

# Tomás de Aquino, Anselmo de Canterbury e a crítica da razão teológica

Jean Lauand

Departamento de Filosofia da Educação e Ciência da Educação, Faculdade de Educação, Universidade de São Paulo. Av. da Universidade, 308, 05508-040, São Paulo, São Paulo, Brasil. E-mail: jeanlaua@usp.br

**RESUMO.** Em 2009 se comemorou o 9º. centenário da morte de S. Anselmo (1033-1109). O artigo examina sua proposta de Teologia como ciência em contraste com a de Tomás de Aquino (1125-1274): as “*rationes necessariae*” anselmianas - no caso da Teologia da Redenção no “*Cur Deus Homo?*” - são confrontadas com as do Aquinate, contextualizadas pelo quadro geral do pensamento de Tomás.

**Palavras-chave:** Santo Anselmo, Tomás de Aquino, teologia.

**ABSTRACT. Aquinas and Anselm: a critique of theological reason.** Nine hundred years after the death of Anselm of Canterbury, this article examines his idea of Theology as a science in contrast with Aquinas’s analysis of the same subject: the “*rationes necessariae*” of Anselm – in Theology of Redemption in his work “*Cur Deus Homo?*” – are compared with the reasons of Thomas Aquinas, who emphasizes the liberty of God.

**Key words:** Anselm of Canterbury, Aquinas, theology.

## Introdução<sup>1</sup>

Inicialmente, quero agradecer às organizadoras desses eventos, às Profas. Dras. Terezinha Oliveira e Angelita Marques Visalli, pelo honroso convite para proferir esta conferência.

Neste 9º centenário da morte de S. Anselmo (1033-1109), examinaremos sua proposta de Teologia como ciência, em contraste com a de Tomás de Aquino (1125-1274): as “*rationes necessariae*” anselmianas - no caso da Teologia da Redenção – que serão confrontadas com as do Aquinate, contextualizadas pelo quadro geral do pensamento de Tomás, particularmente no que se refere à influência recebida de Pseudo-Dionísio Areopagita.

Uma questão fundamental - que cedo ou tarde acaba surgindo - para as grandes religiões de livro é a de como lidar com a reflexão racional - a de definir o papel que se estabelece para a razão face à fé. Essa questão é uma das constantes na Idade Média e encontra ampla gama de respostas, aliás, muito semelhantes, no cristianismo, no judaísmo e no Islã: da rejeição da pura razão ao acolhimento; da suspeita à confiança. Claro que o papel dado à filosofia e à razão numa determinada concepção de religião depende da particular visão que se tenha do papel que o próprio Deus desempenha nessa concepção e

também do papel reservado ao homem e à inteligência deste.

## A escolástica

Para além da semelhança de gama de posicionamentos com as religiões monoteístas, o problemático conteúdo da fé do cristianismo (pense-se, por exemplo, na Trindade, na Encarnação ou na Redenção) exigirá aprofundamentos no estabelecimento das diversas posições de relacionamento entre fé e razão.

Entre os significados contidos na multidimensional palavra “Escolástica” (PIEPER, 1973, p. 42-43), destaca-se um que faz Boécio ser considerado, por um Grabmann, “o primeiro escolástico” e seus escritos, “as primícias do método escolástico”. Trata-se de um radicalismo sem precedentes na afirmação da razão, que - a seu modo -, estará presente também em Anselmo, 500 anos depois<sup>2</sup>.

O *De Trinitate* de Boécio traz esse “racionalismo”. Já o título desse seu opúsculo (“Como a Trindade é um único Deus e não três deuses”) expressa o propósito de esclarecer racionalmente a verdade de fé. Certamente isso não é algo de novo. Agostinho e outros tinham escrito textos com o mesmo intuito.

<sup>1</sup>Conferência proferida na Universidade Estadual de Maringá, em 18/9/2009, para a VIII Jornada de Estudos Antigos e Medievais e I Jornada Internacional de Estudos Antigos e Medievais.

<sup>2</sup>A audiência de Bento XVI (2009) na quarta-feira seguinte a essa conferência, 23-09, foi dedicada a Anselmo e o Papa o qualificou de “fundador da teologia escolástica”. Não é de estranhar que, sendo a Escolástica uma tarefa racional, os que acentuam extremadamente a razão - Boécio e Anselmo - sejam considerados seus fundadores.

Aliás, Agostinho havia afirmado a necessidade de cooperação entre fé e razão (Sermones, CCL 0284, sermo 43, Sl 41, 182): *intellige ut credas, crede ut intelligas*, “entende a fim de que creias”, “crê a fim de que entendas”<sup>3</sup>. Para Boécio, o lema era: *fidem, si poteris, rationemque cojunge*, “conjuga a fé e a razão”!, conselho com que encerra a carta ao Papa João I (AGOSTINHO, 1994).

À primeira vista, nada de novo. A novidade, porém, está em que esse propósito tenha sido assumido explicitamente, programaticamente: aquilo que antes podia ser unicamente uma atitude fática tornava-se agora um princípio. Nova é também a radicalidade do projeto. No seu *De Trinitate*, encontram-se várias concepções platônicas e neoplatônicas; as dez categorias, os gêneros, as espécies e diversos outros conceitos de Aristóteles; todo tipo de análises filosóficas e de linguagem. Mas não há sequer uma única citação ou referência à Bíblia, e isso num tratado teológico sobre a Santíssima Trindade!

Como diz Pieper (1973) (e este trabalho apoia-se em boa medida no “*Scholastik*”), a Escolástica traz consigo o perigo – “fundacional” de Boécio – da supervalorização da razão, que vai encontrar em Anselmo um expoente original, ao pretender, com suas “*rationes necessariae*”, deduzir todas as razões da redenção. Se um Tomás de Aquino e os grandes teólogos medievais conseguiram superar essa ameaça e fazer uma teologia equilibrada (o que talvez requeresse o precedente radical anselmiano...) foi graças a um notável corretivo desse racionalismo.

### O corretivo do racionalismo: Pseudo-Dionísio Areopagita

Na mesma época em que Boécio escreve seu *De Trinitate*, surgem uns livros – *Sobre os nomes de Deus; Sobre a hierarquia celeste; Sobre a hierarquia eclesiástica; Sobre a teologia mística* – cujo autor declara ser Dionísio do Areópago (cf. At. 17, 34), discípulo de S. Paulo apóstolo. Por mais inverossímil que fosse essa declaração, o fato é que enganou a Idade Média, que julgou Dionísio um grande santo, inspirado pelo Espírito Santo. Pseudo-Dionísio exerceu enorme influência nos teólogos medievais: Tomás de Aquino deve a ele sua *philosophia negativa* e sua *theologia negativa*:

Tomás de Aquino formulou os princípios de uma *philosophia negativa* e também de uma *theologia negativa*. [...] o fato de a discussão sobre Deus da *Summa Theologica* começar com a sentença: “Não podemos saber o que Deus é, mas sim, o que Ele

não é”. (...) e o pensamento, expresso por Tomás em seu comentário ao *De Trinitate* de Boécio: o de que há três graus do conhecimento humano de Deus. Deles, o mais fraco é o que reconhece Deus na obra da criação; o segundo é o que O reconhece refletido nos seres espirituais e o estágio superior reconhece-O como o Desconhecido: *tamquam ignotum!* E aquela sentença das *Quaestiones disputatae*: “Este é o máximo grau de conhecimento humano de Deus: saber que não O conhecemos”. (PIEPER, 2000).

A *theologia negativa* está bem consciente de que, quando nosso discurso se volta para Deus, nossa linguagem mostra-se ainda mais inadequada. Sim, por analogia com as criaturas, diremos que Deus é justo, que Ele é bom, eterno etc. Mas, há diversos problemas de insuficiência de linguagem quando predicamos de Deus. Por exemplo, qualidades, que são separadamente nas criaturas, teriam que ser unificadas na “essência” de Deus. E é unicamente sobre nosso âmbito de experiências, sobre nosso conceito de tempo que falamos em “justo”, “eterno” ou “bom”.

Sim, não é descabido dizer que Deus é justo. Mas nosso conceito de justiça procede do único mundo de experiências que nos é acessível; e nele “o justo” manifesta seu dever para com o outro, com o qual tem uma pendência: precisamente nisto consiste a justiça. Mas, pertence à essência de Deus não ser devedor de ninguém. Então tem sentido dizer que “a justiça” de Deus é necessariamente tão diferente, que não pode se chamar “justiça” em sentido estrito (PIEPER, 1973, p. 62).

Certamente, estes aspectos “negativos” não são os que os epígonos de Tomás destaquem; na verdade, os “tomistas” costumam ocultá-los; mas são essencialíssimos e o tributo, fundamental de Tomás a Pseudo-Dionísio. Tomás cita cerca de 2.000 vezes Dionísio; Anselmo o ignora (menciona-o uma única vez e não para concordar com seu pensamento). Esses dados guardam profunda relação com as concepções de Teologia: Anselmo carece do corretivo dionisiano e se aproxima de um racionalismo, embora, tecnicamente, não se possa aplicar sem mais esse qualificativo a seu pensamento, marcado pela fé, que pressupõe o “dado” da fé. Dois ilustres medievalistas assim ressalvam:

Naturalmente, um teólogo como Anselmo não pode jamais cair na aceitação formal da tese de que não há nada que supere a capacidade cognoscitiva da *ratio* humana. Não obstante, não causa a mínima estranheza que seu pensamento se aproxime continuamente de um tal racionalismo (PIEPER, 1973, p. 68).

Anselmo trata *ex professo* das relações entre fé e razão, resumindo-as na fórmula: *Credo ut intelligam*, de

<sup>3</sup> Já Bento XVI (2009) recordará a versão anselmiana dessa fórmula “não procuro compreender para crer, mas creio para compreender”.

inspiração nitidamente agustiniana. Segundo ele, devemos começar por acreditar na existência de Deus, na Trindade e em todas as verdades da revelação cristã. Depois, a nossa razão poderá justificar todas essas verdades “*rationibus necessariis*”, por motivos decisivos e necessários e não – como diria Tomás de Aquino – por motivos apenas prováveis e sem valor demonstrativo. Segundo Anselmo, a fé ensina que assim é; a razão confirma mostrando *porque assim deve ser*. A racionalização da fé, proposta por Anselmo, não podia degenerar logicamente em racionalismo, pois, a razão, neste sistema, não pode discrepar da fé, uma vez que o conhecimento racional é concebido – conforme Plotino e Agostinho – como fruto da iluminação natural por parte de Deus e este naturalmente não pode contrariar a fé, que é resultado da revelação, sobrenatural, divina. Mas [...] a posição anselmiana levava a tolher o mérito da fé e a justificar de antemão as recriminações de Gregório IX contra o uso da demonstração em teologia (VAN ACKER, 1983, p. 13).

“Atenuantes” à parte, Pieper (1973, p. 78) também observa:

[Há em Anselmo] uma observação suspeita que diz que à argumentação que se segue não se deve exigir mais certeza “de que a que possa minha opinião supor provisoriamente [*interim*] enquanto Deus não me revele coisa melhor”. Esta observação é enganosa porque só aparentemente constitui um abrandamento; o que, na realidade, se diz é que a *ratio* não capitula perante o mistério, mas só diante de um argumento mais forte e, assim, “provisoriamente” mantém o “que até aqui lhe parece ser”.

O fato é que a teologia de Anselmo nos vai pôr a um passo de considerar que Deus forçosamente tinha que agir de tal e tal modo...

### A antiga teologia da redenção

Anselmo, espírito inovador e originalíssimo, investirá contra a doutrina teológica tradicional da Redenção e da Encarnação.

A doutrina tradicional da redenção – comum até Gregório Magno – apoia-se numa interpretação de Colossenses 2, 14-15. Apesar de seu enorme potencial dramático – convocando efeitos especiais cinematográficos – esses versículos não costumam ser recordados na pregação contemporânea: em décadas de prática religiosa católica, não me lembro de uma única menção a eles em homilias das missas. E ganhei já um par de apostas com evangélicos – praticantes e muito cultos – que simplesmente os desconheciam e duvidavam que tais versos estivessem no *corpus* paulino. Versículos que não são mencionados uma vez sequer no Catecismo da Igreja Católica!

Neles se diz que, na redenção, Cristo eliminou um decreto, um título de dívida escrito (quirógrafo) contra nós, e cravou-o na cruz (Col. 2, 14) e, vencendo os principados e potestades, despojou-os e os expôs publicamente ao desprezo (como nos desfiles triunfais romanos, nos quais os chefes vencidos eram ridicularizados ante a multidão).

A interpretação tradicional era a de que, desde o pecado de Adão, o diabo tinha adquirido direitos sobre o homem decaído; direitos “escritos” que o próprio Deus respeitava e que só podiam ser revogados se Satanás, talvez por engano, se lançasse contra um homem inocente, sem pecado (Cristo), fora de seu legítimo domínio.

Nesse sentido, está a intocável autoridade de Agostinho: vigorava contra todos nós o decreto conquistado pelo diabo, que possuía àqueles a quem enganara. Ao se derramar o sangue sem pecado, foi abolido esse quirógrafo, a caução do pecado:

Ut pro toto mundo sanguis innocens funderetur, et omnium credentium peccata delerentur; quia ille est mortuus, in quo peccatum non potuit inveniri. Tenebatur *cautio* nostrorum peccatorum, tenebat contra nos chirographum diaboli; possidebat quos deceperat, habebat quos vicerat. Debitores omnes eramus, cum debito hereditario omnes nascentur; fusus est sanguis sine peccato, et delevit cautionem de peccato. (AGOSTINHO, CCL 0284, sermo 229E).

São Leão Magno explica com detalhe: Cristo ludibriou o diabo e, como se diria popularmente, “cavou” um pênalti... e o diabo “caiu como um patinho”. Cristo vem como homem, escondendo sua divindade e engana o astuto inimigo. Cristo nasce como todo mundo, chora como qualquer bebê, é envolto em panos, circuncidado e levado ao templo para que se cumpra o preceito da purificação legal. O diabo percebe também sua infância e crescimento normais e pensa que pode ofendê-lo, agredi-lo e matá-lo, sem se dar conta de que Ele não tem parte no pecado e não está incluído no quirógrafo<sup>4</sup>.

<sup>4</sup>Cum igitur misericors omnipotens que salvator ita susceptionis humanae moderaretur exordia, ut uirtutem inseparabilis a suo homine deitatis per uelamen nostrae infirmitatis absconderet, inlusa est securi hostis astutia, qui natiuitatem pueri in salutem humani generis procreati, non aliter sibi quam omnium nascentium putauit obnoxiam. Vidit enim uagientem atque lacrimantem, uidit pannis obuolutum, circuncisioni subditum et legalis sacrificii oblatione perfunctum. Agnouit deinceps solita incrementa puertitiae, et usque in uiriles annos de naturalibus non dubitauit augmentis. Inter haec intulit contumelias, multiplicauit iniurias, adhibuit maledicta, obprobria, blasphemias, conuicia, omnem postremo in ipsum uim furoris effudit, omnia temptamentorum genera percurrit, et sciens quo humanam naturam infecisset ueneno, nequaquam credidit primae transgressionis exortem, quem tot documentis didicit esse mortalem. Perstitit ergo inprobis praedo et auris exactor in eum qui nihil ipsius habebat insurgere, et dum uitiatiae originis praeiudicium generale persequitur, chirographum quo nitebatur excidit, ab illo iniquitatis exigens poenam, in quo nullam reperit culpam. Soluitur itaque letiferae pactionis malesuada conscriptio, et per iniustitiam plus petendi, totius debiti summa uacatur. Fortis ille nectitur uinculis suis et omne commentum maligni in caput ipsius retorquetur. Ligato mundi principe, captiuitatis uasa rapiuntur. Redit in honorem suum ab antiquis contagiis purgata natura, mors morte destruitur, natiuitas natiuitate reparatur, quoniam simul et redemptio aufert seruitutem, et regeneratio mutat originem, et fides iustificat peccatorem. (LEO MAGNUS, 1994, SL 138, XXII).

Encontramos ecos do drama do “direito do diabo” ao longo de toda a Idade Média: como na popularíssima lenda de Teófilo, contada, por exemplo, Gonzalo de Berceo (c.1198-c.1274) (BERCEO, 2010). Nas diversas versões medievais do Teófilo, é a Virgem Maria quem resgata o quirógrafo, no melhor estilo *Auto da Compadecida*, no qual o diabo se queixa de que assim não vale: “Ela termina desmoralizando tudo”.

Mas quem poderia supor que uma ideia teológica da velha patrística iria, em estrondoso sucesso, conquistar o século XXI e render, em seu fim de semana de estreia nos EUA, 65,5 milhões de dólares em sua versão cinematográfica: *O Leão, a Feiticeira e o Guarda Roupa*, de C. S. Lewis (LEWIS, 2010).

Todos conhecem o enredo: a feiticeira adquiriu direito de posse sobre Edmund, induzindo-o a trair seus irmãos. Direito que Aslan (obviamente, imagem de Cristo) reconhece. Aslan diz à feiticeira que a ofensa de Edmundo não fora dirigida a ela e pede a libertação do pecador. Começa o jogo da “Magia profunda” da aurora dos tempos (cap. 13): a feiticeira recorda a Aslan o decreto *escrito*, gravado em letras muito profundas e até no cetro do Imperador de Além-mar (Deus Pai): “*You know that every traitor belongs to me as my lawful prey and that for every treachery I have a right to a kill!*” [...] “*It is very true,*” said Aslan, “*I do not deny it!*” (LEWIS, 2010, s/p).

Aslan, então, em conversa privada com a feiticeira, se oferece em troca de Edmundo para ser sacrificado na Mesa de Pedra, onde os traidores são entregues à Feiticeira para sacrifício. No capítulo seguinte (cap. 14), a feiticeira descarrega todo seu ódio em Aslan, submete-o a torturas, a mofas e à morte (LEWIS, 2010, s/p).

No cap. 15, Aslan ressuscita (para enorme surpresa de todos) e explica que há uma magia ainda mais profunda, anterior à aurora dos tempos e desconhecida pela feiticeira, segundo a qual matar uma vítima inocente implica a perda do direito do quirógrafo: “*She would have known that when a willing victim who had committed no treachery was killed in a traitor's stead, the Table would crack and Death itself would start working backwards!*” (LEWIS, 2010, s/p).

Estamos no Brasil e não é descabido relacionar essas ideias com o rei Pelé, num memorável episódio, lembrado por Luiz Zanin, colunista de *O Estado de S. Paulo*:

Ouçó, no programa do Milton Neves na Rádio Bandeirantes, a gravação de uma partida entre Santos e São Paulo em 1974. Nela, um lance famoso. O São Paulo ganha por 1 a 0 e o Santos não consegue empatar. Já no finzinho do jogo, a bola sobra na mão do goleiro Valdir Perez. Bola dominada. Pelé, dentro da área, arregala os olhos e parte para cima do goleiro, como se ele tivesse largado a bola. O

zagueiro Samuel, assustado com a presença do Rei e de costas para o goleiro, agarra Pelé e comete a falta, marcada pelo juiz Armando Márquez. Pênalti que Brecha cobra e converte: 1 a 1, resultado final. O interessante é que Milton Neves reproduz as gravações da época e os jogadores do São Paulo elogiam a malícia de Pelé. Não o recriminam. Depois de repetir a gravação do jogo, Milton entrevista ao vivo o Valdir Perez de hoje, morando em Vitória, no Espírito Santo. Ele, que foi o goleiro da seleção de 1982, relembra o lance com humor e fala da capacidade inventiva única de Pelé, da sua inteligência capaz de tirar do nada um lance desses para decidir uma partida difícil (ZANIN, 2006).

### Anseldo e a teologia; a redenção e o *Cur Deus Homo?*

Anseldo volta-se radicalmente contra essa linha tradicional, que, desde então, foi abandonada, dando lugar à sua nova proposta, - no CDH *Cur Deus Homo?* (ANSELMO, 1952) - que vai ser, em suas linhas fundamentais (e esquisitices à parte), aceita na teologia.

Uma formulação atual, por exemplo, é a dada por Pe. Garrigou-Lagrange - “O dogma da Redenção e sua explicação teológica” -, usual na catequese cristã de hoje:

Na verdade, a injúria é tão mais grave quanto maior a dignidade da pessoa ofendida; é mais grave insultar um magistrado do que um qualquer que nos apareça pela frente. O pecado mortal [...] pelo qual o homem se desvia de Deus, tem uma gravidade infinita, porque ele praticamente nega a Deus a dignidade infinita de fim último e coloca falsamente este fim num miserável bem criado. Se a ofensa cresce com a dignidade do ofendido, a injúria feita a Deus pelo pecado mortal tem uma gravidade sem limite; ela lhe recusa a dignidade de Bem Supremo. [...] Para reparar essa desordem era preciso um ato de amor a Deus de valor infinito. Ora, nenhuma criatura, que permanece sempre criatura, pode dar a seu ato de amor esse valor infinito; seu ato, mesmo sendo sobrenatural, fruto da graça e da caridade infusa, continua finito como a criatura de que procede, como a graça e a caridade criadas, apesar de se dirigirem a um objeto infinito que é o próprio Deus. Podemos amar a Deus, mas não podemos amá-lo infinitamente. Só Ele é capaz de se amar assim. E então, para que houvesse na terra, numa alma humana, um ato de amor a Deus de valor infinito, era necessário que essa alma humana fosse de uma pessoa divina. Tal foi a alma do Verbo feito carne: seu ato de amor extraía da personalidade divina do Verbo um valor infinito para satisfazer e merecer. Era o ato de amor de uma alma humana, mas também de uma pessoa divina; é chamado por essa razão de ato teândrico, ao mesmo tempo divino e humano (GARRIGOU-LAGRANGE, 2010).

O CDH, diálogo entre Boso e Anselmo, começa indicando que não se trata de chegar à fé pela razão, mas, dada a fé, atingir as razões, a necessidade (*ratione vel necessitate*) pela qual Deus se fez homem e, pela sua morte, deu vida ao mundo. (I, 1). O conteúdo da argumentação traz elementos plausíveis e outros nem tanto.

Boso pergunta por que essa libertação, trazida por Cristo, é chamada de redenção (I, 6). De que cativo se trata? De fato, falar em Cristo “redentor” e “redenção” pressupõe um cativo (em nossa história, redentora é a Princesa Isabel...). Seja como for, Satanás não tem direito de posse sobre o homem e o “decreto” (de Col. 2, 14) não se refere ao demônio, nem a um seu domínio sobre o homem, mas a Deus, que impõe ao pecador a servidão do pecado. (I, 7) Sim, Deus é livre, mas essa liberdade não pode contradizer aquilo que compete a Deus (I, 12) etc.

Outros argumentos soam a nossos ouvidos como bizarrices. Como quando em I, 16, Anselmo dá, por evidente, ou facilmente demonstrável, que havia um número exato, o mais conveniente, de criaturas racionais para adorar a Deus e, com a queda dos anjos, necessariamente homens deveriam ocupar seu lugar, posto que nenhuma outra natureza seria capaz dessa substituição.

Mas, o que mais nos interessa não é o conteúdo, mas o modo como Anselmo propõe sua teologia. Trata-se de “razões necessárias”: necessariamente seres humanos devem substituir os anjos caídos; sem nenhuma dúvida, Deus *tinha que* nascer de uma mulher virgem; é necessário que o Verbo Divino e o Homem se juntem numa pessoa só etc. De fato, já no “Prefácio” do *Cur Deus Homo*, Anselmo lança seu manifesto: apresentar argumentação racional, que prove por razões necessárias que é impossível a qualquer homem salvar-se sem Cristo, que o Verbo devia se encarnar etc.

### Considerações finais

Se o “provisório” da razão em Anselmo é, afinal, um reforço de seu racionalismo; em Tomás, o provisório é uma recusa do racionalismo. No começo da *Suma*, depois das questões *De Deo Uno*, nas quais se dão muitos dos “preâmbulos da fé”, acessíveis à razão (e mesmo esses foi necessário que Deus os revelasse porque só seriam atingidos por poucos, depois de muito tempo e com mistura de muitos erros “*a paucis, et per longum tempus, et cum admixtione multorum errorum, homini proveniret*” I, 1, 1), Tomás vai tratar de Deus Trino (I, 32).

Nessa q. 32, já começa o artigo 1, dizendo ser impossível à razão chegar ao conhecimento da

Trindade. E, na resposta à 2ª objeção, distingue entre dois tipos de razões: 1) as que demonstram cabalmente um fato raiz *x*, e 2) razões que não provam<sup>5</sup> *x*, mas simplesmente, dado *x*, que é certo, essas razões se mostram compatíveis com o *x* dado; não o provam, mas ajustam-se de modo congruente a ele: como na ciência da astronomia, os epiciclos e excêntricos de Ptolomeu dão conta dos fenômenos que vemos no céu, que poderiam ser alcançados por outro modelo diferente!<sup>6</sup>

Podemos dar razões do primeiro tipo para provar que há um único Deus; mas para a Trindade (e tantos outros temas da Teologia) só podemos apresentar razões do segundo tipo: dada a Trindade (pela fé), apresentar um modelo coerente...

Pieper esclarece mais aspectos da posição “negativa” de Tomás. Contrapondo sua concepção de Teologia à de Anselmo, Ockham e outros, Pieper afirma:

Como “teste” pode servir a questão: Deus teria se feito homem, se o homem não tivesse pecado? É claro que há aqui inúmeras tentadoras possibilidades de especulação metafísica para a razão que pensa em conexões universais [...] poder-se-ia argumentar que seria absurdo o homem levar vantagem com o pecado etc. [...] [A resposta de Tomás é:] “A verdade sobre essa questão só a pode saber Aquele que nasceu e se encarnou porque quis” e “Não há nenhuma razão demonstrativa naquelas coisas que pertencem à fé” (PIEPER, 1973, p. 173).

[Ante a questão de Ockham, se Deus poderia ter se encarnado em uma pedra ou asno] Tomás não fala de pedra nem de asno, nem de nada do que poderia ter sido; mas, refletindo sobre a verdade de fé de que Deus se fez homem, diz simplesmente que não saberíamos *nada em absoluto* se não tivesse sido revelado; e mesmo quando tenta tornar compreensível o fato da Encarnação como algo “congruente”, sua atitude é muito mais de silencioso respeito ante o mistério [...] (PIEPER, 1973, p. 179).

### Referências

AGOSTINHO *Opera Omnia*. In: **Cetedoc Library of Christian Latin Texts**. Turnhout: Brepols, 1994. (1 CD-ROM).

ANSELMO “*Cur Deus Homo*”. In: **Obras completas**. Madrid: BAC, 1952.

<sup>5</sup>E isto, no dizer de Bruce D. Marshall, “sounds strikingly modern” (GRIFFITHS; HÜTTER, 2005, p. 65).

<sup>6</sup>Ad aliquam rem dupliciter inducitur ratio. Uno modo, ad probandum sufficienter aliquam radicem: sicut in scientia naturali inducitur ratio sufficiens ad probandum quod motus caeli semper sit uniformis velocitatis. Alio modo inducitur ratio, non quae sufficienter probet radicem, sed quae radici iam positae ostendat congruere consequentes effectus: sicut in astrologia ponitur ratio exentricorum et epiciclorum ex hoc quod, hac positione facta, possunt salvari apparentia sensibilia circa motus caelestes: non tamen ratio haec est sufficienter probans, quia etiam forte alia positione facta salvari possent. Primo ergo modo potest induci ratio ad probandum Deum esse unum, et similia. Sed secundo modo se habet ratio quae inducitur ad manifestationem Trinitatis: quia scilicet, Trinitate posita, congruunt huiusmodi rationes; non tamen ita quod per has rationes sufficienter probetur Trinitas Personarum.

BENTO XVI. **Santo Anselmo de Aosta**. Audiência de 23/9/2009. Disponível em: <[http://www.vatican.va/holy\\_father/benedict\\_xvi/audiences/2009/documents/hf\\_ben-xvi\\_aud\\_20090923\\_po.html](http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/audiences/2009/documents/hf_ben-xvi_aud_20090923_po.html)>. Acesso em: 17 maio 2010.

BERCEO, G. **El milagro de Teófilo**. Disponível em: <<http://www.hottopos.com/mp2/berceo.htm>>. Acesso em: 17 maio 2010.

GARRIGOU-LAGRANGE. **O dogma da redenção e sua explicação teológica**. Disponível em: <<http://sitenovo.permanencia.org.br/drupal/node/225>>. Acesso em: 17 maio 2010.

GRIFFITHS, P. J.; HÜTTER, R. **Reason and the reasons of faith**. New York: T & T Clark Int., 2005.

LEO MAGNUS. Opera Omnia. In: **Cetedoc Library of Christian Latin Texts**. Turnhout: Brepols, 1994. (1 CD-ROM).

LEWIS, C. S. **The Lion, the Witch and the Wardrobe**. Disponível em: <<http://www.mylibrarybook.com/author/C.S-Lewis.html>>. Acesso em: 17 maio 2010.

MARX, C. William **Devil's rights and the redemption in the literature of Medieval England**. Cambridge: D.S. Brewer, 1995.

PIEPER, J. **Filosofia medieval y mundo moderno**. Madri: Rialp, 1973.

PIEPER, J. Luz inabarcável: o elemento negativo na filosofia de Tomás de Aquino. **Convenit Internacional 1**. São Paulo, 2000. Disponível em: <<http://www.hottopos.com/convenit/sumar.htm>>. Acesso em: 25 jul. 2009.

VAN ACKER, L. **O Tomismo e o pensamento contemporâneo**. São Paulo: Edusp; Convívio, 1983.

ZANIN, L. A malícia do Rei. **Jornal o Estadão**, 2006. Disponível em: <<http://blogs.estadao.com.br/bate-pronto/a-malicia-do-rei>>. Acesso em: 17 maio 2010.

*Received on February 25, 2010.*

*Accepted on May 12, 2010.*

License information: This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License, which permits unrestricted use, distribution, and reproduction in any medium, provided the original work is properly cited.