

JOÃO DE SANTO TOMÁS, REDENÇÃO E ESCATOLOGIA¹

JOHN OF SAINT THOMAS, REDEMPTION AND ESCHATOLOGY*

CARLOS FREDERICO G. C. DA SILVEIRA**
SERGIO DE SOUZA SALLES***
UNIVERSIDADE CATÓLICA DE PETRÓPOLIS, BRASIL

Resumo: Que há de novo no pensamento de João como comentador de Santo Tomás de Aquino? Reconhecidamente, sua teoria do *signum*. Em João de Santo Tomás, a teologia da salvação, calcada em sua teoria filosófica do sinal, mostra um aprofundamento considerável de tal modo que toda a redenção humana pode ser relida pela ótica do sinal. Assim, a encarnação do Verbo, sua atividade taumatúrgica, os sacramentos, e, finalmente, a vida futura são tratados a partir do Verbo-Sinal, ao mesmo tempo como causa eficiente principal e instrumental de toda a salvação humana.

Palavras-chave: João de Santo Tomás; filosofia do sinal; semiótica; teologia da salvação.

Abstract: What is new in the thought of John as commentator of Saint Thomas Aquinas? Admittedly, his signum theory. In John of St. Thomas, theology of salvation, based on his philosophical theory of sign, shows a considerable depth in so far as all human redemption can be read by the signal perspective. Thus, the incarnation of the Verb, his thaumaturgical activity, the sacraments, and ultimately, the future life are treated from the Verb-sign at the same time as main efficient cause and instrumental cause of all human salvation.

Keywords: John of Saint Thomas; philosophy of sign; semiotics; theology of redemption.

¹ O presente artigo resulta da pesquisa e do texto desenvolvidos para integrar a o projeto de investigação *Redenção e Escatologia no Pensamento Português*, sob a coordenação dos Profs. Samuel Dimas, Luís Loia e Renato Epifanio, membros do Centro de Estudos de Filosofia da Universidade Católica Portuguesa. Informações sobre o referido projeto encontra-se em: <http://redencao-escatologia.blogspot.com.br/>

* Artigo recebido em 01/06/2016 e aprovado para publicação pelo Conselho Editorial em 18/07/2016.

** Doutor em Filosofia pela Pontificia Università San Tommaso (Roma). Professor da Universidade Católica de Petrópolis. Currículo lattes: <http://lattes.cnpq.br/4874832664252533>. E-mail: carlos.silveira@ucp.br

*** Doutor em Filosofia pela Pontificia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Professor da Universidade Católica de Petrópolis. Currículo lattes: <http://lattes.cnpq.br/3449303767051626>. E-mail: sergio.salles@ucp.br

I. Introdução

Não houve, no século XX, nenhum outro tomista da Segunda Escolástica, que tenha sido objeto de apreço e de estudo como João de Santo Tomás (1589-1644). A plêiade de seus cultores inclui os nomes de Jacques Maritain, Garrigou-Lagrange, Leopoldo Palacios, entre muitos outros. Maritain pensa que, embora se possam reconhecer certos limites no pensamento de João, comuns à escolástica barroca, ele supera seu momento histórico: “É para nós, é para uma nova idade da cultura que esperamos que ele tenha trabalhado”².

Que há de novo no pensamento de João como comentador de Santo Tomás de Aquino? Reconhecidamente, sua teoria do *signum*. Embora calcada na filosofia de seu mestre, João contribuiu enormemente para uma teoria moderna do sinal que antecipou importantes princípios da Semiótica, da Lógica e da Filosofia da Linguagem. Neste sentido, havemos de concordar com Maritain: efetivamente, ele trabalhou para uma nova idade da cultura, que, neste ponto, coincide com a nossa.

É verdade que a preocupação de João em seu *Cursus Philosophicus* não se limitava a questões de Lógica. A Filosofia da Natureza, o estudo da alma, das faculdades humanas, dentre outros, foram objeto de atento tratamento por parte de nosso autor. Contudo, é o *Cursus Theologicus* que sobretudo nos interessa aqui. Por dois motivos: primeiramente, porque é nesta obra que a metafísica tomista é comentada por João; em segundo lugar, porque os temas da redenção e escatologia aí se situam.

A investigação metafísica de João padece dos mesmos desvios da escolástica dos séculos XIII-XIV em relação à originalidade metafísica do ser em Santo Tomás: no embate entre os defensores da posição tomista da distinção real entre ser e essência nos entes e os defensores da posição oposta, como Henrique de Gândavo (1217-1293). O resultado disso foi a substituição da dupla essência e ser por essência e existência, com conseqüente ocultamento da compreensão do ser como ato, tal como se encontra no pensamento do Angélico. As conseqüências desse desvio não podem ser ignoradas na teologia de João.

Por outro lado, a teologia da redenção mostra um aprofundamento considerável a partir da teoria dos sinais desenvolvida por João, de tal modo que toda a redenção humana pode ser relida pela ótica do sinal. Assim, a encarnação do Verbo, sua atividade taumatúrgica, os sacramentos, e,

² MARITAIN, Jacques. Jean de Saint Thomas. *Angelicum*, Roma, vol. 66, fasc. 1, 1989, p. 18.

finalmente, a vida futura são tratados a partir do Verbo-Sinal, ao mesmo tempo causa eficiente principal e instrumental de toda a salvação humana.

II. O Lugar de João na História do Tomismo

A influência de João de Poinsoot, dito de Santo Tomás, na filosofia moderna transcende a escola tomista a que é afiliado. Pertencente, contudo, ao novo movimento tomista que ganha força com a Reforma Católica, João é, ao mesmo tempo, herdeiro dessa nova tendência da escolástica e cultor do pensamento original de Tomás por meio de suas fontes, sobretudo a Suma Teológica. Duas teorias densamente desenvolvidas por João são suficientes para provar o que dizemos: a teoria do sinal, *signum*, e sua concepção da distinção real entre ser e essência no ente.

2.1. O Desvio do *Esse* Tomista

Muitas são as passagens em que Tomás de Aquino esclarece sua concepção de ser e de ato. A novidade de suas teses, em relação ao pensamento aristotélico, está em conceber o ser como ato. Paradoxalmente, a maior dificuldade desta concepção está na compreensão do sentido do ato de ser. No primeiro artigo da *Questão Disputada Sobre as Criaturas Espirituais*, encontra-se mais uma de suas formulações de sua tese, aplicada tanto ao ser de Deus como ao das criaturas:

É claro que o primeiro ente, que é Deus, seja ato infinito, tendo em si toda a plenitude do ser, não unida a qualquer natureza de gênero ou de espécie. Daí se segue necessariamente que seu ser não é de modo algum introduzido numa natureza que não seja o seu próprio ser, que o limitasse àquela natureza. Por isso dizemos que Deus é seu próprio ser. E isto não pode ser dito de nenhum outro; porque, assim como é impossível compreender que existem várias brancuras distintas, mas se existisse uma brancura separada de qualquer sujeito e de qualquer receptáculo, seria somente uma; assim, é impossível que o próprio ser subsistente não seja senão um. Então, tudo o que é posterior ao ser primeiro, uma vez que não é seu próprio ser, tem o ser recebido em algo, ao qual o próprio ser se une; e, assim, em qualquer criatura, uma coisa é a natureza da coisa que participa do ser, outra é o próprio ser participado. E uma vez que qualquer coisa participa por assimilação do primeiro ato enquanto tem ser, é necessário que o ser participado em algo seja comparado à própria natureza participante como ato à potência.

A citação acima não é gratuita. Efetivamente, ela é mencionada em razão do texto de Cornelio Fabro acerca da contribuição de João de Santo Tomás para a história da filosofia tomista,

publicado na revista *Angelicum* como fruto de um colóquio comemorativo dos terceiro centenário da morte do tomista português. Fabro cita este artigo da Questão Disputada para provar que a interpretação de João de Santo Tomás sobre o ser tal como o entendeu o Angélico é desvirtuada. O distanciamento dessa doutrina do *esse* como *actus essendi*, que se verificou na história do tomismo até o século XX, tem sua explicação, ao menos parcial, na própria escola. Cornelio Fabro identifica momentos de ruptura ou de obscurecimento da descoberta original do tomismo primeiramente, logo após a morte do Doutor Angélico e, depois, já como consequência ulterior desse primeiro período, na escolástica do Renascimento. A essas rupturas Cornelio Fabro dá o nome de *flexões*, distanciamentos que permanecem na própria escola; são os próprios tomistas que manifestam, em relação ao tema do ser, uma atitude antitomista³.

A origem remota do obscurecimento do ser no tomismo é identificada com a figura de um suposto discípulo de Santo Tomás, Egídio Romano (1243-1316), arcebispo de Bourges, filósofo e teólogo e primeiro mestre agostiniano na Universidade de Paris. Sua importância para a história do tomismo é incomparável, não somente porque se trata de autoridade eclesiástica, mas sobretudo porque, segundo testemunhos históricos, foi aluno de Santo Tomás em Paris, de 1269 a 1272. Em polêmica com Henrique Gândavo, Egídio está convencido, com Santo Tomás, que há distinção real entre essência e ser nas criaturas. Considerado inicialmente um grande expoente do tomismo nascente, na verdade, sua atitude é ambígua. Na defesa do tomismo, usando terminologia própria e, às vezes, tiradas de seu opositor (*esse essentiae; esse existentiae*⁴), Egídio distancia-se da filosofia original de Santo Tomás, o que constitui a *primeira flexão* do tomismo, que terá graves consequências na Segunda Escolástica (séculos XVI-XVIII)⁵.

Efetivamente, na Segunda Escolástica, verifica-se a segunda flexão do tomismo. Tomás de Vio, Cardeal Caetano, OP (1469-1534), a figura mais influente do tomismo do desta época, resume o espírito de toda a época. Entretanto, Caetano deve ser considerado um tomista *aristotelizante*, ou seja, um tomista que procura fazer exegese tomista sempre à luz de Aristóteles, afastando-se portanto da originalidade do Doutor Angélico, especialmente no que tange ao *ser*. Duvida até mesmo das provas da imortalidade da alma: talvez apenas pela fé possamos chegar a tal sentença. Sua tendência formalística e altamente sistemática toma o lugar da sobriedade original do texto tomista.

³ Cf. SILVEIRA, Carlos Frederico. Cornélio Fabro, intérprete de Santo Tomás. *Aquinate*, n. 3, 2006, p.3.

⁴ JOANNES A SANCTO THOMA. *Quaestio de esse et essentia*, q. 13.

⁵ Cf. SILVEIRA, Carlos Frederico. Cornélio Fabro, intérprete de Santo Tomás. *Aquinate*, n. 3, 2006, p. 4.

Feitas essas breves considerações, não é de admirar que os tomistas dos séculos XV-XVII tenham deixado de lado a distinção real entre essência e *ser* e seguido a tendência de Egídio Romano em favor de uma distinção entre essência e *existência*. É a segunda flexão do tomismo, na expressão de Cornélio Fabro, o qual não exime de responsabilidade neste caso nem mesmo João de Santo Tomás:

É na linha desse essencialismo, que logo dominará o desenvolvimento do tomismo, que João de Santo Tomás (o comentador mais brilhante e admirado dos neotomistas, entre os quais Maritain) não põe mais como constitutivo formal da essência divina, como Santo Tomás, no *ipsum esse*...⁶

Evidentemente no juízo de Fabro, João talvez tenha recebido tal herança da fonte comum derivada do avicenisismo albertista, como se vê na prolixa discussão precedente sobre a distinção nas criaturas que João exprime com a terminologia formalista de *essentia* e *existentia*.⁷

2.2. A filosofia do *signum*

No Tratado dos Sacramentos da Suma Teológica, Tomás de Aquino compreende o *signum* como “aquilo pelo que outra coisa torna-se presente à faculdade cognoscitiva” (*signum autem est per quod aliquis devenit in cognitionem alterius*⁸). Durante o renascimento ibérico do tomismo, Domingo de Soto (1494-1560), Francisco de Araújo (1580-1664) e João de Santo Tomás reconheceram a importância da definição tomista que aprofunda a de Santo Agostinho, a saber: “o signo é a coisa que, além da espécie que chega aos sentidos, conduz ao conhecimento de algo distinto de si mesmo” (*signum est res quae praeter speciem quam ingerit sensibus, aliquid aliud facit in cognitionem venire*⁹).

Em seu comentário à definição agostiniana, Tomás de Aquino observa que a mesma se limita aos signos sensíveis, o que requer uma definição mais ampla do termo para abarcar seus múltiplos sentidos¹⁰. Nessa crítica a Agostinho, Tomás foi seguido pelos tomistas ibéricos, de modo particular por João, que define o *signum* como “aquilo que representa à potência cognoscitiva alguma coisa diferente de si” (*id quod potentiae cognoscitivae aliquid aliud a se repraesentat*)¹¹.

⁶ FABRO, C. *Introduzione a San Tommaso: La metafisica tomista e il pensiero moderno*. Milão: Ares, 1997, p. 269-70.

⁷ FABRO, C. *Introduzione a San Tommaso: La metafisica tomista e il pensiero moderno*. Milão: Ares, 1997, p. 269-70, p. 270.

⁸ TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica*, III, q. 60 a. 4 c.

⁹ AGOSTINHO. *De Doctrina Christiana*, II, 1. Em *De Dialectica*, Agostinho reforça tal compreensão do signo: “Signum est quod et se ipsum sensui et praeter se aliquid animo ostendit”.

¹⁰ TOMÁS DE AQUINO. *In IV Sententiarum*, IV, d.1.

¹¹ JOANNES A SANCTO THOMA. *Tractatus de Signis*. Berkeley: University of California Press, 1985, p. 25; p. 116. Domingo de Soto precede a João de Santo Tomás no desenvolvimento da moderna teoria tomista do signo. A esse respeito, confira: ASHWORTH, E.J. The historical origins of John Poinsett's Treatise on Signs. *Semiotica*, v.69, n.1/2,

A definição geral do signo deve ser complementada pela de signo instrumental como “aquilo que representa algo distinto de si através de uma cognição pré-existente de si mesmo como um objeto” (*signum instrumentale est quod ex prae-existente cognitione sui aliquid aliud a se repraesentat*)¹². Essa definição é a que mais se aproxima da clássica definição proposta por Agostinho. Entretanto, sem limitar a definição geral do *signum* à forma sensível (*species sensibilis*), como fez Agostinho, João está apto a desenvolver sua teoria do signo para abarcar uma variegada gama de sinais no âmbito mais amplo de uma teoria da significação na qual o signo é o que torna algo distinto de si presente à potência cognoscitiva.

Assim como Tomás antes dele, João entende que os diversos tipos de signos emergem no domínio da significação e não só da representação ou do conhecimento em geral. Para entender a especificidade do significar (*significare*) é preciso compará-lo com o representar (*representare*) e o fazer conhecer (*facere cognoscere*). Para o autor do *Tratado dos Signos (De Signis)*, no ato de conhecer podem concorrer quatro causas, a saber: 1) a causa eficiente; 2) a causa objetiva; 3) a causa formal; 4) a causa instrumental. As potências cognoscitivas são denominadas de causas eficientes do conhecimento, enquanto seus objetos próprios são causa objetivas. A causa formal é o que determina o conhecimento em ato, enquanto a causa instrumental é aquilo através do qual o objeto é conhecido.

É preciso ainda discernir, além das quatro causas da cognição, os três tipos de objetos dados a conhecer, a saber: 1) o exclusivamente motivo; 2) o exclusivamente terminativo; 3) o terminativo e motivo simultaneamente. Chama-se terminativo ao objeto no qual cessa o ato de conhecer, ou seja, aquele no qual o ato de conhecer alcança sua finalidade, enquanto motivo ao objeto a partir do qual se forma um conhecimento distinto dele próprio, pois move a faculdade cognoscitiva a formar não um conhecimento do objeto motivo mas sim de outra coisa a partir dele. Ora como uma coisa pode fazer-se presente ou representar-se a si mesma, enquanto objeto ao mesmo tempo motivo e terminativo, João de Santo Tomás sugere restringir o ato de significar aos objetos motivos, pois nada é signo de si mesmo.

Na medida em que o signo só se diz do objeto motivo (e não do terminativo), pois esse dá a conhecer algo distinto de si mesmo, os diversos tipos de signos só podem ser causas formais e instrumentais do conhecimento. Em sendo assim, o signo não é causa eficiente da significação,

1988, p.129-147; BEUCHOT, M. La doctrina tomista clásica sobre el signo: Domingo de Soto, Francisco de Araújo y Juan de Santo Tomás. *Revista Hispanoamericana de Filosofía*, v. 12, n. 36, 1980, p. 39-60.

¹² JOANNES A SANCTO THOMA. *Tractatus de Signis*, 1985, p. 27.

mas sim a potência cognoscitiva, nem tampouco é causa objetiva da significação, pois essa pertence ao seu referente, ou seja, à coisa significada.

Uma vez realizada a restrição do ato de significar em relação ao ato de representar e de conhecer, João estabelece sua tábua dos signos a partir de duas considerações. A primeira, considera o signo em relação ao sujeito e suas potências cognoscitivas, enquanto a segunda o considera em relação ao seu referente. Na primeira relação, discerne dois tipos de signos, o formal e o instrumental. Na segunda, estabelece três tipos de signos: o natural, o convencional e o consuetudinário. Em suma, o sinal formal e instrumental é a divisão que diz respeito à faculdade cognoscitiva: o primeiro é o que é conhecido no próprio sujeito, o segundo é o meio externo pelo qual o sujeito conhece; os sinais natural, convencional e consuetudinário seriam, respectivamente: quando a própria natureza indica algo distinto de si; quando significa por imposição e convenção; aquele que nasce do hábito ou do costume sem ser objeto de imposição pública.

Do exposto até aqui, torna-se patente que, na tradição tomista, o signo é compreendido como uma relação fundada ontologicamente, já que é da natureza do signo ser relativo ao significado e à potência cognoscitiva. Para o mestre lisbonense, o signo em si mesmo constitui uma relação segundo o ser (*secundum esse*) e não somente segundo o dizer (*secundum dici*), pois sua razão é ser totalmente para outro (*totum sunt ad aliud*¹³), ou seja, ser para o objeto que representa. Além disso, como o signo não é só uma representação, pois é também inferior e dependente do referente, ou seja, da coisa por ele significada, descobre-se que há um modo específico de manifestar ou representar próprio dos signos em geral, pois esses representam outra coisa enquanto modos inferiores e dependentes dos seus referentes¹⁴. Deste modo, na concepção realista de João de Santo Tomás, o próprio referente (ou seja, a coisa significada) está contido no signo, pois esse não representa aquele de modo mais amplo ou perfeito; ao contrário, enquanto tal, o signo contém a realidade por ele significada de modo dependente e imperfeito em relação a esta última.

¹³ JOANNES A SANCTO THOMA. *Tractatus De Signis*, pars II, q. 21, a. 1, p. 82.

¹⁴ Para uma análise detalhada do signo como relação, confira: GRADIM, A. *Teoria do Sinal em João de Santo Tomás: o projeto semiótico do Tratado dos Signos*. Covilhã: Universidade de Beira Interior, 1994, p. 40-58.

III. A Teologia do Sinal

3.1. *Signum* e Redenção

Para Bruno-Marie Simon, João recorda que é tarefa da teologia “o contínuo esforço de aprofundar os tesouros da verdade e da vida contidos na sua tradição. Ele nos mostra que somente assim a teologia será capaz de responder à sede daqueles que buscam a verdade divina na esperança de contemplá-la na eternidade¹⁵”.

Embora “redenção” possa ser considerado um termo próprio da tradição cristã, o que o termo exprime é algo comum a toda religião: o processo salvífico para o homem que determinada confissão propõe. A redenção, contudo, enquanto mistério salvífico do cristianismo, reveste-se da peculiaridade da encarnação do Verbo. Na visão de Tomás, esta encarnação é a base de toda e qualquer teologia cristã e da própria estrutura do pensamento teológico. Em outras palavras, o Verbo que se torna carne é realmente corpóreo, e assim como a base realista da reflexão humana começa no contato dos sentidos com os acidentes materiais, teologicamente, o corpo encarnado de Deus é o fundamento realista da teologia cristã. Em outras palavras, Jesus Cristo, enquanto Deus, junto às duas outras pessoas divinas é causa principal da redenção; enquanto homem, é causa instrumental, assim como os sacramentos por ele instituídos, como mais adiante se verá. E, ao aplicar sua concepção de sinal ao mistério da redenção, João explicita, com Tomás, a relação causal entre a redenção e a escatologia humana, mediadas por Jesus Cristo.

A teologia do sinal, herdada por Tomás e desenvolvida por ele e por sua escola, ganha especial tratamento na teologia da redenção de João de Santo Tomás justamente pela razão aqui aduzida.

João inicia seu comentário à terceira parte da Suma com a disputa sobre a necessidade da *satisfação* do pecado humano para justificar a encarnação do Verbo, meio escolhido por Deus para a redenção do homem. O conceito de *satisfactio*, que tem longa tradição teológica (não se pode não aludir a magnífica obra de Anselmo, *Cur Deus homo*), ganha a força que um início de tratado pode sugerir. É verdade que Tomás trata do tema em sua primeira questão, mas não em seu primeiro artigo. Ademais, o tema se torna mais relevante em João, talvez mesmo pela tendência jurídica que invade o ambiente teológico da Segunda Escolástica. Muito aquém do belíssimo proêmio de Tomás na terceira parte (“*Quia salvator noster dominus Iesus Christus, teste Angelo, populum suum salvum faciens a peccatis*

¹⁵ SIMON, Bruno-Marie. Amore e Trinità; Studi sul pensiero teologico di Giovanni di San Tommaso. *Angelicum*, Roma, vol. 66, fasc. 1, 1989, p. 124.

eorum, viam veritatis nobis in seipso demonstravit...”), a introdução de João ressalta de imediato o tema da satisfação:

Quia impossibile est perfectissimam satisfactionem, qualis est satisfactio Christi Domini, plene intelligere, nisi intellecta satisfactione puri hominis, quae imperfecta est; et de qua in praesenti solet agi, et quia connaturale est, proceder ab imperfecto ad perfectum, ideo prius agemus de satisfactione puri hominis, ostendendo eius deficientiam; deinde de satisfactione Christi, agendo de eius perfectione. Oportet autem pro totius Materiae intelligentia praemittere, in quo consistat perfecta, vel imperfecta satisfactio, et quid sit punctus difficultatis in praesenti.

A satisfação consiste de modo geral numa compensação da falta cometida. O Direito Romano prevê este instituto, como se lê no *Digesta*: “Satisfactum autem accipimus, quemadmodum voluit creditor, licet non sit solutum”¹⁶. Do mesmo modo, a satisfação está presente no sacramento da penitência. Mas a questão aqui em curso é relativa é a de que a Encarnação do Verbo é que torna possível toda e qualquer satisfação que garanta a redenção do homem, sem a qual as satisfações particulares não têm valor.

Tomás distingue *satisfactio imperfecte sufficiens* de *satisfactio perfecte sufficiens*¹⁷. E com esta distinção João inicia seu argumento e o desenvolve recorrendo aos grandes nomes da Escola, como Capréolo, Caetano e o Ferrariense. Uma multiplicação de distinções e condições para assegurar o conceito da satisfação conquistada pela Encarnação do Verbo. Eis aqui uma passagem exemplar:

Numerantur autem à Theologis praesertim Thomistis, Capreolo, Caietano, Ferrariensi, aliisque extra scholam Thomistarum, *quinque conditiones* ad exactam, rigorosamque formam iustitiae requisitae. Prima est, ut illa Bona, seu materia ex qua fit compensatio, licet habeant valorem aequalitatem debitum; sint tamen *propria ipsius debitoris*, quia si aliena sunt, non recompensant. *Secunda*, quod non solum sint propria quomodocumque, sed nullo modo *sub dominio creditoris*. *Tertia*, quod non sint alio titulo debita. *Quarta*, quod intercedat vera ratio *ad alterum*, & sint distinctae personae, creditor, & debitor. *Quinta*, quod creditor *teneatur acceptare* talem satisfactionem, ita quod aliam non possit exigere.

A Encarnação do Verbo, enquanto meio de redenção, é o sinal material dessa mesma redenção. O corpo do Verbo encarnado gera o Corpo Místico, que é a Igreja, sacramento, sinal por excelência de qualquer sacramento. Destarte, o sinal realiza o que promete. Toda a cadeia de argumentos para justificar, neste caso, por meio do modelo jurídico, desemboca neste aspecto

¹⁶ *Digestum Vetus*, Lião, Hugues de La Porte, 1560, XIII, IX, p. 1155.

¹⁷ TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica*, III, q. 1, a. 2, ad 2m.

realista da redenção: corpo, corpo místico, sacramento. A base da eficácia do sacramento é a encarnação do Verbo.

Ora, o próprio Santo Tomás, influenciado pela herança patrística, especialmente de Agostinho, definira o sacramento como sinal sagrado: “sinal de uma realidade sagrada enquanto santifica os homens”¹⁸. Tecnicamente, o sacramento é sinal em três sentidos: memorativo, demonstrativo e prenunciativo. Enquanto instituído por Cristo, é a rememoração de sua paixão; é demonstrativo, pois realiza atualmente seu efeito; e, ainda, prenunciativo, enquanto nos conduz à glória eterna:

Et haec omnia per sacramenta significantur. Unde sacramentum est et signum rememorativum eius quod praecessit, scilicet passionis Christi; et demonstrativum eius quod in nobis efficitur per Christi passionem, scilicet gratiae; et prognosticum, idest **praenuntiativum**, futurae gloriae¹⁹.

Schillebeeckx considera que a concepção de João a respeito dos sacramentos, ainda que próxima de Santo Tomás, tem uma peculiaridade que não foi percebida na teologia sacramental²⁰. Esta peculiaridade reside na relação entre causalidade e significado nos sacramentos, e se explica pela *ratio formalis* do significado, porque “o sinal pode evocar ao espírito outra coisa, pois ele mesmo é medido por e segundo esta outra coisa”. E o teólogo holandês continua no mesmo lugar com uma citação de João:

‘Respicit non ut pure manifestatum et illuminatum a se, sed ut principale cognoscibile et mensuram sui, cujus loco subrogatur et cujus vices gerit deducendum ad potentiam’. Par conséquent le signe signifie autre chose parce que en tant que signe il est formellement un substitut d’autre chose. D’une manière ou d’autre, le signe est devenu l’autre chose et à cause de cela il possède valeur de connaissance vis-à-vis de cette autre chose²¹.

O sinal recebe função vicária em relação ao significado, isto é, o sinal exerce causalidade objetiva, movendo o sujeito inteligente a modo de objeto, não que isto implique causalidade eficiente principal, pois estaria mais na ordem da causalidade instrumental secundária. Como sinais, os sacramentos realizam o que significam: “o *signum* é sinal de uma causalidade infalível, mas o sinal ele mesmo não é causalidade eficiente”²². A causalidade eficiente do sacramento está no que ele

¹⁸ TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica*, III, q. 60, a. 2.

¹⁹ TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica*, III, q. 60 a. 3 c.

²⁰ SCHILLEBEECKX, E. *L’Économie Sacramentelle du Salut*, Friburgo, Suíça, Academic Press Fribourg, 2004, p. 165-166.

²¹ SCHILLEBEECKX, E. *L’Économie Sacramentelle du Salut*, Friburgo, Suíça, Academic Press Fribourg, 2004, p. 166.

²² SCHILLEBEECKX, E. *L’Économie Sacramentelle du Salut*, Friburgo, Suíça, Academic Press Fribourg, 2004, p. 168.

significa, e não no sinal enquanto tal. O que se quer dizer com isso é que a causalidade eficiente principal é do próprio Deus enquanto tal, do Verbo encarnado, enquanto causalidade eficiente instrumental primária.

Nesta ordem de coisas, os sacramentos estão intimamente conexos com o mistério da encarnação e é nesta medida que compõe o mistério da redenção:

Dans l'activité de symbole sacramentelle le Christ accomplit un mystère de salut; non à part: mais l'activité de symbole n'est chrétienne et ecclésiale que pour autant qu'elle remonte en même temps aux acts du mystère du Christ. 'Esse causativum gratiae non est essentielle sacramento ut sacramentum est (i.e., comme étant "in genere signi"), sed ut instrumentum humanitatis Christi, et derivatum a passione ejus...'²³

João recupera, ainda que parcialmente, a grande tradição do símbolo-sinal, que tem sua origem nos primórdios da tradição cristã, também presentes em Tomás. O sacramento como o « já e ainda não », o que realiza a santificação e já é vida nova, mas ainda não é o que se há de viver. Contudo, no cristianismo dos primórdios, a teologia do sinal, do símbolo, está imersa na mistagogia, ou seja, naquela experiência do divino, intimamente conexa à liturgia cristã.

Vê-se em João a tendência de origem mais escolástica de substituir a mistagogia por uma mística, entendida como uma experiência de santificação individual, pautada especificamente na distinção entre as faculdades da inteligência e da vontade, que se aperfeiçoam e se santificam pelos sacramentos. Nessa ordem de desenvolvimento da mística barroca, se insere o *Tratado dos Dons do Espírito Santo*, considerado a maior expressão da teologia mística do mestre lisbonense. Isto é fruto do que se disse anteriormente, da tendência essencialista da escolástica cristã, que com a doutrina do ser de Tomás poderia ter sido superada em favor de uma teologia onde o ser como ato recuperasse a totalidade da condição humana nos seus mais distintos níveis de participação na vida divina. A mesma tendência marca sua escatologia.

3.2. *Signum e Escháta*

João, que levou a distinção dos sinais ao máximo de sua elaboração na escola tomista, não ficou insensível a esta estreita concatenação dos sinais em vista da salvação do homem. No tratado

²³ SCHILLEBEECKX, E. *L'économie sacramentelle du salut*, Friburgo, Suíça, Academic Press Fribourg, 2004, p. 168-169.

sobre a beatitude humana, João explora elementos que são de natureza mais bem escatológica do que ética, como se vê na parte correspondente da Suma, isto é, na primeira parte da segunda.

O problema da dupla felicidade humana, uma imperfeita e outra perfeita, a primeira nesta vida, a outra, na vida eterna, recebe em Tomás um tratamento filosófico-teológico. A partir das premissas aristotélicas sobre a necessidade natural da felicidade humana, chega-se com facilidade à conclusão de que a felicidade nesta vida é incompleta, mas também que pode ser completa, graças ao auxílio sobrenatural divino, porque o próprio conhecimento filosófico já conduzira à necessidade de uma visão de Deus para que a beatitude pudesse ser atingida. Para Tomás,

Not only is the vision of God necessary for perfect beatitude, but it constitutes it, because beatitude must consist in the most perfect act of our highest faculty. Therefore, perfect beatitude consists in the realization of this uttermost perfection of the intellect: the contemplation of the essence of God²⁴.

A questão quinta da primeira segunda do *Cursus Theologicus*, que trata, pois, da aquisição da beatitude, e consta de oito artigos. Depois de abordar o conceito de beatitude, João passa a dissertar exhaustivamente sobre o modo de a adquirir e como ela se realiza no homem.

O prólogo da questão esboça inicialmente que a visão de Deus como causa da beatitude humana importa uma dificuldade que consiste em se saber como é possível atingi-la. Para avançar e dirimir a dificuldade, João indica que, para Tomás, a beatitude é primeiramente uma elevação do intelecto, de modo que uma discussão sobre a faculdade em que se atualiza a felicidade humana é o intelecto. Mais tarde, a faculdade apetitiva intelectual, a vontade, será igualmente invocada para que se realize a completude que a felicidade exige, sempre, contudo, a partir da iluminação do intelecto. Na visão beatífica, onde perpetuamente e sem pecado se poderá ver a Deus e amá-lo intensamente, o autor nos apresenta quatro propriedades dos corpos ressuscitados: “Ista autem quatuor corporis dotes sunt impassibilitas, agilitas, claritas, subtilitas”²⁵. O importante desta doutrina tomista, retomada por João, é demonstrar que o corpo ressuscitado na vida gloriosa está intimamente subordinado à alma, de tal modo que participa totalmente de suas ações, sem os limites impostos pela corporeidade. Esta seria, pois, a condição da perfeita felicidade humana, com sua essência completa, corpo e alma.

²⁴ FEINGOLD, L. *The Natural Desire to See God According to St. Thomas Aquinas and His Interpreters*, p. 6.

²⁵ JOANNES A SANCTO THOMA. *Cursus Theologicus*, Colônia, Wilhelm Metternich, 1711 vol. IV, p. 163.

IV. Considerações finais

A dependência de autores da segunda escolástica, à qual João mesmo pertenceu, não lhe permitiu atingir toda a envergadura da metafísica de Santo Tomás. Em razão das duas flexões do ser de Tomás, a primeira, obra de Egídio Romano; a segunda, do próprio Caetano, de quem o nosso autor é grande devedor, não lhe permitiram ultrapassar a tendência a uma interpretação aristotelizante do pensamento do Doutor Angélico.

As consequências filosóficas desse afastamento do ser tomista conduz João a uma leitura essencialista do ser. Isto implica numa excessiva distinção das faculdades humanas analisadas em seus atos, sem recuperar a unidade do ser que não somente é luz que ilumina o intelecto, mas é o que dá unidade à própria existência na intensidade de suas ações.

As consequências teológicas são, uma vez mais, devedoras de um intelectualismo que vê mais a teologia como ciência especulativa do que prática. Insistindo numa tendência que, embora desmentida em palavras, se torna a característica do pensamento da segunda escolástica.

Apesar dessas consequências, o lugar de João de Santo Tomás na escola tomista e na história do pensamento moderno em geral foi reassegurado hoje por sua elaborada teoria dos sinais. Esta teoria, estudada detalhadamente no último século, tem demonstrado a força do pensamento tomista e seu potencial para responder a questões fundamentais da filosofia e da teologia contemporânea, especialmente em relação ao necessário enraizamento dos signos, especialmente do símbolo-sinal, no ser como ato ao mesmo tempo imanente e transcendente.

Referências Bibliográficas

- AGOSTINHO. **De Doctrina Christiana**. Paris: Desclée De Brouwer, 1949.
- ASHWORTH, Earline Jennifer. The Historical Origins of John Poinsett's Treatise on Signs. **Semiotica**, n. 69, p.129-147, 1988.
- BELLERATE, Bruno. Conceito de Existência em João de São Tomás. **Antologia de Estudos sobre João de Santo Tomás**, pp. 167-184, 1985.
- BEUCHOT, Mauricio. La doctrina tomista clásica sobre el signo: Domingo de Soto, Francisco de Araújo y Juan de Santo Tomás. **Revista Hispanoamericana de Filosofía**, v. 12, n. 36, p. 39-60, 1980.
- DEELY, John. Um novo começo da Filosofia: A Filosofia Moderna e o Pensamento Pós-moderno vistos através do pensamento de João Poinsett (Joannes a Sancto Thoma ou Frei João de S. Tomás). **Revista Portuguesa de Filosofia**, t. 51, fasc. 3/4, p.615-676, 1995.
- DI VONA, Piero. **Studi sulla Scolastica della Controriforma: L'esistenza e la sua distinzione metafisica** dall'essenza. Florença: La Nuova Italia Editrice, 1968.
- DIGESTUM VETUS. Lião: Hugues de La Porte, 1560. Disponível em: <http://amshistorica.unibo.it/176>, Acesso: 30/04/2016.
- FABRO, Cornelio. Il posto di Giovanni di San Tommaso nella Scuola Tomistica. **Angelicum**, Roma, vol. 66, fasc. 1, p. 56-90, 1989.
- _____. **Introduzione a San Tommaso: La metafisica tomista & il pensiero moderno**. Milão: Ares, 1997.
- FEINGOLD, L. **The Natural Desire to See God According to St. Thomas Aquinas and His Interpreters**. Naples, Flórida: Sapienria Press of Ave Maria University, 2010.
- GARCIA, Mário. Reflexão sobre a natureza e divisão do sinal na lógica de João de S. Tomás. **Revista Portuguesa de Filosofia**, t. 31, fasc. 3, p.301-304, 1975.
- GOMES, Jesué Pinharanda (org.). **Antologia de Estudos sobre João de Santo Tomás**. Lisboa: Edição do Instituto Amaro da Costa, 1985.
- GRADIM, Anabela. **Teoria do Sinal em João de Santo Tomás: o projeto semiótico do Tratado dos Signos**. Covilhã: Universidade de Beira Interior, 1994.
- JOANNIS A SANCTO THOMA. **Cursus Theologicus**. Colônia: Wilhelm Metternich, 1711.
- _____. **Cursus Theologicus**. Paris: Desclée, vol. I-IV, 1931; 1934; 1937; 1946.
- _____. **Cursus Theologicus**. Matiscone: Protat Frères, vol. V, 1946-1953.

- _____. **Cursus Philosophicus Thomisticus**. Turim: Marietti, 1930; 1933; 1937, v. I-III.
- _____. **Tractatus de Signis, The Semiotic of John Poinset**. Berkeley : University of California Press, 1985.
- PEREIRA, José. John of St. Thomas and Suárez. **Acta Philosophica**, v. 4, fasc. 2, p. 115-136, 1995.
- LOBATO, A. (org.). **Giovanni di S. Tommaso nel IV Centenario della sua nascita**. Roma, 1989.
- MARITAIN, Jacques. Jean de Saint Thomas. **Angelicum**. Roma, vol. 66, fasc. 1, p. 12-20, 1989.
- _____. Signe et Symbole. **Revue Thomiste**, XLIV, p. 299-330, 1938.
- MONDIN, Battista. Giovanni di S. Tommaso. **Storia della Teologia**. Bologna : Edizioni Studio Domenicano, v. III, p. 279-283, 1996.
- SCHILLEBEECKX, E. **L'Économie Sacramentelle du Salut**. Friburgo, Suíça: Academic Press Fribourg, 2004.
- SILVEIRA, Carlos Frederico G. C. da, Cornélio Fabro, intérprete de Santo Tomás. **Aquinate**, n. 3, pp.1-14, 2006.
- SIMON, Bruno-Marie. Amore e Trinità; Studi sul pensiero teologico di Giovanni di San Tommaso. **Angelicum**, Roma, vol. 66, fasc. 1, pp. 108-124, 1989.
- TOMÁS DE AQUINO. **Suma Teológica**. São Paulo: Loyola, 2002-2006.
- TYN T.M. L'essere nel pensiero di Giovanni di San Tommaso. **Angelicum**, 66, p. 21-55, 1989.

Universidade Católica de Petrópolis
Centro de Teologia e Humanidades
Rua Benjamin Constant, 213 – Centro – Petrópolis
Tel: (24) 2244-4000
synesis@ucp.br
<http://seer.ucp.br/seer/index.php?journal=synesis>



DA SILVEIRA, Carlos Frederico G. C.; SALLES, S. S. João de Santo Tomás, redenção e escatologia. **Synesis**, v. 8, n. 1, jun. 2016. ISSN 1984-6754. Disponível em: <http://seer.ucp.br/seer/index.php?journal=synesis&page=article&op=view&path%5B%5D=1141>. Acesso em: 30 Jul. 2016.