

POLISSEMIA E RIGOR
TOMÁS DE AQUINO E O MÉTODO INTERPRETATIVO
ESCOLÁSTICO (SUMA TEOLÓGICA, I, QU.1)

Rodrigo Guerizoli
Thomas-Institut — Köln

Resumo: Fundamentalmente ligada aos procedimentos universitários de sua época, o método filosófico da escolástica medieval esteve sempre às voltas com a leitura interpretativa de textos autorizados. Um dos momentos privilegiados da fundamentação e justificação dessa tradição é a primeira questão da *Suma Teológica* de Tomás de Aquino. Exercício de leitura interpretativa dessa questão, nosso artigo busca determinar a constituição, o sentido e o objeto disso que, chamado «doutrina sagrada», representa a justificação filosófico-teológica do procedimento interpretativo escolástico. Momentos dessa determinação são o esclarecimento do caráter de necessidade dessa doutrina (a. 1), das relações que se estabelecem entre ela e a noção escolástica de ciência (a. 2-6), a determinação de seu objeto (a. 7) e, por fim, o estabelecimento de suas relações com a interpretação de textos (a. 8-10).

Palavras-chave: Tomás de Aquino, «Doutrina Sagrada», Relação filosofia-teologia, Método interpretativo escolástico, Conceito medieval de ciência.

Abstract: Strictly related to the university procedures of your time, the mediaeval philosophical method has been always busy itself with the interpretative reading of authorized texts. One of the most privileged moments of the foundation of this tradition is the Thomas Aquinas *Summa Theologiae* first question. Attempting a interpretation of this question, our paper try to describe the constitution, the sense and the object of the so called «sacred doctrine», concept that represents the general philosophical-theological justification of the scholastic interpretative procedures. Steps of our

explanation are the determination of the kind of necessity related to this doctrine (a. 1), the relationships between this doctrine and the mediaeval sense of science (a. 2-6), the determination of its subject (a. 7) and finally the definition of its relationship with the concept of text interpretation in general.

Key-words: Thomas Aquinas, «sacred doctrine», relationship philosophy-theology, scholastic interpretative method, mediaeval concept of science.

Introdução

O ofício do filósofo desenvolve-se, de há muito, na constante leitura e interpretação de textos legados por uma tradição autorizada. Se na Grécia antiga conhecimento filosófico não significava necessariamente interpretação e produção de textos escritos, no ocidente romano-cristão, ao contrário, a letra escrita foi tomada como acesso privilegiado ao conhecimento. Ligar-se à letra de um texto, todavia, significa, de imediato, assumir uma determinada interpretação desse texto. Assim, num mundo onde a letra é fonte do saber, de suma importância deve ser a sabedoria que bem interpreta essa letra. A esse «saber ler», fundamental e necessário, exigência em um mundo onde a letra é o acesso privilegiado ao espírito, chamamos método interpretativo.

Se buscarmos na história do desdobramento desse elã literário ocidental um momento onde questões acerca da interpretação, de suas possibilidades e seus limites, foram privilegiadamente tematizadas e, ao longo de décadas, experimentadas como portadoras da mais alta dignidade filosófica, encontraremos, sem dúvida, na escolástica medieval uma época autenticamente representativa. No mundo das escolas, que se consolida definitivamente ao longo do século XIII, sempre esteve presente a questão da interpretação. Nesse período, uma enorme diversidade de obras foi produzida: sumas, sentenças, tratados, comentários, compêndios, correspondências etc. Uma característica, porém, perpassa e, em certa medida, unifica e congrega toda essa produção: o fato de essas obras lançarem mão em seu procedimento, às vezes mais e às vezes menos explicitamente, do exercício da interpretação de textos. O que se interpreta é, na maior parte das vezes, o texto sagrado, a Bíblia. E quem o interpreta chama-se, por isso, mestre em *sacra pagina*. Mas também se comenta e se interpreta toda a tradição filosófica grega e patrística. Isso sem mencionar as leituras que se faz da tradição exclusivamente teológica e eclesiástica. Mas exatamente daí surge nossa questão: qual é, em geral, a compreensão escolástica de leitura e, com isso, de interpretação, que subjaz a esses exercícios interpretativos? É para o esclarecimento desta questão que queremos contribuir. Concentramo-nos, para isso, no estudo de um

pequeno texto onde o estatuto, a necessidade e o rigor da tarefa interpretativa são explícita e profundamente tematizados, a saber: a primeira questão da *Suma Teológica* (*STh*) de Tomás de Aquino (1225-1274).

Pedra fundamental no edifício arquitetônico da *Suma Teológica*, a primeira *quaestio* extrai sua importância não de seu conteúdo teológico positivo, o que, na verdade, só será inaugurado no corpo do texto com a colocação da segunda questão, que pergunta acerca da existência de Deus, mas, antes, por ser a justificação do procedimento metodológico dessa obra. Todavia, ao pôr-se como questão metodológica, a primeira questão da *Suma* não pretende simplesmente explicar um procedimento prático de investigação, ou seja, uma metodologia. Em verdade, a metodologia prática da *Suma*, embora ela não seja um texto que provenha diretamente da atividade acadêmica de Tomás, está totalmente baseada na *lectio* escolástica, procedimento que todos os seus leitores imediatos conhecem bastante bem a ponto de não necessitarem de nenhuma explicação introdutória. Na verdade a própria primeira questão já utiliza formalmente esse procedimento. Ele está, pois, sempre pressuposto, de modo que sua explicação, além de desnecessária, significaria, de fato, a recaída em um círculo vicioso. Se o procedimento formal já é sempre pressuposto, cabe, no entanto, justificá-lo. Assim o objetivo da primeira questão da *STh* é determinar o sentido, ou seja, o *como* e o *porquê*, do procedimento interpretativo utilizado ao longo da *Suma Teológica*. Não se trata, pois, da determinação de regras e procedimentos de uma metodologia, mas buscase, antes, descrever-lhe os fundamentos.

Intitulada «Sobre a doutrina sagrada, qual seja sua constituição e seu objeto», e abrangendo um total de dez artigos, a primeira questão da *Suma* tomasiana congrega, basicamente, quatro momentos fundamentais, os quais refletem-se *pari passu* na estrutura de nosso artigo. O primeiro *articulus* e, portanto, também nossa primeira seção, representa o momento onde se busca justificar a necessidade da «doutrina sagrada», conceito que expressa todo o sentido do método interpretativo tomasiano. Em um segundo momento, constituído pelo conjunto que vai do segundo ao sexto artigos, busca-se a determinação positiva desse procedimento em termos de ciência e, conseqüentemente, em relação a todas as características caras ao saber científico. No artigo de número sete encontra-se o terceiro passo: aqui trata-se da determinação do objeto dessa possibilidade de conhecimento. Por fim, os artigos oito, nove e dez dão contornos práticos a essa doutrina, determinando o modo concreto de sua operação e certificando se tais procedimentos estão de acordo com o estatuto científico que esse método pretende possuir.

1. A necessidade da «doutrina sagrada» (STh, I, qu. 1, a. 1)

Tendo como fio condutor a pergunta sobre a necessidade de haver, ao lado da metafísica, nomeada também de teologia filosófica ou ciência divina, uma outra doutrina que fosse também necessária à saúde do homem, o primeiro artigo da *Suma Teológica* transita, de imediato, no âmbito de um dos temas centrais da filosofia escolástica, a saber: o modo correto de se classificar tematicamente o conhecimento humano ou, em outras palavras, a consolidação do método de divisão das ciências. Esse problema mantém relação direta com o nosso tema à medida que, através de seu desenvolvimento¹, Tomás de Aquino reconhece a existência de dois sentidos do termo «teologia», caracterizando justamente como «doutrina sagrada» — conhecimento cujo sentido buscamos compreender — uma dessas acepções. Se, por um lado, existe a teologia estritamente filosófica, ou metafísica, que busca sempre fundamentar em causas aquilo que se compreende dos atributos e características de Deus, existe também, assevera Tomás, um outro tipo de conhecimento das coisas, que atua baseado na própria revelação, a qual encerra tudo o que, através do ato livre e desobrigado do criador, foi mostrado ao homem acerca da realidade de Deus. Somente no conhecimento dessa revelação repousa a possibilidade humana de conhecer o divino *em si mesmo*, pois somente através da revelação aquilo que não possui qualquer substrato material mostra-se materialmente, isto é, mostra-se no mundo onde tudo se compõe de forma e matéria. E exatamente a interpretação dessa revelação recebe o nome de «doutrina sagrada».

A compreensão do sentido da necessidade da «doutrina sagrada» depende imediatamente de um esclarecimento da noção tomista de constituição e destinação do ser humano. Sustenta essa exigência a determinação do modo de ser dessa necessidade que orienta a *sacra doctrina*. Fundamentalmente, o importante a ser notado é que não se trata de uma necessidade de ordem natural. Ou seja, não se trata de uma exigência absoluta à qual o homem, única e exclusivamente por ser homem, já estaria submetido. Não se trata, portanto, de uma necessidade imanente à própria natureza humana. O que está em jogo, antes, é um outro tipo de necessidade que, nem por isso, é inferior a

¹ A referência básica sobre a justificação da divisão das ciências em Tomás de Aquino é a *Expositio super Boethii De Trinitate*, questões V e VI. À guisa de bibliografia secundária sobre o assunto indicamos: J. A. AERTSEN, Was heißt Metaphysik bei Thomas von Aquin?, in A. ZIMMERMANN (org.), *Miscellanea Mediaevalia*, Bd. 22/1: *Scientia* und *ars* im Hoch- und Spätmittelalter, Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1994, 217-239.

essa – por assim dizer – inclinação instintiva. O modo característico da necessidade que determina caracteristicamente a «doutrina sagrada» é sua finalidade, isto é, o fato de ela dar-se sempre em vista da obtenção de um fim, o que faz dela uma necessidade em certa medida relativa e dependente da disposição humana de conquistar ou não este fim. A necessidade da «doutrina sagrada» é, pois, uma necessidade *ad finem* e não algo simplesmente irrecusável. Mas, que «fim» é este ao qual está ligada a necessidade da «doutrina sagrada»? E qual o papel desse fim no todo da existência do homem, de acordo com Tomás?

Às objeções que pretendem recusar a necessidade de uma outra doutrina para além da teologia filosófica, Tomás de Aquino responde afirmando que «a saúde do homem busca, para além das ciências filosóficas, uma outra doutrina, que se realiza segundo a revelação divina»², ou seja, uma «doutrina sagrada». Isso, por sua vez, encontra fundamentação na evidência de que «o homem foi ordenado por Deus a cumprir um fim que excede a força compreensiva de sua razão»³ e, conseqüentemente, ele não é capaz, somente através da utilização de suas forças naturais, de cumprir satisfatoriamente esse seu fim. Esse raciocínio é a base do primeiro artigo da *Suma Teológica*.

A existência humana, pois, para Tomás de Aquino, está fundada na necessidade de superação da situação na qual o homem naturalmente se encontra. Essa certeza poderia ser até mesmo caracterizada, segundo Hegel, como o cerne do cristianismo em geral⁴. A superação, ou tomando de empréstimo a terminologia hegeliana, a suprassunção do estágio no qual o homem naturalmente se encontra, significa o cumprimento do fim ao qual ele foi destinado. Por estar naturalmente restrito ao ambiente onde predomina a razão e, por outro lado, destinado ao cumprimento de algo que, por sua própria natureza, significa a superação dessa mesma razão, o homem precisa, para assumir sua própria humanidade, despojar-se de seu *ethos* natural e assumir a superação de sua naturalidade. E somente com uma doutrina que seja ela mesma «sobre-natural» ele pode realizar essa tarefa. A «doutrina sagrada», portanto, não é necessária de maneira absoluta, mas somente à medida que se busca o cumprimento do fim ao qual, segundo Tomás de Aquino, todo homem deve orientar-se.

Uma vez que esse fim, por definição, está situado para além das capacidades racionais do homem, ele só pode ser alcançado se houver

² *STh*, I, qu. 1, a. 1. Todas as referências à primeira questão da *Suma Teológica* de Tomás de Aquino seguem o primeiro volume da edição bilingüe organizada pela Katolischen Akademikerverband: T. VON AQUIN, *Summa Theologica*, Bd. 1, Salzburg/Leipzig: Verlag Anton Pustet, 1934.

³ *Ibidem*.

⁴ Cf. G. W. F. HEGEL, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, vol. II, Werke Bd. 19, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1993, 497.

um tipo de conhecimento que não seja delimitado pela razão natural, mas que, ao contrário, constantemente supere-a. Somente se existir esse tipo de conhecimento haverá a possibilidade de cada ser humano ordenar suas ações e intenções em vista do fim que lhe é próprio. Assim, desse poder lançar-se para além dos domínios da razão natural «depende toda a saúde do homem, que tem lugar em Deus»⁵. Chamada *beatitudo*, essa realização máxima do homem consiste na contemplação da verdade divina. Concebendo o homem como criatura que pode chegar a unir-se a aquilo que é sua causa e começo, a compreensão tomasiana da existência pode ser representada por um movimento circular, onde a realidade do fim é a união com o começo. Ecos dessa circularidade, denominada «movimento de *exitus et reditus*», podem ser encontrados até mesmo, segundo alguns autores, na própria estrutura arquetônica da *Suma Teológica*⁶.

O caminho do homem em direção à *visio Dei*, que podemos caracterizar, com uma formulação somente à primeira vista contraditória e sem sentido, como cumprimento do *fim naturalmente sobrenatural do homem*, será tema explícito do início da segunda seção da *STh*, onde se procura caracterizar a *beatitudo* da maneira mais precisa possível. A nós, porém, não convém aqui a descrição da *visio Dei*. Basta-nos ver como, tendo por base essa antropologia eminentemente intencionalista e circular, Tomás de Aquino encontra o ambiente propício à fundação da «doutrina sagrada» como ação que realiza o fim próprio do ser humano.

Para que o homem, criatura que se distingue das outras pelo fato de ser senhor de seus atos⁷, consiga orientar seu agir em função de um fim ao qual ele naturalmente não tem acesso, é necessário que, de alguma maneira, esse fim lhe seja pré-conhecido. Assim, afirma Tomás de Aquino: «o fim, porém, deve ser previamente conhecido pelo homem, uma vez que suas intenções e ações devem a ele se ordenar»⁸. A maneira como Deus, fim ao qual se ordena todo ser humano, mostra-se previamente, ou seja, antes de qualquer investigação racional, é através de sua revelação. Como já vimos, o conhecimento que se debruça sobre o que excede a razão não é outro senão a «doutrina sagra-

⁵ *STh*, I, qu. 1, a. 1.

⁶ Sobre o círculo como representação visual mais adequada da antropologia medieval cf. J. A. AERTSEN, *Natur, Mensch und der Kreislauf der Dinge bei Thomas von Aquin*, in A. ZIMMERMANN (org.), *Miscellanea Mediaevalia*, Bd. 21/1: *Mensch und Natur im Mittelalter*, Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1991, 143-160. E sobre a interpretação da estrutura da *Suma* enquanto movimento de *exitus et reditus* cf. M. -D. CHENU, *Introduction a l'étude de Saint Thomas d'Aquin*, Paris/Montréal: Vrin/Institut d'Études Médiévales, 1993, 260ss.

⁷ *STh*, I II, qu. 1, q. 1.

⁸ *STh*, I, qu. 1, a. 1.

da», o que faz dela investigação do sentido da revelação, ou seja, embate com o seu fato bruto, isto é, o texto sagrado. Desse modo, pois, a realidade da «doutrina sagrada» baseia-se na revelação, ou melhor, na evidência de que a revelação é o elemento divino por excelência, morada da saúde humana. Desse modo, o conhecimento que se dedica a essa revelação será também o mais necessário à conquista da saúde, da *beatitudo*. Por fazer-se esclarecimento (humano) do sentido da revelação divina, a «doutrina sagrada» torna-se o veículo através do qual a infinita palavra de Deus encontra-se com a finitude da língua humana. Esse encontro será tanto mais necessário quanto mais estiver consolidada a certeza, essencialmente cristã, de que, em seu máximo de humanidade, o homem, assumido pelo filho de Deus, não pertence a este mundo⁹.

Proveniente de uma compreensão do homem enquanto ente orientado ao cumprimento de um fim que supera sua natureza primeira, a necessidade da «doutrina sagrada» justifica-se, pois, devido à sua singular característica de conhecimento atento à realidade supra-racional e, por isso, meio exclusivo de acesso a essa realidade, ou seja, via de conquista do fim próprio do ser humano, o que também significa, paradoxalmente, união com seu começo.

2. «Doutrina sagrada» e ciência (STh, I, qu. 1, a. 2-6)

A «doutrina sagrada» foi preliminarmente caracterizada como um conhecimento característico do ser humano, orientado no sentido de facultar-lhe acesso a algo diverso de si próprio. O termo «conhecimento», entretanto, tomado em sentido genérico, é essencialmente polissêmico, podendo referir-se a uma série de ações bem distintas entre si. Assim, por exemplo, o conhecimento pode ser, entre outras coisas, prático, científico ou experimental, chegando mesmo, em certos casos, a possuir mais de uma dessas características ao mesmo tempo. Disto se segue, de modo quase imediato e inevitável, a pergunta acerca da modalidade de conhecimento na qual enquadrar-se-ia a «doutrina sagrada». Essa problemática norteia o encaminhamento de objeções, respostas e réplicas dos cinco artigos que formam o segundo momento da primeira questão da *Suma*.

A divisão fundamental que cinde por primeiro o todo do conhecimento humano é a que determina o que pode ser ciência em contraposição

⁹ Cf. Jo, 8, 23.

ao que não merece receber tal denominação. A determinação do critério que orienta essa divisão é de enorme importância na formação da mentalidade medieval, pois é a partir dele que se legitima o mundo das escolas. Delimitando a fronteira exata entre ciência e ofício¹⁰, o século XII inaugura a possibilidade de haver uma atividade profissional baseada não na necessidade de satisfação de uma dada privação, mas, antes, na livre vontade humana. Formam-se, por sua vez, a partir dessa decisão, as ciências, chamadas *artes liberales* por possuírem o valor de atividades que podiam ser exercidas por homens livres, sem que, com isso, tal condição sofresse qualquer prejuízo. Justificar, portanto, a inclusão da «doutrina sagrada» no rol das ciências significa, em última instância, legitimar seu exercício como atividade que não denigre a liberdade humana, mas, antes, possibilita plenamente seu desenvolvimento.

Na esteira do sentido de *scientia* cunhado por Agostinho¹¹, que define esse termo como um modo de conhecimento que se faz sob a forma de um corpo de doutrinas verdadeiras, e ajuntando-lhe as determinações aristotélicas de a) proceder a partir de princípios verdadeiros dos quais pode-se deduzir conclusões necessariamente verdadeiras e b) ter como meta sempre o universal, e nunca o particular, Tomás de Aquino baseia sua caracterização da cientificidade da «doutrina sagrada» primeiramente na demonstração da existência de princípios verdadeiros que fundam esse conhecimento e, em seguida, na exposição do procedimento essencialmente universal dessa doutrina.

O núcleo da argumentação tomista é o que se demonina *teoria da subalternação*¹², ou seja, a compreensão de que haveria, no conjunto das ciências, uma divisão primeira e fundamental entre aquelas que, a exemplo da aritmética e da geometria, «procedem a partir de princípios inteligíveis à luz natural»¹³, e aquelas outras que, como a música e a perspectiva, «procedem a partir de princípios inteligíveis a uma ciência que lhes é superior»¹⁴. Seria de se supor que as ciências do primeiro tipo, aquelas, por assim dizer, subalternantes, fossem, devido à sua aparente proeminência em relação às ciências ditas subalternadas,

¹⁰ O que basicamente caracteriza, na escolástica medieval, a ciência por oposição ao ofício é o fato de o fim ao qual a ciência se ordena encontrar-se menos na obra propriamente dita do que no artista que possibilita essa obra. Podemos dizer, pois, que o fim da ciência é um *finis operantis*, enquanto que o do ofício, em contrapartida, se faz como um *finis operis*.

¹¹ AGOSTINHO, De Trinitate, XIV, I in *Œuvres de Saint Augustin*, vol. 16: La Trinité (Livres VIII-XV), Paris: Desclée de Brouwer, 1955, 344ss.

¹² Cf. W. METZ, 'Aufgehobene' Mündlichkeit: Artikel-Struktur und 'ordo disciplinae' der Thomasischen 'Suma Teológica', *Philosophisches Jahrbuch*, 103, 1. Halbband, (1996): 55ss.

¹³ *STh*, I, qu. 1, a. 2.

¹⁴ *Ibidem*.

a melhor representação da doutrina necessária à realização humana. Mas o que se dá é exatamente o contrário, ou seja, a «doutrina sagrada» é caracterizada justamente como uma ciência subalterna. Subalterna porque seus princípios provêm, em verdade, não diretamente de si mesma, mas, antes, de uma ciência superior, a saber, a *scientia Dei*. Sob o nome de *scientia Dei* compreende-se não uma possibilidade do conhecer humano, mas, acima de tudo, o perfeito conhecimento divino acerca de si mesmo e de toda a criação, o que, em última instância, não difere da realidade da divindade. Assim como, ontologicamente, ao contrário do homem, Deus não *tem* o seu ser, mas, em verdade, *é*, de maneira perfeita, o seu ser, o mesmo ocorre com a sua ciência. Deus, ao contrário do homem, não *conhece*, Ele *é*, antes, o próprio *conhecimento*. E o mesmo é válido para todos os outros atributos aplicáveis a Deus, que são, portanto, totalmente conversíveis entre si. Dizer, pois, que há uma doutrina cujos princípios provêm do conhecimento divino significa, de imediato, considerar que essa doutrina finca suas raízes no que há de mais verdadeiro, ou melhor, na própria verdade.

Para que se possa conhecer os princípios a partir dos quais a «doutrina sagrada» edifica-se, torna-se necessária a existência de um termo médio que, de algum modo, aproxime a chamada «transcendência escatológica»¹⁵ da *scientia Dei* da possibilidade humana de conhecimento. Esse *medium* é a revelação, isto é, o movimento descendente da linguagem divina encarnado-se na língua humana. Subordinada à *scientia Dei* por meio da revelação, sua única porta de acesso à realidade supra-racional, a «doutrina sagrada» necessita, pois, submeter-se a uma espécie de dupla subordinação, pois somente enquanto subordinada à revelação ela se vê numa relação de subordinação à *scientia Dei*. Imediatamente, portanto, a «doutrina sagrada» não está subordinada à *scientia Dei* mas, antes, à própria revelação, sempre privilegiadamente recolhida sob a forma literária.

Além de estar subordinada a princípios que, no caso, provêm de uma ciência superior, é necessário, para que se comprove a legitimidade de se aplicar o estatuto de ciência à «doutrina sagrada», demonstrar que sua ação orienta-se, preferencialmente, em direção ao universal, mesmo que, de imediato, o ponto de partida não seja outro senão o particular. Estabelecendo-se basicamente sob a forma de texto, a revelação transmite à «doutrina sagrada» o material que servirá de base às suas posteriores investigações. Esse material, entretanto, como bem salienta Tomás, tem a forma de uma narrativa de fatos e atos particulares. Como poderia, pois, a «doutrina sagrada» manter sua qualidade

¹⁵ M. CORBIN, *Le chemin de la théologie chez Saint Thomas d'Aquin*, Paris: Beauchesne, 1974, 767.

de ciência quando, em seu proceder efetivo, ela não trata senão de «particulares como, por exemplo, os atos de Abraão, Isaac e Jacó»¹⁶? Se, efetivamente, o procedimento da «doutrina sagrada» tem por base fatos e atos particulares, a meta dessa doutrina nunca é o particular nele mesmo, mas, antes, o acesso ao universal através do particular. Assim as palavras particulares da revelação são, em verdade, acesso à *scientia Dei*, ou seja, estão a serviço da intenção de se aproximar o conhecer humano do conhecimento divino. Nota-se de pronto que a justificativa do caráter universalista da «doutrina sagrada» apóia-se também numa *teoria da subalternação* que, analogamente à relação entre *scientia Dei* e *sacra doctrina*, estabelece uma *quasi*-subalternação entre a palavra particular da revelação e o verbo universal de Deus. Cabe notar que o núcleo articulador dessas estruturas mantém-se sendo, em ambos os casos, a revelação. É sempre ela que faz a comunicação entre os dois momentos, e é na crença em sua realidade que se encontra, por assim dizer, a condição de possibilidade de toda e qualquer subalternação entre a razão e aquilo que, por definição, a transcende. O fato bruto da revelação é, portanto, o núcleo a partir do qual, em última instância, se erige todo o edifício argumentativo em favor da cientificidade da «doutrina sagrada».

Justificada a expressão *sacra doctrina est scientia*, cabe ainda definir quais sejam as características próprias desse conhecimento. É necessário, em primeiro lugar, saber se sob esse termo entende-se somente uma ciência unitária ou, antes, um conjunto de ciências que teriam cada uma seu objeto particular, mas, tomadas de modo generalizante, permitir-se-iam ser denominadas com um único nome. O pano de fundo filosófico é, também aqui, a determinação de ciência operada por Aristóteles nos *Analíticos Posteriores*¹⁷, onde se determina que a unidade de uma ciência é mensurada de acordo com a unidade genérica de seu objeto, ou seja, será ciência unitária somente aquele conhecimento científico no qual todos os seus objetos pertencem a um único e mesmo gênero. Ora, se a «doutrina sagrada» trata tanto do criador como da criatura, entidades que não se deixam reduzir a um gênero comum, ela deveria poder, segundo a determinação aristotélica, ser compreendida como uma ciência unitária. Aqui, novamente, a *teoria da subalternação* é, por assim dizer, a chave da justificação tomista. Subordinada à *scientia Dei* através do *medium* da revelação, a «doutrina sagrada» considera toda a suposta diversidade de seus objetos a partir de um único e mesmo prisma, a saber: «à medida em que são, por Deus, revelados»¹⁸. Assim como, usando o exemplo formulado por

¹⁶ *STh*, I, qu. 1, a. 2.

¹⁷ ARISTÓTELES, *Anal. Post.* I, 28 in IDEM, *Zweite Analytiken*, Bd. I, Würzburg/Amsterdam: Königshausen u. Neumann/Rodopi, 1984, 126s.

¹⁸ *STh*, I, qu. 1, a. 3

Tomás de Aquino, um homem, um asno e uma pedra podem ser tomados sem distinção essencial entre si enquanto objetos visíveis, assim também a «doutrina sagrada» pode tomar as particularidades do texto sagrado enquanto mantenedoras, todas elas, de «uma relação com Deus, enquanto seu princípio e seu fim»¹⁹. Considerando, pois, em todos os objetos particulares, um único e mesmo aspecto, a «doutrina sagrada» justifica-se enquanto ciência unitária que tudo considera «à medida que pode tornar-se conteúdo da divina revelação»²⁰. A unidade da revelação, por sua vez, nunca chega a ser posta em dúvida; e isso simplesmente porque a instância que a fundamenta, Deus, é caracterizado essencialmente enquanto unidade e simplicidade perfeitas.

A seguir, é necessário classificar a «doutrina sagrada», ou bem dentre as ciências práticas ou dentre as especulativas. O que marca a distinção entre essas duas modalidades de conhecimento é o fato de, em se tratando das ciências práticas, o fim ao qual se orientam ser sempre a operação, ou seja, o interagir com as coisas do mundo, enquanto que, quando se faz alusão a uma ciência especulativa, refere-se a um conhecimento de ordem teórica e contemplativa que, em princípio, seria alheio a qualquer expressão de seus resultados em termos de atos ou efeitos. Devido à sua particular constituição, a «doutrina sagrada» acaba, porém, ascendendo a uma posição onde, por assim dizer, não há mais lugar para a divisão ciência prática/ciência especulativa. Orientada e subalternada à *scientia Dei* através da mediação da revelação, a «doutrina sagrada» guarda em si uma unidade tal que admite a tematização de todo e qualquer objeto particular, englobando-se aí tanto os objetos caros às ciências teóricas quanto os preferencialmente tratados pelas ciências especulativas. A «doutrina sagrada», pois, acaba fazendo-se presente no domínio de ambas as modalidades de ciência, uma vez que ela pode tematizar qualquer objeto, pois, ao tematizá-lo, estará considerando-o sempre sob o mesmo aspecto, a saber: tomando-o em sua relação com a revelação. Segundo a analogia utilizada por Tomás, a «doutrina sagrada» toma para si, e ao mesmo tempo, tanto a realidade das ciências práticas quanto a das ciências especulativas, do mesmo modo que «também Deus, com o mesmo conhecimento, conhece a si mesmo e àquilo que ele cria»²¹. Existe, em todo caso, salienta em seguida santo Tomás, uma inequívoca proeminência do caráter especulativo em relação ao prático. Isso acontece porque o que se almeja, originalmente, são as coisas divinas, totalmente separadas da matéria e, portanto, longe do simples manuseio. É somente em um segundo momento, conseqüência direta desse primei-

¹⁹ *Ibidem.*

²⁰ *Ibidem.*

²¹ *STh*, I, qu. 1, a. 4.

ro, que se considera a importância dos atos humanos, à medida que se descobre que é justamente «através de seus atos que o homem alcança o perfeito conhecimento de Deus, no qual consiste a eterna bem-aventurança»²². A constituição efetiva da «doutrina sagrada» enquanto ciência ao mesmo tempo prática e contemplativa encontra seu fundamento, portanto, na univocidade com que essa ciência considera sempre seus objetos; univocidade essa que abre infinitamente o espectro de seus possíveis objetos, permitindo, com isso, que ela tome como seu tema tanto o que seria objeto de estudos das ciências práticas, como das especulativas ou teóricas.

O penúltimo passo na caracterização da «doutrina sagrada» enquanto ciência procura determinar sua dignidade, ou seja, o nível ou rigor científico desse tipo de conhecimento, tanto em relação às ciências práticas quanto às especulativas. No que concerne às ciências de índole prática, assevera Tomás, a dignidade de um conhecimento será tão maior quanto menos sua finalidade estiver ordenada a um outro e mais digno fim. O fim que ordena a «doutrina sagrada», entretanto, «é a eterna beatitude, à qual os fins de todas as ciências práticas estão ordenados»²³. Simplesmente não há nenhum outro fim superior a este e ao qual ele pudesse estar ordenado. Assim demonstra-se que, dentre as ciências ditas práticas, a «doutrina sagrada» encontra-se no patamar mais alto de dignidade. Outros parâmetros, porém, determinam a dignidade de uma ciência especulativa. «No âmbito das ciências especulativas diz-se acerca da proeminência de uma sobre a outra com base na segurança de seu conhecimento e na dignidade de seu objeto»²⁴. Pois bem, a segurança do conhecimento advindo da «doutrina sagrada» funda-se, ao contrário de todas as outras ciências que encontram seu fundamento último na luz da falível razão humana, no infalível intelecto divino e extrai daí — «da luz do conhecimento divino, para o qual todo e qualquer erro está excluído»²⁵ — seus princípios que são, portanto, os mais verdadeiros. Tratando-se, por outro lado, da dignidade de seu objeto, o importante é notar que a *sacra doctrina* estende-se, principalmente, às coisas que transcendem a razão humana, ao passo que todas as outras ciências especulativas consideram apenas o que a razão humana pode apreender. Lembrando-se daquela já mencionada compreensão que postula a necessidade de se buscar a superação dos limites da simples razão, não é difícil perceber que exatamente ao tematizar isso que, por definição, transcende a razão, a «doutrina sagrada»

²² *Ibidem.*

²³ *STh*, I, qu. 1, a. 5.

²⁴ *Ibidem.*

²⁵ *Ibidem.*

se alce, mais uma vez, à condição de maior dignidade possível em relação às outras ciências especulativas.

O último esforço de determinação da «doutrina sagrada» enquanto ciência procura legitimá-la enquanto sabedoria. Tal discussão, que tem suas raízes no pensamento grego, parte da noção de sabedoria enquanto a capacidade, que se adquire ou por meio do estudo ou *per infusionem*²⁶, de *ordinare* e *judicare* correta e coerentemente²⁷. Compreendendo, respectivamente, o movimento ascendente de ordenação de certas atividades em direção a um fim conveniente e o caminho descendente desde o conhecimento das causas até a explicitação de seus efeitos, as atividades de ordenar e julgar são, segundo Tomás de Aquino, caras ao exercício da «doutrina sagrada» à medida que esse conhecimento trata exatamente do que é ao mesmo tempo fim e causa última de todas as coisas, isto é, fim ao qual se deve buscar *ordinare* todas as ações e intenções, e causa universal desde a qual é permitido *judicare* toda criatura. Pode-se, portanto, segundo esse raciocínio, legitimamente outorgar à «doutrina sagrada» o epíteto de sabedoria.

Ao se traçar um balanço final das determinações da «doutrina sagrada» enquanto ciência percebe-se, de imediato, que a chave para a resolução dos impasses recai sempre na evidência da subalternação desse conhecimento à divina revelação. Entre revelação e «doutrina sagrada» permanece, entretanto, uma fundamental distinção que não pode nunca ser menosprezada e que se reflete, de maneira inequívoca, na própria constituição lingüística dessas duas instâncias. Tomás de Aquino caracteriza essa distinção através do estabelecimento da diferença entre *sacra scriptura* e *sacra doctrina*. Sob a noção de *sacra scriptura* compreende-se a linguagem bruta da revelação que, em sendo fundamentalmente una e insubstituível²⁸, mantém-se alheia às especificidades dos tempos e das línguas, precisando, pois, para que seja compreendida através das épocas, traduzir-se numa «linguagem segunda que exprima num mundo temporal, no encontro com a filosofia — que é a reflexão de um tempo sobre si mesmo —, o potencial luminoso contido na revelação e expresso, de maneira ao mesmo tempo finita e normativa,

²⁶ *STh*, I, 1, 6.

²⁷ Sobre as noções de sabedoria e sábio no pensamento de Tomás de Aquino cf. *Suma contra os Gentios*, I, 1, in T. VON AQUIN, *Summe gegen die Heiden*, Bd. I, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1974, 2s.

²⁸ Cf., por exemplo, Ap 22, 18-19: «A todo o que ouve as palavras da profecia deste livro eu declaro: Se alguém lhe fizer algum acréscimo, Deus lhe acrescentará as pragas descritas neste livro. E se alguém tirar algo das palavras do livro desta profecia, Deus lhe tirará também a sua parte da árvore da Vida e da Cidade santa, que estão descritas neste livro».

através da santa escritura»²⁹. Essa linguagem para a qual se traduz a finitude atemporal da *sacra scriptura*, mas que nunca chega a confundir-se com esta, é justamente a *sacra doctrina* ou, como já se bem disse, «a transmissão da palavra de Deus numa linguagem outra, em resumo, a palavra de Deus pronunciando-se a uma época particular»³⁰.

3. O objeto da «doutrina sagrada» (STh, I, qu. 1, a. 7)

Tudo o que até agora se definiu positivamente acerca da «doutrina sagrada» procurou remover desse conhecimento todo traço que pudesse, em alguma medida, aproximá-lo do ambiente ao qual imediatamente se liga a razão natural. O que se operou, pois, foi um distanciamento máximo entre «doutrina sagrada» e toda referência ao mundo e à natureza humana. Ao se buscar uma resposta positiva à questão-guia do sétimo artigo — «será Deus o objeto dessa ciência?»³¹ — pretende-se atingir o máximo desse distanciamento.

Deus é o objeto da «doutrina sagrada». Para justificar essa assertiva, Tomás de Aquino descreve, inicialmente, o que seja um objeto de uma dada atividade para, a partir daí, investigar, por analogia, a constituição do objeto da doutrina sagrada. Autêntico objeto de uma dada atividade é a idéia desde a qual se decide, a cada passo, o que pode e o que não pode ser objeto concreto de investigação dessa atividade. Inspirada na doutrina de Aristóteles, essa compreensão estabeleceu-se escolasticamente enquanto distinção entre objeto formal e objeto material, e conseqüente submissão do último ao primeiro. Entende-se por objeto material de uma atividade, todo e qualquer ente que possa cair concretamente em seu raio de ação. Objeto formal, por sua vez, diz respeito ao modo segundo o qual uma atividade apreende seus objetos materiais. Assim, como já dissemos, um homem, um asno e uma pedra, à medida em que tomados como entes que possuem cor, podem tornar-se objetos da atividade de ver. Por ser o *possuir uma cor*, ou seja, o objeto formal da visão, a idéia decisiva que determina o que pode tornar-se objeto material dessa atividade, ele pode ser tomado como *objeto* da visão, pura e simplesmente. Só pode ser objeto material da visão aquilo que *possui uma cor*, ou seja, aquilo que se deixa

²⁹ M. CORBIN, *Le chemin de la théologie chez Saint Thomas d'Aquin*, 736.

³⁰ *Ibidem*, 743.

³¹ *STh*, I, qu. 1, a. 7.

tomar desde o ponto de vista do objeto formal do ver. Dizemos, assim, que toda a atividade de ver move-se sob o fundamento (*sub ratione cor* que é, por sua vez, seu único e legítimo objeto. Esse esquema também poder ser aplicado à «doutrina sagrada». Deve-se esclarecer, todavia, que noção determina a cada passo o objeto material dessa ciência. A resposta de Tomás é precisa: «tudo, porém, é tratado pela doutrina sagrada *sub ratione Dei*»³². Seja tratando, em termos materiais, das letras, das coisas ou dos homens, a *sacra doctrina* mantém Deus como seu único objeto formal. Com isso não só se desconsidera o conceito de ente, a partir do qual poder-se-ia chegar ao reconhecimento de Deus enquanto causa primeira, como se diferencia esse conhecimento da forma de saber humano que, tradicionalmente, possui o *status* de maior nobreza, e cujo objeto formal é a entidade do ente material, a saber: a metafísica, também chamada teologia natural.

O primeiro intuído da «doutrina sagrada» não é o ente, mas Deus. Todo o movimento de «purificação» da *sacra doctrina* atinge aqui seu topo máximo. E toda uma linha interpretativa do pensamento tomista encerra-se por aqui. Declara-se que «o que constitui (...) o caráter sobrenatural da ciência sagrada é o fato de que ela não somente trata de tudo *em relação a Deus*, mas sobretudo que ela tudo trata à *luz de Deus*»³³, e compreende-se, a partir daí, a expressão *sub ratione Dei* como «unicamente sob o fundamento da fé», ou seja, sob a égide do *articulus fidei*, isto é, da crença em Deus enquanto verdade primeira³⁴. Com base nessa compreensão, subestima-se o tema dos artigos subsequentes. Tratar-se-ia, após o sétimo artigo, simplesmente de se esboçar um método de exposição da crença segundo os termos de linguagem humana e nada mais.

O texto de Tomás de Aquino, entretanto, mantém-se aberto a outras interpretações. Imediatamente após declarar que a «doutrina sagrada» trata todas as coisas *sub ratione Dei*, ele acrescenta: «seja porque elas são Deus Ele mesmo, seja porque mantém uma relação de ordenação a Deus, enquanto seu princípio e fim»³⁵. Esta passagem não pode ser simplesmente dissociada da primeira. Outros momentos da *Suma* como, por exemplo, a solução da primeira objeção do terceiro artigo³⁶ e o

³² *Ibidem*.

³³ T. PEGUES, *Commentaire français littéral de la Somme Théologique de Saint Thomas d'Aquin*, vol. I: Traité de Dieu I, Toulouse: Imprimerie e Librairie Édouard Privat, 1907, 43. Cf. igualmente É. GILSON, *Elements of Christian Philosophy*, Garden City: Doubleday & Company, 1959.

³⁴ Cf. *STh*, II II, qu. 1, a. 1.

³⁵ *STh*, I, qu. 1, a. 7.

³⁶ *STh*, I, qu. 1, a. 3: «A doutrina sagrada não trata igualmente de Deus e das criaturas, mas de Deus principalmente e das criaturas à medida que elas se referem a Deus como seu princípio e fim».

prólogo da segunda questão³⁷, comprovam essa indissociabilidade. Demonstra-se, pois, que *sub ratione Dei* não pode pretender significar apenas o fenômeno da crença que se ocupa com o mundo desde a convicção da realidade de Deus enquanto *veritas prima*. Entende-se sob esse termo, antes, uma realidade originariamente dupla: de um lado Deus e, de outro, a *ordo ad Deum* de toda a criação. Ambos estão *sub ratione Dei* porque Deus, em seu perfeito conhecer e em seu ser, estende-se também a toda criatura.

No ápice do distanciamento da «doutrina sagrada» em relação a tudo o que diz respeito à razão natural deparamo-nos pois, surpreendentemente, com uma inflexão. Símbolo inicial da pura realidade de Deus, o *sub ratione Dei* da «doutrina sagrada» mostra-se, na verdade, como um conceito que, acima de tudo, acompanha a dinâmica divina, e por isso não deve ser interpretado como pura intuição da fé. *Sub ratione Dei* pode também ser o tratamento das coisas do mundo, uma vez que nesse exercício não se perca de vista a *ordo ad Deum*. Somente à medida que compreendemos tal inflexão da noção de *sub ratione Dei* podemos entender também o significado dos três artigos que se seguem. Se até agora o que se buscou foi o distanciamento, o *exitus* da «doutrina sagrada» frente a qualquer outra forma de conhecimento humano, agora deve-se trilhar o caminho contrário, ou seja, deve-se consolidar o *reditus*. Tudo foi encaminhado até então, mesmo que inicialmente de modo não temático, com vistas à demonstração da validade do primeiro elemento do *sub ratione Dei*. Deve-se, portanto, ainda justificar o segundo momento dessa estrutura, ou seja, deve-se demonstrar que a própria criatura, em sua *ordo ad Deum*, pode dar à «doutrina sagrada» os parâmetros de seu objeto formal. Essa tarefa faz-se como recolocação do lugar da razão natural na operação da *sacra doctrina*, sendo levada a cabo por Tomás de Aquino nos três últimos artigos da *prima quaestio*.

4. «Doutrina sagrada» e método interpretativo (STh, I, qu. 1, a. 8-10)

O retorno da «doutrina sagrada» aos modos da linguagem humana dá-se, concretamente, como determinação positiva de seu exercício. Essa determinação, por sua vez, estabelece o método interpretativo como prática efetiva dessa doutrina. Surge agora, portanto, a possibi-

³⁷ *STh*, I, qu. 2, prol.: «A principal intenção desta doutrina sagrada é transmitir o conhecimento de Deus, não somente no que ele é em si, mas também no que ele é princípio e fim das coisas».

—

lidade de se determinar positivamente o sentido da metodologia interpretativa tomasiana.

Em primeiro lugar, a «doutrina sagrada» atua de maneira essencialmente argumentativa³⁸. Proceder de tal maneira significa, inicialmente, basear seu exercício na extração de conclusões verdadeiras a partir de premissas verdadeiras. Para uma ciência qualquer, ser *argumentativa* significa partir de uma série de princípios que não podem ser por ela comprovados³⁹, e, a partir deles, associar premissas e, assim, criar novas e verdadeiras conclusões. Em relação à «doutrina sagrada», entretanto, o termo *argumentativa* tem um sentido singular. Isso porque ela não busca a descoberta, guiada por princípios verdadeiros, de algo completamente novo, mas ela busca antes esclarecer seus próprios princípios, os quais, em última instância, são a revelação da própria *scientia Dei*. O tom argumentativo que se pode encontrar no exercício da «doutrina sagrada», e que se baseia primeiramente na sagrada escritura e posteriormente em toda a tradição cristã e pagã e, por fim, na razão humana, deixa-se definir como o esforço de se alcançar, através da interpretação de uma tradição histórica e autorizada, o entendimento de seus princípios, que são, por definição, divinos. Pode-se dizer, portanto, que «argumentar no ambiente da doutrina sagrada não significa, de modo algum, deduzir conclusões, mas desenvolver a teleologia interna dos artigos da fé, ou seja, retornar aos princípios e somente aos princípios»⁴⁰. Essa posição singular da argumentação no todo da «doutrina sagrada» não abala, em nenhum sentido, o estatuto de cientificidade desse conhecimento. Assim como todas as ciências, também ela parte de princípios. A diferença é que, normalmente, as ciências partem do conhecimento — mesmo que incompreendido — de seus princípios com vistas à conquista de algo outro que, supostamente, significará um aumento de nosso conhecimento. A «doutrina sagrada» não. Ela não parte do conhecimento de seus princípios, mas de sua atuação na *ordo* das coisas e busca retroceder, a partir dessa atuação, à realidade desses mesmos princípios. Retrocesso esse que, vale salientar, não garante nada acerca de um aumento de conhecimento. Exatamente esse pensamento retroativo e às avessas, essa pretensão de cunhar uma ciência que consiga demonstrar seus próprios princípios e, com isso, pular sobre sua própria sombra, fazendo-se finalmente senhora de si mesma foi, por exemplo, caracterizado por Hegel como «doentio»⁴¹ e por Heidegger como um «ferro de madeira»⁴².

³⁸ *STh*, I, qu. 1, a. 8.

³⁹ *Ibidem*.

⁴⁰ M. CORBIN, *Le chemin de la théologie chez Saint Thomas d'Aquin*, 826.

⁴¹ G. W. F. HEGEL, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, 593.

⁴² M. HEIDEGGER, *Einführung in die Metaphysik*, Gesamtausgabe Bd. 40, Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann, 1983, 9.

O perfil concreto dessa tarefa, em certa medida insana, é o método interpretativo. E isso funda-se, primordialmente, na própria realidade do veículo da revelação divina por excelência: o texto sagrado. Em seu nono artigo, a primeira questão da *Suma Teológica* busca exatamente determinar de que maneira a *sacra scriptura*, ou seja, a letra da revelação tomada em sua brutalidade atemporal e imutável, reclama a existência de um método que a interprete. Isso acontece porque, em seu próprio estabelecimento, a revelação utiliza-se de metáforas e imagens que precisam, necessariamente, ser interpretadas. O método interpretativo, portanto, não é algo de fora, como uma possibilidade externa de acesso que vem a ser adicionado ao texto bíblico, mas, antes, é uma necessidade que surge diretamente do modo como esse texto foi estabelecido.

Objecções à essa compreensão defendida por Tomás de Aquino não faltam. A primeira delas, partindo da caracterização aristotélica da poética enquanto conhecimento não-científico — entre outros motivos porque baseia seu exercício em metáforas —, sustenta que uma ciência não poderia nunca basear seu modo de atuação naquilo que caracteriza um conhecimento que, ao lado da história, disputaria a não invejável posição de conhecimento mais distante de qualquer pretensão científica. Em segundo lugar, o que se quer com a «doutrina sagrada» é, como já dissemos, consolidar uma recondução, através do *medium* da revelação, aos princípios divinos e, por isso, verdadeiros dessa ciência. O discurso metafórico, *per similitudines*, é, por excelência, o discurso que, estabelecendo uma analogia entre o que se diz e a verdade daquilo que se busca expressar, acaba sempre por assumir uma distância entre significante e significado e, assim, uma inverdade em si mesmo, não sendo, portanto, em nenhuma medida capaz de realizar aquilo que se propõe como tarefa da *sacra doctrina*. Por fim, há ainda o problema de se pretender utilizar, por meio da linguagem metafórica, criaturas as menos sutis e mais corpóreas possíveis para significar algo que, por definição, é *subtilissimo* e incorpóreo.

A palavra do profeta Oséias deve ser, todavia, segundo Tomás, tomada como um argumento de autoridade. Através do profeta, a própria divindade teria afirmado a legitimidade do estabelecimento do texto sagrado através de metáforas e imagens: «Eu vos dei inúmeras visões e falei, através dos profetas, utilizando parábolas»⁴³. A partir dessa evidência, Tomás constrói sua resposta que, ao mesmo tempo, justifica a utilização de metáforas no corpo dos escritos sagrados e demonstra, a partir daí, a possibilidade de também a ordem das coisas do mundo constituir o *sub ratione Dei* da «doutrina sagrada».

⁴³ Os 12, 10.

Embora marcado pela singular necessidade de superar sua condição natural, o ser humano, para Tomás de Aquino, é por natureza um ente para o qual a fonte primeira de conhecimento é a sensibilidade⁴⁴. Antes de qualquer possibilidade de apreensão das chamadas matérias separadas temos contato com o mundo das coisas concretas, e é somente a partir desse mundo que podemos chegar a um conhecimento daquilo que não é mundano. A realidade da revelação, por sua vez, não vai contra essa natureza: *gratia non tollat naturam, sed perficiat*⁴⁵. A revelação, portanto, ao aceitar o modo primeiro do conhecimento humano, ou seja, ao dar-se de modo conveniente à natureza daquilo para o qual se abre⁴⁶, estabelece seu conteúdo sob a forma de metáforas com as coisas do mundo. O primeiro elemento, pois, que funda o estabelecimento metafórico das sagradas escrituras é pois, por assim dizer, a preocupação divina de se fazer acessível segundo o modo natural de acesso do homem. A utilização de metáforas seria, assim, o modo mais conveniente de se estabelecer um ponto de partida sólido da *via* humana em direção a Deus. A questão da legitimidade das metáforas bíblicas, no entanto, ganha sua verdadeira dimensão quando se percebe que, no fundo, não se trata apenas de um ponto de partida para o conhecimento humano, mas que, na verdade, estará em jogo ao longo de todo o desenvolvimento da «doutrina sagrada», tomada enquanto ciência que deve fazer-se de acordo com o seu objeto, um conhecimento em alguma medida metafórico e analógico. Metáfora e analogia não serão nunca suprassumidos por uma certeza positiva. A *similitudo*, e não a *certitudo*, mantém-se constantemente como fundo de todo acesso humano aos princípios divinos.

Percebe-se que Tomás não trata as metáforas e analogias presentes nas sagradas escrituras somente enquanto ponto de partida imediatamente acessível ao conhecimento humano quando, ao responder à objeção que rejeitava a utilização de imagens a partir do argumento da não cientificidade do conhecimento poético, ele defende que as metáforas presentes no corpo das sagradas escrituras e, por conseguinte, nos conteúdos da «doutrina sagrada», não são meras casualidades, mas, antes, orientam-se segundo uma necessidade e uma utilidade. A característica metafórica do conhecimento supra-racional, pois, é necessária e, como tal, não pode simplesmente ser abandonada ou superada em algum momento do caminho do conhecimento. É justamente sua característica de necessidade que legitima as metáforas presentes na sagrada escritura frente àquelas utilizadas na arte poética, por exemplo. Por outro lado, e em resposta à segunda objeção, as metáforas são

⁴⁴ *STh*, I, qu. 1, a. 9: «*omnis nostra cognitio a sensu initium habet*».

⁴⁵ *STh*, I, qu. 1, a. 8.

⁴⁶ *STh*, I, qu. 1, a. 9: «*Deus enim omnibus providet secundum quod competit eorum naturae*».

também úteis, ou seja, elas não só não destroem a realidade da divina revelação como a consolidam. A utilização de imagens consegue reter a verdade da revelação e, além disso, consegue elevar o conhecimento humano, que dela parte enquanto conhecimento sensível, ao nível de conhecimento intelectual, sem, no entanto, deixar de lado seu caráter de *similitudo*. A polissemia da *sacra doctrina* é, portanto, uma característica, por um lado, necessária, devido à própria constituição do conhecimento humano, e, por outro, útil, pois consolida o acesso, sempre metafórico, da «doutrina sagrada» a seus princípios. Mas que tipo de conteúdo mostra-se nessa *similitudo*?

O contra-argumento de Tomás à terceira objeção, ou seja, sua justificação da legitimidade de se fazer referência às coisas corpóreas com o intuito de, no fundo, alcançar-se aquilo que é totalmente separado da matéria, contém a chave desse quebra-cabeças. Em primeiro lugar, o discurso que lança mão de imagens corpóreas é conveniente à expressão do divino exatamente porque aí deixa-se bem claro que se trata sempre de uma analogia que em momento algum se deixa subtrair e, assim, sempre mantém-se na clareza da diferença entre imagem e igualdade. Fica claro, pois, através da inegável distância que se estabelece, na metáfora, entre significante e significado, que se trata sempre de uma imagem, tosca e imperfeita, e não de uma verdadeira apresentação. Em segundo lugar, é através do discurso metafórico que compreendemos a constituição do conhecimento de Deus que nos é, nesta vida, acessível, pois «nos é manifesto mais o que Ele não é do que propriamente o que Ele é. Utilizando, pois, imagem de coisas que em muito distam de Deus torna-se, para nós, mais vivo o quanto Deus situa-se acima de tudo o que Dele dizemos ou pensamos»⁴⁷. A polissemia da *sacra doctrina*, portanto, ao invés de ser um empecilho à conquista de seus princípios, é justamente condição para tal. Sendo necessariamente polissêmica, essa doutrina guarda toda a realidade da divindade que nunca se mostra numa total proximidade, ao menos não nesta vida, uma vez que, fundamentalmente, a *via* não é nunca a *patria*⁴⁸. Assim, pois, o que a polissemia traz é a indicação da diferen-

⁴⁷ *Ibidem*.

⁴⁸ Na verdade, segundo Tomás, mesmo os santos na *patria* mantêm-se numa insuperável distância em relação ao criador: «Os santos verão toda (*totam*) essência divina na Pátria, mas eles não a verão de maneira total (*non totaliter*) – e isto não porque ainda haja algo em Deus que eles não verão nem porque haja algo em suas inteligências que não ter-se-á direcionado a Deus; mas porque a maneira segundo a qual eles se direcionarão a Deus para O conhecer não é igual ao modo segundo o qual Deus é concebível. E essa diferença (*inaequalitas*) é indicada exatamente quando se diz que a essência divina não será vista totalmente (*totaliter*)» (*In. Sent. Lib. IV, dist. 49, qu. 2, art. 3, ad 3*. Cf. P. W. ROSEMAN, *Omne ens est aliquid: introduction à la lecture du «système» philosophique de Saint Thomas d'Aquin*, Louvain/Paris: Éditions Peeters, 1996, 173s).

ça absoluta que há entre Deus e o homem. E ela suprassume a si mesma ao mostrar-se *enquanto tal*, ou seja, ao mostrar e assumir sua impossibilidade e a constante dúvida daí advinda como constitutivos da possibilidade humana de conhecimento do divino. O exercício interpretativo, polissêmico por excelência, pode, a partir daí, dar de fato a verdadeira medida do objeto formal da «doutrina sagrada», ou seja, é capaz de dar sentido ao *sub ratione Dei*, uma vez que se trata, nesse caso, mais de uma certeza da diferença — que já sempre advém da comparação metafórica entre as coisas em suas *ordo ad Deum* e Deus Ele mesmo — do que de uma intuição positiva. O sentido da divindade, portanto, guarda sempre a *distância* como seu elemento constitutivo. É somente a partir dessa compreensão que o mundo corpóreo, distante da sutileza divina, pode, com razão, nomear aquele exercício onde está em jogo exatamente uma constante distância entre significante e significado como seu representante mais legítimo da proximidade — *na diferença* — em relação à divindade. A cientificidade, em sentido medieval, dessa doutrina não se vê, por isso, nem um pouco abalada. Os princípios dessa ciência continuam a ser os mais seguros e verdadeiros, ou seja, continuam a ser divinos. A única novidade é que ao invés de se mostrarem simplesmente naquilo que eles são, eles mostram-se, imediata e positivamente, *como* aquilo que *nunca* será perfeitamente apreendido.

Não devemos, porém, esquecer que *sub ratione Dei* não deve ser nunca tomado de maneira parcial. É necessário sempre retomar que sob esse termo, como vimos, alinham-se tanto a intuição positiva da fé, que postula Deus como verdade primeira e anterior a tudo o que se conhece do mundo, quanto as próprias coisas do mundo, em sua ordenação própria a Deus, as quais nos dão a evidência *positivamente negativa* da realidade divina. Essa circularidade própria, presente no exercício da «doutrina sagrada», reflete-se sob a forma de uma constante movimentação entre a continuidade, proveniente da fé, e a descontinuidade, que tem origem na evidência da finitude do conhecimento humano. Essa circularidade, que se deixa expressar também pelos binômios fé-razão e *ratio-intellectus*, encontra ressonância na forma de estabelecimento dos resultados do método interpretativo à medida que «o conteúdo revelado esclarece o universo natural [que se exprime pela filosofia], de tal maneira que esta pode, por sua vez, esclarecê-lo»⁴⁹. Esse discurso, portanto, tem como característica básica sempre pôr em causa seus próprios princípios que, a cada vez, são estabelecidos e reconsiderados, fundando assim, na prática, aquela

⁴⁹ M. CORBIN, *Le chemin de la théologie chez Saint Thomas d'Aquin*, 882.

tarefa de se fundar uma ciência que tenha acesso conceitual a seus próprios princípios. Vale notar que exatamente esse procedimento já foi tomado contemporaneamente como testemunho de distintivo rigor científico. Assim define-se, por exemplo, que «o nível de uma ciência determina-se pela sua *capacidade* de sofrer uma crise em seus conceitos fundamentais»⁵⁰. É exatamente nesse sentido que se pode compreender, paradoxalmente às custas de sua imanente *polissemia*, o método interpretativo da «doutrina sagrada» como ciência que se mantém num máximo de *rigor* científico.

A letra da escritura guarda, em sua fundamental polissemia, uma positiva pluralidade de sentidos. A Antigüidade cristã denominou de diferentes maneiras essa diversidade semântica. Santo Agostinho, por exemplo, classificava os sentidos da *sacra scriptura* em histórico, antiológico, analógico e alegórico⁵¹. A origem mais imediata da teoria dos sentidos vigente no século de Tomás de Aquino encontra-se, entretanto, nos trabalhos desenvolvidos pela escola dos Vitorinos, especialmente por Hugo de São Vitor, ao longo da primeira metade do século XII⁵². Pautando-se nesses esforços, distinguia-se entre os sentidos *literal* ou histórico, *alegórico*, *tropológico* ou moral, e *anagógico* de um texto⁵³. Como, porém, essa pluralidade de sentidos consegue não entrar em choque com a unidade divina? Através de uma apropriação da teoria aristotélica da significação, Tomás de Aquino estabelece a primazia do sentido literal frente a todos os outros. Isso se deve ao fato de, em se tratando das sagradas escrituras, a letra e a coisa à qual essa letra se refere terem a mesma origem divina. *Auctor sacrae scripturae est Deus*⁵⁴. Ou seja, a letra bruta da revelação consegue uma significação direta e total daquilo ao qual ela se refere. Somente fundados nesse sentido literal podem ocorrer os outros sentidos, chamados, em conjunto, sentidos *espirituais*. Esses outros sentidos não fundam outros modos de significação que já não estivessem presentes no sentido literal; o que ocorre de fato são apreensões várias de uma mesma realidade. Assim, exemplifica Tomás de Aquino, quando tomamos o texto da velha lei como símbolo da nova lei, ou o texto da nova lei como símbolo da futura lei, estamos no ambiente da interpretação alegórica; quando, porém, tomamos os atos recolhidos na *sacra*

⁵⁰ M. HEIDEGGER, *Ser e tempo*, Petrópolis: Vozes, 1993, 35.

⁵¹ Cf. *STh*, I, qu. 1, a. 10.

⁵² Cf. P. C. Spicq, *Esquisse d'une histoire de l'exégèse latine au Moyen Âge*, Paris: Vrin, 1944.

⁵³ O estabelecimento mais famoso dessa teoria dos quatro sentidos é o dístico: *Littera gesta docet, quid credas allegoria / Moralis quid agas, quo tendas anagogia*. Sobre o assunto, cf. a monumental obra de H. DE LUBAC, *Exégèse médiévale: les quatre sens de l'Écriture*, 4 vols., Paris: Aubier, 1959-1964.

⁵⁴ *STh*, I, qu. 1, a. 10.

scriptura como exemplos para nossos próprios atos, realizamos a interpretação tropológica ou moral; e, por fim, ao tomarmos a letra sagrada como antevisão da eterna glória, procedemos uma interpretação anagógica⁵⁵. Essas diversas apreensões, por sua vez, não se colocam à margem do conhecimento de Deus; elas também realizam a significação que, de maneira inequívoca, é operada pelo sentido literal. Se é certo que Deus é o autor da letra das sagradas escrituras, não é, todavia, menos verdade que Ele «tudo compreende em sua inteligência, e de maneira simultânea, de modo que não é inconveniente (...) que se faça, ao lado do sentido literal, também referência a outros sentidos»⁵⁶.

O método interpretativo escolástico, portanto, realiza-se sempre em dois níveis — literal e espiritual —, mas de tal maneira que o sentido literal mantém sempre uma proeminência em relação aos outros. É justamente daí que provém, no procedimento concreto de estudo e ensino, a prioridade da *littera* em relação ao *sensus*. Deve-se buscar todas as implicações semânticas possíveis de um texto, mas, em última análise, essas implicações devem, todas elas, estar de acordo com a própria letra, ou seja, com o que há de mais concreto em um escrito. Que a letra de um texto, ou seu sentido literal, guarde a verdade com mais fidelidade que qualquer outro sentido derivado, provém da evidência de que o próprio Deus estabeleceu essa letra que, por isso, é indubitavelmente verdadeira. Deus revela, pois, sua transcendência através da letra de um texto que, por isso, ganha, ela própria, o estatuto de *veritas transcendentalis*. A transcendência de Deus, portanto, mostra-se, preferencialmente, de acordo com a exposição do método interpretativo presente no texto da primeira questão da *Suma Teológica* de Tomás de Aquino, enquanto uma transcendência literária.

Conclusão

O edifício do método interpretativo escolástico repousa, pois, em se tomando o exemplo tomista como regra geral, sobre o seguinte pressuposto, naturalmente de ordem teológica: a verdade do texto sagrado é *veritas transcendentalis*. E todo o exercício interpretativo da «doutrina sagrada», fundamentalmente circular, pois sempre

⁵⁵ Cf. *Ibidem*. Etimologicamente, alegoria, tropologia e anagogia são termos de origem grega que significam, respectivamente, o falar de um outro, o cuidar dos costumes e o conduzir para o alto.

⁵⁶ *Ibidem*.

realizado *sub ratione Dei*, ou seja, tratando ao mesmo tempo de Deus como *veritas prima* e das coisas em sua *ordo ad Deum*, retira daí sua força, uma vez que, a cada passo, ela deve partir da fé na verdade da letra para a interpretação dos sentidos derivados que, por sua vez, devem, sempre de novo, ser confrontados com a letra bruta do texto. Teologia e filosofia, fé e razão, *polissemia e rigor*, marcam, portanto, os momentos dessa tarefa, literalmente transracional, de suprasumir a distância entre letra e coisa ou, em seu limite, experimentar esse acesso justamente na evidência de sua impossibilidade.

Endereço do Autor:
Thomas-Institut
Universitätstraße 22
D-50923 Colônia — Alemanha