

Luz inabarcável - o elemento negativo na filosofia de Tomás de Aquino

Josef Pieper¹

(Trad.: Gabriele Greggersen)

*“Nome que pode ser proferido,
não é nome eterno”*

1. Aprender o não-dito.

Sobre o que é evidente, não se fala; o que de per si se entende, *goes without saying*: não requer que se gaste uma só palavra. Resta a questão de saber em que, precisamente, consista isto “que de per si se entende” e que pode, assim, permanecer não-expresso.

Nesse, por assim dizer, inofensivo fenômeno (que não deixa de ser, também ele, de per si evidente) reside uma peculiar dificuldade (aliás, a máxima dificuldade) inerente a toda interpretação de textos. E ela ocorre na medida em que, na mensagem a ser interpretada, permaneça não-expresso - precisamente *por causa de* sua evidência - aquilo que, para o intérprete, não é, de forma alguma, evidente. Daí que não lhe seja possível compartilhar de modo tão natural e imediato a apreensão de tais “evidências”. E isto significa que, além do mais, para o intérprete, mesmo aquilo que, de fato, ele captou, teve seu timbre alterado.

Na interpretação de um texto, especialmente quando provém de cultura e época estranhas para nós, o que é essencialmente decisivo - e, ao mesmo tempo, também o mais difícil - é precisamente isto: apreender as evidências fundamentais que, de modo não-expresso, permeiam o texto; descobrir a clave oculta, subjacente àquilo que está expressamente dito.

Poder-se-ia até afirmar que a doutrina de um pensador seja precisamente o “não-dito no dito”; é Heidegger quem introduz com estas palavras, a sua interpretação pessoal de um texto platônico². Ainda que esta possa parecer uma afirmação bastante exagerada, está claro que uma interpretação que não alcance o “não-dito no dito” de um texto, necessariamente permanecerá, no fundo, simplesmente inapropriada, mesmo que, de resto, o literalmente dito esteja formulado do modo mais erudito (o que quase piora a situação ainda mais!).

Como então, em vista disto, ser-nos-ia possível seguir a pista de tais convicções não-expressas e, portanto, sequer formuladas no texto?

Existem aí, creio eu, algumas possibilidades de decifração. Uma delas, cuja eficácia tenho constatado frequentemente, é certamente a seguinte: o não-dito

¹. Renomado filósofo, catedrático da Universidade de Münster, falecido em 06-11-97. Este importante opúsculo, *Unaustrinkbares Licht*, é um clássico de JP. Revisão técnica de Jean Lauand.

². Heidegger, M. *Platons Lehre von der Wahrheit*, Bern, 1947, p. 5.

manifesta-se, não raro, como por entre uma “brecha”, como que através de uma “fenda” na estrutura - revelando-se por “saltos bruscos” no fluxo de encadeamento das ideias, uma espécie de inconsequência argumentativa (ou que, pelo menos, assim o pareça a nós, intérpretes, habituados a outras evidências: as nossas, também elas não somente não-expressas, mas, nem sequer formalmente *pensadas* como evidências, tão habituados estamos a elas...). Daí que o decisivamente importante seja isto: cuidar ao máximo para manter uma dose suficiente de vigilante admiração, à espreita de tais aparentes “incoerências”.

Sobre um caso concreto desse tipo é que nos ocuparemos a seguir.

2. A chave oculta da “Criação”.

Tomemos o caso da filosofia de Tomás de Aquino. Nela, há um pensamento fundamental, a partir do qual se determinam praticamente todos os elementos estruturadores de sua visão-de-mundo: o conceito de *Criação*. Ou, mais precisamente, o conceito de que não há nada que não seja *creatura*, a não ser o próprio *Creator*. E: que a “criaturalidade” (*keaturlichkeit*) determina toda a estrutura interna da *creatura*.

É impossível compreender, por exemplo, o “aristotelismo” de Tomás de Aquino (aristotelismo: este é um termo extremamente questionável, que só pode ser empregado com restrições!); não se compreende, dizia, simplesmente nada do verdadeiro e mais profundo sentido deste voltar-se de Tomás para Aristóteles, se não o entendermos a partir desse conceito fundamental, levado às suas últimas consequências, segundo o qual todas as coisas são *creatura* - não somente a alma e o espírito, mas todas as coisas pertencentes à realidade do mundo visível.

Por outro lado, parece bastante plausível (e sequer digno de menção especial), ou, pelo menos, nada surpreendente, que no pensamento de um teólogo medieval, o conceito de Criação represente também o centro de sua visão-de-mundo filosófica. O que, provavelmente, poderia causar espanto, seria podermos estar, no caso, diante de um pressuposto *não-expresso*, de uma opinião *não-explicitamente* formulada, que só pudesse ser lida, por assim dizer, “nas entrelinhas”. Pois, não se supõe, antes, ter Tomás desenvolvido uma detalhada e expressa doutrina da Criação?

Certamente, isto é verdadeiro e amplamente sabido. Entretanto, não deixa de ser verdade também o fato (muito pouco conhecido), de que o conceito de Criação determina e perpassa a estrutura interna de praticamente *todos* os conceitos fundamentais da doutrina filosófica do ser em Tomás de Aquino. E tal fato *não* é evidente; mal o encontramos expressamente formulado; pertence ao não-dito da doutrina do ser de Tomás de Aquino.

Este elemento basilar pôde permanecer tão despercebido, que mesmo a explicitação - se assim o podemos dizer - “escolar” do tomismo sequer chega a tocar no assunto. Certamente esses epígonos escolares de Tomás são em grande parte condicionados pela filosofia iluminista³: o que se revela antes de tudo, precisamente por essa omissão, que fatalmente acabaria por levar (e levou de fato) a sucessivos equívocos de interpretação.

Há equívocos, por exemplo, na interpretação do sentido de sentenças como: “todo ser é bom”, ou “todo ser é verdadeiro” - haverá equívocos, portanto, creio eu, precisamente nos assim chamados conceitos “transcendentais” (no sentido antigo), se não reconhecermos que tais afirmações e conceitos não se referem em absoluto ao ser neutro, no sentido, digamos, de uma mera “presença”, um *ens ut sic*; não se referem a

³. Isto foi claramente mostrado por Karl Eschweiler em seu livro: *Die zwei Wege der neueren Theologie*, Augsburg, 1926, p. 81 e ss., 283 e 296. Ainda que, de resto, algumas teses desse livro sejam discutíveis.

um mundo de “objetos” sem rosto, mas remetem formalmente ao ser *enquanto creatura*.

Que as coisas são boas pelo simples fato de serem, e que esta bondade é idêntica ao ser das coisas, e não, por assim dizer, alguma propriedade a ser-lhes meramente acrescentada significa ainda que a palavra “verdadeiro” é também um autêntico sinônimo para “ente”. Portanto, o ente *enquanto* ente é que é verdadeiro.

Não se trata, pois, de, por assim dizer, “primeiro” dar-se o ser, para, “depois”, “além disso”, o ser verdadeiro.

Tais reflexões - que, sem dúvida, fazem parte do patrimônio fundamental da doutrina clássica ocidental do ser, e que encontraram, precisamente em Tomás, uma formulação genial - tais reflexões, se não partirem do ser das coisas, formalmente entendidas como *creatura*, simplesmente perdem todo o seu sal. Tornam-se insossas, estéreis, tautológicas: precisamente por essa razão é que, de fato, o esvaziamento foi o destino de todas aquelas fórmulas - a ponto de Kant, tê-las legítima e definitivamente afastado do vocabulário filosófico em um famoso parágrafo de sua *Crítica à razão pura*⁴.

Com isto atingimos nosso tema: a doutrina da verdade de Tomás de Aquino só pode ser determinada em sua significação própria e mais profunda, se, formalmente, colocarmos em jogo o conceito de Criação. E é precisamente ao enlace do conceito de verdade com o “elemento negativo” de incognoscibilidade e de mistério, que pretendemos dedicar-nos aqui. Tal relação torna-se visível, precisamente se tomarmos por base a ideia de que tudo o que pode ser objeto de conhecimento humano, ou é *creatura*, ou é *Creator*.

Observemos, porém, o seguinte: isto talvez signifique que a doutrina da verdade de Tomás de Aquino não seja, essencialmente, uma doutrina “*puramente* filosófica” (mas sim, filosófico-*teológica*); esta questão poderá permanecer em aberto por ora; a resposta dependerá disto: se se considera o conceito de *creatio* um conceito filosófico ou teológico.

3. Verdade como ser-pensado.

Naturalmente, seria aqui impossível uma exposição da doutrina da verdade de Tomás de Aquino em toda a sua extensão. E, além do mais, ela não é requerida para que fique claro o tema que estamos enfocando.

Nossa exposição limita-se, basicamente, ao conceito de verdade quanto às coisas-do-mundo, à *veritas rerum*, à verdade “ontológica” - em contraposição ao que se costuma definir como verdade “lógica” ou epistemológica. Todavia, uma total dissociação desses dois conceitos de verdade, como contrapostos, também não seria inteiramente acertada; em Tomás, tais conceitos estão imediata e profundamente relacionados.

Por exemplo, Tomás concordaria em termos, quanto àquela objeção comum aos tempos modernos, continuamente reafirmada de Bacon a Kant: não se pode chamar de verdadeira a realidade, mas, no sentido rigoroso e estrito, apenas o pensado.

Retrucaria ele que, sim, é plenamente oportuno considerar que somente o pensado pode chamar-se, em sentido estrito, “verdadeiro”; mas: as coisas reais *são*, de fato, algo pensado!

⁴. Trata-se do parágrafo 12, que se refere àquela sentença “assim conhecida entre os escolásticos”, *omne ens est unum-verum-bonum*.

O serem pensadas é muito essencial às coisas, prosseguiria Tomás; elas são reais *por* serem pensadas. É preciso, naturalmente, ser mais exato: elas são reais pelo fato de serem *criadoramente* pensadas, isto é, por “*serem-pensadas*”.

As coisas têm a sua essência por “*serem-pensadas*”: isto deve ser entendido de modo extremamente literal, e não, em algum sentido meramente “figurado”. E, assim, porque as próprias coisas são pensamentos e possuem, portanto, um “caráter verbal” (como diz Guardini)⁵, por esta mesma razão é que elas podem, no mais preciso sentido do uso corrente, serem chamadas “*verdadeiras*” - do mesmo modo que o pensamento e o pensado.

Ao que parece, Tomás nem ao menos conseguiu dissociar estas duas ideias: a de que as coisas possuem um “quê”, uma quididade, um determinado conteúdo essencial e a de que esta quididade das coisas é fruto de um pensamento projetador, pensante e criador.

Tal associação é inteiramente estranha ao racionalismo moderno. E por que não se poderia falar de “essência” das plantas ou de “essência” do homem, sem a obrigação de considerar, juntamente com isso, que essas essências são pensadas? A partir do modo de pensar moderno não é possível compreender por que *somente* considerando-as como “pensadas” tais essências poderiam existir.

Incrivelmente, porém, nos últimos tempos, a tese de Tomás tem encontrado uma defesa - tão inesperada quanto veemente - por parte de nada menos do que os princípios básicos do moderno, ou até do *pós-moderno*⁶ existencialismo. A partir de Sartre, a partir de sua radical negação do conceito de Criação (é ele quem afirma: “o existencialismo não é senão um esforço para extrair *todas* as consequências de uma posição ateia coerente”⁷) - a partir daí, torna-se, de repente, novamente compreensível que e como a doutrina da Criação representa de fato a razão oculta, porém, fundamental, da clássica metafísica ocidental do ser.

Se quiséssemos dar aos pensamentos de Sartre e de Tomás uma forma silogística, tornar-se-ia patente o fato de ambos partirem exatamente da mesma “premissa”, a saber: “Há uma essência das coisas, na medida em que esta é pensada. É porque existe o homem e sua inteligência capaz de projetar, planejar (*design*), capaz, por exemplo, de `conceber' um abridor de cartas, como de fato concebeu - é por esta razão, e *só por ela*, que existe uma `essência' de abridor de cartas. E assim, continua Sartre, já que *não há* uma inteligência criadora, que pudesse - aos seres humanos e a todas as coisas naturais - assim conceber, projetar, planejar, dando-lhes previamente um conteúdo de significado, então *não há* essência alguma nas coisas não-fabricadas, nas coisas não-artificiais. Citarei literalmente: “Não há essência do homem, porque não há Deus para concebê-la. *il n'y a pas de nature humaine, puisqu'il n'y a pas de Dieu pour la concevoir*”⁸.

Tomás, por sua vez, afirma: porque (e na medida em que) Deus concebeu as coisas, por isto (e nessa medida) é que elas possuem uma essência: “Precisamente este fato, o de que a criatura possua uma substância determinada e definida, mostra que ela provém de alguma origem. Sua forma essencial... aponta para a Palavra (*Verbum*)

⁵. Romano Guardini, *Welt und Person*, Würzburg, 1940, p. 110

⁶. Naturalmente, Pieper não emprega “pós-moderno” (*nachneuzeitlich*) no sentido restrito e especializado dos últimos anos. (Nota da trad.)

⁷. Jean-Paul Sartre, *L'existentialisme est un humanisme*, Paris, 1946, p. 94

⁸. *Ibidem*, p. 22

d'Aquele que a fez, tal como a estrutura de uma casa remete à concepção de seu arquiteto”⁹.

O que há de comum entre Sartre e Tomás é, como se vê, o pressuposto de que não se possa falar em essência das coisas, a não ser que esta seja expressamente entendida enquanto *creatura*.

Mas, precisamente ao caráter “ser-pensado” das coisas - que se deve ao *Creator* - é que Tomás se refere, quando fala da verdade, como inerente a toda realidade.

4. As coisas são inteligíveis, porque são *creatura*.

A sentença fundamental da doutrina de Tomás a respeito da verdade das coisas encontra-se nas *Quaestiones disputatae de veritate*¹⁰ e diz o seguinte: *res naturalis inter duos intellectus constituta (est)* - a realidade natural está situada, entre dois cognoscentes, a saber, o *intellectus divinus* e o *intellectus humanus*.

A partir desta “determinação espacial” da realidade (situada entre a inteligência absolutamente criadora do conhecimento de Deus, que pensa-o-ser e a inteligência imitativa do homem, que se dirige, se orienta para o ser), estabelece-se a estrutura da realidade total: como estrutura articulada entre “Projetador” e “realização do projeto”.

Tomás aplica aqui o conceito de *mensura*, “medida”, no seu sentido mais originário - não-quantitativo e presumivelmente pitagórico - de “dar medida” e “receber medida”, “ser medido”: o pensamento criador de Deus dá medida e não é medido (*mensurans non mensuratum*); a realidade natural recebe medida e dá medida (*mensuratum et mensurans*); o conhecimento humano é apreensor de padrões de medida e não-atribuidor (*mensuratum non mensurans*). Não-atribuidor, ao menos no que se refere às coisas naturais, se bem que, sim, é atribuidor de medida, no que se refere às *res artificiales* (este é o ponto em que, para Tomás, a diferenciação entre coisas criadas e coisas feitas torna-se basilar).

De acordo com esta dupla referência das coisas é que Tomás desenvolve sua doutrina. Há, assim, um duplice conceito de “verdade das coisas”: o primeiro afirma o ser-pensado por Deus; o segundo, a inteligibilidade para o espírito humano.

A sentença que diz que “as coisas são verdadeiras” significa, em primeiro lugar, portanto: as coisas são criadoramente pensadas por Deus; e, por outro lado: as coisas são, por si mesmas, acessíveis e apreensíveis para o conhecimento humano.

Haveria, contudo, entre o primeiro e o segundo conceito de verdade uma relação de *prioritas naturae*, de hierarquia do ser.

Esta prioridade tem dois sentidos. *Primeiro*: não é possível apreender o núcleo da expressão “verdade das coisas” - ele simplesmente nos escapa - se nos recusarmos pensar as coisas, expressamente, como *creatura*, emanadas da inteligência de Deus, que pensa-o-ser, emergidas do “olho de Deus” (como este assunto foi denominado segundo a doutrina do ser do Egito antigo). Tal relação de prioridade, porém, significa, em *segundo* lugar, ainda: o ser-pensado das coisas por Deus *fundamenta* a sua inteligibilidade para o homem.

A relação entre estas duas referências não é como (por assim dizer) a que se dá entre irmão mais velho e irmão mais novo, mas sim como a de pai para filho; o

⁹. *Summa Theologica* I, 93, 7. Encontramos noção semelhante na mesma obra (I, 45, 7): “Na medida em que ela (criatura) possua uma forma e uma quiddidade, ela reproduz (*repraesentat*) a Palavra, na mesma medida em que a forma da obra de arte provém do projeto do artista”.

¹⁰. *Quaest. disp. de veritate* I, 2

primeiro é quem traz à existência o segundo. Que significa isto? Significa que as coisas são inteligíveis para nós: porque foram pensadas por Deus. As coisas *enquanto* pensadas por Deus, são dotadas não apenas de *sua* essência (por assim dizer, “exclusivamente para si mesmas”), mas, *enquanto* pensadas por Deus, detêm ainda um ser “para nós”.

As coisas têm a sua inteligibilidade, a sua luz interna, a sua luminosidade, o seu caráter manifestativo, devido ao fato de que Deus as pensou; por esta razão são essencialmente pensamento. A claridade e a luminosidade, que jorram do pensar criador de Deus para o interior das coisas, junto com seu ser (junto com seu ser, não!: *como* o seu próprio ser!) - esta luz interna - e só ela - é o que torna as coisas existentes apreensíveis ao intelecto humano.

Em um comentário à Escritura¹¹, Tomás afirma: “Uma coisa tem de realidade tanto quanto tem de luz”; e em uma obra tardia, no comentário ao *Liber de causis*¹², há uma sentença insólita, que formula o mesmo pensamento como que num ditado místico: *Ipsa actualitas rei est quoddam lumen ipsius*, “o próprio ser-real das coisas é sua luz” - ser-real das coisas, entendido *enquanto* ser criado! É esta luz, precisamente, o que torna as coisas visíveis ao nosso olho. Em uma palavra: as coisas são inteligíveis pelo fato de serem criadas!

Neste ponto pode-se afirmar, em relação à fundamentação do conhecimento, algo parecido ao que disse Sartre contra a filosofia do século XVIII, com relação ao conceito “essência das coisas”¹³: não é possível prescindir do ser-pensado das coisas por Deus e, no entanto, querer continuar admitindo a possibilidade de inteligibilidade das coisas pelo homem!

5. As coisas são insondáveis, porque são *creatura*.

Segundo a opinião de Tomás, pode-se, portanto, no âmbito da realidade natural criada, falar de “verdade” em dois sentidos.

Em primeiro lugar, pode-se estar falando da verdade das *coisas*, significando primariamente, que as coisas, enquanto *creaturae* correspondem, ao conhecimento criador projetante de Deus; é nesta própria correspondência que consiste formalmente a verdade das coisas.

Em segundo lugar, pode-se falar de verdade com vistas ao *conhecimento* (do homem), que é verdadeiro por meio da correspondência que “recebe medida” da realidade - “pré”-conferida e objetiva - das coisas.

É, por sua vez, nesta mesma correspondência que consiste formalmente a verdade do conhecimento humano. Na *Summa Theologica*, os dois conceitos de verdade encontram-se formulados e confrontados em um mesmo *articulus*: “Quando as coisas são a medida e o padrão de orientação do intelecto, então a verdade consiste em que o intelecto se conforme às coisas... Quando, porém, é o intelecto o padrão de orientação e medida das coisas, então a verdade consiste em que as coisas se conformem ao intelecto”¹⁴.

Essas sentenças, por sua vez, expressam, a partir de um novo ponto de vista, a estrutura de todo ser-criatura, situado essencialmente entre a inteligência do ser-pensado

¹¹. Comentário a I Tim 6,4

¹². Comentário ao *Liber de causis* I, 6

¹³. *L'Existentialisme*, p. 20 e ss.; cfr. também p. 73 e ss.

¹⁴. *Summa Theologica* I, 21, 2.

pelo conhecimento de Deus e a inteligência imitativa do homem - um pensamento inexaurível!

Entre estas duas correspondências (pensamento para com a realidade, de um lado, e realidade para com o Pensamento, de outro), que significam ambas, ainda que em sentido diverso, “verdade” enquanto adequação - entre estas duas correspondências existe, porém, uma diferença fundamental: que a primeira pode tornar-se objeto de conhecimento humano, enquanto a segunda não pode; que a primeira correspondência é inteligível ao homem, enquanto a segunda não é.

O homem pode perfeitamente conhecer não apenas as coisas, mas também a relação de correspondência existente entre as coisas e o seu próprio conceito das coisas. Isto é, o homem tem o poder de, para além de uma ingênua constatação das coisas, reconhecê-las com juízo e reflexão. Em outras palavras, o conhecimento humano não tem apenas o poder de ser verdadeiro, mas ainda o de reconhecimento da verdade¹⁵.

Todavia, a correspondência das coisas para com o conhecimento criador de Deus, na qual primária e propriamente reside a verdade das coisas, é, por sua vez, a condição que torna possível o conhecimento do homem (*cognitio est quidam veritatis effectus* - esta é mais uma daquelas formulações nas quais Tomás coloca tudo de cabeça para baixo: o conhecimento como fruto, precisamente, da verdade das coisas)¹⁶. Esta correspondência, que perfaz, de modo primário, a essência da verdade das coisas - esta correspondência, dizia, entre a realidade natural e o conhecimento arquetípico de Deus - *esta correspondência não nos é possível conhecer formalmente!*

Temos certamente a potência de conhecimento das coisas, contudo não nos é possível conhecer formalmente a sua *verdade*; conhecemos a imagem imitativa (*Nachbild*), mas não a sua correspondência para com o arquetipo (*Urbild*): a relação existente entre o ser-pensado e o seu projeto. Tal correspondência - em que, repetimos, consiste de modo primário a verdade formal- não nos é dado conhecer. É este, portanto, o ponto no qual se mostra a vinculação existente entre a verdade e a incognoscibilidade das coisas. Contudo, este pensamento carece de maior precisão.

Quanto ao uso corrente, “incognoscibilidade” admite múltiplos sentidos, no mínimo *dois*. Este conceito pode significar: há algo que é “por si mesmo” acessível ao conhecimento, mas *determinado* intelecto não consegue apreendê-lo, porque seu poder cognoscitivo não é suficientemente penetrante. É neste sentido que se fala de objetos que não sejam apreensíveis “a olho nu”. Refere-se isto antes a uma falibilidade do olho, do que a uma peculiaridade concreta do objeto: as estrelas, de que não nos apercebemos, são, “por si mesmas”, perfeitamente visíveis! Incognoscibilidade, assim entendida, quer dizer: a potência de conhecimento não é suficiente para realizar, para ativar o potencial de cognoscibilidade, que certamente existe objetivamente.

Mas, incognoscibilidade pode também significar algo diferente, a saber: que uma tal cognoscibilidade não se dá em si; que, por assim dizer, nem sequer há algo a *ser* conhecido; que não apenas o poder de apreensão e penetração da parte de um determinado *sujeito* cognoscente seja insuficiente, mas sim, que não exista, por parte do *objeto*, qualquer cognoscibilidade.

Incognoscibilidade, neste sentido, incognoscibilidade de uma realidade em si mesma - isto é para Tomás inteiramente inconcebível. Dado que todo ente é criatura, ou seja, pensado-por-Deus, por isto mesmo todo ente é, em si mesmo, luz, claridade, abertura - e isto *devido precisamente ao fato de ser!* Incognoscibilidade, portanto,

¹⁵. *Ibidem* I, 16, 2

¹⁶. *Quaest. Disp. de Veritate*, I, 1

jamais significará para Tomás: que exista algo que fosse inacessível ou escuro em si mesmo, mas apenas: que haja aí tanta luz, que uma dada potência de conhecimento finita não possa exauri-la; isto ultrapassaria o seu poder de captação e escaparia ao seu alcance apreensivo.

É neste último sentido, portanto, que se está falando aqui em “incognoscibilidade”; e afirma-se que esta faça parte imediata do conceito de verdade das coisas. Está-se aqui afirmando, em outras palavras: segundo a opinião de Tomás, faz parte da essência das coisas, o fato de que sua cognoscibilidade não possa ser exaurida por uma potência cognoscitiva finita - *porque* as coisas são criatura; isto é, porque a causa de sua cognoscibilidade tem o efeito necessário da in-cognoscibilidade. Contemplemos isto mais de perto.

“As coisas são verdadeiras”- isto, como vimos, significa primariamente o seguinte: as coisas são pensadas por Deus. Esta frase, diga-se de antemão, seria fundamentalmente desvirtuada, se a quiséssemos tomar como informação unicamente a respeito de *Deus*, como mera constatação de um agir divino que se dirige às coisas. Não! Está-se afirmando algo sobre a estrutura das *coisas*. Está-se expressando, de modo diferente, o pensamento de Agostinho¹⁷, de que as coisas são, porque Deus as vê (enquanto *nós* vemos as coisas, porque elas são). Afirma-se que o ser e a essência das coisas *consistam* no seu caráter de ser-pensado pelo *Creator*. “Verdade”, como já se disse, é um nome *do ser*, é um sinônimo de “real”; *ens et verum convertuntur*; dizer “algo real” é o mesmo que dizer “ser-pensado por Deus”.

É da essência de todos os entes (enquanto *creatura*), o serem “formados-segundo” (*nachgeformt*), de acordo com um arquétipo, que reside no, absolutamente criacional, conhecimento de Deus. *Creatura in Deo est creatrix essentia*, a criatura é, em Deus, essência criadora; assim está escrito no *Comentário a João*¹⁸ de Tomás; e na *Summa Theologica*: “Todo o real possui a verdade de sua essência, na medida em que re-produz o saber de Deus”¹⁹.

Como já dissemos, é evidente que Tomás - ao tratar da verdade das coisas (ou mesmo da *essência* das coisas) - não *podia*, de modo algum, ignorar ou “deixar de lado” esta relação de correspondência entre as coisas e suas imagens arquetípicas divinas. Isto se manifesta, por exemplo, pelo fato de ele a ter conhecido a partir da leitura de textos estranhos, nos quais nós seríamos incapazes de descobrir qualquer vestígio disto (trata-se aqui de um daqueles “saltos” argumentativos ou “desníveis” no fluxo do pensamento, nos quais se revela, como que por entre uma “fenda” na estrutura, o não-dito de sua doutrina).

No segundo artigo da primeira *Quaestio disputata de veritate*, São Tomás formula o conceito primário de verdade das coisas: “O real é chamado verdadeiro, na medida em que realiza aquilo para o que foi ordenado pelo espírito cognoscente de Deus”. Em outras palavras: o verdadeiro é o real, na medida em que imita a imagem arquetípica do conhecimento divino. E prossegue Tomás: Isto se torna evidente - *sicut patet* -, por uma famosa definição de Avicena - definição, entretanto, na qual para o **nosso** entender, não se diz nada sobre o assunto!

¹⁷. *Confissões* 13, 38; cfr. também *De Trinitate* 6, 10.

¹⁸. *Comentário a João* I, 2

¹⁹. *Summa Theologica* I, 14, 12 ad 3.

Mas, o que diz então, essa definição de verdade de Avicena? Trata-se de uma citação quase clássica na Idade Média: “A verdade de uma coisa é a característica própria de seu ser, que lhe foi dada como propriedade constante”²⁰.

E com *esta* sentença, assim diz Tomás, evidencia-se a tese de que a verdade das coisas reside no fato de serem pensadas por Deus! Nunca nos ocorreria, a nós, perceber aqui qualquer relação. Esta manifesta “brecha” na argumentação, como dizíamos, certamente só poderá ser entendida no sentido de que Tomás simplesmente não pode deixar de associar a ideia de que as coisas possuem um “quê” - uma quiddidade de conteúdo determinado - à ideia de que esta essência das coisas seja o fruto de uma inteligência planejante criadora.

Retomemos agora o caminho para a nossa própria questão. A relação de correspondência existente entre a imagem arquetípica em Deus e a imagem criada que a segue - e nisto consiste formal e primariamente a verdade das coisas - não poderá jamais, como dizíamos, ser diretamente apreendida pelo nosso olho; não podemos alcançar um ponto de vista, a partir do qual nos seja possível comparar a imagem arquetípica com a sua imagem imitativa; somos simplesmente incapazes de assistir, por assim dizer, como espectadores à emanação das coisas “do olho de Deus”.

Há, porém, uma consequência que decorre *desse fato*: o nosso intelecto, quando inquire a respeito da essência das coisas, mesmo as mais ínfimas e “mais simples”, ingressa num caminho, por princípio, interminável. A razão disto, portanto, é o fato de as coisas serem *creatura*; a razão é que a luminosidade interna do ser, tem sua origem arquetípica na infinita abundância de luz da inteligência divina. Esta, portanto, é a realidade subjacente ao conceito de verdade do ser, como o formulou Tomás. Mas sua profundidade torna-se visível somente quando esta conexão - evidente para Tomás - com o conceito de criação é reconhecida.

É neste conceito de verdade, assim entendido, que reside o legítimo contexto e origem do elemento de incognoscibilidade, do elemento “negativo”.

Limitamo-nos a falar apenas da *philosophia negativa* - embora Tomás tenha formulado também os princípios de uma *theologia negativa*. Certamente este traço também não aparece com clareza nas interpretações usuais; frequentemente é até ocultado. Será raro encontrar menção do fato de a discussão sobre Deus da *Summa Theologica*²¹ começar com a sentença: “Não podemos saber o que Deus é, mas sim, o que Ele não é”. Não pude encontrar um só compêndio de filosofia tomista, no qual se tenha dado espaço àquele pensamento, expresso por Tomás em seu comentário ao *De Trinitate* de Boécio²²: o de que há três graus do conhecimento humano de Deus. Deles, o mais fraco é o que reconhece Deus na obra da criação; o segundo é o que O reconhece refletido nos seres espirituais e o estágio superior reconhece-O como o Desconhecido: *tamquam ignotum*! E tampouco encontra-se aquela sentença das *Quaestiones disputatae*: “Este é o máximo grau de conhecimento humano de Deus: saber que não O conhecemos”, *quod (homo) sciat se Deum nescire*.²³

E, quanto ao elemento negativo da *philosophia* de Tomás, encontramos aquela sentença sobre o filósofo, cuja aplicação ao conhecimento não é capaz sequer de esgotar a essência de uma única mosca. Sentença que, embora esteja escrita em tom

²⁰. O próprio Tomás cita a sentença, por exemplo na *Summa Theologica* I, 16, I, na *Summa contra gentes* I, 60, nas *Quaestiones disputatae de Veritate* I, 2.

²¹. *Quia de Deo scire non possumus quid sit sed quid non sit, non possumus considerare de Deo quomodo sit, sed potius quomodo non sit* - *Summa Theologica* I, 3 prologus.

²². I, 2 ad 1.

²³. *Quaest. Disp. de potentia Dei*, 7, 5 ad 14.

quase coloquial, num comentário ao *Symbolum Apostolicum*²⁴, guarda uma relação muito íntima com diversas outras afirmações semelhantes. Algumas delas são espantosamente “negativas” como, por exemplo a seguinte: *Rerum essentiae sunt nobis ignotae*; “as essências das coisas nos são desconhecidas”²⁵. E esta formulação não é, de modo algum, tão incomum e extraordinária, quanto poderia parecer à primeira vista. Seria facilmente possível equipará-la (a partir da *Summa Theologica*, da *Summa contra Gentes*, dos *Comentários* a Aristóteles, das *Quaestiones disputatae*) a uma dúzia de frases semelhantes: *Principia essentialia rerum sunt nobis ignota*²⁶; *formae substantiales per se ipsas sunt ignotae*²⁷; *differentiae essentialia sunt nobis ignotae*²⁸. Todas elas afirmam que os “princípios da essência”, as “formas substanciais”, as “diferenças essenciais” das coisas, não são conhecidas.

Segundo Tomás, esta seria também a razão, pela qual não temos a capacidade de atribuir um nome essencial às coisas; precisamos antes extraí-los a partir do que é externo e derivado (fenômeno para o qual Tomás, muitas vezes, cita o exemplo daquelas disparatadas etimologias medievais - pelas quais o termo “*lapis*”, por exemplo, derivaria de “*laedere pedem*”)²⁹.

Não somente o próprio Deus, mas também as coisas em si possuem um “nome eterno” que, ao homem, não é dado pronunciar. Isto tem um sentido bem preciso e não, de modo algum, um sentido, por assim dizer, “poético”. E a tradição da sabedoria oriental, concorda plenamente com a sentença chinesa, epígrafe deste texto.

Por que será, pergunta-se Tomás, certa vez, que nos é impossível conhecer plenamente a Deus, a partir da criação? Sua resposta tem duas partes, sendo que a segunda é a que mais nos interessa. Primeira parte da resposta: a criação necessariamente reflete a Deus de maneira apenas imperfeita. Segunda parte: dada nossa “ignorância” e o embotamento de nosso intelecto (*imbecillitas intellectus nostri*), não somos capazes de ler nem mesmo aquelas informações que as coisas realmente contêm a respeito de Deus³⁰.

Para se entender o peso desta afirmação, é preciso considerar que, de acordo com Tomás, o modo peculiar da imitação da perfeição divina em cada coisa é precisamente o que perfaz a *essência* peculiar de seu ser: “Cada criatura possui a sua espécie própria enquanto, de algum modo, participa da imagem da essência divina. E, portanto, Deus ao conhecer o seu próprio Ser *como* sendo assim imitável por esta determinada criatura (*ut sic imitabilem a tali creatura*) Ele conhece a Sua essência como a razão de ser e a ideia contida nesta criatura”³¹. Este pensamento, que aponta para uma problemática, por sua vez, inteiramente nova e complexa, está muito precisamente relacionado ao nosso assunto; não se está afirmando nada menos que isto: a essência das coisas em sua profundidade nos é permanentemente inacessível, devido a (e na medida em) que não somos capazes de apreender inteiramente a imitação da imagem arquetípica divina, *enquanto* imagem e semelhança de Deus.

Uma resposta assim, dupliforme, tem, certamente, uma estrutura dialética - que reproduz a estrutura da própria *creatura*, a qual tem a sua origem, *per definitionem*, simultaneamente, em Deus e no nada. Tomás não se limita a afirmar

²⁴. Cap. I.

²⁵. *Quaest. Disp. de veritate* 10, 1.

²⁶. *In De Anima* 1, 1, 15.

²⁷. *Quaest. disp. de spiritualibus creaturis*, 11 ad 3.

²⁸. *Quaest. Disp. de veritate* 4, I ad 8.

²⁹. *Ibidem*. No exemplo, *lapis*, pedra, decorreria de *laedere pedem, ferir o pé* (Nota da trad.).

³⁰. *Ibidem*, 5, 2 ad 2.

³¹. *Summa Theologica* I, 15, 2.

somente que a realidade da existência de algo é a sua própria luz. Vai mais além: *creatura est tenebra in quantum est ex nihilo*, “a criatura é treva, na medida em que provém do nada” - esta sentença não está expressa em Heidegger, mas nas *Quaestiones disputatae de veritate*³² de Tomás. Aliás, a resposta àquela questão: “por que não é dado ao homem, conhecer Deus inteiramente, a partir das coisas criadas?”, possui esta mesma estrutura de “resistência passiva”.

O que, exatamente, está dito aqui? Diz-se que, por meio de sua essência, as coisas revelam a Deus de modo apenas imperfeito. Por quê? Porque as coisas são criatura e à criatura é impossível exprimir ou proferir o *Creator* perfeitamente. Contudo, assim prossegue a sua resposta, a abundância de luz - até mesmo desta imperfeita manifestação - já excede todo entendimento humano. Por quê? Porque também o homem é criatura, mas, principalmente, porque as coisas remetem, em sua essência, ao projeto divino, o que, por sua vez, significa: porque as coisas são criaturas.

6. A estrutura de esperança do conhecimento criatural.

Falamos já do “elemento negativo” da filosofia de Tomás. E mostramos que (e porque) esta formulação é realmente susceptível de mal-entendidos e que requer uma compreensão mais precisa e quase que uma correção.

Em todo caso, o fator “negativo” seguramente não consiste na suposição de que o conhecimento humano não atinja o ser das coisas. *Intellectus... penetrat usque ad rei essentiam*, “a inteligência penetra até a essência das coisas”: esta sentença³³ permanece válida em São Tomás - apesar da outra afirmação de que o esforço cognoscente dos filósofos não é capaz de apreender a essência sequer de uma mosca. Estes dois fatores são correlatos. O fato de que o intelecto atinge as coisas, manifesta-se em que ele se precipita em insondáveis profundezas de luz! Porque o espírito atinge o ser das coisas, experimenta a inesgotabilidade delas! Nicolau de Cusa³⁴ exprimiu essa realidade em sua interpretação do “sei que nada sei” socrático: somente àquele que, vendo, tocou a luz com os olhos, está reservado experimentar que a claridade do sol vai além do poder de apreensão da visão.

Não se pode, de modo algum, falar de agnosticismo em Tomás; e os neo-escolásticos têm toda razão em enfatizar este aspecto. Acredito, contudo, não ser possível tornar explícita a verdadeira razão para esta realidade, se não colocamos em jogo, formalmente, o conceito de criação, isto é, se não se falar de estrutura intrínseca da coisa, enquanto *creatura*.

Esta estrutura significa - dado seu caráter de ser-pensado pelo Creator - que as coisas possuem tanto a luminosidade e caráter manifestativo na medida de seu ser como, também, ao mesmo tempo, sua inesgotabilidade e seu caráter “inexaurível”: sua cognoscibilidade, bem como sua não-cognoscibilidade.

Sem remontar a este fundamento, será impossível, ao que me parece, mostrar por que o “elemento negativo” da filosofia de Tomás de Aquino nada tem de agnosticismo. E todo aquele que tenta dar conta disto, sem recorrer a tal conceito, como mostra o exemplo das sistemáticas experiências neo-escolásticas, incorrerá necessariamente no perigo de interpretar Tomás como racionalista, isto é, de incompreendê-lo ainda mais.

³². *Quaest. disp. de veritate*, 18, 2 ad 5.

³³. *Summa Theologica* I-II, 31, 5.

³⁴. *Apologia Doctae Ignorantiae*, 2, 20 e ss.

Talvez pudéssemos afirmar que, na doutrina de Tomás, a estrutura de esperança da existência humana se exprime como a de um ser cognoscente, de estrutura essencialmente não-fixável: em seu conhecer não se dá uma cabal apreensão ou um cabal “ter” conhecimento de algo; mas também não um completo “não-ter”. O que, sim, se dá é um não-ter-ainda!

O cognoscente é visto como “*viator*”, um ser que está a caminho. Isto significa, por um lado: os seus passos têm sentido, não são, por princípio, vãos, mas aproximam-se de um objetivo. Isto, porém, não pode ser pensado, sem o outro elemento: enquanto durar para o homem, na condição de ser existente, o “estar a caminho”, permanecerá igualmente infundável o seu caminho de conhecimento. E esta estrutura de esperança do que indaga pelo ser das coisas, do conhecimento filosófico, funda-se, afirmemo-lo uma vez mais, no fato de o mundo ser *creatura*; o mundo, tanto quanto o próprio ser humano cognoscente!

Mas, dado que a esperança está mais próxima do *sim* do que do *não*, deve-se, portanto, desse mesmo modo, encarar também o elemento negativo da filosofia de Tomás, que nos propusemos explicitar. Ou seja, devemos encarar a negação em relação ao pano de fundo de uma afirmação mais abrangente. É certo que o elemento de inescrutabilidade do ser das coisas está compreendido no conceito de verdade do ser; o sentido disto, entretanto, é tão estranho a qualquer ideia de objetiva inacessibilidade, impenetrabilidade ou escuridão das coisas, que, pelo contrário, até autoriza a dar voz a este aparente paradoxo: as coisas são incognoscíveis ao homem, em suas últimas profundezas, devido ao fato de serem excessivamente cognoscíveis.

Assim, o próprio Tomás também recorre àquela célebre sentença aristotélica³⁵ a respeito dos olhos da ave noturna, incapazes de perceber precisamente aquilo que é luminoso (da mesma forma comportar-se-ia o intelecto humano em relação àquelas coisas que se manifestam com máxima evidência). Tomás exprimiu a asserção contida nesta frase, com a qual, aliás, concorda inteiramente, pelas seguintes admiráveis palavras³⁶: *Solem etsi non videat oculus nycticoracis, videt tamen eum oculus aquilae*, “ainda que o olho da ave noturna não veja o sol, o olho da águia, sim, o vê”.

³⁵. *Metafísica* 2, 1; 993 b

³⁶. *In Metaph.* 2, 1, 286.