



## Biblioteca Breve

SÉRIE PENSAMENTO E CIÊNCIA

JOÃO DE SANTO TOMÁS  
NA FILOSOFIA  
DO SÉCULO XVII

COMISSÃO CONSULTIVA

JOSÉ V. DE PINA MARTINS  
Prof. da Universidade de Lisboa

JOÃO DE FREITAS BRANCO  
Historiador e crítico musical

JOSÉ-AUGUSTO FRANÇA  
Prof. da Universidade Nova de Lisboa

JOSÉ BLANC DE PORTUGAL  
Escritor e Cientista

HUMBERTO BAQUERO MORENO  
Prof. da Universidade do Porto

JUSTINO MENDES DE ALMEIDA  
Doutor em Filologia Clássica pela Univ. de Lisboa

DIRECTOR DA PUBLICAÇÃO  
ÁLVARO SALEMA

PINHARANDA GOMES

João de Santo Tomás  
na filosofia  
do Século XVII



MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO

*Título*

**João de Santo Tomás  
na Filosofia do Século XVII**

---

*Biblioteca Breve / Volume 98*

---

1.ª edição — 1985

---

Instituto de Cultura e Língua Portuguesa  
Ministério da Educação

---

© *Instituto de Cultura e Língua Portuguesa*  
Divisão de Publicações  
Praça do Príncipe Real, 14-1.º, 1200 Lisboa  
Direitos de tradução, reprodução e adaptação,  
reservados para todos os países

---

**Tiragem**

5000 exemplares

---

*Coordenação geral*  
Beja Madeira

---

*Orientação gráfica*  
Luís Correia

---

*Distribuição comercial*  
Livraria Bertrand, SARL  
Apartado 37, Amadora — Portugal

---

*Composição e impressão*  
Oficinas Gráficas da Minerva do Comércio  
de Veiga & Antunes, Lda.  
Trav. da Oliveira à Estrela, 10.

---

Março 1985

À memória de Fernando de Mello Moser

## ÍNDICE

	Pág.
I / A ACTUALIDADE DO 'DOUTOR PROFUNDO' .....	7
II / UM HOMEM NA ENCRUZILHADA.....	19
III / A OBRA E O ESTILO .....	30
IV / PENSAMENTO NOVO E SEGUNDA ESCOLÁSTICA .....	41
V / RAZÕES E SINAIS DO DISCIPULATO TOMISTA .....	49
VI / O CURSO FILOSÓFICO.....	59
VII / O CURSO TEOLÓGICO.....	68
VIII / AS VIAS.....	78
IX / OS DONS.....	87
BREVE ANTOLOGIA.....	96
NOTAS.....	116
BIBLIOGRAFIA.....	124

## I / A ACTUALIDADE DO 'DOUTOR PROFUNDO'

Descartes é tido e havido como o último dos filósofos antigos e o primeiro dos filósofos modernos. O juízo bifronte propõe que a filosofia moderna, nas suas expressões, menos sistemáticas do que conjunturais, — desde o racionalismo cartesiano aos vários determinismos, em que se incluem, já o materialista, já o mecanicista, já o idealista — tem início em Renato Descartes que, importa memorá-lo, se iniciou na filosofia escolástica com os Jesuítas, estando admitido que algo terá estudado pelo *Curso Conimbricense*. O aristotelismo exaustivo (assim o considerou Brucker) dos Conimbricenses acha-se então como a ponte de trânsito entre a Segunda Escolástica, fenómeno tipicamente contra-reformista e hispânico, e a filosofia moderna que sobretudo se criou, inventou e postulou no resto da Europa, com diferentes matizes nas filosofias alemã, francesa e inglesa.

A filosofia moderna apresenta uma diferenciada ordenação: em uma Europa onde a filosofia constituíra, durante séculos, uma instituição eclesial — por vezes mais eclesial do que puramente teológica — a filosofia moderna perde o sentido da ancilaridade eclesial e

teológica, de modo que, no fim da Segunda Escolástica, são patentes duas tradições; a tradição eclesial da continuidade e a tradição não-eclesial da modernidade.

A construção filosófica ocidental e eclesial — a Escolástica — modelou-se universalmente no tomismo. A Escolástica tem expressão diversa, pois, sendo uma quanto aos fins, é múltipla quanto aos métodos, por isso que a medievalidade nos propõe dois grandes itinerários da mente para Deus: a escola franciscana, assente em Duns Escoto e em S. Boaventura; e a escola dominicana, assente em Santo Alberto Magno e sobretudo em Santo Tomás de Aquino <sup>(1)</sup>. A predominância do aristotelismo no século da Contra-Reforma valorizou a Escolástica tomista, que então foi assumida, com todo o acervo antigo e medieval de aristotelismo, não somente pelos Dominicanos, herdeiros legítimos do tomismo, mas também pelos novos institutos, em que sobressai a Companhia de Jesus, destinada a actualizar o aristotelismo e o tomismo (isto é, a filosofia clássica) no mundo novo que o século XVI propunha à condição humana.

As determinações canónicas de Urbano V (faleceu 1370) acerca do primado escolástico do tomismo continuaram atendidas para além da Idade Média, de forma que a substituição em filosofia de Aristóteles por Descartes não equivale a substituição de Santo Tomás por algum outro. Dir-se-á que a transição de Aristóteles para Descartes em filosofia provocou um reforço do primado de Santo Tomás em teologia, uma vez que o Mestre Comum foi, durante a Contra-Reforma, mais comum do que nunca. Este fenómeno leva-nos a sugerir que, nos países hispânicos, há experiência de, pelo menos, quatro assunções do tomismo, a saber: o

tomismo modelar, que consta da lição tomista propriamente dita; o tomismo medieval, de privilégio dominicano; o tomismo renovado dos séculos XVI-XVII, com três vertentes distintas (o tomismo dominicano, o tomismo jesuíta e o tomismo carmelitano da reforma de Santa Teresa e de S. João da Cruz, que se apresenta perante os demais com intrínsecas singularidades); e, finalmente, o chamado neotomismo, gerado oficialmente a partir da encíclica *Aeterni Patris* (1879) de Leão XIII.

A proposta de Leão XIII obriga a pensar que o tomismo acabara em devido tempo e que era vinda a oportunidade de uma restauração? A resposta é negativa. O século XVIII mostra-nos indícios, vestígios e fenómenos probantes de rupturas e de fracturas, mas a seqüência tomista nunca chegou a um termo. Ela foi mantida pela Ordem dos Pregadores que, ao tomismo modelar juntou o tomismo dos seus comentadores, e também pela Companhia de Jesus que, esta sim, sofre ruptura. Em Portugal, a interrupção do tomismo jesuíta inicia-se em 1759 (ano em que a Companhia de Jesus foi expulsa pelo governo do Marquês de Pombal) e no resto do mundo inicia-se em 1773 (ano da extinção da Companhia de Jesus pela Santa Sé). A Companhia de Jesus é restaurada em 1814, significando que, durante quarenta anos de purgação, não exerceu magistério. O seu retorno a Portugal no século XIX é muito deficiente na ordem magistral, porquanto, em 1834, ocorreu a extinção de todas as Ordens Religiosas no país, extinção esta que também interrompe a presença magistral da Ordem dos Pregadores. Os retornos verificados até ao primeiro decénio do século XX são insignificantes, porquanto, em 1910, era decretado novo exílio, que se

estenderia até aos finais do primeiro quartel do século XX, mais ou menos. A uma interrupção do magistério jesuíta, primeiro local, depois geral, contrapõe-se uma continuidade do magistério dominicano e, na Europa, à interrupção geral da presença jesuíta contrapõe-se uma continuidade dominicana, que, para além do tomismo modelar, podia dispor, já da hermenêutica tomista de um Fr. António de Sena, já da tomista exegese do confrade que operou a renovação do comentário da *lectio* tomista, Frei João de Santo Tomás.

A hermenêutica tomista de Frei António de Sena é um dado avalizado pelos eruditos posteriores ao século XVI <sup>(2)</sup>, devendo ser considerado como um elo indispensável da *catena aurea* em que o elo de João de Santo Tomás se tornaria imperativo e recursivo. O século XVII talvez lesse mais o comentário de João de Santo Tomás do que a lição directa do Aquinate, sendo até de crer que os séculos XVIII e XIX saciavam a sede no “Doutor Profundo” e por aí ficavam. A proposta de Leão XIII acerca da renovação do tomismo — e o Pontífice visava já o século XX — não é um fenómeno isolado, é como que a oficialização de um carisma e de um eco vocativo que provinha dos países do sul da Europa, carisma esse de feição tomista. Eram, em Itália, Vicente Buzetti (faleceu 1824), o Padre Liberatore (faleceu 1892), Caetano de Sanseverino (faleceu 1865), e, em Espanha, Jaime Balmes (faleceu 1848) <sup>(3)</sup> como, depois, viriam a ser o Cardeal Mercier na Bélgica <sup>(4)</sup> e o P. Martins Capela (faleceu 1925) em Portugal. Todos estes autores recorrem, já à lição directa do Aquinate, já às interpretações dos Comentadores e, pois, a João de Santo Tomás que, assim, foi o elo que manteve, face ao progresso da filosofia moderna, o entendimento da

filosofia clássica e, ainda mais, da clássica teologia. O *Curso Teológico* do Lisbonense nunca deixou de ser estudado e, dez anos depois da publicação da *Aeterni Patris*, o P. Trapiello estava em condições de mostrar a actualidade de João de Santo Tomás na perenidade da filosofia tomista <sup>(5)</sup>.

As recomendações de Leão XIII demoraram a sortir efeito e não o sortiram desde logo em termos de Ecúmena. Há lugar para a afirmação de que os efeitos dessas recomendações ainda são identificáveis no movimento francês que se estabelece como presumível formulação de uma Terceira Escolástica a partir de 1920, na obra do restaurador Alberto Farges (faleceu 1926) <sup>(6)</sup>, e no ambiente da revista *Vie Spirituelle*, em que foi dado lugar de relevo à lição magistral de João de Santo Tomás, chamado a servir de guia a toda a filosofia tomista. A *Aeterni Patris* chegava num momento de vigoroso modernismo: eram o idealismo kantiano (que influenciava mesmo os tomistas), o simbolismo, o evolucionismo, as apetências relativistas, todos comungantes da aversão à Escolástica e todos, cada um a seu modo, influenciadores da nova maneira de pensar as ciências teológicas, o que se verificou no fenómeno do chamado modernismo, apoiado mormente em Alfredo Loisy (faleceu 1904) e em Jorge Tyrrel (faleceu 1909) e com repercussões portuguesas na revista *Voz de Santo António* (Braga) que, por isso, foi oportuna e oficialmente suspensa <sup>(7)</sup>.

Ainda está por esclarecer qual a presumível relação entre o estado de crise com que o primeiro Concílio do Vaticano foi dado por findo em 1870 e a intencionalidade da renovação tomista de Leão XIII. O primeiro Concílio do Vaticano terminou de modo algo

abrupto, deixando no ar vectores de instabilidade, tanto no plano das definições dogmáticas, como no plano eclesiológico, como no que se poderia chamar o plano dos Estudos Gerais. O Concílio terá revelado inclusivamente duas porções de pensamento: o da maioria, de obediência clássica, que prevaleceu, e o da minoria, de obediência modernizante (proveniente da Inglaterra, da Alemanha e da França) que não perdeu esse carácter e que, no Concílio Vaticano II, parece constituir a nova maioria. Se assim for, dir-se-á que o modernismo da minoria de 1870 não morreu, que persistiu através das gerações subsequentes, e que, nos meados do século XX, se apresentava como nova maioria, em actos constitucionais que fazem do Concílio Vaticano II, não um novo concílio, mas a conclusão temporalmente adiada do primeiro Concílio.

Foram essas minorias adversas ao tomismo só por mais ligadas aos idealismos pós-kantianos? Não se dirá tanto, já que existe e persiste um tomismo de matiz germânico, como existe e persiste um tomismo francês, se bem que os principais tomistas não assumam toda a profundidade desse que, por a assumir, teve direito ao cognome de “Doutor Profundo”. Temos em vista as exegeses de Martinho Grabmann <sup>(8)</sup> e de Legendre <sup>(9)</sup>, assim como temos em vista a moderna teologia de um Carlos Rahner, que não é obviamente um anti-tomista, mas em que, de um modo singular, se revela a deficiência germânica para atingir as formas essenciais da teologia clássica, cuja vida transita necessariamente pela imersão no círculo áureo do tomismo integral.

Os caracteres diferenciais dos tomismos dominicano e jesuíta, já patentes nas controvérsias do século XVI, voltaram a irromper no século XX, justamente por

causa da diversidade de afluxos ao estudo do tomismo. O que em França se chamou de “teologia nova”, e que tanta influência viria a ter no pensamento teológico universitário moderno, mostra nítida oposição entre os Jesuítas da Faculdade de Teologia de Fourvière, como Henri de Lubac, H. Bouillard e Jean Daniélou (depois seguidos por Urs von Balthazar, Yves Congar, Teilhard de Chardin e outros) e os professores Dominicanos como Garrigou-Lagrange, M. Labourdette, E. Sauras e outros. O recurso ao integralismo tomista é peculiar a estes, enquanto a fixação no modernismo, com tónicas antropológicas e existencialistas, é peculiar aos primeiros. Pio XII, na encíclica *Humani Generis* (1950) foi de óbvia clareza quanto a aspectos fundamentais da “teologia nova” e voltou a sê-lo no discurso que proferiu no IV Congresso Internacional Tomista (1955)<sup>(10)</sup>. Contudo, a “teologia nova” vem desde o fim do século XIX, tendo achado a sua forma acabada nos meados do século XX, meados esses em que, portanto, exerceu notória influência, como se veria no movimento controversista que rodeia e determina alguns bens essenciais da Igreja pós-Vaticano II. O modernismo apresentou-se vivo em França logo a partir de 1900, tendo assumido peculiar vigor a partir de 1920. O recurso à lição tomista era inevitável. João de Santo Tomás estava em vias de se tornar no comentador autêntico, no mestre da “escola tomista contemporânea”<sup>(11)</sup>. O último dos antigos devinha o primeiro moderno anti-modernista, o primeiro clássico.

A teologia clássica francesa é o verdadeiro redescobridor de João de Santo Tomás, que, mediante o mestrado de Garrigou-Lagrange no “Angelicum”, se vê assumido como o guia espiritual da opção contrária ao

modernismo. A revista *Vie Spirituelle* dá guarida aos estudos de Benoit Lavaud <sup>(12)</sup> e às traduções de trechos do comentador feitas por Raissa Maritain. F. X. Maquart e Eduardo Hugon apoiam os seus cursos elementares de Filosofia no tomismo do “Doutor Profundo”, e o teólogo A. Gardeil privilegia o seu tomismo da inspiração no comentário de João de Santo Tomás. A par de França, Léon Noel, na Bélgica, apoia as suas teses epistemológicas e gnoseológicas no realismo imediato do filósofo lisbonense.

Enquanto a filosofia alemã de análogo cariz segue idêntica orientação, sobretudo na obra didáctica de José Gredt, ainda que o eco expansivo seja menor, nas escolas de Espanha João de Santo Tomás como que se torna ponto compulsivo de referência, mediante as teses exegéticas e críticas de Leopoldo Eulógio Palácios, Santiago Ramirez, Inácio Menéndez-Reigada, e José Hellin, subtil analista das posições filosóficas de João de Santo Tomás e de Francisco Suárez em matéria de analogia do ser e do conhecimento de Deus <sup>(13)</sup>.

O neotomismo socorre-se igualmente do “Doutor Profundo”, nas Américas, tanto na obra do argentino Octávio Nicolas Derisi, como nos norte-americanos James Mark Egan e Walter Dominic Hughes (tradutores do tratado sobre *Os Dons do Espírito Santo*) e nos demais, reunidos na revista *The Thomist*. Igual interesse foi revelado no Canadá, onde a quantidade de teses sobre o pensamento de João de Santo Tomás sobreleva em muito quanto a nossa imaginação possa supor, como de resto se acha documentado em extensa notícia sobre a actualidade do Comentador, notícia essa elaborada por António Manuel Gonçalves <sup>(14)</sup>. Em outros países há testemunhos modernos desta referência ao

magistério do teólogo lusitano. No entanto, a disponibilidade de textos em edições acessíveis mostrou-se desde logo factor de objecção ao florescimento integral do tomismo segundo João de Santo Tomás. O Canadá de língua francesa disporia, no decénio de 1940, de uma volumosa antologia em quatro tomos intitulada *Theologia Dogmaticae Communia*, organizada por Hervé Gagné e Armando Mathieu, mas alguns países da Europa tiveram anterior privilégio. Em 1928, Benoit-Lavaud, dominicano, traduziu para a língua francesa a *Isagoge ad theologiam D. Thomae*, que serve de introdução ao tirocínio do *Curso Teológico*, com o título de *Introduction à la Théologie de Saint Thomas*. Punha-se, entretanto, a exigência de reedições críticas das primeiras edições, sobre as quais os estudiosos pudessem trabalhar com a maior longanimidade. Esta exigência levou o P. Beato Reiser a editar criticamente o *Cursus Philosophicus* (Turim, em três volumes, 1930, 1933, 1937) e os Padres Beneditinos de Solesmes (França) à edição do *Cursus Theologicus* (do qual apareceram, segundo julgamos saber, quatro volumes, entre 1931 e 1953). O desejo de ter sob os olhos textos de leitura comum impeliu Raissa Maritain à tradução do Tratado *Os Dons do Espírito Santo*, que os franceses (e todos os leitores de língua francesa) puderam ler, a partir de 1930, no belíssimo francês de Raissa Maritain e com a oportuna preparação prefacial de Garrigou-Lagrange.

As lembranças portuguesas de João de Santo Tomás nas obras históricas e bibliográficas de Ferreira Deusdado <sup>(15)</sup>, de Fortunato de Almeida e de Fidelino de Figueiredo não relevaram, na ocasião, de algum compromisso dinâmico. Aos portugueses foram necessárias duas grandes motivações: a voz de França,

na palavra de Jacques Maritain, e a celebração do terceiro centenário da morte de João de Santo Tomás. Nos anos de 1920-1940 achamos pertinentes avisos quanto ao significado do filósofo em obras de António Sardinha <sup>(16)</sup>, de Manuel Múrias, de Alfredo Pimenta <sup>(17)</sup>, e ainda mais, de João Ameal. Este mostra, como, mais do que comentador, João de Santo Tomás foi continuador do Aquinate.

Com suas notórias e notáveis diferenças — João Ameal afluía sempre a um necessário nacionalismo de fundo — o tomismo de Ameal acha apoio no tomismo de Jacques Maritain, que, aliás, lhe escreveu uma carta prefacial para a segunda edição do *S. Tomás de Aquino*, onde o filósofo francês confessa e reconfessa a sua orientação pelos ditames de João de Santo Tomás, que considerava o mais genial dos comentadores tomistas. Em 1940, Jacques Maritain enviou ao Congresso do Mundo Português uma comunicação sobre o seu mestre, preparando os portugueses para as celebrações (1944) do tricentenário da morte de João de Santo Tomás. Foi então que, por iniciativa dos Padres Dominicanos, publicações como *Novidades*, *Estudos* e *Lumen* dedicaram edições especiais ao pensamento e à obra de João de Santo Tomás, e se traduziram para a nossa língua alguns trechos exemplares do “Doutor Profundo”. Parte maior deste trabalho de apresentação do mestre aos seus compatriotas ficou a dever-se ao P. João de Oliveira, O. P., que chegou a traduzir obras do seu confrade, ainda que essas traduções se achem infelizmente inéditas. O estudo de fundo, com apropriada tese, ficou a dever-se, ainda na mesma época, ao arcebispo D. Manuel Trindade Salgueiro <sup>(18)</sup> e, mais tarde, ao P. António Luis Vaz, que, no livro *Civilização*

*em Perigo* (1951) reconstitui as tensões ideológicas da Escolástica e do Modernismo no século XVII, com o evidente propósito de uma dedução para o conhecimento de análogas tensões no século XX, segundo o espírito do *Antimoderne*, de Jacques Maritain.

A lealdade de João de Oliveira à obra de João de Santo Tomás, e a bibliografia entretanto publicada, propiciaram o interesse de António Manuel Gonçalves pela figura do Comentador, sobre quem apresentou (1953) tese de licenciatura na Faculdade de Letras de Lisboa, tese essa infelizmente não impressa na íntegra, ainda que dela encontremos trechos publicados em vários locais e órgãos de cultura literária. É evidente que, em Portugal, e excepção feita ao precoce modernismo da *Voz de Santo António*, no princípio do século, o fenómeno modernista foi pouco afectante. A Lei da Separação (1911) pôs o pensamento eclesial numa posição reactiva mais do que dinâmica e, por isso, a exclusão de factores que pudessem minar a unidade interna. Obrigando o pensamento católico à unidade, a Lei da Separação foi o contribuinte principal do tradicionalismo católico português e o principal obstáculo ao surgimento de um pluralismo filosófico e teológico. Deste modo, a reactualização de João de Santo Tomás foi principalmente viva em França, primeiro na hermenêutica metódica de Jean Rimaud, depois na gnoseologia e na epistemologia de Ives Simon e na teologia mística de A. Gardeil, cujas matrizes são fidedignas ao comentário de João de Santo Tomás, dado o primado do conhecimento como intimidade/contemplação no ideário do mestre lisbonense.

O testemunho capital, tanto na ordem filosófica como na ordem teológica situa-se, porém, em Jacques Maritain, no seu anti-modernismo e no seu neotomismo revivalista. Para ele, qualquer linha exegética do mestre lisbonense é fundamental, servindo de chave a todas as questões. O teologismo e o humanismo joanitas abrem a visão de um universo que o determinismo mecanicista de Descartes fechou. O homem seria diferente e melhor se, em vez de Descartes, a Europa tivesse seguido João de Santo Tomás. A obra capital de Maritain, *Les Degrés du Savoir* (1932) só tem um alicerce, o comentário de João de Santo Tomás, de tal forma Maritain põe, em termos de século XX, o ideário tomista do século XVII, mostrando como o sol que nasce hoje é o mesmo que nasceu no primeiro dia. Os princípios da razão especulativa segundo Maritain explicam-se também pelo socorro teórico e demonstrativo ao comentário de João de Santo Tomás, sobretudo na teoria do conhecimento, em que a doutrina tomista permanece como se nova fosse, e no plano da mística contemplativa, em que a interpretação fidedigna de João de Santo Tomás, sem nada alterar a lição do Aquinate, abre espaços nela potentes, mas não actualizados, clamando por actualização.

Finda aqui, na crise da II Grande Guerra, a actualidade de João de Santo Tomás? Se resposta houver, ela consistirá sempre neste enigma: a actualidade de Santo Tomás é premente em todo o instante em que se confronta com a liberdade de achamento da filosofia clássica. Essa mesma actualidade inere ao seu Comentador, no preciso momento em que se clama no deserto por uma teologia integral, já não a de Deus morto, mas a de Deus ressuscitado.

## II / UM HOMEM NA ENCRUZILHADA

Filho de mãe portuguesa e de pai flamengo, nascido português num regime de monarquia dual, condiscípulo de Jansénio em Lovaina, educado por Jesuítas e professo dominicano, português e confessor de monarca castelhano cujo poder soberano era largamente contestado na monarquia portuguesa, João de Santo Tomás aparece-nos como um homem na encruzilhada do século XVII e das suas dificuldades políticas, filosóficas e teológicas. O que nele prevalece é a capacidade decisiva para transitar e sair da encruzilhada, razão porque, sendo um escritor doutrinado é, do mesmo passo, um doutrinante, um guia. “Sapientissimus Magister in omni scientiarum et disciplinarum genere vere magnus et profundus” (19), logo que redescoberto por uma Europa de nova encruzilhada, entre razão crucial e crucial razão, ele foi apresentado como “guia por excelência na exploração das grandes profundezas da “filosofia perene” (20). Sendo de seu natural um pensamento que olha para dentro da realidade e para o interior do homem, “as grandes teses e os problemas subsidiários defendidos por Fr. João de S. Tomás, e os argumentos por ele aduzidos, continuam novos e actuais” (21), não constituindo nenhum favor o lugar que

José da Natividade lhe concede entre as “pessoas veneráveis” do hagiológico dominicano.

A profissão religiosa faz abundar a homonímia, mas o “formidável professor complutense” (22) não se confunde com nenhum dos outros frades, que houveram, no mesmo século, nome igual ao seu — o dominicano bratislavo Daniel Rindtfleisch, o trinitário descalço saragoçano, que foi professor e escriturista em Salamanca, e um outro, também dominicano português, missionário em Moçambique. Todos os três professaram com nome idêntico, mas a invocação do nome de João de Santo Tomás raro nos leva a considerar outros para além deste, dominicano, bandeirante de encruzilhada, e continuador do magistério tomístico, nascido num momento difícil da Europa em geral e da Hispânia em particular. As forças portuguesas leais a D. António Prior do Crato eram vencidas em Alcântara no dia 25 de Julho de 1581, mais de dois anos após o desastre de Alcácer-Quibir. Filipe II de Castela é coroado Filipe I de Portugal, acrescentando ao seu poder todos os títulos inerentes à Monarquia Lusitana, o que o tornava senhor do Mundo, já que este fora dividido em duas metades em Tordesilhas. Tornado rei de Portugal, Filipe II ficava dono e senhor de ambas as metades. Aclamado Rei nas cortes de Tomar, o monarca demorou-se dois anos no país em visita de soberania, regressando a Madrid (1583). O governo da Monarquia Lusitana foi cometido a um vice-rei, dignidade em que foi investido um seu sobrinho, o Cardeal Alberto, Arquiduque de Áustria, de quem um flamengo austríaco, Pedro Poinso, era secretário. Admite-se que a sua origem era francesa, mas que se tornara austríaco por a sua família ter emigrado de

França para a Austria. Pedro Poinsoot criou relações de amizade com o casal Luís Garcês/Francisca da Costa, pais de uma jovem, Maria Garcês, com a qual Pedro veio a casar, e de quem houve dois filhos: Luís Poinsoot, que foi buscar o nome do avô materno, e João Poinsoot, que tomou o nome do avô paterno. João nasceu em Lisboa (9.7.1589) sendo baptizado nesse mesmo dia na igreja de Nossa Senhora dos Mártires, pouco se sabendo da sua vida familiar e da sua infância, salvo que, dada a prontidão com que foi baptizado e dados os caminhos que veio a percorrer, recebeu em casa notáveis cuidados educativos. De sua mãe, Maria Garcês, os biógrafos dizem pouco, julgando-se que morreu nova, seria João ainda criança <sup>(23)</sup>, enquanto o irmão Luís, professo da Ordem da Santíssima Trindade, veio a ser mestre da cadeira de Escoto na Universidade de Coimbra.

As fontes para o conhecimento da biografia do “Doutor Profundo” são várias, sendo evidentes as fontes primigénias e as fontes posteriores. Quanto às primigénias, temos a considerar a biografia devida a Diogo Ramirez, escrita em 1645 e destinada à primeira edição do *Curso Teológico* <sup>(24)</sup>, a sinopse de Jacob ou Tiago Quétif, destinada à edição parisiense do *Curso Filosófico* <sup>(25)</sup>, sinopse esta que se repetiu no dicionário *Scriptores Ordinis Praedicatorum* de Quétif-Échard, a vida breve, da autoria de Henrique Hechtermans <sup>(26)</sup> apensa à edição (1658) de *Explicación de la Doctrina Christiana*, de João de Santo Tomás e a elogiosa referência de Gabriel de Cepeda na sua história do Convento de Atocha (1670) <sup>(27)</sup>. Importa notar que as biografias primigénias as herdámos todas impressas. Quanto às biografias posteriores consideramos as do século XVII devidas a Pedro Monteiro <sup>(28)</sup>, a José de La Concepción, cujos

trabalhos de biografia herdámos em manuscrito <sup>(29)</sup>, ao hagiólogo português José da Natividade <sup>(30)</sup> e, sem dúvida, a Barbosa Machado <sup>(31)</sup>; as do século XIX, da autoria de Ferreira Deusdado, Prudêncio Garcia e Trapiello <sup>(32)</sup>, que se fundam nas biografias anteriores e, sem dúvida, as que datam do nosso século, devidas a Lavaud, a António Manuel Gonçalves e a A. Luís Vaz que, no ensaio biográfico e doutrinal *Civilização em Perigo*, soube dramatizar os complexos da encruzilhada europeia, e os amplexos do filósofo lisbonense face a tal encruzilhada.

O Arquiduque Alberto de Áustria regressou a Madrid em 1593, logo partindo para os Países Baixos, com a responsabilidade de orientar a guerra contra a França. A paz franco-austriaca assinada, o Cardeal Arquiduque obteve a dispensa matrimonial que solicitara ao papal Clemente VIII, casando em seguida com a princesa Isabel Clara Eugénia, filha de Filipe I de Portugal e que se tornou, por esse casamento, rainha da Flandres. Pedro Poinçot seguiu os caminhos do Arquiduque, levando consigo Maria Garcês, caso ainda viva fosse, e deixando os filhos entregues aos familiares em Lisboa. Atingida a idade escolar, João foi para Coimbra, matriculando-se em devido tempo, com seu irmão Luís, na Universidade. As referências à sua vida académica são nítidas a partir de 11 de Março de 1605, data em que obteve (tinha dezasseis anos) o grau de bacharel em Artes. O registo de aprovação diz: “E logo sobre o J<sup>o</sup> poncote. E foi aprovado nemine discrepante” <sup>(33)</sup> por um júri integrado pelo vice-reitor, Gil da Apresentação, e por três jesuítas de alto gabarito, Jorge Cabral, Jorge de Figueiredo e Vasco de Sousa. O currículo de estudos em vigor era, ao tempo, o que fora

instituído por D. João III na reforma universitária, em que o magistério jesuíta era já predominante e fundamental, de obediência aristotélica. No ano lectivo, iniciado em 14 de Outubro de 1605, aparece frequentando o curso de Teologia, ainda que, segundo o registo de matrículas, “veo ao p<sup>ro</sup>. intrante” <sup>(34)</sup>, isto é, tivesse sido admitido logo no primeiro dia de Outubro de 1605. Frequentou Teologia até fins de Março de 1606, segundo os registos da Universidade, que o nomeiam “João poncote da alemanha”, ouvindo as lições de Frei Salvador e de Frei Jerónimo, e estudando as cadeiras de Escoto, Durando e Gabriel.

Concluído o bacharelato teológico, voltamos a encontrar João em Lovaina, a 9 de Fevereiro de 1608, efectuando provas na Universidade, enquanto Luís professava nos Trinitários em Coimbra. A partida súbita para Lovaina leva a crer que João se achava sózinho em Portugal — o irmão professo, a mãe certamente falecida e o pai, na Flandres, ao qual, pois, se juntou. Chegado nos fins de 1607, matriculou-se na Universidade de Lovaina, onde o seu primeiro mestre foi Samuel Loyaerts (faleceu 1614) e onde foi condiscípulo de Cornélio Jansénio. Para ser admitido na Universidade fez actos sobre o concurso do livre-arbítrio (9.2.1608) e sobre Sagrada Escritura (3 dias depois), tendo sido aprovado, e só não recebendo diploma por lhe faltar o terceiro ano de Teologia, uma vez que, em Coimbra, só obtivera o bacharelato.

Lovaina era difícil para um europeu educado num país da Contra-Reforma, numa época de reconstrução aristotélico-tomista. A Reforma introduzira nos Países Baixos o espírito de tolerância, mas esta tolerância era mais fictícia do que real. “A situação religiosa, tanto dos

católicos como dos protestantes, era lamentável. Aqueles gemiam sob o peso de constantes ameaças quer do governo, quer dos títeres das localidades. Posto fossem dois terços da população, ao alvorecer de independência nacional, e se houvessem sacrificado nas lutas pela liberdade, o facto de seguirem a religião do inimigo criou-lhes uma atmosfera de ódio, de suspeição e de agressiva hostilidade”<sup>(35)</sup>. Enquanto João atende as lições em Lovaina, a Holanda vive a controvérsia teológica entre Armínio e Gomar, e decorre a pesquisa em Lovaina de importantes desvios doutrinários que influenciariam extremadamente o rigoroso Cornélio Jansênio, cuja doutrina aparece como duro moralismo face a uma Europa permissiva. Criando amizade condiscipular com P. Saint-Cyran — precursor do grupo de Port-Royal e mentor das guerras doutrinárias da França do século XVII — João Peixoto (assim se aportuguesara o francês Poinot) estabeleceu ainda amizade maior com um dos seus mestres, o dominicano Fr. Tomás de Torres y Jibaja, teólogo madrileño, professor do Colégio dominicano de Lovaina. Eleito bispo do Paraguai, o P. Tomás de Torres fora chamado a Lovaina pelo Arquiduque Alberto, lá ensinando durante oito anos, escrevendo tratados de cristologia e eclesiologia de fundamentações tomistas.

A influência doutrinária de Lovaina era insuficiente para obviar à penetração da filosofia moderna, toda virada para a proliferação do protestantismo de Zuinglio e de Calvino. João Peixoto viveu o clima modernista em expansão nos Países Baixos mas o seu apoio, nessa encruzilhada, foi o P. Tomás de Torres, que mostrou compreender de que espírito João era. Perante as carências e as falências da filosofia imanentizante, João

valorizou a sua formação conimbricense, a herança do aristotelismo integral hispânico segundo a mente tomista e, chegado o momento da opção, escolheu professar no mesmo instituto em que Santo Tomás de Aquino professara. Consta que João perguntou a Torres onde se poderia achar uma observância religiosa estrita, e que Torres lhe respondeu que o melhor era o convento de Nossa Senhora de Atocha (Madrid) da Ordem dos Pregadores. Feita a decisão, João segue o conselho de Torres, entrando para Atocha (17.7.1609) onde foi recebido em regular cerimónia pelo Prior da casa, P.<sup>e</sup> Diogo de Peredo.

O perfil do religioso mostra-se nos hábitos do noviço, testemunhados pelos biógrafos primigénios: compleição fraca e pouco enérgico, magro, de estatura mediana, frugal na mesa e excessivo nos jejuns e abstinências quaresmais. Amava o silêncio, estimava a quietude — o que caracteriza um contemplativo. De natural bondoso, amigo dos pobres, pouco irritadiço, vocacionado para a mortificação e para o cilício, só escrevendo e ensinando polemizava com as antíteses doutrinárias que se lhe punham. Fora disso, as controvérsias filosóficas e teológicas não lhe perturbavam, nem a serenidade do olhar, nem do exame doutrinário, ainda quando as suas ideias eram postas em debate. A pobreza é carismática na sua personalidade, considerando-a um dom divino. Sendo nomeado confessor de Filipe IV de Castela (III de Portugal) não só pediu um ordenado inferior ao que ordinariamente era devido à função, como ainda destinou esse ordenado aos pobres e cativos das guerras. Não admira, pois, que falecesse com opinião de santo, conforme ao registo dos hagiologistas dominicanos.

Professou solenemente (18.7.1610) mudando o nome de João Peixoto pelo nome de *Joannes de Sancto Thoma*, Frei João de Santo Tomás, O.P. A escolha do nome significava a escolha de um programa de vida e de pensamento, na escola de S. Domingos: escolhia ser companheiro de Santo Tomás. A seguir à profissão solene, cursou durante uns anos as aulas de filosofia e de teologia em Atocha, onde estava em vigor a *Ratio Studiorum* de Mestre Sixto Fabri, promulgada em 1585 para a Ordem, que obrigava a dois anos de lógica, a três de filosofia e a quatro de teologia, num total de nove anos. João foi dispensado do estudo da Lógica e das Sumas, que já completara em Coimbra, sendo nomeado mestre de filosofia do Convento, onde também desempenhou o cargo de mestre de estudos. Em 1620 recebeu ordem para ensinar teologia no convento que a Ordem tinha em Plasencia, aí adquirindo crescente fama como professor de filosofia e de teologia. Regressado a Atocha, partiu em 1625 para Alcalá de Henares, com a missão de regência do Colégio de Santo Tomás na Universidade complutense. Dois anos depois (24.4.1627) o Capítulo da Ordem, reunido em Toro, deu-lhe o grau de Presentado.

A cadeira de Vésperas da Universidade de Alcalá tinha sido criada pelo Duque de Lerma, sendo entregue à regência do P.<sup>e</sup> Pedro Tapia, em 1623. Três anos depois (27.7.1630) Pedro Tapia foi encarregado da cadeira de Prima e João de Santo Tomás sucedeu-lhe na cadeira de Vésperas. Criado Mestre em Teologia pelo Capítulo da Ordem em Benevente (7.4.1633), João regeu a referida cadeira até 1641. No interim foi eleito duas vezes Prior de Atocha, o que sempre recusou, por lhe agradar o trabalho em Alcalá. Aqui sucederia de

novo ao P.<sup>e</sup> Tapia, agora também na cadeira de Prima, logo que Tapia foi eleito (1.10.1641) bispo de Segóvia, numa data em que Portugal já voltara as costas a Castela.

Embora fosse português, Filipe IV nomeou-o Inquisidor de Castela e Aragão. “Neste gravíssimo trabalho houve-se como era de esperar da sua grande sabedoria e zelo apostólico” <sup>(36)</sup>, tendo elaborado um Index de Livros Proibidos. Fora também nomeado Qualificador e Censor do Santo Ofício de Coimbra. O agravamento das situações políticas na Catalunha e em Portugal levou Filipe IV a reformular o Conselho de Estado. Em Fevereiro de 1643, João de Santo Tomás foi objecto de uma primeira sondagem para substituir o seu confrade António de Sottomayor junto do rei. Desta sondagem foi encarregado o ministro Luís de Haro, a quem o frade respondeu que aceitaria, preenchida uma condição, qual fosse a de saber se o rei estava disposto a ouvir e a seguir a verdade <sup>(37)</sup>. O monarca deu resposta tácita, o que obrigava João a aceitar, pelo que foi convidado a apresentar-se no Paço de Madrid no Domingo de Ramos de 1643. A decisão régia surpreendeu o frade que, na sua proposta, visava ser preterido nas funções e, como o não fosse, invocou as suas responsabilidades como professor na Ordem. E, por fim, objectou que, sendo português, podia de algum modo ser suspeito, tanto mais que era presumível o seu amor à Pátria — “memor patriae suae”. O ponderoso argumento não demoveu Filipe da escolha. Acabou por o nomear seu Confessor. Desgostoso ainda, João procura pretexto para nova recusa, mas, não podendo achar mais, dirige uma carta (20.5.1643) ao Provincial da Ordem, carta essa que entregou, antes de se apresentar

junto d'el-Rei. Nela renova o voto de obediência e diz aceitar a nomeação nesse espírito de obediência regular e, ciente do mundo em que vai viver, pede dispensa para usar dinheiro (ainda que nas mãos de um companheiro escolhido para o efeito), para usar roupa de linho e para poder montar a cavalo <sup>(38)</sup>.

De momento mais atento à Catalunha do que a Portugal, Filipe IV decide comandar pessoalmente os efectivos militares para lá destacados, e, na qualidade de Confessor, João segue o monarca, achando-se em Saragoça a partir de Março de 1644. Não obstante as tarefas políticas, estudava, escrevia e cumpria os deveres sacerdotais e pastorais. Estando em Lérida, em plena guerra, mandaria para o prelo o primeiro tomo do *Cursus Theologicus*, enquanto preparava outros escritos e participava na questão jansenista.

Poucos meses antes de morrer, achando-se em Saragoça com el-rei, “estudava atento, escrevia contínuo, lia solícito, a pontos de, desdobrando-se em muitos, já não parecer um só operário mas muitos” <sup>(39)</sup>, pelo menos no inerente à obra escrita que, agora, procurava lavrar de uma jeira, porquanto a entrega à Universidade, permitindo-lhe ensinar, não lhe permitira arrumar as lições.

A refrega abatia-se contra Saragoça em Abril de 1644 e, contra o parecer de outros, o confessor régio aconselhava o monarca a sair da cidade e a fixar-se em Lérida, que veio a ser sitiada em Maio. Por isso Filipe IV se refugiou em Fraga. Estando neste local, sobreveio uma febre tifóide, que pareceu marcar desde logo os últimos dias de João de Santo Tomás. Gasto pelas viagens, pelas responsabilidades junto do monarca e minado pela febre, preparou-se para a morte: vestiu o

hábito dominicano e fez a confirmação do seu juramento tomista, declarando que nunca ensinara fosse o que fosse oposto à doutrina de Santo Tomás de Aquino, e que, no serviço da coroa, sempre aconselhara o monarca ao serviço divino e ao bem da grei. Finalmente, adorando a Eucaristia, que lhe foi trazida, faleceu, era o dia 17 de Junho de 1644, cumprida a idade de 55 anos.

Sepultado na sala capitular do Convento da Atocha, permaneceu nesta primeira sepultura até 1711, ano em que, fazendo-se um altar votivo ao Santíssimo Sacramento na mesma sala, os seus restos mortais foram trasladados para debaixo desse altar. A sua morte levantou suspeitas a amigos mais fiéis. Interpretando uma passagem da sua biografia segundo Diogo Ramirez, o P.<sup>e</sup> Souèges viria a postular a tese do envenenamento do confrade. Os seus adversários junto do monarca, tendo necessidade de afastar o Confessor, haveriam tramado a sua morte, dando-lhe veneno a ingerir, daí fluindo a febre que o matou. Ainda que se possa considerar a exacção histórica de alguns filósofos terem morrido assassinados, no caso vertente a suspeita carece de provas, não obstante a cuidadosa dedução factológica do P.<sup>e</sup> Souèges. Fosse como fosse, não cederá uma unha da filosofia clássica à ideologia modernista. Absoluto divino e condição humana eram, no teólogo, valores distintos mas nunca opostos. Estava maduro para a eternidade.

### III / A OBRA E O ESTILO

Convidado a ocupar uma cátedra episcopal na Espanha, uma vez, e uma cátedra episcopal na Índia, de outra vez, João de Santo Tomás amava o seu trabalho de professor, sabia-se necessário aos estudantes que ouviam as suas lições, e não podia optar por outro caminho que não fosse o que gostava de exprimir como título seu de justiça — “Lisbonnense Sacrae Theologiae Magistro”. A obra fundamental que o assinalou na história do pensamento humano decorre dessa condição magistral. Encontra-se tão dependente dela, que parece não se justificar sem a profissão de ensino que o autor preferiu e a qual só abandonou, pouco antes de morrer, por exigência de razões de Estado. Os escritos do Mestre lisbonense apresentam o perfil de um homem de Escola com todas as singularidades da Escolástica dominicano-tomista, sendo, em sua unidade, agrupáveis em quatro espécies.

#### *Curso Filosófico*

A designação de *Curso Filosófico*, se bem que estivesse na mente do autor, não foi por ele utilizada nos vários

livros que o constituem, salvo na primeira edição geral, ainda efectuada sendo o autor vivo, na forma *Cursus philosophici Tomistici secundum exactam, veram et genuinam Aristotelis et doctoris angelici mentem*, que assim aparece titulada a edição geral de Colónia (três tomos, 1638). A sequência do aparecimento do Curso em edições singulares com as partes constituintes é a seguinte:

- 1.º *Artis Logicae 1.ª Pars. De Dialecticis Institutionibus quas Summulas vocant*, (Alcalá de Henares, 1631), constituindo o compêndio de Lógica com que se efectuava a iniciação escolástica à arte de filosofar.
- 2.º *Artis Logicae IIª Pars. In Isagogem Porphyrii, Aristotelis Categorias et Peribermeneias ac Posteriorum Libros*, (Alcalá, 1632), onde expõe e comenta a segunda parte da iniciação lógica, isto é, os predicáveis e os predicamentos, segundo as lições de Aristóteles e dos respectivos comentadores, em que sobressai o Porfírio da *Isagoge*.
- 3.º *Naturalis Philosophiae I.ª Pars quae de Natura in Communi ejusque affectionibus disserit*, (Madrid, 1633) é o livro que, esgotada a iniciação lógica, serve de introdução à filosofia natural, ou da natureza em comum. O terceiro tomo engloba outrossim o desenvolvimento do curso de filosofia natural, por integrar a *Naturalis Philosophiae IIª Pars in VII Libros Physicorum*, com os comentários aos oito livros da *Física* de Aristóteles.
- 4.º *Naturalis Philosophiae III.ª Pars, quae de ente mobili corruptibili agit ad Liberos (sic) Aristotelis, De Ortu et*

*Interitu*, (Alcalá, 1634), que prossegue a exposição da Filosofia natural sobre os móveis corruptíveis.

- 5.º *Naturalis Philosophiae IV.ª Pars, quae de ente mobili animato, ad Libros Aristotelis De Anima*, (Alcalá, 1635) onde o autor versa, como diz o título, os tratados dos móveis animados e da alma, segundo a mente de Aristóteles.

São estes cinco tomos (incluindo seis tratados específicos, já que a Segunda Parte da Física se acha anexa à Primeira Parte, no tomo terceiro) que constituem o chamado *Cursus Philosophicus*, que teve múltiplas edições singulares e gerais <sup>(40)</sup>, nestas se salientando a de Vivès (Paris, 1883) apesar das notórias deficiências de revisão, e a edição crítica devida ao P.º Beato Reiser, O.S.B. (Turim, 3 volumes, 1930, 1933, 1937).

#### *Curso Teológico*

A designação foi desde logo adoptada pelo autor no primeiro tomo — *Cursus Theologici* — como que para marcar a unidade de um programa doutrinal que iria desenvolver em sucessivos tomos:

- 1.º *Tres Tractatus ad Theologiae Tyrone praemissi: Primus universum textum Magistri Sententiarum in ordinem redigit; Secundus omnium quaestionum D. Thomae et materialium in sua Summa ordinem explicat; Tertium vindicias D. Thomae pro doctrina ejus puritate, probitate et*

*singulari approbatione offert; In I<sup>am</sup> partem de Deo, qq. 1-14, (Alcalá, 1637).*

Como se verifica, o conteúdo do tomo é um tanto complexo e vasto, abrangendo a iniciação sobre os Mestres das Sentenças, Isagoge ou uma introdução à *Suma Teológica* de Santo Tomás de Aquino <sup>(41)</sup>, a defesa de Santo Tomás e o respectivo tratado de aprovação das doutrinas do Aquinate e, por fim, o início do estudo da *Summa Theologica*, englobando as questões 1 a 14.

2.º *In I<sup>am</sup> partem, qq. 15-26* (Lião, 1643) prossegue o comentário expositivo da *Summa Theologica* ainda dentro do tratado *De Deo*.

3.º *In I<sup>am</sup> Partem, de Trinitate et Angelis* (Lião, 1643, ainda que o tomo, decerto por gralha, mencione o ano de 1642). O autor comenta a questão 27 *ad finem* e as questões a partir da questão 50 sobre o tratado dos Anjos.

Até ao falecimento do autor não voltou a sair qualquer tomo, pelo que João de Santo Tomás assistiu aos preparatórios dos três primeiros tomos para os prelos, mas já não vigiou os seguintes. Os tomos quarto a sétimo saíram sob a vigilância do seu discípulo P.<sup>e</sup> Diogo Ramirez, O.P., que, no limiar do quarto tomo, colocou a sinopse biográfica do autor; o tomo oitavo teve a assistência do P.<sup>e</sup> Francisco Combéfis, O.P.

4.º *In I<sup>am</sup> II<sup>ae</sup> de Ultimo Fine et de actibus humanis, qq. 1-20,* (Madrid, 1645), que versa, como diz o título, as vinte primeiras questões da Primeira da Segunda.

- 5.º *In I<sup>am</sup> II<sup>ae</sup>, qq. 21-70, 109-114* (Madrid, 1645) que prossegue a viagem na Primeira da Segunda, abarcando as questões relativas às paixões, sem grande demora na teoria da Graça <sup>(42)</sup>.
- 6.º *In I<sup>am</sup> II<sup>ae</sup>, qq. 1-23, 64, 81, 83, 88 — VII Quaestiones Quodlibetales* (Madrid 1649), em que o autor entra na Segunda da Segunda (virtudes teológicas).
- 7.º *In III<sup>am</sup> Partem, de Incarnatione* (Madrid, 1656). O comentador inicia o comentário à Terceira Parte da *Suma*, isto é, ao tratado do Verbo Incarnado.
- 8.º *In III<sup>am</sup> Partem, de Sacramentis in genere, de Eucharistia, de Poenitentia* (Paris, 1674). O tomo comenta o tratado dos Sacramentos em geral, questões 60 e seguintes, as questões relativas à Eucaristia (73-83), e à Penitência (84-90 e Suplemento).

O *Curso Teológico* dispõe de edições gerais em Lião (1663), embora não incluía ainda o oitavo tomo, em Colónia (1711), Paris (edição Vivés, 1883-1886), e Tournai (desde 1931) que constitui a meticulosa edição dos Beneditinos de Solesmes <sup>(43)</sup>.

#### *Escritos Pastorais*

Os escritos pastorais são geralmente classificados sob a designação de *opúsculos*, mas parece-nos mais objectiva a denominação de “escritos pastorais”. Mediante eles o autor exerceu as tarefas inerentes ao

educador na fé, descendo da gravidade da ciência teológica para a iniciação catequética. Os escritos em causa são os seguintes:

- 1.º *Explicación de la Doctrina Cristiana y la obligación de los Fieles en creer y obrar*, (Madrid, 1640). Dedicado à Virgem do Rosário, trata-se de um catecismo com múltiplas edições castelhanas, tendo a quinta edição (Saragoça, 1645) sido ainda revista pelo autor. Através dos Pregadores tornou-se catecismo preferencial na Europa, correndo em traduções francesa, irlandesa, italiana, latina e portuguesa (44). A tradução latina, *Compendium Doctrinae Christianae* (Bruxelas, 1658) é do P.º Henrique Hechtermans, que para ela redigiu agradável notícia biográfica.
- 2.º *Breve Tratado y mui importante, para saber fazer una confesion general*, (Madrid, 1644), foi escrito a pedido de Filipe IV, tendo edições italiana e latina, já que aparece anexo, nessas edições, à *Prática de bem morrer*.  
A este *Breve Tratado* aparece anexo uma meditação prática dos *Mysterios del Santíssimo rosario y modo ofrecerle*. Embora a tradição atribua o texto a João de Santo Tomás, os Padres de Solesmes não acham razão que garanta a sua pertença ao Mestre lisbonense.
- 3.º *Practica y Consideración para ayudar a bien morir*, (Alcalá, 1645) constitui um tratadinho de preparação para a morte, tendo em vista o serviço dos enfermos e dos moribundos. Obteve edições em várias línguas, entre elas a italiana e a latina.

### *Respostas e Cartas*

- 1.º *Resposta sobre o poder do Rei quanto a Eclesiásticos delituosos* (1635) <sup>(45)</sup>. Trata-se de uma resposta sobre a jurisdição régia no âmbito das querelas jansenista e regalista. A consulta foi dirigida a Pedro de Tapia e a João de Santo Tomás.
- 2.º *Resposta sobre os deveres dos Ministros de Estado* (1637) <sup>(46)</sup>.  
A consulta respondeu também Pedro Tapia.
- 3.º *Parecer sobre um Édito do Bispo de Ciudad Rodrigo* (1640)<sup>(47)</sup>.  
O parecer foi dado pelo autor como Qualificador do Santo Ofício e reflecte a questão jansenista. O bispo tendia a limitar a frequência à comunhão, e João de Santo Tomás defende a liberdade de comungar dos fiéis.
- 4.º *Carta ao P. Nicolau Ridolfi, Mestre Geral Dominicano, sobre o pensamento de Santo Tomás de Aquino acerca da Imaculada Conceição* (1640 ou 1641).  
Escrita em autodefesa, pois fora suspeito de se opor à doutrina da Imaculada.
- 5.º *Carta de Obediência sendo nomeado Confessor* (1643).
- 6.º *Carta aos Doutores de Lovaina sobre Jansénio* (1644) <sup>(48)</sup>.  
Nela dispõe acerca das responsabilidades e limites do poder de Filipe IV para alterar o conteúdo da posição pontifícia quanto a Jansénio.

A obra literária do Mestre Complutense acha-se escrita em latim — escritos filosóficos, teológicos e canônicos — e em castelhano os escritos pastorais. É, pelo latim, um escolástico; é, pelo castelhano, um hispano ou, se quisermos, um português de bilinguidade, já que, sendo sua pátria a língua portuguesa foi em castelhano que, pelas circunstâncias de vida, se exprimiu. Os textos castelhanos saídos da sua pena apresentam um estilo sem exigência estilística, mas com eficaz comunicabilidade, o que leva a crer que João de Santo Tomás dominava com maior facilidade o castelhano oral do que o castelhano escrito, que pouco leria, dada a predominância dos autores que cita nas suas obras, autores esses que escreviam na latina língua. O castelhano chão que o filósofo utilizou nos livros de pastoral e de catequese mostra que o autor é capaz de expor difíceis questões teológicas em escrita acessível ao finalismo didático. Por causa disso, o P.<sup>e</sup> Pedro Iaães, ao dar o parecer relativo ao *Catecismo de Doutrina Cristã*, louvou o autor por andar ocupado em assuntos elevados e ser capaz de descer à instrução dos simples e dos ignorantes.

Relativamente à obra filosófica e teológica, os analistas são de comum parecer de que o Mestre nunca revelou manifesta preocupação com o estilo, todo o seu esforço indo para a precisão do pensamento segundo a palavra.

Há razões a considerar na crítica estilística aos escritos de João de Santo Tomás. A primeira razão é a que decorre do próprio latim escolástico do século XVII. Sob o signo do latim, os séculos XV e XVI tinham produzido clássicos escritores, tanto poetas

como prosadores, ainda que, na disciplina filosófica e na cadeira teológica, fosse instantaneamente dificultosa a fuga às exigências dos tópicos ou lugares comuns (e selectos!) das nomenclaturas e dos tecnicismos ou escolasticismos. A crescente tendência para os vernáculos e o pragmatismo das necessidades concedia cada vez menos tempo aos escritores para o estudo da redacção latina, pelo que, mesmo castigando as redacções, os escritores tendiam cada vez mais a escrever um latim de jacto, sem adequado tratamento oficinal, o que resultava numa espécie de um novo latim escolástico-elesiástico, de vertente barbarizante. O latim do século XVII apresenta, salvo raríssimas excepções, os sinais do decadentismo latino, decadentismo esse que o século XVIII tornaria esquecimento.

A segunda razão prende-se com a decorrência dos textos que serviam de base aos escritos. João de Santo Tomás organizava e escrevia as suas lições para as aulas utilizando o latim falado das escolas, sem qualquer cuidado estilístico, tendo em vista a essencial preocupação de correcta exposição e de imediato entendimento pelo auditório <sup>(49)</sup>. Quando decidiu imprimir as lições sujeitou os textos base a castigo, mas isso não logrou limpá-los de todas as características peculiares ao latim do autor. Entre essas características peculiares anotam-se as expressões neológicas e barbarizantes — “verba nova aut barbara” — que justificam a presença de latinismos bárbaros, escolásticos e pessoais; as insolentes construções verbais, menos sintéticas do que analíticas, dando lugar à predominância dos compostos; os vocábulos de antiga genealogia, utilizados com singular e inusitada significação, em virtude da necessidade resultante de um

adequado apuramento dos matizes novos de conceitos antigos.

A terceira razão consiste na consciência que João tinha das suas deficiências estilísticas, mesmo quando elas lhe davam azo à expressão de uma veia poetizante, não raro manifesta num lirismo de inspiração salmódica. Disputativo e controversista, o Mestre ensinava os alunos ao sacrifício do estilo: “Numa disputa, procure o arguente opôr o argumento em forma estrita sem o embaraço de atavios retóricos nem de longas considerações, e proponha o silogismo em boa ordem e bem claro” <sup>(50)</sup>. Importa ver que João de Santo Tomás herdava a longa tradição de teologia controversista hispano-dominicana, que lhe chegava desde a medievalidade de Raimund Martí e de Raimundo de Penhaforte, seus antigos confrades e modelos de concisão, silogicização e clareza argumentativa. Está, por tudo isto, longe de Lactâncio, mas aproxima-se de Tertuliano que, num latim eivado de barbarismos, é senhor de notável e colorido vigor <sup>(51)</sup>.

A decadência estilística torna-se mais sensível nos últimos escritos, sobretudo nos que já não conseguiu rever para o prelo, onde o carácter de exposição áulica é mais notório. As deficiências não obstaram a que o seu maior mérito consistisse em ter completado “a imensa riqueza dos conceitos escolásticos e, sobretudo, de os ter dotado de tal clareza e precisão, que veio a ser um clássico expositor do tomismo” <sup>(52)</sup>. Esta imensa riqueza deriva principalmente da profundidade da síntese conceptual. Quando, depois de haver virado e revirado uma questão sob todos os seus aspectos e enumerado todas as soluções dadas, determina enfim e dá a razão da sua determinação *fundamentum est*, seria de espantar que

alguém, lendo-o assim em posseção de todos os elementos do assunto, não se deixe convencer. A chave da obra do Mestre Complutense é, alfim, a do espírito sobrelevando a letra.

#### IV / PENSAMENTO NOVO E SEGUNDA ESCOLÁSTICA

Ao período de quase duzentos anos situado entre 1450 e 1640 costumam os historiadores da filosofia chamar época de transição, por constituir um termo evolutivo entre o fim da Primeira Escolástica, simultâneo com o desaparecimento do Império do Oriente e com o início de uma nova elaboração cultural, e o princípio da Idade Moderna, que vem a ter momento identificativo na reforma cartesiana da filosofia, uma vez que o *Discurso do Método*, embora publicado em 1647, é uma obra decisiva do termo desta época de transição. Dada a proximidade das suas cronologias biográficas, é lícito propôr que Descartes foi o primeiro dos modernos e que João de Santo Tomás foi o último dos clássicos, encerrando o que restava vivo da Escolástica, isto é, a Segunda Escolástica, que foi a filosofia seguida na Península Hispânica durante o século XVI e durante a primeira metade do século XVII, como réplica da Escolástica medieval. João de Santo Tomás (1589-1644) é coetâneo de Renato Descartes (1596-1650) e contemporâneo ainda desse que se afirma como o precursor quinhentista da filosofia moderna e da reforma cartesiana, Francisco Sanches

(1551-1623), cujo *Quod Nihil Scitur* apareceu em 1581, oito anos antes do nascimento de João de Santo Tomás. Quando Francisco Sanches morreu, João de Santo Tomás efectuava o tirocínio como professor de Filosofia em Plasencia. Estes elementos de cronologia permitem-nos verificar que, havendo uma oposição formal e metódica entre o aristotelismo e o cartesianismo, não há oposição histórica entre João de Santo Tomás e Descartes, porquanto, à data em que o Mestre Complutense era já guia da Europa Clássica, o inovacionismo cartesiano ainda não se revelara com a necessária amplitude expansiva. O opositor histórico, (ainda que a obra de um não dependa da obra do outro) a João de Santo Tomás seria Francisco Sanches, uma vez que, onde aquele formula um realismo imediatista de fundamentação em Aristóteles e em Santo Tomás de Aquino, este propõe um cepticismo metódico situado na melhor linha do nominalismo herdado das controvérsias medievais, de modo que o método de conhecimento de João de Santo Tomás é antes um conhecimento de método em Francisco Sanches. O Mestre Complutense não poderia elaborar o *Curso Filosófico* sem um mínimo de referência implícita a esse desafio metódico que provinha de Bordéus e, pois, das teses de Francisco Sanches, cujo significado é o de meio termo entre o fim da filosofia clássica e o início da filosofia moderna. Este aspecto é sublinhável porquanto nos indica parcialmente a função da filosofia hispânica no transe e na transição da filosofia europeia, não sendo de omitir a influência do *Curso Conimbricense* na formação mental de Descartes, nem o recurso a João de Santo Tomás na permanência das razões essenciais da escolástica.

O pensamento de crise e a crise de pensamento são deveras sensíveis entre as propostas de Martinho Lutero (1517) e o fim da Guerra dos Trinta Anos (1618-1648), sendo neste período de trinta anos que efectivamente se desenvolvem as actuações do último dos clássicos e do primeiro dos modernos. De 1517 a 1648 o que releva é uma dúvida, é um profundo sobressalto quanto à natureza e validade da tríade Cristandade/Romandade/Europa. A crise da história é um aspecto visível da crise filosófica e esta constitui, a seu modo, a forma assumida por outra crise, a religiosa, igualmente viva na crise teológica. O Concílio de Trento, a decorrer entre 1545 e 1563, põe a questão de uma Igreja dinâmica — *Ecclesia semper reformanda* — mas o extremamento da Reforma e da Contra-Reforma obstou à continuidade na imutabilidade daquela tríade em que o humanismo medieval assentou. O que no mínimo nos parece é, quanto a Trento, a sua capacidade para assimilar os povos que se mantiveram leais à tríade, e a sua incapacidade de aproximar os povos que recusaram essa lealdade. Enfim, apesar do volumoso produto doutrinal a que o Concílio deu lugar, algumas questões ficaram em aberto — por exemplo, a da graça e a da liberdade, que em breve se tornaria como discordatário no próprio seio da Igreja, e que causaria temores e tremores na cultura filosófica e teológica dos países que mais haviam contribuído para a unidade da Igreja Tridentina, Espanha e Portugal, e nos institutos hispânicos que maior vigilância prestaram ao desenvolvimento da crise — a antiga Ordem dos Pregadores e a moderna Companhia de Jesus, ambas, como se sabe, obras de fundadores hispânicos, S. Domingos de Gusmão e Santo Inácio de Loyola.

Julga-se com alguma frequência que a medievalidade pensou segundo um unicismo aristotélico. Os textos medievais evidenciam outra imagem, a de um contexto platónico-aristotélico oriundo principalmente, para a Escolástica católica, das filosofias árabe e hebraica e mormente da *falsafa* árabe, cujo predomínio platónico se acha em Avicena e cujo predomínio aristotélico se acha no cordovês Averroes, tal como, na Escolástica católica, a linha platonizante viria a significar-se em Duns Escoto através de uma origem augustiniana, e a linha aristotelizante viria a significar-se em Santo Tomás de Aquino. A mediania filosófica medieval é híbrida, conjuga as declinações de Platão e de Aristóteles, sendo a partir das controvérsias do século XIII que se estabelece uma como que linha divisória de Platão e Aristóteles, segundo os rigores da controvérsia nominalista e idealista. A partir do século XIII há um aristotelismo e um platonismos ascendentes, de forma que, no século XVI, a Europa dispõe de um platonismo e de um aristotelismo exaustivos, predominando Platão nos pensadores da sua linha, enquanto a Europa da Contra-Reforma põe a tónica em Aristóteles, como vemos nos cursos universitários de Salamanca, Alcalá, Coimbra e Évora.

O nominalismo medieval, com novos matizes, predomina nas escolas europeias, é uma das formas do humanismo, em que o magistério de Aristóteles é postergado segundo uma caminhada regressiva, que leva o realismo aristotélico a uma conversão ao idealismo platónico e, exaurido este, orienta o pensamento europeu para uma como que atomização mental e sistemática, ocorrida principalmente quando se opera o salto do pensamento platónico para o que se julga ser o

pensamento pré-socrático. A filosofia da natureza dos naturalistas acha maior prazer no atomismo pré-socrático do que no realismo sistemático de Aristóteles, e também do que no sistemático idealismo de Platão. Há um nominalismo evidente nos pensadores do retorno aos sistemas da antiguidade clássica (os Platônicos italianos, os Aristotélicos averroízes, os Cépticos, os Estóicos) conforme se encontra multiplamente expresso em Marcílio Ficino, em Gassendi e em Francisco Sanches. As tentativas de reforma da Filosofia tornam-se cruciais mesmo em pensadores de formação aristotélica, quais Pedro Ramus e Giordano Bruno, para que tudo venha a formular-se, como fruto maduro, no empirismo de Francisco Bacon, no naturalismo de Tomás Hobbes, no cepticismo metódico de Francisco Sanches e no critério metódico de Renato Descartes. A controvérsia dos Nominais da Idade Média fora uma causa escolástica; na Idade Moderna vai ser uma opção geral, em que a Europa e a filosofia europeia se fragmentam em duas metades. A Hispânia revela achaques da crise, porquanto, face ao realismo exaustivo que os Conimbricenses propõem em seu aristotelismo, aparecem formas declaradas de nominalismo, como o de Álvaro Tomás e outros de análogo teor.

As Escolas, ou Estudos Gerais, reagem diversamente. Pedro Margalho, santareno, (faleceu 1556) assume predominância magistral em Salamanca, mas tem de enfrentar o prestígio dos mestres franciscanos, de orientação escotista, e dos mestres dominicanos, de orientação tomista, que rejeitam, por razões diferentes, as teses nominalistas, e que, depois de algum domínio em Salamanca, cedem à presença do

dominicano Francisco de Vitória, que estudara em Lisboa. Coimbra dá a sua lição baseada em Pedro da Fonseca (1528-1599) cuja exegese aristotélica se torna de primordial importância nas escolas jesuítas, que também seguem o tomismo, ainda que o sujeitem a uma liberdade exegética diferente daquela que o cânone dominicano tinha como preceitual na leitura dos ensinamentos do Aquinate. O confronto de tantas correntes de pensamento na Península levou o Cardeal Cisneros a fundar a Universidade de Alcalá, inspirada no modelo da Universidade de Paris, e com carácter eclético: a Universidade não teria qualquer sistema por oficial (contra o que se passava nos Dominicanos de Salamanca e nos Jesuítas de Coimbra) mas contemplaria as três vias chamadas *vias* reais: o Nominalismo, o Escotismo e o Tomismo. A este eclectismo (convivência das correntes predominantes no pensamento católico europeu) se chamou o *eclectismo complutense*, ao qual, como se torna evidente, João de Santo Tomás viria a paramentar com um hábito tomista. Comparado com a vitalidade que o tomismo atingiu em Alcalá, sobretudo no magistrado de João de Santo Tomás, o eclectismo complutense como que se dilui.

Os finais do século XVI assistiram ao fraccionamento das filosofias mais dependentes do platonismo e do augustinismo, como se prova nas sequências emanadas do escotismo e do occamismo. Pelo contrário, na esfera do tomismo, há uma reflexão que persiste na lealdade quase literal à *lectio* tomista, lealdade esta muito patente na Ordem Dominicana. No século XVI o tomismo renova-se em Itália, agora sob a forma comentarística que se designou por tomismo *de penetração* (53). É ele uma dupla ortodoxia, eclesial e

escolar, leal à Igreja e leal a Tomás de Aquino, pelo que o tomismo como que devém a ortodoxia de quem pensa em Igreja. Retoma-se a tradição tomista integral, perscrutam-se em saltério repetitivo as lições do Aquinate, adequa-se o seu pensamento à modernidade e, nas mais das vezes, a modernidade ao seu pensamento. É o tempo dos comentadores italianos, Francisco Silvestre de Ferrara (faleceu 1528) e de Tomás Gaetano (faleceu 1543), opositor a Lutero, bispo de Gaeta e mestre intermediário comum do tomismo hispânico, que se formula na cadeia áurea formada por Tomás de Aquino-Gaetano-Francisco de Vitória-João de Santo Tomás. A formação filosófica-teológica dominicana estava definida com rigor desde o Capítulo Geral de Saragoça (1309). Os professores tinham de seguir Santo Tomás de Aquino (e, pois, a sua interpretação de Aristóteles) sob pena de perderem a cátedra, os alunos seguiam três anos de Lógica, dois de Filosofia Natural e quatro de Teologia, num total de nove anos de estudo, lendo antes de tudo a Tomás de Aquino<sup>(54)</sup>. A crise da Reforma concentra a especulação ortodoxa em regiões periféricas, Itália, Bruxelas, onde pontifica Pedro Crockaert, e Hispânia, onde o movimento tomista viria a expressar-se com maior peso. À fase de penetração segue-se uma outra, chamada fase do *tomismo funcional*, destinado ao pragmatismo da Contra Reforma e muito mais atento à ortodoxia do sistema. Ao conservadorismo da Sorbonne sobrepõe-se o dinamismo hispânico, que descola de múltiplas condicionantes, entre elas a de Pio V ter proclamado (1567) Santo Tomás de Aquino Doutor da Igreja. A grande restauração opera-se na Hispânia, mediante os cursos da Universidade de Salamanca, onde a breve

trecho se afirma a personalidade de Francisco de Vitória (faleceu 1546) que inicia o movimento de restauração tomista, depois de ter estudado em Lisboa e em Bruxelas, onde foi discípulo de Pedro Crockaert. Postula o tomismo integral, opondo-o ao que considera erros, tanto do nominalismo, como do humanismo, como de um tomismo surgido fora da Ordem dos Pregadores, qual fosse o molinismo. Após a morte de Vitória, a restauração tomista dos Pregadores sucede-se através de Melchior Cano (faleceu 1560), de Domingos de Sotto (faleceu 1560) e de Domingos Bañez (faleceu 1604) os quais determinam linhas de pensamento geradas em Salamanca e em Alcalá.

Os Pregadores, com seu tomismo integral, não raro literalista (o que resulta como efeito do rigor integralista) eram colocados perante um facto novo. A Companhia de Jesus era um instituto novo, portanto sem directa herança doutrinal, que em Santo Tomás de Aquino achou um mestrado conveniente; só que os pensadores da Companhia estavam isentos de um compromisso de lealdade a uma doutrina humana (mesmo quando humana *a divinis*) e, portanto, cuidando primeiro da filosofia, e depois da teologia, davam peculiares e novas interpretações à lição tomista.

V / RAZÕES E SINAIS  
DO DISCIPULATO  
TOMISTA

À definição da filosofia moderna face à filosofia escolástica é inerente uma nova leitura de Aristóteles. Análoga novidade de leitura se processa na teologia, em que também Santo Tomás serve de fonte à reinterpretação de alguns problemas de fundo, de modo que o século XVI já nos coloca perante um pluralismo tomista, pluralismo esse que tem em comum a referência fundamental a Santo Tomás, e que se pluraliza nos métodos de leitura feitos ou elaborados por diferentes escolas. A Segunda Escolástica é dominada por uma tensional oposição entre a leitura integralista dominicana e o que se poderia chamar de leitura novacionista dos teólogos jesuítas, tanto assim que o século XVI testemunhou graves momentos de monólogo e de diálogo entre as duas Ordens. Ambas estavam de acordo quanto à prevalência do magistério do Aquinate mas, na circunstância especulativa, cada uma das Ordens assumiu o discipulato a seu modo.

O século XVII quase se inaugurou com a morte de Luís de Molina (faleceu 1600), professor em Coimbra e em Évora, que, ao interpretar a primeira parte da *Summa*

*Theologica* se viu confrontado (tal como se confrontaram os teólogos do Concílio de Trento) com a dificuldade de uma conjugação lógica da teoria da liberdade com a teologia da graça e da predestinação. Molina mais deixou o problema aberto do que soluto, mas, desafiado a dar inequívoco esclarecimento, escreveu o *Concordantia Libri Arbitrii* (1588) em que, partindo da teoria da ciência média, vem a postular um certo predestinacionismo que necessariamente limitaria a criatura humana no exercício de liberdade. A *ciência média* aparece formulada na obra do jesuíta Pedro da Fonseca (faleceu 1599) considerado o maior dos metafísicos da escola jesuíta, e mesmo o de maior vulto na Europa do século XVI. Consiste ela na saída para uma difícil aporia: pela ciência de simples inteligência, Deus conhece os *possíveis* e, pela ciência de visão, conhece os *futuríveis*. De que modo o livre arbítrio humano se aduna, pois, ao conhecimento da possibilidade e da futuribilidade? Se Deus conhece os possíveis e os futuríveis, então conhece desde sempre o destino humano em geral e em particular. O jansenismo é, a seu modo, uma sequela desta grave questão dos auxílios divinos, ainda hoje insoluta. A resposta do molinismo é a de que a eleição divina não é cega, e a vontade de salvar o homem mostra-se na previsão dos méritos como futuros: *post praevisa merita*.

O imediato opositor a Molina foi Domingos Bañez (faleceu 1604) dominicano, que saiu em defesa da doutrina tradicional de Santo Tomás de Aquino contra a exegese de Molina. A liberdade da criatura não é algo de absoluto que se subtraia à primazia divina, pois, havendo subordinação, esta é a do homem e não a de Deus, pelo que, segundo Bañez, a liberdade definida por

Molina não é uma liberdade *simpliciter*, mas uma liberdade *secundum quid*, que se resolve num concordismo.

Não obstante a controvérsia que a leitura de Santo Tomás gerava, o tomismo foi assumido como fonte preferencial pelos novos institutos, tanto pelos jesuítas, que formulam desde logo um tomismo próprio, como pelos teólogos do Carmelo Teresiano. Bañez foi confessor de Teresa de Ávila e, com efeito, o Carmelo Descalço optou por um tomismo com suas próprias características, das quais foram sistematizadores e intérpretes dois teólogos de origem portuguesa, António do Espírito Santo, autor do *Directorium Mysticum* (1677), e José do Espírito Santo, autor do *Catena Mystica* (1678). O tomismo carmelitano afastou-se tanto do rigorismo dominicano como do novacionismo jesuíta, pondo a tónica na teologia mística e evitando a questão dos auxílios. Quanto à lição de Molina, ela foi repensada e adiantada por Gabriel Vasquez e por Francisco Suárez (faleceu 1617), que reformulou o concordantismo molinista numa teoria chamada congruismo, afirmada depois como doutrina oficial da Companhia de Jesus. A cadeia que deriva da lição de Bañez foi obviamente prosseguida na Ordem dos Pregadores e assumida por João de Santo Tomás. Deste modo, Vasquez em Alcalá e Francisco Suárez em Coimbra, eram os principais opositores que o Mestre Complutense teria em mente. A controvérsia molinista arrastara-se desde 1588 e, face à disparidade de opiniões e de pareceres, Paulo V determinou (1607) que, estando o problema longe de obter solução, as partes intervenientes se abstivessem de mútuas críticas e censuras. Assim, tendo de manter silêncio em torno da questão dos auxílios, os teólogos

de ambas as linhas descobrem outros modos de afirmação das suas opções. Em Alcalá, Pedro de Tapia manterá a defesa do critério dominicano e passa oportunamente o encargo a João de Santo Tomás, que pretendeu demonstrar a heterodoxia das interpretações tomistas situadas fora do que deveria ser um tomismo em progresso na fidelidade. João de Santo Tomás não podia, em virtude da proibição pontifícia, reabrir a questão dos auxílios, mas podia tentar uma demonstração de que havia, a par do tomismo integral, um tomismo marginal possesso de erro e, pois, um não-tomismo.

Entregou-se à tarefa no terceiro tratado do *Curso Teológico* intitulado *Tractatus de Approbatione et Auctoritate Doctrinae Angelicae Divi Thomae* <sup>(55)</sup>, escrito, já para traçar o seu caminho doutrinal, já para combater as teses e proposições que a teologia do seu tempo fundamentava em Santo Tomás, já para combater o tomismo derivado de Molina, de Suárez e de Vasquez. Teve o cuidado de sublinhar a ausência de paixões no seu espírito: “Nada do que vimos dizendo é ditado por qualquer ciúme ou inveja. São apenas considerações gerais que não pretendem de modo nenhum aludir a determinadas pessoas. Podemos afiançar, de resto, que não é tal a nossa adesão à doutrina do Aquinense, que excluamos da nossa estima as Escolas dos outros Mestres. Longe de nós a injustiça de regatear a devida veneração aos grandes homens que floresceram e florescem ainda, embora se afastem de Santo Tomás, pois, como ele mesmo ensina, fundando-se em Aristóteles, na escolha ou no repúdio das opiniões não devemos deixar-nos influenciar pelo amor ou pelo ódio à pessoa que a introduz, mas só pela certeza da verdade; portanto, devemos estimar a todos, tanto esses cuja opinião

adoptamos como esses cuja opinião repudiamos; pois, tanto uns como outros suaram em busca da verdade e assim nos ajudaram a descobri-la. Contudo, é preciso que nos deixemos antes pelos mais seguros, isto é, devemos preferir a opinião dos que atingiram a verdade com olhos mais certos” (56).

Parece evidente que João de Santo Tomás não põe em causa a estima devida aos opositores, mas é também evidente que os considera afastados de Santo Tomás. Ao rigor da obediência tomista por tantas formas e com tanta meticulosidade preconizado pelo Mestre Complutense se chama “tomismo indefectível” (57), e ao processo autoritativo daí emanado se interpreta como um dos três aspectos deficientes da obra de João de Santo Tomás: o culto da autoridade face ao estudo dos problemas, a pouca criatividade e a carência de sentido histórico (58). O culto da autoridade está demonstrado no *Tratado da Aprovação*, e justifica-se pelo facto de estar em causa a garantia de um tomismo ortodoxo; a pouca criatividade decorre justamente dos termos em que o filósofo põe a questão de como ser tomista; quanto ao sentido histórico, é de considerar que em João de Santo Tomás o sentido filosófico da verdade é superior ao sentido histórico do trânsito humano através de conjunturas, porque a permanência é da verdade.

O *Tratado da Aprovação* é constituído por duas *disputatio*: a primeira, sobre os múltiplos modos de aprovação da doutrina de Santo Tomás pela Igreja, e sobre a importância da *Suma Teológica*; a segunda, sobre as proposições erroneamente fundadas em Tomás de Aquino, que dão origem às *theologorum altercationes*, e que só podem ser vencidas pela definição de um rigoroso critério de obediência tomista, expresso nos chamados

sinais do discípulo de Santo Tomás, página antológica que fecha o *Tratado da Aprovação*. O que se trata de demonstrar é que a lição tomista é uma lição de verdade e que, portanto, não pode ser fonte de divergências mas de unidade, por isso que é garante de ortodoxia, qual texto sagrado. A primeira parte, em cinco artigos, apresenta, no primeiro artigo, os modos ou argumentos pelos quais um autor merece a aprovação da Igreja.

O primeiro argumento, aliás infimo, decorre da aprovação pela autoridade eclesiástica de um escrito para impressão e divulgação, e não constitui uma aprovação autoritativa da doutrina, antes consiste numa licença de publicação, apenas probante de que nada obsta a que se publique. A segunda aprovação, superior, é concedida aos autores solenes e aos autores clássicos, que se distinguem uns dos outros porque, os primeiros, além da autoridade atribuída aos clássicos, são autores de obras aprovadas e estudadas nas universidades, onde chegaram, até, a dar o seu nome a certas cadeiras de estudos (Durando, Gabriel, Escoto, por exemplo), enquanto os clássicos, correndo ou podendo correr nas aulas escolásticas, carecem da solenidade dos primeiros, não tendo qualquer carisma paradigmático em matéria doutrinal. O terceiro grau de aprovação, superior ao segundo, é o inerente à eleição de um escritor, ou de um orador, como *Doutor da Igreja*, mesmo que, por falta de antiguidade, não possa ser considerado *Padre*. Os *Doutores da Igreja* são autores de textos que, além de seguidos na Escola, podem ser incluídos nos ofícios eclesiásticos. Doutores eram, antigos, Santo Agostinho, Santo Ambrósio, S. Jerónimo e S. Gregório, assim definidos por Bonifácio VIII, a esses tendo sido acrescentados depois Tomás de Aquino (por Pio V) e S.

Boaventura (por Sixto V). Aos *Doutores*, autores do terceiro grau de aprovação, concede-se o privilégio de serem tidos e havidos como mestres principais e as suas obras são referenciáveis como magistério eclesial e, nas festas respectivas, têm rito de ofício dúplice. O quarto grau de aprovação, superior ao terceiro, ocorre quando a Igreja julga e dá, por um modo especial, aprovação a uma doutrina, ou por isenta de erro, ou por constituir sabedoria infusa por via sobrenatural. O quinto grau abona e aprova, não autores, mas doutrinas, quando a Igreja declara que esta ou aquela doutrina é mais segura. Enfim, o sexto grau de aprovação é o da aprovação definitiva de uma doutrina, tornada matéria de fé.

João de Santo Tomás não atribui todas estas aprovações ao Aquinate, mas, excluindo os graus quinto e sexto, acha de justiça atribuir-lhe os quatro primeiros graus em conjunto, e sobretudo os graus segundo, terceiro e quarto. Quanto ao segundo, Tomás de Aquino foi lido e seguido em todas as Escolas, pelo menos desde que Urbano V, em 1370, mandou que a Universidade de Tolosa lesse e seguisse a sua doutrina. Quanto ao terceiro grau, é evidente que Tomás de Aquino mereceu o título de Doutor da Igreja. O quarto modo de aprovação é, porém, o mais substanciado e argumentado. A Igreja aceitou como verdadeiro o colóquio entre Jesus e Tomás, em que este ouviu — “Frater Thoma, bene scripsisti de me, quam mercedem vis tu recipere a me de tuo labore?”, ao que Tomás respondeu — “Domine, nil aliud nisi Te”<sup>(59)</sup>, pelo que o mesmo Cristo aprova a doutrina de Tomás. No entender do Mestre lisbonense, esta aprovação é geral, não se tendo limitado a esta ou àquela teoria, mas envolve toda a doutrina, conforme o papa Clemente

VIII achou necessário confirmar em duas bulas ao povo de Nápoles, em que se diz que os livros escritos pelo Aquinate não têm erro, e que foram aprovados por Cristo Senhor <sup>(60)</sup>. Segundo argumento favorável ao quarto grau de aprovação é o que consta da oração universal rezada antes da Epístola na festa de Santo Tomás, em que a Igreja professa a sua maravilhosa sabedoria, *mira eruditione*, e pede que os fiéis possam entender o que Aquinate ensinou e imitar o que praticou. Ora, se a Igreja reza para entender a verdade, esta acha-se por inteiro em Tomás de Aquino, pelo que a verdade não deve ser procurada fora da sua lição. O terceiro argumento do quarto grau colige os lugares dos documentos pontifícios aprovando a doutrina do Anjo das Escolas <sup>(61)</sup>.

Enquanto Suárez admitia a discutibilidade de algumas doutrinas tomistas, João de Santo Tomás propõe que a atribuição de erro às doutrinas tomistas é indefensável, sobretudo quando se contempla a tradição do colóquio atrás mencionado entre Jesus e Tomás, cujo método, segundo o discípulo, é o mais conforme à verdade <sup>(62)</sup>. Tanto não obriga João de Santo Tomás a optar por uma posição forçante, pois diz que se alguém, sem irreverência nem desprezo, abandonar as doutrinas tomistas para seguir outra, ainda que oposta, esse alguém não merece censura, pois o critério da disputa doutrinal não deve ser censurado, salvo se houver nele irreverência. A consequência implícita é a de que, quem se afastar da doutrina tomista não deve apresentar-se como tomista. As implicações de juízo patente no *Tratado* são, portanto, extensas e envolvem necessariamente as posições de teólogos jesuítas na interpretação de Tomás de Aquino.

O último artigo destina-se a definir as condições do discípulo tomista. Quem as reunir é tomista, quem não as reunir não é tomista. Essas condições, ou sinais, são cinco:

Trabalhar na linha e sucessão dos intérpretes que foram considerados verdadeiros discípulos tomistas, intérpretes esses que são os da escola dominicana, desde Caetano a Sotto, os quais não ousaram descobrir novas interpretações em desfavor dos antecedentes. Os que não se encontrem nesta condição repartem-se em dois grupos, o dos que se desviaram do tomismo e o contradizem, e o dos que desertaram do tomismo. Os primeiros não são tomistas, quanto aos segundos, embora deficientemente, são tomistas <sup>(63)</sup>.

O segundo sinal consiste no apego à doutrina e no esforço dispendido em sua defesa. Será apontado como melhor discípulo o que maior interesse mostrar pela doutrina e a expuser com maior honra e com maior fidelidade, de tal modo que é mais verdadeiro quem não a compreende mas a louva, do que quem a compreenda e não louva.

O terceiro sinal é procurar expor a doutrina do Mestre sem curar da própria opinião e sem reivindicar fama pela novidade de opiniões <sup>(64)</sup>. Este sinal é um dos mais autênticos, porque o discípulo se despoja face à grandeza do Mestre.

O quarto sinal do verdadeiro tomista reside no modo como defende a doutrina: o que se afirma discípulo segue o Mestre e aceita as suas conclusões e, além disso, abstém-se de rejeitar as suas razões, antes as procurando explicar e fazer compreender, esclarecendo aparentes contradições.

O quinto sinal “é a maior união em seguir a sua doutrina”, porque a divisão de opiniões numa doutrina torna-a suspeita e tira-lhe autoridade. Por isso, na escola tomista, para se manter a unidade de doutrina, vão-se tomando as precauções possíveis, para evitar oposições e conflitos, uma vez que dividir é diminuir, e unir é aumentar.

Os cinco sinais são redutíveis a dois: seguir a doutrina de Santo Tomás como verídica; e empenhar todo o esforço no seu progresso e desenvolvimento. O discipulato ortodoxo procura apenas o esclarecimento e a expansão da doutrina.

## VI / O CURSO FILOSÓFICO

O pensamento clássico e, por conseguinte, o pensamento representado por Frei João de Santo Tomás exprime-se e realiza-se temporalmente em um curso filosófico ancilar e num curso teológico capital. A ordem categorial aristotélica põe uma finalidade, *telon*, em todas as coisas, e também a filosofia se orienta a um *telon*. A filosofia não se serve a si mesma, não fica insulada, abre-se ao principial saber e, no caso vertente, significa-se e realiza-se como propedêutica à teologia. João de Santo Tomás, enquanto professor, foi-o principalmente de teologia, mas, enquanto pensador, dificilmente poderia substanciar uma teologia sem uma prévia fundamentação filosófica. Os dois cursos estão um para o outro em sua espécie e relação e esclarecem-se um ao outro, como se a filosofia existisse para a teologia. Tanto levou Maritain a dizer que “é privilégio de João de Santo Tomás fazer com que as doutrinas mais preciosas e subtis da Metafísica peripatética, uma vez postas em contacto com os dados da Revelação pela Teologia, produzam no espírito frutos de sabedoria que Aristóteles nunca imaginou e cujo sabor intelectual é incomparável”<sup>(65)</sup>.

Ao discipulato tomista em teologia propõe-se o discipulato aristotélico em filosofia, de modo que os sinais do verdadeiro discípulo de Santo Tomás se convertem *mutatis mutandi*, em sinais do verdadeiro discípulo de Aristóteles: não há que alterar, nem que modificar, tudo se resume a esclarecer, a confirmar, e a demonstrar. Esta lealdade a Aristóteles é ainda corroborada pelo facto de o filósofo não assumir qualquer Aristóteles, mas ter e deter o Aristóteles segundo a mente de Tomás de Aquino.

Saber das últimas causas, a filosofia é apresentada por João de Santo Tomás nas suas múltiplas acepções, com tónica no predicado amor da sabedoria. A filosofia, assumida em toda a amplitude, é o saber de todas as ciências ou, em síntese, “quasi amor seu amicitia scientiae”<sup>(66)</sup>. A filosofia é tanto ciência do saber adquirido como do saber especulativo, *amor scientiae*, que ama o saber. Em tudo há uma ordem, e a filosofia não poderá cair num saber desordenado, pois o filósofo não é verdadeiro sábio nem doutor se não seguir a ordem da ciência que estuda<sup>(67)</sup>. O curso filosófico orienta-se pela metodologia do tempo e dispõe-se num estudo de quatro anos, tal como ocorria, aliás, no Curso Conimbricense. João de Santo Tomás orienta-se pela lições de Aristóteles e de Porfírio, mas não se limita a efectuar um comentário, antes elabora uma exposição comentada, dando relevo às questões filosóficas que, no seu tempo, envolviam maior carga polémica. João de Santo Tomás consegue, no *Curso Filosófico*, mais do que um simples comentário, uma reorganização dos tratados de filosofia aristotélica. O método escolástico do seu tempo mandava propor uma exposição, *expositio*, subintitulada por uma questão, *questionne*, ficando a

exposição resumida ou limitada como que a um sumário ou paráfrase da tese, o que se encontra em autores conimbricenses. João de Santo Tomás prefere adoptar um método pessoal, dividindo e ordenando os problemas. Uma vez antes, outras vezes depois, resume as teses de Aristóteles e, a seguir, desenvolve livremente o seu pensamento, mormente as questões de maior interesse. Desenvolvida nos vários tomos do *Curso Filosófico*, a propedêutica de João de Santo Tomás é divisível em três lições: a Lógica, a Física e a Psicologia.

A Lógica, que João de Santo Tomás assumiu como saber filosófico *sine qua non* contra os nominalistas, consta dos dois primeiros tomos: o primeiro, contendo a primeira parte da Arte da Lógica, é uma introdução nas instituições dialécticas chamadas *sumulas*, por onde se iniciava o curso de filosofia; o segundo expõe e reorganiza a lógica segundo a mente de Aristóteles e segundo o critério do seu principal comentador, Porfírio. O mestre transita, portanto, da iniciação lógica para a Lógica maior, em que a organização do pensamento se efectua de acordo com os livros do *Organon* de Aristóteles, começando pelas *categorias* e concluindo nos *analíticos posteriores*.

A Física, ou *naturalis philosophia*, consta dos tomos restantes, que estudam a filosofia da natureza em comum, os oito livros da física aristotélica, os entes móveis corruptíveis e, por fim, na quarta parte, os móveis animados e a teoria da alma, ou psicologia. João de Santo Tomás viaja do pensamento enquanto pensamento para o conhecimento do sensível e sobe, depois, para o conhecimento do invisível: pensamento, natureza, alma. A ordem oferece o primado ao pensamento, por cuja inteligência se conhece, a pontos

de ser dizível que a inteligência se transforma em todas as coisas que conhece. O pensamento e a alma não estão, porém, separados. O nominalismo cartesiano (e João de Santo Tomás como que já discute com Descartes mesmo sem Descartes ainda estar para vir à filosofia...) extremou as duas realidades, pondo, de um lado, a *res cogitans*, a alma que é só pensamento e, de outro lado, a *res extensa*, o corpo que é só extensão, unida acidentalmente à alma. João de Santo Tomás assume a alma e o corpo como naturezas distintas mas como categorias relativas e relacionadas. Ainda que seja uma substância espiritual, a alma está naturalmente e substancialmente unida ao corpo, não por acidente, mas por natureza e substância. O conhecimento não ocorre como um olhar da janela para a rua, mas numa comunicação vital e óptica com todo o sensível: “o objecto especificante da nossa inteligência unida ao corpo é a essência das coisas sensíveis” (68). Ao nominalismo, em que o pensamento é como que em torre de marfim, embora acidentalmente unido ao pensado, João de Santo Tomás propõe um realismo do pensar no ser e o ser e que, no ascenso gradativo do conhecimento, carece dos sentidos, porque a existência não é pura *denominatio extrínseca*, mas realidade extrínseca e intrínseca.(69).

Utilizando imagens, diríamos que, no nominalismo, sobretudo no cartesiano, o homem é uma máquina de olhar e que, em João de Santo Tomás, o homem é um ser de entender, vivendo em conhecimento ascendente, conhecimento este que constitui um processo. Provém ele da nossa inteligência que, sendo uma faculdade que passa do imperfeito ao perfeito e da potência ao acto, não atinge imediatamente, ao apreender uma coisa, tudo

quanto se lhe refere, mas tem de passar de um predicado a outro, até os possuir a todos (<sup>70</sup>). Deste modo, a inteligência é um processo de expansão progressiva, que não assume todo o saber de uma vez por todas, mas progride e, no progresso, sempre regride aos primeiros predicados, para os unir aos últimos adquiridos e, assim, confeccionar a cadeia que vai da imperfeita sensação à perfeita percepção e, por fim, da imperfeita noção ao perfeito conceito. O corpo conhece de algum modo com a alma. Sendo esta a *forma corporis*, está-lhe unida por *união imediata*, não carecendo de terceiro elemento unitivo, qual o espírito animal proposto pelo cartesianismo. A alma dispõe de dois princípios de conhecimento: a inteligência agente que torna as espécies sensíveis em inteligíveis, e a inteligência possível que, mediante os inteligíveis, realiza o conhecimento, numa escada que, passando pelo inteligível, cresce do sensível para o cognoscível e transforma o sentido em inteligido e cognoscido.

A teoria do conhecimento de João de Santo Tomás oferece indisputado critério de singularidade quanto à teoria do sinal. O sinal é o que representa à potência cognoscitiva algo diferente de si mesmo, formulando-se em quatro modos, que são: o sinal *effective*, predicável da própria faculdade que conhece (sentido, inteligência) e das causas que concorrem para o conhecimento (Deus, intelecto agente, hábito); o sinal *objective*, predicável das próprias coisas (homem) que a si mesmo se apresenta como cognoscitivo e como cognoscível; o sinal *formaliter*, predicável da forma mental, o conceito, por isso que o sinal formal é o que realiza verdadeiramente a própria ideia de sinal; e o sinal *instrumentaliter*, predicável da coisa que, conhecida enquanto tal, conduz ao espírito

o objecto a conhecer, por exemplo, a imagem, potência exterior ao cognoscente, que vale por si mesma. O verdadeiro sinal, o formal, apresenta-se em três graus: o *sinal natural*, que se funda na natureza, o *sinal convencional*, que se funda numa pública autoridade, e o *sinal consuetudinário* que se funda no uso público <sup>(71)</sup>. Conhecemos por sinais, o sinal é o que torna patente ou torna possível o *facere cognoscere*.

Viajando organicamente da lógica para o sinal do conhecimento e para a demonstração, é nesta que a ciência se formula como unidade de saber, não havendo ciência sem demonstração, através da sistematização demonstrativa dos sinais. A teoria do sinal, com sua gradação, funda e suporta uma teoria da analogia, em que João de Santo Tomás segue o Aquinate, embora haja introduzido mais luz na forma como Caetano propusera a analogia segundo Tomás de Aquino <sup>(72)</sup>.

Atento crítico das teses gnoseológicas e psicológicas dos Conimbricenses e dos Salmanticenses, de Pedro da Fonseca e de Francisco Suárez, João de Santo Tomás partilhou com o seu tempo das doutrinas sobre filosofia natural, isto é, sobre a Física. Postula Tomás de Aquino nas doutrinas da constituição do corpo, dos seres vivos e da alma e, quanto à estrutura e composição do mundo físico, adere às teorias antigas, ignorando as aquisições modernas, permanecendo alheio aos dados da ciência positiva, o que é notório no livro sobre os *Meteoros*, que hoje carece de nulo interesse científico, ainda que prove valer na ordem da imagem.

Importa considerar que o sistema heliocêntrico proposto por Galileu não era, desde logo, uma demonstração irrefutável, tendo sido apresentada como hipótese de trabalho na metodologia da física natural.

Quem defende agora a posição de Galileu e ataca a posição dos clássicos (ou antigos) coloca-se na tribuna dogmática, como se Galileu apresentasse a sua visão como dogma. Era inumano, mesmo à filosofia, transitar (no lapso da noite para o dia) da visão geocêntrica para a visão heliocêntrica. O pensamento clássico do século XVII, embora assente na isagoge sensorial, formulara um sistema conceptual ou de conceitos, para mais elaborados em síntese sistemáticas, que uma simples proposta tética relativa a um pormenor da galáxia não poderia demover sem rigoroso critério. Tem lugar, neste quadro, o ideário de João de Santo Tomás sobre a liberdade da arte. A seu ver a arte é livre, não tendo outro limite que não seja o da prudência, pelo que o artista, enquanto produz obra de arte, não tem de curar senão da feitura da obra de arte, sem atender aos valores do moral e do imoral. João recomenda apenas que a prudência seja atendida. Transferindo o juízo para a arte da ciência, Galileu não tinha de atender ao dogma nem ao saber antigo, sendo apenas compelido ao limite da prudência. Este limite envolvia, mais do que Galileu, os eventuais simpatizantes da sua tese, e foi o que João de Santo Tomás fez, guardando a prudência de não passar da Física antiga (mais baseada em conceitos empíricos do que em conceitos experimentais) para as novas hipóteses.

Fazendo a crítica da Física antiga, o oratoriano Manuel Bernardes escreveu o que segue: “A que nós chamamos no firmamento ‘Estrada de Santiago’, os latinos ‘Via Láctea’, e os gregos ‘Galaxias’, é aquela zona ou faixa que vemos rodear o céu e aparecer de noite, da côr como de algodão raro ou leite derramado (donde teve o dito nome, porque *gala* quer dizer *leite*); averiguar

o que era, e até Aristóteles, por mais que alguns o desculpem, falhou puerilmente no ponto, dizendo que era um agregado de exalações acesas. Hoje já consta que não é outra coisa mais que uma inumerável multidão de estrelinhas juntas, que misturam a sua luz com outras; assim como uma amendoeira florida, vista de longe, parece um só ramalhete alvejando” (73). Qual a novidade da ciência que Bernardes representa em relação a Aristóteles? Nenhuma, tudo permanece no domínio da imagem, com uma diferença: Aristóteles chamava à Via Láctea, *Galáxia*, por julgar ser como leite aceso; Newton chama-lhe Galáxia, por ser composta por elementos iluminados. A Galáxia, na sua conceptualização newtoniana, não é mais mítica do que na filosofia de Aristóteles. O nome permanece, a extensão do nome é glosada, mas em termos de conhecimento estamos como Aristóteles estava, não obstante a viagem à Lua. Aristóteles dizia que era composta por exalações acesas, Bernardes não diz o que sejam as exalações, mas compara-as às amendoeiras floridas, enfim, julgamos saber que se trata de um sistema de estrelas e planetas (iluminantes e/ou iluminados = *exalações acesas*) em que a terra se acha incluída. O saber é o mesmo, diferente é a categorial explanação do, por agora, insondável fenómeno. Tanto nos leva a postular que a meteorologia de João de Santo Tomás, sendo a mesma de Aristóteles, é a mesma de nosso tempo. Estamos ainda no conhecimento da Galáxia como exalação acesa, nada mais. A fundamental diferença é a de que, enquanto a ciência julga adquirido todo o saber sobre a meteorologia, João de Santo Tomás, a partir do conhecimento expansivo, postula que a mutação gnoseológica é possível mediante a mutação da sensível

informática. O inteligível depende do sensível: quanto mais sensação tivermos do objecto mais inteligência teremos dele. Nisto ciframos o que em João de Santo Tomás é chave discursiva: a inteligência é progressiva, o conhecimento é dinâmico, o saber total é um fim longínquo. A tanto se chama inteligência ascendente, conhecimento progressivo. A era espacial está como a era conceptual: o que se sabe é o que se sabia, e o conhecimento do acto de pisar o solo lunar em nada alterou a sensação de fraqueza da criatura perante tão poderosa e regular realidade, para uns incriada, para outros inacabada...

Com efeito, segundo o filósofo, e contra o que pressupunham os Conimbricenses, toda a teoria do conhecimento é acção imanente. Cristalizar no instante é professar a ignorância de quanto está para vir.

## VII / O CURSO TEOLÓGICO

João de Santo Tomás não diminui nem acrescenta o conceito de Teologia como ciência definido pelo Aquinate. A Teologia continua a ser formulada, se possível com maior vigilância demonstrativa, como um abismo profundo, a ciência de Deus em si mesmo.

A continuidade dos comentários tomistas, se bem que contribuisse para a organização do tomismo escolástico, contribuiu também para uma desagregação do tomismo histórico de Santo Tomás a favor do referido tomismo escolástico com suas variantes críticas, hermenêuticas e exegéticas, em relação ao texto matricial. Os trabalhos dominicanos sobre o pensamento tomista e a partir do pensamento tomista visam reformular um único aparelho filosófico e teológico em que ao texto histórico radicalmente aderisse o texto escolástico. O exemplo do Cardeal Caetano, considerado tomista de génio, como que elabora uma passagem decisiva desta reformulação, mas a unidade não foi conseguida senão com João de Santo Tomás “sistematizador do tomismo” (74), por três ordens de razões: uma lealdade que não se ancilozou em si mesma, antes procurou tornar-se lealdade expansiva; uma exegese global, dinâmica e actualizante, mas nunca

mutativa dos conceitos; e uma ordenação crítica da lição tomista com respeito dos textos e das sequências originais. O método praticado no *Curso Filosófico* repete-se, se possível com mais aquilatado rigor, no *Curso Teológico*. Resume, ora antes, ora depois, as teses de Santo Tomás e desenvolve a seguir o seu comentário, mas seguindo sempre a ordem da *Summa Theologica*. O carácter disputativo e controversista que Tomás de Aquino exarou como predicado actual da Teologia é mantido e renovado para as questões do século XVII, uma vez que ela se dirige não só à formação dos católicos, mas também à interpelação dos dogmas pagãos, judeus e hereges, em defesa da fé católica. A Teologia ocidental, que se formulou na medievalidade como *Ars demonstrativa* e como tal percorreu um sistematizante caminho, definido em plenitude na *Summa Theologica* e na *Suma Contra os Gentios*, a Teologia ocidental, dizíamos, tendia a entrar num método expositivo inconsequente, por vezes narrativo. João de Santo Tomás devolve à Teologia o que diríamos constituir o instituto disputativo da Teologia como ciência natural e sobrenatural.

A estrutura e a articulação das lições revela como esta ideia de Teologia é assumida: propõe-se a suma da questão e entra-se na disputa, enumeram-se e descrevem-se as dificuldades e as objecções e, por fim, dá-se a resposta conclusiva e logicamente demonstrativa.

Como já vimos, e agora teremos de ver em mais pormenor, o *Curso Teológico* abre com “Tres Tractatus ad Theologiae Tirocinium Praemissi”. Estes três tratados são de carácter isagógico e propedêutico, destinam-se a preparar o teólogo para a plenitude reflexiva e

demonstrativa. Conforme ao método medieval, os primeiros preliminares são constituídos pela suma dos Mestres das Sentenças, que João de Santo Tomás sobretudo anota, numa leitura que considerariamos paralelística das sentenças de Pedro Lombardo e do comentário de Tomás de Aquino, com vista a obter um rigor de fundo na interpretação das distinções, uma vez que estas dependem da arte lógica e do rigor silogístico, de modo que o estudo dos Mestres das Sentenças é como que o átrio da lógica aplicada à ciência canónica e teológica. Podemos considerar que o Complutense poderia, uma vez efectuada a *annotatio* às sumas das sentenças, entrar desde logo no comentário da *Summa Theologica*. No entanto, a entrada é adiada, e não virá sem um mais longo excurso preparatório. Constrói-se nos dois livros seguintes, a *Isagoge ad divi Thomae Theologiam*, que é uma exposição literal e formal da natureza, estrutura e temas constantes da *Summa*. Antes de entrar na *Summa*, o escolar como que é chamado ao alto de um monte e a contemplá-la no seu todo, para a ver como todo sem análise dos pormenores. Deste modo, o tirocínio fornece uma visão global expositiva do jardim teológico para que é convidado a entrar, mas sem que entre de imediato. Há muitas *introduções* à *Summa Theologica* de Tomás de Aquino, mas nem antes nem depois desta de João de Santo Tomás há outra mais objectiva e directa, pois ela se apresenta qual mapa topográfico, qual portulano de como é e de quanto está contido naquela obra, sem demora em comentário. É uma descrição clara, branca, sem o mínimo apelo ou desafio para que a *Summa* seja considerada livro único. O isagogo actua como um guia que, chegado a um lugar do roteiro, dissesse aos seus guiados — “olhai esta

paisagem”, nada mais acrescentando. Expõe qual o conceito tomista de Teologia e descreve as partes constitutivas e as predicacões temáticas da *Summa*, como se daí não houvesse de extrair algum conseqüente efeito.

Mostrada a paisagem, sucede-se então o convite à sua exploração: valerá a pena proceder a essa exploração porque esta paisagem assenta na aprovação e na autoridade do Mestre. Assim se passa do segundo tratado descritivo para o terceiro tratado disputativo, o *Tractatus de Approbatione et Auctoritate Doctrinae D. Thomae*, em que João de Santo Tomás, em duas longas disputas, num total de nove artigos, expõe, comenta e deduz as razões que fazem de Santo Tomás o senhor daquela paisagem que merece ser explorada, dando aos escolares as razões da opção. O horto é belo, seguir o hortelão é caminho de glória. Escolher o seu caminho equivale ao desenvolvimento de um itinerário aprovado e autorizado, desde que não se procure adular o caminho, antes se procure ser-lhe leal, dando prova dos sinais de lealdade, “*signum sincerionis discipulatus D. Thomae*” <sup>(75)</sup>.

O carácter disputativo e demonstrativo do terceiro tratado, ou *Tratado da Aprovação*, não poderia deixar de originar disputas, diversamente do que sucedeu com a *Isagoge*. A seqüência demonstrativa da autoridade de Santo Tomás obrigava a detença na crítica dos “erros” atribuídos ao Aquinate, detença esta que se alonga na Disputa II, “*De Propositionibus erroneis in D. Thomam objectis*”, em que ganha especialidade a polémica acerca das ideias de Santo Tomás quanto à Imaculada Conceição, um culto que, muito antigo, atingia renovada ênfase no século XVII <sup>(76)</sup>, motivo pelo qual João de Santo Tomás era compelido a esclarecer

tanto quanto possível as dúvidas suscitadas em torno da posição do Aquinate quanto à Imaculada, uma vez que este não deixou claro se a Virgem foi santificada antes da infusão da alma, ou se foi santificada antes de terminar a concepção. Caso a santificação se desse antes da infusão da alma, Maria não tinha necessidade de redenção, uma vez que estaria isenta do pecado original. Uma solução achada para conciliar a concepção com a redenção achou-se nesta subtileza, de que Maria incorreu em *debitum peccati*, no débito do pecado, mas não incorreu no pecado propriamente dito. Porém, Tomás de Aquino transitou na história da Teologia como se opositor fosse à ideia da Imaculada. João de Santo Tomás procura justificar a doutrina do Mestre, numa Universidade em que o juramento da Imaculada fora introduzido em 1617. Há uma grande prudência nas suas posições: por um lado, adere ao juramento, por outro procura justificar a posição de Santo Tomás, explicando que o Aquinate não pode ser acusado de dúvida acerca do problema, porque nunca pôs tal problema directamente, antes remetendo para o magistério da Igreja <sup>(7)</sup>. Viria, por isso, também ele, a incorrer na suspeita de negar o mistério da Imaculada Conceição, por isso que, chamado a pronunciar-se, escreveu uma carta ao Padre Geral Ridolfi, justificando a doutrina de Santo Tomás, e esclarecendo a sua própria opinião, qual essa que acabámos de ler <sup>(78)</sup> e com a qual conciliava as dificuldades patentes no pensamento tomista com as opções teológicas do século XVII na área da teologia mariológica.

Alguma incerteza que se desprenda desta questão não diminui as garantias de saber que o *Curso Teológico* dará a seguir. Concluído o ciclo propedêutico, o teólogo

podia entrar afoitamente na floresta da disputa e da demonstração da ciência teológica enquanto tal, percorrendo a sequência da *Summa Theologica*, num percurso iniciado ainda no primeiro volume do *Curso*, com o tratado de Deus Uno, que engloba as questões 1 a 14 da Primeira Parte. João de Santo Tomás efectua a introdução à definição, carácter e limites da ciência teológica e expõe as teses sobre a existência de Deus em cujos atributos ainda se demora, concluindo pela lição sobre os nomes divinos. O segundo volume prossegue ainda matéria do primeiro, uma vez que o autor expõe a Primeira Parte nas questões 15 a 26, relativas à ciência de Deus, à vontade e ao amor, à providência e à predestinação e, por fim, à bemaventurança divina, pelo que ainda aborda a questão 27 sobre as processões divinas. O terceiro tomo continua na Primeira Parte, como retoma da questão 27 até ao fim da Primeira Parte, pelo que este tomo abarca os tratados da Santíssima Trindade, da Criação, dos Anjos, do Homem e do Governo do mundo. Esgotada a Primeira, João de Santo Tomás inicia no quarto tomo o comentário da Primeira da Segunda parte, expondo as questões 1 a 20, que constituem os tratados sobre a bemaventurança e sobre os actos humanos, pelo que o quinto tomo, viajando ainda na Primeira da Segunda, e centrando o discurso na antropologia, percorre as questões 21 a 70, que conglobam o tratado das paixões, o tratado dos hábitos e das virtudes, e se conclui, após o notável discurso sobre os dons do Espírito Santo, com as questões 109-114 que compõem o tratado da graça divina. O tomo sexto inicia o comentário da Segunda da Segunda Parte, objectivando as questões 1 a 23 e outras em particular (64, 81, 83 e 88) sobre o tratado da fé e da

caridade, com excursos a questões específicas como o homicídio (64), a religião, a oração e o voto (81, 83 e 88), concluindo por aqui a viagem na Segunda da Segunda. O tomo sétimo versa já sobre a Terceira Parte, integrando as questões do tratado do Verbo Incarnado e, pois, a Cristologia total, que em Santo Tomás é um tratado de poderoso pensamento e de tremenda concepção, concluindo com o tratado da vida de Cristo. Enfim, no oitavo tomo, João de Santo Tomás versa ainda as questões finais da Terceira Parte, questões 60 e seguintes, que constituem o tratado dos Sacramentos em geral, com incidência nos sacramentos da Eucaristia e da Penitência.

Como se infere de todo o exposto, o Complutense reassume as teses finais de Tomás de Aquino, no pressuposto deduzido da sua exposição de que as teses de Santo Tomás são justamente aquelas pelas quais ele conclui, devolvendo o espírito de Tomás à teologia tomista. Nesta longa elaboração, o autor teve de vencer, umas vezes pela interpretação, outras vezes pela brevidade de tratamento, obstáculos diversos que o seu tempo punha na ordem da Igreja. Entre esses obstáculos está o do problema da Graça, a que João de Santo Tomás dedicou um belo comentário, ainda que nele se demore pouco, e lhe dedique maiores cuidados no tratado sobre a unidade divina, quando seria de esperar que o fizesse no tomo quinto, em que versa o tratado das paixões. A sequela do molinismo, como seu núcleo problemático na questão dos auxílios arrastava-se desde 1589, ano em que Molina publicou o seu *Concordia Liberi Arbitrii*. O derramamento polémico entre Dominicanos e Jesuítas, criando graves desuniões, levou o papa Paulo V (19 de Maio de 1622) a impor

silêncio sobre a teologia dos auxílios e, pois, da Graça, não sendo lícito publicar escrito sobre o tema sem o visto da Inquisição, mesmo que o tema fosse exposto conforme o expusera Santo Tomás de Aquino.

O problema da Graça ressurgiu, porém, sob outra forma, na controvérsia do jansenismo. Jansénio, (faleceu 1638), holandês e bispo de Ypres, era aproximadamente da mesma idade de João de Santo Tomás, ambos tendo sido colegas na Universidade de Lovaina. Entre 1611 e 1616 Jansénio aprofunda com Jean de Saint-Cyran a leitura de Santo Agostinho e logo no fim desta experiência sente uma forte vocação para escrever um tratado sobre a Graça, o que fez mais tarde, no *Augustinus seu Doctrina Sancti Augustini de Humanae naturae sanitate* (Lovaina, 1640). Jansénio mostrara-se regalista, caso o regalismo não seja a leitura política da teoria jansenista sobre a Graça, em que se opunha, por exemplo, à tradição que os Jesuítas de Lovaina ensinavam. Segundo Jansénio, a graça de Deus não se compadece com a liberdade humana, originando deste modo um rígido moralismo, porque o homem peca sempre em todos os seus actos, pelo que o jansenismo é, de facto, uma sequela do molinismo e do anti-molinismo. Após a publicação do livro de Jansénio, o papa Urbano VIII deu a bula *In eminenti* aos professores de Lovaina, em que a maioria era jansenista, condenando o *Augustinus* do bispo de Ypres. João de Santo Tomás era chamado a definir uma posição, tanto pelos regalistas que achavam seu dever apoiá-los, como pelos não regalistas, que pensavam de modo análogo. Esse apoio deveria manifestar-se, para ambos os lados, numa intervenção junto de Filipe IV, para que este, junto do Pontífice, apoiasse as suas respectivas posições.

Os jansenistas pediam a João de Santo Tomás para que persuadisse Filipe IV a favorecê-los junto do papa contra os “molínistas”. Enquanto isto, três mestres anti-jansenistas, entre eles João Schinkelio, escrevem-lhe em defesa da justiça da bula contra Jansénio. João de Santo Tomás teria de fazer somente uma das acções, ficando comprometido com a facção que apoiasse. Decidiu não apoiar nenhuma, delas, respondendo não dever actuar junto de Filipe IV para que este interviesse junto do papa, porque o monarca não dispõe de autoridade de juízo em matéria teológica, nem sobre a proibição de um livro de teologia, embora pudesse mediar para que fosse aberto um inquérito destinado a esclarecer o estado da questão <sup>(79)</sup>. Tanto lhe valeu o desamor dos jansenistas como o desamor dos anti-jansenistas, que chegaram a acoimá-lo de jansenista. De facto, a acusação que os anti-jansenistas lhe moveram de favorecer o jansenismo (Renato Rapin chegou a acusá-lo de estar possesso de jansenismo <sup>(80)</sup>) não é provada, antes pelo contrário. Não se imiscuindo na discussão, que afluía finalmente aos auxílios, João de Santo Tomás obedecia às determinações pontifícias e, não misturando Filipe IV numa questão de natureza teológica, evitava a queda nalguma forma de regalismo ou de galicanismo. Se dúvidas houvesse quanto ao seu jansenismo, bastaria ler o parecer que deu (31 de Agosto de 1640) à consulta que lhe foi dirigida sobre um édito do bispo de Ciudad Rodrigo, édito esse pelo qual se limitava de algum modo a liberdade de comungar (fenómeno jansenista, sem dúvida). No parecer, João de Santo Tomás defende a liberdade de comunhão, porque “en tan estendido Obispado abrá mucha gente, que o por perfeccion, o por necesidades ocurrentes, o por devocion com que se

siente convenga que recivam muchas vezes y en diferentes dias El Sanctissimo Sacramento”<sup>(81)</sup>.

Talvez que a falta de sentido histórico funcionasse em João de Santo Tomás como um bem: desafeito dos acidentes conjunturais, tendia a evitar o método de opinião situando-se de preferência no método do sistema, que segundo ele estava dado, com aprovação e autoridade, no universo que Santo Tomás concebera e de que ele se queria modesto servidor. Tanto lhe deu uma pureza e uma genuinidade humanística que a tornaram acessível ao pensamento que, na crise do humanismo, viu como a prevalência de João de Santo Tomás no pensamento europeu poderia ter orientado o homem para uma condição de vida em que o *ter* nunca fosse motivo de divisão, e em que o *ser* fosse, sempre, motivo de interior união que é quanto, na sua complexidade exegética, nos propõe a teologia do Complutense.

As vias do ser, que são os caminhos da vida do ser, são duas: a via contemplativa e a via activa, mas ambas têm de comum o conhecimento. O conhecimento é inerente tanto à vida contemplativa como à vida activa, nenhuma delas sendo real sem a forma que o conhecimento lhe confere. Conhecer é, por isso, um certo modo de ser, enquanto o elemento essencial do conhecimento é a contemplação que, em todas as circunstâncias, é anterior à acção. Mesmo o conhecimento activo não se manifesta sem o prévio conhecimento contemplativo, assim ao modo de que, na prática das artes manuais, o artífice não maneja a ferramenta sem primeiro a contemplar. Dir-se-á, neste caso, que o conhecimento é a própria manifestação do objecto, sensível seja ou inteligível, ou simultaneamente sensível e inteligível.

O processo gnoseológico supõe a diferença entre intelecção e acção, inerente, uma, ao formal desígnio da inteligência que conhece, inerente, a outra, ao formal projecto da acção que realiza. O aristotelismo conimbricense propunha que a intelecção não é algo de exterior à acção e que, pelo contrário, a intelecção é uma acção, embora típica, da acção. Fazendo a antítese, João

de Santo Tomás propõe que a intelecção é uma qualidade distinta da acção, e, considerada formalmente, um acto que simplesmente consiste em atingir o objecto, apresentando-se como qualidade ou perfeição do sujeito, não como produto, que melhor se predica da acção. A intelecção conhece a perfeição, a acção realiza a perfeição, por isso a intelecção é muito mais peculiar à vida contemplativa enquanto a acção é obviamente a via activa. A intelecção, meio instrumental da contemplação, ordena-se à contemplação, por isso que é fim em si mesma <sup>(82)</sup>. Porém, a inteligência é tão comum à contemplação como à acção, nenhuma delas sendo realizável sem uma certa e funcional inteligência. A inteligência, capital do conhecimento, não retém a exclusividade do conhecimento: o mundo existe separado da inteligência, realiza-se apesar da inteligência — e a inteligência não o realiza para si mesma sem antes o compreender. O mundo existe, a inteligência compreende-o, mas a acção da inteligência é transeunte e vital, como transeuntes e vitais são os actos da vida vegetativa <sup>(83)</sup>. A inteligência é uma flecha ascensional, é uma penetração da intelecção na existência, cujo íntimo visa compreender e conhecer, de onde resulta que, não sendo literalmente acção, a inteligência é uma forma de acção. Acção cognitiva, diversa da acção volitiva.

A compreensão é um grau do conhecimento atinente, já ao mundo natural, já ao mundo ideal. Se o mundo insensível nos é dado pela revelação que vem de cima e pela dedução que a inteligência efectua dos particulares para os universais, o conhecimento do mundo natural só se torna possível através da *species*, ou seja, a forma ou *espécie* intencional, que se formaliza na *similitudo viccaria objecti*.

Não sendo anjo, o homem conhece as formas do mundo natural mediante a espécie vicarial que pode representar essas formas: a imagem do objecto faz, na mente, as vezes do objecto, mesmo na ausência do facto. E assim estruturalmente. O mundo natural acha perfeito ou imperfeito retrato no mundo intelectual formulado pela inteligência humana, tanto em virtude da intelecção com que o apreende como em virtude da acção com que o realiza e, até, modifica. O conhecimento adere portanto radicalmente ao ser e entrosa-se no próprio ser, sem carência de terceiro intermédio, já que, do ser, é também o humano conhecimento, que se propõe como acto, uma vez que o conhecimento se situa no termo conclusivo, não na origem, nem no processo, por isso que é acto, qual Verbo feito palavra, tudo dependendo, em medial instância, do processamento do intellecto agente e do intellecto possível. O intellecto agente é mais perfeito do que o possível, porque este encontra-se em pura potência, enquanto o intellecto agente é acto. Tanto significa que a inteligência carece de passar da potência ao acto, de ser actual para atingir a perfeição. O fim da inteligência é a sua perfeição, a justa *adequatio* ao objecto, uma vez que, em virtude do real, o objecto cognoscível é mais perfeito do que o sentido da inteligência cognoscente, por ser o objecto que fornece as imagens pelas quais a inteligência realiza os conceitos, as ideias e os juízos. O sentido serve a inteligência, mas depende do objecto, pois que o sentido não pode servir a inteligência sem a sensação do objecto, enquanto se trata do conhecimento do mundo natural.

Mediante os graus de abstracção, que sobem desde a sensação à pura intelecção, a inteligência distingue e une,

não unindo antes de distinguir. A *abstractio formalis* seria inacessível sem a perfeita distinção de todas as formas elaboradas, por isso que, recebendo o mundo em bruto pelos sentidos, a inteligência o apreende, compreende, analisa e, por fim, sintetiza. Além de possuir as formas abstractas de cada objecto em si mesmo, devidamente distintas, possui a forma abstracta de todo o total em que os objectos estão, sendo que a inteligência, pela análise, distingue os objectos uns dos outros e, pela síntese, é capaz de os unir no sistema universal em que eles se encontram, tal como se encontram no sistema do universo. O conhecimento unitivo, que é o conhecimento total, não se faria sem o conhecimento distintivo, que é parcial. A expressão que Maritain achou para melhor caracterizar o pensamento de João de Santo Tomás — “distinguer pour unir” — não envolve o conceito de cindir para unir, nem o conceito de cisão existencial, que, este conceito, é o inerente à lógica necessária da ontologia de Descartes. Envolve o conceito de critério discriminativo, é um predicado da inteligência que lhe permite não tomar a nuvem por Juno e, assim, dar a cada coisa a sua inerente identidade. Esta ideia de conhecimento leva a duas conclusões relacionadas intimamente uma com a outra: a inteligência é o órgão necessário do conhecimento; e o conhecimento só pode ser assumido como conhecimento quando é verdade. O conhecimento de uma árvore apresentar-se-á tão verdadeiro sob a espécie como a própria árvore e, por isso, o conhecimento é verdade, enquanto a verdade é “conformidade da inteligência com o ser ou com o não-ser”, de modo que sem esta conformidade não haverá verdade e, não havendo verdade, não haverá conhecimento <sup>(84)</sup>. O

conhecimento serve a verdade e não será conhecimento se não for tal qual a verdade, tudo isto supondo que o conhecimento, primordialmente ótico no cartesianismo, é primordialmente lógico no tomismo e, pois, no comentário de João de Santo Tomás. A conclusão é a de que “os que possuem a verdade estão unidos no mesmo pensar, mas os que a ignoram andam divididos por erros vários”<sup>(85)</sup>.

A verdade é a revelação total, não sendo verdade se acaso fechasse o conhecimento. À luz deste pressuposto, a verdade é tão compulsiva como liberativa, sendo falso o juízo dos intérpretes que atribuem ao primado do critério da verdade o encerramento do homem num sistema unicista da obediência cega e indiscutida. João de Santo Tomás aplicou as derivadas da liberdade que inerem à verdade na sua teoria da arte, para a qual Menendez y Pelayo <sup>(86)</sup> concitou as atenções dos estetas. Segundo João de Santo Tomás a arte é arte, tendo por único limite a prudência, no mais sendo livre. “A arte e a prudência diferem por parte da matéria, por parte da forma e por parte do modo. A matéria da prudência é constituída pelos próprios actos humanos enquanto voluntários e livres; a matéria da arte é todo o factível, isto é, as próprias obras ou efeitos, enquanto ordenáveis em si mesmos e factíveis. Diferencia-se por parte da forma, porque a forma da prudência é a regulação moral em ordem ao fim devido (...) a forma da arte consiste na regulação e conformação com a ideia do artífice” <sup>(87)</sup>. Então, a arte não depende da moral, nem da rectidão da vontade, mas da recta intenção e do fim, não tendo de atender à bondade operante, embora haja de considerar as regras da prudência. A arte é, portanto, uma forma compósita

de conhecimento intelectual e operativo, carecendo de se realizar em liberdade. O limite para a arte é a prudência, tanto como o limite para o conhecimento é a verdade. Uma arte que não realizasse os supostos da prudência seria como um conhecimento que não realizasse os pressupostos da verdade, que são pressupostos conclusivos, finalistas, telónicos ou teleológicos. Se o conhecimento atende à Verdade, a arte atende à Beleza, enquanto a Prudência atende à Bondade. A coexistência unitiva das três realiza o conhecimento inequívoco e verdadeiro, a verdadeira Verdade.

Arte e vida são formas de conhecimento além de serem próprias formas de ser. Este juízo implica o enorme peso que a teoria do conhecimento e da alma tem na filosofia do “Doutor Profundo”, cujos debates tenderam na origem e nos meios a uma exacta definição da acção e da contemplação. A tese relativa a esta, que o século XVII privilegiava, por influência do molinismo e do concomitante quietudismo, era a de que a contemplação adquirida procede só da virtude da fé. João de Santo Tomás contesta e afirma não haver contemplação só derivada da fé, com exclusão do entendimento, porque a fé só por si não contempla<sup>(88)</sup>. Uma contemplação que assentasse na fé seria um quietudismo. Ora, para João de Santo Tomás, a contemplação é uma certa forma de acção interior, dinâmica, progressiva, operante. A contemplação depende da fé mas depende também do conhecimento, como aliás se infere da teologia dos dons do Espírito Santo, entre os quais se considera o dom do entendimento. De facto, e como ensina S. Paulo, “o homem animal não percebe as coisas do espírito de

Deus”<sup>(89)</sup>, tendo de ordenar a penetração gnoseológica das coisas em ordem à fé recebida como dom. O dom do entendimento é um dom para a fé, a fé conclui-se bilateralmente, enquanto dom revelado e enquanto conhecimento adquirido.

A vida activa, enquanto esfera das virtudes morais, precede a vida contemplativa, de modo que a ascética precede a mística, tal como a via purgativa precede a iluminativa <sup>(90)</sup>, por isso que a contemplação também depende das virtudes morais. “O acto de contemplação é impedido já pela veemência das paixões, a qual faz desviar a atenção da alma das coisas inteligíveis para as sensíveis, já pelos tumultos exteriores. Mas as virtudes morais impedem a veemência das paixões e acalmam os tumultos das ocupações externas e, por isso, as virtudes morais pertencem *dispositive* à vida contemplativa” <sup>(91)</sup>. Ou seja: a vida contemplativa carece da via pística ou da fé, da via amorável ou da caridade, e da via da verdade ou conhecimento. Especulativo e contemplativo, como anotou Garrigou-Lagrange <sup>(92)</sup>, João de Santo Tomás admite que a fé é a causa material da contemplação, mas que a caridade é a causa eficaz. Na via contemplativa, que se realiza absolutamente na contemplação, estão presentes os dons do Espírito Santo, designadamente três, inerentes aos hábitos do entendimento especulativo: o entendimento, a sabedoria e a ciência. Penetrando a verdade, julgando-a segundo a Causa Primeira, a mente atinge a verdade numa determinada ordem, isto é, na ordem das causas segundas. A contemplação é mais do que uma visão qualquer: é uma visão simples, *simplex intuitus*, da verdade sobrenatural. É simples, é amorosa, é dom, é graça. A valência do amor é capital no entendimento especulativo: o conhecimento

resume-se na verdade, mas a verdade resume-se, por sua vez, no amor. Segundo Santo Tomás de Aquino, há três modos de contemplação: circular, recta e oblíqua, sendo a primeira a escolhida por Santo Tomás e, de resto, pelos contemplativos do espaço da filosofia clássica como a Grécia, a Itália e a Hispânia. A contemplação circular, também preferida por João de Santo Tomás, tem imagem no voo da águia, que levanta voo, desce e, depois, descreve sucessivos círculos, repetindo as visitas aos sítios já transitados. A contemplação recta é radicalmente ascendente e passa uma vez por cada grau, sem a ele voltar (seria a contemplação própria dos anjos); a contemplação oblíqua seria a que assentasse unicamente na fé, em extrema quietude, sem a vivência do real situado. Enfim, a contemplação circular é peculiar ao ser humano que, em virtude do espírito sobe e que, em virtude do corpo, desce, havendo de constantemente repetir o exercício de elevação, tanto entrando na noite obscura, como dela saindo violentamente, para de novo tentar renovada entrada. A contemplação circular leva a uma revisitação dos mesmos temas, às repetições e insistências, como que para tornar absolutamente consistente o *degrau* que se pisa. Em João de Santo Tomás, esta contemplatividade circular revela-se no próprio estilo, que lhe permite “redizer a mesma coisa, sem nunca se repetir”<sup>(93)</sup>.

A contemplação anseia, como veado pelas águas frias dos regatos das montanhas, pela visão beatífica, que está sempre longe, ora acessível, ora inacessível. Acção e contemplação levam o homem ao mesmo destino; mas a visão beatífica que a contemplação anseia quer e ama Deus *sub oratione deitatis*, objecto primeiro da visão beatífica, da fé, da teologia e da sabedoria infusa, porque

a principal verdade a que as vias se orientam é a verdade divina.

É bom saber que a terra anda à volta do sol, é mau julgar que o sol anda à volta da terra. É muito melhor saber que o centro a que a salvação se orienta é o homem, enquanto é mau julgar que o destino do homem é menos importante do que a organização do cosmos. João de Santo Tomás, em filosofia natural, cuidou pouco ou nada da exacta e científica organização do cosmos segundo os postulados da ciência experimental; mas, em filosofia moral, cuidou muito da exacta e espiritual organização do homem em ordem ao plano salvífico divino. As nulas teses que acrescenta à cosmologia antiga são compensadas pelas múltiplas laborações que congemma na ordem da antropologia e da teologia.

Todo o seu pensar depende da funda relação do homem em Deus, por Deus e para Deus. O mundo é criatura divina, mas o homem é especial filho divino. O pensamento de amor contempla a família responsável: pouco importa que a terra ande em torno do sol, mas importa — e é o que mais importa — que o homem esteja destinado à graça santificante. A filosofia do homem, a ciência de Deus são, no pensamento de João de Santo Tomás, verdadeiros fins, nada os ultrapassa,

tudo se ordena a estes fins. Salvar o homem, glorificar o Criador. A Física é deficiente, a Psicologia é suficiente, a Teologia é eficiente. Na floresta sagrada do seu comentário à *Summa Theologica*, um livro sobressai entre todos, por especulativo, por simpático, por paidêutico, por catequético, por activo, por contemplativo, por querigmático: o tratado sobre os dons do Espírito Santo. Consta que até as escolas jesuítas ficavam perplexas perante a sua lição, e sabe-se de certeza que os Carmelitas de Salamanca quando, no seu curso teológico, chegavam ao dia do estudo dos dons do Espírito Santo, negavam-se a dizer e a escrever fosse o que fosse, por acharem que tudo estava dito, sem mácula, com perfeita clareza cognitiva e com revelada sabedoria, no tratado espiritual de João de Santo Tomás, constante do quinto tomo do *Curso Teológico* e fonte ainda, de águas vivas, para o pensamento soteriológico e escatológico da modernidade, se tivermos em mente a forma como nele se alicerçam as intelecções e as indagações de Garrigou-Lagrange, de Jacques Maritain, dos cristãos chamados *carismáticos*.

A teologia do Espírito Santo, se bem que elaborada de forma sistemática na época patrística, radica-se de um modo especial nas inspiradas escrituras de S. Lucas, nos *Actos dos Apóstolos*, e nas de S. Paulo, em mais de uma das Epístolas. Santo Agostinho e Pedro Lombardo, em épocas diferentes, na sistematização da teologia da Trindade Santíssima, deram cada um sua leitura da pessoa do Espírito Santo e da graça, tendo Pedro Lombardo chegado a identificar o dom incriado do Espírito com a Caridade, se bem que na sabedoria bíblica mais antiga esse Espírito seja apresentado segundo diferentes e carismáticas expressões. Prevendo

o reino do Messias, o profeta dirá: “Sobre ele repousará o Espírito do Senhor,/Espírito de sabedoria e de entendimento,/Espírito de prudência e de coragem,/Espírito de ciência e de temor do Senhor <sup>(94)</sup> — supondo como que uma hierarquização das graças que desde cedo foram designadas como *dons* ou *espíritos* e que, no texto de Isaías, se contam por sete, uma vez que, para além do Espírito de sabedoria, de entendimento, de prudência, de coragem, de ciência e de temor, se deve considerar também o dom do Espírito enquanto Espírito. Em septena os considerou o magistério catequético-ecclesial, enumerando-os como Sapiência, Entendimento, Conselho, Fortaleza, Ciência, Piedade e Temor de Deus. A tendência na teologia patrística e medieval era, porém, a da identificação das virtudes com os dons e dos dons com as virtudes. Santo Tomás de Aquino, reagindo contra este igualitarismo, ou mesmo analogismo, orienta-se para a distinção entre as virtudes que decorrem da graça criada (três teologais: Fé, Esperança, Caridade; quatro cardeais: Prudência, Justiça, Fortaleza, Temperança (muitas morais) e os modos de acção inteiramente novos que decorrem do Espírito Santo, os quais se chamam dons ou espíritos, que formam como que um organismo sobrenatural pelo qual os actos humanos são como que tornados, quando actos decorrentes dos dons, ao modo de acção do Espírito Santo. Santo Tomás de Aquino estuda a teologia do Espírito Santo no *Tratado dos Hábitos e das Virtudes* (Primeira da Segunda da *Summa*), tratado este que se desenvolve entre a questão 49 e a questão 70. Os dons são o objecto da questão 68 que aborda os dons em geral, os dons entre si e nas suas relações com as virtudes e os dons em particular. A questão 68 abarca

oito problemas: a distinção dos dons e das virtudes, a necessidade dos dons, se os dons são hábitos, quais e quantos são os dons, qual a conexão interna dos dons, se permanecem no céu e, enfim, uma comparação dos hábitos com as virtudes. O Aquinate, embora aceite haver identidade entre virtude e dom segundo a noção nominal, postula a diferença real e conceptual entre dom e virtude. O dom é algo dado por Deus em relação à moção do mesmo, isto é, algo que leva o homem a seguir perfeitamente os instintos divinos, “quod scilicet facit hominem bene sequentem suos instinctus” (95). Santo Tomás conclui que os dons são mais excelentes do que as virtudes, ainda que a Caridade, como virtude teologal, seja mais perfeita que os dons.

Não obstante o cuidado posto pelo Aquinate na teologia dos dons, considera-se que o tema solicitava mais alongada permanência, porque as oito questões sobre os dons acabam por envolver e deixar em suspenso múltiplas subtilezas que exigiam um desenvolvimento doutrinal adequado. Este desenvolvimento viria a ser tornado acto no comentário de João de Santo Tomás que, pela sua formulação, acaba por envolver as questões 68 (dos dons), 69 (das bemaventuranças) e 70 (dos frutos), ainda que o comentário nuclear abarque, como é evidente e necessário, a questão 68, cujo tema específico é o dos dons do Espírito Santo.

Na esteira do Mestre, João de Santo Tomás prepara a exegese sobre os dons através de um discurso sobre as virtudes, que regulam e produzem actos humanos e, pois, distintas dos dons que inspiram acção segundo a regra superior do Espírito Santo, de modo que as virtudes propriamente ditas são distintas dos dons,

mesmo quando estes produzam virtudes ou ajudem a eficácia das virtudes. Há três ordens de virtudes: intelectuais, morais (adquiridas e infusas) e teologais, na esfera das intelectuais se situando três assimiláveis a dons, quais sejam a inteligência dos primeiros princípios, a sabedoria e a ciência. O que distingue o dom da virtude é a elevação da potência para além do seu próprio modo de acção, de forma que o dom é sempre sobrenatural, enquanto a virtude pode ser meramente natural ou moral. “Os dons vêm por assim dizer polir, e dourar, e fazer resplandecer as virtudes”<sup>(96)</sup>, e constituem verdadeiros hábitos celestes. Com efeito, “os dons são hábitos e não apenas actos” tendo a mais do que as virtudes o carácter de serem dados como dons gratuitos, enquanto as virtudes, sendo dadas, também são adquiridas.

Os dons são sete: a inteligência (que penetra as verdades eternas), o entendimento (que penetra as verdades da fé, inacessível pela luz natural), o conselho, (que dá o conhecimento da acção mais adequada à salvação), a fortaleza (que incute a coragem da observância da lei), a ciência (que julga os efeitos criados como efeitos divinos), a piedade (que orienta para o amor de Deus e do próximo) e o temor (que, sendo a síntese dos demais, é a vocação inspirada para tudo quanto é, constituindo como que a adesão da alma ao Espírito). O fim que o Espírito Santo põe nos dons é o da formação do homem espiritual, tornando o homem natural e o homem redimido pelo Filho mais perfeito, de modo que Deus, criando o homem, redime-o do pecado e ainda o santifica pela presença continuada e voluntária (o Espírito sopra onde quer) do Espírito Santo, que se comunica em dons gratuitos e

santificantes. O dom da inteligência dispõe-nos antes de mais para a recta e pura intelecção das coisas da fé sem mistura de erro, equivale a gostar e a ver <sup>(97)</sup> — vir, ver, saborear. A inteligência, como a sabedoria, é também virtude teologal, sem com isso deixar de ser um dom, pelo que os frutos que o homem dá ao homem e ao mundo são mais dons espirituais do que ofertas humanas. O que de bondoso floresce na alma humana é sempre dom divino.

A sabedoria procede pela causa e pelas divinas razões, a ciência é dos santos e procede da união a Deus pela caridade, não se limitando ao conhecimento do temporal, o conselho difere da fé, com esta não se confundindo, sem risco de a verdade deixar de ser o que é, dom do conselho, já que o conselho sempre orienta para a verdade contida na fé. Correspondentes às faculdades apetitivas acham-se as virtudes cardeais, a que equivalem os dons da piedade, da força e do temor, e tudo se orienta — virtudes e dons — para a recriação do homem sobrenatural, que pode crescer e elevar-se apesar do homem natural. A graça é anterior e superior ao pecado.

O homem espiritual, horto da graça, pomar dos dons, jardim das virtudes, revela-se no mundo pela presença de três caracteres: a disposição interior, a comunicação exterior, a moção oculta de Deus. Pela disposição interior a alma sente-se livre, voluntária e desligada de todos os seus actos, sem laços, despojada. O despojamento é prova da libertação, ninguém é livre se não se houver despojado do que transforma a ave da alma em burro de carga. O Espírito Santo é livre, sopra onde está a liberdade, o despojamento, por isso que ele se revela de modo especial na pobreza de espírito, esta

que consiste em o desejo (feito vontade consciente e ciente) de o homem não querer outra coisa, material ela seja, senão o dom do Espírito. O pobre de espírito que só ambiciona a riqueza do espírito, com recusa de tudo o mais, caminha para a liberdade, nascendo de novo. Aqui surge o segundo carácter, a comunicação exterior: o que nasce do Espírito Santo e o que amadurece no Espírito Santo, fala e revela-se sob a influência do Espírito Santo, porque a sua boca deixa transbordar a abundância que lhe palpita, manancial vivo, no coração. Cada um fala segundo o espírito de que é, logo, o que é do Espírito Santo fala segundo o Espírito Santo, como que incarnado na natureza nos frutos que decorrem da árvore dos dons. Enfim, o terceiro carácter mostra o homem possuído da visão iluminada do Espírito Santo, procedendo como se tudo soubesse, nada sabendo. O que se despojou de si mesmo, o que se abriu aos dons do Espírito, vive como se ignorasse a origem, os meios e os fins <sup>(98)</sup>. Ele está repleto da Santíssima Trindade, é habitação da Trindade, sabe como se não soubesse, e não sabe como se soubesse. A total disponibilidade do homem para receber os dons espirituais e para os redoar aos homens e ao mundo sob a forma de frutos, torna a alma humana alma justa, digna habitação da Santíssima Trindade.

O pecado cinde, a graça une, a virtude eleva, o dom arrebatada. Virtudes e dons exprimem de forma visível os graus da graça santificante, pela qual o homem se assume partícipe da natureza e da infinitude divinas — “*formalis participatio divinae naturae et infinitatis*”. Os dons não se encerram em si mesmos, permanecem no céu mas abrem-se como árvores fruteiras ao destino humano, porque o dom frutifica. O dom tanto origina a

predisposição e a disposição para as virtudes intelectuais e morais, como suporta as virtudes teologais, como justifica e pretextua o exercício das bemaventuranças, das obras de misericórdia e dos frutos. Os sete dons concedidos tornam-se acção viva nas sete bemaventuranças e de modo especial nos doze frutos. O que recebe o dom do Espírito dá prova das oito bemaventuranças — pobreza de espírito, mansidão, sofrimento, fome e sede de justiça, misericórdia, pureza de coração, paz, e amor de justiça. Se algum dom dos sete previstos, não fosse causa de efeito, isto é, se os dons não causassem bemaventuranças não seriam dons, porque o dom é dinâmico, causante, interveniente, influente e mutante. Menos excelentes do que os dons, os frutos não deixam de ser actos dos dons, contando-se por doze, segundo S. Paulo: caridade, alegria, paz, paciência, benignidade, bondade, fidelidade, mansidão, temperança, contra os quais não existe lei <sup>(99)</sup>. Quem vive os dons gratuitos dá fruto gratuito, vive pelo Espírito, caminha segundo o Espírito, testemunha-o no mundo, mas é já de outro mundo.

Os frutos são “todas as obras das virtudes, mas só se designam por bemaventuranças as obras perfeitas, mais atribuídas aos dons do que às virtudes” <sup>(100)</sup>, pelo que o verdadeiro carácter de bondade humana é divino. Os dons não destinam o homem nem a degradar a natureza, nem a dominar a história; destinam o homem à conquista do céu, à substituição do homem natural pelo homem espiritual. “O próprio dos dons é o disporem a alma a seguir prontamente a inspiração divina, e o conduzirem-na deste modo à vida eterna, através de todas as dificuldades que a simples razão humana e as virtudes reguladas por ela não seriam

capazes de vencer. É por isso que se atribui como próprios dos dons os actos que, sob a inspiração do Espírito Santo, nos conduzem à vida eterna, da qual nos aproximamos tanto mais quanto mais nos separamos das comodidades e dos preconceitos do tempo presente” (101), e quanto mais, pois, renunciamos à cidade permanente feita de ter e de haver, em favor da cidade celeste, rica de ser, de Verdade, de Bondade e de Beleza.

## BREVE ANTOLOGIA

### **CINCO SINAIS DO VERDADEIRO DISCÍPULO DE SANTO TOMÁS**

Para julgarmos quais são os verdadeiros discípulos de Santo Tomás podemos basear-nos sobre alguns sinais que os caracterizam.

Quando não há razão que manifeste clara e evidentemente o pensamento de Santo Tomás como devendo ser seguido, nem motivo suficiente que justifique a nossa oposição, o melhor indício para descobrir os verdadeiros intérpretes da sua doutrina é o facto de eles aderirem a serem os continuadores daqueles que, através dos tempos, foram considerados seus discípulos e aderiram à sua doutrina.

Para discernir as linhagens e as famílias, o critério de maior peso para determinar qual é a verdadeira, é a sucessão ininterrupta. Ora desde há tantos anos e até desde o tempo do próprio Santo Tomás, foram sempre considerados seus discípulos os que lhe seguiram as pegadas e o compreenderam como Hervé, Capreolo, Caetano, Ferrarense, Victoria, Soto, Flândria e outros semelhantes; portanto devem ser olhados como discípulos de Santo Tomás e verdadeiros tomistas os que trabalham na linha e sucessão destes intérpretes, linha que remonta ao Mestre, e não aqueles que se gabam de ter descoberto outra interpretação nova atacando ou corrigindo os precedentes.

Como acertadamente observa Tertuliano, nós os católicos não temos outro argumento para apresentar aos hereges acerca da autêntica interpretação das Sagradas Escrituras senão mostrar-lhes que remontamos por continuada sucessão à primitiva tradição da fé e às Igrejas fundadas pelos Apóstolos.

“Toda a geração, diz o citado autor, tem que remontar à sua origem”<sup>(102)</sup>. E daí argue que só se devem ter por autênticas e isentas de adulteração as Escrituras que chegaram até nós, de mãos para mãos, através da sucessão das Igrejas.

Outro tanto se pode dizer da doutrina tomista; é, sobretudo, remontando à sua origem que melhor se pode julgar da sua autenticidade; serão seus verdadeiros intérpretes e dignos do nome de tomistas os que, desde o tempo de Santo Tomás, se sucederam uns após outros e sempre foram apontados como os seus autênticos discípulos. E, sendo assim, os que entram actualmente na linha dessa sucessão e trabalham nas suas fileiras, também merecem ser contados entre os discípulos do grande Mestre.

A segunda característica do verdadeiro discípulo de Santo Tomás está na atitude que se toma para com a doutrina tomista. Quem não trabalhar principalmente com o intuito de a defender e de resolver as suas dificuldades, mas pelo contrário, toma pretexto para a repudiar sem tratar primeiro de a explicar e esquadriñar o seu verdadeiro sentido, esse não se mostra seu discípulo autêntico e genuíno. O apego à doutrina do Santo Doutor e o esforço em a defender e desenvolver é, na verdade, o mais frisante sinal que distingue o seu verdadeiro discípulo, mesmo se, por vezes, a sua fraca inteligência e a profundidade das dificuldades o impedem de compreender o Mestre a fundo e, por isso, repudia alguns pontos. Mas se faltar aquela afeição e aquele esforço, se não houver preocupação em desentranhar o verdadeiro sentido das questões, também não haverá preocupação em merecer o nome de tomista. Com efeito, os que entram nesta categoria não “procuram com todas as forças desenvolver a doutrina do Mestre”, mas preferem achar pretexto para lhe voltar as costas. No entanto, é o que mais recomenda Urbano V aos sequazes da doutrina de Santo Tomás: “que vos esforceis com todas as forças por desenvolver a sua doutrina”.

Ora como podem desenvolvê-la aqueles que preconcebem pretexto para não a seguir? Portanto todo aquele que se alista na milícia dos discípulos de Santo Tomás deve ser julgado segundo a afeição que votar ao próprio Mestre e à sua doutrina, pois o nosso primeiro dever a cumprir é o amor ao próprio autor cuja doutrina desejamos seguir.

A terceira característica do verdadeiro discípulo de Santo Tomás é procurar, na exposição do seu pensamento, o maior lustre e glória

para o Mestre e não a reivindicar para a sua opinião própria nem buscar a fama e a novidade das opiniões. É este, sem dúvida, um dos indícios mais certos do autêntico discípulo. “És verdadeiramente severo, adverte S. Bernardo, se, da muita glória do teu Senhor que passa por ti, nada ficar apegado às tuas mãos. Então, a ‘tua luz brilhará diante dos homens não para glorificação tua mas do Pai que está nos céus’”<sup>(103)</sup>.

Que o verdadeiro discípulo de Santo Tomás empenhe pois os seus esforços em zelar não a sua própria glória, mas sim a do Mestre. De contrário, não seria “desenvolver com todas as forças a doutrina de Santo Tomás”, mas antes atrair as atenções para a opinião própria e procurar o seu próprio engrandecimento, os aplausos e a glória. Têm, portanto, o direito de ser enumerados entre os sequazes de Santo Tomás os que procuram com todas as forças dar incremento à sua doutrina e não às deles próprios. Aquele, porém, que só segue o Mestre quando concorda com a sua doutrina e se contenta com explicar superficialmente e muito por alto o seu pensamento, esse já está julgado pela sua intenção, pois pretende exaltar-se a si mesmo e não promove a glória do Mestre. É, por conseguinte, seu discípulo em verdade e de coração quem for zeloso pela glória dele e pelo desenvolvimento da sua doutrina, não buscando a auréola para si.

A quarta característica do verdadeiro tomista está na maneira de defender a doutrina de Santo Tomás. O que se afirma seu discípulo autêntico não se contenta em segui-lo e concordar com as suas conclusões; deve abster-se, além disso, de rejeitar as suas razões, procurando antes explicá-las e esclarecê-las; e se porventura surgem afirmações aparentemente contraditórias em diversas passagens, procura esclarecer a sua mútua concordância. É deste modo que mais se trabalha no desenvolvimento da doutrina de Santo Tomás.

Ao contrário, passar por cima das suas razões, não se preocupar com estabelecer a concordância entre as passagens em conflito aparente, e, enfim, deixar de lado os lugares onde ele trata as questões claramente e “ex professo” para deturpar o seu pensamento explorando outras passagens mais obscuras em que ele toca no assunto apenas ao de leve, isso não é mostrar-se seu discípulo, porque, admitir as conclusões do Mestre e rejeitar as suas razões é dar a entender que o seu ensino não assenta em bases sólidas e em razões suficientes; é negar que ele se tenha mostrado um Mestre e Doutor a pretexto de que não provou o que afirmou.

Como poderia ter-se por seu discípulo o que despreza as suas razões? Como o há-de ter por Mestre e venerá-lo como um dos principais Doutores, se não pondera as suas razões? Sem razões não há ciência nem doutrina. Portanto, aquele que se recusa a aprovar as razões em que se baseia o Santo Doutor, já se vê que não o quer por Mestre.

Ora isto não é desenvolver a sua doutrina, é truncá-la, é alterá-la. Portanto, quem assim proceder não é verdadeiro discípulo de Santo Tomás, nem corresponde ao desejo e exortação de Urbano V.

A quinta característica da verdadeira descendência intelectual de Santo Tomás é a maior união em seguir a sua doutrina e a linha por ele traçada. Com efeito, a divisão numa doutrina torna-a suspeita e faz duvidar da sua veracidade. Ao passo que “a verdadeira sabedoria, como diz Dionísio, é de natureza a congregar muitas opiniões num só conhecimento verdadeiro e uniforme e a abraçá-lo sob um lumen unitivo único” (104). A estas palavras acrescenta Santo Tomás: “aqueles que conhecem a verdade estão unidos no mesmo pensar, mas os que a ignoram andam divididos por vários erros” (105).

Podemos, pois, afirmar que, onde reinar a maior união em seguir a doutrina de Santo Tomás, aí haverá tanto melhor disposição para chegar a possuir o seu verdadeiro pensamento; e nisso está um indício claro de verdadeiro e genuíno tomismo” (106).

*(Cursos Theologicus, De Approbatione  
Doctrinae D. Thomae, Art. V)*

## O CÍRCULO DE OURO

Para fundar e seguir um plano científico em teologia, Santo Tomás procurou sempre ir do geral para o particular, da causa para o efeito, do mais conhecido para o menos conhecido. Assim, na primeira questão que serve de prefácio, estuda ele a teologia em si mesma enquanto ciência, dela explicando a necessidade, a dignidade, a essência e o método: questão 1. Depois, no corpo da obra, considera sucessivamente as diversas matérias de que esta ciência se ocupa, segundo a ordem que a própria diversidade exige. Quanto ao objecto formal é só um e não reclama qualquer ordem. O objecto formal é, em uma ciência, princípio ordenador e não matéria ordenável. Santo Tomás tem razão em proceder deste modo: era necessário estudar em primeiro lugar a ciência em si mesma, e depois o seu objecto; o que antes de mais deve ser mostrado ao estudante é a utilidade e a dignidade da ciência; a seguir podem estudar-se as diferentes matérias que constituem o seu objecto.

Depois desta questão consagrada às generalidades sobre a ciência teológica, e que assim tem o lugar de prefácio ou de introdução, Santo Tomás faz-se ao largo e atinge a íntima profundidade do objecto a explicar. É de facto fazer-se ao largo, como expõe Santo Ambrósio, ao comentar as palavras de Nosso Senhor a S. Pedro: “Faz-te ao largo e lança as redes”. O objecto da teologia é um profundo abismo: é o próprio Deus, Deus como Deus em toda a amplitude de seu ser, isto é, não apenas segundo este ou aquele atributo, sabedoria ou justiça, mas segundo a sua mesma essência, a natureza da Deidade e todos os seus atributos, é Deus “Oceano sem limites e infinito de Ser” como diz S. Gregório de Nazianzo. Este objecto tão alto, infinito, é considerado por Santo Tomás sob dois aspectos: no ser e na causalidade. Esta partilha e esta ordem impõem-se, porque o agir segue-se ao ser, e, como o próprio Santo Tomás explica algures, “ainda que a ciência das criaturas e dos efeitos de Deus preceda, para o filósofo, o conhecimento de Deus em si mesmo, para o teólogo, pelo contrário, a consideração do criador precede a consideração da criatura”. A doutrina teológica tem, sem dúvida, por objecto principal o mesmo ser de Deus, mas porque, nesta vida, só o conhecemos mediante o seu reflexo pelas criaturas, e obscuramente em seus efeitos, o teólogo tratará com maior demora de Deus enquanto causa e das coisas das quais ele é autor.

Quando se trata de Deus enquanto causa das criaturas, importa excluir dos géneros de causalidade, a saber, a causa material e a causa formal informante ou constitutiva de uma natureza. Fundada na potencialidade, a causa material é contraditória da própria noção de acto puro; quanto à causa formal informante, esta implica dependência e, neste aspecto, inferioridade, seja quanto ao todo de que ela é elemento essencial determinante (o todo é maior do que a parte, superior à parte), seja quanto à matéria que informa. Ora Deus é ser soberanamente perfeito, acto puro. Não pode então ser inferior seja ao que for, de nada sendo dependente.

Portanto só os outros dois géneros de causalidade, a eficiente e a final, convêm a Deus. Ora nestas duas ordens de causalidade, anota Santo Tomás, Deus é causa universal segundo três modos diferentes, que facultarão a divisão geral da teologia. Em primeiro lugar, Deus é causa eficiente: produz, conserva e governa todas as criaturas. Em segundo lugar, é causa final; é não somente o fim universal de todas as criaturas (o que será definido na questão 44 da I parte), mas sobretudo, o que é mais importante, a um título especial, o fim das criaturas razoáveis que dele devem esperar e aproveitar, pela sua actividade intelectual e voluntária. Esta consideração da finalidade de Deus é menos, como vemos, o estudo da processão das criaturas do que o do seu retorno ao princípio do qual procedem. Mas o pecado fez cair a criatura razoável da sua dignidade. Por não ter ido até Deus, mas por se ter acomodado no gozo de um bem crido que promana de Deus, tornou-se semelhante às criaturas privadas de razão: “O homem não compreendeu, quando se encontrava no seu esplendor”. É por isso que Deus exerce uma terceira espécie de causalidade, actua de um terceiro modo: como reparador dos pecados que levam a criatura razoável a desviar-se do seu fim último. Esta reparação, só Deus a pode efectuar: como só ele pode reparar a ruína absoluta que para a criatura constituiria a sua subtração à causa eficiente do criador, quer dizer a nulificação. É evidente que só Deus, que faz todas as coisas pelo poder da sua palavra, pode devolver ao ser o que tombasse no nada. Por isso é o único que pode, e pode reparar o pecado que nos subtrai à ordem do fim último, apagando as nossas faltas. Esta dupla acção é oportunamente atribuída por S. Paulo ao Filho de Deus, “que, sendo o esplendor da glória do Pai e a imagem da sua substância, sustenta todas as coisas pela sua palavra poderosa e purifica-nos de todos os nossos pecados”. Enquanto faz todas as coisas, é causa eficiente: enquanto nos purifica dos nossos pecados, é Redentor.

Por isso Santo Tomás divide a Suma Teológica segundo esta tríplice consideração: contempla Deus, primeiro, como princípio eficiente; segundo, como beatitude final; terceiro, como Messias reparador. Tudo isto ele explica no início da questão 2. Assim, partindo de Deus considerado em si mesmo e no seu ser, passa por Deus causa final e redentora, para voltar a ele como objecto de beatitude depois da ressurreição gloriosa. E deste modo se encerra o círculo de ouro da teologia.

*(Isagoge ad Theologiam D. Thomae, I, I.)*

## A ACÇÃO IMANENTE

Os Conimbricenses <sup>(107)</sup>, Fonseca <sup>(108)</sup> e outros, mesmo entre tomistas, dizem que a intelecção é uma acção pertencente ao predicamento “acção” como causalidade formal que é e cujo termo causado é o verbo ou conceito. Suárez <sup>(109)</sup> sustenta que a intelecção é uma qualidade não porém distinta do verbo mental.

Mas deve sustentar-se que a intelecção é uma qualidade mesmo enquanto distinta do conceito ou verbo.

Trata-se de uma acção puramente metafísica, pois o que é a intelecção senão o passar ao acto segundo, à última perfeição da inteligência? Longe de ser um movimento para fora, uma tendência ao efeito exterior, como sucede na acção transitiva, este acto fica no íntimo da potência como actuação dela. O acto metafísico não comporta tendência senão secundária a causar ou produzir, mas considerada essencial e primariamente só tende ao objecto como objecto, não como produzido. E assim nos encontramos com Santo Tomás que se exprime nestes termos: “o acto imanente não pertence directamente ao predicamento acção” <sup>(110)</sup>. E porquê?

1.º Porque o predicamento acção não se pode conceber sem um movimento que vai do agente ao paciente. Não quer isto dizer que as acções instantâneas sejam excluídas do predicamento “acção”, mas, para serem predicamentais há-de sempre resultar delas qualquer mutação ou paixão pois a acção predicamental define-se precisamente pela sua relação à paixão produzida; por conseguinte toda a acção que não tiver esta relação não entra neste predicamento. Ora, é precisamente o caso da intelecção: concebida formalmente como intelecção não só é isenta de ter que produzir qualquer mutação no sujeito, mas até será tanto mais perfeita quanto mais isenta estiver dessa necessidade.

É verdade que todo o acto de conhecimento exige em nós uma certa mutação preliminar visto precisarmos de receber uma impressão ou uma luz da parte do intelecto — agente ou da parte de Deus; mas o próprio acto de pensamento, se ele for perfeito, será puro de toda a mutação produzida por ele.

Se assim não fosse, seria a intelecção destinada a causar em nós alguma forma e, uma vez adquirida essa forma, cessaria a intelecção. É o que se passa com a acção transitiva ou predicamental: uma vez produzido o efeito ou paixão no paciente, cessa a acção do agente. Com a intelecção, porém, dá-se o contrário: muito longe de cessar com a aquisição de uma forma, mesmo depois de produzido o seu

termo, isto é, o conceito ou verbo, continua a intelecção em actividade, por modo de contemplação do objecto nesse verbo produzido e é então, precisamente, que a intelecção é mais perfeita, quando o verbo está já bem formado.

Deve-se, portanto, concluir que a intelecção, considerada formalmente e quando perfeita, não causa mutação alguma nem comporta relação essencial à produção de um termo e por conseguinte é um acto que consiste simplesmente em atingir o objecto.

2.º A intelecção é uma perfeição do próprio sujeito e não um produto seu; por conseguinte, não pertence formalmente ao predicamento “acção”, o qual tem por fim a perfeição do efeito. Esta consequência é bastante clara, mas, para melhor compreensão, note-se bem que a acção produtora ou transitiva é formalmente um tender ao efeito, uma causalidade; o fim que o agente se propõe não é a acção mas sim o seu termo, isto é, a nova forma de produzir; a própria acção, porém, não é mais que o meio de suscitar essa forma. Por onde se vê que a acção transitiva causa apenas o “devir”, ou *fieri* do efeito, mas nenhuma causalidade exerce sobre ele, uma vez concluída a sua produto.

A intelecção, formalmente considerada, não é um tender, uma causalidade intermediária entre o agente e o efeito, mas sim a própria perfeição a que tende a inteligência; e, se algum efeito resulta dela, a inteligência saberá ordená-lo a si mesma em vez de se ordenar e sujeitar a ele, pois a perfeição da inteligência não consiste em produzir um efeito mas em atingir a verdade; se ela produz, muitas vezes, um conceito é para nele contemplar o objecto. Afinal, a contemplação é a última perfeição a que a inteligência ordena tudo, pois nela consiste a bemaventurança suprema do sujeito inteligente; intelecção e contemplação, como se vê, são fins e não meios ou acções em vias de produzir algo de ulterior. Por isso não pertencem ao predicamento “acção” <sup>(11)</sup>.

*(Cursus Philosophicus, Naturalis  
Philosophiae, Pars IV, q. XI, art. 1.)*

## A AUTONOMIA DA ARTE

As regras da arte são preceitos que se tomam do fim da arte em si mesma e do artefacto a confeccionar. Deste modo, a sua verdade não tem de regular-se pelo que é ou pelo que não é, porque toda a sua matéria é contingente, e pode não ser, ou ser de modo diferente. Mas ainda que estas artes não sejam infalíveis quanto à matéria, que não é necessária, mas contingente, podem, não obstante, sê-lo quanto à forma... no sentido da qual dá lugar para regra certa e firme, não por lhe garantir o resultado, mas por lhe garantir o modo de proceder, por ser certo e infalível que, quem nas coisas contingentes se guia pelo entendimento e diligencia o que lhe é possível, procede no recto caminho.

E embora muitas vezes a obra de arte não resulte, ou por má disposição da matéria, ou por imperfeição do agente ou do instrumento operante, contudo, a regra e medida da arte em si mesma é certa e infalível, por ser conforme à ideia e ao fim da arte, e a este determinada e formalmente se dirige, ainda que por causas intrínsecas, e não por culpa das regras, resulte defeituoso. As regras, exactamente por serem rectas, são certas e determinadas e conformam-se com o princípio regulativo. Tanto nos obriga a dizer que a arte é formalmente infalível, ainda que materialmente, ou por virtude da matéria, seja contingente e falível.

A arte e a prudência diferem quanto à matéria, quanto à forma e quanto ao modo. A matéria da prudência é constituída pelos actos humanos, enquanto voluntários e livres; a matéria da arte é todo o factível, isto é, as obras e os efeitos, enquanto em si mesmos ordenáveis.

Diferenciam-se quanto à forma porquanto a forma da prudência é a regulação moral em ordem ao fim devido; mas a forma da arte é a regulação e a conformação com a ideia do artífice, cuja forma se imprime nas coisas factíveis e externas, que compõe e dispõe para a configuração da ideia.

Esta regra de arte nos actos difere da regra moral, porque a moral procede segundo a lei imposta aos actos livres, e segundo a disposição da razão para operar rectamente, ao passo que a disposição artística é totalmente independente da rectidão e da intenção da vontade e da lei do recto viver, pois que só atende ao que tem de ser entendido, conhecido ou feito, que rectifica segundo ao fim da arte, sem prestar contas ao arbítrio do operante.

A arte procede sempre segundo as suas certas e determinadas vias, mas para o devido cumprimento da arte não se exige que o artista proceda com recta intenção, nem que escolha obra em função da honestidade, mas exige-se que proceda sempre de acordo com a inteligência. Por isso, o artista é digno de repreensão, caso peque por ignorância da sua arte, mas não por pecar quanto à ciência e à consciência do que faz.

Nem a arte merece elogio por o artista proceder em conformidade com as leis da vontade, mas sim em conformidade com o entendimento e as suas regras. A arte, enquanto arte, não depende da vontade; e caso se lhe submeta, será por causa da prudência, não por causa da razão da arte.

*(Cursus Theologicus, I)*

## AS DUAS VIDAS

Distinguem-se principalmente duas formas de vida humana e cristã: a vida activa e a vida contemplativa, uma vez que a vida própria do homem é a vida racional. Ora a razão divide-se justamente em razão especulativa ou teórica e em razão prática, ou melhor, a mesma e única razão é especulativa e prática. De onde, as duas formas de vida: I. Santo Tomás estuda-as na generalidade. II. Considera as duas vidas em separado. III. Examina as suas relações mútuas e compara-as uma com a outra.

O estudo conjunto das duas vidas é o tema da questão 179.

Quanto à vida contemplativa, é considerada como essência, como objecto e como acto. Determinam-se as disposições que a precedem ou acompanham. O que dá espécie à vida contemplativa, o que constitui a sua essência, é o ela tender unicamente ao conhecimento da verdade. Ora o principal conhecimento que nos podemos propor é o conhecimento do nosso fim último. A principal verdade é a verdade divina. A intenção é um acto da vontade, sendo em virtude da intenção que esta faculdade move as outras potências, incluindo a inteligência. A vida contemplativa tem por isso o seu principal motor na vontade, ainda que pertença formalmente à inteligência. Quanto à vontade, pertencem à vida contemplativa, a título das antecedentes disposições, as virtudes morais que aperfeiçoam as potências apetitivas e colocam a razão do contemplativo ao abrigo da perturbação das paixões. A aplicação à vida contemplativa supõe uma vontade pacificada e rectificadora pelas virtudes.

Quanto à inteligência, que formalmente vive a vida contemplativa, requerem-se e nela concorrem múltiplos actos. Contemplamos verdades deduzidas de princípios que os esclarecem. Importa, nesse caso: 1.º receber estes princípios; 2.º deduzir, isto é, esclarecer mediante eles as verdades que deles se desprendem; 3.º fixar com olhar intelectual estas verdades deduzidas — eis o último acto em que consiste a contemplação. O objecto principal é a verdade divina, à qual se acede progressivamente; antes de mais dispomo-nos à contemplação das obras criadas; só no céu se acede à visão da essência divina.

A vida activa está essencialmente ordenada à acção. As virtudes morais que nos conduzem na acção pertencem-lhe, não como disposições, mas essencialmente, e constituem os próprios princípios do seu exercício.

Comparar as duas vidas uma à outra, determinar qual a mais digna e mais meritória em si mesmo, se são compatíveis, tal é o tema da questão 182 — *Comparação da vida activa com a vida contemplativa*.

*(Isagoge ad Theologiam D. Thomae, II, II, II)*

## OS DONS E OS FRUTOS

O próprio dos dons é o de disporem a alma a seguir com prontidão a inspiração divina, conduzindo-a assim para a vida eterna, através de todas as dificuldades que só a razão humana e as virtudes por ela orientadas não poderiam vencer. É por isso que se diz serem próprios dos dons os actos que, sob a inspiração do Espírito Santo, nos conduzem à vida eterna, da qual nos aproximamos tanto mais quanto mais nos separamos das comodidades e das modas do presente século. E assim, porque o afastamento deste mundo e das suas voluptuosidades, do seu fasto e das suas riquezas, constitui a aproximação da verdadeira bemaventurança que é a vida eterna, o Cristo Senhor enumerou em Mateus oito bemaventuranças, quer dizer oito operações principais, pelas quais nos afastamos deste mundo e nos aproximamos da verdadeira beatitude, separando-nos da falsa, e dos obstáculos que ela nos ergue.

Ora a renúncia aos bens desta vida, e a disposição pela qual acedemos à beatitude verdadeira são efeito das virtudes e dos dons. E como os dons são mais excelentes do que as virtudes morais, as operações dos dons são chamadas puramente e simplesmente bemaventuranças, porque elas são as mais aptas para nos fazerem chegar à beatitude, segundo estas palavras do salmo 142: “Serei guiado pelo vosso espírito em terra plana”.

Eis como Santo Tomás distribui e explica as oito bemaventuranças enumeradas no Sermão da Montanha. Diz ele (Questão 69, a. 3), que as três primeiras têm por fim afastar o obstáculo das falsas bemaventuranças da voluptuosidade; e que as quatro seguintes inerem à disposição e à tendência para a verdadeira e eterna bemaventurança (duas referem-se à vida activa, e duas à vida contemplativa). Quanto à oitava bemaventurança, ela é como que a confirmação e a manifestação de todas as outras. E ainda que possa haver mais operações dos dons do que estas oito bemaventuranças, todas no entanto se reduzem a estes oito géneros nos quais se acham contidas.

Com efeito, a primeira bemaventurança, “bemaventurados os pobres de espírito”, despreza o amor desarmónico das riquezas, para que não ponhamos o nosso coração nelas, como se elas fossem o nosso maior bem.

A segunda, “bemaventurados os mansos”, afasta as paixões desordenadas do irascível, para que não ponhamos o nosso fim na vitória sobre os nossos inimigos e nas vinganças a tirar deles.

A terceira, “bemaventurados os que choram”, afasta as paixões desordenadas da deleitação e da alegria, nas quais vários “que têm a sua barriga por Deus”, põem a soberana felicidade, mas ela recebe sobretudo tristeza e luto das coisas temporais.

A oitava “bemaventurados os que sofrem perseguição”, afasta o favor e os aplausos dos homens, como diz Santo Tomás em *ad. 6*.

A quarta e a quinta bemaventuranças dispõem para as obras da vida activa: “bemaventurados os que têm fome e sede de justiça”, isto é os que dão a todos, com um coração ardente, o que lhes é devido; “bemaventurados os compassivos”, quer dizer os que dão aos outros por misericórdia e por esmola somente o que lhes é devido, mas além disso, não apenas aos amigos e aos parentes, mas também aos estranhos e aos inimigos.

A sexta e a sétima bemaventuranças estão ordenadas à vida contemplativa, que não pode existir sem a pureza do coração: “bemaventurados os de coração puro”, “bemaventurados os pacíficos”, desta paz que ultrapassa todo o sentimento, que exalta o espírito, que é obra da justiça.

Pergunta-se porque, havendo sete dons, oito bemaventuranças são enumeradas por Mateus, e porque só quatro são nomeadas por Lucas? Responde-se que a oitava bemaventurança se refere às sete precedentes como sua confirmação e manifestação. Por ela, com efeito, a alma é tão fortalecida que as perseguições humanas não a conseguem afastar das obras operadas pelas outras sete bemaventuranças e pelos sete dons.

Quanto aos frutos do Espírito Santo basta ter em mente o que acerca deles afirma Santo Tomás na questão 70. Os frutos não são distintos das obras dos dons e das virtudes, mas significam-nos com um certo carácter de deleitação e de gosto que é como que a perfeição e o fruto das obras, como anota Santo Tomás na II<sup>a</sup>-II<sup>ae</sup>, questão 157, a. 2, ad. 3: “as bemaventuranças são os actos das virtudes e os frutos são as deleitações que nascem dos actos”; é por isto que nada impede que uma mesma coisa seja simultaneamente virtude ou dom, bemaventurança ou fruto. O fruto é com efeito a última e saborosa produção da árvore. Ora a última produção dos nossos ramos vivificados pelo Espírito Santo consiste nas operações dos dons e das virtudes, e quando produzem um certo deleite espiritual, chamam-se frutos do Espírito Santo; o próprio S. Paulo enumera os doze principais na *Epístola aos Gálatas*, capítulo V: “...os frutos do Espírito Santo são: a caridade, a alegria, a paz, a paciência,

a benignidade, a bondade, a longanimidade, a mansidão, a fé, a modéstia, a continência, a castidade”.

No entanto, a ideia de bemaventurança ultrapassa a ideia de fruto. Porque o fruto é apenas algo de último e de deleitável, mas a bemaventurança implica a perfeição e a excelência. É por isso que todas as bemaventuranças podem chamar-se frutos, mas nem todos os frutos são bemaventuranças; e chamam-se frutos todas as obras das virtudes, mas só se chamam bemaventuranças as obras perfeitas, mais atribuídas aos dons do que às virtudes.

*(Cursus Theologicus, Tratado do Espírito Santo, Cap. IX.)*

## HABITAÇÃO DE DEUS NA ALMA JUSTA

Resta explicar porque união se torna Deus presente na alma mediante a Sua graça. Antes de mais, fique bem assente que esta presença especial é muito superior à presença divina de imensidade em toda a parte, embora esta última seja indispensável para poder haver a primeira. Há, porém, que distinguir duas fases nessa união: primeira quando ela já é perfeita e consumada, isto é, na glória do céu.

Segunda quando ela ainda é imperfeita, enquanto andamos peregrinando por este mundo.

1.º Na fase de união perfeita no céu, não há dúvida de que essa presença especial é uma união real da alma com Deus, seu objecto inteligível, pois, no céu, é a própria essência divina que se une à nossa inteligência a fazer as vezes de espécie ou forma inteligível, resultando assim a faculdade actuada ou formada pela própria divindade. Assim, a alma encontra-se com a própria essência divina como num abraço íntimo, concorrendo ambas, inteligência humana e essência divina para o acto da visão beatífica. Qual é então a diferença entre esta presença de Deus na alma pela graça, na glória do Céu, e a simples presença de imensidade pela qual Ele está em todas as criaturas? É que, por esta última, Deus está nelas apenas como agente que lhes está comunicando o ser. É uma presença imediata que não supõe na criatura coisa nenhuma, pois, pela sua acção criadora, Deus comunica às coisas tudo quanto elas são, tirando-as não de alguma coisa já existente mas sim do nada. Deus cria e conserva as criaturas no ser sem nada de intermédio comunicando-lhes o ser total. Na glória do Céu, pelo contrário, unindo-se Deus à inteligência nas vezes de forma inteligível; não é como agente que Ele se une, mas sim como objecto conhecido e por isso tem de estar na inteligência que o conhece. Mas, para Deus estar presente como objecto de conhecimento na alma bemaventurada, tem que estar nela também como agente que lhe dá o ser.

Outra diferença é que aquela união de Deus com a inteligência como objecto requer uma disposição intermédia na criatura, isto é, a luz da glória.

2.º Pode-se considerar essa união ou presença de Deus ainda em estado imperfeito e em via de progresso cá na terra. Cá, vivemos na fé e não na visão de Deus face a face, e, assim, Deus não está realmente unido e presente na nossa inteligência como objecto já possuído de facto, mas só em esperança. Por isso é bem difícil

descobrir aqui outro modo de presença real além da sua presença de imensidade como agente.

Santo Tomás explica esse novo modo de existência dizendo que Deus existe na alma justa como a pessoa conhecida cognoscente e como a amada no amante.

Mas, mesmo assim, ainda permanece a dificuldade de explicar essa presença real de Deus como amado e como conhecido. Primeiro porque, do facto de uma pessoa ser amada e conhecida não resulta dela nenhuma realidade nova e intrínseca; quem ama e conhece é que fica enriquecido de alguma coisa nova real: o conhecimento e o amor.

Ora bem: Deus, embora seja conhecido por graça e por conhecimento sobrenatural, não é realmente afectado por esse conhecimento; nada de novo resulta nele. Segundo porque, embora o amor, quando perfeito, deseje e procure ardentemente a presença do amado (o amor efectivo quer sempre a presença efectiva e real do Amado, como diz Santo Tomás) todavia não é o próprio amor que realiza essa presença real. A união entre amante e amado estabelece-se antes pelo contacto corporal, quando se trata de coisas corporais; assim, quando um homem possui uma esposa ou uma porção de dinheiro não é precisamente pelo acto de amor que ela conseguiu havê-la, mas sim aproximando-a de si com as mãos, trazendo a si com o gesto da mão a coisa ou pessoa amada. Claro está, o amor, principalmente se for eficaz e perfeito, é que o impele a procurar a presença do amado, mas essa presença consegue-a ele pelo contacto corporal da mão.

Deus, pela sua imensidade e pelo contacto íntimo e contínuo que tem com todos os seus efeitos dando-lhes o ser, é como raiz oculta de onde vem o ser para todas as criaturas ou como a cepa que comunica e seiva aos sarmentos. Que se lê nos *Actos dos Apóstolos*? — “Deus não está longe de cada um de nós, pois é n’Ele que nós vivemos, nos movemos e existimos” (112). Ora, considerado sob este aspecto, não é como amigo que Ele comunica o ser às criaturas, não é como um amigo que se dá ao seu amigo de modo particular, mas ainda apenas como causa universal de todas as criaturas.

É assim que Ele está presente no íntimo de todas as coisas sem excepção. Mas quando Ele se manifesta à criatura espiritual mediante a graça, então, de simples raiz e criador do ser, passa a estar nela como objecto que se manifesta à própria inteligência da alma em que habita; passa então a manifestar-se presente como objecto, não

porém de um modo qualquer, mas como objecto íntimo, como objecto que é ao mesmo tempo a raiz íntima de todo o seu ser.

Pois bem: esta manifestação íntima, esta familiaridade e convivência constitui necessariamente um modo novo de presença. Deus já não está presente na criatura só como raiz, causa ou princípio do seu ser, mas como pessoa que convive com ela, e se lhe manifesta como objecto de conhecimento e de amor. E esta nova presença tem que ser real e íntima, pois é a manifestação, não de um objecto qualquer, mas do objecto que nos é mais íntimo, e que se manifesta ao nosso conhecimento como raiz e princípio de todo o nosso ser e como amigo que se faz amar experimentalmente e por íntima familiaridade.

Esta nova presença, porém, não se realiza só quando vimos a Deus por visão face a face; também gozamos dela quando O conhecemos pela fé obscura e O atingimos por um certo conhecimento experimental e oculto, um pouco como quando a nossa alma se nos manifesta presente em nós nesta vida. Sobre este antegosto da divina presença já cá na terra, não pode haver dúvidas, pois Deus não só nos é conhecido pela fé, como sucede em geral, tanto nos pecadores como nos justos, mas também pelo dom da sabedoria, isto é, por um certo sabor ou gosto, por uma certa experiência íntima, como só sucede nos que andam em graça. E esta sabedoria vem-lhes de uma certa união e conaturalidade com as coisas divinas, isto é, de uma experiência íntima de Deus e das coisas divinas <sup>(113)</sup>.

*(Cursus Theologicus, Tomo III,  
Dissertação XVII)*

## CARTA DE OBEDIÊNCIA SENDO NOMEADO CONFESSOR

Mui Reverendo Padre.

Achar-me-ia cheio de confusão e prometer-me-ia os piores resultados se dispusesse em coisa alguma de minha vontade própria sem o esteio da obediência, para mais em coisas tão superiores à minha pequenez. Sua magestade, que Deus guarde, mandou-me que deixasse a cátedra e que viesse hoje mesmo, servi-lo aqui. Será necessário que Vossa Mui Reverenda Paternidade veja o que devo fazer tendo em conta que tem diante de si um noviço em quem mandar, pois, eu não tenho sobre a terra outro S. Domingos a quem recorrer. O que a sua boca me ordenar entenderei como vindo da boca de Deus, a isso me cingirei e obedecerei. No caso de V.M.R.P. me ordenar que vá, peço-lhe em primeiro lugar que me não esqueça, pois sabe que aonde quer que eu vá vou como sua ovelha. Em segundo lugar peço-lhe licença para escolher confessor dando-lhe V.M.R.P. a autoridade que lhe parecer e de o escolher segundo as nossas Constituições e Leis o permitam. Também lhe peço para ter dinheiro em meu poder e gastar o que parecer justo a V.M.R.P. e o dinheiro que adquirir o possa ter nas mãos do meu companheiro como depositário designado por V.M.R.P. E se for mister usar de alguma dispensa em matéria de Constituições, como comer carne e não andar a pé, peço que me seja concedida. Quanto a trazer roupa de linho não peço para isso dispensa, nem se deve dispensar nem há causa para tal. Rogo a V.M.R.P. se sirva escrever-me sobre todos estes pontos na margem desta para que eu os leve na memória.

Deus guarde, etc.

Madrid, 20 de Maio de 1643 <sup>(114)</sup>.

## NOTAS

(<sup>1</sup>) A. Alberto de Andrade. Escolástica, in *Filosofia*, 6 (Lx<sup>a</sup>, 1955), pp.105-116.

(<sup>2</sup>) J. M. da Cruz Pontes, “António de Sena: Um Português na História do Tomismo”, in *Actas do Congresso Histórico de Guimarães e sua Colegiada*, IV (Guimarães, 1981), pp. 83-109.

(<sup>3</sup>) P. Gomes, *Jaime Balmes na Filosofia Portuguesa*, Matosinhos, 1982.

(<sup>4</sup>) P. Gomes, *A Tradução Portuguesa do “Curso de Filosofia” do Cardeal Mercier (Visen, 1904)*, Braga, 1983. A referência do neotomismo português a fontes estrangeiras explica-se pela longa ausência das Ordens Religiosas e pela crise do ensino teológico nos nossos Seminários e na Faculdade de Teologia.

(<sup>5</sup>) P. Trapiello, O. P., *Juan de Santo Thomas y sus Obras*, Oviedo, 1889.

(<sup>6</sup>) Alberto Farges, além da sua vasta obra, publicou nove volumes de *Études Philosophiques*, destinados a vulgarizar as teorias de Aristóteles e de Santo Tomás e a postular o seu acordo com as ciências modernas. Esta obra foi premiada pela Academia Francesa e elogiada por Leão XIII.

(<sup>7</sup>) João António de Sousa, *O Conceito de Revelação na Controvérsia Modernista 1898-1910*. (Lx<sup>a</sup>, 1972). O autor omite referência ao caso português.

- (8) M. Grabmann, *Ein Führung in die Summa Theologiae des hl. Thomas von Aquin.*, Friburgo, 1919.
- (9) Legendre, *Introduction à Étude de la Somme Théologique de Saint Thomas d'Aquin*, Paris, 1923.
- (10) Pio XII, Escolástica e Ciência, in *Filosofia*, 6 (Lx<sup>a</sup>., 1955), pp. 85-92.
- (11) B. Lavaud, «Jean de Saint-Thomas», in *Introduction à la Théologie de Saint Thomas* (Paris, 1928) p. 444, citando J. Rimaud, *Thomisme et Méthode*, p. XXV.
- (12) B. Lavaud, Jean de Saint Thomas, in *Vie Spirituelle* XIV (1926) pp. 387-415.
- (13) J. Hellin, *La Analogía del Ser y el Conocimiento de Dios en Suárez*, Madrid, 1947.
- (14) António Manuel Gonçalves, “Actualidade de Frei João de São Tomás”, in *Revista Portuguesa de Filosofia*, XI (Braga, 1955) pp. 586-594. O distinto especialista fornece outras informações para as quais remetemos, e que não transcrevemos por razão de espaço.
- (15) Cf. Ferreira Deusdado — Pinharanda Gomes, *A Filosofia Tomista em Portugal*, Porto, 1978.
- (16) António Sardinha, *A Aliança Peninsular*, (Lx<sup>a</sup>. 1924) pp. L-LI.
- (17) Alfredo Pimenta, *Estudos Filosóficos e Críticos*, (Coimbra, 1930) p. 44.
- (18) Manuel Trindade Salgueiro, *O Conhecimento Intelectual na Filosofia de João de S. Tomás*, Coimbra, 1940.
- (19) *Biblioteca Lusitana*, II, pp. 775-778.
- (20) Jacques Maritain, *Les Degrés du Savoir*, pp. 855.
- (21) M. Trindade Salgueiro, *ob. cit.*, p. 54.
- (22) A. Sardinha, *ob. cit.*, *loc. cit.*
- (23) “Traços Biográficos de João de S. Tomás”, in *Estudos*, 8-9 (1944) p. 332.
- (24) D. Ramirez, “Vita Joannis Santo Thoma”, in *Cursus Theologicus*, IV (1645), e *Cursus Theologicus* I (1931), Apêndice I.
- (25) J. Quétif, “Synopse Vitae Joannis a S. Thoma”, *Cursus Philosophicus* I (1667), e *Cursus Theologicus* I (1931), Apêndice III.

(26) H. Hechtermans, in *Cursus Theologicus I*, edição citada, Apêndice II.

(27) Gabriel de Cepeda, *Historia de Atocha*. Cf. *Cursus Theologicus I*, edição citada, Apêndice VI.

(28) Pedro Monteiro, *Claustro Dominicano III*, (Lx<sup>a</sup>., 1734), pp. 239-243.

(29) José de la Concepción, *Catálogo General de los Religiosos del Convento de N.<sup>a</sup> S.<sup>a</sup> de Atocha*. Ms. do Convento de Atocha (1747), reproduzido na citada edição do *Cursus Theologicus*, Apêndice IV; Id., *Compendio de los Prelados que ha tenido este Real Convento de N.<sup>a</sup> S.<sup>a</sup> de Atocha*, reproduzido in *loc. cit.*, Apêndice V.

(30) José da Natividade, *Agiológico Dominicano*, VII, (Lx<sup>a</sup>., 1735), p. 67.

(31) Barbosa Machado, *ob. cit.*, pp. 775-778.

(32) Ferreira Deusdado, *ob. cit.*, pp. 44-45; P.Q. Garcia, *ob. cit.*, pp. 74-94; Trapiello, *ob. cit.* Na Bibliografia, adiante, mencionam-se outras fontes modernas sobre o tema biográfico.

(33) Arquivos da Universidade de Coimbra, Autos e Graus, Volume 21 (1604-1607), Livro de 1604-1605, fol. 29v. Reproduzido no I Volume da citada edição do *Cursus Theologicus*, I, Apêndice VII.

(34) Id., id., Matrículas, volume 3 (1600-1612), Livro de 1605-1606, fl. 2.

(35) A. Luís Vaz, *Civilização em Perigo*, p. 113.

(36) P. Q. Garcia, *ob. cit.*, p. 77.

(37) Cf. *Cursus Theologicus I* (1931), Apêndice XIII, contendo “Excerpta e Litteris Apostolici Nuntii”.

(38) Cf. *loc. cit.*, Apêndice IV. Cf. Antologia, infra.

(39) D. Ramirez, *Vita Joannis Santo Thoma*.

(40) *Edições do Curso Filosófico:*

Datas	Arte Lógica-I	Arte Lógica-II	Filosofia Natural I-II	Filosofia Natural III	Filosofia Natural IV
1631	1 Alcalá				
1632		Alcalá			
1633			Madrid		
1634	2 Alcalá			Alcalá	
1635	Douai				Alcalá
1637-8	Roma	Roma	Roma	Roma	Roma
1638	1 Colónia	1 Colónia	1 Colónia	1 Colónia	1 Colónia
1640		Madrid			
1644			Saragoça		
1648	Madrid				
1653-4	2 Colónia	2 Colónia	2 Colónia	2 Colónia	2 Colónia
1663	1 Lião	1 Lião	1 Lião	1 Lião	1 Lião
1678	2 Lião	2 Lião	2 Lião	2 Lião	2 Lião
1684	Bolonha	Bolonha	Bolonha	Bolonha	Bolonha
1694	Ferrara	Ferrara			
1883	Paris	Paris	Paris	Paris	Paris
1930-7	Turim	Turim	Turim	Turim	Turim

Fonte: António M. Gonçalves, in *Filosofia*, I (1954) p. 59.

(41) Jean de Saint-Thomas, *Introduction à la Théologie de Saint Thomas*, Trad. francesa e notas de M.-Benoit Lavaud, O.P., (Paris, 1928).

(42) É neste tomo que se acha o notável tratado sobre os Dons do Espírito Santo. Cf. Jean de Saint-Thomas, *Les Dons du Saint Esprit*, trad. francesa de R. Maritain (Paris, 1930).

(43) Edições do *Curso Teológico*:

Datas	I	II	III	IV	V	VI	VII	VIII
1637	Alcalá							
1643		Lião						
1645				Madrid				
1649						Madrid		
1654	Génova							
1656							Madrid	
1663	Lião							
1674								Paris
1711	Colónia							
1883	Paris							
1931-46	Tournai							

(44) *Explicação de Doutrina Cristã*: LX<sup>a</sup>, 1654. Com o título *Catecismo da Doutrina Cristã*, os Padres Dominicanos iniciaram a sua reedição nas páginas do jornalzinho *O Facho*, mas a tarefa não se concluiu. Cf. *O Facho*, VI, 85 (1954), p. 8, VI, p. 90 (1955), e VII, 97 (1955), p. 5.

(45) Cf. *Cursus Theologicus* I, ed. Solesmes, Apêndice IX.

(46) Id., id.

(47) Id. id.

(48) Id., id., Apêndice XIV.

(49) B. Lavaud, *ob. cit.*, p. 435.

(50) João de Santo Tomás, *Curso Teológico, I*, Introdução.

(51) M. Trindade Salgueiro, *ob. cit.*, p. 27.

(52) Rivera de Ventura, in *Revista Portuguesa de Filosofia*, 38 (1982), p. 585.

(53) Raul de Almeida Rolo, *Formação e Vida Intelectual de D. Frei Bartolomeu dos Mártires* (1977), pp. 112 e ss.

(54) As Actas do Capítulo de Saragoça foram confirmadas, no respeitante ao ensino, por outros Capítulos posteriores.

(55) João de Santo Tomás, *Cursus Theologicus I*, ed. cit., pp. 221-301.

(56) Id., id., p. 301.

(57) A. Manuel Gonçalves, in *Filosofia*, 5 (1955), pp. 45-51.

(58) Rivera de Ventura, in *Revista Portuguesa de Filosofia*, 38 (1982), pp. 581-592.

(59) João de Santo Tomás, *ob. cit.*, p. 229

(60) Id., id., p. 230.

(61) Boas exposições do *Tratado* constam de Prudêncio Quintino Garcia, *A Teologia Tomista em Portugal* (1979), pp. 80 e ss.; Gabriel do Rosário Alves, in *Novidades* (Suplemento literário) de 7.3.1954; João de Oliveira, in *Lumen* VIII (1944), pp. 415-422. A estes estudos recorreremos com frequência.

(62) João de Santo Tomás. *ob. cit.*, p. 244

(63) Id., id., p. 298.

(64) Id., id., p. 299.

(65) Maritain, *Antimoderne*, p. 132.

- (<sup>66</sup>) João de Santo Tomás, *Cursus Philosophicus*, I, Proêmio.
- (<sup>67</sup>) Id., id.
- (<sup>68</sup>) Id., id., IV, q. 9, art. 3.
- (<sup>69</sup>) Cf. B. Bellerate, in *Filosofia*, 19 (1958), pp. 154-169.
- (<sup>70</sup>) João de Santo Tomás, *ob. cit., loc. cit.*
- (<sup>71</sup>) Id., id., I, I, II. Cf. Mário Garcia, in *Revista Portuguesa de Filosofia*, 31, (1975), pp. 301-304, e Herculano de Carvalho, “Signo e Significazione in João de São Tomás”, in *Estudos Linguísticos*, II, p. 140.
- (<sup>72</sup>) Cf. B. Bellerate, in *Revista Portuguesa de Filosofia*, XI (1955) pp. 344-351.
- (<sup>73</sup>) M. Bernardes, *Nova Floresta*, II.
- (<sup>74</sup>) J. D. G. Bacca, *Introducción Literaria a la Filosofía* (1964), p. 96.
- (<sup>75</sup>) João de Santo Tomás, *De Approbatione*, II, V.
- (<sup>76</sup>) São deste século os juramentos universitários da Imaculada, embora a proclamação do dogma só fosse feita no século XIX. Os santuários de Lourdes e do Sameiro estão eminentemente ligados a este culto.
- (<sup>77</sup>) Cf. F. Rendeiro, in *Lumen*, VIII (1944), pp. 703-709.
- (<sup>78</sup>) João de Santo Tomás, “Carta ao Geral Ridolfi”, in *Archivum Fratrum Praedicatorum*, I (Roma, 1930), em edição do P. Reiser.
- (<sup>79</sup>) Cf. *Cursus Theologicus I* (1931), Apêndice XIV.
- (<sup>80</sup>) R. Rapin, *Mémoires I* (1865), 16.
- (<sup>81</sup>) Cf. *Cursus Theologicus I*, ed. cit., Apêndice IX.
- (<sup>82</sup>) João de Santo Tomás, *Cursus Philosophicus*, IV, XI, I.
- (<sup>83</sup>) Id., id., III, VIII, I.
- (<sup>84</sup>) Id., *Cursus Theologicus*, IV, X, IV.
- (<sup>85</sup>) Id., id., I, I.
- (<sup>86</sup>) M. y Pelayo, *Historia de las Ideas Estéticas en España*, II (1962), cap. VIII.
- (<sup>87</sup>) João de Santo Tomás, *Cursus Theologicus*, I, 185. Cf. Mário Martins, in *Brotéria*, 38 (1944), pp. 528-539.
- (<sup>88</sup>) João de Santo Tomás, *Les Dons du Saint Esprit*, trad. francesa, art. 1.

- (<sup>89</sup>) *I Coríntios*, 2, 14.
- (<sup>90</sup>) João de Santo Tomás, *Cursus Theologicus*, II, II, 182.
- (<sup>91</sup>) *Id.*, *id.*, 180.
- (<sup>92</sup>) Garrigou-Lagrange, pref. a *Les Dons du Saint Esprit*, VII.
- (<sup>93</sup>) *Id.*, *id.*, XIII.
- (<sup>94</sup>) Isaías, II, 2.
- (<sup>95</sup>) *Summa Theologica*, I-II, q. 68 a 1.
- (<sup>96</sup>) João de Santo Tomás, *Les Dons du Saint Esprit*, I, 12.
- (<sup>97</sup>) *Id.* *id.*, III, 13.
- (<sup>98</sup>) *Id.*, *id.*, I, 5 e ss.
- (<sup>99</sup>) *Gálatas*, 5, 22.
- (<sup>100</sup>) João de Santo Tomás, *Les Dons du Saint Esprit*, IX, 8.
- (<sup>101</sup>) *Id.*, *id.*, X, 1.
- (<sup>102</sup>) *De Praescriptionibus*, cap. 20.
- (<sup>103</sup>) *Sermão 13.º in Cantica*.
- (<sup>104</sup>) *De Divinis Nominibus*, cap. 4.
- (<sup>105</sup>) *De Divinis Nominibus*, Comment., Lectio 4, cap. 4.
- (<sup>106</sup>) Tradução apud *Lumen*, VIII (1944) 413-422. Embora não assinada, julgamos que esta tradução é do P.<sup>e</sup> João de Oliveira, O.P.
- (<sup>107</sup>) *Hic*, cap. 8, q. 3, art. 3.
- (<sup>108</sup>) V Metafísica, cap. 15, q 8, sec. 2.
- (<sup>109</sup>) *Liber III de Anima*, cap. 5, n.º 11.
- (<sup>110</sup>) Opúsculo 48, *Tract de Actione*, cap. 3.
- (<sup>111</sup>) Tradução apud *Estudos*. 8-9 (1944), pp. 395-400.
- Também atribuímos esta tradução ao P.<sup>e</sup> João de Oliveira.
- (<sup>112</sup>) *Actos*, XVII.
- (<sup>113</sup>) Tradução apud *Lumen*, ed. cit., pp. 710-716.
- (<sup>114</sup>) Cf. *Estudos*, ed. cit., pp. 340-341.

## BIBLIOGRAFIA

- ALMEIDA, Fortunato de — *História da Igreja em Portugal. Livro III*, Coimbra, 1917; Porto, 1968.
- ALVES, Gabriel do Rosário — “Frei João de S. Tomás e S. Tomás de Aquino. O Tratado da Aprovação”, in *Novidades*, Lx<sup>a</sup>., 7.3.1954.
- AMEAL, João — *S. Tomás de Aquino*, Porto, 1941.  
— *Europa e os seus Fantasmas*, Porto, 1945.
- ANDRADE, A. Alberto de — “Escolástica”, in *Filosofia*, 6 (Lx<sup>a</sup>., 1955), 105-116.  
— “São Tomás de Aquino no Período Áureo da Filosofia Portuguesa”, in *Filosofia*, 20 (Lx<sup>a</sup>., 1959), 220-239.
- BACCA, García — *Introducción Literária a la Filosofía*, Caracas, 1964.
- BARBOSA, Alcindo Azevedo — “Verdadeira Concepção do Homem no Tomismo”, in *Novidades*, Lx<sup>a</sup>., 5.3.1944.
- BELLERATE, Bruno — “Principais Contributos de Frei João de S. Tomás à Doutrina da Analogia do Cardeal Caetano”, in *Revista Portuguesa de Filosofia*, XI (Braga, 1955), 344-351.  
— “Conceito de Existência em João de São Tomás”, in *Filosofia*, 19 (Lx<sup>a</sup>., 1958), 154-169.

- CARDOSO, Jorge — *Agiolégio Lusitano*, Tomo III, Lx<sup>a</sup>, 1666.
- CARVALHO, J. G. Herculano de — *Estudos Linguísticos. II*, Coimbra, 1969.
- CEPEDA, Gabriel — *Historia de la Milagrosa y Venerable Imagen de N.<sup>a</sup> S.<sup>a</sup> de Atocha, Patrona de Madrid*, Madrid, 1670.
- DEUSDADO, M. A. Ferreira — *A Filosofia Tomista em Portugal*, Trad. port. e aditamentos de P. Gomes, Porto, 1978.
- DIAS, J. S. da Silva — “No Centenário de Fr. João de S. Tomás”, in *Novidades*, Lx<sup>a</sup>, 27.8.1944.  
— “Teremos um Instituto Fr. João de S. Tomás?” *Id.*, 3.12.1944.
- DOYLE, John J. — “John of Saint-Thomas and Mathematical Logic”, In *The New Scholasticism*, 27 (1953), 3-37.
- FARGES, A. — *Études Philosophiques pour Vulgariser les Théories d’Aristote et de Saint Thomas et montrer leur accord avec les Sciences*, Paris, 9 vols., 1890-1907.
- FERREIRA, Francisco Leitão — *Catálogo Alfabético dos Lentes da Universidade de Coimbra*. Edição preparada por J. de Carvalho, Coimbra, 1937.
- GARCIA, Mário — “Reflexão sobre a Natureza e a Divisão do Sinal na Lógica de João de S. Tomás”, in *Revista Portuguesa de Filosofia*, 31 (Braga, 1975), 301-304.
- GARCIA, Prudêncio Quintino — “Frei João de Santo Tomás”, in *Instituições Christãs*, VIII (Coimbra, 1886), 105-110, 137-140, 165-166.  
— *A Teologia Tomista em Portugal*. Edição preparada por P. Gomes, Porto, 1979.

- GARDEIL, A. — *La Structure de l'Âme et l'Expérience Mystique*, Paris, 2 vols., 1927.
- GARRIGOU-LAGRANGE, R. — *Prefácio à trad. francesa de "Les Dons du Saint Esprit"*, Juvisy, 1930.  
— «João de S. Tomás, Teólogo Português», in *Verdade e Vida*, VIII (Porto, 1945) 396-404.
- G. (ENRO) A. (ntónio) — “Notas. No 3.º Centenário da Morte de João de S. Tomás”, in *Lumen*, VIII (Lx<sup>a</sup>, 1944), 661-663.
- GETINO, Alonso — “Dominicos Españoles Confesores de Reyes”, in *Ciencia Tomista*, XIV (1916), 374-451.
- GOMES, Pinharanda — *Jaime Balmes na Filosofia Portuguesa*, Matosinhos, 1982.  
— *A Tradução Portuguesa do 'Curso de Filosofia' do Cardeal Mercier (Viseu, 1904)*, Braga, 1983.
- GONÇALVES, António Manuel — *O Mestre Lisbonense Frei João de São Tomás*. Tese de Licenciatura na Faculdade de Letras de Lisboa. Lx<sup>a</sup>, 1953.  
— *Frei João de S. Tomás e Descartes*. Madrid, 1953.  
— “O Curso Filosófico de Frei João de São Tomás”, in *Filosofia*, I (Lx<sup>a</sup>, 1954), 50-59.  
— “O Tomismo Indefectível de Frei João de São Tomás”, *id.*, 5 (Lx<sup>a</sup>, 1955), 45-51.  
— Actualidade de Frei João de São Tomás, in *Revista Portuguesa de Filosofia*, XI (Braga, 1955) 586-594.  
— “Frei João de São Tomás e a Imaculada Conceição”, Madrid, 1956.  
— *Posição Doutrinal de Frei João de São Tomás*, Coimbra, 1967.
- GRABMANN, Martin — *Ein Führung in die Summa Theologica des hl. Thomas von Aquin*, Friburgo, 1919.  
Trad. port., Rio de Janeiro, 1959.

- HELLIN, José — *La Analogía del Ser y el Conocimiento de Dios en Suárez*, Madrid, 1947.
- HEREDIA, V. Beltrán de — “Breve Reseña de las Obras de J. de Santo Tomás y de sus Ediciones”, in *Ciencia Tomista*, 59 (1945) 236-240.
- JOÃO DE SANTO TOMÁS — *Explicação de Doutrina Cristã*, Lx<sup>a</sup>., 1654.
- *Introducion à la Théologie de Saint Thomas*, trad. francesa e notas de B.-Lavaud, Paris, 1928.
- “Carta ao P. Ridolfi”, in *Archivum Fratrum Praedicatorum* I (Roma, 1930).
- *Cursus Philosophicus Thomisticus*, edição do P. Beato Reiser. Turim, 3 vols., 1930-1937.
- *Les Dons du Saint Esprit*, trad. francesa de R. Maritain, prefácio de Garrigou-Lagrange, Juvisy, 1930.
- *Cursus Theologicus*, Edição Solesmes, Paris-Tournai, 4 vols., 1931-1946.
- “A Acção Imanente”, in *Estudos*, 8-9 (Coimbra, 1944), 395-400.
- “Os Requisitos para ser Verdadeiro Discípulo de S. Tomás”, in *Lumen*, VIII (Lx<sup>a</sup>., 1944) 413-422.
- “Habitação da Santíssima Trindade na alma Justa”, *Id.*, *id.*, 710-716.
- “Catecismo da Doutrina Cristã”, in *O Facho*, VI (Olival, 1954) 8, VI-VII (1955) 5.
- *Theologia Dogmaticae Communiae*. Antologia por H. Gagné e A. Mathieu, Quebeque, 4 vols., s.d.
- JOSÉ DE LA CONCEPCIÓN — *Cathalogo General de los Religiosos Profesos de este Real Convento de N.<sup>a</sup> S.<sup>a</sup> de Atocha. Desde el ano de 1525, hasta al de 1744*. Manuscrito (1747) do Convento de Atocha.

- *Compendio de los Prelados que ha tenido este Real Convento de N.ª S.ª de Atocha desde el año de 1523 hasta al año de 1744*. Manuscrito (1747) do Convento de Atocha.
- JOSÉ DA NATIVIDADE — *Agiológico Dominicó*. Lxª., 1753.
- LAVAUD, M.-Benoit — “Jean de Saint Thomas”, in *Vie Spirituelle* XIV (Paris, 1926), pp. 387-415.  
— “Jean de Saint-Thomas (1589-1644). L’Homme et l’Oeuvre”, in *Introduction à la Théologie de Saint Thomas*, Paris, 1928.
- LEGENDRE, A. — *Introduction à l’Étude de la Somme Théologique de Saint Thomas d’Aquin*, Paris, 1923.
- LUCAS DE SANTA CATARINA — *História de S. Domingos*, IV Parte, Lxª., 1899.
- MACHADO, Diogo Barbosa — *Biblioteca Lusitana*, Tomo II, Lxª., 1747.
- MARITAIN, Jacques — *Antimoderne*, Paris, 1922.  
— *Sept Leçons sur l’Être et les Premiers Principes de Raison Spéculative*, Paris, 1934.  
— *Distinguer pour Unir, ou les Degrés du Savoir*, Paris, 1940.  
— “Jean de Saint-Thomas”, in *Actas do Congresso do Mundo Português*, VI (Lxª., 1940), 199-208.
- MAQUART, F. X. — *Elementa Philosophiae*, Paris, 1937.
- MARTINS, Mário — “Frei João de S. Tomás na História da Ideias Estéticas na Península”, in *Brotéria*, 38 (Lxª., 1944) 528-539.
- MENENDÉZ Y PELAYO, M. — *Historia de las Ideas Estéticas en España*, Tomo II, Santander, 1947
- MENENDEZ-REIGADA, Ignacio — “No 3.º Centenário da Morte de João de Santo Tomás”, in *Ação Católica*, 29 (Braga, 1944) 629-635.

- “Os Dons do Espírito Santo e a Contemplação segundo João de S. Tomás”, in *Lumen*, VIII (Lx<sup>a</sup>, 1944) 677-689.
- “Fray Juan de Santo Tomás”, in *Ciencia Tomista*, 69 (1945), 7-20.
- MEYNARD, A.-M — *Traité de la Vie Interieure. Petite Somme de Théologie ascétique et mystique d’après l’Esprit et les principes de Saint Thomas d’Aquin*, Paris, 1885.
- MONTEIRO, Pedro — *Claustro Dominicano*, Lanço III, Lx<sup>a</sup>, 1734.
- MORENCY, Robert — “La Vie Affective selon Jean de Saint-Thomas”, in *Laval Théologique et Philosophique*, II, 1 (1944), 143-174.
- MORLION, Félix — “A Dialéctica de João de S. Tomás aplicada aos Problemas Actuais” in *Estudos*, 8-9 (Coimbra, 1944), 349-362.
- MÚRIAS, Manuel — *O Seiscentismo em Portugal*, Lx<sup>a</sup>, 1923.
- *Cultura Peninsular do Renascimento*, Lx<sup>a</sup>, 1925.
- NOEL, Léon — *Le Réalisme Imédiat*, Lovaina, 1923.
- *Notes d’Epistemologie Thomiste*, Lovaina, 1925.
- NOTAS sobre o 3.º Centenário da Morte de Frei João de S. Tomás, in *Lumen*, VIII (Lx<sup>a</sup>, 1944) 661-663.
- OBRA (A) Filosófica e Teológica do P. Mestre Frei João de S. Tomás, O.P., in *Estudos*, 8-9 (Coimbra, 1944), 401-408.
- OLIVEIRA, João de — “João de S. Tomás e a sua Época”, in *Novidades*, Lx<sup>a</sup>, 25.12 1944 e 14.1.1945.
- “Realismo de João de S. Tomás e Nominalismo de Descartes”, in *Estudos*, 8-9 (Coimbra, 1944), 363-381.
- “Os Requisitos para ser Verdadeiro Discípulo de S. Tomás, segundo João de S. Tomás”, in *Lumen*, VIII (Lx<sup>a</sup> 1944), 415-422.

- “Síntese Teológico-Filosófica do Conhecimento através da Obra de João de S. Tomás”, *Id.*, id., 690-702.
- ONOFRE, António de Jesus Soares — “Ainda a Propósito de Frei João de S. Tomás”, in *Novidades*, Lx<sup>a</sup>., 31.12.1944.
- “Fr. João de S. Tomás. O Homem, a Obra, a Doutrina”, in *Lumen*, VIII (Lx<sup>a</sup>., 1944), 664-676.
- PALÁCIOS, Leopoldo Eulógio — *La Logica de João de S. Tomás*, Madrid, 1943.
- PAQUIN, Jules — “L’Acte de Vision Béatifique selon Jean de Saint-Thomas”, in *Sciences Ecclesiastiques*, III (Montréal, 1950), 5-66.
- PEDRO da Fonseca, «João de S. Tomás e Luís António Verney», in *Boletim Informativo das Bibliotecas Itinerantes da Fundação C. Gulbenkian*, 2.<sup>a</sup> série, 23 (Lx<sup>a</sup>., 1971), 90-91.
- PEREIRA, Brito — “No III Cenenário da Morte de Frei João de S. Tomás”, in *Novidades*, Lx<sup>a</sup>., 5.3.1944.
- PIMENTA, Alfredo — *Estudos Filosóficos e Críticos*, Coimbra, 1930.
- PIO XII — *Enciclica Humani Generis*, Roma, 1950.
- “Escolástica e Ciência. Discurso ao IV Congresso Internacional Tomista”, in *Filosofia*, 6 (Lx<sup>a</sup>., 1955), 85-92.
- POMBO, Valente — “A Filosofia Tomista e a Igreja”, in *Novidades*, Lx<sup>a</sup>., 5.3.1944.
- “Frei João de S. Tomás”, *Id.*, id., 25.12.1944.
- PONTES, J.M. da Cruz — *António de Sena: Um Português na História do Tomismo*, Guimarães, 1981.
- QUÉTIF, J. — “Synopsis Vitae Joannis a S. Thoma”, in *Cursus Philosophicus*, I. Paris, 1667, e *Cursus Theologicus I* (Tournai, 1931), Apêndice III.

- RAMIREZ, Diogo — “Vita Joanis Santo Thoma”, in *Cursus Theologicus IV*, Madrid, 1645.
- RAMIREZ, Santiago — “Jean de S. Tomas”, in *Dictionnaire de Théologie Catholique*, VIII, Paris, 1924.
- RAPIN, R. — *Mémoires I*, Paris, 1865.
- RENDEIRO, Francisco — “João de S. Tomás interpretando a Doutrina da Imaculada Conceição segundo S. Tomás de Aquino”, in *Lumen*, VIII (Lx<sup>a</sup>, 1944) 703-709.
- RIMAUD, Jean — *Thomisme et Méthode. Bibliographie Critique*, Paris, 1925.
- ROLO, Raul de Almeida — “Para a História de um Dogma. S. Tomás e o Dogma da Imaculada Conceição”, in *Lumen*, XIX (Lx<sup>a</sup>, 1945) 668-679.  
— *Formação e Vida Intelectual de D. Fr. Bartolomeu dos Mártires*, Porto, 1977.
- SALGUEIRO, Manuel da Trindade — *O Conhecimento Intelectual na Filosofia de João de S. Tomás* — Coimbra, 1940.
- SARDINHA, António — *A Aliança Peninsular*, Lx<sup>a</sup>, 1924.
- SOUÈGES, P. — *Année Dominicaine*, Amiens, 1689.
- SOUSA, João António de — *O Conceito de Revelação na Controvérsia Modernista (1898-1910)*, Lx<sup>a</sup>, 1972.
- TRAÇOS Biográficos de João de S. Tomás, Insigne Filósofo e Teólogo Português, in *Estudos*, 8-9 (Coimbra, 1944), 331-348.
- TRAPIELLO, P. — *Juan de Santo Thomas y su Obra*, Oviedo, 1889.
- VAZ, A. Luíz — *Civilização em Perigo*, Braga, 1951.
- VENTURA, E. Rivera de — “Significación de Juan de S. Tomas en la Historia del Pensamiento”, in *Revista Portuguesa de Filosofia*, 38 (Braga, 1982) 581-592.

VIEIRA, Alberto — “João de S. Tomás, o Incógnito Metafísico Português”, in *Estudos*, 8-9 (Coimbra, 1944) 382-394.