

MARIA MANUELA BRITO MARTINS

**A ciência teológica e os nomes divinos
na Suma Teológica de Tomás de Aquino
(q.1 e q.13)**

PORTO
2005

A ciência teológica e os nomes divinos na *Suma Teológica* de Tomás de Aquino (q.1 e q 13)

“dicit Augustinus XIX *De civitate Dei* ex verbis Varonis: «Nulla est homini alia causa philosophandi nisi ut beatus sit»”.

Tomás de Aquino, *Super Boetium Trinitate*, q. 5, a. 1, ad. 4.

Ao professor Cerqueira Gonçalves

Da imensa bibliografia tomista, a doutrina dos ‘nomes divinos’ ou dos *nomina Dei*, é um assunto pouco estudado ¹. Na verdade, ele tem sido abordado sob um outro ângulo, o da *analogia entis* ², ou ainda o da participação ³, que por vezes oblitera o aprofundamento *per se* da questão da denominação divina. Sendo assim, nesta perspectiva, os *nomina Dei* são, essencialmente, objecto de reflexão, através da análise ontológica e metafísica, ou ainda através da análise da causalidade: “lorsque nous disons que

¹ Podemos citar alguns artigos recentes sobre esta temática, mas que a abordam de forma por vezes oblíqua: Géry Provoust, *La question des noms divins. Saint Thomas entre apophatisme et onto-théologie*, in *Revue Thomiste*, 97 (1997), 485-511; Thierry-Dominique Humbrecht, *La théologie négative chez saint Thomas d’Aquin*, in *Revue Thomiste*, 94 (1994), pp. 71-99; O’Rourke, *Pseudo-Dionisius and the Metaphysics of Aquinas*. Leiden, 1992; G. Gérard, *Contribution au problème du lien onto-théologique dans la démarche métaphysique de S. Thomas d’Aquin*, in *Revue philosophique de Louvain*, 92 (1994), pp. 184-210.

² B. Montagnes, *La doctrine de l’analogie de l’être d’après saint Thomas d’Aquin*. Louvain, Nauwelaerts, 1963.

³ L.-B. Geiger, *La participation dans la philosophie de saint Thomas d’Aquin*. Paris, Vrin, 1942.

la théorie de l'analogie est fondatrice de la théologie des noms divins, il faut bien s'entendre. On ne saurait le dire que dans un certain ordre, qui est celui de la mise en place conceptuelle et philosophique d'une doctrine qui est de soi décidée théologiquement" ⁴. Mas, para além desta opinião, há ainda quem sustente que, a analogia tem um lugar, verdadeiramente, modesto na obra tomista e que se revelou como sendo um instrumento pouco adequado no domínio onde ela é mais utilizada, a saber, no tratado dos nomes divinos ⁵.

Tornou-se, portanto, necessário que fizéssemos uma abordagem dos nomes divinos, tendo em conta, por um lado, o registo platónico e (neo)platónico tomasiano e, por outro, a própria concepção tomasiana dos nomes divinos, perante a perspectiva que o *doctor angelicus* tem da teologia negativa.

No campo da teologia dogmática ou ainda da teologia filosófica, a importância desta questão foi sempre orientada, na tradição latina ocidental, para uma compreensão da essência divina afirmada de forma positiva ⁶. É uma das razões por que decidimos efectuar um estudo sobre os nomes divinos, a partir da questão 13 da *Summa Teológica*, de forma a podermos auscultar quais as questões mais emergentes que daqui advêm para a teologia, quanto ao seu enfoque numa perspectiva de teologia apofática.

O comentário tomasiano sobre os nomes divinos é objecto de reflexão em três obras fundamentais: a *Summa Theologiae*, a *Summa contra Gentiles* ⁷ e, finalmente, o *Compendium theologiae* ⁸. Para além destes, existe ainda o comentário Tomasiano aos *De divinis nominibus* de Dionísio Areopagita realizado, entre 1261-1265, durante a sua permanência em

⁴ T.-D. Humbrecht, *La théologie négative chez Thomas d'Aquin*, in *Revue Thomiste*, 93 (1993), p. 541.

⁵ A. Patfoort, *La place de l'analogie dans la pensée de saint Thomas d'Aquin*, in *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 76, (1992), p.235.

⁶ T.-D. Humbrecht, *La théologie négative chez Thomas d'Aquin*, p. 535: «La théologie philosophique doit-elle mourir? De tous les traités de théologie, c'est celui du *De Deo uno* qui est aujourd'hui le plus attaqué, jusque y compris dans son droit d'exister. Soit au nom d'une phénoménologie théologique commune, selon laquelle on ne saurait parler de Dieu indépendamment de la manière dont il s'est révélé; (...) Soit au nom d'un apophatisme dans le goût oriental, dans la postérité de Grégoire de Nysse, pour qui tout concept philosophique de Dieu est «un simulacre, une image fallacieuse, une idole conceptuelle». Lorsque les deux perspectives se combinent, elles en viennent à désigner ennemi commun, Thomas d'Aquin», p. 535.

⁷ S. Thomae Aquinatis, *Liber de Veritate Catholicae Fidei contra errores Infidelium seu Summa Contra Gentiles*, I, cap 30 a 35. Taurini, Marietti, 1961, pp. 42-46.

⁸ Sancti Thomae Aquinatis. *Opuscula Theologica et philosophica*, cap. 24-28. Parmae, Typis Petri Fiacadori, 1864, pp. 24-27, p. 6.

Orvieto⁹. Tomás de Aquino lia o Dionsísio Areopagita numa tradução de João Sarrazin (1167) e, provavelmente, com a ajuda dos comentários realizados por Máximo o Confessor ao respectivo tratado dionísiano.

Existem várias opiniões acerca da influência dos elementos platónicos no pensamento de São Tomás. Segundo alguns, Dionísio foi o mestre incontestável deste platonismo e, por isso, o grande responsável da transmissão e da influência que exerceu sobre o seu pensamento. Mas ele não é o único. Proclo, um autor do século V, foi outro canal de transmissão do neoplatonismo, nomeadamente, através da sua *Elementatio Theologica* e ainda do *Liber de causis*, este último, sendo de um autor anónimo dos séculos IX-X, contendo diversos materiais, nomeadamente, alguns extractos traduzidos e adaptados das *Enéadas* de Plotino, de elementos da *Elementatio theologica* de Proclo e, por fim, dos tratados de Alexandre de Afrodisia¹⁰.

Em 1245, Tomás de Aquino é enviado para Roma. Daqui segue para Paris e, depois, para Colónia, onde florescia o *studium generale*, sob a direcção de Alberto Magno, mestre em teologia e bastante reconhecido, nos diversos domínios do saber. Dá-se, portanto, entre 1245-48, a primeira permanência em Paris e, depois, em Colónia. Da sua estada em Paris, Tomás de Aquino elabora o seu comentário à *Ética a Nicómaco*, inicialmente na tradução mais antiga denominada *Ethica vetus* e, mais tarde, sob a mão de Alberto Magno, inicia-se à *Ethica nova* na tradução de Roberto Grosseteste.

Em 1248, parte então para a referida cidade alemã e aí permanecerá até 1252, continuando o seu estudo de teologia e o seu trabalho, junto de Alberto Magno.

Com efeito, sabe-se que o primeiro contacto de Tomás de Aquino com Dionísio Areopagita, será por influência directa do seu mestre Alberto Magno. Terá sido, efectivamente, S. Tomás que terá redigido o comentário de Santo Alberto aos *nomes divinos* de Dionísio Areopagita, sendo, então, seu secretário assistente¹¹.

⁹ A. Walz, *Saint Thomas d'Aquin*. Adaptation française par Paul Novarina. Paris/Louvain, Publications Universitaires Louvain/Béatrice - Nauwelaerts, 1962, p. 132.

¹⁰ Quem sustenta esta tese é A. Zimmerman, "The Origins of So-Called Theology of Aristotle", in *Pseudo-Aristotle in the Middle Ages. The Theology and Other Texts*. Ed. by J. Kraye, W. F. Ryan; C. H. Schmitt. London, The Warburg Institute, 1986, pp.110-240. P. Magnard, et alii, *La demeure de l'étre. Autour d'un anonyme. Étude et traduction du liber de causis*. Paris, Vrin, 1990, p. 32.

¹¹ J.-P. Torrell, *Introduction à saint Thomas d'Aquin. Sa personne et son oeuvre*. Fribourg/Paris, pp. 15-43. Cf. Duarte da Cunha, *A amizade segundo São Tomás de Aquino*. Cascais, Principia, Publicações Universitárias e Científicas, 2000, p. 200.

1. A ciência teológica

A questão dos nomes divinos, ou de como devemos nomear Deus, é uma temática bastante importante, na economia da *Suma Teológica*. Na verdade, ela está colocada na sequência lógica do plano geral da *Suma*, que procede, em primeiro lugar, ao conhecimento da essência de Deus em si mesmo, como princípio e fim da natureza de todas as coisas, em particular, o da criatura racional. “Quia igitur principalis intentio huius sacrae doctrinae est Dei cognitionem tradere, et non solum secundum quod in se est, sed etiam secundum est principium rerum, et finis earum, et specialiter rationalis creaturae”¹².

A primeira questão da *Suma* introduz-nos ao problema da natureza da *sacra doctrina*, no quadro geral dos saberes humanos. Segundo M.-V. Leroy esta *sacra doctrina* explícita, de forma objectiva, uma ‘epistemologia do saber teológico’¹³. O artigo 1 responde ao problema de saber se será necessário existir uma outra doutrina além das disciplinas filosóficas. “Videtur quod non sit necessarium praeter philosophicas disciplinas aliam doctrinam haberi”¹⁴. A resposta de S. Tomás é clara e evidente, a este respeito: além das ciências filosóficas, existe a doutrina, segundo a revelação divina. “necessarium fuit ad humanam salutem esse doctrinam quamdam secundum revelationem divinam praeter philosophicas disciplinas”¹⁵.

Com efeito, cabe a esta ciência, saber quais os limites do seu conhecimento e a que regiões do saber humano ela se estende. “necessarium est primo investigare de ipsa sacra doctrina, qualis sit, et ad quae se extendat”¹⁶. Na verdade, esta *sacra doctrina* é, efectivamente, ciência, mas é ciência de um modo duplo. Ela é, originariamente, ciência da Revelação e também ciência por demonstração.

“Deve-se dizer que a sagrada doutrina é ciência. Mas ela é ciência de um duplo género. Com efeito, umas são aquelas ciências que procedem dos princípios conhecidos pela luz natural do intelecto, como a aritmética e a geometria. Outras são aquelas, que procedem dos princípios conhecidos pela luz da ciência superior: como a perspectiva procede

¹² *Summa Theologiae*, Prima pars, I^o, q. 2. prólogo. Cura et studio Sac. Petri Caramello. Taurini, Marietti, 1948, p. 10. Doravante, apresentaremos de forma abreviada a referência desta obra. As traduções são da nossa inteira responsabilidade.

¹³ M.-V. Leroy, *Recensão* in *Revue Thomiste* (1984), pp. 298-302.

¹⁴ *Summa theologiae*, I^o, q. 1. a. 1, p. 2.

¹⁵ *Summa Theologiae*, I^o, q. 1 a. 1, resp. p. 2.

¹⁶ *Summa Theologiae*, I^o, q. 1, prólogo, p. 2.

dos princípios conhecidos pela geometria, e a música, por princípios conhecidos através da aritmética. É deste modo, que a sagrada doutrina é ciência, porque procede de princípios conhecidos pela luz da ciência superior, que é assim, ciência de Deus e dos bem aventurados. Onde, assim como a música aceita os princípios transmitidos pelo aritmético, assim também a sagrada doutrina tem fé nos princípios revelados por Deus ele mesmo”¹⁷.

A ciência por revelação é aquela que é iluminada pela luz da ciência superior. A ciência por demonstração é aquela que procede por meio de princípios racionais. Todavia nesta última, ainda temos que distinguir, por um lado, as ciências que procedem directamente dos princípios conhecidos pela luz natural, como são o caso da geometria e da aritmética e, por outro, as que procedem, por princípios recebidos das primeiras, princípios esses, que são conhecidos à luz de uma ciência superior. Essa ciência superior é privilégio da *πρώτη φιλοσοφία* ou da *theologia*. Ela conhece pela luz superior da razão e utiliza os princípios conhecidos pelo intelecto; é uma ciência arquitectónica ou de ‘coroamento’ e todas as outras lhe são subalternas. Desta forma, aplica-se aqui a regra da *subalternatio*, tal como ela é exposta por Aristóteles¹⁸.

“Ad primum ergo dicendum quod principia cujuslibet scientiae vel sunt nota per se, vel reducuntur ad notitiam superioris scientiae. Et talia sunt principia sacrae doctrinae”¹⁹. De igual modo, no comentário ao livro de Boécio sobre a *Trindade* (1257-58), Tomás estabelece a mesma diferença entre ciência subalternada e ciência que subalterna, ou seja, subalterna. A relação que se estabelece é como aquela que existe entre a parte e o todo. Assim como a planta é uma parte do corpo natural e, por isso, a ciência da planta está contida na ciência natural, enquanto parte, assim também

¹⁷ *Summa Theologiae*, I^a, q. 1 a. 2, resp. p. 3: “Respondeo dicendum sacram doctrinam esse scientiam. Sed sciendum est quod duplex est scientiarum genus. Quaedam enim sunt quae procedunt ex principiis notis lumine naturali intellectus, sicut arithmetica, geometria, et huiusmodi; quaedam vero sunt quae procedunt ex principiis notis lumine superioris scientiae, sicut perspectiva procedit ex principiis notificatis per geometriam, et musica ex principiis per arithmetica notis. Et hoc modo sacra doctrina est scientia, quia procedit ex principiis notis lumine superioris scientiae, quae scilicet est scientia Dei et beatorum. Unde sicut musica credit principia tradita sibi ab arithmetico, ita doctrina sacra credit principia revelata sibi a Deo”.

¹⁸ Aristóteles, *Análíticos Posteriores*, I, 13, 78 b 35-40. E, ainda mais particularmente, na *Metafísica*, B, 2, 996 b 10-15, onde Aristóteles declara que, a filosofia, ou seja, a sabedoria, é uma ciência soberana e reguladora e que as demais ciências, lhe estão subordinadas enquanto servas. Encontramos também uma ideia semelhante na *Ética a Nicómaco*, VI, 7, 1141 a 17-19.

¹⁹ *Summa Theologiae*, I^a, q. 1, a. 2, ad.1, p. 3.

uma ciência está contida numa outra, enquanto lhe é subordinada e, por isso, submetida a uma razão superior²⁰.

A sagrada doutrina é uma ciência especulativa e prática, como acontece na ciência filosófica. "Unde licet in scientiis philosophicis alia sit speculativa et alia practica, sacra tamen doctrina comprehendit sub se utramque; sicut et Deus eadem scientia se cognoscit, et ea quae facit"²¹. Todavia, ela transcende quer, a ciência especulativa quer, a ciência prática: "Cum ista scientia quantum ad aliquid sit speculativa, et quantum ad aliquid sit practica, omnes alias transcendit tam speculativas quam practicas"²².

Torna-se evidente, portanto, para São Tomás, de que a sagrada doutrina é necessária ao homem e que é distinta da metafísica. Sendo assim, existem duas teologias, uma que pertence à disciplina filosófica, ou seja à metafísica e, uma outra, que pertence à doutrina sagrada. A primeira, conhece através da luz natural da razão (*lumen naturalis rationis*), a segunda, conhece através da luz divina da revelação (*lumen divinae scientiae*). "Unde theologia, quae ad sacram doctrinam pertinet, differt, secundum genus, ab illa theologia quae pars philosophiae ponitur"²³. Novamente no comentário ao livro de Boécio sobre a *Trindade*, São Tomás afirma esta mesma ideia dizendo:

"Assim, portanto, a teologia, ou ciência divina é dupla: uma, é aquela em que são consideradas as coisas divinas, não enquanto sujeito de ciência mas como princípios do sujeito, e tal é a teologia que os filósofos procuram, e que dão pelo nome de metafísica. Ao contrário, a outra, que considera as coisas divinas em razão delas mesmas, como o sujeito da ciência, é a teologia, que é tratada na sagrada Escritura"²⁴.

Podemos efectuar o seguinte esquema, a partir da exposição feita por Tomás de Aquino sobre as duas teologias:

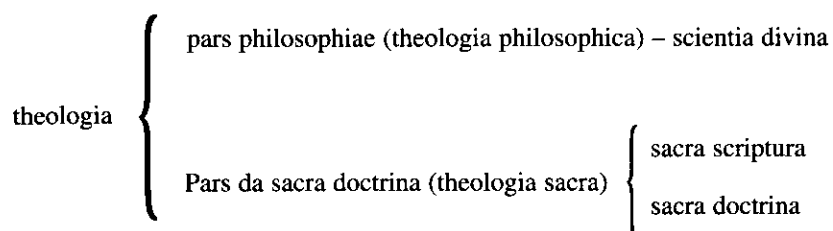
²⁰ Sancti Thomae de Aquino opera omnia. *Super Boethium de Trinitate*, q. 5, a. 1 ad 5. Tomus L. Cura et studio fratrum praedicatorum. Roma, Paris, Commissio Leonina. Les Éditions du Cerf, 1992, p. 140.

²¹ *Summa Theologiae*, I^o, q. 1 a. 4, resp. p. 4.

²² *Summa Theologiae*, I^o, q. 1 a. 5, resp., p. 5.

²³ *Summa Theologiae*, I^o, q. 1, a. 1 ad 2, p. 3.

²⁴ Sancti Thomae de Aquino opera omnia. *Super Boethium de Trinitate*, q. 5, a. 4, p. 154: "Sic ergo theologia sive scientia divina est duplex: una in qua considerantur res divina non tamquam subiectum scientiae, sed tamquam principia subiecti, et talis est theologia quam philosophi prosequuntur, quae alio nomine metaphysica dicitur; alia uero quae ipsas res diuinas considerat propter se ipsas ut subiectum scientie, et haec est theologia quae in sacra scriptura traditur".



Mas a distinção entre, por um lado, a *theologia*, de índole metafísico e aristotélico e, por outro, a *theologia* enquanto parte da *sacra doctrina*, ou seja, da ciência da Revelação, não parece ser evidente para todos os tomistas. Com efeito, o padre Leroy sustenta a tese de que no pensamento de S. Tomás está explícita uma clara identificação entre *theologia* e *sacra doctrina*. Porém, esta tese não é objecto de consenso e não é partilhada por A. Patfoort²⁵. Segundo este último, na sua obra *Saint Thomas d'Aquin. Les clés d'une théologie*, deve-se distinguir, claramente, estas duas ciências e, para isso, apresenta três argumentos decisivos que são fundamentados na *Summa*. O primeiro argumento, diz respeito à utilização do termo *theologia*. Na verdade, São Tomás dá, neste contexto, quatro usos do termo *theologia*²⁶, sendo dois deles, no sentido de designar uma doutrina sobre Deus, como é o caso da definição de *theologia* que é dada por Aristóteles na *Metafísica*²⁷. No artigo 1, encontramos claramente este dois sentidos, que afirmam respectivamente: “quaedam pars

²⁵ A. Patfoort, *Sacra Doctrina, Théologie et Unité de la I^a Pars*, in *Angelicum*, vol. 62, 1985, fasc. 2, p. 308.

²⁶ Lembremos a este respeito que S. Agostinho utiliza o termo *theologia* ainda no seu sentido pagão e que não o cristianiza. Mais tarde, Boécio lembrará as origens gregas do termo *theologia* no seu comentário à Isagoge de Proclius: “Quae res ad speculationem Dei atque ad animi incorporalitem considerationem que verae philosophiae indagacione componitur. Quam partem Graeci θεολογίαν nominant”, Boécio, in *Porphyrium Dialogi*, (PL 64, col. 11). J.-P. Migne. Reimpressão anastática da edição de Paris, 1847. Turnhout, Brepols, 1997.

²⁷ Aristote, *La Métaphysique*, A 2, 983 a 5-10. Tome I. Traduction par J. Tricot, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin 1962, p. 19. Declara Aristóteles: “Com efeito, a ciência mais divina é também a mais elevada em dignidade, a única ciência de que falamos deve sê-lo em duplo aspecto, a mais divina: pois uma ciência divina é aquela que Deus possuiria de preferência e que trataria das coisas divinas. Ora a ciência de que falamos é a única a apresentar de facto este duplo aspecto: por um lado, Deus é a causa de todas as coisas e um princípio e, por outro, uma tal ciência, Deus só, ou pelo menos Deus principalmente, só Ele a pode possuir”. De forma análoga a Aristóteles, Tomás de Aquino, aborda a questão de saber se Deus é sujeito desta mesma ciência, ou seja, da *sacra doctrina* ou *sacra scriptura*.

²⁸ *Summa Theologiae*, I^a, q. 1, a. 1, 2^a obj, p. 2

philosophiae dicitur theologia”²⁸ e uma “theologia quae ad sacram doctrinam pertinet”²⁹. No terceiro e quarto contextos, Tomás dá uma definição de “theologia quasi sermo de Deo”³⁰, e por último, designando-a não como *theologia* mas como *metaphysica*, que é a ciência suprema dos primeiros princípios e dos princípios contraditórios³¹.

É nesta ordem de ideias que vem apoiar-se o segundo argumento dado por A. Patfoort, relativamente à relação de ‘subordinação’ entre as ciências, e isto, em contexto essencialmente aristotélico, na medida em que, relativamente a estes dois últimos exemplos, a *theologia* não se identifica de forma alguma com a *sacra doctrina*.

Porém, o último argumento e, talvez o mais decisivo, apoia-se no artigo 9 da questão I, onde a *sacra doctrina* é tida como metafórica e simbólica e, por isso, não se poderá identificar com o que nós designamos por *theologia*. Além disso, parece mesmo que o argumento vai neste sentido, na medida em que Tomás de Aquino justifica esta sua posição noutras obras, apoiando-se, para isso, na argumentação do Pseudo Dionísio que afirma: “a teologia simbólica não é argumentativa”³².

Todavia, este último argumento, dado por A. Patfoort, não é verdadeiramente válido, na medida em que São Tomás interroga-se, no artigo 8 desta mesma questão, sobre a possibilidade da *sacra doctrina* ser uma ciência argumentativa. Ora, se é argumentativa ela terá que ter uma relação particular com a ciência filosófica, ou seja, com a *theologia* ou *metaphysica* enquanto parte da *sacra doctrina*. Neste mesmo artigo, está em confronto, de forma clara e precisa, a relação entre a fé e a razão, entre a autoridade e a razão. Para além disso, o que está em discussão é a maneira como se deve entender a teologia enquanto parte da filosofia e a teologia enquanto parte da Sagrada doutrina. Sendo assim, a resposta de Tomás de Aquino é clara:

“Deve-se dizer que como as outras ciências não argumentam para provar os seus próprios princípios, mas argumentam para mostrar através deles outras verdades nestas ciências, assim também esta doutrina não argumenta para provar os artigos de fé, mas ela toma-os para mostrar

²⁸ *Summa Theologiae*, I^a, q. 1, a. 1, ad 2, p. 3.

²⁹ *Summa Theologiae*, I^a, q. 1, a. 7, sed cont., p. 6.

³¹ *Summa Theologiae*, I^a, q. 1, a. 8, resp., p. 7.

³² Sancti Thomae Aquinatis *opera omnia*, tomus VI. *Commentum in quattuor libros Sententiarum. Commentum in primo libro Sententiarum*. Vol. I. Dist. 11, q. 1. a. 1 ad 1. Parmae, Typis Petri Fiaccadori, 1856, p. 96. Doravante citaremos esta obra de forma abreviada. Cf. Dionísio, *Epistola a Títo*, I, (PG 3, col. 1105). J.-P. Migne. Paris, 1857.

algo de diferente. Como o apóstolo diz: argumenta-se ao tomar-se a ressurreição do Cristo para provar a ressurreição comum³³.

Importa, por isso, compreender dois aspectos fundamentais intimamente ligados: a) como se aplica a regra da *subalternatio à revelatio divina*; b) como se equaciona a relação entre as duas teologias relativamente à ciência da revelação. Será que podemos falar, simplesmente, de uma heterogeneidade entre as duas, uma em sentido estrito, como refere J.-F. Courtine, e que é a teologia da *sacra doctrina* e a outra, a teologia dos filósofos, entendida no seu sentido primordial, como metafísica, e designada modernamente como 'theologia'?³⁴

O que aqui propomos, como leitura da intenção tomasiana, é de que haja uma relação analógica entre a *theologia* como parte da filosofia, isto é, entre a *scientia divina*³⁵ e a *theologia* enquanto parte da ciência da Revelação, esta última, entendida, como a ciência dos princípios da fé. E que, para além desta relação analógica, exista, igualmente, uma analogia, que permite distinguir, no interior da própria *sacra doctrina*, uma *sacra scriptura* definida pela *Auctoritas canonicae scripturae* de uma *ratio naturalis e humana* utilizada também e, necessariamente, por esta *sacra doctrina*, não com o intuito de provar a fé revelada, mas para esclarecer algumas matérias desta mesma doutrina revelada e esta é a *theologia* como parte da *sacra doctrina*.

³³ *Summa Theologiae*, I^a, q. 1, a. 8 resp., p. 7: "dicendum quod, sicut aliae scientiae non argumentantur ad sua principia probanda, sed ex principiis argumentantur ad ostendum alia in ipsis scientiis, ita haec doctrina non argumentatur ad sua principia probanda, quae sunt articuli fidei; sed ex eis procedit ad aliquid aliud ostendendum, sicut Apostolus, I ad Cor. 15, ex resurrectione Christi argumentatur ad resurrectionem communem probandam".

³⁴ J.-F. Courtine, *Philosophie et théologie. Remarque sur la situation aristotélique de la détermination thomiste de la «theologia»* (*S. Th. I^a, q. 1 a. 1 et 5*), in *Revue philosophique de Louvain*, tome 48 (1986), n^o 63, p. 325. Veja-se a este propósito, J.-L. Marion, *Dieu sans l'être*. Paris, Quadrige/PUF, 1991, pp. 97 e sgs.

³⁵ A expressão *scientia divina* é utilizada ambigualmente por Tomás de Aquino nas suas obras. Na *Suma Teológica*, a *scientia divina* identifica-se com a *theologia*, enquanto parte da filosofia, como é afirmado na questão 1, a. 1: "dicitur theologia sive scientia divina". Mas num outro contexto, na q. 1, a. 3, ad 2, Tomás afirma: "sacra doctrina sit velut quaedam impressio divinae scientiae". A Doutrina sagrada é, então, definida como uma 'impressão' da ciência de Deus. Porém, no comentário às *Sentenças*, São Tomás identifica *scientia divina* com a *sacra scriptura* ou *doctrina*, definindo primordialmente a ciência da Revelação ou a ciência que concerne a razão divina. Cf. *In I Sent. Prol.*, q. 1, a. 2, p. 6. Já no comentário ao livro sobre a *Trindade* de Boécio, Tomás é bem mais explícito, dizendo que existem duas ciências divinas; uma que preside ao nosso modo de conhecimento e, a outra, que preside ao modo de conhecimento das coisas do ser divino. Cf. *Super Boetium De Trinitate*, q. 2, a. 2, resp. p. 95.

“No entanto, a sagrada doutrina utiliza também a razão humana, não para provar a fé, pois, por isso lhe tira o mérito da fé, mas para manifestar outras matérias que são tratadas nesta doutrina. Com efeito, visto que a graça não suprime a natureza mas a aperfeiçoa, é necessário que a razão natural esteja ao serviço da fé, da mesma maneira que a inclinação natural da vontade serve a caridade. Por isso diz o Apóstolo: submetemos todo o pensamento para o fazer obedecer ao Cristo. E é por isso também que a doutrina sagrada é utilizada pela autoridade dos filósofos, onde puderam conhecer a verdade por meio da razão natural. Como é dito por Paulo que cita as palavras de Arato: *como disseram alguns dos vossos poetas, somos de raça divina*”³⁶.

Está subjacente à distinção interna da *sacra doctrina* uma diferença entre a autoridade fundada *super ratione humana* e a autoridade fundada *super revelatione divina*³⁷. Por isso, admitimos, ao contrário, de A. Patfoort que: a) a *sacra Doctrina* não coincide totalmente com a *theologia* enquanto parte da filosofia e enquanto parte da *Sacra Doctrina*; b) a *sacra Doctrina* e a *Theologia sacra* são chamadas a uma relação analógica que as faz sujeito desta ciência sob a *ratione Dei*, ou sob a *inspiratione divini luminis*.

2. A relação entre a *theologia* e a *philosophia*

No comentário às *Sentenças* São Tomás estabelece a diferença entre a *theologia*, e a *philosophia* ou *metaphysica*, pelo grau de perfeição atingida pela natureza humana e pelo grau de perfeição na contemplação de Deus. A *teologia* é entendida, neste contexto, como a *sacra doctrina*, que a distingue claramente da *metaphysica*. À filosofia compete o conhecimento

³⁶ *Summa Theologiae*, I, q. 1, a. 8, ad 2, p. 7: “Utitur tamen sacra doctrina etiam ratione humana: non quidem ad probandum fidem, quia per hoc tolleretur meritum fidei; sed ad manifestandum aliqua alia quae traduntur in hac doctrina. Cum enim gratia non tollat naturam, sed perficiat, oportet quod naturalis ratio subserviat fidei; sicut et naturalis inclinatio voluntatis obsequitur caritati. Unde et Apostolus dicit 2Cor 10,5: *in captivitatem redigentes omnem intellectum in obsequium Christi*. Et inde est quod etiam auctoritatibus philosophorum sacra doctrina utitur, ubi per rationem naturalem veritatem cognoscere potuerunt; sicut Paulus, Act. 17,28 inducit verbum Arati, dicens: *sicut et quidam poetarum vestrorum dixerunt, genus Dei sumus*”.

³⁷ *Summa Theologiae*, I, q. 1, a. 8, ad 2, p. 7: “Ad secundum dicendum quod argumentari ex auctoritate est maxime proprium huius doctrinae: eo quod principia huius doctrinae per revelationem habentur, et sic oportet quod credatur auctoritati eorum quibus revelatio facta est. Nec hoc derogat dignitati huius doctrinae: nam licet locus ab auctoritate quae fundatur super ratione humana, sit infirmissimus; locus tamen ab auctoritate quae fundatur super revelatione divina, est efficacissimus”.

a partir do conhecimento natural e segundo os princípios da razão ³⁸. Ao contrário, a teologia, ou *sacra doctrina* aperfeiçoa o intelecto, por meio de um conhecimento infuso e graças ao amor gratuito. Só poderemos atingir o conhecimento da essência de Deus, quando o intelecto recebe o conhecimento, por meio da inspiração da luz divina.

“É necessário que as coisas que são proporcionadas à finalidade do fim, conduza o homem à contemplação, nesta vida, por meio de um conhecimento que não é atribuído à criatura, mas que é inspirado, de forma imediata, pela luz divina, e esta é a doutrina da teologia. Por isso, podemos ter duas conclusões: Uma, é que esta ciência governa todas as outras ciências enquanto ciência principal; a outra, é que ela mesma usa para seu benefício, todas as outras ciências como vassalas, como acontece com todas as artes, nas quais, a finalidade de uma está sob a finalidade de outra; como a finalidade da arte dos pigmentos que é a confecção das coisas medicinais, está ordenada à finalidade da medicina que é a saúde. Por isso, o médico dirige a botica e utiliza os pigmentos feitos por ele, para seu próprio fim. Da mesma maneira, que o fim de toda a filosofia é inferior ao fim da teologia e ordenado para ele, assim também, a teologia deve dirigir todas as outras ciências e usar todas aquelas que são tratadas nela” ³⁹.

Neste texto é evidente que há uma clara distinção entre a teologia e a filosofia. A existência de uma outra ciência que não seja a metafísica implica saber, de imediato, como estabelecer a relação entre as duas, sob a mesma *ratione una*. É neste sentido que se coloca a questão da analogia: “Creator et creatura reducuntur in unum, non communitate univocationis sed analogiae” ⁴⁰. Neste contexto, parece ser a teologia, a ciência que assume a capacidade de governar todas as outras ciências, tarefa que parecia só competir à metafísica. Para além disso, cabe à teologia a maior perfeição,

³⁸ Sancti Thomae Aquinatis, *In I Sent*, Prol, q. 1, a. 1., p. 5.

³⁹ Sancti Thomae Aquinatis, *In I Sent*, Prol. q. 1, a. 1, resp., p. 5: “Unde oportet ut ea quae sunt ad finem proportionentur fini, quatenus homo manuducatur ad illam contemplationem in statu viae per cognitionem non a creaturis sumptam, sed immediate ex divino lumine inspiratam; et haec est doctrina theologicae. Ex hoc possumus habere duas conclusiones. Una est, quod ista scientia imperat omnibus aliis scientiis tamquam principalis; alia est, quod ipsa utitur in obsequium sui omnibus aliis scientiis quasi vassalis, sicut patet in omnibus artibus ordinatis, quarum finis unius est sub fine alterius, sicut finis pigmentariae artis, qui est confectio medicinarum, ordinatur ad finem medicinae, qui est sanitas: unde medicus imperat pigmentario et utitur pigmentis ab ipso factis, ad suum finem. Ita, cum finis totius philosophiae sit infra finem theologiae, et ordinatus ad ipsum, Theologia debet omnibus aliis scientiis imperare et uti his quae in eis traduntur”.

⁴⁰ Sancti Thomae Aquinatis, *In I Sent*, Prol., q. 1, a. 2 ad 2, p. 6.

pois visa a contemplação mais perfeita de Deus, que é a sua essência; ela é mais perfeita porque existirá na pátria e é possível ao homem adquiri-la, pela suposição da fé (*suppositio fidei*)⁴¹. A contemplação de Deus a partir da criatura é imperfeita e, por isso, está ordenada à felicidade completa e, tendo em vista a vida bem-aventurada.

A questão mais premente desta relação entre *theologia* enquanto *sacra doctrina* ou *theologia* enquanto metafísica é a regra analógica de aplicação da *subalternatio*. Na *Suma Teológica* esta regra segue simultaneamente uma hierarquização e uma justaposição das ciências e dos seus princípios. É hierárquica porque exige que o conhecimento das ciências inferiores infiram os seus princípios a partir das ciências superiores. É de justaposição porque existe uma analogia entre a aplicação desta regra ao domínio da razão natural e ao domínio da razão sobrenatural.

No comentário ao livro da Trindade de Boécio, a regra da *subalternatio* parece ser melhor explicitada. Declara São Tomás:

“(...) também humanamente, nas ciências, tratam-se de certos princípios dos quais alguns deles não são conhecidos por todas, mas é necessário supô-los pelas ciências superiores como são supostos e acreditados nas ciências subalternas alguns princípios das ciências superiores e estes não são conhecidos senão pelas ciências superiores. Do mesmo modo se têm os artigos de fé, que são princípios desta ciência para conhecimento do ser divino, pois as coisas que são conhecidas por si mesmas na ciência, que Deus tem de si mesmo, supõem-se na nossa ciência e são acreditadas por nós, sendo estas indicadas, pelos seus mensageiros, como o médico acredita que são quatro os elementos [no mundo] físico”⁴².

⁴¹ Sancti Thomae Aquinatis, *In I Sent*, Prol., q. 1, a. 1, p. 5.

⁴² Sancti Thomae Aquino, *Super Boetium De Trinitate*, q. 2, a. 2, ad 5, p. 96: “(...) etiam in scientiis humanitus traditis sunt quedam principia in quibusdam earum que non sunt omnibus nota, set oportet ea supponere a superioribus scientiis, sicut in scientiis subalternatis supponuntur et creduntur aliqua a scientiis superioribus, et illa non sunt per se nota nisi superioribus scientibus. Et hoc modo se habent articuli fidei, qui sunt principia huius scientiae, ad cognitionem divinam: quia ea que sunt per se nota in scientia quam Deus habet de se ipso, supponuntur in scientia nostra, et creduntur ei nobis hec indicanti per suos nuntios, sicut medicus credit phisico quatuor esse elementa”.

3. A questão 13 da *Suma Teológica*

Após a investigação sobre a natureza da ciência teológica, coloca-se Deus como objecto principal de reflexão. Desta forma, a *principalis intentio* da sagrada doutrina é tratar o conhecimento de Deus e a sua existência. É a partir da questão 2 até à questão 12, que se procede à enunciação dos diferentes atributos divinos, como sejam o da simplicidade, analisada na questão 3, o da perfeição, abordada na questão 4, o da bondade de Deus, na questão 5, o da beleza de Deus na questão 6, o da infinidade de Deus na questão 7, a análise da presença da existência de Deus nas coisas criadas, na questão 8, a imutabilidade de Deus, na questão 9, a eternidade de Deus na questão 10 e, finalmente, a questão 11, com a unidade de Deus, e a questão 12, com o modo, como Deus é conhecido por nós. É nesta sequência que surge então a questão 13, com os nomes divinos.

A *quaestio* 13 da *Suma Teológica* pretende abordar o problema, de como é que Deus deve ser nomeado. Ela está dividida em 12 artigos, podendo ser subdividida em duas partes: a 1ª, que vai do artigo 1 ao artigo 11, onde se discute a natureza da nomeação de Deus; a 2ª, que se confina ao artigo 12, trata de todas as proposições afirmativas acerca de Deus.

A propósito da essência de Deus, pode-se formular conceitos simples e juízos ou proposições. Os conceitos simples expressam-se através dos nomes, enquanto que os juízos expressam-se por proposições.

Sobre os nomes divinos, em geral, São Tomás estuda três aspectos centrais:

- 1) Se podemos nomear Deus como existencia (*an sit*);
- 2) O que significam estes nomes: se a substância divina, se uma relação ou ainda se uma negação (*quid sit*);
- 3) Como é que os nomes divinos significam a substância divina (*quomodo sit*)

Na maneira de determinar qual o modo de significar, Tomás de Aquino começa por investigar a forma de nomear Deus, através de nomes afirmativos absolutos, procurando saber se estes significam a essência divina própria (*proprie*) ou metaforicamente⁴³. Se são sinónimos ou se são análogos, se afirmam Deus em primeiro lugar, em relação às criaturas.

Podemos traçar um esquema da questão 13, tal como ela está elaborada na Biblioteca de Autores Christianos⁴⁴.

⁴³ *Summa Theologiae*, Iª q. 13, a. 3, pp. 65-66.

⁴⁴ *Summa Theologiae* de S. Tomas de Aquino, tomo I. BAC. Madrid, La Editorial Catolica, 1947, p. 456.

		1º Existência: se podemos nomear Deus (a.1)		
	Em geral A)	2º Natureza dos nomes divinos (a. 2)	a) Afirmativos absolutos	1) Sentido próprio
				2) Se significam o mesmo
		3º O modo como significam		3) Se são nomes análogos
				4) Se convêm a Deus principalmente
I. Através dos Nomes (a. 1-11)				b) Afirmativos relativos: se significam só temporalmente
	Em particular B)	1º Do nome de Deus		a) Se significa a natureza (a.8)
				b) 1º do nome de <i>Deus</i> Se é comunicável (a.9)
		2º Do nome <i>Aquele que é</i> (a.11)		c) Se se diz analogicamente (a.10)
II. Através de proposições (a. 12)				

O artigo 1, pretende responder à questão de saber se algum nome convém a Deus. Ora, todo o nome ou é abstracto ou concreto. Porém, ao nome concreto, é-lhe atribuído a sua subsistência. Quanto ao nome abstracto, ele exprime a simplicidade. Ora, Deus é simples e subsistente, logo, nenhum nome convém a Deus. Qual é então a solução de São Tomás? Aristóteles afirma que "as palavras são signos dos conceitos, e estes por sua

vez são signos das coisas”⁴⁵. São Tomás dirá: “aquilo que existe no intellecto é a semelhança do que existe na realidade”⁴⁶.

Por conseguinte, as palavras referem-se às coisas, mediante o intellecto. A partir do momento em que uma coisa é nomeada, é porque ela, então, pode ser conhecida. Ora, nós não vemos Deus, na sua essência, só o conhecemos, por meio da criatura. Donde, só o podemos nomear através das criaturas. Portanto, o corolário maior de Tomás de Aquino, vai de encontro à afirmação de Dionísio Areopagita que diz que Deus tem nome mas está acima de qualquer denominação, porque a sua essência ultrapassa o que dela podemos compreender⁴⁷. O seu nome não designa a sua essência como ela é, da mesma maneira como faz o homem, em relação à sua essência⁴⁸.

3.1. Os três modos de se conhecer a Deus

Segundo S. Tomás, nos *Comentários às Sentenças* de Pedro Lombardo (1256-1258) existem três modos de conhecer Deus pelas criaturas: a) pela causalidade; b) pela excelência (*excellentia*); c) pela remoção (*via remotio*)⁴⁹. No contexto da *Summa*, Tomás utiliza, por duas vezes, uma outra variante na designação das três vias: no artigo 8, fala da via da *eminentia*, da *causalitas* e a da *negatio* e, no artigo 10, enuncia estas mesmas vias, alternando a sua sequência: *causalitas*, *excellentia* e *remotio*⁵⁰.

⁴⁵ Aristóteles, *De interpretatione*, I, 16 a 13-14.

⁴⁶ *Summa Theologiae*, I^a, q. 13 a. 10, sed cont., p. 73: “illud quod est in intellectu est similitudo eius quod est in re, ut dicitur in I *Perihermeneias*”.

⁴⁷ *Summa Theologiae*, I^a, q. 13 a. 1, ad 1, p. 64: “Ad primum ergo dicendum quod ea ratione dicitur Deus non habere nomen vel esse supra nominationem, quia essentia eius est supra id quod de Deo intelligimus, et voce significamus”. Cf. Dionísio Areopagita, *De divinis nominibus*, cap. I, 5 (PG 3, 593). Cf. Tomás de Aquino, *In librum Beati Dionysii de divinis nominibus expositio*, cap. I, lect. 3, 2, p. 24. Turim, Marietti, 1950.

⁴⁸ *Summa Theologiae*, I^a, q. 13, a. 1, resp, p. 63: “Sic igitur potest nominari a nobis ex creaturis: non tamen ita quod nomen significans ipsum exprimat divinam essentiam, secundum quod est; sicut nomen homo, exprimit sua significatione essentiam hominis, secundum quod est”.

⁴⁹ Cf. *In I Sent.*, dist. 3, q. 1. a. 3, p. 33: “Respondeo dicendum, quod, cum creatura exemplariter procedat a Deo sicut a causa quodammodo simili secundum analogiam, eo scilicet quod quaelibet creatura emittatur secundum possibilitatem naturae suae, ex creaturis potest in Deum deveniri, tribus modis quibus dictum est, scilicet per causalitatem, remotioem, eminentiam”.

⁵⁰ Segundo Ysabel De Andia, no seu artigo, *Remotio-negatio. L'évolution du vocabulaire de saint Thomas touchant la voie négative*, in *Archives d'Histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age*, vol. 68 (2001), pp. 45-71, existe uma diferença de terminologia na designação da via negativa. Enquanto

O modo deficiente de falarmos sobre Deus é aquele que se apoia, unicamente, na razão e que O significa a partir da criatura. No artigo 8, é bem claro que nós não conhecemos a essência de Deus em si mesma, pois Ele está cima de tudo o que existe. Tomás de Aquino dá preeminência à via apofática quanto à impossibilidade de conhecermos Deus, na sua essência ela mesma. A essência de Deus revela-se-nos como inefável. Por isso, são necessárias três vias, a da eminência, a da causalidade e a da negação, como formas possíveis de se chegar à natureza divina, ou seja, de se chegar ao princípio Existente de todas as coisas. Já no artigo 1, tratava-se, outrossim, de justificar, segundo o modo de significação dos nomes, simples ou compostos, quais os que definem melhor a sua essência ou substância.

“Portanto, visto que Deus é simples e subsistente, atribuímos-lhe nomes abstractos para significar a sua simplicidade e os nomes concretos para significar a sua subsistência e a sua perfeição; todavia cada um destes nomes são deficientes para exprimirem o seu modo de ser, assim como também o nosso intelecto não o conhece nesta vida tal qual ele é”⁵¹.

Sendo assim, teremos que verificar se existe algum nome que se predique de Deus, substancialmente. Nesta questão é necessário compreender os nomes e a sua significação. Ora, a significação dá-se quer por sinonímia, quer por homonímia, o que se diz na *translatio* latina, quer por univocidade, quer por equivocidade⁵². É necessário portanto, encontrar-se uma

nas *Sentenças*, a expressão que aparece é *remotio*, na *Summa Theologiae*, obra posterior às *Sentenças*, a expressão é principalmente a da *negatio*. Todavia, esta ideia só é parcialmente correcta, na medida em que, S. Tomás utiliza também na *Summa* quer a expressão *negatio*, quer as expressões verbais, derivadas de *removere*, quer a expressão mesmo, *remotio*. Cf. *Summa Theologiae*, I^o, q. 13, a. 2, resp.; I^o, q. 13, a. 10, ad 4.

⁵¹ *Summa Theologiae*, I^o, q. 13, a. 1 ad 2, p. 64: “Quia igitur et Deus simplex est, et subsistens est, attribuimus ei et nomina abstracta, ad significandam simplicitatem eius; et nomina concreta, ad significandam subsistentiam et perfectionem ipsius quamvis utraque nomina deficient a modo ipsius, sicut intellectus noster non cognoscit eum ut est, secundum hanc vitam”.

⁵² Aristóteles, *Categorias*, I, 1 a. Cf. *Summa Theologiae*, I^o, q. 13, a. 4, resp., p. 66: Respondeo dicendum quod huiusmodi nomina dicta de Deo non sunt synonyma”. Os primeiros autores latinos a introduzirem a doutrina aristotélica das *Categorias* foram Agostinho e Boécio. Temos assim, as *Categoriae decem*, (PL. 32, col. 1422-1439) que, durante bastante tempo foram atribuídas a Santo Agostinho e, que, modernamente, se editou na colecção *Aristoteles Latinus, Anonymi, Paraphrasis Themistiana: Tractatus A-I de categorii Aristotelis*. Ed. L. Minio-Paluello. Bruges-Paris, Desclée de Brouwer, 1961, pp. 136-167. De igual modo, os *Principia Dialecticae*, (PL 32, col. 140-1420) do mesmo Agostinho, são um outro exemplo da transmissão da doutrina das *Categorias* de Aristóteles. Em Boécio encontramos, essencialmente, o seu comentário às *Categorias* de Aristóteles. Boécio, *In categorias Aristotelis*, (PL 64, col. 159-294).

relação que estabeleça a ligação entre a afirmação sinonímica e a afirmação por hominímia. Essa relação é feita pela analogia.

“É preciso dizer que este nome, *Deus*, nas três significações propostas, não é compreendido nem univocamente nem equivocadamente, mas analogicamente. Pode-se demonstrar assim: nos nomes unívocos existe uma só razão, nos nomes equívocos, existe uma razão diferente. Ao contrário, nos nomes analógicos, é necessário que o nome aceite com uma significação entre na definição deste nome, com outras significações”⁵³.

Tudo o que dizemos acerca de Deus não exprime o que Ele é, mas antes, o que Ele não é, como declara João Damasceno⁵⁴. Além disso, refere ainda Tomás de Aquino, que os nomes atribuídos a Deus pelos Santos doutores distinguem-se entre eles pelo grau de participação em Deus. Ora, o que participa de um ser não exprime, necessariamente, que pertença à sua essência. Sendo assim, os nomes predicados de Deus não se lhe atribuem, substancialmente. Donde, os nomes atribuídos a Deus, negativamente, ou os que exprimem alguma relação de Deus com a criatura, não significam a substância, mas exprimem alguma relação que têm com algum ser.

Os nomes predicam-se de Deus, afirmativamente, abstraindo-se de Deus todas as formas acidentais. Desta forma, quando afirmamos que Deus é vivo, queremos significar por um lado, que ele não possui o mesmo modo de ser das coisas inanimadas, mas, por outro, queremos dizer também, que a sua vida é fonte de toda a vida, ou seja, que Ele é a causa da vida.

“Donde, alguns afirmam que quando afirmamos que Deus é vivente, significamos que Deus não é uma coisa inanimada; e o mesmo deve ser entendido para os outros nomes, pois assim o considerou Moisés Maimónides. Outros, porém, dizem que estes nomes são impostos para significar a sua relação com o ser criado, pois quando dizemos, Deus é bom, o sentido é: Deus é a causa da bondade nas coisas”⁵⁵.

⁵³ *Summa Theologiae*, I^o, q. 13, a. 10, resp., p. 173: “dicendum quod hoc nomen *Deus*, in praemissis tribus significationibus, non accipitur neque univoce neque aequivoce, sed analogice. Quod ex hoc patet. Quia univocorum est omnino eadem ratio : aequivocorum est omnino ratio diversa : in analogicis vero oportet quod nomen secundum unam significationem acceptum, ponatur in definitione eiusdem nominis secundum alias significationes accepti.

⁵⁴ *Summa Theologiae* I^o, q. 13, a. 2, 2^a obj., p. 64: “dicit Dionysius: «omnem sanctorum theologorum hymnum invenies *ad bonos thearchie processus* manifestative et laudative Dei nominationes dividendum»”.

⁵⁵ *Summa Theologiae*, I^o, q. 13, a. 2, resp., p. 64: “Unde dicunt quod, cum dicimus Deum esse *viventem*, significamus quod Deus non hoc modo est, sicut res inanimatae: et similiter accipiendum

Ora, segundo São Tomás há três inconvenientes na forma de se nomear Deus afirmativamente: "Sed utrumque istorum videtur esse inconveniens propter tria"⁵⁶.

1) Neste tipo de denominação, não se explica verdadeiramente a razão de certos nomes se aplicarem, de preferência a Deus, e não outros. Por exemplo, dizemos que Deus é bom e, por isso, Deus é causa da bondade, mas já não dizemos, da mesma forma, que Deus é corpo e, por isso, Deus é a causa dos corpos.

2) Deste tipo de denominação resulta uma consequência: todos os nomes que se aplicariam a Deus, seriam atribuídos de forma secundária, ou seja, do efeito para a sua causa. Donde, não é a maneira mais perfeita de nomear Deus.

3) Quando afirmamos que Deus é vivo, temos que distinguir que os nomes designam, certamente, a substância divina e que se predicam, substancialmente, mas que a representam de forma deficiente.

É na verdade, em resultado de todas estas razões que Tomás de Aquino alia duas teses essenciais sobre a possibilidade de se nomear Deus de forma essencial: a primeira dá uma grande importância à denominação de forma negativa; a segunda, dá à denominação positiva uma representação limitada e, portanto, deficitária.

"Deve-se dizer que dos nomes que se atribuem a Deus negativamente ou que significam como que uma relação dele mesmo à criatura, de modo algum significam a sua substância, mas significam a remoção de alguma coisa relativamente a Ele, quer na sua relação para com outro, quer antes, na relação de alguma coisa relativamente a ele"⁵⁷.

A importância que Tomás de Aquino dá à denominação negativa é, por si só, expressiva da importância da teologia apofática. No entanto, a forma de orientar a teologia negativa é já uma expressão criativa de pensar a relação entre a via negativa e a via positiva. O *esse innominabile* de Deus,

est in aliis. Et hoc posuit Rabbi Moyses. Alii vero, dicunt quod haec nomina imposita sunt ad significandum habitudinem ejus ad creata, ut cum dicimus: *Deus est bonus*; sit sensus: *Deus est causa bonitatis in rebus*".

⁵⁶ *Summa Theologiae*, I, q. 13, a. 2, resp., p. 64.

⁵⁷ *Summa Theologiae*, I, q. 13, a. 2, resp., p. 64: "dicendum quod, de nominibus quae de Deo dicuntur negative, vel quae relationem ipsius creaturam significant, manifestum est quod substantiam eius nullo modo significant, sed remotionem alicuius ab ipso, vel relationem eius ad alium, vel potius alicuius ad ipsum".

patente na apófase é, afinal conduzido, de forma a poder exprimir de forma mais eminente, pelo nosso intelecto, o Ser de Deus.

“E por isso, é necessário dizer diferentemente, que estes nomes significam a substância divina e se predicam de Deus substancialmente; mas representam-no de modo deficiente. E parece que assim é. Com efeito, os nomes significam Deus, segundo o que o nosso intelecto conhece dele. Ora, o nosso intelecto, visto que conhece Deus a partir das criaturas, também o conhece a ele segundo o modo como as criaturas o representam.”⁵⁸

A denominação do Ser ‘inominável’ mas, que contudo, é considerado ao mesmo tempo ‘o nominável por excelência’, prende-se ainda com uma outra questão: a de saber se algum nome de Deus se predica de Deus propriamente. *Prima facie*, parece que a resposta tomasiana é negativa, ou seja, se já dissemos que todos os nomes que se aplicam a Deus são tirados da criatura, então, tais nomes, só se podem aplicar metaforicamente.

No entanto, Tomás de Aquino, recolhe a opinião de Santo Ambrósio, que considera que há certos nomes que indicam: a) propriedade divina; b) a majestade divina; c) a metáfora. Sendo assim, nem todos os nomes se predicam metaforicamente, mas somente alguns. Existem para isso, segundo o Aquinata, dois aspectos a considerar: por um lado, as perfeições propriamente, que os nomes significam, como por exemplo, a bondade, a verdade etc; e, por outro, o modo de significar. Em relação ao primeiro caso, podemos dizer que os nomes significam de forma primordial a Deus, mais do que as criaturas. Predica-se, portanto, de Deus propriamente. Quanto ao modo de significar das criaturas (*modus significandi*), visto este depender essencialmente da criatura, é por isso, bem mais deficiente.

“Respondo dizendo que como foi dito no artigo precedente, que conhecemos Deus a partir das perfeições procedentes dele para as criaturas; estas perfeições estão em Deus, segundo o modo mais eminente (*eminentiorem*) que o das criaturas; mas o nosso intelecto apreende-as, deste modo, conforme elas estão nas criaturas; e segundo o que apreende, assim significa pelos nomes. Portanto em todos os

⁵⁸ *Summa Theologiae*, I^o, q. 13, a, 2, resp., p.65: “Et ideo aliter dicendum est quod hujusmodi quidem nomina significant substantiam divinam, et praedicantur de Deo substantialiter, sed deficiunt a representatione ipsius. Quod sic patet significant enim sic nomina Deum, secundum quod intellectus noster cognoscit ipsum. Intellectus autem noster cum cognoscat Deum ex creaturis, sic cognoscit ipsum, secundum quod creaturae ipsum representant”.

nomes, que atribuímos a Deus considera-se duas coisas: as perfeições significadas, como bondade, vida, e outras do mesmo género; e o modo de significar. Quanto ao que deste modo, os nomes significam, eles competem a Deus mais propriamente do que às criaturas e são ditos primeiramente d'Ele. Mas quanto ao modo de significar, não são ditos propriamente de Deus, pois eles têm um modo de significar que diz respeito à criatura"⁵⁹.

Na verdade, São Tomás recorre à doutrina de Santo Ambrósio sobre os nomes divinos, de forma justificar a sua tese.

"Sed contra est quod dicit Ambrosius (...) «Sunt quaedam nomina quae evidenter proprietatem Divinitatis ostendunt, et quaedam quae perspicuam divinae maiestatis exprimunt veritatem; alia vero sunt quae translative per similitudinem de Deo dicuntur. Non igitur omnia nomina dicuntur de Deo metaphorice, sed aliqua dicuntur proprie"⁶⁰.

Outra questão que se prende com esta é de saber, se os *nomina Dei* são nomes sinónimos ou não. É evidente que para Tomás de Aquino eles não o são nem o podem ser. Os nomes sinónimos são, como afirma Aristóteles nas *Categorias*, aqueles em que há uma identificação entre o nome e a sua definição, ou seja, entre o nome da coisa designada e a sua definição⁶¹. Para Tomás de Aquino, não são sinónimos, na medida em que existe uma diferença entre aquele que atribui, ou seja o homem, e aquele que é a fonte da atribuição e que, neste caso, é Deus. Relembremos que no caso de uma atribuição sinonímica, quer o sujeito, quer o predicado, pertencem ao mesmo sujeito de razão. Na predicação do ser divino, existe uma diferença substancial na natureza da atribuição. Deus revela-se como

⁵⁹ *Summa Theologiae*, I^a, q. 13, a. 3, resp., p. 66: "Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, Deus cognoscimus ex perfectionibus procedentibus in creaturas ab ipso; quae quidem perfectiones in Deo sunt secundum eminentiorem modum quam in creaturis. Intellectus autem noster eo modo apprehendit eas, secundum quod sunt in creaturis: et secundum quod apprehendit, ita significat per nomina. In nominibus igitur quae Deo attribuimus, est duo considerare, scilicet, perfectiones ipsas significatas, ut bonitatem, vitam, et huiusmodi; et modum significandi. Quantum igitur ad id quod significant huiusmodi nomina, proprie competunt Deo, et magis proprie quam ipsis creaturis, et per prius dicuntur de eo. Quantum vero ad modum significandi, non proprie dicuntur de Deo: habent enim modum significandi qui creaturis competit".

⁶⁰ *Summa Theologiae*, I^a, q. 13, a. 3, sed cont., pp. 65-66.

⁶¹ Aristotle, *The Categories. On Interpretation*. (The Loeb Classical Library). Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, London, William Heinemann, 1983, p., 12. Doravante citaremos de forma abreviada.

o sujeito e fonte última de qualquer atribuição e, por isso, mesmo a antecede total e universalmente. Deus não é predicado de nenhuma coisa, mas Ele é antes a fonte de toda a predicação. Além disso, os nomes divinos significam uma mesma realidade em Deus, quando sob o aspecto da razão há uma diversidade de significações que se atribuem a essa mesma 'realidade' que Deus é. Por conseguinte, São Tomás afirma, que os "nomina Deo attributa, licet significant unam rem, tamen quia significant eam sub rationibus multis et diversis, non sunt synonyma"⁶².

3.2. A analogia: entre o *modus significandi* e o *modus essendi*

Quer o artigo sexto, quer o artigo sétimo respondem à questão de saber se os *nomina* se atribuem anteriormente às criaturas ou a Deus. A resposta a estas questões é feita em função de uma terminologia metafísica e ontológica. O ponto de partida do artigo sexto pretende solucionar o problema da prioridade da atribuição, colocando, para isso, em evidência, o problema do uno e do múltiplo, tal como o faz Aristóteles na *Metafísica*: "O ser é compreendido de muitas maneiras, mas refere-se sempre a um único termo, a uma só natureza determinada"⁶³. A polissemia deste ser que é compreendido de muitas maneiras, aplica-se à relação que nós atribuímos às diferentes coisas nomeadas mas relativamente às quais elas são assim designadas em função de uma analogia entre elas. O problema até agora discutido por Tomás de Aquino era o de saber como podemos significar, através dos nomes. Mas o que são nomes? Lembremos, a este propósito, o que diz Aristóteles, no *Perihermeneias*: "certamente que os nomes e os verbos, em si mesmos, são semelhantes ao conceito, o qual, não é nem composição nem divisão"⁶⁴.

Mas, na verdade, até ao artigo quinto, sobre os quais acabamos de falar, Tomás de Aquino tinha tratado dos nomes atribuídos a Deus e às criaturas, no sentido denominativo e referencial, tomados neles mesmos e, por isso, tratados como nomes simples. É o que Aristóteles designará no *Perihermeneias* por: "τῶν μηδεμίαν συμπλοκὴν λεγομένων", palavras sem qualquer combinação⁶⁵.

⁶² *Summa Theologiae*, I, q. 13, a. 4, resp., p. 66.

⁶³ Aristóteles, *Metafísica*, G, 2 1003 a 30.

⁶⁴ Aristotle, *On Interpretation*, p. 116: "τὰ μὲν οὖν ὀνόματα αὐτὰ καὶ τὰ ῥήματα ἔουκε τῷ ἄνευ συνθέσεως καὶ διαιρέσεως νοήματι".

⁶⁵ Aristotle, *The Categories*, 1 b 25, p. 16.

Todavia, é precisamente, a partir do artigo sexto, que a *quaestio* é dirigida para a relação que o nome tem com a significação e, por isso, os nomes aqui tratados são antes, nomes compostos e não nomes simples. De certa forma é como se Tomás de Aquino tivesse presente este pressuposto metodológico aristotélico e inflectisse a sua interrogação nesta direcção. O problema passa agora a ser a própria denominação e como deve ser entendida, ao nível da relação, entre a significação e o modo de significar, ou seja, na sua dimensão semântica e metafísica. Na verdade, os nomes atribuídos a uma pluralidade de coisas existentes, devem ser compreendidos na relação entre a própria significação, com a diversidade de coisas significadas. Desta forma, o sentido da interrogação tomasiana é entender como os nomes atribuídos a Deus possam ser ditos das criaturas e de Deus, na medida em que são sujeitos distintos, isto é, referenciais existentes diferentes. Tomás de Aquino coloca então a questão de saber se os nomes devem ser ditos primeiro das criaturas ou de Deus. Com efeito, nós só nomeamos aquilo que conhecemos. Ora, se conhecemos primeiro as criaturas e, posteriormente, Deus, é porque damos uma certa preferência às criaturas e não a Deus. Para além disso, esta ideia apoia-se na máxima de Dionísio que afirma: “nós nomeamos Deus a partir das criaturas”⁶⁶. Por isso, quando aplicamos os nomes a Deus, a partir das criaturas, afirmamos preferencialmente das criaturas do que de Deus. Desta forma, os nomes convêm mais às criaturas que a Deus. Além do mais, ao nomearmos em comum Deus e as criaturas, que são diferentes, devemos procurar a razão da analogia que existe entre eles. Ora, a razão desta analogia está prioritariamente na criatura e não em Deus.

“em todos os nomes que se atribuem de forma analógica a vários, é necessário que todos se afirmem de um só. E por isso, é necessário que este termo se coloque na definição de todas as coisas. E porque, como é dito pelo filósofo, a razão formal significada pelo nome é a definição, é necessário que este nome seja atribuído prioritariamente ao termo de analogia que entra na definição dos outros e, posteriormente, àqueles que se aproximam segundo a ordem maior ou menor do primeiro termo. Assim *sadio* que se atribui ao animal, diz respeito à definição de *são* que se aplica à medicina, pois afirma-se *sadio* enquanto causa da saúde do animal. Nesta definição de *são*, que se aplica também à urina, diz-se *sadia* pois é sinal de saúde do animal. Assim portanto, todos os nomes

⁶⁶ *Summa Theologiae*, q. 13, a. 6, p. 68. Cf. Dionísio Areopagita, *De divinis nominibus*, I, 6 (PG 3, col. 596).

que se atribuem de forma metafórica a Deus, afirmam-se prioritariamente das criaturas, pois o que se afirma de Deus não pode significar outra coisa senão uma semelhança com tais criaturas. Com efeito, assim como quando se diz, o *prado ri*, não tem outra significação senão que o prado tem em si beleza quando floresce, como o homem quando ri fá-lo segundo uma semelhança de proporção. Por isso, o nome *leão* atribuído a Deus não significa outra coisa senão isto: a de que Deus, de forma semelhante ao leão, age de forma vigorosa nas obras. E assim acontece que segundo o que se atribui a Deus, a significação dessa atribuição não pode ser definida senão por aquilo que se atribui à criatura”⁶⁷.

A analogia, tal como Tomás de Aquino a coloca neste contexto, pretende responder a dois problemas: **a)** qual a comunidade de significação para se falar de Deus e da criatura; **b)** como se deve entender a relação entre a unidade da razão formal de uma coisa, com a diversidade de realidades significadas relativamente a essa coisa. No primeiro caso, a linguagem metafórica (*meta – φέρω*)⁶⁸ é introduzida para justificar a ‘transferência’ (*nomina translata*) dos nomes que atribuímos, em primeiro lugar, das criaturas para

⁶⁷ *Summa Theologiae*, q. 13, a. 6, resp., pp. 68-69: “in omnibus nominibus quae de pluribus analogice dicuntur, necesse est quod omnia dicantur per respectum ad unum; et ideo illud unum oportet quod ponatur in definitione omnium. Et quia ratio quam significat nomen, est definitio, ut dicitur in Metaphysica, necesse est quod illud nomen per prius dicatur de eo quod ponitur in definitione aliorum, et per posterius de aliis, secundum ordinem quo appropinquant ad illud primum vel magis vel minus: sicut sanum quod dicitur de animali, cadit in definitione sani quod dicitur de medicina, quae dicitur sana inquantam causat sanitatem in animali, et in definitione sani quod dicitur de urina, quae dicitur sana inquantum est signum sanitatis animalis. Sic ergo omnia nomina quae metaphorice de Deo dicuntur, per prius de creaturis dicuntur quam de Deo: quia dicta de Deo nihil aliud significant quam similitudines ad tales creaturas. Sicut enim ridere, dictum de prato, nihil aliud significat quam quod pratum similiter se habet in decore cum floret, sicut homo cum ridet, secundum similitudinem proportionis; sic nomen leonis, dictum de Deo, nihil aliud significat quam quod Deus similiter se habet ut fortiter operetur in suis operibus, sicut leo in suis. Et sic patet quod, secundum quod dicuntur de Deo, eorum significatio definiri non potest nisi per aliud, quod de creaturis dicitur.

⁶⁸ A noção de metáfora deve ser entendida aqui no seu significado mais lato e abrangente, ou seja, o do seu primeiro sentido original na língua grega: transportar, levar a. Não possui, por isso, unicamente o significado de sentido figurado. Na questão 1, artigo 9, a noção de metáfora é em parte distinta desta que estamos a falar no artigo 6 da questão 13. A questão levantada no artigo 9 da questão 1, era a de saber se a sagrada escritura utiliza metáforas. A resposta de Tomás de Aquino é clara, a sagrada escritura utiliza metáforas, na medida em que para conhecermos a realidade espiritual de Deus, só o podemos fazer através das representações das realidades visíveis e sensíveis, por comparação com as realidades não visíveis e espirituais. Para além disso, e tendo em conta, este primeiro corolário, como só conhecemos Deus, preferencialmente por aquilo que Ele não é do que por aquilo que Ele é, o sentido metafórico permite-nos mostrar, por meio seu sentido figurado a distância que nos separa de Deus e daquilo que Ele é na sua essência. Neste contexto, o sentido metafórico abre o caminho a uma teologia negativa. No caso do artigo 6, da questão 13, que estamos a abordar, o sentido dos *nomina translata* e dos *nomina metaphorice* levam-nos antes de tudo a uma teologia afirmativa.

depois aplicarmos a Deus. A essa transferência está subjacente uma significação que só pode ser atribuída pela criatura ao Criador, reconhecendo-se, para isso, que a significação dos nomes atribuídos a Deus possuem uma certa semelhança com a criatura. No segundo caso, esta *translatio* só pode ser feita, se houver uma razão formal que possa realizar a relação entre a diversidade das coisas significadas e a unidade do conceito, ou seja, da sua definição ⁶⁹.

Por conseguinte, dos nomes que são atribuídos a Deus, de forma metafórica, deve-se entender que lhe são atribuídos de forma afirmativa e, em primeiro lugar da criatura, e não de Deus. Porém, aos nomes que são atribuídos a Deus, não de forma metafórica, a sua razão formal é distinta desta que falamos. A esta analogia, aplicada aos nomes metafóricos, Tomás de Aquino designa de proporção (*proportio*), que é definida quer no artigo 5, quer no artigo 6, por meio de uma *similitudo proportionis* ⁷⁰.

Quanto aos nomes que não se atribuem a Deus metaforicamente, poderia existir a mesma justificação formal dizendo que aplicam-se primeiro

⁶⁹ A esta estrutura do 'ser dito de muitas coisas mas referindo-se sempre a um único termo', Aristóteles designou por, 'πρὸς ἓν λέγεται' (*Metafísica*, G, 2, 1003 a 33-34). Segundo Pierre Aubenque, não existe nesta estrutura, qualquer espécie de analogia do ser, na medida em que, "na estrutura do πρὸς ἓν a comunidade reside unicamente num dos termos da relação, e não na relação ela mesma, que é todas as vezes diferente", *Sur la naissance de la doctrine pseudo-aristotélicienne de l'analogie de l'être*, in *Les Etudes philosophiques*, 1989, n° 3-4, p. 294. A existência de uma doutrina da analogia do ser na estrutura do πρὸς ἓν é, segundo Aubenque, uma concepção que não é originariamente aristotélica, mas antes da escolástica medieval. A. De Libera faz um traçado histórico das origens greco-árabes e das sucessivas etapas e mediações que levaram à teoria medieval da analogia do ser, no seu estudo, *Les sources gréco-arabes de la théorie médiévale de l'analogie de l'être*, in *Les études philosophiques*, 1989, n° 3-4, pp. 319-345. O pressuposto do medievalista é também de aceitar a tese de P. Aubenque, apresentando, para isso, os textos aristotélicos fundadores da teoria da analogia, que levaram os diversos comentadores a efectuarem as suas diferentes interpretações. Cf. *Idem*, p. 322: Aristóteles, *Metafísica*, G, 2; *Categorias*, I, 1; *Ética a Nicómaco*, I, 4. Porém, discordamos, parcialmente, da tese defendida por P. Aubenque, quanto à explicação que este dá para justificar a diferença entre a doutrina aristotélica da analogia e a doutrina medieval. Na verdade, a κατ' ἀναλογίαν, é uma expressão que Aristóteles utiliza para designar a analogia de proporcionalidade. Ao contrário, a estrutura do πρὸς ἓν, unidade de fim ou de tendência, (*ad unum*) e ainda a estrutura do ἀφ' ἑνός, unidade de origem ou de proveniência, (*ab uno*) poderá permitir que a comunidade resida unicamente num dos termos da relação, e que esta, seja diferente, de acordo com a enunciação das categorias. Todavia este mesmo facto acontece, todas as vezes que a relação entre as diversas significações do ser e a realidades que elas enunciam revelam a divisão do ser nos diversos entes, e que as próprias categorias enunciam. Na *Summa contra Gentiles*, I, 34, e no seu comentário à *Metafísica de Aristóteles*, XI, lectio III, n° 2197, Tomás de Aquino explica os dois sentidos fundamentais da analogia.

⁷⁰ Está subjacente a esta *analogia proportionis* ou *atributionis*, na linguagem medieval, uma relação que estabelece uma comunidade entre seres diferentes e é, precisamente nisto, que consiste a grande diferença entre Tomás de Aquino e Aristóteles.

à criatura e só depois a Deus. No entanto, essa justificação só pode ser aceite pelo princípio de causalidade formal. Todavia, visto que os nomes que se atribuem a Deus não podem ser dados de forma causal, mas também essencial, assim, quando dizemos que Deus é bom, significamos não só que Ele é a causa da bondade, como também dizemos que a bondade preexiste n'Ele de forma mais eminente. É precisamente aqui que Tomás de Aquino introduz, de forma mitigada, a via negativa, ao expressar que a realidade significada pelo nome Deus é afirmada prioritariamente d'Ele e não da criatura. No entanto, o modo de significar e a maneira como O nomeamos, pertence, prioritariamente, à criatura.

“Com efeito, quando se diz que Deus é bom, ou sábio, não só é significado que Ele é causa da sabedoria ou da beleza, mas que estas coisas preexistem nele de forma eminente. Donde, é necessário dizer quanto à realidade significada pelo nome, que se atribui prioritariamente a Deus e não às criaturas, porque é de Deus que dimanam as perfeições nas criaturas. Mas quanto à aplicação do nome, nomeamos em primeiro lugar as criaturas por esses nomes, pois são elas que conhecemos anteriormente. Por conseguinte, o modo de significar compete às criaturas, como já foi dito”⁷¹.

De forma semelhante, Tomás de Aquino, no artigo 11, interroga-se sobre qual o nome mais próprio para se designar *Deus*. A sua resposta apoia-se na célebre passagem do livro do *Êxodo*, 3, 13-14, instituindo-a no ‘corpo’ da sua 2ª objecção, com a seguinte conclusão: “Ergo hoc nomen *Qui est maxime proprium nomen Dei*”⁷². Fundamenta, assim a sua ilação, em três razões essenciais: 1) de que está subjacente a esta máxima bíblica a ideia de ser; 2) de que ao nome *Qui est* está subjacente uma universalidade máxima, que pressupõe uma indeterminação absoluta e infinita da sua substância; 3) que existe uma co-significação do Ser divino e da sua presença eterna. A estas três razões fundamentais vem, contudo, opôr-se, na resposta à 1ª objecção, o outro nome de Deus, o Tetragrama, que afirma precisamente o contrário: o nome de Deus é *incommunicabile* ou que é o

⁷¹ *Summa Theologiae*, q. 13, a. 6, resp., pp. 69: “Cum enim dicitur Deus est bonus, vel sapiens, non solum significatur quod ipse sit causa sapientiae vel bonitatis, sed quod haec in eo eminentius praeexistunt. Unde, secundum hoc, dicendum est quod, quantum ad rem significatam per nomen, per prius dicuntur de Deo quam de creaturis: quia a Deo huiusmodi perfectiones in creaturas manant. Sed quantum ad impositionem nominis per prius a nobis imponuntur creaturis, quas prius cognoscimus. Unde et modum significandi habent qui competit creaturis, ut supra dictum est”.

⁷² *Summa Theologiae*, q. 13, a. 11, sed cont., p. 74.

innominabile por excelência. “Et adhuc magis proprium nomen est Tatragrammaton, quod est impositum ad significandam ipsam Dei substantiam incommunicabilem, et, ut sic liceat loqui, singularem”⁷³. A via negativa é introduzida, uma vez mais, no seio da asserção afirmativa, para expressar a inefabilidade de Deus, quanto à natureza do próprio Deus e, por isso, relativamente à sua própria essência. A via *eminentiae* revela-se, ao mesmo tempo, como a via da denominação afirmativa, a mais própria de Deus, a saber, o da denominação d’Aquele que é’, como o “maxime proprium nomen Dei”, e a via da denominação negativa, ou seja, como o incommunicável, em razão, da própria natureza singular de Deus que é entendida como “incommunicabile secundum rem”. Conhecer Deus na sua singularidade é impossível. Mas se Deus é incommunicável, pela sua própria natureza, é *communicabile*, segundo a participação⁷⁴. Porém, nem mesmo a via *eminentiae* escapa à insuficiência do nosso intelecto, para podermos nomear Deus na sua essência e para O conhecermos n’Ele mesmo, da mesma maneira que a teologia cristã, enquanto ciência dos princípios da fé, não é considerada em nós, como único resultado das nossas próprias operações, mas é antes Deus, que a faz actuar em nós, sem a necessidade da nossa actuação. Declara São Tomás: “(...) a virtude que o teólogo aceita não é produzida por nós, ao contrário, Deus é que a produz em nós mas, sem nós, como diz Agostinho”⁷⁵.

Conclusão

A análise da ciência teológica continua a ser ainda hoje actual e necessária. Tomás de Aquino está ciente da relação singular entre uma *theologia*, que é originariamente grega e uma *theologia*, que se pode identificar com uma *sacra doctrina* ou *sacra pagina*. As duas *theologiae* mantêm uma relação de proximidade ontológica e ‘teológica’, apesar da heterogeneidade epistemológica que as distingue. Já Santo Agostinho no seu tratado da *Trindade* distinguia uma *scientia* de uma *sapientia*. A *scientia*, diz respeito à *temporalium rerum cognitio rationalis*, enquanto que a *sapientia*

⁷³ *Summa Theologiae*, q. 13, a. 11, ad 1, p. 74.

⁷⁴ *Summa Theologiae*, q. 13, a. 9, resp. p. 72.

⁷⁵ Sancti Thomae Aquinatis, *In I Sent*, Prol. q. 1, a. 2, p. 6: “(...) quod virtus quam theologus considerat, non est ab opere nostro: immo eam Deus in nobis sine nobis operatur, secundum Augustinum”.

concerne a *aeternarum rerum cognitio intellectualis*⁷⁶. Esta distinção poderá ser entendida, na linguagem do *doctor angelicus*, como a distinção entre *philosophia* e *theologia*. Todavia, a estes dois planos, a saber, o da ciência metafísica, e o da ciência da Revelação corresponde uma relação analógica, tendo em conta, quer o objecto comum do qual participam, quer quanto à regra da *subalternatio*. Pese embora a sua distinção, quer quanto à natureza dos princípios de demonstração, quer quanto à sua finalidade, elas possuem em comum, a razão formal de uma unidade que, para a primeira, consiste numa unidade de razão transcendental e, que, para a segunda, consiste no Deus uno e verdadeiro da fé cristã.

A denominação divina, objecto de discussão na questão 13, põe o enfoque sobre o estatuto substancial e referencial dos nomes que aplicamos a Deus. São Tomás, pretende através de uma teologia negativa e afirmativa, entender a natureza dos nomes que se aplicam a Deus e de como eles podem revelar substancialmente ou não, a natureza da essência divina. Uma vez mais, Tomás de Aquino, compreende os *nomina Dei*, tendo em conta por um lado, as regras lógicas de aplicação dos nomes no âmbito de um sistema hierárquico de significação e, por outro, tendo em conta os dados da própria Revelação.

MARIA MANUELA BRITO MARTINS

⁷⁶ *Obras completas de San Agustín*, V. Escritos apologéticos (2º). *La trinidad*, XII, 15, 25. Versión española, introducción y notas del P. Luis Arias. Madrid, BAC, 1985, p. 584.