

FACULDADE CANÇÃO NOVA  
LUCAS JOSE DE CARVALHO PEREIRA

**INTERFACE RAZÃO E FÉ:  
A RAZÃO NATURAL COMO PROPEDEÚTICA PARA FÉ  
EM TOMÁS DE AQUINO**

CACHOEIRA PAULISTA – SP

2023

FACULDADE CANÇÃO NOVA  
LUCAS JOSE DE CARVALHO PEREIRA

**INTERFACE RAZÃO E FÉ:  
A RAZÃO NATURAL COMO PROPEDEÚTICA PARA FÉ  
EM TOMÁS DE AQUINO**

Trabalho de Conclusão de Curso  
apresentado como requisito para a  
conclusão do Curso de Licenciatura  
Plena em Filosofia pela Faculdade  
Canção Nova, sob a orientação do Prof.  
Me. Rodolfo Anderson Bueno de Aquino.

CACHOEIRA PAULISTA – SP

2023

## FOLHA DE APROVAÇÃO

Trabalho de Conclusão de Curso Aprovada em \_\_\_\_/\_\_\_\_/\_\_\_\_

BANCA EXAMINADORA:

Orientador:

---

Prof. Me. Rodolfo Anderson Bueno de Aquino

---

Prof. Dr. Lino Rampazzo

---

Prof. Me. Marcius Tadeu M. Nahur

Dedico aos meus pais pelo estímulo e compreensão. A todos professores que acreditaram no meu trabalho. Enfim, a todos que, direta ou indiretamente, contribuíram para conclusão de mais esta etapa.

## **AGRADECIMENTOS**

Agradeço primeiramente a Deus pelo dom da minha vida, segundo agradeço imensamente a Faculdade Canção, pelo seu compromisso de ensinar valores éticos, na qual pude adquirir conhecimento e sabedoria, a minha família e amigos que me apoiaram e me deram forças para continuar e nunca desistir

Aos professores que, durante a graduação, com cuidado, me apresentaram o amor à sabedoria e me ajudaram a crescer mais na vida intelectual ao longo desses quatro anos da Licenciatura em Filosofia. É com cuidado que aprendemos a olhar para o saber e o aprendizado e acreditar no poder transformador que tem o conhecimento na formação do ser dos alunos.

“...O essencial é invisível aos olhos” (Saint Exupéry). “O fato de ser invisível aos olhos do sentido não torna impossível a percepção e entendimento da essência do SER, que deve ser alcançada pela razão, dentro de um horizonte metafísico e transcendente que possui uma face volitiva por parte da pessoa e também uma face graça divina sentida e percebida pela fé, dentro de um fluxo constante de mediação entre a FÉ e a RAZÃO” (Rodolfo Anderson Bueno de Aquino)

## **RESUMO:**

Este texto, baseado em pesquisa bibliográfica, pretende abordar as relações entre razão e fé no pensamento escolástico de Tomás de Aquino. Nesse sentido, apresenta a interação entre razão e fé como modos diferentes e não contraditórios de conhecer as coisas, apontando seus traços distintivos, o aperfeiçoamento da razão pela fé e a necessidade da fé para a razão. Além disso, expõe a suficiência da razão para conhecer as verdades da ordem natural e seus limites. A razão natural possui aptidão cognitiva, tem capacidade demonstrativa e, ao estabelecer verdades preambulares à fé. Assim, o entendimento das relações entre razão e fé, na concepção tomista, significa afirmar que não há qualquer contradição entre ambas, mas sim uma estreita afinidade entre elas, haja vista que nas coisas conhecidas pela razão natural existem semelhanças com as coisas que são adquiridas pela fé.

**PALAVRAS-CHAVE:** Deus; Fé; Razão; Tomás de Aquino; Verdade.

## **ABSTRACT:**

This text, based on bibliographical research, intends to address the relations between reason and faith in the scholastic thought of Thomas Aquinas. In this sense, he presents the interaction between reason and faith as different and non-contradictory ways of knowing things, pointing out their distinctive features, the perfection of reason by faith and the necessity of faith for reason. Moreover, it exposes the sufficiency of reason to know the truths of the natural order and its limits. Natural reason possesses cognitive aptitude, it has demonstrative capacity, and by establishing truths that are preambular to faith. Thus, the understanding of the relations between reason and faith, in the Thomistic conception, means affirming that there is no contradiction between them, but rather a close affinity between them, since in things known by natural reason there are similarities with things that are acquired by faith.

**KEYWORDS:** God; Faith; Reason; Thomas Aquinas; Truth.

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b> .....	<b>10</b>
<b>CAPÍTULO I: FÉ E A RAZÃO COMO MODOS DIFERENTES E NÃO</b>	
<b>CONTRADITÓRIOS DE CONHECER AS COISAS</b> .....	<b>12</b>
1.1 Notas preliminares.....	12
1.2 Razão e fé: traços distintivos.....	12
1.3 Razão e fé: aperfeiçoamento da razão pela fé.....	14
1.4 Razão e fé: necessidade da fé para a razão.....	15
<b>CAPÍTULO II: A SUFICIÊNCIA DA RAZÃO PARA CONHECER AS</b>	
<b>VERDADES DA ORDEM NATURAL E SEUS LIMITES PARA AS VERDADES DA</b>	
<b>ORDEM SOBRENATURAL</b> .....	<b>18</b>
2.1 Notas preliminares.....	18
2.2 A razão natural: aptidão cognitiva.....	18
2.3 A razão natural: capacidade demonstrativa.....	23
2.4 A razão natural: limites demonstrativos.....	24
<b>CAPÍTULO III: A RAZÃO A SERVIÇO DA FÉ</b> .....	<b>26</b>
3.1 Notas preliminares.....	26
3.2 A fé: a razão como propedêutica da fé.....	26
3.3 A fé: ato do intelecto, da vontade e da graça.....	27
3.4 A fé: das virtudes cardeais às virtudes teologais.....	29
<b>CONCLUSÃO</b> .....	<b>38</b>
<b>REFERÊNCIAS</b> .....	<b>41</b>

## INTRODUÇÃO

Em seu indeclinável compromisso com o conhecimento da verdade, a postura de Tomás de Aquino pode ser assimilada por dois caminhos interligados. Primeiro, seus escritos estão relacionados ao contexto intelectual da ascensão da universidade, da recepção aristotélica nesse ambiente e, até mesmo, do conflito entre as faculdades, sempre envolvendo alguma consideração sobre a extensão e o limite da razão natural (humana) sobre as coisas. Segundo a própria noção do escolástico acerca da filosofia e de sua relação com a teologia, mas sem deixar de considerar a legitimidade do conhecimento filosófico, especialmente, a partir de uma premissa admirável: por natureza, todos os entes humanos desejam conhecer, vale dizer, o natural desejo de conhecimento da verdade, incrustado na natureza humana e inconfundível com a mera curiosidade, e, muito menos ainda, com a perniciosa bisbilhotice. Em nome da verdade, o intento de Tomás de Aquino sempre foi mostrar que razão e fé não estão em desacordo.

Esta investigação tem como objetivo mostrar, com base no pensamento de Tomás de Aquino, como a razão pode servir de base para a fé, não havendo contradição entre elas.

A metodologia utilizada para esta pesquisa é bibliográfica, sobretudo, baseada em textos do próprio Tomás de Aquino, além de alguns de seus principais comentadores.

Trata-se de um tema de relevância não só para o período escolástico, mas para os tempos atuais, porque, quando não se entende essa relação entre razão e fé, há sempre o risco de incidir no racionalismo ou no fideísmo.

Para enfrentamento dessa questão da possibilidade de harmonização entre razão e fé, de saída, no primeiro capítulo, apresenta-se a questão escolástica inafastável da relação entre razão e fé, assinalando-se seus traços distintivos. Em seguida, aborda-se como essa relação entre razão e fé se desenvolve, de tal modo que se opere uma espécie de aperfeiçoamento da razão pela fé, o que não implica dizer que a fé anule a razão. E, por fim, analisa-se a necessidade da fé para a razão.

No segundo capítulo, apresenta-se a noção de razão natural em Tomás de Aquino, discutindo sua aptidão cognitiva. Em seguida, aborda-se a capacidade demonstrativa dessa mesma razão natural. E, por último, analisa-se como a razão natural também tem seus limites demonstrativos.

No último capítulo, aborda-se a noção de que a razão opera como uma espécie propedêutica para a fé, a qual promove um prolongamento da própria razão. Em seguida, trata-se do conceito de fé, enquanto um ato do intelecto e da vontade, ainda necessitado da graça. E, por derradeiro, é examinada a passagem das virtudes cardeais às virtudes teologais.

Na conclusão, são repassadas as principais ideias desenvolvidas ao longo do texto, notadamente, como a razão e a fé interagem e cooperam entre si.

## **CAPÍTULO I: FÉ E A RAZÃO COMO MODOS DIFERENTES E NÃO CONTRADITÓRIOS DE CONHECER AS COISAS**

### **1.1 Notas preliminares**

Neste capítulo, de início, apresenta-se a questão escolástica inafastável da relação entre razão e fé, assinalando-se seus traços distintivos. Em seguida, aborda-se como essa relação entre razão e fé se desenvolve, de tal modo que se opere uma espécie de aperfeiçoamento da razão pela fé, o que não implica dizer que a fé anule a razão. E, por último, analisa-se a necessidade da fé para a razão.

### **1.2 Razão e fé: traços distintivos**

Numa ótica mais cultural, o acontecimento filosófico de maior relevância, no século XIII, é constituído pela lenta difusão do pensamento de Aristóteles. Além dos escritos lógicos, que já eram usados, os textos de física e metafísica tornaram-se, pela primeira vez, objeto de estudos e debates. A novidade das obras aristotélicas está no fato de que oferecem explicação do mundo e do homem pela razão natural, independentemente das verdades cristãs (Rampazzo; Nahur, 2018, p. 201). Nesse sentido, é preciso ter bem claro o seguinte:

Com a descoberta das obras de física e metafísica de Aristóteles, não somente passou-se a ter instrumentos formais autônomos, mas também conteúdos próprios e perspectivas novas, elementos que levam a filosofia a pretender autonomia própria e distinção clara em relação à teologia. Embora a fé tenha necessidade da razão, esta, porém, possui âmbito independente com conteúdos próprios. Pode-se dizer que o século XIII foi o século da aceitação ou rejeição de Aristóteles, do repensamento de sua doutrina no contexto das verdades cristãs ou de sua ‘cristianização’ trata-se da questão da relação sistemática entre fé e razão, entre filosofia e teologia[...] (Reale; Antiseri, 1990, p. 532).

Tomás de Aquino depara-se com mais recentes traduções de Aristóteles e de seus comentadores, mostrando-lhes a que ponto o chamado “segundo averroísmo”-o monopsiquismo, ou seja, tese de que todos os seres compartilham uma e mesma alma (mente) eterna contrapõe-se à doutrina aristotélica e à fé cristã. Essas discussões não trazem apenas um interesse intelectual (Rampazzo; Nahur, 2018, p. 201). Elas são também de grande importância para se entender Tomás de Aquino, de quem se pode dizer o seguinte:

[...] um lutador que não hesita em se bater quando necessário, e pronto a responder a qualquer desafio, leal e rigoroso, sem dúvida, mas também impaciente na polêmica ante adversários que não

compreendem o peso de uma argumentação, indignado de seus questionamentos que minam a fé. (Torrel, 1998, p. 228).

Na realidade, Tomás de Aquino traz consigo a deliberada vontade de não comprometer a fé por uma argumentação ineficaz. Ele não segue a linha de teólogos que fazem uma convocação imediata da fé para conferir à argumentação uma força que ela, por si mesma, nem sempre possui (Rampazzo; Nahur, 2018, p. 202). Como se diz, o “Doutor Angélico” pensa na imagem que “a teologia tem de si mesma aos temíveis dialéticos da faculdade de artes e, sob o risco de tornar a tarefa momentaneamente mais difícil, recusa-se a depreciar as exigências da razão.” (Torrel, 1998, p. 228). Acontece que filosofia e teologia, razão e fé, na ótica tomasiana, complementam uma a outra, e não se revestem de contradições entre si.

A filosofia e a teologia diferem por sua finalidade. A teologia dá acesso às verdades necessárias à salvação; por isso, Deus não revelou todas as verdades possíveis sobre as coisas. Por conseguinte, ao lado da ciência da revelação ou teologia, há lugar para uma ciência natural. Há possibilidade de uma filosofia, que investiga as coisas como objetos independentes de pesquisa. O teólogo, por sua vez, considera as coisas de um ângulo bem diverso. Por exemplo, o fogo não o interessa enquanto fenômeno físico, porém, como manifestação da grandeza de Deus.

A filosofia e a teologia diferem por seus respectivos métodos. Embora haja problemas que interessam igualmente ao filósofo e ao teólogo, cada qual os trata de maneira distinta. O filósofo tira seus argumentos das essências das coisas, ou seja, de suas causas próprias. O teólogo, ao contrário, parte sempre da Primeira Causa ou de Deus, servindo-se, principalmente, de três classes de argumentos: ora afirma uma verdade, baseando-se na autoridade da revelação divina; ora apela à glória infinita de Deus, cuja perfeição se trata de salvaguardar; ora reporta-se ao poder infinito de Deus, que transcende os limites da ordem natural.

Tendo por objeto o estudo das criaturas em si mesmas, a filosofia não chega ao conhecimento de Deus senão a partir delas. A filosofia começa pelas criaturas e termina com Deus. A teologia segue o caminho inverso, considerando as criaturas exclusivamente em sua relação para com Deus; parte de Deus e desce às criaturas. Destarte a teologia segue uma ordem mais perfeita em si mesma, por ser mais semelhante ao conhecimento divino.

Em sua retomada do pensamento agostiniano, Tomás de Aquino reconhece que há coisas que escapam ao conhecimento racional, pois pertencem ao campo da

fé. Nesse sentido, na abordagem do pensamento tomista, são pertinentes os seguintes dizeres:

[...] a fé visa precisamente àquilo que não está presente à razão, isto é, ao que lhe é inatingível. Por conseguinte, todo conhecimento racional, deduzido dos primeiros princípios, foge ao domínio da fé, porquanto se trata de objetos presentes ao entendimento, e por isso mesmo insuscetíveis de fé [...] (Boehner; Gilson, 1991, p. 451).

Tomás de Aquino apresenta uma razão mais terminante para distinguir entre as duas ordens de conhecimento: uma verdade clara e certa conhecida deixa, por isso mesmo, de pertencer ao domínio da fé. A fé visa precisamente àquilo que não está presente à razão, isto é, ao que lhe é intangível. Por conseguinte, todo conhecimento racional, inferido dos primeiros princípios, fica distante da fé, porquanto se trata de objetos que se apresentam à inteligibilidade.

Não seria nenhum equívoco enxergar que o humanismo de Tomás de Aquino aparece em seu pensamento sobre as relações entre razão e fé, de tal modo que ele é tido como o primeiro a afirmar a autonomia da razão em face da fé (Mondin, 1998a, p. 19-20). Aliás, a tal respeito Tomás de Aquino se coloca em desacordo com Boaventura de Bagnoregio, que foi seu colega de magistério, durante a primeira docência na universidade de Paris, o qual considerava inapropriada qualquer forma de conhecimento humano, inclusive, o filosófico, que pretendesse alcançar a verdade de modo independente da fé (Mondin, 1998a, p. 20-21). Na realidade, Tomás de Aquino tinha uma enorme estima pela razão natural, sem desconsiderar, por certo, a importância crucial da fé na busca da verdade.

### **1.3 Razão e fé: aperfeiçoamento da razão pela fé**

Não se ignora que Tomás de Aquino fez todo o esforço intelectual para estabelecer o diálogo entre razão e fé, tendo Deus como fonte primeira de ambas. A propósito, suas próprias dizeres não deixam qualquer dúvida sobre isso: “Sei que devo a Deus, como principal dever de minha vida, que cada palavra minha e cada sentido meu falem dele.” (Aquino, 2017, p.13).

O objeto primário das reflexões tomistas é Deus, não o homem ou o mundo. Somente no contexto da revelação é que se torna possível o discurso correto sobre o homem e o mundo. Muito se debate se existe ou não uma razão autônoma da fé no pensamento tomista, vale dizer, uma filosofia distinta da teologia. A resposta a tal

questionamento, na visão do escolástico, é que há sim uma razão que tem seu campo de atuação, porém, não apartada da fé.

A filosofia possui sua própria configuração, contudo, não exaure tudo aquilo que está contido na sã doutrina em relação a Deus, ao homem e ao mundo. Filosofia e teologia tratam sim de Deus, do homem e do mundo, não obstante a primeira não possa oferecer um conhecimento pleno daquelas mesmas realidades que a teologia tem condições de esclarecer.

A respeito dessa linha de entre filosofia e teologia, em Tomás de Aquino, pode-se afirmar ser desconcertante que homens que sustentam que a graça os torne moralmente melhores, recusem-se a admitir que a revelação possa tornar a filosofia melhor (Gilson, 2006, p. 43-45).

Outrossim, no nível da metafísica, houve entre as doutrinas de Aristóteles e Tomás de Aquino a mesma continuidade que se deu entre a concepção de mundo antes da encarnação de Cristo e depois dela (Gilson, 2006, p.76-77). Desse modo, pode-se dizer que a fé melhora a razão, assim como a teologia melhora a filosofia. A graça não supera, mas aperfeiçoa a natureza. Isso traz dois aspectos fundamentais. O primeiro diz respeito à ideia de que a teologia corrige a filosofia, mas, não a substitui, o que equivale a dizer que a fé orienta a razão, entretanto, não a elimina.

Afirma-se que é necessária uma correta filosofia para ser possível uma bem elaborado teologia. O segundo é que a filosofia, como preambular da fé, tem sua esfera própria de atuação, a sua real autonomia, porquanto é formulada com instrumentos e métodos não passíveis de total assimilação pelos da teologia (Reale; Antiseri, 1990, p. 554).

Tomás de Aquino estabeleceu uma nítida distinção entre filosofia e teologia, no entanto, sem deixar de reivindicar uma colaboração estreita entre as duas. Não causa surpresa que se diga que “[...]sua filosofia deve ser considerada como genuinamente cristã.” (Boehner; Gilson, 2000, p. 450).

Para o escolástico, portanto, a revelação não anula e nem torna inútil a razão. A razão natural harmoniza-se com a fé, colocando-se a serviço da fé.

#### **1.4 Razão e fé: necessidade da fé para a razão**

Importante síntese entre fé e razão, entre teologia e filosofia, a obra de Tomás de Aquino cobre um conjunto vasto de saberes medievais. Inserido no ambiente

cultural de sua época, ele era um exímio escolástico. Seus ensinamentos perfilhavam o contexto da teologia e da filosofia transmitidas nas escolas medievais. No entanto, seus saberes não estão cristalizados somente naquele tempo e espaço, mas desafiavam e, sem qualquer exagero, ainda desafiam a inteligência universal.

Por um lado, pessoas familiarizadas com os textos de Tomás de Aquino sabem que se defrontam com um eminente teólogo. E, talvez, saibam que também se encontram diante de um rigoroso filósofo. No entanto, o número dessas pessoas ainda é bem menor do que deveria ser. Por outro, aqueles que questionam se Tomás de Aquino seria mesmo considerado um filósofo, quem sabe a melhor resposta a essa escusável indagação esteja no próprio ato de refletir. Essa reflexão, portanto, pode e deve ser feita por todos que leem, com cuidadosa atenção, uma colocação do escolástico, quando escreveu seus comentários à obra *De caelo et mundo*, de Aristóteles, cujo estudo da filosofia não visa conhecer o que os homens compreendem, mas sim de que modo se encontra a verdade das coisas (Aquino, 2023).

Se a filosofia é uma busca amorosa da verdade, Tomás de Aquino é um legítimo filósofo. A título de ilustração para essa assertiva, sem dúvida, um tanto desconcertante para muitos, rememore-se a *Suma contra os Gentios*. A par de sua densidade teológica, com clareza meridiana, ela apresenta as teses fundamentais do pensamento de Tomás de Aquino, notadamente, alicerçado na filosofia aristotélica, mas, questionada, repensada e corrigida pela fé, de modo que existe sim uma filosofia tomista.

Tomás de Aquino não foi apenas um transmissor de recados filosóficos de Aristóteles. Para o escolástico, o saber filosófico busca a ordenação de todas as coisas e considera as causas altíssimas delas. Ele convida sempre à reflexão sobre o modo possível de se manifestar a verdade. Não lhe falta clarividência de que é próprio daquele que tem a razão bem ordenada tentar apreender a realidade de cada coisa, enquanto o permitir a natureza dela.

De imediato, Tomás de Aquino reconhecia uma qualidade real nas coisas; depois, sem escapismos solipsistas, resistia a todas as objeções desintegradoras acerca da natureza dessas coisas. É o seu realismo filosófico que está sempre presente. Humildade para iniciar pelo reconhecimento da realidade das pequenas coisas, até alcançar as grandes coisas, buscando apreendê-las em sua máxima

objetividade. Essa é a sua filosofia perene e, nas mais diversas questões intelectuais, ele preservou a coerência de se manter um realista em sentido bem próprio.

## **CAPÍTULO II: A SUFICIÊNCIA DA RAZÃO PARA CONHECER AS VERDADES DA ORDEM NATURAL E SEUS LIMITES PARA AS VERDADES DA ORDEM SOBRENATURAL**

### **2.1 Notas preliminares**

Neste capítulo, de início, apresenta-se a noção de razão natural em Tomás de Aquino, discutindo sua aptidão cognitiva. Em seguida, aborda-se a capacidade demonstrativa dessa mesma razão natural. E, por último, analisa-se como a razão natural pode ser considerada preparatória para a fé

### **2.2 A razão natural: aptidão cognitiva**

Há duas ordens de verdades. Algumas são verdades referentes a Deus e excedem toda capacidade da razão natural (humana). Um singelo exemplo pode ajudar a compreensão disso: Deus ser trino e uno. Outras são aquelas que essa mesma razão está apta não só para admitir, mas também para apresentar seus suficientes argumentos demonstrativos. Do mesmo modo, um simples exemplo pode contribuir para esse entendimento: Deus ser. Sua filosofia do ser, e não do mero aparecer, conduzida com rigor lógico e ontológico, descortina não só sua metafísica do ato de existir, como possibilita a estruturação da teologia como ciências das coisas divinas, vale dizer, essencialmente, uma obra da razão natural (humana), partindo dos princípios revelados por Deus.

Quem refletir bem, seguindo as pegadas deixadas por Tomás de Aquino, perceberá que elas não são contraditórias, mas sim complementares, porque, sobretudo, ambas provêm de uma mesma fonte: a verdade. E não lhe faltou jamais a coragem da verdade, como recorda o Papa João Paulo II, na Carta *Encíclica Fides et Ratio*, de 14 de setembro de 1998, chamando-o de “apóstolo da verdade”, uma vez que enfrentava os problemas filosófico-teológicos sempre com honestidade intelectual (*Fides et Ratio*, 1998).

Destarte, em seu indeclinável compromisso com o conhecimento da verdade, a postura de Tomás de Aquino pode ser assimilada por dois caminhos interligados. Primeiro, seus escritos estão relacionados ao contexto intelectual da ascensão da universidade, da recepção aristotélica nesse ambiente e, até mesmo, do conflito entre as faculdades, sempre envolvendo alguma consideração sobre a extensão e o limite

da razão natural (humana) sobre as coisas. Segundo a própria noção dele acerca da filosofia e de sua relação com a teologia, mas sem deixar de considerar a legitimidade do conhecimento filosófico, especialmente, a partir de uma premissa admirável: por natureza, todos os entes humanos desejam conhecer, vale dizer, o natural desejo de conhecimento da verdade, incrustado na natureza humana e inconfundível com a mera curiosidade, e, muito menos ainda, com a perniciosa bisbilhotice. Em nome da verdade, o intento de Tomás de Aquino sempre foi mostrar que fé e razão não estão em desacordo.

O Papa Leão XIII, na Epístola Encíclica, de 4 de agosto de 1879, ao escrever sobre a importância do adequado entendimento sobre a relação harmoniosa entre filosofia e teologia, consignou os seguintes dizeres sobre Tomás de Aquino: “[...] ao mesmo tempo que, como é devido, distingue perfeitamente a fé da razão, une-as a ambas com laços de amizade recíproca; conserva os direitos próprios de cada uma e salvaguarda a sua dignidade. ” (*Aeterni Patris*, 1879).

Umberto Eco, no texto *Elogio de Santo Tomás de Aquino*, escreveu que esse místico, ávido por se perder na contemplação beatífica de Deus, aspiração natural da alma humana, também não deixava de estar muito atento, de maneira bem humana, a todas as coisas naturais, professando enorme respeito pelo discurso racional sobre elas (Eco, 1984, p. 339).

Por ser fiel a essa preocupação com o discurso racional, Tomás de Aquino, em sua teoria do conhecimento, divide ao ato de conhecer em sensível e inteligível.

Quanto ao conhecimento sensível, para o escolástico, a faculdade sensitiva encontra-se na origem de todo ato de conhecer. É ela que torna possível a atividade superior ou espiritual. Inicialmente, examinaremos sua estrutura, o que permitirá formar, desde logo, uma ideia de sua função. Na potência sensitiva, distinguem-se cinco graus possíveis de operação. Todos eles devem estar presentes para que a faculdade sensitiva seja perfeita.

O primeiro grau relaciona-se com os sentidos próprios, que são todos os sentidos particulares, que possuem, cada qual, um objeto exclusivamente próprio (Aquino, 2009a, p. 423).

O segundo grau refere-se ao sentido particular que percebe exclusivamente as imagens sensíveis dos seus objetos próprios. Dentro dessa limitada esfera ele é capaz

de discernir, por exemplo, o preto do branco; mas não consegue distinguir entre a cor e o gosto (Aquino, 2009a, p. 423).

O terceiro grau diz respeito ao sentido comum, uma espécie de força superior, necessário para julgar os objetos referentes a impressões diversas. Sua função é perceber todas as impressões e, além disso, o próprio ato da sensação. As espécies recebidas pelos sentidos próprios e pelo sentido comum têm de ser conservadas, porque, a par da apreensão das coisas sensíveis presentes, o ser sensitivo necessita percebê-las (Aquino, 2009a, p. 425).

O quarto grau está ligado à imaginação, que deve ser entendida como uma espécie de memória passiva. Para uma percepção perfeita requer-se, enfim, uma memória ativa, capaz de rerepresentar ou evocar o que foi apreendido e conservado. No animal, o ato de rememoração se efetua sem esforço consciente; no ser humano, porém, ele se realiza deliberadamente, motivo pelo qual lhe é atribuída uma genuína reminiscência, em oposição à simples memória do animal (Aquino, 2009a, p. 427).

O quinto grau envolve a razão particular ou intelecto passivo, que visa às intenções individuais, faz as vezes do instinto no ser humano. O animal sabe instintivamente o que lhe é útil ou danoso: a ovelha foge instintivamente do lobo. O ser humano, contudo, dispõe de uma faculdade primitiva de julgamento, que lhe permite constatar o que lhe é vantajoso ou nocivo. Os seus juízos sempre dizem respeito a situações e objetos concretos (Aquino, 2009a, p. 427).

No tocante ao conhecimento inteligível, o intelecto humano apresenta-se, num primeiro momento, como simples possibilidade, isto é, como destituído de todo conhecimento, e como apto a tornar-se intelecto cognoscente. Atentando para Deus, verifica-se que nele toda possibilidade se encontra plenamente realizada, o que lhe permite conhecer todas as coisas na plenitude do Seu ser. Em Deus não há intelecto possível, pois, Ele possui um saber atual acerca de todas as coisas. Um tal modo de conhecer é incompatível com o intelecto criado e, por conseguinte, finito. Enquanto ser finito e participado, porém, o intelecto humano se abre para todo o cognoscível; em outros termos, ele está em potência para com o inteligível. Ao conhecê-lo, o intelecto passa da potência para o ato (Aquino, 2009a, p.429).

Ora, existem vários graus de potencialidade. Há uma potência que nunca está sem ato, como acontece com a matéria dos corpos celestes. Há outra potência que pode estar privada do seu ato e que precisa passar para o ato, a fim de adquiri-lo,

como acontece com a matéria dos corpos terrestres suscetíveis de corrupção. À primeira ordem de potencialidade corresponde o conhecimento do anjo, e à segunda potencialidade corresponde o conhecimento do homem. O conhecer angélico se aproxima de Deus, visto não ser adquirido, e sim comunicado por Deus; o conhecimento humano, ao contrário, precisa atualizar-se a si mesmo. Por estar mais remoto da perfeição do intelecto divino, o intelecto humano é potencial em relação aos inteligíveis, não só no sentido de manter-se passivo em face deles, mas porque os inteligíveis não lhe pertencem por natureza. A alma é uma como lousa em que nada está escrito. De sorte que a passividade do intelecto humano, bem como a necessidade de se admitir um intelecto possível, fundam-se na extrema imperfeição do conhecimento humano (Aquino, 2009a, p. 430).

A par do intelecto passivo, porém, é mister admitir uma potência ativa. Pois em razão da passividade do intelecto possível em relação aos inteligíveis, é necessário que aquele seja movido por estes, para que o conhecimento se torne possível. Ora, para ser movido, é preciso que ele exista, ou, em outras palavras, que esteja em ato. Além disso, ele deve ser ativo, visto que as formas das coisas naturais, que movem o intelecto, não existem à maneira de inteligíveis puros, mas estão imersas na matéria. É fácil ver que tais formas, existentes na matéria, não são imediatamente acessíveis ao intelecto, por não serem inteligíveis senão em seu aspecto imaterial; pelo que precisam ser elevadas à imaterialidade e à inteligibilidade. O que não pode ser feito senão por um ser que já esteja, ele mesmo, em ato. Logo, é necessário atribuir ao intelecto humano também um princípio ativo, que atualize, numa apreensão intelectual atual, os elementos inteligíveis potencialmente contidos nas coisas sensíveis; tal é a função do intelecto agente (Aquino, 2009a, p. 430).

A fim de obter um conhecimento ou saber atual, o intelecto precisa voltar-se para as coisas sensíveis e apropriar-se dos inteligíveis que nelas estão contidos. Só as coisas sensíveis são imediatamente acessíveis ao homem, não, porém as realidades espirituais, como Deus ou os anjos; de tais realidades ele possui apenas um saber abstrativo, adquirido com a ajuda da experiência sensível. Por esse motivo Tomás de Aquino rejeita, de modo coerente, todo conhecimento apriorístico e puramente formal.

Até mesmo para o conhecimento de sua própria alma o homem tem de voltar-se para as coisas sensíveis. Significa dizer que ele não a conhece senão na medida

em que se atualiza pelo conhecimento de si mesmo sob o influxo das espécies sensíveis. A alma conhece, sucessivamente, o seu objeto, a sua atividade, e, afinal, a sua própria natureza. Daí decorre, logicamente, a impossibilidade de um conhecimento imediato de Deus. Constrangida a partir do conhecimento do mundo corporal, a alma jamais poderá elevar-se mais além do que lhe permite o conteúdo espiritual das coisas sensíveis que lhe servem como ponto de partida. Como clarão mais débil da espiritualidade, o homem é incapaz de intuir a realidade espiritual pura. Desprovido de tal intuição, resta ao homem abstrair das coisas sensíveis todo o seu saber relativo às coisas espirituais.

O homem vive num mundo em que o universal não se lhe apresenta em estado puro: é-lhe necessário “extraí-lo”, e isso se faz pela abstração (Boehner; Gilson, 1991, p. 474). Reduzida a seus termos mais simples, a abstração consiste no seguinte: o intelecto agente inspeciona, nas coisas materiais, aquilo que as constitui em sua espécie própria, prescindindo daquilo que as caracteriza como individualidades. O primeiro elemento é o inteligível ou a forma, e o segundo é o material. Assim como se pode considerar a cor de uma fruta, sem tomar em conta as demais propriedades, como por exemplo a sua configuração, assim o intelecto pode considerar nos fantasmas da imaginação aquilo que constitui a essência de um homem ou de um cavalo ou de uma pedra, sem atender àquilo que diferencia os indivíduos dentro de uma determinada espécie.

A essa atividade isoladora do intelecto agente acresce uma atividade transformadora. O intelecto não se contenta com transferir para o seu interior a forma encontrada na espécie sensível. Para tornar-se forma espiritual ou espécie inteligível do intelecto possível, é necessário que a espécie sensível seja transformada e elevada à esfera espiritual; em síntese, ela deve ser iluminada. Essa iluminação abstrai o que há de inteligível na espécie sensível, gerando assim no intelecto possível o conhecimento ou a espécie inteligível daquilo que vem representado nos fantasmas; tal iluminação, contudo, atinge apenas o que há neles de essencial e de universal.

### 2.3 A razão natural: capacidade demonstrativa

segunda pode ser empregada para o conhecimento de Deus. Das duas demonstrações possíveis à razão, há aquela que parte da essência de uma causa para chegar aos seus efeitos, e aquela outra que parte do efeito para ir à causa, mas somente essa

No entanto, se a razão leva a reconhecer a necessidade da existência de Deus como causa primeira, não é capaz de dizer algo da própria essência de Deus. A força da razão não consegue demonstrar, por exemplo, a Encarnação e a Trindade, nem os mistérios relacionados a elas. Como se diz, trata-se de “[...] verdadeiros artigos de fé que a razão pode dilucidar e defender, mas não demonstrar.” (Abbagnano, 2000, p.21).

O homem tem o dever de levar o mais longe possível a interpretação racional dos dados da fé; vale dizer, “de remontar pela razão até a revelação e tornar a descer da revelação à razão.” (Gilson, 1995, p. 656). É por isso que a relação entre razão e fé, entre filosofia e teologia, no pensamento tomista, foi tratada de modo mais sistemático e completo. Razão e fé são modos diferentes de conhecer, mas não podem contradizer-se. A razão é suficiente para conhecer as verdades fundamentais da ordem natural, enquanto a fé penetra em verdades de ordem sobrenatural nos mistérios de Deus, que é seu bem último. A razão pode prestar um precioso serviço à fé, demonstrando as coisas que são preâmbulos da fé, ilustrando as coisas que pertencem à fé por meio de certas semelhanças e opondo-se às coisas que são ditas contra a fé (Mondin, 1982, p. 171-173).

Não é demasiado, então, buscar uma síntese sobre razão e fé, filosofia e teologia, na perspectiva das reflexões tomistas, o que se pode encontrar nos seguintes dizeres:

Em última análise, Tomás de Aquino mostrou que entre fé cristã e razão subsiste uma harmonia natural. E foi esta a grande obra de Tomás de Aquino, que naquele momento de desencontro entre duas culturas – naquele momento em que parecia que a fé devia render-se perante a razão – demonstrou que elas caminham a par e passo, que quanto parecia ser razão não compatível com a fé não era razão; e aquilo que parecia ser fé não era tal, enquanto se opunha à verdadeira racionalidade; deste modo, ele criou uma nova síntese, que veio a formar a cultura dos séculos [...] (Bento XVI, 2010).

Assim, o pensamento tomista é um esforço de projetar o mais longe possível a interpretação racional dos dados da fé, de subir da razão até a revelação e tornar a

descer da revelação para a razão. E a Encíclica *Fides et Ratio* assenta que Tomás de Aquino se empenhou, sem reservas, pela verdade, entendida em sua realidade e objetividade, designando-o como “apóstolo da verdade”.

Para o “Doutor Angélico”, é absolutamente possível e necessário o acordo da verdade da razão com a verdade da fé.

#### **2.4 A razão natural: limites demonstrativos**

A razão não pode demonstrar o que pertence ao núcleo da fé, porque esta perderia todo o seu mérito. Os dogmas fundamentais da fé cristã são insuscetíveis de tratamento demonstrativo para Tomás de Aquino. Assim, na concepção do escolástico, a criação, a encarnação e a trindade são artigos de fé. Perante eles, a razão fica limitada.

Quanto à criação, ela é artigo de fé no sentido de início no tempo. Pode-se dizer que se houvesse um pé impresso no pó da eternidade, não se duvidaria que a pegada fora impressa pelo pé; porém, com isso, não se admitiria um início no tempo da própria pegada. Do mesmo modo, os argumentos que podem ser aduzidos em favor de um início do mundo não levam a conclusões necessárias. Antes da criação o mundo era possível só porque Deus podia criá-lo e porque a sua criação não era impossível. E não se pode deduzir daqui a existência de uma matéria a partir da qual se criou o mundo em um determinado tempo (Aquino, 2009a, p. 74).

No tocante à encarnação, a dificuldade consiste em entender a presença, na única pessoa de Cristo, de duas naturezas, a divina e a humana. A distinção real entre essência e existência nas criaturas, e a sua unidade em Deus, fornecem a Tomás de Aquino a chave da interpretação. A essência ou natureza divina identifica-se com o ser de Deus. Assim, Cristo, que tem uma natureza divina, é Deus, subsiste como Deus, ou seja, como pessoa divina; é, portanto, uma só pessoa, a divina. Por outro lado, dado que a natureza humana é separável da existência, ele pode perfeitamente assumir a natureza humana, que é alma racional e o corpo, sem ser uma pessoa humana. Desse modo, se compreende como a natureza humana pôde ser assumida por Cristo, que, revestido dela, a enobreceu, a elevou e a tornou novamente digna da graça divina (Aquino, 2009b, p.57-72).

E, no que se refere à trindade, a dificuldade consiste em entender de que modo a unidade da substância divina se concilia com a trindade das pessoas. Para

apresentar como se concilia, Tomás de Aquino se vale do conceito de relação. Por um lado, a relação constitui as pessoas divinas na sua distinção; por outro, identifica-se com a única essência divina. Com efeito, as pessoas divinas são constituídas pelas suas relações de origem: O pai pela paternidade, isto é, pela relação com o Filho; o Filho pela filiação ou geração, isto é, pela relação com o Pai; o Espírito Santo pelo amor, isto é, pela relação recíproca de Pai e Filho. Essas relações em Deus não são acidentais – nada pode haver de acidental em Deus -, mas sim reais, pois, subsistem realmente na essência divina. Por conseguinte, a própria essência divina na sua unidade, envolvendo a relação, implica a diversidade de pessoas (Aquino, 2009a, p. 499-566).

Para Tomás de Aquino, basta esse esclarecimento para se perceber que o que a fé revela não é impossível. Portanto, isso é tudo quanto se deve fazer em tais assuntos, nos quais todas as tentativas de demonstração serão sempre mais nocivas do que meritórias, porquanto induzem os incrédulos a suporem que os cristãos, para crerem, se baseiam em razões carentes de valor necessário.

## CAPÍTULO III: A RAZÃO A SERVIÇO DA FÉ

### 3.1 Notas preliminares

Neste terceiro e último capítulo, aborda-se a noção de que a razão opera como uma espécie propedêutica para a fé, a qual promove um prolongamento da própria razão. Em seguida, trata-se do conceito de fé, enquanto um ato do intelecto e da vontade, ainda necessitado da graça. E, por derradeiro, é examinada a passagem das virtudes cardeais às virtudes teológicas.

### 3.2 A fé: a razão como propedêutica da fé

A razão tem sua própria verdade. Os princípios que lhe são intrínsecos e certíssimos, não sendo possível pensar que são falsos, foram infundidos pelo próprio Deus, que é o autor da natureza humana. Tais princípios derivam, pois, da sapiência divina e dela fazem parte. A verdade da razão não pode ser contrária à verdade revelada. Uma verdade não contradiz a outra, uma vez que ambas têm a mesma fonte, ou seja, a origem de ambas se encontra no próprio Deus.

Se surge alguma contradição no entendimento das coisas, é sinal de que não se trata de uma verdade racional, mas sim de conclusões falsas ou, ao menos, não necessárias. É por isso que, na concepção tomista, a fé é regra do reto proceder da razão. Cabe dizer que a expressão *fides et ratio* não quer dizer uma relação de oposição, de um lado, inserindo a razão como pura razão reivindicando a sua independência, e, de outro, a fé como atividade espiritual independente da razão (Vaz, 1999, p. 295-296).

O sistema tomista baseia-se na determinação bastante rigorosa das relações entre a razão e a fé. Ao homem, cujo fim último é Deus, o qual ultrapassa o entendimento da razão, não basta a especulação filosófica sustentada na razão

Mesmo aquelas verdades que a razão pode alcançar sozinha, nem sempre está livre de possíveis equívocos o caminho que a elas conduz.

É necessário que o homem seja instruído, de maneira conveniente e com mais certeza, pela revelação divina. Entretanto, a revelação nem anula e nem torna inútil a razão. Por isso, se diz que a graça não elimina a natureza, e sim a aperfeiçoa.

A razão natural subordina-se à fé tal como as inclinações da ordem natural se subordinam às de ordem sobrenatural.

É evidente que a razão não pode demonstrar o que pertence ao âmbito da fé. No entanto, para Tomás de Aquino, a razão pode se colocar a serviço da fé. Ao se colocar para servir a fé, a razão procede de três modos distintos.

O primeiro modo como a razão serve a fé é apresentando os preâmbulos dessa mesma fé, isto é, trazendo as verdades cuja demonstração é necessária à própria fé. Significa dizer que a razão natural é capaz de demonstrar que Deus existe, que Ele é uno, que tem as características e atributos que podem ser inferidos da consideração das coisas por Ele criadas (Aquino, 2001, p. 21-23).

O segundo modo como a razão serve a fé envolve a sua capacidade de estabelecer traços comparativos entre as coisas. Nesse sentido, a razão pode ser empregada para aclarar as verdades da fé mediante raciocínios comparativos (Aquino, 2001, p. 35-37).

O terceiro modo como a razão serve a fé implica sua capacidade de refutar as objeções apresentadas contra a fé. Ao assim proceder, a razão é capaz de mostrar que são falsas estas ou aquelas objeções trazidas contra a fé. Se a razão não consegue fazer tais demonstrações, pelo menos, ela tem condições de mostrar que as objeções contra a fé não possuem força demonstrativa (Aquino, 2001, p. 41-43).

Esses três modos apresentam-se, pois, como uma espécie de preparação que a razão oferece para se penetrar nos conteúdos da fé.

### **3.3 A fé: ato do intelecto, da vontade e da graça**

O princípio aristotélico segundo qual todo o conhecimento começa pelos sentidos é utilizado por Tomás de Aquino para limitar a capacidade e as pretensões da razão.

A razão humana pode, é certo, elevar-se até Deus, mas somente partindo das coisas sensíveis. Mediante a razão natural o homem busca alcançar o conhecimento de Deus através das criaturas. As criaturas levam ao conhecimento de Deus, como efeito conduz à sua causa. Assim, com a razão natural só se pode conhecer de Deus aquilo que necessariamente lhe compete enquanto é o princípio de todas as coisas existentes.

Das duas demonstrações possíveis à razão, ou seja, aquela que parte da essência de uma causa para chegar aos seus efeitos, e aquela que parte do efeito para remontar a causa, só a segunda pode ser empregada para o conhecimento de

Deus. No entanto, se ela leva a reconhecer como necessidade a existência de Deus como causa primeira de Deus, nada diz a respeito da essência desse mesmo Deus. Assim, a força da razão não consegue demonstrar mistérios que se relacionam, por exemplo, com encarnação e a trindade. Tais mistérios constituem verdadeiro artigo de fé que a razão pode até defender, mas não demonstrar.

Esclarecidos assim os respectivos domínios da razão e da fé, Tomás de Aquino passa a elucidar os correspondentes atos. Partindo de uma definição agostiniana, Tomás de Aquino o ato da fé, o crer, como um pensar com anuência - *cogitare cum assensu* -, entendo por pensar a consideração indagadora do intelecto. O pensar, que é próprio da fé, é um ato intelectual que continua a indagar porque ainda não chegou à perfeição do entendimento. Ora, a anuência não acompanha todos os atos intelectuais dessa espécie: o duvidar consiste no não se inclinar nem para o sim nem para o não; o suspeitar consiste em se inclinar, mas podendo ser movido também para o outro lado: o opinar consiste na aderência a uma coisa, porém, com receio de que a contrária possa ser verdadeira (Abbagnano, 2000, p. 21).

Entretanto, o ato que é o crer, na lição tomista, inclui a adesão firme a uma das partes. Nisso o crente ao que tem ciência ou inteligência. O seu conhecimento, contudo, não é perfeito como o conhecimento daquele que tem um entendimento evidente das coisas. Nisso ele se assemelha ao que duvida, suspeita e opina. Assim é próprio do crente pensar com anuência.

O assentimento implícito na fé, se é semelhante ao que é implícito na ciência e na inteligência, é diferente pela sua motivação: dado que não é produzido pelo objeto, mas por uma escolha voluntária que inclina o homem para um lado e não para o outro.

Com efeito, o objeto da fé não é visto nem pelos sentidos e nem pela inteligência, já que a fé é a prova das coisas, que não são vistas. Portanto, para Tomás de Aquino, a certeza de que fé é superior à certeza do saber científico está fundada na certeza da vontade, isto é, no ato de querer aderir a uma coisa.

Não é por outro fundamento que o Catecismo da Igreja Católica, baseado na Suma Teológica, II-II Parte, questão 2, artigo 9, ao trazer as características da fé, assim estabeleceu:

Na fé, a inteligência e a vontade humana cooperam com a graça divina: *'credere est actus intellectus assentientis veritatis divinae ex império voluntatis a Deo motae per gratiam* – crer é um ato da inteligência que assente à verdade divina a mando da vontade movida por Deus através da graça'. (Catecismo da Igreja Católica, 2017, p.51).

Com seus comentários, Tomás de Aquino ofereceu um guia seguro para se conhecer melhor as potencialidades da razão natural, baseado na filosofia aristotélica, ajudando jovens mestres a compreenderem, quando possível, sua harmonia com os ensinamentos da fé. De acordo com seu mestre Alberto Magno, Tomás de Aquino mostrou que entre o aristotelismo e o cristianismo não havia contrastes insanáveis (Mondin, 1998b, p.14-15).

O motivo de crer não é o fato de as verdades reveladas aparecerem e serem inteligíveis à luz da razão natural. Crê-se por causa da autoridade de Deus que se revela e que não pode enganar. Contudo, para que a essência da fé fosse conforme à razão Deus quis estabelecer uma fé que procura compreender. É característico da fé o crente desejar conhecer melhor aquilo em que coloca sua fé e compreender melhor o que Deus revelou, de modo que também se faz necessária para a compreensão mais viva ainda dos conteúdos da revelação.

### **3.4 A fé: das virtudes cardeais às virtudes teológicas**

Na conceituação do ato humano é preciso distinguir o ato voluntário interior do ato voluntário exterior. O objeto do ato interior da vontade é o fim, e o objeto do ato exterior é a própria coisa para a qual se tende. A bondade da ação procede, em última análise, do fim sobre o qual recai o ato interno e que se procura obter mediante o ato externo.

Qual é o fim do ato interior? É bom para o homem o que é conforme à razão, e mau o que lhe é contrário. E na verdade, o bem de uma coisa é o que lhe convém em razão de sua forma, e o mal, o que lhe contraria a ordem formal, e por conseguinte, lhe põe em perigo o próprio ser. Como a alma racional é a forma do homem, deve-se dizer bom o que é conveniente à razão, e mau, o que lhe repugna. O que não é conveniente nem repugnante chama-se indiferente, isto é, nem bom nem mau, por exemplo, o ato de apanhar uma palha do chão.

Para Tomás de Aquino, a bondade de um ato depende do objeto do ato voluntário interior, e, por conseguinte, do fim proposto à vontade pela razão. Se o fim deste ato voluntário for bom, bom é também o respectivo ato da vontade; se for mau, também este será mau. Em suma, a bondade do ato voluntário depende da reta ordenação do ato para o fim.

A virtude define-se como uma disposição ou inclinação (*habitus*) para agir em conformidade com a razão. Daí, a virtude é uma perfeição do ato humano. Visto não ser puro intelecto, o homem necessita da reta disposição, não só no pensar, como no querer. Isso a conduz à distinção entre a virtude intelectual e a virtude volitiva.

Tomás de Aquino apresenta seis perguntas fundamentais sobre as chamadas virtudes intelectuais quais sejam: -se são virtudes os hábitos intelectuais especulativo; -se são três essas virtudes, isto é, sabedoria, ciência e entendimento; - se é uma virtude o hábito intelectual chamado arte; -se a prudência é uma virtude necessária ao homem; e, - se o bom conselho, o bom senso e a equidade são virtudes ligadas à prudência (Aquino, 2010, p. 114-115).

Para o escolástico, as virtudes intelectuais são quatro: o intelecto, a ciência, a sapiência e a prudência. Vigem entre elas uma relação de interdependência interna, e graduam-se da seguinte maneira. A ciência, enquanto hábito (disposição, possessão, aptidão) das conclusões dedutíveis dos princípios, depende do intelecto, que é o hábito dos princípios. Tanto a ciência como o intelecto dependem da sapiência, que encerra e domina a ambos, e julga convenientemente todas as coisas segundo as razões e princípios supremos.

A prudência já diz respeito ao domínio prático, pois não basta conhecer o que é reto. É necessário saber aplicá-lo às circunstâncias concretas, de modo a conduzir ao fim visado pela vontade: a prudência é a reta razão de agir.

As virtudes morais são três: a justiça, a temperança e a fortaleza.

A justiça que é abordada, na Suma Teológica, II-II Parte, questão 57, artigo 1, regula o teor e a natureza dos atos externos; ela o faz exclusivamente do ponto de vista do que é devido, ou não, a outrem, e independentemente de quaisquer impressões pessoais ou disposições afetivas; subdivide-se nas virtudes da religião, da piedade e da gratidão, mercê das quais atribuímos o que é devido, respectivamente, a Deus, aos pais e à pátria, aos benfeitores, etc.

A temperança, ao invés, que é tratada na Suma Teológica, II-II Parte, questão 141, artigo 7, regula a conduta interna do homem; refreia as paixões exageradamente impulsivas e precipitadas, subordinando-as à reta razão.

A fortaleza, por sua vez, é tratada na Suma Teológica, II-II Parte, questão 123, artigo 11, de tal modo que refreia as paixões que embaraçam a ação, subordinando-as à reta razão.

Essas três virtudes morais, juntamente com a virtude intelectual da prudência, denominam-se virtudes cardeais. Regulam toda a conduta humana, na medida em que esta participa da vida racional. A razão é aperfeiçoada pela prudência, a vontade pela justiça, a parte concupiscível da alma pela temperança, e a parte irascível pela fortaleza.

Dentre todas essas virtudes elencadas, Tomás de Aquino trata da prudência com especial atenção, dizendo que comandar é seu ato principal, nela se distinguindo três atos: o primeiro é deliberar, ao qual compete a descoberta, pois deliberar é procurar; o segundo é o julgamento relativo ao que foi descoberto, o que é função da razão especulativa; e, o terceiro consiste em aplicar à ação o resultado alcançado na descoberta e no julgamento (Aquino, 2012, p. 598-599).

As virtudes teologais distinguem-se tanto das intelectuais quanto das morais por não serem adquiridas pelo hábito e por serem mais perfeitas, pois são infundidas em nós por Deus. Além disso, elas não se relacionam com a felicidade humana, mas com a beatitude, com uma felicidade sobrenatural.

Na realidade, elas são virtudes supra-humanas, divinas, no sentido de serem ordenadas por Deus, princípio primeiro e último de todas as coisas. As virtudes teologais são reveladas por Deus, tal como se encontra no Novo Testamento (1 Cor, 13,13).

A seguir, comenta-se brevemente cada uma delas. A fé parece ser uma virtude intelectual, mas menos perfeita, pois é um tipo de conhecimento incompleto sobre coisas que não são vistas. Todavia, dado que a fé é uma virtude sobrenatural e implica a crença na verdade que é revelada por Deus ou descoberta pela razão natural, a fé é perfeita. A fé vai além da mera sabedoria natural ou da própria filosofia e implica no conhecimento de Deus. As vias para provar a existência de Deus podem ser conduzidas pela razão, por exemplo, a partir da ordem natural do mundo, mas é a fé que ultimamente nos dá a certeza e a compreensão do incompreensível, por exemplo, da unidade da trindade (Deus-Pai, Cristo-Filho e o Espírito Santo são um mesmo Deus). Por isso, nenhum esforço pelo hábito ou pela disciplina humana pode levar à fé. Antes de tudo, a fé é a crença na verdade revelada. Nesse sentido, são cabíveis os seguintes dizeres:

Quanto à fé, o primado da verdade, seu objeto que a ilumina, inspira e dinamiza, faz emergir uma realidade objetiva, uma referência consistente e intocável, uma mensagem que exige ser aceita, na sua

exatidão e na sua totalidade, sem hesitações, dúvidas ou qualquer reserva [...] (Josaphat, 2012, p. 497).

A fé é uma das primeiras virtudes teologais, tal como se encontra na Suma Teológica, II-II Parte, questão 1, artigo 1, uma vez que ela funda e sustenta toda a vida cristã, vale dizer, é uma experiência do encontro imediato e direto com Deus. É por isso que:

[...] surge um princípio, um critério absolutamente rigoroso que vai percorrer e iluminar toda a questão da fé. Há um elemento central, Deus, verdade viva, revelando-se e sendo acolhido como fonte do sentido da vida, fundando a adesão a um feixe de elementos importantes porque constituem as mediações para que se realize esse contato imediato: “Creio em Deus” [...] (Josaphat, 2012, p. 497).

A esperança também parece imperfeita, pois relaciona-se com aquilo que ainda não se tem. Todavia, a esperança, tratada na Suma Teológica, II-II Parte, questão 17, artigo 1, é motivada sobrenaturalmente pela própria glória divina e, desse modo, também é perfeita. A esperança é a firme confiança na vida eterna daqueles que seguem os mandamentos divinos e os ensinamentos da Igreja (Josaphat, 2012, p. 509).

Em Tomás de Aquino, a esperança é abordada dentro dos temas clássicos, o que significa dizer que ele trata de sua natureza, seu objeto e do sujeito dessa virtude. O caráter sucinto dos textos tomistas a respeito da esperança não significa que tenha dado pouca relevância a essa virtude teologal. Pelos menos dois aspectos fundamentais envolvem a esperança. Um deles diz respeito à própria felicidade humana, enquanto visão imediata e direta da própria essência divina. O outro se refere aos projetos humanos, pessoais e sociais, relacionando-os com o projeto divino central e unificador da vida e da história para um e para toda a humanidade. Além disso, a esperança é a prática da espiritualidade, envolvendo uma certa mística da salvação da alma, sem nenhuma preocupação, com o desconforto ou como um egoísmo espiritual disfarçado (Josaphat, 2012, p.511).

A caridade é basicamente entendida por Tomás de Aquino, desde a tradição agostiniana, como a prática do amor. Desse modo, a caridade, tratada na Suma Teológica, II-II Parte, questão 23, artigo 6, implica amor a Deus e através dele a todas as suas criaturas, ao próximo e a si mesmo. A caridade é, portanto, a virtude mais perfeita, pois resume o próprio ideal cristão do amor sendo a primeira, como veremos a seguir, das virtudes teologais. As virtudes teologais, mesmo colocadas na alma humana pela ordem sobrenatural, isto é, são dádivas divinas, operam no intelecto e

na vontade de forma harmônica, tendo a fé precedência sobre as outras (Josaphat, 2012, p. 513).

Deus é o próximo que suscita o delicado problema. A perfeição teologal da caridade, suscita de fato, uma questão não apenas prática, mas também doutrinal: o próximo é verdadeiramente amado e querido em si mesmo, mas quando participa do amor que vem de Deus. Não é uma simples ocasião de se amar a Deus. Ele tem a sua amabilidade em si, que a caridade leva a descobrir. Daí a bela e profunda questão da ordem da caridade.

Tomás Aquino vai elaborar a doutrina em que a vida virtuosa é o amor bem ordenado, ordenando todo ser e todo agir humano. Para definir a caridade, o escolástico recorre a um conceito profundo e mais amplo de amizade caridade é uma realização eminente da amizade, uma amizade divina. Essa noção foi elaborada graças ao recurso à ética de Aristóteles, a qual se aproxima da experiência humana e dos dados bíblicos sobre essa amizade. Essa amizade é explicada como um amor de benevolência, dotado de reciprocidade e constituído na comunhão de um mesmo bem, isto é, uma definição de caridade divina. Tomás de Aquino chega a uma compreensão de que a caridade é a forma eminente de amizade de Deus para conosco, e de nós para com Ele e o próximo.

Nesse amor, aquele que é amado é visado e estimado, como pessoa, como sujeito, como fim em si mesmo. Quem ama não busca o próprio bem, mas quer o bem a promoção e a felicidade do amado (Josaphat, 2012, p. 515).

Esse amor de benevolência, é inteiramente puro e se encontra na caridade de Deus para conosco, em todo o ser humano ao lado amor de benevolência há um de desejo encerrando algo de interesse próprio. O indivíduo é iluminado pela fé, suscitado pela graça e motivado pelas promessas divinas. Esse amor de desejo será a base para a virtude da esperança, portanto, Deus é amado e desejado como nossa felicidade de plena realização pessoal e comunitária, isto é, como um objeto de dinamismo da esperança.

A caridade emerge e define-se como um amor de benevolência recíproca entre o amigo é amigo do amigo. A amizade por esse caráter da afeição mútua estabelece certa igualdade entre os parceiros de amor. Na amizade, cada um faz a felicidade do outro, essa é a dificuldade que embaraça alguns teólogos e que impede de reconhecer e exaltar a caridade em uma amizade entre nós e Deus. A caridade é uma amizade

que se funda na comunhão do próprio bem divino, de Deus mesmo, que se dá como fonte de sabedoria, de felicidade para todos os seus amigos.

Ela estimula o surgimento e o progresso de todas as virtudes humanas e evangélicas, na ordem da natureza e da graça e acrescenta a elas a qualidade de “verdadeira e perfeita virtude”, pois só a caridade os orienta de maneira desinteressada ao bem absoluto, essa prioridade da caridade se manifesta em sua universalidade e sua presença ativa em toda a vida cristã, e ao mesmo tempo ela acarreta a valorização das outras virtudes, mas evidencia a justa autonomia da ética.

Cada virtude tem seu campo próprio e uma regulação racional, o influxo da caridade assegura, pois, a vitalidade e a autonomia das virtudes. Trata-se da prioridade desse amor bem ordenado, em sua universalidade e sua unidade, que a caridade, amor divino participado, manifesta em duplo objeto, Deus e o próximo.

Assim como Tomás de Aquino trata Aristóteles como o Filósofo, ele trata Paulo como o Apóstolo, o qual cita, como vimos acima, as três virtudes da fé, esperança e amor, nessa ordem de importância. Sobre a relação entre essas virtudes, Tomás de Aquino explica que, com relação ao intelecto, certos princípios supranaturais sustentados pela luz divina são acrescentados ao homem e essas são as coisas que devem ser acreditadas e dizem respeito à fé. Segundo a vontade é direcionada a este fim tanto com respeito ao movimento de intenção, o qual vê aquele fim como algo que pode ser alcançado e que pertence à esperança, como também com relação a uma certa união espiritual através da qual a vontade é transformada de certa maneira naquele fim, o que é efetivado pela caridade.

Desse modo, na ordem da geração, a fé precede a esperança e a caridade. Todavia, na ordem de perfeição, a caridade precede a fé e a esperança. [Tomás Aquino conclui, então, que a caridade é a mãe e raiz de todas as virtudes.

A conexão das virtudes não assume um novo estatuto. Nos seus comentários aristotélicos, Tomás de Aquino começa afirmando que os princípios da prudência são fins, cuja retidão é assegurada pelas virtudes morais. O mesmo se dá com as virtudes morais, pois enquanto a prudência garante a bondade dos meios, as virtudes morais garantem a retidão do fim, isto é, a obra da virtude é assegurada por ambas, tanto a prudência quanto as virtudes morais: duas coisas são asseguradas na obra da virtude. Uma é que o homem tenha uma intenção correta para o fim, o que a virtude moral providência, inclinando a faculdade apetitiva para um fim próprio.

A outra é dada pela prudência, a qual é tratada na Suma Teológica, II-II Parte, questão 43, artigo 8, e é uma virtude que dá bons conselhos, julga e ordena os meios para o fim. Ambas são partes essenciais das ações virtuosas, a prudência aperfeiçoando a parte racional, e a virtude moral a parte apetitiva. A prudência não pode existir sem virtude moral, bem como a virtude moral não pode existir sem a prudência. A virtude moral é a responsável pela escolha correta tendo em vista a intenção do fim, mas o que é feito para o fim não é da alçada da virtude moral, mas de um princípio operativo que estabelece os meios para o fim.

Este princípio, a prudência, não é uma astúcia ou uma habilidade que permite estabelecer os meios para um fim, não importando que este seja bom ou ruim: ela sempre estabelece os meios adequados, bons, para que um fim, também bom, pois garantido pela virtude moral, seja efetivado. Ao homem prudente pertence o caráter de bem raciocinar a respeito de problemas práticos, sendo incorreto afirmar que alguém tenha esta característica sem possuir virtude moral. Então, já foi visto, que a prudência não existe sem virtude moral. Cabe agora especificar porque não existe a virtude moral sem a prudência.

Na parte apetitiva da alma, existem, segundo Tomás de Aquino, dois princípios de operação relativos aos problemas morais: a virtude natural e a virtude moral. Quanto à virtude moral, não pode existir sem a prudência. O significado de virtude natural é claro e remete ao livro II, 1 da *Ética a Nicômaco*, em que Aristóteles afirma que as virtudes não são dadas por natureza, embora a natureza tenha dado as condições para desenvolvê-las. São naturais, pois o homem tem alguma inclinação natural para ser justo, bravo, magnânimo, mas estas virtudes, ditas naturais, não o são em sentido pleno, isto é, não são virtudes perfeitas.

As virtudes perfeitas são aquelas acompanhadas de prudência, ou seja, aquela onde supõe mutuamente, as virtudes morais e a prudência. Como a prudência diz respeito à reta razão de agir, as demais virtudes morais também não podem existir sem uma reta razão. Não é possível, de maneira alguma, um homem ser bom em sentido pleno, ou seja, possuir virtude moral, sem possuir a prudência, nem ser prudente sem possuir a virtude moral (perfeita). Uma é a disposição em vista do fim, a outra, dirige os meios para o fim.

Essa argumentação permite a Tomás de Aquino estabelecer a seguinte tese: um homem pode estar inclinado a agir segundo uma determinada virtude, para a qual

está naturalmente disposto, e não outra, podendo então adquirir a primeira, mas nunca a segunda. Isto é possível quando se fala da virtude natural (imperfeita), mas não quando se tem em mente a virtude moral (acompanhada de prudência) perfeita. De acordo com esta, um homem pode ser chamado bom sem qualificação, é o caso do prudente, já que possuirá reciprocamente virtude moral e prudência. Ao se possuir a prudência, se possuirá todas as outras virtudes morais. E é uma prudência única, concernida com a matéria de todas as virtudes morais, pois estivesse concernida com a matéria de cada uma das virtudes morais particulares, existiriam diferentes espécies de prudência, para cada uma das matérias relativas a cada uma das virtudes morais, o que inviabilizaria a defesa de uma conexão das virtudes tal qual a defendida por Tomás de Aquino, pois cada uma das virtudes não estaria impedida de existir separadamente de cada outra, já que teria uma prudência específica relacionada a ela. Isto é impossível, pois os mesmos princípios de uma prudência serão aplicados à totalidade da matéria moral. Logo, todas as virtudes morais estão conectadas entre si pela prudência.

No entanto, como se dá a relação destas virtudes morais com as virtudes teologais, especialmente a da caridade? Tomás de Aquino explicita tal problema.

As virtudes morais podem ser adquiridas pelo hábito, já que estão na alçada daquilo que pode ser efetivado pelo homem, pois adquiridas que são através da ação humana, podendo desta forma serem adquiridas independente da caridade. Mas enquanto modos de operação no sentido de alcançarem o bem em função do fim último, sobrenatural, elas não podem ocorrer sem a virtude teologal da caridade, pois tal fim não se dará pela simples execução de atos humanos, mas só a partir do momento em que são infundidos por Deus. Nem a prudência infusa pode existir sem a caridade, nem as outras virtudes morais sem a prudência. Segue-se que só as virtudes ditas infusas são passíveis de serem chamadas perfeitas, pois dirigem o homem ao fim verdadeiro. Então, as virtudes morais não podem existir sem a caridade, e a caridade, pode existir sem as virtudes morais?

A caridade, por certo, é o princípio de todas aquelas obras que são boas, já que ela dirige o indivíduo para o fim supremo. Na posse da caridade todas as virtudes morais são infundidas, afinal pela posse destas, o homem realiza uma forma do agir bem. Logo, possuindo-se a caridade, todas as outras virtudes morais, e obviamente a

prudência, vêm conexas: as virtudes morais infusas estão conectadas não só pela prudência, mas também pela caridade.

Aquele que se encontra destituído da caridade, perde todas as virtudes morais infusas, pois, se a caridade é principal no que se refere à ordenação a um fim último, sendo, portanto, primordial em relação às virtudes morais, é verdade também que ela supõe necessariamente a existência destas últimas, que são as que, por sua relação com a prudência, especificam os meios adequados para a consecução do fim último.

E a prudência infusa não tem sua condição de prudência efetivada, sem estar conectada com a caridade, pois lhe faltaria a relação com o primeiro princípio, que é também o fim último. Por consequência, as outras duas virtudes teologais, fé e esperança, embora possam de algum modo existir sem a caridade, não terão sua condição de virtude perfeita realizada sem a presença desta. Mas, da mesma forma, a caridade não terá condições reais de existência sem estar conectada com a fé e a esperança.

As virtudes teologais da caridade, fé e esperança, estão ordenadas para Deus, pois estão dispostas no sentido de aperfeiçoar o homem para os atos dirigidos para a bem-aventurança, bem-aventurança dupla: a que o homem pode chegar segundo sua natureza específica e a que extrapola a própria condição humana, sendo que ele só pode alcançá-la com a ajuda divina, mediante certa participação da divindade. Os princípios que permitem que o homem atinja a bem-aventurança perfeita, são as virtudes teologais, pois é de sua essência ter Deus por objeto, já que por elas todos se encontram ordenados retamente a Deus, já que são infundidas por ele, sendo conhecidas apenas pela revelação. As virtudes teologais têm objetos distintos das virtudes morais (e intelectuais), pois visam a Deus, enquanto as últimas aperfeiçoam a natureza própria do homem, ou seja, o entendimento e o apetite.

A coerência é mantida. Não é possível supor alguém virtuoso sem a prudência: neste sentido Tomás de Aquino refere-se a São Gregório, para quem as virtudes que não são realizadas prudentemente não são virtudes. As virtudes necessariamente devem guardar conexão entre si, sendo que aquele que possui uma virtude possuirá todas as outras. A prudência em questão é a prudência infusa (cristã): esta prudência infusa supõe a realidade humana natural.

## CONCLUSÃO

O problema das relações entre razão e fé, objeto de estudos, desde os inícios da filosofia cristã, foi retomado por Tomás de Aquino de modo novo, mas sistemático e mais completo.

No embate contra os averroístas, que esvaziaram a fé de todo o conteúdo racional, Tomás de Aquino desenvolveu sua doutrina das relações entre razão e fé, dentro de um principiologia muito bem-organizada.

Esclarece o escolástico que razão e fé são modos distintos de conhecer, ou seja, a razão admite a verdade por causa de sua evidência intrínseca, enquanto a fé aceita a verdade em função da autoridade da revelação de Deus. Para Tomás de Aquino, há dois gêneros de conhecimentos. Uns partem de princípios conhecidos à luz natural do intelecto, enquanto outros decorrem de princípios assimilados pela ciência superior, como a teologia.

Mesmo quando a razão tem Deus como objeto, o conhecimento dele se mantém distinto do conhecimento da fé, uma vez que é obtido através das criaturas. As criaturas conduzem ao conhecimento de Deus tal como o efeito leva à causa. Todavia, desse modo se chega ao conhecimento de Deus somente pelo que, necessariamente, lhe convém como princípio de todos os demais seres.

Para Tomás de Aquino, razão e fé não podem contradizer-se, porque Deus é o autor comum de ambas. Assim, a verdade da razão não pode jamais entrar em conflito com a verdade revelada. Em outras palavras, a verdade não pode contradizer a verdade. Se aparece alguma oposição, é que não se trata da verdade, e sim de conclusões errôneas ou falsas.

Além de não haver contradição entre razão e fé, na concepção tomista, há afinidade entre elas. Significa dizer que nas coisas conhecidas pela razão natural existem semelhanças com as coisas que são adquiridas pela fé.

Não obstante a razão seja suficiente para conhecer as verdades fundamentais de ordem natural e tenha autonomia para inteligir as coisas naturais, ela não é capaz, por si mesma, de penetrar nos mistérios de Deus. Mesmo aquelas verdades que a razão pode alcançar sozinha, nem todas são conhecidas; logo, o caminho que leva a tais verdades nem sempre é isento de erros e é, por isso, que se dá a divina revelação.

Agora, uma vez que a revelação indicou à razão onde se encontra a verdade, cabe a essa mesma razão ir ao seu encontro.

Por sua vez, essa mesma razão presta um serviço precioso à fé, o que ela faz de tríplice modo. A razão é capaz de demonstrar aquelas coisas que são tidas como introdutórias ou preambulares da fé. A razão, por meio de certas semelhanças, ilustra as coisas pertencentes ao universo da fé. Por fim, a razão se coloca em oposição às coisas que são ditas contra a fé.

A partir dessas articulações entre razão e fé, também é possível como essas relações se operam no plano das virtudes. As virtudes morais podem ser adquiridas pelo hábito. Elas se encontram na alçada daquilo que pode ser efetivado pelo homem, podendo ser adquiridas pela prática das boas ações humanas.

Entretanto, como modos de operação no sentido de alcançarem o bem em função do fim último, sobrenatural, as virtudes não podem se completar sem a virtude teologal da caridade, uma vez que tal fim não se dará pela simples execução de atos humanos, mas só a partir do momento em que são infundidos por Deus. A caridade, por certo, é o princípio de todas aquelas obras que são boas, já que ela dirige o indivíduo para o fim supremo. Na posse da caridade todas as virtudes morais são infundidas; afinal, pela posse destas, o homem realiza uma forma do agir bem. Assim, de posse a caridade, todas as outras virtudes morais, e obviamente a prudência, estão conexas entre si: as virtudes morais infusas estão conectadas não só pela prudência, mas também pela caridade.

Aquele que se encontra destituído da caridade corre o risco de perder todas as virtudes morais, pois, se a caridade é principal no que se refere à ordenação a um fim último, e, portanto, primordial em relação às virtudes morais, é verdade também que ela supõe necessariamente a existência dessas últimas, que são aquelas que, por sua relação com a prudência, especificam os meios adequados para a consecução do fim último.

E a prudência não tem sua condição de prudência efetivada, sem estar conectada com a caridade, pois lhe faltaria a relação com o primeiro princípio, que é também o fim último. Além disso, as outras duas virtudes teologais, fé e esperança, ainda que possam, de algum modo, existir sem a caridade, não terão sua condição de virtude perfeita realizada sem a presença desta. No entanto, da mesma forma, a caridade não terá condições reais de existência sem estar conectada com a fé e a esperança.

Enfim, diante de toda essa rede de articulações entre razão e fé, que alcança até mesmo as injunções entre as virtudes intelectuais, morais e teológicas, pode-se perceber que, na ótica tomista, o reto proceder da razão natural encontra seu alargamento no horizonte da fé, sem que uma contradiga a outra, pois, a verdade de uma e outra tem uma só fonte. Essa fonte é Deus. E, não se pode crer naquilo que Deus revelou, se não se sabe que Ele existe.

## REFERÊNCIAS

- ABBAGNANO, Nicola. **História da Filosofia**. Trad. de Armando Silva Carvalho. 5. ed. Lisboa: Editorial Presença, 2000. v. 4. 149 p.
- AQUINO, Tomás. **De caelo et mundo expositio**. Disponível em: <http://www.corpusthomicum.org/ccm0.html>. Acesso em: 08 dez. 2023.
- AQUINO, Tomás de. **Suma contra os gentios**. Trad. de Dom Odilão Moura. São Paulo: Ecclesiae, 2017. v. 1. 808 p.
- AQUINO, Tomás de. **Suma teológica**. Trad. de Aldo Vannucchi *et al.* 2. ed. São Paulo: Loyola, 2013. v. VII. 781 p.
- AQUINO, Tomás de. **Suma teológica**. Trad. de Aldo Vannucchi *et al.* 2. ed. São Paulo: Loyola, 2012b. v. VI. 709 p.
- AQUINO, Tomás de. **Suma teológica**. Trad. de Aldo Vannucchi *et al.* 3. ed. São Paulo: Loyola, 2012a. v. V. 680 p.
- AQUINO, Tomás de. **Suma teológica**. Trad. de Aldo Vannucchi *et al.* 2. ed. São Paulo: Loyola, 2010. v. IV. 936 p.
- AQUINO, Tomás de. **Suma teológica**. Trad. de Aldo Vannucchi *et al.* 3. ed. São Paulo: Loyola, 2009a. v. II. 891 p.
- AQUINO, Tomás de. **Suma teológica**. Trad. de Aldo Vannucchi *et al.* 2. ed. São Paulo: Loyola, 2009b. v. VIII. 828 p.
- AQUINO, Tomás de. **Comentário ao Tratado da Trindade de Boécio**. Trad. de Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento. São Paulo: UNESP, 2001. 172 p.
- BÍBLIA. Coríntios. português. **Bíblia de Jerusalém**. Trad. de Estevão Bettencourt *et al.* São Paulo: Paulus, 2002. 2206 p. 2010.
- BENTO XVI. **Audiência Geral de 26 de junho 2010**. Disponível em: [http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/audiences/2010/documents/hf\\_ben-xvi\\_aud\\_20100602.html](http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/audiences/2010/documents/hf_ben-xvi_aud_20100602.html). Acesso em: 02 dez. 2023.
- BOEHNER, Philotheus; G, Étienne. **História da Filosofia Cristã – Desde as Origens até Nicolau de Cusa**. Trad. de Raimundo Vier. 7. ed. Petrópolis: Vozes, 1991. 592 p.
- CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA. 4. ed. São Paulo: Loyola, 2017. 937 p.
- CHESTERTON, Gilbert Keith. **Santo Tomás de Aquino**. Trad. de Antônio Emílio Angueth de Araújo. 3. ed. Campinas: CEDET, 2015. 176 p.
- ECO, Umberto. **Viagem na Irrealidade Cotidiana**. Trad. de Aurora Fornoni Bernardini e Homero Freitas de Andrade. Rio de Janeiro: 1984. 353 p.

GILSON, Étienne. **O espírito da filosofia medieval**. Trad. de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2006. 591 p.

GILSON, Étienne. **A filosofia na Idade Média**. Trad. de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 1995. 968 p.

JOÃO PAULO II. **Carta Encíclica *Fides et Ratio*** 14 set. 1998. Disponível em: [http://www.vatican.va/holy\\_father/john\\_paul\\_ii/encyclicals/documents/hf\\_jpii\\_enc\\_15\\_101998\\_fides-et-ratio\\_po.html](http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/encyclicals/documents/hf_jpii_enc_15_101998_fides-et-ratio_po.html). Acesso em: 02 dez. 2023.

JOSAPHAT, Carlos. **Paradigma Teológico de Tomás de Aquino: sabedoria e arte de questionar, verificar, debater e dialogar: chaves de leitura da Suma de Teologia**. São Paulo: Paulus, 2012. 888 p.

LEÃO XIII. **Carta Encíclica *Aeterni Patris*** 04 ago. 1879. Disponível em: [https://www.vatican.va/content/leo-xiii/es/encyclicals/documents/hf\\_l-xiii\\_enc\\_04081879\\_aeterni-patris.html](https://www.vatican.va/content/leo-xiii/es/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_04081879_aeterni-patris.html). Acesso em: 02 dez. 2023.

MONDIN, Battista. **O humanismo filosófico de Tomás de Aquino**. Trad. de Antônio Angonese. Bauru: EDUSC, 1998a. 39 p.

MONDIN, Battista. **Grandeza e atualidade de São Tomás de Aquino**. Trad. de Antônio Angonese. Bauru: EDUSC, 1998b. 35 p.

MONDIN, Battista. **Curso de Filosofia – Os Filósofos do Ocidente**. Trad. de Benôni Lemos. São Paulo: Paulus, 1982. v. 1. 232 p.

RAMPAZZO, Lino; Nahur, Marcius Tadeu Maciel. A Encíclica *Fides et Ratio*: uma razão aberta ao transcendente para chegar à verdade a partir da filosofia do ser. **Revista de Cultura Teológica**, São Paulo, ano XXVI, n. 92, p. 195-221, jul.- dez. 2018.

REALE, Giovanni; Antiseri, Dario. **História da Filosofia – Antiguidade e Idade Média**. 6. ed. São Paulo: Paulus, 1990. v. 1. 704 p.

TORREL, Jean-Pierre. **Introdução a Santo Tomás de Aquino – Sua pessoa e sua obra** Trad. de Luiz Paulo Rouanet. 4. ed. São Paulo: Loyola, 1998. 480 p.

VAZ, Henrique C. de Lima. Metafísica e Fé Cristã: uma leitura da *Fides et Ratio*. **Síntese – Revista de Filosofia**, Belo Horizonte, v. 26, n. 86, p. 293-305, 1999.