, que é o seu bem último. E mesmo aquelas verdades que a razão pode atingir sozinha, nem todos chegam a conhecê-las, e o caminho que a elas conduz não é livre de erros. Por isso, Deus veio benignamente ao encontro do homem, com sua divina Revelação.

Agora, tendo a revelação indicado à razão onde se encontra a verdade, o filósofo sabe para onde dirigir suas pesquisas. Compete-lhe tornar intrinsecamente evidente aquilo que, guiado pela fé, já sabe que é verdadeiro (MONDIN, 1981, p. 172-173).

Nessas palavras se manifesta claramente a noção de ajuda recíproca entre a fé e a razão. Primeiramente, a fé revela aos que fazem melhor uso da razão aquelas verdades que não se pode conhecer racionalmente, e, além disso, aos que fazem uso menos bom da faculdade racional ela revela mesmo aquelas verdades que, em



princípio poderiam conhecer se trilhassem corretamente o caminho da investigação racional.

É apenas num segundo momento que o filósofo, perseguidor da verdade pela via racional, demonstra e esclarece o que a fé já tem revelado. É também nesse sentido que o teólogo se utiliza da argumentação racional e nisso a razão realiza simultaneamente os papéis de opor-se ao erro e de demonstrar a verdade da fé por meio de ilustrações (BOEHNER; GILSON, 2003).

Além disso, talvez se deva entender também a teoria sobre os *preambula fidei* sob o primado da fé sobre a razão. Não é o filósofo que, simplesmente por ser filósofo, demonstra algumas verdades relativas a Deus, que, posteriormente a fé levará à plenitude, mas é antes o filósofo crente que, por ser crente trilha o caminho da filosofia sabendo bem aonde quer chegar, e assim, demonstra exatamente aquilo que quer demonstrar (KENNY, 2008). Por ora, convém compreender de que modo Tomás entende o conhecimento de Deus por meio da faculdade racional.

## 2.1 O CONHECIMENTO DE DEUS A PARTIR DA LUZ NATURAL DA RAZÃO E A NECESSIDADE DA DIVINA REVELAÇÃO

Como se viu, o pensamento de Tomás de Aquino divide em dois tipos acerca das verdades relativas a Deus: “Verdades acerca de Deus atingidas mediante a razão natural constituem o domínio da teologia natural; os mistérios da fé são o objeto de teologia revelada” (KENNY, 2008, p. 194). A própria consideração da existência de uma teologia natural já denota a afirmação da possibilidade de se conhecer racionalmente Deus, pelo menos até certa medida. Mas a que verdades de Deus o homem pode conhecer pela luz da razão natural e de que modo se pode conhecê-las?

Quanto ao modo de conhecer Deus, Tomás assumirá uma postura aposteriorística. Segundo sua concepção, o conhecimento humano está estruturalmente disposto de modo que, partindo dos sentidos, chega-se ao suprassensível, e alcança-se a própria divindade. Tal concepção do processo de conhecimento foi determinante para a reflexão do Aquinate acerca do problema de Deus: “São Tomás terá de repudiar toda argumentação apriorística, como também a



que se baseia em dados anímicos, para reter apenas a que parte da realidade externa” (BOEHNER; GILSON, 2003, p. 453). Nesse assunto, portanto, ele não pode seguir nem Agostinho, nem Anselmo, mas assume postura de inspiração essencialmente aristotélica. E assim, fazendo jus ao caráter sensitivo-corporal do homem, ele afirma a necessidade da experiência sensorial para a aquisição de qualquer conhecimento, sem exceção nem mesmo do caminho para o conhecimento de Deus (BOEHNER; GILSON, 2003).

Não obstante, considerando o modo próprio de conhecer do homem, isto é, o modo sensitivo, Tomás distingue as verdades entre acessíveis e inacessíveis ao intelecto por suas próprias forças, a partir do modo análogo de ser de Deus e das coisas sensíveis. Neste sentido, ele afirma:

Parece que também se deva considerar que as coisas sensíveis, nas quais tem sua origem o conhecimento racional, conservam em si algum vestígio da semelhança divina, mas tão imperfeito que se mostra totalmente insuficiente para nos esclarecer sobre a substância mesma de Deus. Na verdade, os efeitos têm o seu modo de ser semelhante às causas, visto que o agente produz efeito semelhante a si [...] Contudo, nem sempre o efeito alcança semelhança perfeita com o agente (AQUINO, 1990, p. 29).

Como se pode notar pela leitura deste fragmento, há uma dupla direção a ser tomada pela faculdade racional no conhecimento de Deus: fala-se em efeito e causa, e, além disso, fala-se em uma semelhança parcial e imperfeita entre os efeitos e a causa. No primeiro caso, o que ocorre é que Tomás não hesita em tratar as coisas sensíveis como efeitos que tem a Deus por causa. No segundo, ele afirma a analogia entre as substâncias dos efeitos e a substância de sua causa. No primeiro caso, ele afirma com segurança a existência dos efeitos como prova da existência de sua causa. No segundo, ele afirma a relação de semelhança e dessemelhança simultânea entre os efeitos e sua causa. No primeiro caso, fala da existência das coisas sensíveis e de Deus. No segundo, fala das substâncias das coisas sensíveis e de Deus. Essas distinções repercutem diretamente em sua teoria sobre o que se pode e o que não se pode conhecer sobre Deus pela luz natural da razão. À razão, ele atribui o conhecimento certo da existência de Deus e de alguns de seus atributos. À fé, ele atribui o conhecimento de verdades referentes à substância mesma de Deus.



É assim que Tomás apresenta os limites da atuação da fé e da razão, reconhecendo à razão um campo próprio de atuação em relação às coisas divinas. Segundo Urbano Zilles (1996), Tomás não delimita com precisão as fronteiras da atuação da faculdade racional, mas há algo de bem claro e seguro que é a insuficiência inerente à razão para conhecer a totalidade da substância divina, fundamentada na necessidade de mediação das criaturas. E é desta forma que, no pensamento tomasiano, a filosofia e a teologia se distinguem não por seu objeto, já que ambas se voltam ao conhecimento de Deus e do mundo, mas por sua natureza, já que enquanto a teologia parte do conhecimento de Deus sobre si e as criaturas e da fé, que é revelação deste mesmo conhecimento, o conhecimento filosófico parte das criaturas para chegar a Deus (ZILES, 1996).

O próprio Tomás explica que, embora pela luz natural se possa conhecer que Deus existe, não se pode definir sua essência, estabelecendo o que ele é, já que não estando sujeito a qualquer generalização, na medida em que está acima de todo gênero, não se lhe pode atribuir qualquer conceito, mas somente conhecer os atributos pelos quais a ele se assemelham as criaturas (AQUINO, 1990).

### **2.1.1 Conhecimento natural da existência de Deus: os argumentos comprobatórios ou cinco vias**

O primeiro passo da argumentação tomasiana pela demonstração da existência de Deus consiste na pergunta pela evidência desta mesma existência. Entendendo como evidente por si tudo quanto se conheça naturalmente por seus próprios termos, ele aceitará, num primeiro momento, o argumento apriorístico de Anselmo, embora não mencione o nome deste filósofo, segundo o qual a evidência de Deus esta implicada em seu próprio nome, uma vez que tal nome significa aquilo de que não se predica nada de maior, e, assim, considerando ser maior existir lógica e realmente do que existir apenas logicamente se deva aceitar a necessidade de sua existência real. Por outro lado, levará em conta o princípio segundo o qual o que é por si evidente não pode sofrer oposição, ele será levado a afirmar que a existência de Deus não é por si evidente. Para resolver tal impasse, ele introduzirá as noções de evidente por si e para nós e evidente por si e não para nós. Contra



Anselmo, argumentará que a necessidade lógica da existência de Deus não implica na evidência real desta mesma existência. Contra a objeção fundada na possibilidade de oposição à existência de Deus, ele argumentará que Deus, sendo evidente por si, isto é, tendo implicada sua existência em sua própria essência, não é, contudo, evidente para todos, na medida em que nem todos conhecem que a própria essência de Deus exige sua existência (AQUINO, 2003).

Por conseguinte, uma vez que a existência de Deus não seja evidente para todos, Tomás assume a necessidade que se demonstre essa existência e explica o modo de tal demonstração:

Existem dois tipos de demonstração: uma pela causa, e se chama *propter quid*; ela parte do que é anterior de modo absoluto. Outra pelos efeitos, e se chama *quia*; ela parte do que é anterior para nós. Sempre que um efeito é mais manifesto do que sua causa, recorremos a ele a fim de conhecer a causa. Ora, por qualquer efeito podemos demonstrar a existência de sua causa, se pelo menos os efeitos desta causa são mais conhecidos para nós, porque como os efeitos dependem da causa, estabelecida a existência do efeito, segue-se necessariamente a preexistência de sua causa. Por conseguinte, se a existência de Deus não é evidente para nós, pode ser demonstrada pelos efeitos por nós conhecidos. [...]  
[... Ademais,] deve-se afirmar que, por meio de efeitos desproporcionais à causa, não se pode obter desta causa um conhecimento perfeito; mas, como se disse, a partir de um efeito qualquer pode-se demonstrar claramente a existência da causa. Assim, partindo das obras de Deus, pode-se demonstrar sua existência, ainda que por elas não possamos conhecê-lo perfeitamente quanto à sua essência (AQUINO, 2003, p. 164-165).

Partindo dessas afirmações, Tomás elaborou um conjunto de cinco vias, mediante as quais procurou demonstrar a existência de Deus como ressaltam Reale e Antiseri (1990). Todos os cinco caminhos correspondem ao caráter apriorístico da gnosiologia tomasiana. Com efeito, embora, na ordem ontológica, Deus seja o primeiro, ele é o último a ser conhecido. Châtelet (1974) explica que as cinco vias têm em comum o fato de partir da observação sensorial de uma realidade que põe um problema e, a partir deste, construir uma série causal, que tendo por base esta mesma realidade chega a Deus como a um vértice.



### 2.1.1.2 Primeira via: via do movimento ou motor imóvel

Para Tomás, a primeira via é, das cinco, a mais manifesta. Ela parte da mudança das coisas, do movimento no mundo enquanto dado sensorialmente verificável. A tal princípio ele junta a afirmação de que todo movimento se dá por um motivo diverso daquilo que é movido. Com efeito, mover uma coisa consiste em levá-la da potência ao ato. Assim, como uma coisa não pode ser atual e potencial ao mesmo tempo e sob a mesma perspectiva, assim também é impossível que uma mesma coisa seja, ao mesmo tempo e sob a mesma perspectiva, agente e passivo do movimento. Se nada pode mover a si, então o movimento de cada coisa exige um motor. Além disso, cada motor pode ser passivo do movimento gerado por outro motor, e assim, pode-se construir uma série em que cada motor seja ao mesmo tempo movido por outro motor. Contudo, para Tomás, é impossível que tal série se estenda infinitamente porque, neste caso, não haveria uma causa de todo o movimento inscrito na série. Exige-se, assim, a existência necessária de um primeiro motor que, causando todo o movimento, não seja ele mesmo movido. É a este motor que se costuma chamar Deus (BOEHNER; GILSON, 2003).

### 2.1.1.3 Segunda via: via da causalidade eficiente

Como explicam Giovanni Reale e Dario Antiseri (1990), é da natureza da causa eficiente que parte a segunda via para a demonstração da existência de Deus. Seu ponto de partida é a percepção sensível de uma série de causas eficientes. É, pois, impossível que uma coisa seja sua própria causa eficiente porque, nesse caso, ela deveria anteceder a si, na medida em que toda causa é anterior a seu efeito. A consequência disto é que cada coisa tenha uma causa anterior a si. Desse modo, deve-se considerar a existência de uma série causal em que cada coisa é, ao mesmo tempo, causa e efeito. Tal série, porém, não se poderia prolongar até o infinito porque, neste caso, não haveria algo que conferisse causalidade a toda a série. Há, portanto, uma causa primeira, que causando todas as causas intermediárias e, por meio delas, os efeitos últimos, não seja o efeito de

nenhuma causa alheia a si, mas seja causa de si. É a esta causa incausada que, segundo Tomás, designa o nome de Deus. Em última análise, essa via parte da interrogação pela possibilidade de relação causal entre os entes. “Indagar sobre essa possibilidade significa chegar a uma causa primeira incausada, que, se existe, identifica-se com aquele ser que chamamos Deus” (REALE; ANTISERI, 1990, p. 563-564).

#### 2.1.1.4 Terceira via: via da contingência

A terceira via parte da contingência do mundo para provar a existência de Deus. Eis como, nesse caminho, procede Tomás:

Encontramos, entre as coisas, as que podem ser ou não ser [...] Mas é impossível ser para sempre o que é de tal natureza, pois o que pode não ser não é em algum momento. Se tudo pode não ser, houve um momento em que nada havia. Ora, se isso é verdadeiro, ainda agora nada existiria; pois o que não é só passa a ser por intermédio de algo que já é [...] Assim, nem todos os entes são possíveis, mas é preciso que algo seja necessário entre as coisas. Ora, tudo o que é necessário tem, ou não, a causa de sua necessidade de um outro. Aqui também não é possível continuar até o infinito na série das coisas necessárias que têm uma causa da própria necessidade [...] Portanto, é necessário afirmar a existência de algo necessário por si mesmo, que não encontra alhures a causa de sua necessidade, mas que é causa da necessidade para os outros: o que todos chamam Deus (AQUINO, 2003, p. 167).

Sobre essa demonstração, Boehner e Gilson (2003) comentam que ela retoma uma argumentação anteriormente exposta por Moisés Maimônides. Além disso, destaca que essa via não comprova a existência temporal do mundo, na medida em que não refuta possibilidade de que o mundo exista desde a eternidade. Nesse ponto, Tomás não admite a suficiência da razão, nem para comprovar a temporalidade do mundo, nem para demonstrar sua eternidade, e, por isso, aceita a autoridade da revelação.

#### 2.1.1.5 Quarta via: via pelos graus de perfeição

Essa via parte da existência de graus de perfeição nos entes em face do caráter ilimitado que, por si, possuem as perfeições como a bondade e a verdade.



Segundo a argumentação de Tomás, a ocorrência desses graus só pode estar fundamentada na existência de um máximo, já que as ideias de maior ou menor são sempre relativas a um máximo. A conclusão dessa via é a existência de um ser cuja perfeição seja absoluta: o infinito no ser, infinitamente bom e verdadeiro. É Deus, para o Aquinate, este ser absolutamente perfeito (MONDIN, 1981).

#### 2.1.1.6 Quinta via: via da causa final

A quinta via, que é o caminho da finalidade, toma como ponto de partida a percepção de que algumas coisas, embora não sejam inteligentes, têm um modo de operação que parece tender a um fim. Com isso, segundo Reale e Antiseri (1990), Tomás não pretende estabelecer uma cosmologia mecanicista, em que se afirma um ordenamento universal, mas volta-se antes a alguns entes em que se verifica certa regularidade no modo de ser, operando regularmente em ordem a um mesmo fim. Na medida em que nesses entes não se acha inteligência que possa conduzir a operação em vista de um fim, Tomás admite a necessidade de uma inteligência providente que governe todas as coisas em vista de uma ordem. Nesse sentido, ele afirma: “[...] vemos no mundo as coisas concordes em uma ordem, não raramente nem por acaso, mas sempre e na maioria das vezes. Deve, por conseguinte, haver alguém por cuja providência o mundo é governado” (AQUINO, 1990, p. 44).

#### 2.1.2 Conhecimento natural da essência de Deus e necessidade da revelação sobrenatural

Como anteriormente se acenou, confiando na razão como faculdade plenamente capaz de demonstrar a existência de Deus, Tomás não deposita aí a mesma confiança no que se refere à capacidade de demonstrar sua essência. Para ele, com efeito, a razão não está apta a definir o que Deus é, não obstante possa chegar ao conhecimento de algumas de suas propriedades. Nesse sentido, afirmam Boehner e Gilson:

Deus é uma essência em três Pessoas, cuja obra é a criação. A existência de três Pessoas em Deus subtrai-se à razão natural; todos os enunciados referentes a ela baseiam-se exclusivamente na fé. A essência de Deus e

sua relação ao mundo, porém, nos é acessível, até certo ponto. É verdade que não podemos definir a essência divina; para tanto seria preciso que soubéssemos indicar o gênero a que pertence, e a diferença específica que a determina. Visto nada haver acima de Deus, só nos resta enveredar pela via ascendente. Esta, porém, é essencialmente negativa (BOEHNER; GILSON, 2003, p. 456-457).

Mas em que consiste essa via negativa para o conhecimento de Deus? Como Tomás concebe o modo natural de se conhecer, pelo menos parcialmente, a natureza de Deus? Batista Mondin (1981) explica que, nesse ponto, o pensamento tomasiano é mais original que em sua demonstração da existência de Deus, em que teria reunido uma série de argumentos tradicionais. Quanto ao modo de se conhecer racionalmente os atributos dedutíveis de Deus, o comentador destaca que Tomás se afasta, ao mesmo tempo, do antropomorfismo, que pretende conhecer plena e positivamente a Deus por sua semelhança com as criaturas, e do agnosticismo, que assume a negação como único modo de conhecimento de Deus, a partir do princípio segundo o qual só se pode saber de Deus aquilo que ele não é. A postura de Tomás é moderada. Ele reconhece que não se possa conhecer positivamente a totalidade da substância divina, mas também leva em conta o fato de que todo conhecimento tem um pressuposto positivo. Com efeito, só se pode dizer o que Deus não é, uma vez que se admita que ele é.

Assim, para Tomás, o intelecto adquire um conhecimento afirmativo de Deus, a ser, porém, purificado por meio de dois métodos, a saber, o método negativo ou via negativa e o método superlativo ou via da eminência, ambos baseados no modo analógico do ser de Deus e das criaturas. Por possuírem algumas perfeições à semelhança de Deus, as criaturas revelam que Deus as possui, porém em grau máximo. O conhecimento de tais perfeições é o resultado do método superlativo. Igualmente, por possuírem algumas limitações, à dessemelhança de Deus, que é ilimitado, as criaturas revelam que Deus não possui essas mesmas limitações. Este tipo de conhecimento é fruto do método negativo (MONDIN, 1981).

Utilizando-se do método negativo, Tomás chega ao conhecimento de alguns atributos da essência divina, encadeando-os estreitamente às cinco vias, de modo particular à via pelo movimento (BOEHNER; GILSON, 2003). Na medida em que Deus é imutável, não se lhe pode atribuir um começo ou um fim, concluindo-se, portanto, que ele é eterno, como demonstra Tomás no décimo quinto capítulo de sua



**Suma Contra os Gentios.** O capítulo décimo sexto da mesma obra argumenta pela impotencialidade de Deus: se fosse potencial, Deus poderia não ser, mas porque é eterno, não houve um tempo em que não era e nem poderá deixar de ser. Deus, portanto, é ato puro. Uma vez que a matéria implica em potencialidade, e uma vez que Deus não seja potencial, conclui-se que Deus seja imaterial, como expõe Tomás no capítulo XVII da **Suma Contra os Gentios**. O capítulo seguinte afirma a simplicidade de Deus, uma vez que, não havendo nele matéria ou potencialidade, não se lhe pode atribuir composição. O capítulo XXI toma como premissa a conclusão do capítulo XVIII e tem por conclusão o que será a premissa do capítulo XXII: se em Deus não há composição, então essência e existência não se somam, porque nesse caso seria composto, mas porque é idêntico a si e existe, deve-se concluir que nele identificam-se essência e existência. Para Tomás, portanto, a essência de Deus é sua existência (AQUINO, 1990).

Como se nota, é assim que o Aquinate, fazendo uso do método negativo, atribui a Deus as propriedades de ser eterno, impotencial, imaterial, simples e idêntico a seu ser. Além disso, utilizou-se de método superlativo ou analógico e, por meio dele, atribui a Deus aquelas propriedades que se lhe podem reconhecer a partir das perfeições das quais as criaturas participam, tais como a bondade e a verdade (BOEHNER; GILSON, 2003).

Contudo, não se pode perder de vista que Tomás tenha reconhecido uma imperfeição no modo como a razão conhece a Deus, cujo fundamento encontra-se no modo imperfeito como as coisas criadas se assemelham a seu criador (AQUINO, 1990). Por conta dessa imperfeição intelectual, ele afirma a necessidade da revelação sobrenatural. Para Tomás, portanto, conveio que Deus revelasse ao homem aquilo que pela força natural da razão ele não pode conhecer porque, estando ordenado por Deus a um fim sobrenatural, o homem deveria conhecer aquelas realidades a que está ordenado, a fim de desejá-las e buscá-las. Para o Aquinate, portanto, “[...] não obstante a razão humana não poder compreender puramente as verdades que estão acima de si, contudo, ela adquire grande perfeição se ao menos as admite pela fé” (AQUINO, 1990, p. 26).



Tomás explica ainda que, por fatores diversos, muitos homens não conhecem, por sua faculdade racional nem mesmo aquelas verdades acessíveis à razão, e, neste sentido, elogia a revelação das mesmas:

[...] o gênero humano permaneceria nas maiores trevas de ignorância se apenas a via da razão lhe fosse aberta para o conhecimento de Deus, visto que poucos homens, e somente após longo tempo, chegariam a este conhecimento, que os faz ao máximo perfeitos e bons. [...]

Foi, pois, vantajoso que a clemência divina determinasse serem tidas como de fé também as verdades que a razão pode por si mesma investigar. Assim, todos podem com facilidade, sem dúvida e sem erro, ser participantes do conhecimento das verdades divinas (AQUINO, 1990, p. 25).

É assim que ele demonstra a conveniência da revelação, não só das verdades inacessíveis à razão humana, mas também daquelas verdades que, embora por si mesmas sejam acessíveis à razão, contudo pela limitação do modo de conhecer do homem, muitas vezes não são conhecidas. E assim, sem opor fé e razão, ele exalta a diligência dos que buscam conhecer a Deus pela razão, mas salvaguarda a proeminência da fé, em virtude daquele que, por meio dela, vem em socorro da imperfeição com que o homem conhece.

### 3 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Este artigo teve por objetivo entender a relação estabelecida por Tomás de Aquino entre a fé e a razão como caminhos pelos quais se pode conhecer a Deus. Conforme se tratou, o empenho tomasiano em esclarecer as relações entre fé e razão representou, ao mesmo tempo, um desejo pessoal de conhecimento da verdade e uma exigência de sua época, em que não raramente se afirmou a impossibilidade de conciliação entre fé e razão. Para refutar esta aparente oposição, como se viu, Tomás não se fechou ao pensamento aristotélico, mas antes produziu a partir dele sua síntese filosófico-teológica. Em seu intento conciliador, ele desenvolveu uma teoria do conhecimento totalmente fundamentada e dependente de sua filosofia do ser, segundo a qual tanto o ser como a essência das criaturas participam do ser e da essência de Deus.



Em sua gnosiologia, ele entendeu a razão como faculdade cognitiva fundada no processo de dedução a partir de princípios e concebeu como científico o conhecimento produzido a partir do processo dedutivo. Neste sentido, ele admitiu a existência de princípios auto-evidentes, rejeitando, porém qualquer possibilidade de aquisição de princípios desvinculada da experiência sensível. Afirmou, assim, a demonstrabilidade de algumas realidades divinas por meio do conhecimento racional, tais como a existência de Deus e alguns atributos de sua essência. Contudo, justificou a necessidade da revelação sobrenatural, fundamentando-a na incapacidade da razão para conhecer algumas verdades relativas a Deus sem as quais o homem não pode atingir seu fim sobrenatural. Quanto à possibilidade de desacordo entre o conhecimento natural e aquele que decorre da fé, Tomás o explicou como sendo fruto da imperfeição intelectual do homem: se a razão afirma um enunciado contrário à fé, isto se deve ao seu modo imperfeito de conhecer, em contraste com o modo perfeitíssimo como conhece Aquele donde provém a revelação. A fé, portanto, sem prescindir da razão, sem anulá-la ou sobrepujá-la, corrigi-lhe em sua imperfeição.

Confirma-se assim a hipótese inicialmente aceita nesta pesquisa: o pensamento tomasiano concebe fé e razão como modos de conhecimento perfeitamente conciliáveis, salvaguardando, porém, a necessidade de que, assim como a natureza é aperfeiçoada pela graça, assim também a razão seja aperfeiçoada pela fé.

## **FAITH AND REASON AS ACCESS ROUTES TO THE KNOWLEDGE OF GOD IN THOMAS AQUINAS THOUGHT**

### **ABSTRACT**

The close contact of the Latin thinkers with Aristotelianism has brought to the thirteenth century an intense reflection on the relationship between faith and reason. It is located in this context Aquinas' figure. This work aims to address his understanding on this relationship and the knowledge about God that one can get from it. For Thomas, the creatures participate in God's being and His truth, and thus the rational knowledge, derived from sensible experience, cannot oppose faith because it has God as a common source. If the creatures are similar in part to God, you can know him partially through them. Thus, Thomas elaborates five routes proof

of God's existence by sensible experience and also shows some attributes of the divine essence, denying God the limits by which creatures are distinguished Him and affirming Him in greatest extent the perfections by which the creatures He resemble. For Thomas, however, the natural knowledge of God does not match the supernatural order to which man is oriented, so he consented that God would reveal himself to the truths that you cannot access by reason. Moreover, because not everyone is able to know of God that can access course, it consented to him also reveal the truths naturally accessible.

Key-words: Faith. Reason. Knowledge of God. Tomás de Aquino.

## REFERÊNCIAS

- AQUINO, Tomás de. **Suma contra os gentios**. Porto Alegre: Sulina, 1990. v.1. 167 p.
- \_\_\_\_\_. **Suma teológica: Teologia – Deus – Trindade**. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2003. v.1. 671 p.
- BOEHNER, Philotheus; GILSON, Etienne. **História da filosofia cristã: desde as origens até Nicolau de Cusa**. 8.ed. Petrópolis: Vozes, 2003. 582 p.
- CHÂTELET, François. **História da filosofia: idéias, doutrinas**. Rio de Janeiro: Zahar, 1974. v. 2. 232 p.
- KENNY, Anthony. **Uma nova história da filosofia ocidental: Filosofia Medieval**. São Paulo: Loyola, 2008. v.2. 382 p.
- MONDIN, Batista. **Curso de filosofia: Os filósofos do ocidente**. São Paulo: Paulinas, 1981. v.1. 232 p.
- REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. **História da filosofia: Antiguidade e Idade Média**. 6.ed. São Paulo: Paulus, 1990. v.1. 693 p.
- ZILLES, Urbano. **Fé e razão no pensamento medieval**. 2.ed. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996. 164 p.