



Padre Paulo Ricardo

Introdução a
SANTO
TOMÁS *de*
AQUINO

EDITORA
PADRE PIO

EDITORIA
PADRE PIO

Avenida Higienópolis, 174, Centro
86020-908 — Londrina/PR
editorapadrepio.org

INTRODUÇÃO A SANTO TOMÁS DE AQUINO

© Todos os direitos desta edição
pertencem e estão reservados à
Editora Padre Pio

*Redempti ac vivificati Christi sanguine, **Christo nihil**
preponere debemus, quia nec ille quidquam nobis preposuit.*

ADAPTAÇÃO
Douglas Abreu

AUTORIA
Padre Paulo Ricardo

CAPA
Klaus Bento

DIAGRAMAÇÃO
Eduardo de Oliveira

DIREÇÃO DE CRIAÇÃO
Luciano Higuichi

EDIÇÃO E REVISÃO
Éverth Oliveira

REVISÃO
Joseph Pereira

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP) (Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)

Abreu, Douglas

Introdução a Santo Tomás de Aquino [livro
eletrônico] / Padre Paulo Ricardo ; adaptação Douglas
Abreu. – Londrina, PR : Instituto Padre Pio, 2023.

PDF

ISBN: 978-85-52993-11-7

I. Cristologia 2. Teologia 3. Tomás de Aquino,
Santo, 1225?-1274 – Crítica e interpretação
I. Abreu, Douglas. II. Ricardo, Padre Paulo.
III. Título.

23-178377

CDD-230.2

Índices para catálogo sistemático:
1. Tomás de Aquino : Suma de teologia 230.2

SUMÁRIO

Nota Biográfica	5
Santo Tomás, Mestre de Piedade	7
1. Santo Tomás, grande mestre espiritual	18
2. O método de Santo Tomás	25
3. Como “degustar” a Suma Teológica	32
4. Santo Tomás: Doutor das Escrituras	35
5. Como “degustar” as Escrituras com Santo Tomás de Aquino	42
6. A moral em Santo Tomás	46
7. Santo Tomás: mestre de santidade	54
8. A Cristologia de Santo Tomás	63

Nota Biográfica

Nasceu Tomás, de acordo com as fontes mais confiáveis, no ano de 1225, em Roccasecca, comuna do reino de Nápoles, hoje situada na província de Frosinone; seu famoso patronímico se deve à cidade de Aquino, a poucos quilômetros a sudeste da terra natal.

Filho de Landolfo, nobre gibelino favorável ao então imperador Frederico II da Prússia, e de Teodora, normanda de origem, Tomás foi desde cedo destinado à vida monástica. A ambição de seus pais, mais preocupados com os próprios interesses do que com a glória de Deus e o bem da Igreja, pretendia fazer dele abade do mosteiro beneditino de Monte Cassino — a que fora entregue aos seis anos como *puer oblatus* —, mantendo assim a hegemonia e a influência política da família em toda a região.¹

O jovem Aquinate, porém, vestiu com pouco mais ou menos de dezenove anos o hábito branco dos dominicanos, cuja ordem conhecera numa temporada de estudos em Nápoles. Conquanto tenha frustrado os planos de seus pais, que viram tornar-se mendicante o próspero filho, o ingresso de Tomás na família de São Domingos (fundada em Toulouse, no ano da graça de 1216) representaria, de certo modo, uma revives-

1. Cf. B. Llorca; R. García-Villoslada; J. M. Laboa, *Historia de la Iglesia Católica*. 6.^a ed., Madri: BAC, 1999, vol. 2, p. 794.

cência da teologia e o nascimento do maior luminar do pensamento cristão.²

Tomás morreu em 1274 a caminho do Concílio de Lyon, convocado por ordem do papa Gregório IX a fim de se discutir a união da Igreja Católica com as comunidades cismáticas que se haviam separado do Corpo de Cristo havia duzentos e vinte anos.³

2. Cf. H. Petiot [Daniel-Rops], “A Igreja das Catedrais e das Cruzadas”, in: *História da Igreja de Cristo*, vol. 3. Trad. port. de Emérico da Gama. 2.^a ed., São Paulo: Quadrante, 2012, p. 368.

3. Cf. B. Llorca; R. García-Villoslada; J. M. Laboa, *op. cit.*, p. 797.

Santo Tomás, Mestre de Piedade

Pe. Édouard Hugon, OP⁴

É conhecido, entre outros, o encômio com que o celeberrimo Pe. Pedro Labbe, SJ, cantou as glórias do Aquinate: “Tomás”, diz, “foi anjo antes de ser Doutor Angélico... Fala de Deus como se o tivesse visto; disputa de tal modo sobre os anjos como se fora espírito. Infunde horror ao pecado quando o mostra; torna amáveis as virtudes quando as descreve” (*Elogium S. Thomæ*).

Entre as virtudes especialmente amáveis e que se hão de amar brilha a *piiedade*, que emerge de tal forma tanto da vida quanto dos escritos dele, que se pode chamar ao Angélico modelo e mestre de piedade: **antes, porém, modelo que mestre, já que ele primeiro viveu o que ensinou**, e por isso é mestre, *porque* modelo. Afirmo-o também a Encíclica “*Studiorum Ducem*”, enquanto admira e propõe no santo Preceptor esta aliança da doutrina com a piedade, da erudição com a virtude, da verdade com a caridade. Com efeito, segundo o Sumo Pontífice, “por certo vínculo admirável de parentesco estão unidas entre si a verdadeira ciência e a piedade, companheira de todas as virtudes”.

4. Este texto é uma tradução do artigo “*Sanctus Thomas, Magister Pietatis*”, do Pe. Édouard Hugon, OP, publicado originalmente em Roma, na revista *Angelicum*, vol. 3, n. 1 (mar. 1926), pp. 79–84. Todos os grifos nele presentes são nossos.

Atente-se para a grande força da expressão “parentesco” (*cognatio*), como se ao mesmo tempo nascessem e na mesma família convivessem a ciência e a piedade. De fato, nas obras do Angélico, de modo quase espontâneo e por um suave processo, a piedade brota da Teologia como os frutos da árvore. Para pô-lo em evidência, indicaremos brevemente, após vermos a noção de *piedade*, como de cada tratado — sobre Deus, sobre a graça, sobre os atos humanos, sobre as virtudes, sobre a Encarnação, a Eucaristia etc. — emanam aplicações de máxima e felicíssima utilidade para a vida espiritual.

1. A VIRTUDE DA PIEDADE — A piedade, com base no nosso Doutor, pode ser definida: é a virtude moral anexa à justiça pela qual se presta o culto devido aos pais, à pátria e sobretudo a Deus, que recebe por excelência o título de *Pai nosso*. Pertence, com efeito, à justiça, porque tem por objeto um *débito*; mas se distingue da razão de justiça, porquanto não se podem recompensar os pais, a pátria e Deus segundo a medida que lhes é devida (*secundum æqualitatem*) e, por isso, é uma virtude *anexa*.

Presta culto aos que são princípio do nosso ser ou governo. Ora, o primeiro princípio desse tipo é Deus, enquanto os pais, dos quais nascemos, e a pátria, na qual fomos nutridos, são princípios secundários.⁵ Por essa razão, a piedade, que honra os pais e a pátria, predica-se por excelência do culto a Deus, assim como a Deus mesmo, por certa superexcelência, convém o nome de pai.⁶

A estas noções deve dar-se a máxima atenção nestes nossos tempos, nos quais o amor à pátria degenera por vezes até os excres-

5. *Sum. Th.* II-II, q. 100, a. 1, ad 3.

6. V. *Sum. Th.* II-II, q. 100, a. 3, ad 2.

sos de um falso ou imoderado *nacionalismo*, como se fora uma “religião”. Aprendemos de S. Tomás que **os pais, a pátria e Deus não devem nunca ser separados, mas amados com a mesma virtude**, guardada sempre a ordem devida, segundo a razão pela qual são princípio do nosso ser. Por isso, **Deus há de ser honrado e amado por excelência, de modo que nada amemos mais do que a Ele**, nem *contra* Ele, nem *tanto quanto* a Ele.⁷

Ora, a piedade, enquanto virtude moral, honra o pai carnal e os outros parentes de sangue; mas, enquanto dom do Espírito Santo, honra a Deus, e assim este dom pode ser definido, com base no mesmo Doutor: *Disposição da alma pela qual é facilmente movida pelo Espírito Santo a ter um afeto filial por Deus como pai*.⁸

Eis, portanto, cingindo-nos ao escopo que aqui temos em mira, o que há de fixar-se bem firme na mente: é próprio da piedade *excitar um filial afeto por Deus enquanto pai*. Daí se vê por que S. Tomás é, com justiça, chamado mestre de piedade: porque a sua doutrina, por sua força intrínseca e como que por certo calor nativo, acende este afeto, promove-o e alimenta-o. E nisto se mostra um mestre admirável, na medida em que o faz não com palavras pomposas, não à força e a lanço, mas de modo tão simples, modesto, quase a furto, inclusive nas respostas às objeções, que a nossa mente se vê banhada de inefável devoção. Assim, ao falar do efeito da Eucaristia, afirma:⁹

Como diz S. Gregório, “o amor de Deus não é ocioso: opera grandes coisas, se está presente” (*Hom.* 30, 2). Por isso, este sacramento, no que depende de sua própria virtude, não só

7. V. *Sum. Th.* II-II, q. 134, a. 3, ad 2.

8. V. *Sum. Th.* II-II, q. 121, aa. 1 e 3.

9. *Sum. Th.* III, q. 79, a. 1, ad 2.

confere o hábito da graça e da virtude, mas também o excita em ato, segundo S. Paulo: “A caridade de Cristo nos impele” (2Cor 5, 14). Daí se segue que, **pela virtude deste sacramento, a alma se delicia espiritualmente e, de certo modo, se inebria com a doçura da bondade divina**, segundo o *Cântico dos Cânticos*: “Amigos, comei e bebei; inebriai-vos, ó caríssimos” (Ct 5, 1).

Nestas palavras se revela, de fato, uma forte eloquência; mas, ao mesmo tempo, se franqueiam os segredos da vida interior do Doutor Eucarístico, que mais de uma vez se inebriou com a doçura da bondade divina. Ei-lo: *porque* piedosíssimo, pôde ser mestre de piedade.

2. O AMOR, A INABITAÇÃO E A GRAÇA — A semelhante conclusão se pode chegar por cada tratado. Para arrebatá-los ao amor das coisas invisíveis, escreve sobre o amor de Deus coisas admiráveis: “É o amor de Deus que infunde e cria a bondade nas coisas”,¹⁰ princípio no qual muitíssimas vezes insiste para estabelecer a diferença entre o amor criado e o amor divino.

Com efeito, o nosso amor, por ser débil e ineficaz, *supõe* um bem no amado, mas de forma alguma o produz. Por esse motivo, quando amamos um pecador, não o transformamos por isso em santo e formoso, senão que lhe cobrimos feiura: fechamos-lhe os olhos ou não lha imputamos. O amor de Deus, ao contrário, infunde o bem que ama em nós e, por isso, **quando começa a amar um pecador, o torna realmente belo e justo, apagando e purificando os pecados**, renovando-lhe interiormente a alma.¹¹

10. *Sum. Th.* I, q. 79, a. 1, ad 2.

11. *V. Sum. Th.* I-II, q. 110, a. 1; q. 113, aa. 1 e 2.

Assim, porque Cristo nos chama amigos, faz-nos dignos de sua amizade, verdadeiramente belos, verdadeiramente justos e santos. Só o pensamento disso está já pleno de consolação... No entanto, para tornar mais forte e intenso o nosso afeto por Deus, expõe o Angélico que Deus está presente substancialmente em nós como hóspede e amigo, para que possamos, ainda neste exílio, gozar a sua presença: **“Toda a Trindade em nós habita pela graça”**,¹² a saber: não só infundindo dons criados, mas também fazendo em nós, pessoalmente, a sua *morada*.

Por essa razão, conclui: “O bem da graça de um só é maior do que o bem de natureza de todo o universo”.¹³

Caetano, que se compraz não só com sutilezas metafísicas, mas também com uma verdadeira e terna piedade, meditando estas áureas palavras de S. Tomás, exclama: “Tem sempre ante teus olhos, de dia e de noite, que o bem da graça de um só é melhor do que o bem de natureza de todo o universo, **para que vejas sem cessar a condenação a que se risca quem não dá valor à perda de tamanho bem**”.

3. A VIRTUDE E A PAZ — Também nas questões aparentemente mais áridas sugere o S. Doutor muitos ensinamentos que ajudam e nutrem a vida espiritual. Assim, comparando o filósofo moral, o retor, o político e o teólogo, observa:

O que o retor persuade, o político decide; ao teólogo, porém, a quem servem as demais artes, competem todos os modos mencionados. Pois ele compartilha com o filósofo moral a consideração dos atos viciosos e virtuosos, e considera, com

12. *De ver.*, q. 27, a. 2, ad 3.

13. *Sum. Th.* I-II, q. 113, a. 9, ad 2.

o retor e o político, os atos na medida em que merecem ser punidos ou premiados.¹⁴

Isso vale particularmente para o homem piedoso, asceta e místico, que sempre considera os atos humanos enquanto se referem à vida sobrenatural.

Ouvimos o Pe. Labbe louvar S. Tomás por fazer amáveis as virtudes quando as descreve. O S. Doutor mostra que **toda virtude é amável, já que a beleza convém a qualquer virtude**,¹⁵ mas deve chamar-se bela, de modo especial, à virtude que afasta o homem das coisas que mais o deturpam, a saber: dos prazeres que convêm à natureza humana segundo a parte mais inferior. É por isso que a *castidade* é uma virtude *belíssima*. Ora, uma vez que o anagógico é o Doutor da castidade, resplende nele uma beleza singular, aspecto no qual ele é superior a S. Agostinho, como lembra a nossa Liturgia: “Diz Agostinho assim a um irmão: **‘Tomás me é igual em glória, mas me supera em pureza virginal’**” (Resp. IX *Matut.*). A virtude da temperança auxilia a piedade, a fim de que toda a vida espiritual seja devidamente governada. Pois um homem realmente temperante *deseja com moderação* e sempre conforme o termo médio da razão; e, pelo mesmo motivo, *se entristece com moderação*.¹⁶

Assim se lançam em todo o homem os fundamentos daquela verdadeira paz a que S. Agostinho chamava *tranquilidade da ordem*. Não há como não ver o quão bela e precisa é esta definição. A paz não é apenas tranquilidade, já que pode haver certa paz aparente, fingida ou maldosa, como são os gozos desonestos do coração; mas tampouco é apenas ordem, já que

14. *Sum. Th.* I-II, q. 7, a. 2, ad 3.

15. V. *Sum. Th.* II-II, q. 141, a. 2, ad 3.

16. V. *Sum. Th.* II-II, q. 141, a. 2, ad 3.

a ordem pode ser ferida ou desprezada, senão que é, a um tempo, tranquilidade e ordem ou, melhor ainda, tranquilidade da ordem.¹⁷ Donde se segue que o homem perfeitamente piedoso é o que possui em paz a própria alma.

4. A PAIXÃO E A EUCARISTIA — A Encarnação é um mistério de piedade, assim como a Eucaristia é o sacramento da piedade. De ambos escreveu o Angélico coisas admiráveis que alimentam uma terníssima devoção. Bastam umas poucas palavras suas para nos comovermos interiormente com as dores de Cristo.

Mostra que a dor da Paixão foi, em Cristo, maior do que todas as dores, tanto *extensivamente*, porque experimentou em si todas as dores, quanto *intensivamente*, **porque nele a dor foi puríssima e, portanto, máxima.**¹⁸ Para intensificar em nós a compaixão, acrescenta:

A vida corporal de Cristo foi de tanta dignidade, por causa sobretudo de sua união com a divindade, que a morte dela por uma só hora seria mais de lastimar do que a morte de outro homem, por grande que fosse a duração. Por isso diz o Filósofo (cf. *EN III*, 9) que o virtuoso tanto mais ama a própria vida quanto mais sabe ser ela melhor, e contudo a expõe pelo bem da virtude. Do mesmo modo, Cristo expôs sua vida maximamente amada pelo bem da caridade.¹⁹

Tudo isso abrasa a alma de modo mais eficaz do que as orações e pregações mais refinadas e, por sua própria força, leva à seguinte conclusão: **“Como não amar de volta a quem assim nos amou?”** Excita também o mais possível a piedade quando

17. V. *De Civ. Dei* XIX, 93.

18. V. *Sum. Th.* III, q. 46.

19. *Sum. Th.* III, q. 46, a. 6, ad 4.

fala dos efeitos da morte de Cristo, que nos libertou de nossas duas mortes, isto é, do corpo e da alma.²⁰ S. Tomás parece fazer eco a S. Efrém, o Sírio, algumas de cujas palavras vale a pena referir, para que nos ensinem hoje a piedade, ao mesmo tempo, os Doutores de Edessa e de Aquino, ou seja, a Igreja oriental e latina: “Glória a ti”, diz S. Efrém cantando a Cristo, “glória a ti, que da tua cruz fizeste uma ponte sobre a morte, a fim de que por ela passem as almas da região da morte para a da vida!”²¹ Belíssima poesia, que nos pinta a cruz como uma *ponte* sobre a morte!

No tratado sobre a Eucaristia, S. Tomás é ainda mais Doutor de piedade, expondo por que Cristo quis, na véspera de sua Paixão, instituir este sacramento: porque as coisas que fazem ou dizem por último os amigos que partem são as que mais se imprimem na memória, e é quando mais se inflama o afeto;²² e por que nos quis consolar nesta peregrinação com sua presença corporal? Porque o mais próprio da amizade é *conviver* com os amigos.

Por essa razão, conclui: “Daí ser este sacramento, por tão familiar união de Cristo conosco, o sinal da maior caridade e o sustentáculo da nossa esperança.”²³

5. PIEDADE MARIANA — Tampouco há de passar em silêncio o fato de o Angélico ser mestre de verdadeira piedade à Bem-aventurada Virgem Maria.

Ele mesmo formulou o firmíssimo e universal princípio no qual se contêm todas as glórias da Beatíssima Virgem: “Na Vir-

20. V. *Sum. Th.* III, q. 41.

21. *De Domino Nostro*, ed. Lamy, I 158.

22. V. *Sum. Th.* III, q. 73, a. 5.

23. *Sum. Th.* III, q. 75, a. 1.

gem bendita devia aparecer tudo o que é perfeição”.²⁴ Prova-o pela proximidade com Cristo, fonte das graças:

Quanto mais algo se aproxima do princípio em qualquer gênero, tanto mais participa do efeito desse princípio. Pois bem, Cristo é o princípio da graça. Ora, a bem-aventurada Virgem Maria foi a mais próxima de Cristo segundo a humanidade, porque dela recebeu [Cristo] a natureza humana. **Logo, devia receber de Cristo, mais do que outros, uma maior plenitude de graça.**²⁵

Não só isso. Dessa união com Cristo infere o Angélico uma *afinidade com Deus*. Comentando esta sentença, Caetano, piedosíssimo também nessa matéria, escreve estas conhecidíssimas palavras:

Note-se que a junção, por consanguinidade carnal, com a humanidade assumta pelo Verbo chama-se, no texto, “afinidade com Deus” (*affinitas ad Deum*), de sorte que os consanguíneos de Cristo, enquanto homem, são afins de Deus segundo a razão em que “Deus” é o nome da divindade... Por isso, a Mãe dele foi constituída como afim de Deus... a única que alcança, por sua própria operação natural, os confins (*ad fines*) da divindade, ao conceber a Deus, dá-lo à luz, criá-lo e alimentá-lo com seu próprio leite.²⁶

Argumentos esses que são poderosíssimos estímulos para a piedade, pois se tanta dignidade tem Maria, a ponto de alcançar os confins da divindade, qual não deve ser o nosso filial afeto pela Mãe de Deus e dos homens?

24. *In IV Sent.*, dist. 30, q. 2, a. 1, sol. 1.

25. *Sum. Th.* III, q. 27, a. 5.

26. *In Sum. Th.* II-II, q. 103, a. 4.

6. **CONCLUSÃO.** — Já que não podemos repisar cada um [dos tratados], notemos apenas que a nossa piedade encontra o máximo auxílio no que ensina o Angélico acerca dos Novíssimos, sobretudo acerca da bem-aventurança celeste, dos dotes, das auréolas e das qualidades dos corpos [ressuscitados]. Aqui também se vê como se cumpre o que com veemência desejava o Sumo Pontífice Pio XI, a quem, como a protetor amantíssimo, agradece o Colégio Angelicum: *Pax Christi in regno Christi*, quando finalmente Deus será tudo em todos (cf. *1Cor* 15, 28).

Do que sucintamente apontamos fica patente como **o Mestre de piedade está sempre de mãos dadas com o Mestre dos estudos**: pode, sim, mostrar o caminho nos estudos quem tão amigavelmente uniu a doutrina com a piedade, a erudição com a virtude, a verdade com a caridade. Ora, se é guia nos estudos, também nos costumes irá preparar um caminho seguro. Ora, se, como diz o Apóstolo, “a piedade é útil para tudo”, tendo a promessa da vida presente e da futura, o que foi Guia para a verdade e a piedade, será no fim Guia para a felicidade.

INTRODUÇÃO A
SANTO TOMÁS
DE AQUINO

Padre Paulo Ricardo

1. Santo Tomás, grande mestre espiritual

I. PRECONCEITOS CONTRA SANTO TOMÁS

Um aspecto pouco conhecido deste gigante do pensamento que foi Santo Tomás de Aquino é a sua profunda **espiritualidade**, que palpita, silenciosa e contemplativa, por sob as linhas à primeira vista secas e desapaixonadas de obras como uma *Suma Teológica* ou um *Comentário às Sentenças*.

Intelectual de primeira linha, espírito disposto como que por natureza às disciplinas filosóficas,²⁷ Tomás de Aquino adquiriu, de uns anos para cá, a fama de ser demasiado “cerebral”, “calculista”: entremeada por uma lógica quase matemática, a sua Teologia seria, sim, expressão iniludível de um gênio como nenhum outro; ali, porém, sentir-se-ia falta do ardor entusiasmante com que Agostinho e os demais Padres empenhavam todo o coração ao tratarem das coisas divinas. Dos seus escritos monumentais, diz-se vez por outra, pouco ou nada se pode extrair que alimente a alma nos momentos de oração.

Esse preconceito, produto de causas que aqui não convém destripar, é, de certo modo, compreensível se levarmos em conta que, à vista de uma alma como a dele — na qual os contrários se harmonizam “numa unidade tão paradoxal que desencoraja

27. Cf. Pio XI, Encíclica “*Studiorum Ducem*”, de 29 jun. 1923 (AAS 15 [1923] 318).

toda a análise”²⁸ —, a nossa pequenez se vê ofuscada por uma miríade assombrosa de virtudes e qualidades aparentemente opostas e inconciliáveis. Não devia surpreender, com efeito, que esse boi “calmo, de traços vigorosos e plácidos”, seja o mesmo que, ajoelhado diante do tabernáculo, “se emociona até às lágrimas com o mistério de Cristo imolado”.²⁹ Considerá-lo, pois, como **mestre espiritual** é não apenas fazer-lhe justiça desfazendo a fama enganosa que há tempos o persegue, mas também dar ouvidos ao que foi, segundo o próprio Tomás, a premissa de todos os seus trabalhos e esforços: *Prius vita quam doctrina*³⁰, “a vida precede a doutrina”.

A espiritualidade do Aquinate, embora não se encontre sistematizada em nenhum de seus escritos, deixa-se contudo entrever e como que descobrir em cada linha, em cada formulação a que, sob a concisão de um enunciado filosófico, o Doutor Angélico procurou resumir o fruto quer de suas leituras, quer de suas **orações**. Era sobretudo à meditação pausada e amorosa da verdade revelada que o *luminare maius* da Ordem dos Pregadores recorria com santa frequência para encontrar a solução dos problemas que a sua pesquisa lhe ia propondo, porque a doutrina e a pregação — é ele mesmo quem o diz — devem proceder antes de mais “da plenitude da **contemplação**” (*ex plenitudine contemplationis*).³¹ Santo Tomás “sabia”, escreve o padre Garrigou-Lagrange, “que para tratar das coisas divinas a oração [...] não é menos necessária do que o esforço científico”.³² Por isso,

28. H. Petiot [Daniel-Rops], “A Igreja das Catedrais e das Cruzadas”, in: *História da Igreja de Cristo*, vol. 3. Trad. port. de Emérico da Gama. 2.ª ed., São Paulo: Quadrante, 2012, p. 368.

29. Id., *ibid.*

30. Tomás de Aquino, *Comment. in Matth.*, c. 5, l. 4, *in fine*.

31. Cf. Id., *Sum. Th.* II-II, q. 188, a. 6, *resp.*

32. R. Garrigou-Lagrange, *De Deo Uno*. Roma: Marietti, 1950, p. 26.

quando deparava com uma dificuldade, não deixava nunca de rezar; antes, pelo contrário, entregava-se com mais ardor e generosidade às suas orações. Também o Papa Pio XI pôs em relevo esta íntima união entre vida de estudos e vida interior que em Tomás chegou à perfeição:

Esta humildade [...], unida à pureza de coração e à sua grande **assiduidade na oração**, fazia a alma de Tomás dócil e mansa tanto para receber quanto para seguir as iluminações e moções do Espírito Santo, nas quais consistem os próprios princípios da contemplação. E para impetrá-los do alto, costumava **abster-se de todo e qualquer alimento**; passava noites inteiras **em vigília e contínua oração** e, movido por uma ingênua piedade, de quando em quando **reclinava a cabeça sobre o sacrário**. Frequentemente, com ânimo contrito, fazia repousar o olhar sobre uma imagem do Crucificado, que foi para ele, como depois confessou a São Boaventura, o livro do qual aprendeu tudo o que sabia. Por isso, pode-se dizer de Tomás o mesmo que se diz de seu Pai e legislador, São Domingos, a saber: que **não falava senão de Deus e com Deus**.³³

Feita essa apresentação inicial, procuraremos tornar acessível ao longo do presente livro todo esse *tesouro escondido* de amor e caridade que circula, discreta e camufladamente, pelos escritos do mais santo dos filósofos e mais sábio dos teólogos. O nosso principal objetivo, portanto, será mostrar, tanto quanto for possível, o **alcance espiritual** que a doutrina de Tomás, sempre clara e objetiva, tem para a nossa própria vida de oração. Veremos como cada linha com que o Doutor Angélico nos brinda nos convida ao trato com Deus e nos eleva à contemplação das mais sublimes e doces verdades.

33. Pio XI, *op. cit.*

II. TEOLOGIA ESPIRITUAL E VIDA ESPIRITUAL

Como vimos acima, uma das críticas mais infundadas que se costuma fazer seja à obra, seja ainda à figura mesma de Santo Tomás é a que pretende ver em sua teologia um esforço meramente intelectual, para não dizer “racionalístico”, de dissecar com a razão humana os mistérios da fé divina. Nada, porém, mais distante da verdade do que querer atribuir ao pensamento do Angélico os vícios e excessos que caracterizam — se não de todo, ao menos em grande parte — o que se convencionou denominar “filosofia moderna”. O Aquinate, como teremos ocasião de recordar nos próximos capítulos, é e sempre será para os que desejam consagrar-se aos estudos um modelo incomparável daquela união entre **doutrina e piedade, erudição e virtude, verdade e caridade**³⁴ com que Deus orna e agracia os doutores de sua Igreja.

Prova inequívoca disto dão-na os seus próprios escritos, que, além de revelar-nos uma alma profundamente contemplativa, não falam senão dAquele que foi para Tomás, desde sua meninice em Monte Cassino, o objeto principal de seus amores e de sua atenção. Com efeito, do mesmo modo que dizemos ter bom conhecimento de uma cidade apenas quem nela viveu por certo tempo, e não quem a conhece somente de ouvir dizer, assim também não poderá conhecer Deus a fundo quem, limitando-se à investigação teológica, não procurar viver de fato em **íntima união** com Ele.³⁵ Por isso, os textos do Angélico demonstram não tanto o resultado de uma pesquisa árida e “laboratorial” quanto os frutos de um entendimento que, iluminado pelos dons do Espírito

34. Cf. Pio XI, Encíclica “*Studiorum Ducem*”, de 29 jun. 1923 (AAS 15 [1923] 318).

35. Cf. Id., *ibid.*

Santo, deixou-se apaixonar por Deus em tal medida que os arcanos divinos tornaram-se-lhe, por assim dizer, quase “co-naturais”.³⁶

Percebemo-lo, de resto, com maior clareza ao aplicarmos na prática o que a sua doutrina ascética e mística nos ensina a respeito do crescimento interior. Ora, se bem não lhes tenha dedicado muitos tratados especiais, Santo Tomás de Aquino percorreu em profundidade uma infinidade de questões relativas à teologia espiritual, de sorte que é a ele, principalmente, que devem consultar todos quantos desejam saber, por exemplo, qual a extensão do preceito de **amor a Deus**, de que maneira se desenvolvem em nós a **virtude da caridade** e os dons que lhe são anexos, no que se distinguem os diversos **estados de vida**, em que consiste a **perfeição cristã** etc.³⁷ Para termos uma noção razoável de como, segundo o Angélico, se processa o nosso progresso espiritual, convém-nos fazer aqui alguns brevíssimos apontamentos sobre os principais recursos que o fiel tem à sua disposição para crescer em santidade.

A perfeição cristã, como sabemos, abrange uma dúplice ordem: a *vida natural* da alma e a *vida sobrenatural* da graça, pela qual somos elevados a realizar o que excede a proporção de nossas forças naturais, a saber: as obras meritórias da vida eterna. É, pois, somente pelo auxílio superior da graça divina que nos é dado merecer sobrenaturalmente aquela inefável

36. Cf. Tomás de Aquino, *Sum. Th. II-II, q. 1, a. 4, ad. 3; q. 45, a. 2, c. V.*, a propósito, Pio XII, Encíclica “*Humani Generis*”, de 12 ago. 1950, n. 33 (AAS 42 [1950] 574).

37. Cf. Pio XI, *op. cit.*

alegria que a nenhuma criatura é devida, ou seja, a visão face a face de Deus.³⁸

Ora, uma vez que, por suas boas obras, o homem justificado pode merecer verdadeiramente tanto o **aumento da graça** quanto a **aquisição da vida eterna**, bem como o **incremento da glória**,³⁹ importa saber que é, antes de tudo, sob o **impulso da caridade** que as nossas ações adquirem mais ou menos mérito, de modo que quanto mais intenso for o **influxo de amor a Deus** sob o qual agimos tanto mais meritórios serão os nossos atos.⁴⁰ Por este motivo, pode-se dizer que a perfeição da vida cristã consiste, fundamentalmente, na **perfeição da caridade**, pela qual somos progressivamente unidos a Deus, nosso fim último sobrenatural.

Teremos ainda a oportunidade de ver, mais adiante, em que sentido e de que modo a virtude da caridade é capaz de crescer e desenvolver-se. Por ora, basta-nos reter, das inumeráveis riquezas da espiritualidade tomista, estas três orientações práticas que, se vividas com espírito de fé e humilde perseverança, nos servirão em muito para darmos os primeiros passos rumo àquela amorosíssima união com Deus que o próprio Tomás logrou alcançar: **a)** é de suma importância, em primeiro lugar, uma vez estando em *graça santificante*, fazermos o firme propósito de **comungar com devoção** e fervor (aqui convém, obviamente, realizar as devidas preparações e dedicar um tempo mínimo de silêncio e recolhimento à ação de graças); **b)** precisamos, como vimos no parágrafo precedente, exercitar meri-

38. Cf. Tomás de Aquino, *Sum. Th. I-II, q. 114, a. 2, c.*; Antonio R. Marín, *Teología de la Perfección Cristiana*. Madrid: BAC, 2012, p. 417, n. 285.

39. Cf. Concílio de Trento, Decreto sobre a justificação, 6.^a sessão, de 13 jan. 1574, cân. 32 (DH 1582).

40. Cf. Tomás de Aquino, *Sum. Th. I-II, q. 114, a. 4, c.*

toriamamente (ou seja, em ordem a Deus e *por amor* a Ele) todas as nossas atividade, cumprindo nossos deveres de estado, lutando contra todo e qualquer pecado, aceitando com gratidão a cruz diária; **c**) por fim, é imprescindível entregarmo-nos com empenho à **oração íntima**, este diálogo espontâneo — razoavelmente prolongado e generoso — que devemos ter todos os dias com o Senhor.

2. O método de Santo Tomás

Olhemos agora, de forma sucinta e despretensiosa, o **método** de que Santo Tomás largamente se serviu na composição de sua vastíssima obra filosófico-teológica.

A este respeito, pois, deve-se dizer que, à exceção de uns poucos escritos, a metodologia adotada pelo Aquinate, bem como por parcela considerável dos doutores medievais, foi a da assim chamada **disputa** (*disputatio*), isto é, um formato específico de discussão na qual, observada com rigor a **lógica silogística**,⁴¹ ambos os debatedores procedem *dialeticamente* à procura da verdade.

Este método difere **a)** quer das discussões vulgares que os homens, sem base em premissas bem definidas, costumam travar

41. “*Silogismo* é a argumentação pela qual se conclui que o predicado de um sujeito *universal* convém a um sujeito *particular*, pelo fato deste se achar contido naquele sujeito *universal*. Assim, no seguinte silogismo:

Todo ser criado é limitado; [*maior*]
Ora, o homem é um ser criado; [*menor*]
Logo, o homem é limitado [*conclusão*] —

o predicado ‘*limitado*’ convém ao sujeito particular ‘*homem*’ por este se achar contido no sujeito universal ‘*ser criado*’. [...] A proposição *maior* indica que ao sujeito *universal* compete *necessariamente* um certo predicado; a *menor*, que o sujeito *particular* está contido na extensão do sujeito *universal*; a *conclusão*, que ao sujeito *particular* deve atribuir-se o predicado do sujeito *universal*.” (Dom Thiago Sinibaldi, *Elementos de Filosofia: Lógica*. 5.^a ed., Florianópolis: Editora Instituto Santo Agostinho, 202, p. 106s.)

no dia a dia, **b)** quer ainda da discussão dita “socrática”, que consiste numa série de interrogações por que o adversário é paulatinamente conduzido a admitir a tese defendida pela parte contrária.⁴²

A **excelência** deste método — que, fiel a suas raízes gregas, pode com justiça ser chamado **escolástico** — reside antes de tudo em sua perfeita conformidade com as exigências da natureza humana. Diferentemente da inteligência angélica, com efeito, o homem tem necessidade de trabalhar os dados que lhe chegam pelos sentidos; e é somente após um esforço mais ou menos exigente de compor, dividir e relacionar seus raciocínios que lhe é possível apropriar-se dos conceitos que exprimem de maneira adequada como é a realidade de fato. Disto decorre, ademais, a grande **utilidade** de uma tal abordagem, que por largo tempo foi não apenas cultivada como exercício escolar,⁴³ mas empregada também pelos próprios mestres como meio eficaz de chegar à posse certa e segura da verdade, dirimindo e solucionando questões controversas.⁴⁴

Ora, para termos uma ideia mais viva da metodologia escolástica de inquirição, convém-nos abrir a obra em que Santo Tomás, por sua concisão e clareza, levou à mais perfeita depuração: a **Suma Teológica**. Se tomarmos, pois, qualquer uma de suas inúmeras questões, iremos nos deparar sempre com a mesma “arquitetura”. Vejamos, em linhas bastante gerais, qual o esquema argumentativo seguido pelo Angélico.

42. Cf. J. Gredt, *Elementa Philosophiæ Aristotelico-Thomisticæ*. 13.^a ed., Friburgi Brisgorviæ: Herder, vol. 1, p. 86, n. 83.

43. V., por exemplo, Pio XI, Constituição Apostólica “*Deus Scientiarum Dominus*”, de 24 mai. 1931, art. 30, § 2.^o (AAS 23 [1931] 254).

44. Cf. J. de Vries, “Logica”, in: AA.VV., *Institutiones Philosophiæ Scholasticæ*. Friburgi Brisgorviæ: Herder, vol. 1, p. 158, n. 285.

Em primeiro lugar, parte-se de um problema — formulado, na maioria das vezes, sob a forma de uma negação a ser refutada. Ao tratar, por exemplo, da castidade, Santo Tomás começa por considerar as razões de quem nega o seu carácter de virtude moral (II-II, q. 151, a. 1). Em torno dessa tese, formulam-se as diversas objeções **opostas à postura pessoal de Tomás**:

Parece que a castidade não é uma virtude.

1. — Pois tratamos agora das virtudes da alma. Ora, parece que a castidade diz respeito ao corpo; assim, casto se chama quem usa de certo modo de determinadas partes do corpo. Logo, a castidade não é uma virtude.
2. Demais. — A virtude é um hábito voluntário, como diz Aristóteles. Ora, parece não ter a castidade nada de voluntário, pois, às mulheres a violência forçadamente as priva dela. Logo, a castidade parece que não é uma virtude.
3. Demais. — Os infieis não podem ter nenhuma virtude. Ora, certos infieis são castos. Logo, a castidade não é virtude.
4. Demais. — Os frutos distinguem-se das virtudes. Ora, a castidade é enumerada entre os frutos, como está claro no Apóstolo. Logo, a castidade não é virtude.

Arrolados, assim, os argumentos contrários, o Aquinate, apoiado na autoridade seja da Escritura, seja de algum outro doutor (*sed contra*), dá ao problema uma solução magistral (*respondeo*).

Mas, em contrário, diz Agostinho: Tendo o dever de dares à tua esposa o exemplo da virtude, pois que a virtude é a castidade, cedes tu ao ímpeto da sensualidade, e queres que tua esposa seja vitoriosa.

SOLUÇÃO. — O nome de castidade vem de ser castigada pela razão a concupiscência, que deve ser refreada como uma criança, segundo o Filósofo. Ora, a virtude humana consiste essencialmente em imprimir no seu objeto o cunho da razão, como do sobredito resulta. Por onde, é manifesto que a castidade é uma virtude.

Responde-se, por fim, a cada um dos adversários anteriormente ouvidos.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A castidade tem certamente a alma como sujeito e como sua matéria o corpo. Pois tem como função fazer-nos usar moderadamente dos membros corporais segundo o juízo da razão e a eleição da vontade.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Como diz Agostinho, enquanto a alma persevera na vontade de ser casta pela qual o corpo merece ser santificado, a violência da paixão de outrem não priva o corpo da santidade, que é salvaguardada pela perseverança da sua continência. E no mesmo lugar acrescenta que a castidade é uma virtude da alma companheira da fortaleza, que nos ensina tolerarmos, antes, qualquer mal, que consentir nele.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Como diz Agostinho, não é possível haver verdadeira virtude em quem não é justo; e é impossível ser justo quem não vive de fé. Donde conclui, que nos infiéis não há verdadeira castidade, nem outra virtude qualquer, porque não se referem ao fim devido. E como no mesmo lugar acrescenta, as virtudes se discernem dos vícios não pelos deveres, isto é, pelos atos, mas, pelos fins.

RESPOSTA À QUARTA. — A castidade, enquanto nos faz obrar de acordo com a razão, é essencialmente uma vir-

tude; mas, enquanto faz-nos deleitarmos com o seu ato, é enumerada entre os frutos.

Feita esta breve introdução, consideremos agora alguns aspectos históricos do método escolástico e, de modo particular, a sua origem remota no método investigativo elaborado por Aristóteles. Veremos também que importância têm as *definições* para a metodologia científica adotada por Santo Tomás de Aquino em suas *quæstiones disputatæ*.

I. A DISPUTATIO MEDIEVAL

A *disputatio* medieval, como já tivemos ocasião de notar, é herdeira da dialética grega — sobretudo daquela praticada por Sócrates na forma de *maieutica* e refinada, tempos depois, por Aristóteles em suas pesquisas. As origens próximas da disputa medieval clássica, no entanto, prendem-se antes de tudo ao desenvolvimento, durante a Idade Média, da *lectio* e da *meditatio*, isto é, da leitura meditativa dos *auctores* aceitos e da subsequente explicação do texto por meio de glosas e comentários. Essa forma de exposição textual, que punha em evidência as passagens de mais difícil compreensão e as várias opiniões a respeito, levou ao surgimento da *quæstio*, que colocava em pauta, por sua vez, verdadeiros problemas teóricos e práticos suscitados pelas diversas interpretações.

Ora, como no século XIII as questões (e não tanto os textos em si) passassem a ser o objeto principal das discussões, veio a nascer, quase como outro “gênero literário”, a *quæstio disputata* que aqui nos ocupa. Aperfeiçoada e depurada com o tempo, a questão disputada, tal como praticada por Santo Tomás, englobava harmonicamente dois métodos complementares: o *analítico* e o *sintético*. Mediante o primeiro, o Aquinate pôde encontrar, em meio à complexidade algo confusa do mundo

real, as **definições** próprias de cada coisa; por meio do segundo, pôde, como base em princípios gerais e universais, dar resposta a problemas de natureza mais particular e específica. Partindo das essências para as propriedades, das causas para os efeitos, o Angélicos foi capaz tanto de elevar-se às mais altas verdades quanto de perscrutar, sem excessos e minudências, as ordens mais inferiores da realidade.

É aliás o próprio plano da *Suma Teológica* que nos oferece, no conjunto de sua obra, o mais claro exemplo de como o bom termo de uma investigação científica depende grandemente do **rigor** e da **conveniência** do método adotado.

Na *Suma Teológica*, Santo Tomás trata, em primeiro lugar, da natureza mesma de Deus Uno; em seguida, estudam-se os seus atributos; depois, penetra-se no mistério da Trindade, três Hipóstases divinas e um só e mesmo Senhor; por fim, fala-se de tudo quanto Deus faz e opera fora de si mesmo (*ad extra*): sua obra criadora, seu plano de Redenção e de santificação para o gênero humano etc.⁴⁵

Por estas razões, lembra o pe. Reginald Garrigou-Lagrange,⁴⁶ deve-se eximir Santo Tomás de Aquino daquela fixação, tão característica das filosofias racionalistas, com o método quer das matemáticas, que exclui do seu campo de consideração as causas de tipo **eficiente** e **final**, quer das ciências ditas naturais, como a Física e a Química. Diferentemente de pensadores como Espinoza, com efeito, o Aquinate jamais pretendeu demonstrar verdades de ordem ontológica, como a existência de Deus, à maneira dos geômetras. Antes, pelo contrário, orientado pela luz dos **primeiros princípios** da razão especulativa,

45. Cf. R. Garrigou-Lagrange, *De Deo Uno*. Roma: Marietti, 1950, p. 25.

46. Cf. Id., *ibid.*

Santo Tomás elevou-se da consideração das coisas sensíveis e dos dados certíssimos da experiência à contemplação daquela **universalíssima e suprema Causa**, que, bastando-se a si mesma em sua infinita perfeição, tudo criou por um ato livre de sua santa vontade.⁴⁷

Não se pode deixar de considerar, de resto, que o Angélico nunca atribui ao método científico mais do que com justiça lhe dita o seu próprio fim, que não é outro senão **descobrir a verdade**. E também nisto quis a Divina Providência dar-nos, por meio desse grande Doutor, uma preciosa lição. Assim como há muitos caçadores que encontram mais prazer na prática da caça do que em saborear a presa caçada, assim também há quem, no estudo da verdade, mais se preocupa com os meios de a encontrar do que em contemplar as verdades já encontradas, mesmo quando se trata dos doces e altíssimos mistérios divinos.⁴⁸ O estudo da Sacra Teologia, com efeito, ainda que em muitos casos se torne árduo e difícil, deve no entanto levar-nos a recorrer ainda mais à oração e a implorar a Deus, em súplicas humildes e perseverantes, a luz da sua graça, que já nesta vida nos oferece como que um antegozo, se bem que imperfeito, daquela alegria que teremos ao ver face a face Deus, que por amor se dignou revelar-nos a sua intimidade.

47. Cf. Tomás de Aquino, *Sum Th.* I, q. 19, a. 3.

48. Cf. R. Garrigou-Lagrange, *op. cit.*, p. 26.

3. Como “degustar” a *Suma Teológica*⁴⁹

Vejamos, agora, como a *Suma Teológica*, por baixo de sua estrutura aparentemente “fria” e “seca”, esconde preciosíssimas pérolas de espiritualidade, um rico manancial de reflexões capazes não apenas de abrir-nos a uma compressão mais profunda dos mistérios divinos, mas de levar-nos sobretudo a amá-los e saboreá-los.

Tomando como exemplo uma de suas questões, vemos como o termo da pesquisa teológica não é outro senão a **contemplação da verdade**. Podemos verificar, assim, que o *estudo* não está de modo nenhum separado da *vida interior*; antes, pelo contrário, os dois devem encontrar-se de tal modo unidos, que, sob influxo da oração, o primeiro se torne mais vívido e apaixonado por seu objeto — Deus mesmo — e o segundo, preservado de todo subjetivismo e particularismo, se funde com ainda maior firmeza nas verdades divinas.⁵⁰

49. Este capítulo de “degustação” é mais bem aproveitado assistindo-se à [primeira](#) e à [segunda aula](#) que lhe correspondem em nosso curso *Introdução a Santo Tomás de Aquino*.

50. Cf. R. Garrigou-Lagrange, *De Deo Uno*. Roma: Marietti, 1950, pp. 30-34.

SUMA TEOLÓGICA, II-II, QUESTÃO 7, ARTIGO 2

Se a purificação do coração é efeito da fé.⁵¹

Quanto ao segundo, assim se procede: parece que a purificação do coração não é efeito da fé.

1. Com efeito, a pureza do coração reside sobretudo nos afetos. Ora, a fé reside no intelecto. Logo, ela não causa a purificação do coração.
2. Além disso, o que causa a purificação do coração não pode existir simultaneamente com a impureza. Ora, a fé pode coexistir com a impureza do pecado como fica claro naqueles que têm a fé informe. Logo, a fé não purifica o coração.
3. Ademais, se a fé, de algum modo, purificasse o coração do homem, purificaria sobretudo o intelecto. Ora, ela não purifica o intelecto da obscuridade, pois é um conhecimento enigmático. Logo, a fé, de maneira alguma, purifica o coração.

EM SENTIDO CONTRÁRIO, diz Pedro: “Purificando com a fé os seus corações”.

RESPONDO. A impureza de uma coisa consiste no misturar-se com coisas piores. Não se diz, com efeito, que a prata é impura por misturar-se com o ouro que a torna melhor, mas pela mistura com o chumbo ou o estanho. Ora, é claro que a criatura racional é mais digna do que todas as criaturas temporais e corporais. Por isso, ela se torna impura, quando a elas se subme-

51. Tomás de Aquino, *Sum. Th.* II-II, q. 7, a. 2. 3.^a ed., São Paulo: Loyola, 2009, vol. 5, p. 128s.

te por amor. Desta impureza ela se purifica pelo movimento contrário, enquanto tende para aquele que lhe é superior, isto é, Deus. Ora, neste movimento, o primeiro princípio é a fé, pois “aquele que se aproxima de Deus deve crer”, como diz a Carta aos Hebreus. Portanto, o primeiro princípio da purificação do coração é a fé. E, se essa fé se torna perfeita pela caridade formada, causa a purificação perfeita.

QUANTO AO 1º, portanto, deve-se dizer que o que está no intelecto é princípio das coisas que estão no afeto, enquanto o bem percebido pelo intelecto move o afeto.

QUANTO AO 2º, deve-se dizer que, mesmo informe, a fé exclui a impureza do erro, que lhe é oposta. Esta impureza advém do fato de o intelecto humano aderir desordenadamente ao que lhe é inferior, enquanto quer medir o divino por razões aplicáveis às coisas sensíveis. Mas, quando formada pela caridade, ela não é compatível com nenhuma impureza, pois, como se diz no livro dos Provérbios: “A caridade cobre todos os delitos”.

QUANTO AO 3º, deve-se dizer que a obscuridade da fé não depende da impureza da culpa, antes, da deficiência natural ao intelecto humano no estado da vida presente.

4. Santo Tomás: Doutor das Escrituras

Escritas sob o ditado do Espírito Santo e entregues por Cristo à sua Igreja, as Escrituras Sagradas têm a Deus mesmo por **autor principal**.⁵² Esta divina autoria se estende, com efeito, à totalidade e a cada uma de suas partes, de modo que tudo quanto nelas é afirmado, enunciado e insinuado pelo hagiógrafo se deve considerar como a própria Palavra de Deus;⁵³ os textos inspirados guardam, pois, tudo e somente o que Ele, falando por meio de homens e à maneira humana, quis revelar-nos para a nossa salvação.⁵⁴

Ora, a fim de entender o que a Deus aprovou transmitir-nos mediante os autores sagrados, a Igreja, auscultando a pregação apostólica sob a assistência do Espírito Santo, esteve sempre atenta ao fato de as Escrituras conterem um *dúplice sentido*, literal e espiritual, “como é ensinado pela prática de Nosso Senhor e dos Apóstolos”⁵⁵ e confirmado por uma antiga e constante tradição.⁵⁶

52. Cf. Tomás de Aquino, *Sum. Th.* I, q. 1, a. 10, c.; *Quodl.* VII, q. 6, a. 1, ad 5.

53. Cf. Bento XV, Resposta da Comissão Bíblica, de 18 jun. 1915 (AAS 7 [1915] 357; DH 3629); *Enchiridion Biblicum* (EB). Romæ, apud Librariam Vaticanam, ed. auctoritate Pontificæ Commissionis de Re Biblica, 1927, n. 433, p. 122.

54. Cf. Concílio Vaticano II, Constituição Dogmática “*Dei Verbum*” (DV), de 18 nov. 1965, n. 12 (AAS 58 [1966] 823; DH 4217); Agostinho, *De Civ. Dei* XVII, 6, 2 (PL 41, 537).

55. Pio XII, Carta da Comissão Bíblica aos bispos da Itália, de 20 ago. 1941, n. 1 (AAS 33 [1941] 466; DH 3792).

56. Cf. *Catecismo da Igreja Católica* (CIC), n. 115.

Isto porque, para significar algo, Deus tem o poder de falar-nos não apenas por meio de palavras — o que também nós somos capazes de fazer —, senão também por meio das coisas significadas por elas.⁵⁷ Por isso, somente à Escritura é próprio que as coisas expressas pelas palavras possam, por sua vez, significar outras realidades. À primeira significação, pela qual as palavras designam algo de determinado, chamamos *sentido literal* ou *histórico*; à segunda, pela qual as coisas significadas pelas palavras são ainda sinais de outras coisas, chamamos *sentido espiritual*.⁵⁸

I. O SENTIDO LITERAL DAS ESCRITURAS

Fruto da inspiração divina e, portanto, querido por Deus, o **sentido literal** expressa aquilo que o autor das Escrituras pretendeu dizer primária e diretamente por meio das palavras de que se compõem os textos bíblicos:⁵⁹ *Sensus litteralis*, ensina Santo Tomás, *est quem auctor intendit*.

Adverta-se, porém, que o sentido literal de modo nenhum se pode confundir com uma abordagem de tipo “literalista”, segundo a qual todas as frases e expressões que se encontram na Bíblia deveriam ser interpretadas “ao pé da letra”. À semelhança de todo e qualquer documento, também as Escrituras têm de ser lidas conforme as regras da correta exegese.⁶⁰ O significado de cada passagem do Texto Sagrado só pode ser bem com-

57. Cf. Miguel A. Tábet, *Introducción General a la Biblia*. 2.^a ed., Madrid: Palabra, 2004, p. 310.

58. Cf. Tomás de Aquino, *Sum. Th.*, *loc. cit.*

59. Cf. Miguel A. Tábet, *op. cit.*, p. 314; J. Monforte, *Conhecer a Bíblia*. Trad. port. de Luis M. Correia. Coimbra: Diel, 1998, p. 144.

60. Cf. CIC, *loc. cit.*

preendido se, além de considerar as características peculiares a cada escrito inspirado (o gênero literário, por exemplo), o leitor tiver presente que a letra de um texto pode designar algo *própria* ou *impropriamente*. O sentido literal diz-se **próprio**, por um lado, quando as palavras são utilizadas de acordo com o seu significado óbvio e usual; diz-se **impróprio**, por outro, quando as palavras são empregadas de forma metafórica, isto é, mediante uma figura.⁶¹

Neste último caso, lembra Santo Tomás, o sentido literal consiste não na figura empregada, mas no que por ela é figurado.⁶² Assim, por exemplo, quando Cristo é chamado o “cordeiro de Deus” (cf. *Jo* 1, 29), não se deve pensar que, para o evangelista João, o Senhor seja de fato um carneiro de tenra idade; o termo “cordeiro”, atribuído a Jesus **por analogia**, representa figurativamente o seu caráter de “vítima inocente oferecida em sacrifício”.⁶³ Do mesmo modo, o sentido literal daquelas passagens em que a Escritura faz menção ao “braço de Deus”⁶⁴ não é que haja nele um membro corpóreo semelhante ao braço humano; tais trechos indicam, na verdade, aquilo que é *significado* ou, para usar uma expressão corrente, *simbolizado* por esse membro, a saber: a virtude operativa divina.

II. O SENTIDO ESPIRITUAL DAS ESCRITURAS

Mas uma vez que Deus entende simultaneamente todas as coisas, não há inconveniente que as realidades e os eventos de que

61. Cf. Miguel A. Tábet, *op. cit.*, p. 318; Tomás de Aquino, *In Iob*, c. 1: “[...] *sensus litteralis est qui primo per verba intenditur, sive proprie dicta sive figurate*”.

62. Cf. Tomás de Aquino, *Sum. Th.* I, q. 1, a. 10, ad 3.

63. Miguel A. Tábet, *op. cit.*, *loc. cit.*

64. V., entre outros, *Dt* 5, 15; 7, 19; *Is* 40, 10; 52, 10.

fala a Sagrada Escritura possam, em virtude da unidade do **de-sígnio divino** ao qual está submetida a história humana, ser sinais de outras realidades além daquelas contidas no sentido estritamente literal dos textos sagrados.⁶⁵ É o que se chama *sentido espiritual*, que se funda na letra e a pressupõe.

Com efeito, além de dispor desde toda a eternidade, com sabedoria e ordem perfeitíssimas, que os acontecimentos, pessoas e fatos narrados no Antigo Testamento prefigurassem antecipadamente as coisas que se deviam verificar apenas na definitiva Aliança da graça,⁶⁶ Deus quis que os livros também do Novo Testamento pudessem, de um lado, ensinar-nos por meio das coisas feitas e suportadas por Cristo aquilo que nós mesmos devemos fazer e, de outro, indicar as realidades da vida futura.

Por isso, tanto na tradição patrística quanto na teologia escolástica se generalizou uma *tríplice subdivisão do sentido espiritual* em: **a)** sentido *alegórico* ou *típico*, quando no Antigo Testamento certas coisas significam os mistérios desvelados somente no Novo; **b)** sentido *moral* ou *tropológico*, quando nos é ensinado, em Cristo, como devemos agir; e, por fim, **c)** sentido *anagógico*, pelo qual determinadas realidades e acontecimentos históricos podem referir-se às coisas da glória eterna e a ela conduzir-nos.⁶⁷ Vejamos de mais perto em que consiste cada um desses sentidos.

65. Cf. Miguel A. Tábet, *op. cit.*, p. 328.

66. Cf. Pio XII, Encíclica “*Divino Afflante Spiritu*”, de 30 set. 1943, n. 16 (AAS 35 [1943] 311; DH 3828).

67. Cf. Miguel A. Tábet, *op. cit.*, p. 330ss. Um conhecido dístico medieval, atribuído ao dominicano Agostinho da Dácia, resume de maneira simples e precisa o que é próprio a cada um dos quatro sentidos da Escritura: “*Littera gesta docet, quid credas allegoria, moralis quid agas, quo tendas anagogia.*”

1. SENTIDO TÍPICO OU ALEGÓRICO — Trata-se do significado que determinados fatos ou realidades do Antigo Testamento possuem na medida em que representam ou se referem à pessoa de Cristo ou à sua Igreja.⁶⁸

Já nas epístolas paulinas notamos uma clara consciência de que o Antigo Testamento é apenas imagem e sombra “do que devia vir” (*Col 2, 17*), quer dizer, da Nova e eterna Aliança, selada com o sangue da única e verdadeira Hóstia (cf. *Hb 9, 23-28*). É, contudo, o próprio Senhor Jesus quem abre o nosso entendimento para o fato de todas as Escrituras não falarem senão a respeito dEle (cf. *Lc 24, 27*). Temos disto um exemplo bastante ilustrativo no Evangelho segundo São Mateus (cf. *Mt 12, 40s*), em que o Senhor, prefigurado no profeta Jonas, revela como a “*economia* do Antigo Testamento destinava-se sobretudo a preparar, a anunciar profeticamente (cf. *Lc 24, 44; Jo 5, 39; 1Pd 1, 10*) e a simbolizar com várias figuras (cf. *1Cor 10, 11*)”⁶⁹ o seu advento e o mistério da sua Páscoa. Também o rei Davi, por exemplo, é figura ou tipo de Cristo, pois anuncia, de certa maneira, realidades que se tornariam manifestas apenas em Nosso Senhor.

2. SENTIDO MORAL OU TROPOLÓGICO — Quando as narrativas bíblicas, lidas à luz do Novo Testamento, oferecem-nos modelos de conduta e nos ensinam como Deus deseja que ajamos em determinadas situações, temos o que se chama *sentido moral ou tropológico* do Texto Sagrado.

Assim, o Evangelho está repleto de preciosíssimas lições sobre como nos devemos relacionar com Jesus, a fim de realizarmos em nós mesmos a vida do Senhor. A Escritura, diz o Apóstolo,

68. Cf. Id., p. 331.

69. DV, n. 15.

foi-nos dada para a nossa instrução (cf. *1Cor* 10, 11) e é através de Cristo, ápice da Revelação divina, que ela adquire “toda a sua dimensão de texto edificante, sublimando o seu conteúdo”.⁷⁰

3. SENTIDO ANAGÓGICO — Alguns fatos e acontecimentos narrados nos textos bíblicos estão de tal modo dispostos por Deus para revelar-nos o que nos espera para além da morte, que o nosso espírito, iluminado pela fé e firmado na esperança, é por eles elevado à consideração das verdades últimas e eternas.

Esses textos possuem o que se costuma chamar sentido anagógico, porque as realidades neles descritas são sinais do que está à nossa espera na glória eterna. Se o sentido moral nos instrui sobre como devemos viver, o sentido anagógico, edificando a nossa esperança, nos recorda que a própria vida cristã está ordenada a um fim transcendente à história, em cujo remate “se realizará em plenitude o mistério da Redenção”.⁷¹ Vista em conjunto com os dois sentidos anteriores, a anagogia nos conduz também a uma compreensão mais completa dos eventos históricos e suas correspondências. Partindo das sombras da Lei Antiga ao evento culminante de Cristo, as Escrituras corroboram em nós “a esperança meta-histórica da realidade futura” e nos despertam para a “contemplação da realidade celeste”.⁷²

Como dito acima, porém, **esses três sentidos espirituais devem fundar-se necessariamente no sentido literal.** A fim de evitar, pois, uma interpretação demasiado arbitrária, alegorizante e subjetiva dos escritos inspirados, ao exegeta católico cabe estabelecer, antes de tudo, o valor exato das próprias palavras, ponderar com cuidado “a significação do contexto, a se-

70. Miguel A. Tábet, *op. cit.*, p. 332.

71. Id., *ibid.*

72. Id., *ibid.*

melhança das passagens e outras coisas semelhantes, alegando igualmente os esclarecimentos externos provindos de ciência apropriada”⁷³ Isso não implica, é claro, que se não possa fazer uma aplicação mais ampla e livre dos textos sagrados, como vez por outra se faz em discursos, homilias ou obras de edificação espiritual; por mais felizes e adequadas que pareçam, todavia, tais **acomodações** não podem ser rigorosamente apresentadas como verdadeiro sentido da Bíblia.⁷⁴

73. Leão XIII, Encíclica “*Providentissimus Deus*”, de 18 nov. 1893, (ASS 26 [1893-94] 279; DH 3793); EB, n. 92.

74. Cf. Miguel A. Tábet, *op. cit.*, p. 320.

5. Como “degustar” as Escrituras com Santo Tomás de Aquino⁷⁵

Como no terceiro capítulo, em que saboreamos um pouco a *Suma Teológica*, queremos mostrar agora como os comentários bíblicos de Santo Tomás, apesar do estilo conciso e bastante analítico, contêm na verdade uma imensidão de riquezas espirituais, repletas de doutrina sólida e de grande proveito para a nossa meditação e oração pessoais.

Acompanharemos o Aquinate em sua leitura do episódio da samaritana tal como relatado pelo Evangelista São João (cf. Jo 4). Apresentamos abaixo a tradução portuguesa de alguns excertos desta que é, sem dúvida nenhuma, mais uma prova cabal da profunda e ardente espiritualidade de Santo Tomás.

EXCERTOS DO *COMENTÁRIO* *AO EVANGELHO DE JOÃO, CAP. IV, L. 2*⁷⁶

Em seguida, ao dizer dizer “E respondeu-lhe Jesus...” (Jo 4, 10), o Evangelista passa a narrar doutrina espiritual. Em primeiro lugar, estabelece-se a doutrina; em

75. Este capítulo de “degustação” é mais bem aproveitado assistindo-se à [primeira](#) e à [segunda aula](#) que lhe correspondem em nosso curso *Introdução a Santo Tomás de Aquino*.

76. V. Tomás de Aquino, *Super Evangelium S. Iohannis Lectura*, c. 4, l. 2.

segundo, os seus efeitos, onde se lê: “Nisso seus discípulos chegaram...” (*Jo* 4, 27). Quanto à primeira parte, faz duas coisas: primeiro, expõe sumariamente a doutrina; depois, explica-a por partes, onde se lê: “A mulher replicou-lhe: ‘Senhor, não tens com que tirá-la, e o poço é fundo...’” (*Jo* 4, 11). Ao que Jesus respondeu: Tu te admiras que Eu, um judeu, tenha pedido de beber a ti, uma samaritana (cf. *Jo* 4, 9). Tu, porém, não te deves admirar, pois foi justamente a isso que vim, para dar de beber também aos gentios. Por isso, disse: “Se conhecesses o dom de Deus, e quem é que te diz: Dá-me de beber, certamente lhe pedirias tu mesma” (*Jo* 4, 10). Ora, devemos-nos perguntar, partindo deste último ponto, o que é que se entende por “água”. Deve-se dizer, pois, que por “água” se entende a *graça* do Espírito Santo.

A graça, com efeito, é designada nas Escrituras ora por “fogo”, ora por “água”, a fim de manifestar que ela não se assemelha a nenhum desses elementos segundo a propriedade da substância, mas segundo uma certa semelhança com a sua *ação*. De fato, a graça pode chamar-se “fogo”, por um lado, porque eleva o coração mediante o fervor e o calor: “Sede fervorosos de espírito” (*Rm* 12, 11) e porque consome os pecados: “Suas centelhas são centelhas de fogo, uma centelha divina” (*Cat* 8, 6); diz-se “água”, por outro, devido ao seu efeito purificador: “Derramarei sobre vós águas puras, que vos purificarão de todas as vossas imundícies e de todas as vossas abominações” (*Ex* 36, 25) e porque refresca dos ardores da tentação: “A água apaga o fogo ardente” (*Eclo* 3, 33). Além disso, a graça também é dita “água” porque sacia-nos a sede das coisas terrenas e de quaisquer bens temporais:

“Todos vós, que estais sedentos, vinde à nascente das águas” (*Is* 55, 1).

É preciso considerar, no entanto, que há dois tipos de água: “viva” e “não viva”. A água *não viva* é a que, não permanecendo unida à fonte de que brota, se conserva em lacunas ou cisternas, tal como a água da chuva ou a recolhida doutros lugares. A água *viva*, por sua vez, mantém-se unida ao seu princípio e dele continuamente dimana. De acordo com isto, portanto, a graça do Espírito Santo se diz corretamente “água viva” (cf. *Jo* 4, 10), porquanto a graça do Espírito é dada ao homem de tal modo que se lhe dá juntamente a própria *fonte* da graça, a saber: o mesmo Espírito Santo: “Porque o amor de Deus foi derramado em nossos corações pelo Espírito Santo que nos foi dado” (*Rm* 5, 5). Com efeito, o Espírito Santo, do qual jorram todos os dons da graça, é um manancial imperecível: “Mas um e o mesmo Espírito distribui todos estes dons” (*1Cor* 12, 11). [...]

Depois disso, mostra-se que, para que se tenha esta água viva, ou seja, a graça, exige-se nos adultos o *desejo*, que se manifesta pela petição: “Senhor, ouvistes os desejos dos humildes” (*Sl* 9, 38 [17]). De fato, sem desejo e pedido a ninguém é concedida a graça. Por isto, dizemos que, na justificação do ímpio, requer-se o livre-arbítrio para detestar os pecados e desejar a graça, conforme aquilo: “Pedi e se vos dará” (*Mt* 7, 7). O desejo é tão necessário que o próprio Filho é chamado a pedir: “Pede-me; dar-te-ei” (*Sl* 2, 8). Assim, ninguém que se oponha à graça pode recebê-la sem ter sido levado primeiramente a desejá-la, como se vê no caso de Paulo, que, antes de receber a graça, foi levado a desejá-la, quando disse: “Senhor, que queres que eu faça?” (*At* 9, 6). Daí que expressa-

mente se diga: “[...] tu talvez pedirias a Ele” (cf. *Jo* 4, 10). Diz “talvez” em referência ao livre-arbítrio, em virtude do qual o homem às vezes deseja e pede a graça, e às vezes não.

Ora, o desejo do homem é estimulado a pedir a graça por duas coisas principais: de um lado, o conhecimento do bem a desejar; de outro, o conhecimento do doador. Por este motivo, propõe duas coisas que se devem conhecer. Primeiro, o próprio dom; donde diz: “Se conhecesses o dom de Deus...”, que é todo bem desejável que provém do Espírito Santo: “Mas, consciente de não poder ser continente, a não ser por dom de Deus” (cf. *Sb* 8, 21). E isto é um dom de Deus etc. Em segundo lugar, propõe à consideração o próprio doador; por isso, diz na sequência: “[...] e quem é que te diz...”, quer dizer, se conhecesses Aquele que te pode dar, ou seja, a mim mesmo, como é dito abaixo: “Quando vier o Paráclito, que vos enviarei do Pai [...], ele dará testemunho de mim” (*Jo* 15, 26); “Destes dons aos homens” (cf. *Sl* 67 [68], 19).

Donde se vê, portanto, que esta doutrina diz respeito a três coisas: primeiro, ao dom da “água viva”; em seguida, à petição do mesmo dom; por fim, a seu doador. [...]

6. A moral em Santo Tomás

I. O FIM ÚLTIMO DO HOMEM

Uma das notas distintivas da moral tomista é o seu caráter eminentemente *positivo*. Longe de engessá-la num quadro rígido de normas e proibições sem nenhuma justificação razoável, Santo Tomás de Aquino buscou estudar a ação humana sob a perspectiva privilegiada de um metafísico que sabe entrever, por entre as acidentalidades complexas do mundo real, aquilo que, nas operações do homem, é primeiro e determinante, a saber: a sua essencial *ordenação a um fim*.

Nesse sentido, não seria errado dizer que, para o Doutor Angélico, agir moralmente consiste não tanto em evitar o pecado quanto em realizar o que de fato nos conduz à meta da nossa vida e à realização plena daquela excelência que estamos potencialmente destinados a alcançar. Não porque o pecado, que deve ser evitado a todo custo, seja de pouca importância; mas porque **o que mais conta para fazer um homem santo não são as vezes em que deixa de cair, senão os seus decididos atos de amor.**

São já bastante conhecidas as críticas que vez por outra se fazem ao ensinamento moral da Igreja; de casuística escrupulosa e obsessiva a um apriorismo tolo e quase puritano, muitas são as queixas dos que, vendo-a apenas de longe, julgam a moral católica algo, se não hipócrita, ao menos retrógrado e incompatível com as “conquistas dos tempos modernos”. A verdade,

porém, é que Santo Tomás ainda hoje é capaz de abrir-nos os olhos não apenas para a natureza suficientemente científica da moral cristã, mas também e sobretudo para a sua perfeita correspondência ao que de mais profundo pode desejar a alma humana: a verdadeira *felicidade*. E é justamente com uma investigação a esse respeito que o Aquinate encabeça o seu estudo da ação humana, situada por ele num amplo e riquíssimo horizonte metafísico-teológico.

Diante da variedade admirável de entes que o mundo lhe oferece, a inteligência humana logo descobre que, em cada ordem do ser — dos paramécios aos corpos celestes —, a natureza jamais obra em vão. Se todas as coisas têm inscrita em si próprias uma tendência natural para a produção de certos efeitos, então essa tendência não pode carecer de um fim predeterminado. Do contrário, como explicar que, em tais ou quais condições, se produzam com regularidade espantosa os mesmos fenômenos? Negar, pois, o **princípio de finalidade** por que somos governados seria postular um acaso cego e arbitrário, sobre o qual nunca se poderia construir nenhuma ciência. Por essas razões afirmavam os escolásticos, num clássico adágio, que todo ente obra por causa de um fim: *Omne agens agit propter finem*.

Ora, mesmo no âmbito dos agentes naturais privados de entendimento, é preciso admitir que tudo quanto ocorre na natureza ocorre na medida em que está *orientado* para uma finalidade dada: a pedra tende por natureza ao centro da terra e os corpos, inanimados ou não, atraem-se mutuamente; até nos animais de “inteligência” mais rudimentar se pode perceber uma forma primitiva de intencionalidade: “O boi conhece o seu possuidor” (*Is* 1, 3), diz o profeta Isaías, e inclusive “a cegonha pelo ar reconhece a estação” (*Jr* 8, 7). Ainda neste plano — é preciso observar —, vemos com clareza que, se os seres irracionais agem com um fim em vista, nem por isso o fazem

como se o conhecessem na qualidade de fim, quer dizer, como termo e resultado proporcionado de suas ações. É somente a razão que, conhecendo o fim *enquanto fim*, pode ponderar quais os meios conducentes à sua realização.⁷⁷

Por isso, sem constituir exceção à lei acima descrita, o que o ser humano tem de característico no conjunto da criação material é precisamente o seu poder de *mover-se a si mesmo em vista de um fim*. Se as demais criaturas, por um lado, são como que conduzidas à meta que por natureza lhes convém, somente o homem tem a dignidade de, conhecendo pela razão a própria finalidade dos seus atos, dispô-los de tal modo que ele mesmo *se dirija* à sua consecução. Apenas o ser humano, com efeito, se encontra na posição ao mesmo tempo temível e honrosa de ser o agente autônomo da própria sorte, isto é, de apreender, em relação ao fim que lhe convém, a série de meios que lhe permitam atingi-lo.

Disto se depreende que uma verdadeira ciência moral, no sentido preciso do termo, tem de ser capaz de nos ensinar a *conformar* a nossa atividade livre ao fim determinado para a nossa natureza. Trata-se, trocando em miúdos, de aprendermos o que devemos ser e fazer, em virtude daquilo que somos e devemos nos tornar.⁷⁸

Aqui, no entanto, precisamos enfrentar uma dúvida cuja resposta, qualquer que seja, tem consequências decisivas: **em que consiste esta finalidade última e derradeira a que a natureza do homem está ordenada?** O que de fato pode tornar-nos plenos e completos? Qual será, numa palavra, aquele fim por

77. Cf. R. Garrigou-Lagrange, *El Realismo del Principio de Finalidad*. Trad. esp. de R. P. Joaquín Fernandis. Buenos Aires: Desclée de Brouwer, 1947, p. 85s.

78. Cf. A.-D. Sertillanges, *As Grandes Teses da Filosofia Tomista*. Trad. port. de L. G. Ferreira da Silva. Braga: Livraria da Cruz, 1951, p. 302.

que aspiramos primeiramente e em função do qual desejamos todos os demais fins, sempre secundários e intermediários? O problema fundamental da moralidade dos nossos atos resume-se, portanto, à questão da bem-aventurança: o que, afinal de contas, pode fazer-nos *felizes*?

A resolução deste problema, talvez o mais crítico e delicado de todos, foi-nos explicada por Santo Tomás, que mostra com clareza o que *não* pode fazer-nos perfeitamente felizes: **nem as riquezas e as honrarias, nem a fama e o poder, nem os bens do corpo e o prazer, nem mesmo os bens espirituais da alma por si sós bastam para saciar a nossa sede de felicidade.** Porque uma felicidade digna de tal nome deve, antes de mais, fazer a nossa vontade aquietar-se e repousar de modo perpétuo e seguro na posse do bem desejado; e nenhum dos bens listados há pouco, embora proporcionem eles um certo grau de deleite, pode fazê-lo em absoluto.

Nenhum homem, com efeito, pode considerar-se plenamente feliz enquanto ainda lhe resta algo por desejar e buscar,⁷⁹ de sorte que somente Aquele que é a própria fonte de todos os bens possíveis é capaz de oferecer-nos uma felicidade perfeita e imperecível, eterna e suficiente, ou seja: Deus mesmo. **“Nada pode fazer o homem feliz”**, diz Agostinho, **“senão Aquele que fez o homem”**.⁸⁰

Eis, de forma bastante sumária, como Santo Tomás de Aquino nos introduz no estudo da Teologia Moral. Vejamos agora com maiores detalhes de que modo as nossas ações podem ser qualificadas como moralmente boas ou más.

79. Cf. Tomás de Aquino, *Sum. Th. I-II*, q. 3 a. 8, c.

80. Agostinho, *Epistula 155*, I, 2 (PL 33, 667).

II. A MORALIDADE DOS ATOS HUMANOS

Dentre as críticas que se costumam fazer ao sistema moral elaborado por Santo Tomás, a talvez mais recorrente seja aquela que o acusa de excessivo “dogmatismo”: o Doutor Angélico, dizem alguns, parece confundir por vezes o objeto da Teologia Moral com o da Dogmática; os limites entre os dois campos não ficam bem delineados e, portanto, a moral tomista adquire um aspecto por assim dizer “confuso” e “heterogêneo”.

Esta crítica parece ser confirmada, de mais a mais, ao olharmos para o plano mesmo da *Suma Teológica*. Afinal, por que razão Tomás teria colocado o estudo dos atos humanos entre dois grandes tratados dogmáticos: o tratado sobre Deus uno, Trino e criador, de um lado, e o tratado sobre o mistério da Encarnação, de outro? Não seria mais conveniente, como faz o *Catecismo de Trento*, abordar primeiro tudo quanto diz respeito ao dogma para só então considerar a moralidade de nossas ações?

É no entanto o próprio Aquinate quem responde a essa objeção.⁸¹ Devido à unidade de seu objeto, a Teologia é uma **ciência una**: ela tem a Deus por objeto e as criaturas apenas na medida em que a Ele se referem como ao princípio e fim de todas as coisas. Por isto, deve-se dizer que a Teologia Moral e a Dogmática constituem *duas partes* ou “**ramos**” de uma só e mesma ciência sagrada: tanto numa quanto noutra, Deus é considerado sempre à luz da Revelação quer em si mesmo, quer como causa eficiente e exemplar, quer ainda como fim ao qual a nossa vida inteira tem de ordenar-se.⁸²

Não é possível, com efeito, dissociar o estudo da ação moral humana dos conhecimentos positivos a respeito dos mistérios

81. Cf. Tomás de Aquino, *Sum Th.* I, q. 1, a. 3.

82. Cf. R. Garrigou-Lagrange, *De Beatitudine*. Turim: Marietti, 1951, p. 3.

divinos. Fazê-lo, como bem adverte o pe. R. Garrigou-Lagrange,⁸³ expressaria uma certa tendência *materialista* a reduzir a Teologia Moral a uma casuística árida e cega aos nexos que há entre o que Deus revelou sobre si mesmo e o que devemos fazer para nos **conformar** a essas verdades.

Além disso, é fato nunca assaz repetido que eliminar Deus do horizonte moral humano, como pretendem não poucos autores modernos, implica solapar o próprio fundamento do *dever*. A obrigação moral, como ensina a sã doutrina, não pode ter outro princípio senão Aquele que, sendo o **sumo Bem** e a fonte de toda autoridade, não pode deixar de desejar o bem às suas criaturas e, por isso mesmo, submetê-las a certas leis e limites.

Ora, isto não significa, evidentemente, que os nossos atos devam qualificar-se como “bons” porque assim o quis Deus por simples arbitrariedade; antes, pelo contrário, Ele o deseja por serem tais ações boas *de per se* e conformes à sua bondade e sabedoria.⁸⁴ Donde se vê que qualquer “moral” independente que queira prescindir de Deus e da religião por Ele revelada será absolutamente incapaz seja de descobrir o fundamento de nossas obrigações, seja enfim de explicar o porquê de devemos agir de tal ou qual maneira.

É, pois, apenas em *ordem ao seu fim último* — ou seja, a Deus mesmo — que os atos humanos recebem a plenitude do seu sentido e do seu valor:

A moralidade dos atos é definida pela relação da liberdade do homem com o bem autêntico. Um tal bem é estabelecido

83. Cf. Id., *ibid.*

84. Cf. A. Boulenger, *Doutrina Católica*. Trad. port. de Mário Bachelet. Rio de Janeiro: Livraria Francisco Alves, vol. 2, 1927, p. 7, n. 157; Tomás de Aquino, *De decem præceptis*, [proce.](#)

como lei eterna pela Sabedoria de Deus, que ordena cada ser para o seu fim: esta lei eterna é conhecida tanto pela razão natural do homem (e assim é “lei natural”), como — de modo integral e perfeito — através da revelação sobrenatural de Deus (sendo assim chamada “lei divina”). O agir é moralmente bom quando as escolhas da liberdade são conformes ao verdadeiro bem do homem e exprimem, desta forma, a ordenação voluntária da pessoa para o seu fim último, isto é, o próprio Deus: o bem supremo, no qual o homem encontra a sua felicidade plena e perfeita.⁸⁵

Além desta **ordenação racional** para um bem, os atos humanos têm como fonte secundária de sua moralidade também a **intenção** que os motiva. Ora, ainda que esta *por si só* não baste para tornar lícito um ato que, de sua natureza, seja intrinsecamente desordenado e desconforme às leis de Deus, é necessário afirmar que a intenção, enquanto **movimento da vontade** em direção a um objetivo, é elemento “essencial na qualificação moral da ação”.⁸⁶ Disto decorrer que do mesmo modo como uma intenção boa não pode nunca tornar bom nem justo um comportamento mal em si mesmo,⁸⁷ assim também uma má intenção pode desvirtuar uma ação em si boa (por exemplo, dar esmola por vanglória, jejuar por vaidade etc.). Ora,

A razão pela qual não basta a reta intenção [...] está no fato de que o ato humano depende do seu objeto, quer dizer, se este é ou não ordenável a Deus, Aquele único que é bom, realizando assim a perfeição da pessoa. [...] Assim, a ética cristã, que privilegia a atenção ao objeto moral, não recusa considerar a

85. João Paulo II, Encíclica “*Veritatis Splendor*”, de 6 ago. 1993, nn. 72 (AAS 85 [1993] 1190).

86. *Catecismo da Igreja Católica* (CIC), n. 1752; Tomás de Aquino, *Sum. Th. II-II*, q. 64, a. 7, c.

87. Cf. CIC, n. 1753.

“teleologia” interior do agir, enquanto visa promover o verdadeiro bem da pessoa, mas reconhece que este só é realmente procurado quando se respeitam os elementos essenciais da natureza humana.⁸⁸

Mas os atos humanos que são bons já segundo o seu objeto podem, como vimos acima, ser ainda *ordenados* ao fim último, Deus nosso Senhor, e alcançar desta maneira “a sua perfeição última e decisiva”, pois “a vontade o ordena *efetivamente* para Deus **mediante a caridade**”.⁸⁹ Seguida, esmiuçada e aconselhada pelo Angélico, essa é a regra dos que desejam crescer de fato no amor e na perfeição cristã: não apenas fazer o que é bom, mas fazê-lo com a o propósito de agradar a Deus, envolvê-LO em cada pequena ação, amá-LO em cada pessoa, servi-LO em cada irmão. “Não basta fazer boas obras”, diz Santo Afonso, “é preciso fazê-las bem. Para que as nossas obras sejam boas e **perfeitas**, é necessário fazê-las com o mero fim de agradar a Deus”.⁹⁰

88. João Paulo II, *op. cit.*, n. 78.

89. Id., *ibid.*

90. Alfonso M. de Ligório, *A Prática do Amor a Jesus Cristo*, VII, 3.

7. Santo Tomás: mestre de santidade

I. A PERFEIÇÃO DA CARIDADE

Os atos humanos, como vimos acima, são especificados pelo fim que têm em vista. Serão considerados moralmente bons quando, além de suporem *a bondade do seu objeto*, estiverem *ordenados a uma finalidade igualmente boa*; maus, pelo contrário, se ou o objeto ou a intenção visada não puderem conformar-se às exigências da lei natural. Ora, dado que Deus, ao criar o homem, não pode ordená-lo a um fim mais excelente do que Ele próprio, segue-se que, mesmo na ordem *natural*, o fim ao qual devem orientar-se todas as nossas ações não pode ser outro senão o próprio Deus.⁹¹

A vida humana, porém, não se limita a ser *naturalmente* honesta; antes, pelo contrário, foi elevada a um fim *sobrenatural*, a saber: participar da eterna bem-aventurança que Deus tem reservada, na glória do Céu, àqueles que O amam (cf. *1Cor* 2, 9). Por isso, o homem é chamado, já nesta vida, a transcender os limites de uma mera perfeição natural e, com o auxílio da graça divina, ser perfeito, assim como o nosso Pai celeste é perfeito (cf. *Mt* 5, 48).

91. Cf. A. Tanquerey, *Compêndio de Teologia Ascética e Mística*. Trad. port. de João F. Fontes. 6.^a ed., Porto: Apostolado da Imprensa, 1961, p. 154, n. 307.

Essa perfeição, lembra-nos o Apóstolo, consiste sobretudo na *caridade* cristã: “Mas, acima de tudo, revesti-vos da caridade, que é o vínculo da perfeição” (Col 3, 14), porque, como diz Santo Tomás de Aquino, a virtude da caridade é como que o elo de união entre as demais virtudes, tanto humanas quanto teológicas. Com efeito, se chamamos perfeita à criatura que atingiu o fim que por natureza lhe convém, conclui-se que a perfeição da vida cristã não pode consistir senão na perfeição da caridade, uma vez que por ela somos unidos a Deus, fim último *sobrenatural* do homem:⁹² “Deus é amor”, escreve São João, “e quem permanece no amor permanece em Deus e Deus nele” (1Jo 4, 16).

Pode-se dizer, portanto, que o nosso progresso na santidade corresponde, se não íntegra e exclusivamente, ao menos principal e essencialmente ao nosso crescimento na caridade, de modo que quem quer que tenha chegado à “perfeição no amor a Deus e ao próximo pode ser chamado ‘perfeito’ no sentido mais genuíno da palavra”.⁹³

Trata-se, pois, de uma das mais sublimes verdades de toda a Sagrada Escritura. É esse, aliás, o *novo mandamento* de Nosso Senhor, que, tendo amado os seus “até ao extremo” (Jo 13, 1), manda-nos imitar o amor que Ele mesmo manifestou por nós: “Como o Pai me ama, assim também Eu vos amei” (Jo 15, 9)? E logo em seguida diz: “Este é o meu mandamento: amai-vos uns aos outros, como Eu vos amo” (Jo 15, 12). Assim respondeu ao doutor que lhe perguntara sobre o maior mandamento da Lei: “Amarás o Senhor teu Deus de todo o teu coração, de toda a tua alma e de todo o teu espírito” (Dt 6, 5). Este é o maior e o primeiro mandamento. E o segundo, semelhante a este, é: “Amarás

92. Cf. Tomás de Aquino, *Sum. Th.* II-II, q. 184, a. 1, c.

93. Antonio R. Marín, *Teología de la Perfección Cristiana*. Madrid: BAC, 2012, p. 189, n. 148.

o teu próximo como a ti mesmo” (*Lv* 19, 18). Nesses dois mandamentos se resumem toda a lei e os profetas” (*Mt* 22, 37-40).

As cartas paulinas, por sua vez, estão permeadas, quase à saciedade, de referências a esta doutrina (cf. *Rm* 13, 10; *1Cor* 13, 13; *1Tm* 1, 5), abalizada, de resto, pelo consentimento da Tradição da Igreja.

Donde se vê que, para os que desejam progredir na perfeição cristã, unindo-se cada vez mais intimamente a Deus, é de grande utilidade compreender em que consiste a virtude da caridade, fundamento e vértice de toda vida espiritual autêntica.

Deve-se dizer, em primeiro lugar, que a caridade é uma *amizade* entre Deus e o homem, segundo as palavras do próprio Salvador: “Vós sois meus amigos, se fazeis o que vos mando” (*Jo* 15, 14), porque, como toda verdadeira amizade, **a**) se funda na *comunicação* de bens e **b**) implica uma mútua *benevolência* entre os amigos.⁹⁴ Embora, por natureza, sejamos servos do Criador, pela graça divina fomos exaltados à condição de filhos seus e herdeiros da glória que há de vir (cf. *Rm* 8, 17): “Já não vos chamo servos, porque o servo não sabe o que faz o seu senhor. Mas chamei-vos amigos, porque vos dei a conhecer tudo quanto ouvi de meu Pai” (*Jo* 15, 15).

Somos, pois, amigos de Deus porque foi Ele quem, tendo-nos amado primeiro (cf. *1Jo* 4, 10.19), quis comunicar-nos a abundância de sua bondade: “Nisto se manifestou o amor de Deus para conosco: em nos ter enviado ao mundo o seu Filho único”, o qual, prestes a se entregar por nós, disse: “Ninguém tem maior amor do aquele que dá a vida por seus amigos” (*Jo* 15, 13; cf. *Lc* 12, 4; *Jo* 10, 11; *Rm* 16, 4; *1Jo* 3, 16).

94. Cf. Id., p. 510, n. 360; Tomás de Aquino, *Sum. Th.* II-II, q. 23, a. 1, c.

Ora, uma vez que a relação de amizade supõe, em regra, uma certa igualdade entre os amigos, segue-se que é necessário que o próprio Deus crie e infunda na alma humana um hábito sobrenatural que a *capacite* a amá-LO sobre todas as coisas e ao próximo por amor a Ele. A caridade, por conseguinte, é uma realidade criada no coração do homem, que, cooperando *livremente* com a graça, corresponde ao amor de Deus e estabelece com Ele aquela relação de familiaridade e intimidade que há entre os que, amando-se de fato, aspiram a unir-se de coração: “Ah! Beija-me com os beijos de tua boca”, suspira a alma enamorada do Senhor (*Ct* 1, 1).⁹⁵ A nossa fraqueza, com efeito, “carece da abundância divina, e Deus pela sua infinita bondade é levado a derramar sobre nós os seus dons”,⁹⁶ dEle recebemos, pois, o amor que nos pede e o poder do O amarmos com o amor que dEle pedimos: “Sem mim”, diz Cristo Jesus, “nada podeis fazer” (*Jo* 15, 5). Donde também o cântico de Salomão: “Arrasta-me após ti; corramos!” (*Ct* 1, 4).

Por isso, a caridade cristã não pode, sob nenhum aspecto, ser comparada aos afetos ou amores que a natureza humana por si só é capaz de produzir, porque **é o Espírito Santo que nos foi dado que a derrama em nossos corações** (cf. *Rm* 5, 5).

Ainda que nos amemos mutuamente e pratiquemos atos heroicos de um amor à primeira vista generoso e desinteressado, se não tivermos caridade, nenhum valor terão as nossas obras: “Ainda que eu distribuísse todos os meus bens em sustento dos pobres”, escreve São Paulo aos Coríntios, “e ainda que entregasse o meu corpo para ser queimado, se não tiver caridade, de nada valerá!” (*1Cor* 13, 3). Porque do mesmo

95. Cf. Tomás de Aquino, *In III Sententiarum*, dist. 27, q. 2, a. 1, c.

96. Francisco de Sales, *Tratado do Amor de Deus*, l. 1, c. 15. Trad. port. revista por Augusto D. Alves. 2.^a ed., Porto: Apostolado da Imprensa, 1950, p. 62.

modo como a nossa alma, que dá vida ao corpo, não tem nele a sua origem, mas é nele infundida pela natural providência de Deus, assim também a caridade, “que dá a vida aos nossos corações, não é extraída dos nossos corações, mas é nele derramada como um licor celeste pela providência sobrenatural da sua divina Majestade”.⁹⁷

Feitas essas considerações preliminares, resta-nos saber, como veremos adiante, em que sentido a virtude da caridade pode crescer e quais os meios mais eficazes para progredirmos no caminho da perfeição cristã.

II. O PROGRESSO DA CARIDADE

A caridade, como vimos até aqui, é um amor *sobrenatural* que Deus infunde em nossos corações para que, com o auxílio da sua graça, O possamos amar *divinamente* como ao nosso mais dileto e preferido Amigo.

Após termos considerado a caridade em si mesma, devemos perguntar-nos agora *se e como* ela pode crescer nesta vida. Lembremo-nos, antes de mais, de um princípio teológico de capital importância para a matéria desta aula. Como o próprio Santo Tomás faz questão de salientar, o homem encontra-se, nesta vida, na condição de *viator*, isto é, de caminhante ou viajante que se dirige para a pátria celeste. Ora, como todo peregrino, é-lhe necessário progredir de algum modo: sair do ponto de partida, percorrer os trechos intermediários até chegar, enfim, ao termo da viagem. Por isso, é preciso admitir que a caridade, enquanto meio de nos unirmos Àquele que é o fim último do homem, é capaz de crescer já nesta vida. De fato,

97. Id., l. 2, c. 23, p. 137.

uma vez que o amor consiste numa espécie de *movimento* em direção ao objeto amado, quanto maior for a nossa caridade, mais próximos e unidos estaremos à derradeira finalidade da nossa existência, a saber: Deus mesmo.⁹⁸

À semelhança, pois, dos demais hábitos, a virtude da caridade pode crescer, mas não por adição, quer dizer, pela mera sobreposição de atos sucessivos. O incremento por adição, obviamente, é possível apenas na ordem da *quantidade*; ora, como os hábitos são antes *qualidades* que nos dispõem a operar de tal ou qual maneira, o seu crescimento só pode dar-se por uma maior *radicação* no sujeito que os possui, tal como uma árvore vai lançando no solo raízes mais profundas e, portanto, mais firmes.⁹⁹ Prova disto é a experiência corrente de inúmeros cristãos que, apesar de frequentarem os sacramentos e se dedicarem a várias e constantes práticas de piedade, resvalam dia após dia para a tibieza, para o trato superficial e morno com as coisas de Deus, quando não para o cabal abandono da fé. Não porque lhes falte de todo algum amor, mas porque os seus atos de caridade são, de um modo geral, remissos e frouxos, de sorte que as suas *disposições* de alma vão-se esfriando pouco a pouco.

Em resumo: para crescermos numa determinada virtude, temos de a praticar com maior *intensidade*, como se, às marteladas, estivéssemos a fincar cada vez mais fundo na alma o cravo do hábito que pretendemos desenvolver.¹⁰⁰

Disto decorre, com efeito, que somente cresceremos no amor a Deus se realizarmos atos de caridade progressivamente mais

98. Cf. Tomás de Aquino, *Sum. Th. II-II*, q. 24, a. 4, c.

99. Cf. Id., *Sum. Th. II-II*, q. 24, a. 5, c.

100. Cf. Antonio R. Marín, *Teología de la Perfección Cristiana*. Madrid: BAC, 2012, p. 421, n. 285.

intensos e fervorosos, mais ardorosos e generosos do que de costume. Uma só Ave-Maria rezada com sincera piedade e amor ardente à nossa Mãe do Céu, por exemplo, tem mais valor do que centenas de Rosários distraídos; um só Pai-nosso dito com humilde, sentida e amorosa sujeição ao nosso Pai celeste vale mais do que mil Missas assistidas com enfado e indiferença. Podemos tirar deste princípio uma primeira consequência de grande relevância para a nossa vida espiritual: o que nos faz progredir a passos largos no amor não são as “devoções” que praticamos, mas a *devoção* com que as fazemos. Sejam poucas, mas constantes e bem rezadas.¹⁰¹

E não há momento mais favorável para amarmos ainda mais a Deus do que aquele em que Ele próprio se nos dá como alimento. Ao recebermos o Senhor sacramentado, somos unidos a Jesus Cristo de um modo especialíssimo e verdadeiramente transformador.

Todo cristão empenhado em ser santo deve, pois, sentir-se impelido a comungar sempre melhor. Instituída como nutrição espiritual (cf. *Jo* 6, 55), a Santíssima Eucaristia tem, por virtude própria (*ex opere operato*), o poder de *aumentar-nos* a graça habitual e *configurar-nos* paulatinamente Àquele que nela recebemos. É, portanto, de grande importância saber colher os frutos espirituais que na Eucaristia estão à nossa disposição. Vejamos, de forma bem resumida, o que a este respeito nos ensina e aconselha a sabedoria cristã.

Para bem comungarmos, convém-nos passar primeiramente por uma dúplice preparação:

1. PREPARAÇÃO REMOTA — Trata-se, em linhas gerais, daquelas disposições mínimas que, se atendidas com zelo, já

101. Cf. *Id.*, p. 517, n. 362; v. também Josemaria Escrivá, *Caminho*, n. 552.

constituem uma certa “união antecipada” com Nosso Senhor. Esses pré-requisitos essenciais são: **a)** *estado de graça*, sem o qual cometeríamos sacrilégio; **b)** *reta intenção*, isto é, que não queiramos comungar por costume ou vaidade, mas para agradecer a Deus; e, é muito conveniente, **c)** *estar limpo dos pecados veniais*, mas não é estritamente necessário, pois a comunhão nos ajudará a vencê-los.¹⁰² Aqueles que queiram progredir seriamente na perfeição cristã devem intensificar até o máximo essas condições, insistindo principalmente no *desapego de todo o pecado venial*.¹⁰³

2. PREPARAÇÃO PRÓXIMA — Em seguida, devemos fomentar, pedindo-as e implorando-as a Deus, quatro disposições básicas sem as quais dificilmente aprenderemos a tratar a Eucaristia com a reverência e a delicadeza que se lhe devem: **a)** *fé viva* na presença real de Nosso Senhor, que, cheio de amor e bondade, se digna vir fazer de nós, leprosos, cegos e miseráveis, o seu tabernáculo; **b)** *profunda humildade*, pela qual, esvaziando-nos de nós mesmos, damos espaço em nossa alma Àquele que tem o direito de nela reinar e dela fazer o que quiser; **c)** *firme confiança* em Jesus, que, tendo curado e perdoado a todos quanto dEle se aproximaram com fé e esperança, quer que também nós nos abandonemos aos seus ternos cuidados; e **d)** *ardente desejo* de nos unirmos na Eucaristia Àquele que sempre deu tantas mostras de querer unir-se a nós: “Desejei ardentemente comer convosco esta Páscoa” (Lc 22, 15).¹⁰⁴

102. Cf. Antonio R. Marín, *Teología de la Perfección Cristiana*. Madrid: BAC, 2012, p. 454, n. 315.

103. Id., p. 455, n. 315.

104. Cf. Id., p. 455s, n. 315-B; A. Tanquerey, *Compêndio de Teologia Ascética e Mística*. Trad. port. de João F. Fontes. 6.ª ed., Porto: Apostolado da Imprensa, 1961, p. 145s.

Logo após a comunhão, é imprescindível dedicarmos alguns minutos (*meia hora*, ao menos, parece o ideal) de conversa íntima e amorosa com o Senhor sacramentado: trata-se da *ação de graças*. Neste momento, temos a Cristo realmente presente em nosso íntimo, tocando-nos com o seu Corpo santíssimo; por isso, é de grande importância aproveitarmos cada instante em que Ele nos faz essa doce visita para lhe rendermos graças e nos colocarmos, atentos e recolhidos, aos seus pés, como outras Marias, entretidas com o Mestre e enamoradas do Único que nos é necessário (cf. *Lc 10, 41*).

Embora os devocionários ofereçam um roteiro para tal ocasião, devemos procurar fazer um mínimo de esforço para estabelecer com Ele um *diálogo de amizade* — íntimo e cordial, portanto —, e não terminar este sublime momento sem que lhe peçamos, com humildade e confiança, as graças necessárias para *hoje*: para fazermos bem aquele trabalho, para falarmos com certa pessoa, para resolvermos determinado problema, para lutarmos contra nossas costumeira imperfeições.¹⁰⁵ O essencial é que não percamos uma “ocasião tão boa de negociar quanto a que sucede à comunhão”:¹⁰⁶ temos Cristo conosco; supliquemos-lhe que permaneça ao nosso lado (cf. *Lc 24, 29*) e que lhe sejamos fiéis até nosso último suspiro.

105. Cf. Antonio R. Marín, *op. cit.*, p. 457, n. 316.

106. Teresa d'Ávila, “Caminho de Perfeição”, c. 34, n. 10. *In*: Obras Completas. Trad. port. de Adail U. Sobral et al. 4.^a ed., São Paulo: Edições Carmelitanas; Loyola, 2009, p. 405.

8. A Cristologia de Santo Tomás

A cristologia contemporânea, afastando-se da tradicional abordagem **escolástica**, costuma encarar a pessoa de Jesus Cristo, não já sob a ótica do mistério da Redenção do gênero humano, mas da mera antropologia, muitas vezes tributária de um antropocentrismo algo eclético e de todo alheio ao espírito do cristianismo.

Várias correntes teológicas atuais, com efeito, seduzidas pelos modismos intelectuais que vez por outra se expõem nas vitrines da psicologia e da crítica histórica, querem ver na pessoa de Nosso Senhor não mais o Salvador que, sendo Ele mesmo **Deus feito carne** (cf. *Jô* 1, 1-14), nos manifesta e revela por suas obras e ensinamentos o mistério do próprio Deus (seu projeto de salvação, o sentido profundo de seus mandamentos, a comunhão de amor que se respira e expande na vida íntima da Trindade etc.). Pelo contrário, querem ver nele um homem entre outros tantos, ou talvez um “pouco” melhor do que o comum deles. Em resumo: tais correntes teológicas partem de uma visão de tal forma incompleta e tacanha do ser humano que o Cristo nela inspirado é tão ou até mais incompleto e estranho à maravilhosa personalidade que vemos nos quatro evangelhos.

Isto não quer dizer, é óbvio, que toda cristologia moderna se deva taxar de heterodoxa ou coisa que o valha. Trata-se, na verdade, de ter sempre em vista aquele bom senso com que o Papa Pio XII advertia lá vão sessenta anos que o desprezo

“da **doutrina tradicional** e de sua **terminologia**”, aperfeiçoada durante os séculos e empregada, aliás, com aprovação magisterial, não apenas conduz ao que se convencionou chamar *relativismo dogmático* como também, o que é ainda pior, de algum modo o fomenta e favorece.¹⁰⁷ Por isso, concluía o Sumo Pontífice, não é lícito apartar-se, sem grave perigo de erro, daqueles termos e expressões que os doutores católicos, sob a guia vigilante do Magistério eclesiástico, foram compondo e elaborando ao longo do tempo para expressar clara e inequivocamente, tanto quanto é possível à linguagem e inteligência humanas, as verdades da fé cristã.¹⁰⁸ É ocioso lembrar, de resto, que do desprezo da teologia escolástica ao menosprezo do Magistério não há sequer meio passo.¹⁰⁹

Ora, dos erros em que caíram certas cristologias atuais, os dois mais expressivos são, de um lado, um *naturalismo* que faz pouco caso da graça ou confunde a ordem sobrenatural com a ordem natural, reduzindo tudo a componentes psicológico-afetivos, e, de outro, um *moralismo* de cunho acentuadamente calvinista. Um e outro, porém, se mostram incapazes de resolver, por exemplo, um problema teológico de capital importância para a compreensão do mistério da Cruz e, se bem meditado, de grande proveito para a nossa vida interior.

Afinal, como entender que Jesus, verdadeiro Deus e verdadeiro homem, possuindo em sua natureza humana a plenitude da graça desde a sua concepção virginal no seio de Maria, tenha podido padecer os mais atrozes sofrimentos? A questão se reduz a saber, em termos simples, como o Senhor pôde, de uma

107. Cf. Pio XII, Encíclica “*Humani Generis*”, de 12 ago. 1950, n. 16 (AAS 42 [1950] 566).

108. Cf. Id., *ibid.*

109. Cf. Id., n. 18.

parte, conservar a **paz** decorrente da união entre as naturezas humana e divina e, de outra, padecer as maiores **dores** que já se tenham suportado nesta vida.¹¹⁰ A disputa, em todo caso, não é nova; antes, pelo contrário, põe somente roupa nova num problema já suscitado pelos antigos docetas e monofisitas, os primeiros negando que em Cristo houvesse até mesmo a possibilidade de sofrer, e os segundos afirmando que a passibilidade conatural ao homem Jesus fora como que “absorvida” pela impassibilidade divina do Verbo.¹¹¹

Contra estes dois desvios ergue-se o testemunho das Escrituras, que narram ter o Senhor sentido fome e sede, tédio e cansaço, alegria e tristeza (cf., por exemplo, *Mt* 4, 2; *Mc* 3, 5; 9, 19; *Lc* 4, 7; 19, 41; *Jo* 4, 6ss; 11, 33-38), e a autoridade doutrinal de Santo Tomás de Aquino, que ensina tanto o grau sumo dos **sofrimentos da Paixão** quanto a **paz inigualável** que o Redentor soube conservar em meio às suas dores salvíficas. Tal união entre paz e desolação, pertencente à intimidade mesma do mistério da nossa Redenção, é de fato um **mistério sobrenatural**, pois estes dois extremos não poderiam permanecer unidos concomitantemente numa mesma alma senão por um milagre na ordem da graça, “proveniente do fato de Jesus ser ao mesmo tempo *viator* e *comprehensor*, peregrino em direção à eternidade e possuidor da visão da essência divina”.¹¹² É opinião comum entre os teólogos, com efeito, que Nosso Senhor gozava já aqui na terra daquela **visão intuitiva da divindade** a que se referem São Paulo (cf. *1Cor* 13, 12) e São João (cf. *1Jo*

110. Cf. R. Garrigou-Lagrange, *El Salvador*. Trad. esp. de José A. Millá. Madrid: Rialp, 1977, p. 392.

111. F. Ocariz; L. F. Mateo-Seco; J. A. Riestra, *El Misterio de Jesucristo*. 2.^a ed., Pamplona: EUNSA, 1993, p. 437.

112. R. Garrigou-Lagrange, *op. cit.*, p. 401; Tomás de Aquino, *Sum. Th.* III, q. 15, a. 10.

3, 2) e da qual provém para os santos glorificados no Céu a suprema felicidade, que é ver Deus face a face.

Mas enquanto nos bem-aventurados o gozo beatífico é para sempre completo e perfeito, em Cristo antes da Ressurreição a glória e a alegria celestes se concentravam apenas nas potências superiores da alma — inteligência e vontade —, deixando as demais faculdades e potências suscetíveis à dor e ao padecimento. Noutras palavras, por beneplácito e disposição da divina providência, “o Salvador impedia livremente a irradiação da luz da glória sobre a razão inferior e as faculdades sensitivas; não queria que esta luz e o gozo que dela decorre atenuassem o mínimo que fosse a dor física e moral que Ele havia de suportar para a nossa salvação”.¹¹³ O Crucificado se assemelhara, para usar uma imagem corrente, a uma “grande montanha cujo cume ensolarado se perde no azul dos céus e cujas regiões menos altas são assoladas pela tempestade”.¹¹⁴

De quanto temos dito se vê, pois, como foi **grande o amor de Cristo por nós**: Ele, que poderia ter impedido sua Paixão, quis contudo sofrê-la por nós, homens, e para a nossa salvação, *propter nos homines et propter nostram salutem*. Sem perder a suma felicidade que lhe comunicava a visão beatífica, Jesus aspirava tão ardentemente sofrer por nós que, embora fosse a própria Alegria, não recusou dizer no Horto de sua angústia: “A minha alma está triste até à morte” (*Mt* 26, 38), desejando ser consolado por aqueles que Ele mesmo viera consolar.

Desta perfeita coexistência entre **serenidade** e **sofrimento** na alma de Nosso Senhor devemos tirar a lição de que, não importa quão grandes sejam as nossas cruces e tribulações, sem-

113. Id., p. 403; Tomás de Aquino, *Sum. Th.* III, q. 14, a. 1, ad 2 e q. 46, a. 8.

114. Id., *ibid.*

pre encontraremos a paz se estivermos unidos a Ele; por isso, temos de as levar com alegria e paciência, com fortaleza e humildade, sabendo que da doce amargura desse Madeiro brotou o fruto da nossa eterna bem-aventurança:¹¹⁵ “Deixo-vos a paz, dou-vos a minha paz. Não vo-la dou como o mundo a dá. Não se perturbe o vosso coração, nem se atemorize” (*Jo* 14, 27), pois — *coragem!* — “**Eu venci o mundo**” (*Jo* 16, 33).

115. Cf. Id., *De Christo Salvatore*. Turim: Pontificium Institutum Internationale “Angelicum”, 1945, p. 470s.