

Francisco Antonio de Vasconcelos

A presença
filosófica em
GARRIGOU-LAGRANGE
Volume I



EdUESPI

Francisco Antonio de Vasconcelos

A presença filosófica em
GARRIGOU-LAGRANGE

Volume I





UNIVERSIDADE ESTADUAL DO PIAUÍ – UESPI

Evandro Alberto de Sousa
Reitor

Jesus Antônio de Carvalho Abreu
Vice-Reitor

Mônica Maria Feitosa Braga Gentil
Pró-Reitora de Ensino de Graduação

Josiane Silva Araújo
Pró-Reitora Adj. de Ensino de Graduação

Raurys Alencar de Oliveira
Pró-Reitor de Pesquisa e Pós-Graduação

Fábia de Kássia Mendes Viana Buenos Aires
Pró-Reitora de Administração

Rosineide Candeia de Araújo
Pró-Reitora Adj. de Administração

Lucídio Beserra Primo
Pró-Reitor de Planejamento e Finanças

Joseane de Carvalho Leão
Pró-Reitora Adj. de Planejamento e Finanças

Ivoneide Pereira de Alencar
Pró-Reitora de Extensão, Assuntos Estudantis e
Comunitários

Marcelo de Sousa Neto
Editor da Universidade Estadual do Piauí



**GOVERNO DO ESTADO DO PIAUÍ
UNIVERSIDADE ESTADUAL DO PIAUÍ - UESPI**



Rafael Tajra Fonteles **Governador do Estado**
Themístocles de Sampaio Pereira Filho **Vice-Governador do Estado**
Evandro Alberto de Sousa **Reitor**
Jesus Antônio de Carvalho Abreu **Vice-Reitor**

Conselho Editorial EdUESPI

Marcelo de Sousa Neto **Presidente**
Algemira de Macedo Mendes **Universidade Estadual do Piauí**
Ana de Lourdes Sá de Lira **Universidade Estadual do Piauí**
Antonia Valtéria Melo Alvarenga **Academia de Ciências do Piauí**
Cláudia Cristina da Silva Fontineles **Universidade Federal do Piauí**
Fábio José Vieira **Universidade Estadual do Piauí**
Sammy Sidney Rocha Matias **Universidade Estadual do Piauí**
Gladstone de Alencar Alves **Universidade Estadual do Piauí**
Maria do Socorro Rios Magalhães **Academia Piauiense de Letras**
Nelson Nery Costa **Conselho Estadual de Cultura do Piauí**
Orlando Maurício de Carvalho Berti **Universidade Estadual do Piauí**
Paula Guerra Tavares **Universidade do Porto - Portugal**
Pedro Pio Fontineles Filho **Universidade Estadual do Piauí**

[Marcelo de Sousa Neto](#) **Editor**

Francisco Antonio de Vasconcelos **Revisão e Diagramação**

Marcelo de Sousa Neto **Capa**

[Editora e Gráfica UESPI](#) **E-book**

Endereço eletrônico da publicação: <https://editora.uespi.br/index.php/editora/catalog/book/262>

V331p Vasconcelos, Francisco Antonio de.

A presença filosófica em Garrigou-Lagrange / Francisco Antonio de Vasconcelos. - Teresina: EdUESPI, 2025.
110f.: il.

ISBN Digital: 978-65-81376-80-2

1. Garrigou-Lagrange. 2. Neotomismo. 3. Filosofia. 4. Teologia. 5. Modernidade. I. . II. Título.

CDD 194

Ficha elaborada pelo Serviço de Catalogação da Biblioteca da UESPI
JOSÉ EDIMAR LOPES DE SOUSA JÚNIOR (Bibliotecário) CRB-3ª/1512

[Editora da Universidade Estadual do Piauí - EdUESPI](#)

Rua João Cabral • n. 2231 • Bairro Pirajá • Teresina-PI
Todos os Direitos Reservados

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	1
O <i>DE DEO TRINO ET CREATORE</i> : UM DEBATE FILOSÓFICO DE GARRIGOU-LAGRANGE.....	6
1. Considerações iniciais.....	6
2. Do Deus trino.....	7
3. Do Deus criador.....	25
4. Considerações finais.....	43
5. Referências.....	44
O DIÁLOGO FILOSÓFICO DE GARRIGOU-LAGRANGE NO <i>DE CHRISTO SALVATORE</i>	46
1. Considerações iniciais.....	46
2. Do mistério da encarnação.....	47
3. Do mistério da redenção.....	70
4. Considerações finais.....	82
5. Referências.....	82
UM OLHAR SOBRE O <i>DE UNIONE SACERDOTIS CUM CHRISTO SACERDOTE ET VICTIMA: CURSUS THEOLOGIAE SPIRITUALIS PRO SACERDOTIBUS</i>	84
1. Considerações iniciais.....	84
2. Fundamento dogmático: da dignidade do sacerdócio de Cristo, e do sacerdócio ordenado	85
3. Da vida íntima do sacerdote.....	86
4. Da atividade sacerdotal: em tudo o sacerdote deve agir como um outro Cristo, unido ao Cristo	89
5. Considerações finais.....	93
6. Referências.....	94
UMA SÍNTESE DO TEXTO <i>DE METHODO SANCTI THOMAE SPECIATIM STRUCTURA ARTICULORUM SUMMAE THEOLOGICAE</i>	96
1. Considerações iniciais.....	96
2. A estrutura do texto.....	96
2.1. Dos diferentes juízos acerca deste método.....	96
2.2. Da fundamentação do método tomista em Aristóteles.....	98
2.3. Da busca indutiva por definições.....	100
2.4. Da forma de demonstrar.....	101
2.5. Da união perfeita de análise e síntese em São Tomás.....	102
2.6. A doutrina de São Tomás procede da plenitude da contemplação.....	103
3. Considerações finais.....	105
4. Referências.....	106

CONCLUSÃO	107
REFERÊNCIAS GERAIS.....	109

INTRODUÇÃO

Réginald Marie Garrigou-Lagrange (1877-1964), um importante teólogo francês neotomista, foi um dos principais pensadores, nessa área, no século XX. Alguns de seus alunos entraram para a história como figuras importantes, como por exemplo Karol Wojtyła, que se tornaria o Papa João Paulo II (1978-2005), um dos responsáveis pelo recrudescimento do conservadorismo no cristianismo católico nas últimas décadas.

O nosso pensador francês deve ser considerado como uma consequência do neotomismo do final do século XIX, proposto por Pio IX (o último papa que também era rei) como um dos movimentos da luta da Igreja contra a Modernidade. “Pio IX tem como característica o combate ao liberalismo, considerando-o como mal do século” (Marchi, 1989, p. 52). Entretanto, o referido pontífice (assim como o Papa Leão XIII, que – é preciso ser reconhecido – não se limitava apenas a condenar o mundo moderno, como fazia Pio IX) utiliza o termo “liberalismo” em um sentido bastante amplo, englobando por vezes o socialismo/comunismo (no *Syllabus*, ele chama o socialismo e o comunismo de “pragas” (Pio IX, 1864, p. 10).

Essa condenação, advinda do século XIX, à Modernidade é dirigida com muita intensidade contra duas das bandeiras modernas, levantadas pela Revolução Francesa no final do século XVIII. Há um ataque forte tanto contra a liberdade quanto contra a igualdade. Nesse sentido, as palavras a seguir são bastante duras:

Mas esse pernicioso e deplorável gosto de novidades que o século XVI viu nascer, depois de primeiro haver transtornado a religião cristã, em breve, por um declive natural, passou à filosofia, e da filosofia a todos os graus da sociedade civil. É a essa fonte que cumpre fazer remontar esses princípios modernos de liberdade desenfreada sonhados e promulgados por entre as grandes perturbações do século último, como os princípios e fundamentos de um “direito novo”, até então desconhecidos e sobre mais de um ponto em desacordo não somente com o direito cristão, mas com o direito natural. Eis aqui o primeiro de todos esses princípios: todos os homens, já que são da mesma raça e da mesma natureza, são semelhantes, e, “*ipso facto*”, iguais entre si na prática da vida (Leão XIII, 1885, p. 8-9).

Condena-se também, explicitamente, o liberalismo e o socialismo/comunismo. Nesse sentido, deve ser sublinhado que o desprezo pelo socialista/comunista aparece em documentos pontifícios do século XIX, por exemplo:

- Na *Carta Encíclica Rerum novarum*: sobre a condição dos operários. Trata-se de um documento através do qual a Igreja Católica procura se aproximar do mundo moderno (com

suas fábricas, os seus operários, os seus pobres e miseráveis, os seus capitalistas acumuladores de riquezas etc.). Contudo, estabelecer laços com esse novo mundo não é fácil. Aproximações como a referida se tornam difíceis quando os envolvidos possuem visões tão distintas sobre a mesma realidade. Confira-se:

Os Socialistas, para curar este mal, instigam nos pobres o ódio invejoso contra os que possuem, e pretendem que toda a propriedade de bens particulares deve ser suprimida, que os bens dum indivíduo qualquer devem ser comuns a todos, e que a sua administração deve voltar para - os Municípios ou para o Estado (Papa Leão XIII, 1991, p. 2).

- Na encíclica *Quanta Cura* (Pio IX, 1864), o pontífice reclama contra as ideias dos modernistas sobre o Estado laico. No documento em questão, o texto a seguir está inserido numa sequência de reclamações feitas pelo papa por conta da separação entre Igreja (religião católica) e o Estado proposta por aqueles. Acusa o comunismo e o socialismo de, com suas ideias a respeito da família, colocarem entraves que, na prática, visariam impedir a influência da Igreja no seio familiar. Vejamos:

Não contentes de remover a religião da sociedade; também querem removê-la das próprias famílias. Na verdade, ensinando e professando o funestíssimo erro do comunismo e do socialismo, dizem que “a sociedade doméstica, isto é, a família, recebe apenas do direito civil toda a razão de sua própria existência [...]” (Pio IX, 1864, p. 3).

- Na *Carta Encíclica Immortale Dei*: sobre a constituição cristã dos Estados (Leão XIII, 1885). Agora, a contestação vem de Leão XIII, papa que, ao contrário de seu antecessor (Pio IX), fazia algum esforço no sentido de abrir frechas, na instituição dirigida por ele, por meio das quais fosse possível penetrar ali um pouco de ar e luz modernos. Seu protesto diz respeito à ideia do Estado moderno, laico. Sua irritação advém, por exemplo, de duas decisões correlacionadas: do fato de, neste novo cenário, a Igreja ter sido colocada em um lugar de sujeição em relação ao Estado; a perda de poder papal. Deixemos o papa falar:

Assim, nessa situação política que muitos favorecem hoje em dia, há uma tendência das idéias e das vontades para expulsar inteiramente a Igreja da sociedade, ou para mantê-la sujeita e acorrentada ao Estado. A maior parte das medidas tomadas pelos governos inspiram-se nesse desígnio. As leis, a administração pública, a educação sem religião, a espoliação e a destruição das Ordens religiosas, a supressão do poder temporal dos Pontífices romanos, tudo tende a este fim: ferir no coração as instituições

cristãs, reduzir a nada a liberdade da Igreja Católica, e ao nada os seus demais direitos (Leão XIII, 1885, p. 10).

Tudo isso concorre para demonstrar que temos, no final do século XIX, um choque de visões de mundo: de um lado, o mundo moderno (cuja gestação havia se iniciado no final do século XV, e, depois de quatro séculos, estava ali, visível a todos); do outro lado, o mundo medieval, que persistia em sobreviver. O primeiro se organiza a partir da seguinte lógica: Deus e a estabilidade da realidade (“É”). Neste contexto, a *eternidade* se torna uma categoria fundamental. O segundo funciona a partir de uma lógica diferente: o homem e a mutabilidade da realidade (um “tornar-se” constante). Neste outro contexto, em que nada parece ser eterno, *histórico* passa a ser uma categoria fundamental.

Por isso, não é de se admirar que um medieval do século XIX como foi o papa Leão XIII, mesmo tentando uma aproximação para estabelecer diálogo com o mundo moderno, condene a tese moderna segunda a qual o homem pode e deve pensar por si mesmo. Observe as seguintes palavras do pontífice: “a liberdade de pensar e publicar os próprios pensamentos, [...] não é por si um bem de que a sociedade tenha que se felicitar; mas é antes a fonte e a origem de muitos males” (Leão XIII, 1885, p. 10-11). Contra a tese moderna de uma realidade instável, pois em movimento constante, ele sustenta: “Ora, a essência do bem e da verdade não pode mudar ao sabor do homem, mas persiste sempre a mesma, e, não menos do que a natureza das coisas, é imutável” (Leão XIII, 1885, p.11).

Essa indisposição, que conduz à rejeição da Modernidade, é ponto central no pensamento de Garrigou-Lagrange. Assim, nesse autor, também aparece uma discordância em relação ao liberalismo e ao socialismo/comunismo. Entretanto, é notório que estes últimos são percebidos como piores do que o liberalismo pelo teórico francês.

Diante do exposto, informamos que este livro é fruto de uma pesquisa (ainda em andamento, cadastrada na Pró-reitora de Pós-Graduação da UESPI) intitulada *O combate aos modernistas em Garrigou-Lagrange: Os liberais não prestam, mas os comunistas são piores*.

O que nós apresentamos ao leitor nas páginas seguintes são quatro sínteses, resultantes da leitura (parágrafo após parágrafo, da primeira à última página) de quatro obras de Garrigou-Lagrange:

- *De Deo trino et creatore* (1946);
- *De Christo salvatore* (1949);
- *De unione sacerdotis cum Christo sacerdote et victima* (1951);
- *De methodo Sancti Thomae* (1928).

Trata-se de publicações anteriores ao Concílio Vaticano II (1963-1965). Melhor, são textos da primeira metade do século passado (exceção feita ao *De unione*, que é de 1951), tendo a primeira delas vindo a público em 1928. A nossa intenção foi produzir um instrumento capaz de auxiliar em relação a três objetivos: a) contribuir para ampliar a acessibilidade ao pensamento de Tomás de Aquino; b) chamar a atenção para o neotomismo; c) fazer uma análise detalhada de cada um dos referidos textos do pensador francês com o intuito de obter uma melhor compreensão de sua crítica dirigida contra a Modernidade.

DE DEO TRINO ET CREATORE:
UM DEBATE FILOSÓFICO DE GARRIGOU-LAGRANGE

**DE DEO TRINO ET CREATORE:
UM DEBATE FILOSÓFICO DE GARRIGOU-LAGRANGE¹**

1. Considerações iniciais

O motivo que me levou a escrever este texto foi a recente comemoração dos 80 anos da publicação da obra em questão, *De Deo trino et creatore: commentarius in Summam Theologicam S. Thomae* (I^a q. XXVII-CXIX), que veio a público em 1943, de autoria de Réginald Marie Garrigou-Lagrange (1877-1964). Ele foi um teólogo francês tomista. Não qualquer um, mas talvez o principal pensador, nessa área, atuando no século passado. O nosso teórico deve ser considerado como uma consequência do neotomismo do final do século XIX, proposto pelo papa Pio IX como um dos movimentos da luta da Igreja contra a Modernidade.

Neste artigo, o interesse é pela presença filosófica na discussão, desenvolvida por Garrigou-Lagrange, sobre a Trindade. Afinal, devemos ter sempre em mente que “A Trindade não é colocada de forma arbitrária e contingente em relação à filosofia, na medida em que, precisamente, a sua elaboração como tal depende de ferramentas conceituais e filosóficas muito específicas” (Debluë; Josset, 2020, p. 5).

De fato, existe uma vinculação epistêmica histórica entre a filosofia e a elaboração do dogma da Trindade. Confirmamos essa afirmação, visitando a Patrística, tanto a grega quanto a latina. Na verdade, “O vocabulário usado para afirmar o dogma da Trindade parece de fato retomado, não sem dificuldade, da filosofia grega, depois, de sua tradução latina” (Debluë; Josset, 2020, p. 5).

A disputa secular em torno do problema da Trindade (em outras palavras, para definir quem é Deus) significou um desafio constante à razão humana, representando para a filosofia obstáculos que a estimulavam a se superar, testando o tempo todo os limites da atividade filosófica desempenhada pela Patrística, a grega e a latina. Apenas para ilustrar essa dificuldade, consideremos as palavras de Santo Agostinho: “uma essência ou substância, porém três pessoas

¹ Cientes de que, neste estudo, o nosso esforço se volta para um texto que, ao estilo escolástico, lança mão do conhecimento filosófico com a intenção de produzir conhecimento teológico, ao dirigir a nossa atenção para o escrito *De Deo trino et creatore*, buscamos Filosofia, não Teologia. Sendo assim, na presente pesquisa, recorreremos à metodologia de tipo descritivo-explicativo com o intuito de detectar e apresentar as referências filosóficas utilizadas por Lagrange em sua obra analisada. Para isso, foi feita uma leitura sequenciada e progressiva do livro inteiro, resultando na presente síntese.

[...] Três pessoas, não para dizer algo, mas para não ficar sem nada dizer” (Agostinho, 1991, p. 448 *apud* Debluë; Josset, 2020, p. 5)².

Na verdade, não se trata de uma relação tranquila, essa registrada historicamente entre a filosofia e a elaboração da doutrina sobre a Trindade. Considere-se que, etimologicamente, o termo heresia está associado à ideia de conquista por meio da violência. Em seu uso extensivo, com o passar do tempo, este vocábulo foi aplicado pela Igreja para condenar pessoas que faziam escolhas recorrendo à própria opinião ou a ideias advindas de escolas filosóficas. Nesse sentido, deve ser lembrado que “a tradição cristã percebeu muito cedo uma espécie de identidade espiritual entre heresia e filosofia” (Hadot, 1957, p. 236). Mas também não devemos desconsiderar que, em relação à doutrina sobre a Trindade, ela foi construída pelos teóricos da Patrística, a partir de um conjunto de elementos já presentes nas Sagradas Escrituras, recorrendo a uma fonte nova, isto é, a filosofia (Debluë; Josset, 2020).

Fazendo jus a essa afirmação, a obra em análise aqui é um bom exemplo do debate filosófico empreendido por um autor, interessado em desenvolver discussões acerca do mistério da Trindade, com o objetivo de ampliar o entendimento sobre a temática. No caso de Garrigou-Lagrange, merece ser sublinhado a referência constante feita por ele a dois autores: São Tomás de Aquino (de longe o mais citado) e Santo Agostinho (bastante citado).

Vale destacar que a obra analisada está dividida em dois tratados: a) Do Deus trino; b) Do Deus criador.

Finalmente, concluindo este tópico, reforço que nossa atenção se voltará para o registro do debate filosófico ocorrido ao longo da obra examinada por nós aqui, página a página, parágrafo após parágrafo. Ao término desta tarefa, esperamos ter produzido uma modesta ferramenta, capaz de auxiliar novos pesquisadores(as) interessados(as) em investigar o pensamento de Garrigou-Lagrange, bem como o neotomismo e, especialmente, o tema da Trindade.

2. Do Deus trino

- Da Trindade: uma introdução positiva (Garrigou-Lagrange, 1943, p. 1-51):

Embora se trate de um tratado de teologia cristã, é possível detectar alguns elementos da filosofia presentes nele. Hilário (*De Trinitate*) diz: “[...] isto a filosofia desconhece”³

² Do original: “una essentia vel substantia, tres autem personae [...] Tres personae, non ut illud diceretur, sed ne taceretur”.

³ No original: “[...] hoc philosophia non sapit”.

(Garrigou-Lagrange, 1943, p. 1). A Patrística tanto grega quanto latina tratou longamente sobre a questão da Trindade. Dela também cuidaram todos os grandes pensadores da Escolástica. Discutiram o assunto também teólogos positivos modernos (Dionísio Petau e Luis Thomassin, por exemplo) assim como vários autores contemporâneos. Caetano diz que o mistério da Trindade nos ensina que a Deidade está acima do absoluto e do relativo (Garrigou-Lagrange, 1943, p. 1-2). Criticando a posição dos modernistas, que reduziam os dogmas da fé a um valor prático (para orientar o agir humano), o autor explica que essa posição é semelhante ao nominalismo filosófico de Locke. Garrigou defende o princípio de contradição, contra Locke (que considerava esse princípio uma solene futilidade). Para o nosso pensador francês, o referido princípio é “[...] uma lei fundamental do ente real e de razão”⁴ (Garrigou-Lagrange, 1943, p. 3). Por isso, Garrigou critica também Heráclito e o cita: “Tudo se torna e nada é, e no próprio vir a ser, identificam-se o ser e o não-ser”⁵ (Garrigou-Lagrange, 1943, p. 3). De acordo com São Tomás (como também Matthias Scheeben), o mistério da Trindade nos ajuda a entender melhor o evento da criação, como um ato livre de Deus para fora de si mesmo (Garrigou-Lagrange, 1943, p. 3). Muitos filósofos negaram a liberdade divina da criação, baseados no princípio platônico e neoplatônico: “o bem é essencialmente difusivo de si”⁶ (Garrigou-Lagrange, 1943, p. 4). Garrigou censura Leibniz, que defendia a necessidade moral da criação (Deus deveria criar dentre os mundos possíveis o melhor de todos). Segundo São Tomás, Deus criou por amor para manifestar sua bondade, e o fez livremente, não por necessidade da natureza. Esta visão é contrária a todo panteísmo, ao otimismo absoluto de Leibniz e Malebranche (Garrigou-Lagrange, 1943, p. 4). Adiante, temos que nem o anjo nem o homem pode conhecer naturalmente a Deus, senão através das perfeições que podem ser participadas na ordem natural, isto é, a perfeição “[...] do ente, da verdade, da unidade, da bondade etc”⁷ (Garrigou-Lagrange, 1943, p. 5). O intelecto criado é incapaz de conhecer o mistério de Deus (que é essencialmente sobrenatural) recorrendo unicamente a seus próprios méritos. O autor menciona Tomás para esclarecer que o conhecimento mesmo que imperfeito da vida íntima de Deus é bastante importante para nós, enquanto formos peregrinos neste mundo (Garrigou-Lagrange, 1943, p. 5-6). Aristóteles (*Ethica*) é citado para dizer que o homem deve se dirigir, o máximo que puder, para as coisas imortais e divinas, embora conseguindo um conhecimento limitado delas, esse saber vale mais do que o nosso conhecimento das coisas

⁴ No original: “[...] lex fundamentalis entis realis et rationis”.

⁵ No original: “Omne fit et nihil est et in ipso fieri identificantur ens et non ens”.

⁶ No original: “bonum est essentialiter diffusivum sui”.

⁷ No original: “[...] entis, veritatis, unitatis, bonitatis etc”.

deste mundo. Garrigou-Lagrange, acusa os protestantes liberais⁸ de serem como os racionalistas modernos (Garrigou-Lagrange, 1943, p. 6). Mostrando a importância do conhecimento a respeito da Trindade, o autor explica que a verdade que exclui todos os equívocos e absurdos em uma doutrina é a mais elevada de todas, como as primeiras verdades da razão, os princípios do ente e a própria ontologia no campo da filosofia (Garrigou-Lagrange, 1943, p. 7).

O autor usa o triângulo equilátero como imagem explicativa da Trindade. Como no triângulo, há uma relação de origem e não de causalidade entre as três pessoas da Trindade (Garrigou-Lagrange, 1943, p. 8-9). Ao tratar dos erros acerca da Trindade, o autor explica que não irá se referir aos equívocos cometidos nem pelos ateístas e panteístas (que negam o Deus criador) nem mesmo pelos racionalistas (que rejeitam todo mistério sobrenatural). Lagrange sublinha que, no Oriente, heresias de ordem metafísica precederam os erros do Pelagianismo (Garrigou-Lagrange, 1943, p. 10). O autor condena Kant e Hegel por perverterem a noção de Trindade para negar qualquer verdade transcendente. Garrigou adverte que, na Idade Média, o nominalismo e o realismo influenciaram bastante nas discussões sobre a Trindade na relação Triteísmo-Unitarismo (Garrigou-Lagrange, 1943, p. 11). Mais adiante, adverte contra a teologia kantiana por ela nomear Deus Pai como legislador, o Filho como governador e o Espírito Santo como juiz. Unitaristas também são os teosofistas modernos. De acordo com eles, há: “o primeiro Logos, ou *raiz do ser*; o segundo Logos, ou *dualidade primitiva*; o terceiro Logos, ou *intelecto universal*”⁹ (Garrigou-Lagrange, 1943, p. 12). Também é condenado pelo autor, por razões parecidas, o unitarismo dos hegelianos a respeito de Deus. Garrigou faz menção à influência dos ebionitas e gnósticos sobre Ário. Depois, faz alusão a João Filopono, filósofo neoplatônico que preparou o terreno para a tese triteísta, ao identificar pessoa com natureza (Garrigou-Lagrange, 1943, p. 12-13). Faz referência ainda à controvérsia dos universais (século XI) pela importância que teve nas discussões a respeito da Trindade e, por isso, menciona também Roscelino. Critica os empiristas modernos que, como os nominalistas, não admitem diferença essencial entre conhecimento intelectual e sensitivo (Garrigou-Lagrange, 1943, p. 13-14). Reprova por triteísmo a Gilberto Porretano, a quem classifica como realista mais do que nominalista. Segundo Lagrange, trata-se de realismo exagerado, que põe distinções reais onde não existem. São Tomás condena essas multiplicações de distinções. Garrigou esclarece sobre Santo Anselmo: é um realista bastante exagerado; a sua prova *a priori* da existência de Deus

⁸ Buscando lidar com o cristianismo, esse movimento que tem sua produção entre o final do século XVIII e as primeiras décadas do XX.

⁹ No original: “*primus Logos, seu radix essendi, secundus Logos, seu primitiva dualitas, tertius Logos, seu intellectus universalis*”.

valeria segundo o realismo de Platão, mas não vale de acordo com Tomás, segundo o materialismo moderado de Aristóteles (Garrigou-Lagrange, 1943, p. 14, n. 1). Lagrange cita Pedro Lombardo, por este ter sido lido equivocadamente por um certo Abade Joaquim, para quem a doutrina de Lombardo levaria à quaternidade (quatro pessoas em Deus) (Garrigou-Lagrange, 1943, p. 14). Critica-se também o filósofo austríaco Anton Günther por confundir personalidade com consciência de si, o que lhe conduziu à doutrina triteísta. Já a bronca contra os modernistas ocorreu porque eles diziam que a Trindade é uma invenção humana. A propósito do conceito pessoa, cita Boécio: “substância individual de natureza racional”¹⁰ (Garrigou-Lagrange, 1943, p. 15) e, depois, Tomás de Aquino, que completou a definição de Boécio. Há uma compreensão diferente sobre o significado do vocábulo *pessoa* entre gregos (preferem partir da Trindade das pessoas, revelada pelo Novo Testamento, do que da unidade de natureza) e latinos (preferem partir da unidade de natureza para chegarem à Trindade das pessoas, especialmente na época de Agostinho). Entre os escolásticos latinos, há uma diferença entre os universalistas (alguns, como Scotus, põem a distinção formal atual entre essência e pessoas divinas a partir da coisa) e os nominalistas (colocam a distinção como verbal) (Garrigou-Lagrange, 1943, p. 16).

Tratando do testemunho advindo das Sagradas Escrituras a respeito da Trindade, o autor nos fornece uma discussão teológica. Contudo, merece destaque a seguinte observação de Garrigou: os racionalistas, os protestantes liberais e os modernistas diziam que Jesus nunca ensinou ser Deus trino, mas apenas que Deus é o pai de todos. Por volta dos anos 80, alguns defendiam a ideia (influenciada por Fílon de Alexandria) que dizia ser Jesus o Logos (intermediário entre Deus e os homens); depois, outros (influenciados por teorias helênicas) diziam que Cristo era igual ao Pai, ideia confirmada pelo Concílio de Niceia. Para os racionalistas a Trindade não passa de uma teoria judaico-helenística (Garrigou-Lagrange, 1943, p. 17). É citada a passagem Fl 2, 6, que nos diz ter Jesus a forma (*morphé*) divina (Garrigou-Lagrange, 1943, p. 24). Falando sobre a essência divina, o texto afirma que, em Deus, não existe diferença real entre a sua essência e o seu ser, nem entre essência, faculdade e operação. Garrigou ainda ressalta que o Filho é consubstancial ao Pai e a própria filosofia depõe a favor disso (Garrigou-Lagrange, 1943, p. 26). Quanto às objeções dos racionalistas e dos liberais ao exposto pelo Evangelho de São João (nesse contexto, o teórico francês cita Tomás de Aquino a respeito do referido Evangelho), Garrigou nos explica que essa doutrina sobre o Verbo, *logos*, provém de Fílon. Este pensa conciliar o monoteísmo dos judeus com o neoplatonismo dos

¹⁰ No original: “naturae rationalis individua substantia”.

alexandrinos. Observe-se: “[...] com os filósofos gregos de Alexandria sustenta que o Deus Altíssimo não pode produzir um ínfimo mundo senão através de um ser intermédio, que se chama *logos*”¹¹ (Garrigou-Lagrange, 1943, p. 27). A doutrina de João não tem nenhuma afinidade com a doutrina de Plotino. De acordo com este último: 1) temos o UNUM/BONUM (corresponde à ideia platônica *Bem*); 2) PRIMA INTELLIGENTIA (*logos*, deriva do Bem por emanção e lhe é inferior). Para Plotino, essa Inteligência Primeira corresponde ao Deus de Aristóteles; 3) ANIMA MUNDI, que corresponde ao Deus dos estoicos, de quem todas as coisas derivam panteisticamente. Lagrange também nos assegura que a doutrina sobre o verbo, apresentada pelo Evangelho de João, nada tem a ver com a trindade dos indianos: 1) *Brahma* (Deus produtor das coisas); 2) *Shiva* (Deus destruidor); 3) *Vishnu* (Deus conservador) (Garrigou-Lagrange, 1943, p. 28). Garrigou conclui: nos livros do Novo Testamento, é revelado a nós, sobre a Trindade, que se trata de um único Deus em três pessoas distintas, perfeitamente iguais.

Esta doutrina difere totalmente da concepção panteísta dos estoicos sobre o Logos, que é a alma do mundo; do neoplatonismo, para quem o Logos é a segunda hipóstase abaixo do Uno-Bem; e do filonismo, em relação ao qual o Logos é ou criatura ou um mero atributo de Deus, conforme Filon fale às vezes como um neoplatônico e às vezes como um judeu.¹² (Garrigou-Lagrange, 1943, p. 31).

Na sequência, Lagrange defende que a doutrina sobre Cristo não foi tomada emprestada da filosofia grega (Garrigou-Lagrange, 1943, p. 31). Para Agostinho e Tomás, o Pai gera eternamente o Filho (Garrigou-Lagrange, 1943, p. 34). Mais uma vez a crítica a Filon é repetida (Garrigou-Lagrange, 1943, p. 36). Garrigou menciona Tomás, para ensinar em prol da fé, que sempre foi necessário acreditar em algo além da razão. Sobre o testemunho da tradição a respeito da Trindade, o texto diz que o Concílio de Niceia é um divisor de águas. O autor destaca a crítica de São Tomás contra Orígenes (Garrigou-Lagrange, 1943, p. 37). Garrigou sublinha ter havido uma evolução metafísica, quando se considera o período anterior ao referido concílio (quando nos escritos de muitos padres ocorria uma mistura entre fé e as teorias filosóficas) e o período que lhe sucedeu (Garrigou-Lagrange, 1943, p. 38). Tratando da importância da doxologia como testemunho para a doutrina da Trindade, o autor faz uma crítica negativa à

¹¹ No original: “[...] cum graecis philosophis Alexandriae tenet quod Deus altissimus non potest producere infimum mundum nisi per aliquod ens intermedium, quod vocat *logon*”.

¹² No original: “Haec doctrina omnino differt a conceptione pantheistica stoicorum de Logo, qui est anima mundi; a neoplatonismo, cujus logos est secunda hypostasis infra Unum-Bonum; et a philonismo, juxta quem logos est aut creatura aut merum Dei attributum, prout Philo loquitur quandoque ut neoplatonicus et quandoque ut judaeus”.

influência da filosofia, na Igreja primitiva, no modo com que alguns lidaram com o referido mistério. Lagrange destaca que, no período anterior ao Concílio de Niceia, uma característica da Patrística era a real distinção entre as pessoas trinitárias. Tertuliano defende a unidade de substância entre elas. Orígenes, influenciado por Fílon, foi enganado pela filosofia, alerta Garrigou. Este adverte também a respeito da utilização de termos neoplatônico pelos autores da Patrística (Garrigou-Lagrange, 1943, p. 40).

Discutindo sobre a herança recebida de Agostinho por Tomás, em relação à compreensão do mistério da Trindade, o autor ensina como os Padres gregos procederam: posicionaram-se contra Sabélio (negava a distinção real das pessoas divinas), contra Ário e Macedônio (negavam a divindade do Filho e do Espírito Santo). Garrigou nos diz que os Padres gregos

[...] *começavam pela afirmação das três Pessoas*, que se encontravam nas Sagradas Escrituras; depois procuravam mostrar que essa Trindade de pessoas podia ser conciliada com a unidade de natureza, pela *consustancialidade* das pessoas, cujo significado cada vez mais foi proposto e definido explicitamente no Concílio de Niceia¹³ (Garrigou-Lagrange, 1943, p. 43).

Quais são as dificuldades dos Padres gregos? São duas: 1) Por que em Deus existem duas (e apenas duas) processões? 2) Em que a primeira se diferencia da segunda, e por que apenas ela é chamada de geração? Os gregos também não explicaram por que, no *Símbolo*, apenas o Pai é chamado criador. A necessidade de resolver essas questões levaram Agostinho e seus sucessores à teoria da apropriação. O filósofo de Tagaste “[...] mostra que o Pai eternamente gera o seu Filho por ato intelectual [...]”¹⁴ (Garrigou-Lagrange, 1943, p. 44). Na alma existem memória, inteligência e vontade, defende Agostinho (Garrigou-Lagrange, 1943, p. 44-45). Para ele, nossa mente não apenas concebe o bem verdadeiro, mas vai além, isto é, o ama. Contudo, Agostinho ainda não vê por que apenas a primeira processão é chamada de geração. Tomás de Aquino aperfeiçoa a doutrina proposta por Agostinho, mostrando “*por que a processão do amor não deve ser chamada geração?*”¹⁵ (Garrigou-Lagrange, 1943, p. 45). Responde São Tomás: “porque a vontade é posta em ação, não pelo fato de haver alguma semelhança com o querido na vontade, mas pelo fato de a vontade ter uma certa inclinação para a coisa desejada”¹⁶

¹³ No original: “[...] *incipiebant ab affirmatione trium Personarum*, quam in Sacra Escripura inveniebant, et deinde intendebant ostendere hanc Trinitatem personarum conciliari posse cum unitate naturae, per *consustantialitatem* personarum, cujus notio magis ac magis explicite proposita est et definita est in Concilio Nicaeno”.

¹⁴ No original: “[...] ostendit quod Pater ab aeterno generat Filium suum per actum intellectuale[m] [...]”.

¹⁵ No original: “*quare processio amoris non debeat dici generatio:*”

¹⁶ No original: “quia voluntas fit in actu, non per hoc quod aliqua similitudo voliti sit in voluntate, sed ex hoc, quod voluntas habet quandam inclinationem in rem volitam”.

(Garrigou-Lagrange, 1943, p. 45). Agostinho, tratando da Trindade, não começou pelas três pessoas (como faziam os Padres gregos), ao contrário, iniciou pela unidade da natureza divina (Garrigou-Lagrange, 1943, p. 45). Agostinho e seus sucessores mostram aquilo que não foi explicado pelos Padres gregos, a saber, porque não apenas o Pai é criador. Garrigou apresenta o princípio que ilumina todo o *De Trinitate* de Agostinho: “Em Deus tudo é um e o mesmo, exceto onde se interpõe a oposição de relação.”¹⁷ (Garrigou-Lagrange, 1943, p. 46), tratando das relações entre as pessoas divinas. Na sequência, o autor discute as dificuldades que permanecem em Agostinho e que são resolvidas por Tomás de Aquino. As dificuldades são duas: 1) A geração do Verbo, que é resolvida através da diferença entre intelecção (as três pessoas intendem) e dicção (mas somente o Pai pronuncia a palavra); 2) A segunda processão é feita por meio do amor. Esta dificuldade é resolvida através da distinção entre amor essencial (comum às três pessoas) e o amor nocional (identifica o Espírito Santo) (Garrigou-Lagrange, 1943, p. 46-47). Garrigou pergunta por que as ideias de Agostinho prevaleceram sobre as doutrinas dos Padres gregos no que se refere à Trindade. O autor francês explica que a doutrina de Agostinho a respeito da Trindade mantém aquilo que há de positivo no pensamento dos Padres gregos e aperfeiçoa essa herança (Garrigou-Lagrange, 1943, p. 47).

Informando sobre a teoria voluntarista de Ricardo de São Vitor, Lagrange ensina que para ela o bem é mais digno do que o ser, a vontade e o amor são mais dignos do que o intelecto. Assim, é melhor dizer que Deus é o Sumo Bem do que afirmar ser Ele o Próprio Ser Subsistente. Tomás, contrário a essa doutrina, ensina que o bem nada mais é do que a plenitude do ser. Ricardo negligencia a intelecção (Garrigou-Lagrange, 1943, p. 47-48). Às dificuldades presentes no texto de Ricardo, ele mesmo através de seus princípios responderá: metafisicamente, o Bem é superior ao ser e é difusivo de si mesmo por amor (conforme defendiam Platão e os neoplatônicos); psicologicamente, o modo mais elevado da atividade vital é o amor de amizade difusivo de si mesmo. De acordo com Tomás, a dignidade do amor deriva da dignidade do conhecimento para a qual o amor é direcionado. A principal crítica a Ricardo é que este não considera que, segundo o Prólogo de João, o filho procede como Verbo, ou seja, através do modo de intelecção. Alexandre de Hales considera, na teoria de Ricardo, mais o seu aspecto metafísico do que o psicológico (Garrigou-Lagrange, 1943, p. 49). O autor coloca ainda a principal diferença entre Boaventura e Tomás: para este, Deus é Ato puro; para Boaventura, Deus é pura atividade (Garrigou-Lagrange, 1943, p. 50). Contra os neoplatônicos, Tomás defende que a vontade divina livremente deseja algo além dela mesma. A revelação do

¹⁷ No original: “In Deo omnia sunt unum et idem ubi non obviat relationis oppositio”.

mistério da Trindade confirma os dogmas da criação livre contra os neoplatônicos (Garrigou-Lagrange, 1943, p. 51).

- Da divisão do tratado de São Tomás, *De Trinitate* (Garrigou-Lagrange, 1943, p. 52-139):

O teólogo francês apresenta a divisão do referido texto tomista: I) Das processões divinas, q. 27; Das relações divinas, q. 28; III) Das Pessoas, q. 29 a 43: Das Pessoas, absolutamente; Das Pessoas, comparativamente¹⁸ (Garrigou-Lagrange, 1943, p. 52). Tomás utiliza o método genético, isto é, parte do mais conhecido para o menos conhecido (Garrigou-Lagrange, 1943, p. 52).

Tratando de processão das Pessoas divinas, o autor adverte que muitos fazem uma confusão nesta discussão realizada por São Tomás: querem encontrar um discurso indutivo, onde tem apenas discurso explicativo. De acordo com Tomás, existe processão em Deus, segundo a emanção inteligível da palavra inteligível daquele que diz (Garrigou-Lagrange, 1943, p. 54). Relaciona a teoria das quatro causas ao Bem (Garrigou-Lagrange, 1943, p. 56). Para Tomás, ser e compreender são a mesma coisa (Garrigou-Lagrange, 1943, p. 57). O Filho procede do Pai por geração intelectual. O autor pergunta se para Tomás, no corpo do artigo, em toda intelecção a palavra é produzida. A resposta é negativa (Garrigou-Lagrange, 1943, p. 58). Para Tomás, o ser do Verbo é o próprio compreender. Ele nega a diversidade numérica de natureza entre o Pai e o Verbo (Garrigou-Lagrange, 1943, p. 60). Garrigou cita Tomás (*In Boetium de Trinitate*), que comenta o tratado que Boécio escreveu sobre a Trindade. Diz o Doutor Angélico: "... para resistir às coisas que são ditas contra a fé (a filosofia usa a doutrina sagrada), quer mostrando que são falsas, quer mostrando que não são necessárias."¹⁹ (Garrigou-Lagrange, 1943, p. 61).

Discutindo se alguma processão pode ser afirmada na geração das pessoas divinas, Lagrange esclarece que neste tópico o interesse recai sobre a noção de geração divina. O autor sublinha que "geração é *mudança* do não ser para o ser"²⁰ (Garrigou-Lagrange, 1943, p. 61). Tomás estabelece uma análise conceitual da noção de geração. Temos que "Geração é a origem

¹⁸ No Original: "I. *De Processionibus divinis*, q. 27.
II. *De Relationibus divinis*, q. 28.
III. *De Personis*, a q. 29, ad q. 43.
De Personis Absolute: [...]
De Personis comparative".

¹⁹ No original: "[...] ad resistendum his quae contra fidem dicuntur (sacra doctrina utitur philosophia) sive ostendendo ea esse falsa, sive ostendendo ea non esse necessaria".

²⁰ No original: "[...] generatio est mutatio de non esse ad esse".

de outro ser vivo a partir de um princípio vital conjunto, conforme a semelhança de natureza.”²¹ (Garrigou-Lagrange, 1943, p. 62). Garrigou sintetiza: “Concepção é a formação inicial do vivente, enquanto a geração é a sua perfeita produção”²² (Garrigou-Lagrange, 1943, p. 63). Sobre a concepção e a geração de acordo com Tomás de Aquino, é dito que “[...] em Deus a concepção, que é geração inicial, alcançou a geração perfeita do Verbo, que é Deus verdadeiro de Deus verdadeiro, não apenas Deus concebido, mas realmente Deus de Deus verdadeiro”²³ (Garrigou-Lagrange, 1943, p. 64). O autor explica que sem a processão intelectual é muito difícil conceber a geração em Deus e mostrar aquilo que nele é geração propriamente dita, e não metafórica. Assim, Tomás de Aquino falou de processão intelectual antes de tratar sobre a geração (Garrigou-Lagrange, 1943, p. 64). Dentre outras coisas, isso contribuiu para a prevalência da concepção latina a respeito da Trindade, chamada às vezes de *teoria psicológica* proposta por Agostinho. Para este, a geração divina ocorre sem a novidade do ser. Tomás, por sua vez, argumenta que o ser de cada um que foi gerado é certamente aceito, mas nem sempre recebido no outro sujeito (Garrigou-Lagrange, 1943, p. 65). Ele afirma (*De Potentia*): “É preciso dizer que Deus, ao mesmo tempo que dá o ser, produz *aquilo que recebe ser*; e por isso não é necessário que ele aja a partir de algo pré-existente.”²⁴ (Garrigou-Lagrange, 1943, p. 65). Garrigou, referindo-se a uma divergência entre São Tomás e Suarez, informa que para Tomás existe uma diferença real entre essência criada e ser. Garrigou-Lagrange também faz referência a dificuldades propostas por Durand e Scotus que foram resolvidas pelo próprio Tomás, quando este trata da comparação entre as pessoas com a essência, relações²⁵ e atos nocionais (Garrigou-Lagrange, 1943, p. 66). Discutindo se existe outra processão no divino desde a geração do Verbo, o autor apresenta a análise conceitual tomista sobre a segunda processão, isto é, a processão do amor (Garrigou-Lagrange, 1943, p. 66-67). Garrigou também o cita sobre a operação da vontade e a operação do intelecto. No que diz respeito a esta segunda processão, como se comporta o Espírito Santo? Como ponto de chegada da processão do amor (Garrigou-Lagrange, 1943, p. 68). O autor sublinha ainda que não é necessário proceder infinitamente nas processões divinas (Garrigou-Lagrange, 1943, p. 68-69). Pela teoria de Agostinho, temos que a

²¹ No original: “Generatio est origo alicujus viventis a principio vivente conjunto, secundum similitudinem naturae”.

²² No original: “Conceptio est initialis formatio viventis, dum generatio est perfecta ejus productio”.

²³ No original: “[...] in Deo conceptio, quae est initialis generatio, pervenit ad generationem perfectam Verbi, quod est Deus verus de Deo vero, non solum Deus conceptus, sed realiter Deus de Deo vero”.

²⁴ No original: “Dicendum quod Deus simul dans esse, producit *id quod esse recipit*; et sic non oportet quod agat ex aliquo praeexistenti”.

²⁵ Em Deus, embora haja quatro relações, existem apenas três pessoas divinas e duas processões.

natureza de Deus é comunicada e fecunda duplamente: pelo intelecto e pelo amor (Garrigou-Lagrange, 1943, p. 69). Para Tomás, nada é amado sem que tenha sido conhecido previamente, pois não há a processão do amor sem que haja processão do intelecto. O autor interroga se a processão do amor no divino seja geração, responde-se negativamente (Garrigou-Lagrange, 1943, p. 70). No divino, existem mais de duas processões? Apenas duas, o que é explicado pela teoria psicológica (na natureza intelectual, existem apenas duas ações imanentes: intelectão e volição). A natureza divina como boa é difusiva de si mesma, isto ocorre duplamente: pela processão do intelecto e por aquela do amor, esclarece São Tomás apoiado em Anselmo (Garrigou-Lagrange, 1943, p. 71). Questiona-se ainda se a potência de gerar nas pessoas divinas é a perfeição; se as processões divinas são ações ou apenas emanações (contra Suarez, os tomistas dizem que são ações, mas imanentes) (Garrigou-Lagrange, 1943, p. 72); em que a Palavra divina é diferente da nossa palavra (difere em muitos aspectos). O Autor faz uma recapitulação da 27ª questão (Garrigou-Lagrange, 1943, p. 73-74), onde cita Tomás e Agostinho.

O texto prossegue tratando das relações divinas, e cita Aristóteles (Garrigou-Lagrange, 1943, p. 75). Na sequência, temos observações filosóficas prévias sobre o conceito de relação e de sua divisão, elaboradas por Tomás de Aquino. Nesse tópico, menciona-se Aristóteles e o próprio Tomás, interpõe-se a relação real e a relação de razão (Garrigou-Lagrange, 1943, p. 76-77). Prosseguindo, discute-se se a existência convém formalmente à relação predicamental de acordo com o seu *esse ad* ou conforme o seu *esse in subjecto* (Garrigou-Lagrange, 1943, p. 78), cita Tomás e Suarez. Continuando, verifica-se se em Deus existem relações reais, a resposta é afirmativa. Tantos os Padres gregos quanto os latinos cada vez mais mostraram isso (Garrigou-Lagrange, 1943, p. 79). Alguns autores são citados, destaque para Agostinho (p. 79-80). Também Tomás de Aquino é mencionado como defensor das relações reais entre as Pessoas da Trindade (Garrigou-Lagrange, 1943, p. 80). Garrigou confronta as categorias *ser para* e o *ser em*. Avançando, discute-se se a relação em Deus é o mesmo que a sua essência, (Garrigou-Lagrange, 1943, p. 81-82), a resposta é afirmativa. Contrariamente, Mestre Eckhart é citado: “No próprio Deus, nenhuma distinção pode haver ou ser concebida”²⁶ (Garrigou-Lagrange, 1943, p. 82). Scotus defende que, entre a essência divina (os atributos e as relações divinas) está a distinção formal atual a partir da natureza da coisa, que junto a Deus não é real, pois não existe entre uma coisa e outra, mas entre as duas formalidades da mesma coisa. Segundo Tomás, em Deus não há relações reais realmente, mas apenas pela razão são diferenciadas da essência

²⁶ No original: “Nulla distinctio in ipso Deo esse posset aut intelligi”.

divina (Garrigou-Lagrange, 1943, p. 82). O autor destaca uma distinção entre Tomás e Suarez quanto ao princípio, já mencionado, “Em Deus tudo é um e o mesmo, exceto onde se interpõe a oposição de relação”²⁷ (Garrigou-Lagrange, 1943, p. 82). Suarez concebe o ser como *o que ele é*, não como *para aquilo que ele é*, além disso não admite distinção real entre *essência* e *ser*. Suarez multiplica algo absoluto em Deus (Garrigou-Lagrange, 1943, p. 84). Agostinho não diz que as relações divinas são, de fato, distintas da substância, e Tomás afirma que em Deus existem apenas duas categorias, isto é, *substância* e *relação*, portanto o *esse in* em Deus é substancial (Garrigou-Lagrange, 1943, p. 84-85). Caetano rejeita a distinção formal atual de Scotus entre divindade e relações (Garrigou-Lagrange, 1943, p. 85). Analisando se as relações ou as pessoas divinas têm existências próprias relativas, ou as essências existem numa existência absoluta, os tomistas e a maioria dos teólogos respondem negativamente contra Scotus e Suarez (Garrigou-Lagrange, 1943, p. 87). Ancorado em São Tomás, destaca Garrigou: “assim como em Deus não existem três inteligências, nem três vontades, muito menos três seres, pois em Deus tudo é um e o mesmo, exceto onde se interpõe a oposição de relação”²⁸ (Garrigou-Lagrange, 1943, p. 87). O autor adverte que no scotismo e no suareísmo há o perigo de triteísmo. De fato, “querendo ou não, Suarez, multiplicando o *ser* no divino, multiplica *algo absoluto*”²⁹ (Garrigou-Lagrange, 1943, p. 88). Scotus e Suarez negam a distinção real entre essência criada e ser. Segundo Garrigou, para São Tomás, a dignidade ou perfeição do Pai é absoluta e pertence à sua essência (Garrigou-Lagrange, 1943, p. 88-89). Após mencionar Tomás, cita Bossuet (ter criado o universo não torna Deus maior), segue-se uma crítica a Caetano e a Leibniz pela posição contrária de ambos a esse respeito (Garrigou-Lagrange, 1943, p. 90). O autor se refere a Agostinho (só o Pai é tão grande quanto as três pessoas da trindade juntas) e a Tomás (em Deus, as relações reais não se diferenciam realmente da essência (Garrigou-Lagrange, 1943, p. 91).

Para a pergunta se as relações existentes em Deus (paternidade, filiação e inspiração) realmente se distinguem entre si, a resposta é afirmativa. A respeito disso, faz-se referência aos Padres gregos e Latinos. Em relação à Patrística, Tomás cita Boécio, mas se posicionando contrário a este. Igualmente deve ser citado Anselmo e Agostinho (Garrigou-Lagrange, 1943, p. 92). De fato, “Esta análise das noções de relação, de oposição e distinção, já é encontrada em

²⁷ No original: “In Deo omnia sunt unum et idem ubi non obviat relationis oppositio”.

²⁸ No original: “sicut in Deo non est triplex intelligere, nec triplex velle, ita a fortiori nec triplex esse, nam in deo omnia sunt unum et idem ubi non obvia relationis oppositio”.

²⁹ No original: “velit nolit, Suarez, multiplicando *esse* in divinis, multiplicat *aliquid absolutum*”.

Aristóteles, no *Pós-predicamentos*³⁰, onde distingi várias oposições³¹ (Garrigou-Lagrange, 1943, p. 93). O nosso teórico, apresentando um quadro explicativo da *oposição*, cita Goudin; tratando da oposição relativa, menciona Tomás; referindo-se à ação transitiva, cita Tomás e Aristóteles (Garrigou-Lagrange, 1943, p. 93-94); refletindo (sobre predicação material e formal) aponta contra Scotus que em Deus não existe apenas algo material, mas também há um sistema formal (Garrigou-Lagrange, 1943, p. 95). Por que o *ser para* da relação real não existe na razão real de si mesmo, como deseja Suarez? “Porque, como diz São Tomás, [...] a relação real formalmente como relação “*não é algo, mas para algo*”³² (Garrigou-Lagrange, 1943, p. 96). De certa forma, Suarez tende para a doutrina de Scotus, da distinção formal (Garrigou-Lagrange, 1943, p. 96). Outra diferença entre Tomás e Suarez advém do fato de que, para o Doutor Angélico, as três pessoas da Trindade têm apenas um ser. Nesse sentido, o autor francês cita a obra *De Veritate fundamentali philosophiae christianae*, de Norberto del Prado (Garrigou-Lagrange, 1943, p. 97).

Verificando se em Deus existem apenas quatro relações reais (paternidade, filiação, relação ativa e relação passiva), procura-se saber se existiriam também igualdade e semelhança. Segundo Scotus, essas duas também devem ser admitidas, mas para São Tomás existem apenas as quatro primeiras (Garrigou-Lagrange, 1943, p. 97-98). Cita novamente Norberto del Prado, a propósito dessa controvérsia envolvendo os dois pensadores Garrigou-Lagrange, 1943, (p. 99).

Tratando das pessoas divinas, o autor mostra como a temática será desenvolvida no capítulo: dentre outros pontos, será discutida a definição de pessoa, a identificação de pessoa e hipóstase (gregos) e os debates entre gregos e latinos (Tertuliano é citado, defendendo que em Deus são três pessoas, mas apenas uma substância). O capítulo defende a definição de Boécio (Garrigou-Lagrange, 1943, p. 100). Nisto, Tomás seguindo o método aristotélico vai da definição nominal para a definição real, os filósofos mencionados são Boécio, Tomás e Aristóteles (Garrigou-Lagrange, 1943, p. 100-102). Avançando, discute-se o que é personalidade. A metodologia será a mesma, isto é, ir da definição nominal para a real. Deve-se trilhar as leis da procura por definição, elaboradas por Aristóteles e Tomás (Garrigou-Lagrange, 1943, p. 102). O autor sublinha que, filosoficamente, o percurso metódico para a

³⁰ O tratado *As Categorias*, de Aristóteles, pode ser dividido da seguinte forma: a) uma pequeníssima parte, que trata dos pré-predicamentos (capítulos 1-3); b) a parte principal, que trata dos predicamentos (capítulos 4-9); c) a parte final, que trata dos pós-predicamentos (capítulos 10-15, existem dúvidas se a autoria é do estagirita).

³¹ No original: “Haec analysis notionum relationis, oppositionis et distinctionis, jam invenitur apud Aristotelem, in *Postpraedicamentis*, ubi distinguit varias oppositiones”.

³² No original: “Quia, ut dicit S. Thomas, [...] relatio realis formaliter ut relatio “*non est aliquid, sed ad aliquid*””.

definição real da personalidade se faz comparando a personalidade definida mais explicitamente com as semelhanças e diferenças, e dividindo corretamente o gênero da substância em que ela existe. Garrigou informa que, sobre a *personalidade*, os escolásticos se dividem entre os que admitem ou não a distinção real entre o *que é* e o *ser*, e entre *essência criada* e o *ser* (Garrigou-Lagrange, 1943, p. 103). Só Deus é o seu próprio ser (Garrigou-Lagrange, 1943, p. 104). O autor resume: pessoa é o sujeito inteligente e livre, e a personalidade é *aquilo no qual tal sujeito é o que é* (Garrigou-Lagrange, 1943, p. 106).

Verificando se a pessoa é o mesmo que hipóstase, subsistência e essência, neste tópico se estabelece a diferença entre o termo latino *persona* e o grego *hypostasis*. Os gregos não gostavam do termo “*persona*” (máscara), pois conduzia ao sabelianismo, isto é, as pessoas divinas seriam aspectos diferentes de Deus; e os padres latinos não gostavam do termo “*hipóstase*” (às vezes significava substância), porque podia levar ao arianismo, isto é, haveria três substâncias em Deus (Garrigou-Lagrange, 1943, p. 107-108). Basílio trouxe clareza para a discussão, diferenciando *ousia* (substância comum nas três pessoas) de *hipóstase* (aquilo que é singular e real) (Garrigou-Lagrange, 1943, p. 108). Continuando, a propósito do termo *subsistência*, Lagrange cita Hilário, Agostinho, Boécio, Tomás e Rufino (Garrigou-Lagrange, 1943, p. 108-109). Inquirindo se o nome pessoa deve ser aplicado ao divino, a resposta é afirmativa. O autor menciona a disputa conceitual entre filósofos teístas e panteístas (Garrigou-Lagrange, 1943, Garrigou-Lagrange, 1943, p. 109-110). Perguntando se o nome pessoa em Deus significaria relação, ele mostra que pessoa divina significa relação como subsistente. Boécio, contrariamente, diz: “todo nome significa relação pertencente às pessoas”³³ (Garrigou-Lagrange, 1943, p. 110). Avançando, temos Tomás contra os arianos (Garrigou-Lagrange, 1943, p. 111). O autor questiona se as pessoas divinas se constituem por origens ativas e passivas, como quis Boaventura, de acordo com Tomás, a resposta é negativa; ou se a pessoa do Pai pode ser constituída através do não nascimento, como defende Vasquez. Também neste caso, segundo Tomás, a resposta é negativa (Garrigou-Lagrange, 1943, p. 113). A doutrina de São Tomás afirma: a pessoa divina é constituída através da relação como subsistente, não como relação, pois como dizem os filósofos, o movimento ou geração não se limita por si só e diretamente à relação (Garrigou-Lagrange, 1943, p. 115-116).

Sobre a pluralidade das pessoas divinas, Tomás é citado:

as relações juntas são um todo conforme a essência e o ser, e as relações juntas não são em nada maiores do que apenas uma delas; nem as Pessoas juntas são

³³ No original: “omne nomen ad personas pertinens relationem significat”.

em nada maiores do que apenas uma delas; porque a perfeição total (infinita) da natureza divina está em cada uma das pessoas³⁴ (Garrigou-Lagrange, 1943, p. 120).

Para Tomás, as Pessoas divinas são diversas, mas a variedade não impede a unidade. Deus é um em três pessoas, arremata Garrigou (Garrigou-Lagrange, 1943, p. 121).

No capítulo sobre o que pertence à unidade ou à pluralidade, pergunta-se se existe Trindade no divino. O questionamento se justifica porque toda trindade é tripla, mas Deus não é triplo, pois há nele uma unidade perfeita (Garrigou-Lagrange, 1943, p. 123). Questiona-se também se o Filho seria outra pessoa diferente do Pai, a resposta é que “O Filho é outra pessoa distinta do Pai, mas não outra coisa”³⁵ (Garrigou-Lagrange, 1943, p. 125). Nesse sentido, Tomás de Aquino aponta a diferença entre *alius* (relativo à pessoa) e *aliud* (relativo à natureza), ele apresenta o vocabulário para evitar seja o arianismo, seja o sabelianismo (Garrigou-Lagrange, 1943, p. 125).

Sobre o conhecimento das pessoas divinas, apenas agora Tomás trata da possibilidade de se conhecer as pessoas divinas. É possível conhecê-las através da razão natural? Garrigou, fazendo referência a três dificuldades apresentadas por Tomás, cita: os filósofos platônicos ou neoplatônicos; Ricardo de São Vitor; Agostinho. Menciona também Abelardo, Anselmo, Günther, Rosmini, Hermann Shell. Todos esses autores queriam demonstrar o mistério da Trindade. Garrigou menciona ainda os racionalistas e os unitaristas, os quais diziam que esse mistério era claramente contrário à razão (Garrigou-Lagrange, 1943, p. 127). A resposta para a questão é negativa, isto é, não podemos conhecer a Trindade das pessoas divinas através da razão natural (Garrigou-Lagrange, 1943, p. 128). Garrigou-Lagrange chama a atenção para o triteísmo de Rosmini e Günther (Garrigou-Lagrange, 1943, p. 129). Tomás afirma que os filósofos não conheceram as pessoas da Trindade, mas apenas os seus atributos que, posteriormente, foram atribuídos a ela. Garrigou menciona as três hipóstases subordinadas dos neoplatônicos: *Unum/Bonum supremum* (Deus de Platão); *Prima intelligentia* (Deus de Aristóteles); *Anima mundi* (Deus dos estoicos) Garrigou-Lagrange, 1943, (p. 130). O autor cita Tomás (*in Boetium de Trinitate*) “a Teologia utiliza a Filosofia para resistir às coisas que são ditas contra a fé”³⁶ (Garrigou-Lagrange, 1943, p. 131). Menciona, para criticar, o semirracionalíssimo de Ghünter e Rosmini (Garrigou-Lagrange, 1943, p. 133), e cita este

³⁴ No original: “omnes relationes sunt unum sec. essentiam et esse, neque omnes relationes sunt majus aliquid quam una tantum; nec omnes Personae sunt majus aliquid quam una tantum; quia tota perfectio (infinita) divinae naturae est in qualibet personarum”.

³⁵ No original: “Filius est alius a Patre, non tamen aliud”.

³⁶ No original: “theologia utitur philosophia ad resistendum his quae contra fidem dicuntur”.

último autor, acusado de apresentar razões de conveniências como se fossem demonstrações: “através destes argumentos, a verdade da Trindade é recordada às disciplinas filosóficas.”³⁷ (Garrigou-Lagrange, 1943, p. 134). De acordo com os racionalistas, destaca Garrigou, o dogma da Trindade seria a violação do princípio de contradição e do princípio de causalidade (Garrigou-Lagrange, 1943, p. 134). O teólogo sublinha que geração no divino não é mudança do não ser para o ser (Garrigou-Lagrange, 1943, p. 135). Cita Aristóteles para quem o princípio é algo mais geral do que a causa. Há, pois, uma diferença entre o que é causado (não existia anteriormente em ato) e aquilo que é comunicado (já existia anteriormente em ato) (Garrigou-Lagrange, 1943, p. 135-136). O autor destaca que o nosso intelecto apreende Deus, não como Ele é em si mesmo (simplicíssimo), mas no espelho dos sentidos. Sobre se existem ou não cinco noções (inascibilidade, paternidade, filiação, inspiração ativa e processão) nas pessoas da Trindade, a resposta de Tomás é afirmativa. Duns Scotus, entretanto, acrescenta uma sexta (Garrigou-Lagrange, 1943, p. 137).

- Das pessoas divinas em especial (Garrigou-Lagrange, 1943, p. 140-227):

Tratando da pessoa do Pai, interroga-se se compete a Ele ser o princípio. A resposta é afirmativa. Agostinho (*De Trinitate*) afirma que o “Pai é o princípio de toda a Deidade”³⁸ (Garrigou-Lagrange, 1943, p. 140). O autor, a propósito da distinção entre princípio e causa, cita Aristóteles (Garrigou-Lagrange, 1943, p. 140). Garrigou sublinha que os autores da patrística grega, tratando do divino, não faziam essa distinção (*arque;*³⁹ *aitia*⁴⁰), mas os latinos sim. Estes não usavam o nome causa (*causa*), mas só o nome (*principium*). O autor também questiona se esse nome *Pai* seja propriamente o nome de uma pessoa divina, a resposta é afirmativa (Garrigou-Lagrange, 1943, p. 141). Pergunta também se esse nome *Pai* é dito do divino por primeiro, de acordo com o que é assumido pessoalmente. A resposta de Tomás é “No divino, *Pai* é atribuído por primeiro pessoalmente do que essencialmente”⁴¹ (Garrigou-Lagrange, 1943, p. 142). *Pai* é dito essencialmente das três pessoas. Depois, a questão é se não ser gerado seja próprio ao Pai. A resposta é afirmativa, pois Ele é princípio sem princípio (Garrigou-Lagrange, 1943, p. 143).

Sobre a pessoa do Filho, o autor informa que são atribuídos a Ele três nomes: Filho, Verbo e Imagem. Como já se tratou do primeiro, quando se discutiu a respeito do Pai, agora serão discutidas as outras duas denominações. Interrogando se o *Verbo* seja nome pessoal no

³⁷ No original: “Per ista argumenta veritas Trinitatis ad philosophicas disciplinas revocatur”.

³⁸ No original: “Pater est principium totius Deitatis”.

³⁹ Princípio, ponto de partida.

⁴⁰ Causa, responsabilidade.

⁴¹ No original: “In divinis *Pater* per prius dicitur personaliter quam essentialiter”.

divino, a resposta é afirmativa (Garrigou-Lagrange, 1943, p. 145). Trata-se de nome pessoal e não essencial. Em Deus, *Verbo* é tomado no sentido próprio como conceito da mente (Garrigou-Lagrange, 1943, p. 146). Para São Tomás (realismo), “a palavra mental propriamente dita não é *aquilo que é* entendido, mas aquilo *em que* a coisa entendida é entendida”⁴² (Garrigou-Lagrange, 1943, p. 146). Ao contrário, para Descartes (idealismo), trata-se *daquilo que é* entendido. De acordo com o realismo, eu e você, cada um na própria mente, entendemos a lei (o princípio de não contradição) que rege o ente extramental. O autor cita Maritain, Rolind-Gosselin e a ele mesmo (Garrigou-Lagrange, 1943, p. 146). Tomás defende sempre que o objeto do intelecto é o ente (fora da mente). Garrigou denuncia que Descartes não salva o valor real do conhecimento sensível e intelectual, a não ser recorrendo ao critério da veracidade de Deus autor de nossas faculdades (Garrigou-Lagrange, 1943, p. 147). Outra questão colocada é se *Verbo* é o nome próprio do Filho. Garrigou responde afirmativamente, “porque, em Deus, ser e entender são a mesma coisa”⁴³ (Garrigou-Lagrange, 1943, p. 147). Também é inquirido se, no nome *Palavra*, está implicado relação com as criaturas. Para Agostinho, significa relação não apenas com o Pai, mas também com as criaturas. Assim, a resposta da questão é afirmativa. Isso ocorre porque Deus com um único ato, conhecendo a si mesmo, também conhece as criaturas (Garrigou-Lagrange, 1943, p. 147). Quanto à *Imagem*, pergunta-se se ela é denominada pessoalmente. Trata-se de um nome pessoal e não essencial (Garrigou-Lagrange, 1943, p. 149). O filho como a imagem do pai é um exemplo de imagem perfeita (Garrigou-Lagrange, 1943, p. 149-150). Em Deus, trata-se de imagem perfeitíssima. No divino, o Verbo é ao mesmo tempo imagem intencional e natural. Finalmente, questiona-se se o nome *Imagem* seja apropriado ao Filho. Os gregos, utilizam essa denominação também para o Espírito Santo, mas os latinos usam apenas para o Filho. Garrigou responde positivamente à questão (Garrigou-Lagrange, 1943, p. 150).

A respeito da pessoa do Espírito Santo, temos que Ele é denominado como Espírito Santo, Amor e Dom. Perguntando se o termo Espírito Santo seja o nome próprio de alguma das pessoas divinas, temos a resposta de São Tomás: embora não se trate especificamente de um nome próprio, ele foi adaptado a partir do uso das Sagradas Escrituras para designar a terceira pessoa da Trindade (Garrigou-Lagrange, 1943, p. 151). Argumentando sobre a relação entre amor e conhecimento, Garrigou menciona Plotino, Scotus, Tomás e Bergson (Garrigou-Lagrange, 1943, p. 152). Discutindo o movimento, alerta contra o dinamismo absoluto que leva

⁴² No original: “verbum mentale proprie dictum non est *id quod* intelligitur, sed *id in quo* res intellecta intelligitur”.

⁴³ No original: “quia in Deo idem est esse et intelligere”.

a confundir Deus com a evolução do mundo, e cita Plotino. Continuando, pergunta se o Espírito Santo procede do Filho. A discussão realizada pelo autor é teológica (Garrigou-Lagrange, 1943, p. 153). Para Tomás, Ele procede da Palavra como amor (Garrigou-Lagrange, 1943, p. 158), pois o entendimento precede à vontade (Garrigou-Lagrange, 1943, p. 159). Tomás explica que o amor procede do conhecimento do bem. Lagrange explica que, para Tomás de Aquino, é impossível que o intelecto e o apetite racional (vontade) sejam iguais, como queria Suarez (Garrigou-Lagrange, 1943, p. 160). Ainda sobre esse tema da subordinação entre as coisas, o autor cita Leibniz (Garrigou-Lagrange, 1943, p. 161). Garrigou censura o intelectualismo absoluto de Espinosa (Garrigou-Lagrange, 1943, p. 165). Avançando, o autor questiona se o Espírito Santo procede do Pai através do Filho. A resposta é afirmativa (Garrigou-Lagrange, 1943, p. 165).

Sobre o nome do Espírito Santo que é Amor, temos dois questionamentos: se Amor é o nome próprio do Espírito Santo (a resposta é afirmativa) (Garrigou-Lagrange, 1943, p. 168). Ser amado não é ser atraído, mas atrair o amante, diz Caetano. Nesse sentido, afirmava Tomás que amar a Deus é melhor do que conhecer a Deus (Garrigou-Lagrange, 1943, p. 170). A segunda questão é se o Pai e o Filho se amam no Espírito Santo (a resposta também é afirmativa) (Garrigou-Lagrange, 1943, p. 171). Sobre o nome do Espírito Santo que é Dom, Garrigou apresenta algumas diferenças de perspectivas entre os padres gregos e latinos (Garrigou-Lagrange, 1943, p. 173). Interrogando se o dom é nome pessoal, a resposta é negativa (Garrigou-Lagrange, 1943, p. 175). Pergunta-se também se dom é nome próprio do Espírito Santo, a resposta novamente é negativa (Garrigou-Lagrange, 1943, p. 177).

Aqui começa a terceira parte do tratado, o autor adverte. Trata-se das pessoas divinas comparativamente. Sobre as pessoas divinas em comparação à essência (Garrigou-Lagrange, 1943, p. 179), é questionado se essência seja o mesmo que pessoa. A resposta é afirmativa (Garrigou-Lagrange, 1943, p. 180). O autor menciona a teoria de Scotus da distinção formal atual e, para melhor esclarecer o sentido de divisão, cita Aristóteles (Garrigou-Lagrange, 1943, p. 181). Caetano, respondendo a Duns Scotus, defende que a Deidade, como ela é *em si*, é além do *ser* e além do *uno*. Interroga ainda se deve ser dito que as três pessoas são de uma única essência, a resposta é afirmativa. De acordo com Agostinho, *unius substantiae* (de uma substância) é a tradução para o latim do termo grego *homoousios*⁴⁴ (Garrigou-Lagrange, 1943, p. 182). Questiona-se se os nomes essenciais são predicados singularmente das três pessoas, em

⁴⁴ Termo usado por Orígenes, quer dizer que as três pessoas da Trindade são consubstanciais (possuem a mesma essência).

outras palavras, há em Deus três deuses ou ao menos três divinos? Não existem três deuses. O que é substantivo se diz singularmente, mas o que for adjetivo se diz das três pessoas. Assim, não dizemos três deuses, mas três divinos (Garrigou-Lagrange, 1943, p. 183). Ao perguntar se os nomes essenciais podem sopor significados para as pessoas, a resposta é negativa (Garrigou-Lagrange, 1943, p. 184). Interrogando se as pessoas podem ser predicadas dos nomes essenciais, a resposta é positiva. “A deidade é Pai. A razão é porque os nomes pessoais substantivos, como Pai, podem ser predicados da essência, por causa da *identidade real* da essência e da pessoa”⁴⁵ (Garrigou-Lagrange, 1943, p. 185). Quanto a saber se os nomes essenciais devem ser apropriados pelas pessoas, temos que o debate é teológico, referendado nas Escrituras (Garrigou-Lagrange, 1943, p. 185-188). Garrigou menciona a teoria psicológica de Agostinho (Garrigou-Lagrange, 1943, p. 186). Interrogando se os nomes essenciais são atribuídos às pessoas da Trindade convenientemente pelos doutores da Igreja, o autor adverte que, para solucionar essa questão, deve-se recorrer à teoria da apropriação. Assim, cita Tomás, isto é, Deus, conhecido a partir das criaturas, pode ser considerado de quatro maneiras: como ser; como uno; como existindo nele o poder de realizar; como tendo relação com os seus efeitos (Garrigou-Lagrange, 1943, p. 188). Perguntando sobre as pessoas no que diz respeito às relações, isto é, se a pessoa divina é constituída por relação, cuja resposta é afirmativa. Em Deus o abstrato não se distingue do concreto, pois Ele é pura forma sem matéria (Garrigou-Lagrange, 1943, p. 191). Garrigou menciona Tomás, Alexandre Halense e Boaventura (Garrigou-Lagrange, 1943, p. 191-194).

Discute-se agora sobre as pessoas no que diz respeito aos atos nocionais (gerar e inspirar). São chamados de *nocionais* porque identificam as pessoas. Eles são atribuídos às pessoas? Sim (Garrigou-Lagrange, 1943, p. 195). O autor cita Agostinho e Tomás (Garrigou-Lagrange, 1943, p. 195-196). Os atos nocionais são voluntários? Para Agostinho, o Pai não gera o filho nem por vontade, nem por necessidade. Tomás distingue entre vontade concomitante e vontade antecedente, segundo ele os atos nocionais gerar e inspirar são voluntários na vontade concomitante (Garrigou-Lagrange, 1943, p. 197), mas os atos nocionais não são voluntários na vontade antecedente como livre (Garrigou-Lagrange, 1943, p. 198). Pergunta-se se existe poder no divino em relação aos atos nocionais. Para Agostinho e Tomás, há em Deus poder de gerar e de inspirar (Garrigou-Lagrange, 1943, p. 199). O poder de gerar significaria a relação e não a essência? Para Tomás, significa *diretamente* a natureza divina e *indiretamente* a relação de

⁴⁵ No original: “Deitas est Pater. Ratio est quia nomina personalia substantiva, ut Pater, possunt predicari de essentia, propter *realem identitatem* essentiae et personae”.

paternidade. Ao perguntar se o ato nocional pode ter como termo várias pessoas, responde-se negativamente, pois no divino *ser* e *poder* não são diferentes (Garrigou-Lagrange, 1943, p. 200).

Sobre a igualdade e semelhança das pessoas divinas, pergunta-se se elas são iguais? A resposta é afirmativa. Garrigou cita Aristóteles a respeito do *um*: quanto à natureza, ele é dito *o mesmo*; quanto à quantidade, *igual*; quanto à qualidade, *semelhante*. Questiona-se também se a pessoa procedente é coeterna ao seu princípio, a resposta é positiva (Garrigou-Lagrange, 1943, p. 202). Inquirindo se nelas existe a ordem da natureza, o autor explica que sim, mas se trata de uma ordem de origem (Garrigou-Lagrange, 1943, p. 203). Para a questão se o Filho é igual ao Pai segundo a grandeza a resposta é afirmativa (Garrigou-Lagrange, 1943, p. 205). Depois, é perguntado se o Filho está no Pai e vice-versa, a resposta é sim. Finalmente, se o Filho é igual ao pai segundo o poder, a resposta também é afirmativa (Garrigou-Lagrange, 1943, p. 206).

Sobre a missão das pessoas divinas, Garrigou nos explica que se trata da última questão do tratado. Nela, trata-se da comparação das pessoas divinas umas com as outras, esclarece o autor. A questão é dividida em duas partes: uma geral e outra específica (Garrigou-Lagrange, 1943, p. 207), uma discussão puramente teológica (Garrigou-Lagrange, 1943, p. 207-224). Contudo, o autor faz referência a Tomás, para quem não se pode dizer que Deus esteja especialmente presente num filósofo que, em estado de pecado, racionalmente explica a existência de Deus e de certos atributos (Garrigou-Lagrange, 1943, p. 217), pois não basta o conhecimento natural filosófico (Garrigou-Lagrange, 1943, p. 218).

No *Epílogo*, dizendo que a possibilidade ou impossibilidade da Trindade não pode ser provada ou refutada, mas apenas sugerida, e se fosse demonstrada, por isso mesmo seria provada a sua existência, faz menção à solução da objeção do realismo absoluto de Platão, Leibniz e Malebranche (Garrigou-Lagrange, 1943, p. 225).

3. Do Deus criador

- Tratado do Deus criador (p. 228-294):

Para uma melhor compreensão desse tratado, deve-se verificar onde ele está situado dentro da *Suma Teológica* de São Tomás, adverte Garrigou-Lagrange. Garrigou explica que a Teologia, primeiro, trata de Deus *in se* (sua essência), para depois tratar da operação de Deus *ad extra* (a criação e o governo do mundo). Isto deixa claro a diferença entre o método da metafísica e o método da Teológica. A Metafísica, que é a ciência do ser enquanto ser e do ser conhecido de modo humano, “eleva-se gradualmente das coisas sensíveis para as espirituais e

divinas”⁴⁶ (Garrigou-Lagrange, 1943, p. 228). Assim, Aristóteles depois da Física (que trata do ser móvel) e da Psicologia (que trata do ser animado) instituiu a Metafísica, do ser enquanto tal: a metafísica crítica (sobre o valor da razão e do ser cognoscível), a ontologia (do ser em si) e a demonstração da existência de Deus (Motor Primeiro e Ato Puro). Ao contrário, a Teologia (que é ciência de Deus enquanto Deus) trata primeiro de Deus para depois tratar de suas criaturas, isto é, começa cuidando de Deus (em relação à sua essência e à Trindade das pessoas) para depois cuidar de Deus como criador e governante do mundo (Garrigou-Lagrange, 1943, p. 228). Garrigou, fazendo referência ao tratado teológico do homem, de Tomás, questões 75-102 da *Suma Teológica*, cita o tratado filosófico do homem, exposto por Aristóteles no *De Anima*. Lagrange adverte que São Tomás, como teólogo especulativo, usa bastante a filosofia nas suas investigações teológicas (Garrigou-Lagrange, 1943, p. 229).

Na divisão deste tratado, do Deus criador, cita-se Platão, Aristóteles e Plotino a respeito de como o múltiplo pode ser derivado da unidade. Sobre a causa primeira de todos os seres, aponta-se que esse debate se relaciona ao tema das quatro causas (Garrigou-Lagrange, 1943, p. 230). Deus é a causa eficiente de todos os seres. O autor critica as teses do dualismo, panteísmo e o emanacionismo dos neoplatônicos (Garrigou-Lagrange, 1943, p. 231), menciona os neoplatônicos e peripatéticos (Garrigou-Lagrange, 1943, p. 232), indaga se Platão e Aristóteles teriam afirmado que a multidão dos seres deste mundo dependeria de Deus eficientemente, ou apenas de certa dependência formal e final (segundo Tomás, os dois filósofos gregos defenderam a dependência formal e final, mas menos explicitamente defenderam a dependência em relação à eficiência) (Garrigou-Lagrange, 1943, p. 233). Ao citar Platão e Aristóteles sobre essa questão, Tomás indica que esses filósofos deram os princípios para a sua solução. Fazendo objeções aos panteístas, cita Espinosa (bastante), mas também Parmênides e Aristóteles (Garrigou-Lagrange, 1943, p. 234-235). Garrigou afirma: “[...] a substância não deve ser definida, como quer Espinosa, *ser por si mesmo*, mas *ser em si*, e não em outro, e pode existir por outro”⁴⁷ (Garrigou-Lagrange, 1943, p. 236). Sobre se a matéria prima é criada por Deus, temos que a matéria prima não pode ser produzida senão a partir do nada. Para Averróis, do nada, nada se faz (Garrigou-Lagrange, 1943, p. 236). Menciona-se Aristóteles. Garrigou diz que a matéria prima foi criada por Deus. Lembra que Agostinho não é tão preciso sobre a matéria prima quanto os peripatéticos (para eles, ela é pura potência). Segundo Tomás, ela não pode existir sem a forma, isto não foi bem compreendido por Scotus e Suarez. O autor informa

⁴⁶ No original: “ascendit paulatim a sensibilibus ad spiritualia et divina”.

⁴⁷ No original: “[...] substantia non debet definiri, ut vult Spinoza, *ens a se*, sed *ens in se*, et non in alio, et potest esse ab alio”.

que Tomás distingue três classes de filósofos: os que apontam apenas causas de mudanças acidentais (Tales, Anaxímenes, Anaximandro, Heráclito, Empédocles e Anaxágoras), os que apontam causas de mudanças substanciais (Platão, Aristóteles), finalmente aqueles que apontam a causa do ser não apenas enquanto é este ser particular, mas ser enquanto ser, ou seja, os filósofos cristãos (Garrigou-Lagrange, 1943, p. 237). Tomás (*De Potentia*) indica que, ao menos implicitamente, para Platão e Aristóteles, todo ser depende de Deus. Diferentemente de Averróis, Tomás afirma que a tese da criação a partir do nada não era contrária à intenção de Aristóteles (Garrigou-Lagrange, 1943, p. 238). Lagrange menciona também a solução às objeções da noção cartesiana de matéria (Garrigou-Lagrange, 1943, p. 238-239). A objeção de Espinosa da noção cartesiana de matéria é reduzida ao seguinte: “O espaço infinito é algo increado. Ora, a matéria é espaço infinito. Logo, a matéria é algo increado, atributo divino.”⁴⁸ (Garrigou-Lagrange, 1943, p. 239). Questionando se Deus é a causa do modelo das coisas (ou existem outros modelos além dele), faz-se referência à teoria das ideias de Platão. Segundo Agostinho, os modelos das coisas existem na mente divina, como ideias. Para ele, essa era a doutrina do próprio Platão. Ao contrário, Aristóteles pensava que, segundo Platão, os modelos estão fora de Deus (Garrigou-Lagrange, 1943, p. 240). Tomás de Aquino mostra a legitimidade do exemplarismo platônico. Cita Kant e Hegel (Garrigou-Lagrange, 1943, p. 241), Espinosa e Malebranche (Garrigou-Lagrange, 1943, p. 242). Inquirindo se Deus é a causa final de todas as coisas, o autor informa que Aristóteles já afirmava isso, mas Espinosa negava. Lagrange cita Kant: “Deus não nos criou por causa dele mesmo, mas por nossa própria causa”⁴⁹ (Garrigou-Lagrange, 1943, p. 243). Garrigou faz referência à teoria das quatro causas de Aristóteles (p. 243). A propósito das demonstrações por absurdo, Lagrange faz referência à escolástica moderna, Scotus, Suarez, ao kantismo e Tomás (Garrigou-Lagrange, 1943, p. 244). Continuando, repete que para Aristóteles Deus é a causa de todas as coisas. O autor francês prossegue questionando como a ação criadora é ordenada para produzir a criatura e a bondade criada, não deve ser como um meio para a obtenção de um fim. Nesse sentido, Kant é mencionado a respeito do egoísmo transcendental em Deus (Garrigou-Lagrange, 1943, p. 245). Em Deus não há nenhum tipo de egoísmo, destaca Garrigou (Garrigou-Lagrange, 1943, p. 246).

Sobre o modo de emanção das coisas, indagando se criar é fazer algo a partir do nada, o autor diz que a resposta é afirmativa (Garrigou-Lagrange, 1943, p. 247), menciona Agostinho para afirmar que Deus criou tudo a partir do nada (Garrigou-Lagrange, 1943, p. 248-249).

⁴⁸ No original: “Spazium infinitum est quid increatum. Atqui matéria est spatium infinitum. Ergo matéria est quid increatum, attributum divinum”.

⁴⁹ No original: “Deus non creavit nos propter se, sed propter nos”.

Aponta teorias falsas (para a Igreja) sobre a criação: origenistas, gnósticos, albigenses (Wykliffe e Rosmini), o panteísmo evolucionista contemporâneo (Bergson por exemplo) (Garrigou-Lagrange, 1943, p. 249). Procurando uma correta definição do real, cita Aristóteles, e a respeito da criação a partir do nada, os erros de Bergson e Rosmini (Garrigou-Lagrange, 1943, p. 250-251). Para Garrigou, o realismo exagerado de Rosmini confunde o ser comum com o ser divino. Faz-se menção também ao erro de Victor Cousin (Garrigou-Lagrange, 1943, p. 252). Indagando se Deus pode criar algo, a resposta é sim. São mencionados Parmênides (do nada, nada é feito) e Averróis (há uma distância infinita entre o nada e o ser) (Garrigou-Lagrange, 1943, p. 253). Perguntando se a criação é algo na criatura, temos que a criação na criatura é uma real relação de dependência para com o criador (Garrigou-Lagrange, 1943, p. 254). Cita Aristóteles para diferenciar ação e paixão. Se tirarmos dessas categorias o movimento, fica apenas a relação de dependência do agente. Garrigou menciona novamente a confusão de Parmênides sobre a criação a partir do nada (Garrigou-Lagrange, 1943, p. 255), o autor lembra que Aristóteles jamais falou de liberdade divina (Garrigou-Lagrange, 1943, p. 256) e para Scotus, na criação, a relação é transcendental. Garrigou questiona se ser criado é próprio dos compostos e subsistentes, temos as seguintes menções (Garrigou-Lagrange, 1943, p. 257): conforme Aristóteles, tornar-se é ser orientado pelo ser da coisa; Proclo parece falar de uma segunda hipóstase, admitida por Plotino (a inteligência), na qual aparece a dualidade entre sujeito (a inteligência) e objeto (o ser inteligível); Para Tomás, a matéria prima não pode existir sem a forma, mas Scotus e Suarez discordam (Garrigou-Lagrange, 1943, p. 258). O autor fala da diferença entre Tomás (há conexão entre a essência criada e o ser) e Suarez (não existe essa conexão) em relação à criação. O autor cita Espinosa e Parmênides. Inquirindo se criar compete apenas a Deus, temos que Avicena diz que Deus cria a primeira substância separada, porém ela cria a alma do mundo. De acordo com Pedro Lombardo, a criatura pode criar instrumentalmente (Garrigou-Lagrange, 1943, p. 259). Para Tomás, só Deus pode criar. O autor menciona Proclo, Caetano, Aristóteles, Tomás e Averróis (Garrigou-Lagrange, 1943, p. 260), Caetano, Scotus e Tomás (Garrigou-Lagrange, 1943, p. 261). O autor mencionando efeitos próprios e causas próprias, cita Aristóteles (Garrigou-Lagrange, 1943, p. 262). Explicando que as criaturas não podem criar nem mesmo instrumentalmente, cita Tomás, Avicena, Lombardo, Plotino e Agostinho. censura os arianos (Garrigou-Lagrange, 1943, p. 263). Perguntando se criar seja próprio de alguma outra pessoa trinitária, a resposta é não. O autor destaca o princípio da filosofia natural que diz que tudo que age, realiza algo semelhante a si mesmo (Garrigou-Lagrange, 1943, p. 266-267). Questionando se nas criaturas é necessário encontrar o vestígio

da Trindade, a resposta é sim. Indagando se há criação nas obras da natureza e na arte, São Tomás defende que não (Garrigou-Lagrange, 1943, p. 269).

Sobre o princípio da duração das coisas criadas, indaga-se se a universalidade das criaturas sempre existiu. O autor nos informa que São Tomás escreveu bastante a respeito desse tema contra os averroístas. Trata-se da eternidade do mundo. Segundo Espinosa, o espaço é algo real e eterno. Para Aristóteles, o primeiro motor move eternamente (Garrigou-Lagrange, 1943, p. 271). Tomás responde negativamente à indagação, ou seja, o mundo não é eterno (Garrigou-Lagrange, 1943, p. 272). Garrigou explica que Deus ao dizer “Faça-se o mundo” o tempo foi iniciado. Este início do tempo é admitido por Leibniz, mas ele quer encontrar um motivo moralmente necessário para Deus ter desejado começar o mundo em um determinado instante e não em outro. Assim, Leibniz diminui a liberdade divina, afirma Lagrange. Aristóteles parecia querer provar propriamente a sempiternidade do movimento e do tempo (Garrigou-Lagrange, 1943, p. 273). Interrogando se é artigo de fé que o mundo tenha começado, a resposta é afirmativa (Garrigou-Lagrange, 1943, p. 275). São Tomás diz que a posição averroísta da eternidade do mundo é contra a fé, mas não contra a razão (Garrigou-Lagrange, 1943, p. 277). Lagrange menciona Aristóteles sobre a quantidade inumerável (Garrigou-Lagrange, 1943, p. 278). É ao menos provável que o mundo pudesse existir eternamente, mas esta tese valeria tanto para as coisas permanentes quanto para as coisas sucessivas (como o espaço e o tempo)? Alguns tomistas acham que ela vale apenas para as permanentes (embora Aristóteles defendesse que o movimento e o tempo existissem eternamente), outros tomistas defendem a possibilidade do movimento eterno. Tomás sustenta a não rejeição da eternidade do mundo da mesma forma defendida pelo estagirita, e para Aristóteles o mundo é eterno também no que se refere à sucessão (Garrigou-Lagrange, 1943, p. 279).

Sobre a distinção das coisas em comum, temos que este problema foi bastante estudado pelos filósofos gregos, especialmente Platão: “como a multiplicidade pode provir de algum Princípio supremo único e simplicíssimo”⁵⁰ (Garrigou-Lagrange, 1943, p. 281). Os gregos não resolveram o problema. Perguntando se a multiplicidade e a distinção das coisas vêm de Deus, Garrigou sublinha que antes de toda multiplicidade, devemos colocar a unidade. Assim é para Platão e Aristóteles (Garrigou-Lagrange, 1943, p. 281). A Unidade suprema pode ser a causa da multiplicidade, mas os evolucionistas contemporâneos rejeitam essa ideia e, por isso, são incapazes de resolver o problema da multiplicidade. De acordo com Parmênides, partindo da ideia do ser e do uno, a multiplicidade é ininteligível, pois o ser é o ser e não pode ser

⁵⁰ No original: “quomodo multitudo possit procedere ab aliquo Principium supremo uno et simplicissimo”.

diversificado senão por algo diferente do ser. Para esse pensador grego, a multiplicidade é ilusão dos nossos sentidos. Do mesmo modo argumenta Zenão de Eleia (Garrigou-Lagrange, 1943, p. 282). Tomás confronta duas opiniões: dos materialistas (evolução ascendente) e de Avicena (espécie de evolução descendente). Para Demócrito e Epicuro, a distinção das coisas advém do acaso. No evolucionismo, os materialistas modernos não podem dizer algo diferente. Já Anaxágoras começou a solucionar o problema ao admitir uma causa inteligente ordenadora do universo, diz São Tomás (Garrigou-Lagrange, 1943, p. 283). A matéria existe por causa da forma, então não se pode explicar a distinção específica das coisas através de uma causa material. Tomás também refuta o materialismo descendente (que remonta a Plotino). Garrigou explica: “Deus, compreendendo a si mesmo, produz a inteligência primeira (o *logos* de Plotino, segunda hipóstase); depois, a inteligência primeira, enquanto compreende a si mesma produz a alma do mundo (terceira hipóstase de Plotino, que é o Deus dos estoicos)”⁵¹ (Garrigou-Lagrange, 1943, p. 284). De maneira semelhante, os panteístas modernos procuram explicar a distinção das coisas, informa Lagrange. Schelling busca explicar a distinção das coisas partindo do Absoluto. Este, num movimento descendente fez o mundo. Hegel, ao contrário, admitia o evolucionismo ascendente (Garrigou-Lagrange, 1943, p. 284). Para Tomás, na criação Deus é apenas causa eficiente e final (Garrigou-Lagrange, 1943, p. 285).

Garrigou destaca a importância de solucionar o problema da multiplicidade e distinção das coisas. Nem o evolucionismo ascendente dos materialistas ou de Hegel, nem o descendente, nem tampouco o otimismo absoluto de Platão ou de Leibniz foi capaz de dar uma resposta adequada ao problema, porque não recorreram à ideia de liberdade do Deus criador ou negaram com Parmênides a própria multiplicidade e distinção das coisas (Garrigou-Lagrange, 1943, p. 286). Platão e Aristóteles não puderam resolver esse problema, pois desconheciam a ideia de criação livre. Examinando as diferenças entre as criaturas, critica Schopenhauer por negar a onipotência de Deus e concluir que este não é o criador, mas a vontade. Também o critica por causa de seu exacerbado pessimismo (Garrigou-Lagrange, 1943, p. 287). Censurando Orígenes, menciona o *Fedro*, o *Timeo* e a *República*, que falam do mito platônico da preexistência das almas. Nesta censura, busca amparo em Tomás e Agostinho, além de criticar novamente a Schopenhauer. Contra o igualitarismo materialista, recorre a Tomás⁵² (e menciona Leibniz)

⁵¹ No original: “Deus, intelligendo se, producit intelligentiam primam (logon Plotini, secundam hypostasim); postea prima intelligentia in quantum semetipsam intelligit producit animam mundi (tertiam hypostasim Plotini, quae est Deus stoicorum)”.

⁵² Todas as vezes que este termo for empregado aqui, será sempre para designar São Tomás de Aquino, nunca Caetano.

(Garrigou-Lagrange, 1943, p. 287). Critica novamente o pessimismo de Schopenhauer, a quem contrapõe São Tomás (Garrigou-Lagrange, 1943, p. 288).

Ainda sobre as diferenças entre as criaturas, recorre a Tomás de Aquino e à *Metafísica* de Aristóteles, para concluir que “Em todas as partes são encontradas diferença e subordinação das formas, assim como dos números” (Garrigou-Lagrange, 1943, p. 289)⁵³. Recorre a Tomás de Aquino para condenar o materialismo e o mecanicismo, pois levam em conta somente a quantidade, descuidando da qualidade. Agindo assim, conduzem ao igualitarismo absoluto (Garrigou-Lagrange, 1943, p. 289). Critica Leibniz por ter negado o materialismo em sua teoria das mônadas, ao reduzir toda substância a mônadas espirituais (Garrigou-Lagrange, 1943, p. 290). Tratando da causalidade, critica Malebranche e Leibniz por eles não darem a devida atenção à diferença entre ato e potência (Garrigou-Lagrange, 1943, p. 291). A subordinação dos agentes corresponde à subordinação dos fins, como defende Tomás de Aquino. Contra os panteístas, afirma que eles querem encontrar no universo a unidade substancial e, equivocadamente, negam duas causas externas do mundo, isto é, a eficiente e a final (Garrigou-Lagrange, 1943, p. 292). A respeito da existência de tão somente um mundo, cita Demócrito para discordar de sua teoria pluralista. Ainda sobre se existe um ou vários mundos, apresenta a tese de São Tomás de que o mundo é único. Para reforçar esta afirmação, o autor recorre a Aristóteles para sustentar que Deus é a causa final do mundo e é quem o governa, também menciona Averróis. Quanto a haver outra terra igual a esta, Lagrange cita Aristóteles, que negava tal possibilidade, mas o pensador francês reconhece que isto permanece por ser provado (Garrigou-Lagrange, 1943, p. 293). Cita ainda Platão e Aristóteles por resolverem os argumentos de Parmênides contra a multiplicidade, mas destaca que aqueles não foram capazes de elaborar uma compreensão nem de criação a partir do nada, nem de criação livre (Garrigou-Lagrange, 1943, p. 294).

- Do governo das coisas em comum (Garrigou-Lagrange, 1943, p. 295-300):

Sobre o mundo ser ou não governado por alguém, lembra que os materialistas e os pessimistas negam essa tese. Já Tomás de Aquino responde afirmativamente a essa questão. Contra Kant, diz que a inteligência que governa o mundo “[...] deve ser o seu compreender, a própria Sabedoria e Verdade”⁵⁴ (Garrigou-Lagrange, 1943, p. 295). Critica os maniqueístas por contraporem as coisas criadas umas às outras, numa luta constante. Em defesa da tese de que o mundo é uma unidade, ele recorre a Aristóteles (*Metafísica*), que defende ser o mundo

⁵³ Do original: “Et ubique invenitur inaequalitas et subordinatio formarum, sicut numerorum”.

⁵⁴ No original: “[...] debet esse suum intelligere, ipsam Sapientiam et Veritatem”.

governado por um único governante. Cita Santo Agostinho (*Enquirídio*) para dizer que embora as coisas criadas possam entrar em confronto, em relação aos fins próximos, isto não prova a existência de um segundo princípio, o do mal (Garrigou-Lagrange, 1943, p. 297).

- Da conservação das criaturas (p. 301-305):

Tratando dos efeitos do governo divino (conservação e mudança) em relação ao mundo criado, cita São Tomás para dizer que Deus conserva a criação. Aqui a tese geral, defendida por Lagrange, é que o mundo corruptível carece de ser conservado em seu ser por Deus. Assim, só Deus é *ser* por essência, toda criatura é *ser* por participação (Garrigou-Lagrange, 1943, p. 301). Sobre esta última afirmação, menciona Agostinho para dizer que se Deus não mantiver a criatura em seu ser, ela será aniquilada. Também faz menção a Tomás de Aquino (Garrigou-Lagrange, 1943, p. 302), para reforçar a ideia de que Deus é quem conserva o ser de cada criatura (Garrigou-Lagrange, 1943, p. 303).

Partindo da questão se Deus pode reduzir a criatura ao nada (aniquilação, ou seja, deixar de conservá-la em seu ser) chega-se a outra, isto é, Deus poderia não ter criado (sem prejuízo da sua bondade)? O autor cita, de um lado, Leibniz (se Deus não tivesse criado o melhor dentre os mundos possíveis, isto deporia contra a bondade e a sabedoria divinas) e de outro, Bossuet e São Tomás, para estes, ter criado o universo não torna Deus Maior. Scotus é mencionado por sugerir que, na consagração eucarística, o pão e o vinho são aniquilados, com o que Tomás não concorda (Garrigou-Lagrange, 1943, p. 304).

- Da mutação das criaturas por Deus (p. 306-310):

A respeito de saber se Deus pode alterar a vontade criada, Tomás responde positivamente, afinal só Deus pode movimentá-la adequadamente (Garrigou-Lagrange, 1943, p. 307). Sobre a atuação de Deus, São Tomás evita dois erros: o ocasionalismo (nenhuma força criada atua nas coisas, unicamente Deus o faz); outros dizem que as criaturas podem agir sem a intervenção divina. A posição de Tomás é um meio termo entre elas, mas as supera. Nisto, os tomistas não conseguiram ir além de dele (Garrigou-Lagrange, 1943, p. 308). Quanto aos milagres, pergunta-se se um pode ser considerado maior do que outro. O autor apresenta três tipos de milagres, de acordo com Tomás de Aquino (Garrigou-Lagrange, 1943, p. 310).

- Da distinção das coisas em especial (p. 311-358):

Tratando da distinção entre bem e mal, destaca o procedimento metodológico de São Tomás em relação ao ser criado (*ens creatum*): a) enquanto *ser*; b) enquanto *uno* e *múltiplo*; c)

enquanto *bem e mal*. Informa que Tomás trata longamente sobre o problema do mal em sua obra *De malo*. Diz que, para tratar dessa questão, utilizará bastante Santo Agostinho bem como o Pseudo-Dionísio, seja contra o maniqueísmo, seja contra os neoplatônicos, especialmente Plotino (Garrigou-Lagrange, 1943, p. 311). O maniqueísmo “[...] reduz o Cristianismo a uma filosofia natural e, mais ou menos, confunde o mal com a matéria”⁵⁵ (Garrigou-Lagrange, 1943, p. 312). Diz haver elementos maniqueístas nas doutrinas de Huss, Wykliffe e Lutero. Quanto a Plotino, lembra-se que ele admitia um único princípio, Uno-Bem. Através da emanção, se chegará à matéria (o não-ser) “[...] raiz de todos os males, como princípio de corrupção das coisas”⁵⁶ (Garrigou-Lagrange, 1943, p. 312). Para Agostinho, a matéria não é má. Tomás mantém e desenvolve esta doutrina (Garrigou-Lagrange, 1943, p. 312). De acordo com Agostinho, o mal é a privação do bem. E mais, do mal Deus é capaz de produzir o bem. Esta ideia é repetida às vezes por São Tomás. Dionísio havia corrigido a doutrina de Plotino a respeito do mal (mostrando que a matéria não é má) e o Doutor Angélico a aperfeiçoou (contra Plotino, argumenta que a matéria não é má: em relação à forma, a Deus e ao bem no universo). Sobre às duas primeiras, ele faz referência a Agostinho para reforçar os seus próprios argumentos. São Tomás se refere a Platão para explicar que alguns autores antigos diziam ser a matéria má, por não serem capazes de distinguir entre privação e matéria (Garrigou-Lagrange, 1943, p. 313). Garrigou destaca que para Dionísio a malícia resulta do livre arbítrio, conforme afirmara Santo Agostinho. Concluindo, o autor francês esclarece que a doutrina sobre o mal, tanto agostiniana quanto dionisiana, foi desenvolvida de modo mais metafísico por Tomás (Garrigou-Lagrange, 1943, p. 314).

Sobre a natureza do mal, cita Aristóteles, Renouvier, Shopenhauer, Kant, Montaigne, os epicuristas, Cícero (*De Finibus bonorum et malorum*). Destaca que alguns filósofos negaram a existência do mal, como Sócrates, Platão, os estoicos, Espinosa (Garrigou-Lagrange, 1943, p. 314). Cita também teóricos que, segundo ele, confundem o bem verdadeiro com o bem aparente: modernos hedonistas, utilitaristas, Lutero, Rousseau, muitos românticos, revolucionários “[...] que idealizam a perturbação da ordem”⁵⁷ (Garrigou-Lagrange, 1943, p. 314-315). Reforçando a tese de que o mal não é algo, mas ausência de bem, menciona Dionísio, Agostinho, Tomás, Aristóteles e os pitagóricos (Garrigou-Lagrange, 1943, p. 315). A respeito do perigo de destruir a ética pelo relativismo (onde termina o bem e onde começa o mal), cita

⁵⁵ No original: “[...] reducit Christianismum ad quandam philosophiam naturalem et plus minusve confundit malum cum matéria.”

⁵⁶ No original: “[...] radix ommium malorum tamquam principium corruptionis rerum.”

⁵⁷ No original: “[...] qui idealizant perturbationem ordinis”.

São Tomás, refere-se também a Scotus (opondo o bem ao mal), posição contrária à defendida por Tomás (Garrigou-Lagrange, 1943, p. 316). Falando sobre a dor, cita Tomás, Aristóteles, Descartes e Leibniz (que concordam com Aristóteles) e Kant (Garrigou-Lagrange, 1943, p. 317).

Sobre se o mal pode ser encontrado nas coisas, cita São Tomás, informando não ser incomum ele utilizar a ideia segundo a qual algo que pode falhar às vezes falha. Neste sentido, Lagrange sublinha que Agostinho e Tomás defendem que, em vista de um bem maior universal, Deus permite o mal no mundo. Destaca ainda que, no geral, os autores escolásticos rejeitam a expressão leibniziana “mal metafísico” (Garrigou-Lagrange, 1943, p. 318). Menciona novamente Tomás, defensor da ideia da ação divina em vista a um bem do todo, e de que Deus permite o mal. Nessa direção, cita Agostinho: “Sendo Deus sumamente bom, de modo algum permitiria que algo de mal houvesse em suas obras, a não ser que Ele fosse tão onipotente e bom, que fizesse o bem mesmo do mal”⁵⁸ (Garrigou-Lagrange, 1943, p. 319). Ainda neste mesmo sentido, lembra que Tomás associa a permissão do pecado original à encarnação redentora (p. 320). Sobre a concepção da permissão divina do mal, ilustra com São Tomás (Garrigou-Lagrange, 1943, p. 321). Discutindo se o mal existe no bem como em um substrato, utiliza Agostinho de Hipona – “o mal não existe senão no bem”⁵⁹ – (Garrigou-Lagrange, 1943, p. 322) e Tomás de Aquino – o bem é um substrato do mal – (Garrigou-Lagrange, 1943, p. 322). Contra Leibniz, para quem a imperfeição é um mal, usa São Tomás. Lagrange critica William James por ter chamado a Escolástica de irmã do senso comum, pois para o francês a Escolástica (ou razão filosófica) é filha do senso comum (ou razão natural). Refere-se a Aristóteles, para quem a privação é a negação em um subjacente (Garrigou-Lagrange, 1943, p. 322). Contra o hegelianismo, condena a afirmação segundo a qual o bem é relativo. Assim, condena o evolucionismo panteístico (Garrigou-Lagrange, 1943, p. 323).

Sobre se o mal pode corromper o bem, para os pessimistas, quando o mal existe pode ameaçar o bem (Garrigou-Lagrange, 1943, p. 323-324). Sobre o pecado original extinguir o livre arbítrio, tanto os tomistas quanto os agostinianos entendem que, embora diminua as forças morais do homem, não extingue o livre arbítrio. Para São Tomás, há três tipos de bem: um (oposto ao mal) é totalmente removido pelo mal; o segundo (substrato do mal) não é diminuído diante do mal; o terceiro (habilidade do subjacente a fazer o bem) essa habilidade pode ser diminuída, mas não totalmente removida (Garrigou-Lagrange, 1943, p. 324-327). Agostinho

⁵⁸ Do original: “Deus cum sit summe bonus, nullo modo sineret aliquid mali esse in operibus suis, nisi esset adeo omnipotens et bonus, ut bene faceret etiam de malo.”

⁵⁹ Do original: “Malum non est nisi in bono.”

também concorda com esta última (Garrigou-Lagrange, 1943, p. 324). O autor francês se refere aos maniqueístas, contrapondo-os a São Tomás – para quem não existe natureza criada má – (Garrigou-Lagrange, 1943, p. 326). Lagrange apresenta uma sinopse da obra *De malo*, de São Tomás (Garrigou-Lagrange, 1943, p. 327). A respeito de saber se o mal é dividido adequadamente entre culpa e punição, para Garrigou, todo mal é uma pena e a culpa não é diferenciada dela (Garrigou-Lagrange, 1943, p. 327-328). Faz-se a distinção entre mal moral (relativo à culpa) e mal físico (relativo à natureza), e se estabelece um diálogo com São Tomás (*De malo; Commentarius in Job.*). Vale sublinhar que este, em matéria de vontade, distingue ainda entre mal relativo à pena e mal relativo à culpa (Garrigou-Lagrange, 1943, p. 328-331). Cita Suarez no final da discussão (Garrigou-Lagrange, 1943, p. 331). Quanto a saber quem tem mais da natureza do mal, se a punição ou a culpa, para Tomás existe mais mal na culpa do que na punição (exemplos: Deus pune para evitar um mal ainda maior; a possibilidade de ir para o inferno; a pena de morte neste mundo). Falando da boa vontade, cita Caetano para ilustrar a diferença entre o homem se tornar mal em algum sentido ou simplesmente. Este último caso só ocorre através da privação da boa vontade. Para Caetano, a virtude (hábito subjacente) é vontade (Garrigou-Lagrange, 1943, p. 332). É dele a frase: “[...] o mal de culpa se opõe propriamente ao bem increado”⁶⁰ (Garrigou-Lagrange, 1943, p. 333). Este tipo de mal se opõe ao bem divino em si mesmo, completa o cardeal aristotélico-tomista (Garrigou-Lagrange, 1943, p. 333). Mantendo ainda o diálogo com Caetano, discute como o acidente poderia ser mais perfeito do que a substância (Garrigou-Lagrange, 1943, p. 334). A propósito da discussão para saber quem representa o mal maior, se a culpa ou a punição, cita Platão (*Górgias*), isto é, não ser punido pelo crime cometido é um mal maior do que ser punido. Nesse diálogo, Sócrates vai afirmar que praticar uma injustiça é um mal maior do que sofrê-la (Garrigou-Lagrange, 1943, p. 335).

Examinando a causa do mal, Tomás de Aquino pergunta: a) se o bem pode ser a causa do mal; b) se Deus é a causa do mal; c) contra o maniqueísmo, se existe um sumo mal (Garrigou-Lagrange, 1943, p. 336). Desenvolvendo suas reflexões, Garrigou menciona Dionísio (*De Divino Nomine*) e Agostinho (*Contra Julianum*), além disso, merece ser sublinhado que o teórico francês utiliza as quatro causas aristotélicas para dizer: o mal não tem nem causa formal nem final; o mal tem causa material; ele também tem causa eficiente (o bem), mas apenas por acidente (Garrigou-Lagrange, 1943, p. 336-337). Refere-se a Tomás (*De Malo*) para dizer que o mal não pode ser uma causa em si mesmo (Garrigou-Lagrange, 1943, p. 337). Tratando da causa por acidente, aponta Aristóteles (*Metafísica*) e Tomás de Aquino (*De Malo*) (Garrigou-

⁶⁰ No original: “[...] malum culpae opponitur proprie bono increato”.

Lagrange, 1943, p. 338). Mencionando o mal físico como decorrência do funcionamento das leis da natureza, faz referência a Leibniz, para concluir que esses males acidentais são utilizados pela Providência divina para produzir bens (Garrigou-Lagrange, 1943, p. 339). Menciona São Tomás para dizer que o defeito da ação da vontade não é culpa, mas esta deriva dele (Garrigou-Lagrange, 1943, p. 340). Alude a Agostinho, para informar que “[...] a vontade é a causa do pecado enquanto ela é deficiente”⁶¹ (Garrigou-Lagrange, 1943, p. 340). Novamente, recorre a Tomás para destacar que nem sempre o que é por acidente é raro. Menciona-o ainda para mostrar que, em vários lugares, o Doutor Angélico adverte que muitas pessoas conhecem mais os bens sensíveis do que os bens de razão (Garrigou-Lagrange, 1943, p. 340). Lagrange continua citando Tomás – faz menção também a Pascal e a Bossuet – sobre a natureza humana e a sua relação com o pecado original (Garrigou-Lagrange, 1943, p. 141).

Diante da questão se Deus é a causa do mal, menciona Aristóteles, que aponta para uma resposta positiva. Posição contrária é a de Agostinho: “Deus não é autor do mal [...]”⁶² (Garrigou-Lagrange, 1943, p. 342), do mal de culpa. Para Tomás, citado, Deus permite o pecado em vista de um bem maior (Garrigou-Lagrange, 1943, p. 343). Ainda apoiado em Tomás (*De Malo*), repete que Deus não quer o mal de culpa (Garrigou-Lagrange, 1943, p. 345). Também menciona Agostinho para reforçar a ideia segundo a qual Deus permite o mal em virtude de um bem maior (Garrigou-Lagrange, 1943, p. 345-346). A predeterminação ao ato do pecado é algo meramente filosófico (secundário) no tomismo. Para Tomás, o constitutivo formal da prática do pecado está no positivo (Garrigou-Lagrange, 1943, p. 346-347). Continuando nas reflexões sobre a causa do pecado, discute se Deus pode ser considerado causa do pecado e faz referência a São Tomás (com uma menção a Aristóteles) (Garrigou-Lagrange, 1943, p. 348-349). Menciona Agostinho (*De Natura et Gratia*) que, discutindo o problema do mal, isenta Deus de ser o responsável pelo mal no mundo (Garrigou-Lagrange, 1943, p. 350). Na esteira dessa mesma discussão, também aparece o tema do pecado, onde Lagrange, defendendo que Deus age a partir de sua bondade, cita tanto Tomás quanto Agostinho (Garrigou-Lagrange, 1943, p. 351). Menciona ainda Bossuet, para indicar os limites da inteligência humana (Garrigou-Lagrange, 1943, p. 351-352). Novamente, o autor recorre a Tomás para dizer que Deus, quando permite o mal é em função de um bem. E mais: Deus não quer nem permite o mal de culpa; Deus quer, como por acidente, o mal físico e o de castigo. Contra aqueles que ensinam o dualismo, coloca-se a questão se existe um mal supremo, causa dos diversos males. Nesse

⁶¹ No original: “[...] voluntas est causa peccati in quantum est deficiens”.

⁶² No original: “Deus non est auctor mali ...”.

sentido, menciona São Tomás (que reúne os argumentos em prol do dualismo) (Garrigou-Lagrange, 1943, p. 353). A conclusão é negativa, isto é, não existe um primeiro princípio do mal, um sumo mal. A este respeito, cita Aristóteles para sublinhar que o mal não existe senão em um subjacente (Garrigou-Lagrange, 1943, p. 354). São Tomás é novamente lembrado para dizer que os maniqueístas, na questão do mal, desconsideraram a causa universalíssima (Garrigou-Lagrange, 1943, p. 355).

No *Apêndice*, em *Sobre as tribulações dos justos e seus vários motivos*, faz-se referências a São Tomás – mas numa perspectiva francamente teológica – (Garrigou-Lagrange, 1943, p. 355-357). Entretanto, Garrigou cita o comentário de Tomás: “Veja que onde⁶³ o filósofo se envergonhou do mundo, ali o apóstolo encontrou o seu tesouro”⁶⁴ (Garrigou-Lagrange, 1943, p. 356), sobre isso, Tomás menciona Agostinho de Hipona. Nessa perspectiva, o teólogo francês lembra (em tom de reprovação) o fato de certos filósofos afirmarem que a doutrina da cruz é contrária à razão. Avançando em suas reflexões, ele faz menção a Espinosa, para quem o homem que vive de acordo com as paixões quer ser o centro de tudo e se torna um escravo. Para Garrigou, o Cristianismo – melhor que a filosofia grega – sabe que a felicidade perfeita não pertence a este mundo (Garrigou-Lagrange, 1943, p. 356-357).

- Dos anjos (questões capitais) (Garrigou-Lagrange, 1943, p. 359-383):

Negavam a existência dos anjos, antigamente os epicuristas, atualmente os ateus e os racionalistas, por exemplo (Garrigou-Lagrange, 1943, p. 359)⁶⁵. Diante da tese tomista que afirma serem os anjos puramente espirituais, sublinhemos um aspecto filosófico, na temática “anjos”, que aparece em Avicibrão, filósofo judeu mencionado por Lagrange, qual seja, a existência de uma matéria comum aos espíritos e aos corpos (p. 363). Segundo Tomás, os anjos não são compostos de matéria e forma (Garrigou-Lagrange, 1943, p. 364). Neles, não pode haver multiplicação numérica, pois não possuem matéria (Garrigou-Lagrange, 1943, p. 365).

Tratando da capacidade cognoscitiva dos anjos, o autor pergunta se a compreensão dos anjos é o seu ser (responde negativamente) – no desenvolvimento de sua argumentação, ele cita Aristóteles; interroga se a compreensão dos anjos é a sua substância (responde negativamente)

⁶³ A cruz de Cristo.

⁶⁴ No original: “Vide quod ubi mundi Philosophus erubuit, ibi Apostolus thesaurum reperit”.

⁶⁵ O autor cita Tomás, o Pseudo-Dionísio, Suarez e Scotus, mas se trata de uma discussão teológica, e não filosófica, sobre a existência dos anjos e suas características (Garrigou-Lagrange, 1943, p. 360). Na sequência, temos o artigo II, no qual o autor estabelece um confronto de ideias entre São Tomás, Duns Scotus e Suarez (este sustenta com Tomás a absoluta espiritualidade dos anjos e, com Scotus, defende a possibilidade de existirem dois anjos da mesma espécie), mas se trata de um debate teológico e não filosófico (Garrigou-Lagrange, 1943, p. 360-362).

(Garrigou-Lagrange, 1943, p. 367); questiona ainda se o poder intelectual do anjo é a sua essência (responde negativamente) (Garrigou-Lagrange, 1943, p. 368). Deve ser dito que a lógica é o instrumento utilizado por Lagrange para enfrentar essas questões.

Discutindo o meio através do qual os anjos conhecem, questiona: se, como é o caso de Deus, os anjos conhecem toda as coisas (resposta negativa); se os anjos entendem pelas espécies recebidas das coisas (nisto, Tomás recorre a Agostinho. Para este, as nossas ideias provêm da iluminação divina suprasensível) (Garrigou-Lagrange, 1943, p. 368); se os anjos superiores conhecem pelas espécies mais universais do que os anjos inferiores (resposta afirmativa) (p. 369); se os anjos conhecem naturalmente as contingências futuras (resposta negativa) e os segredos do coração (resposta negativa) (Garrigou-Lagrange, 1943, p. 370).

Na discussão sobre o amor dos anjos, temos: afirma-se que eles possuem intelecto e vontade, mas não apetite sensitivo (Garrigou-Lagrange, 1943, p. 371); a respeito do seu amor tanto natural quanto eletivo (neles, existem os dois) (Garrigou-Lagrange, 1943, p. 371); se os anjos, pela dileção natural, amam mais a Deus do que a si mesmos (resposta afirmativa) (Garrigou-Lagrange, 1943, p. 372).

Na sequência, o escritor trata: do mérito dos anjos (Garrigou-Lagrange, 1943, p. 374-375); da culpa e obstinação dos demônios (Garrigou-Lagrange, 1943, p. 376-380), em que faz referência a Lamennais, condenando-o por sua apostasia (difícil não atribuir à filosofia de Lamennais a causa da censura sofrida) (Garrigou-Lagrange, 1943, p. 379); da iluminação dos anjos (Garrigou-Lagrange, 1943, p. 381); da hierarquia dos anjos (Garrigou-Lagrange, 1943, p. 381-382); da custódia dos anjos (Garrigou-Lagrange, 1943, p. 382-383); do ataque dos demônios (Garrigou-Lagrange, 1943, p. 383). Em todos esses pontos, as considerações são teológicas.

- Da criatura corpórea (Garrigou-Lagrange, 1943, p. 384-389):

A tese geral é que tudo foi criado por Deus. O autor menciona que, para os antigos, os corpos celestes são incorruptíveis, e os modernos admitem a existência do éter, que é incorruptível (Garrigou-Lagrange, 1943, p. 387). A respeito da origem da vida e de seu evolucionismo, quase não se falou disso entre os antigos, Tomás às vezes falava da hipótese das novas espécies que agora aparecem. Lagrange faz referência a Huxley e Darwin, que defendem o evolucionismo absoluto (a matéria é incausada, isto é, existe por si mesma e é eterna) menciona também o evolucionismo mitigado (a matéria tem sua causa em Deus). De acordo com o pensador francês, o evolucionismo absoluto contradiz tanto a fé quanto a razão, “[...] é ao mesmo tempo contra o princípio de contradição ou identidade, contra o princípio de razão

do ser, o princípio de causalidade eficiente, e contra o princípio de finalidade”⁶⁶ (Garrigou-Lagrange, 1943, p. 387). O autor traz para a discussão também Pasteur e Tyndall. Quanto ao evolucionismo mitigado, Garrigou diz não se tratar de uma hipótese que se opõe à fé. Nesse sentido, coloca São Tomás explicando o surgimento de novas espécies como algo já preexistente nas forças ativas (Garrigou-Lagrange, 1943, p. 388).

- Do homem (Garrigou-Lagrange, 1943, p. 390-451):

São Tomás considera a alma quanto à sua essência e à sua união com o corpo, depois quanto à faculdade dela. Deve-se ter presente que este tratado sobre o homem é de natureza teológica, como próprio autor destaca: “Agora, São Tomás não segue o caráter ascendente do tratado filosófico *De anima*”⁶⁷ (Garrigou-Lagrange, 1943, p. 390). Neste caminho teológico, o Doutor Angélico se contrapõe tanto aos filósofos averroístas (por exemplo, Siger de Brabante e Boécio de Dácia) quanto aos teólogos agostinianos (Alexandre Halense e São Boaventura) que lhe precederam (Garrigou-Lagrange, 1943, p. 390-391). Scotus e Suarez se opuseram à tese tomista que diz ser a alma racional meramente espiritual, “[...] intrinsecamente independente da matéria em suas operações intelectuais e volitivas”⁶⁸ (Garrigou-Lagrange, 1943, p. 391).

1ª seção: Da alma humana (p. 391-412).

Mencionando os três graus de abstração, o autor informa que, depois de Aristóteles, Tomás também tratou desse tema⁶⁹ (Garrigou-Lagrange, 1943, p. 392). O estagirita ainda é citado por conta de uma discussão a respeito da nossa inteligência ser essencialmente relativa ao *ens intelligibile* e aos seus princípios absolutamente necessários e universalíssimos. Sobre a espiritualidade da alma e sua capacidade de conhecer, são mencionados Tomás (contra os averroístas), Aristóteles e Pascal (Garrigou-Lagrange, 1943, p. 393). Buscando provar a espiritualidade de nossa alma, destacando o papel da vontade, menciona Tomás e Agostinho. Depois, o texto diz que nossa alma é movida pelo desejo natural mais para os objetos espirituais do que para os corporais, sobre isso são citados Platão e Tomás (Garrigou-Lagrange, 1943, p. 394). Temos ainda que a alma comunica ao corpo o ser dele. Contra Scotum, Tomás defende que a imortalidade da alma pode ser demonstrada pela razão natural (Garrigou-Lagrange, 1943, p. 395).

⁶⁶ No original: “[...] est simul contra principium contradictionis vel identitatis, contra principium rationis essendi, principium causalitatis efficientis, et contra principium finalitatis”.

⁶⁷ No original: “S. Thomas nunc non sequitur ordinem ascendentem tractatus philosophici *De anima*”.

⁶⁸ No original: “[...] intrinsece independentem a matéria in suis operationibus intellectualibus et voluntariis”.

⁶⁹ No primeiro grau, a nossa inteligência abstraía apenas a matéria individual; no segundo, ela abstrai a matéria sensível; no terceiro, abstrai de toda matéria e atinge o ser inteligível (*ens intelligibile*) (Garrigou-Lagrange, 1943, p. 392).

Sobre a união da alma com o corpo, é dito que Pedro de João Olivi defendia que a alma racional informava o corpo através das faculdades sensitivas e vegetativas. Avançando o debate, são citados pelo autor Antonio Rosmini e Anton Günther, este é criticado por defender a existência de mais de uma alma no homem (Garrigou-Lagrange, 1943, p. 396). Segundo Lagrange, Tomás prova racionalmente que “[...] a alma racional não apenas é a forma do corpo humano e a sua única alma, mas também ela é a sua única forma”⁷⁰ (Garrigou-Lagrange, 1943, p. 397). Assim, para Tomás, depois da destruição do corpo, a alma humana permanece, mantendo a forma. Segundo ele, explica Lagrange, “O princípio intelectual é multiplicado de acordo com a multiplicação dos corpos humanos”⁷¹ (Garrigou-Lagrange, 1943, p. 397). Tomás também sustenta que a alma intelectual contém as outras duas, isto é, a sensitiva e a vegetativa. E mais, os tomistas sempre sustentaram, contra Duns Scotus e os scotistas, que além da alma intelectual não existe previamente nenhuma outra forma substancial na matéria. Nesse sentido, Lagrange menciona a referência feita por Caetano às palavras de Aristóteles (Garrigou-Lagrange, 1943, p. 397). Contudo, para Suarez, o ser substancial do homem não pode ser único. Além disso, a doutrina aristotélica da imortalidade da alma pessoal revela como o aristotelismo, interpretado panteisticamente por Averróis, foi cristianizado por Aristóteles (Garrigou-Lagrange, 1943, p. 399).

No que diz respeito às faculdades da alma, o autor faz referência a Reginaldo (*De tribus principiis doctrinae S. Thomae*) destacando o terceiro princípio, ou seja, o Ser é transcendente e análogo – Deus é ato puro. Este princípio ilustra toda a psicologia, a ética, por exemplo, mas também toda a teologia moral. Prosseguindo, lemos que a essência da alma é a capacidade real de existência, a sua inteligência é a capacidade real de conhecer o verdadeiro e a vontade é a capacidade de desejar aquilo que é proposto como sendo o bem (Garrigou-Lagrange, 1943, p. 400). Na sequência, o autor apresenta um debate sobre as distinções (real, formal-atual, potência-ato) envolvendo Scotus, tomistas, Tomás e Suarez (como dito anteriormente, este assume uma posição intermediária entre Scotus e Tomás) (Garrigou-Lagrange, 1943, p. 400). Há uma discussão interessante entre o intelecto e as faculdades sensitivas, na qual é apresentado o princípio ético “o bem deve ser feito, e o mal evitado”⁷² (Garrigou-Lagrange, 1943, p. 401). O autor destaca que a grande distância existente entre vontade e sensibilidade é desconhecida por muitos psicólogos modernos depois de Rousseau. Sobre a definição de liberdade, somos

⁷⁰ No original: “[...] ratione probat animam rationalem non solum esse formam corporis humani et unicam animam ejus, sed etiam unicam formam ejus”.

⁷¹ No original: “Intellectivum principium multiplicatur secundum multiplicationem corporum humanorum”.

⁷² No original: “bonum est faciendum et malum vitandum”.

informados pelo autor que os ensinamentos relativos à liberdade derivam das discussões anteriores que tratavam da inteligência e vontade (Garrigou-Lagrange, 1943, p. 401). Lagrange destaca a diferença entre a definição dos tomistas e a elaborada por Molina (Garrigou-Lagrange, 1943, p. 401-402). Para os tomistas, “A essência da liberdade está na indiferença dominante da vontade em relação a todo objeto proposto pela razão como bem aqui e agora sob um aspecto, e não bom sob outro”⁷³ (Garrigou-Lagrange, 1943, p. 402). Para reforçar isso, menciona São Tomás. E mais, na perspectiva tomista, o intelecto orienta em relação à especificação do ato, ao passo que a vontade aplica o intelecto em relação ao exercício. Scotus e Suarez apresentam divergência a esse respeito, pois para eles não é necessário que a escolha seja dirigida imediatamente pelo último juízo prático (Garrigou-Lagrange, 1943, p. 402).

Tratando do autoconhecimento da alma, o autor explica que, na discussão desse tópico, Tomás trata apenas dos atos e hábitos da parte intelectual da alma, pois dos atos e hábitos pertinentes à parte apetitiva da alma a discussão pertence à teologia moral, e porque as operações da parte sensitiva não pertencem diretamente às considerações da teologia. De acordo com Tomás, o nosso intelecto está unido aos nossos sentidos (Garrigou-Lagrange, 1943, p. 403). Tomás (*De veritate*) é citado ainda a propósito dessa união: “Consequentemente, nossa mente não pode compreender a si mesma, de modo que ela se compreenda imediatamente”⁷⁴ (Garrigou-Lagrange, 1943, p. 404).

No que se refere à alma separada do corpo, temos que, para São Tomás, ela subsiste mesmo depois da morte. Já para os averroístas, não subsistiria senão uma alma única para todos os homens. Tomás defende que a alma separada do corpo mantém a sua individuação. Rejeita assim a teoria da metempsicose. Segundo o filósofo, a alma humana se une ao corpo, formando com ele uma unidade (p. 405). Note-se que, a partir daqui até o fim desta seção, toda a discussão é meramente teológica e não filosófica. Destaco apenas a colocação de Lagrange: a alma separada do corpo após a morte permanece, para o bem ou para o mal, imutável (Garrigou-Lagrange, 1943, p. 412).

2ª seção: Tratado do homem (Garrigou-Lagrange, 1943, p. 412-451):

Sobre a origem do homem, é colocado que para os materialistas e os positivistas os seres humanos surgiram por evolução, sem nenhuma intervenção de Deus. Trata-se de uma doutrina proposta por teóricos como Huxley e Darwin (evolucionismo absoluto), mas também Mivart

⁷³ No original: “Essentia libertatis est in indifferentia dominatrice voluntatis circa omne objectum a ratione propositum ut hic et nunc bonum sub uno aspecto, et non bonum sub altero”.

⁷⁴ No original: “Unde mens nostra non potest seipsam intelligere, ita quod seipsam immediate intelligat”.

(do evolucionismo mitigado, que não aceita a intervenção divina na criação do corpo humano) (Garrigou-Lagrange, 1943, p. 413). Contra o evolucionismo, Garrigou compara o símio ao homem e diz que, dentre os animais, apenas o homem é racional (Garrigou-Lagrange, 1943, p. 414). Sobre existir criaturas racionais em outros planetas ou elas terem existido antes de Adão aqui na terra, Garrigou, que não concorda com essa hipótese, esclarece que para alguns teólogos tal hipótese não prejudica a fé. Quanto às variedades de cor, volume do cérebro, ângulo facial ou língua, o autor sublinha que são acidentais. Segundo a paleontologia e a geologia, agora não resta dúvidas que o ser humano é bem mais antigo do que se imaginava (Garrigou-Lagrange, 1943, p. 415- 416). A respeito da origem da alma intelectual da criança, Tomás de Aquino, que defende o criacionismo, rejeita o geracionismo e o préexistencianismo (Garrigou-Lagrange, 1943, p. 416). De acordo com Tomás, o criacionismo é racionalmente defensável. E mais, para o Doutor Angélico, a alma intelectual não foi criada desde o início do mundo e, por conveniência, uniu-se ao corpo. Ora, se fosse assim, o homem seria um ser por acidente (Garrigou-Lagrange, 1943, p. 417).

Quanto a elevação do homem ao estado sobrenatural (Garrigou-Lagrange, 1943, p. 418), faz-se referência a São Tomás (*In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis expositio*) para apresentar a definição do que é a ordem natural (Garrigou-Lagrange, 1943, p. 420). Além disso, Lagrange lembra que para Tomás a fé pressupõe o conhecimento natural (Garrigou-Lagrange, 1943, p. 421). Os adeptos do naturalismo (antigamente o pelagianismo; na modernidade, os unitaristas, os protestantes liberais, os positivistas, os modernistas) negavam a existência da graça sobrenatural em Adão (Garrigou-Lagrange, 1943, p. 422). Discutindo se Adão e Eva eram imunes à ignorância, conceitua esta última, isto é, “[...] a ignorância é a privação do conhecimento que alguém, pela sua idade e condição, deveria ter”⁷⁵ (Garrigou-Lagrange, 1943, p. 427). Eles possuíam ciência e filosofia (conhecimento infuso) (Garrigou-Lagrange, 1943, p. 427). Possuíam um conhecimento profundo: “[...] necessidade e universalidade dos primeiros princípios da razão e do ser, quer dizer, princípios de contradição, de causalidade eficiente, de finalidade, com os quais a mente humana ascende naturalmente ao conhecimento da Causa suprema e do fim último”⁷⁶ (Garrigou-Lagrange, 1943, p. 427-428). Mais adiante, tratando da graça e do pecado original, faz-se referência a Tomás e a Agostinho, que ensina ser o corpo subordinado à alma e as forças inferiores (sensitivas) à razão (Garrigou-Lagrange, 1943, p.

⁷⁵ No original: “[...] Ignorantia est privatio cognitionis quam aliquis pro sua aetate et suo statu deberet habere”.

⁷⁶ No original: “[...] necessitas et universalitas primorum principiorum rationis et entis, scil. principia contradictionis, causalitatis efficientis, finalitatis, quibus mens humana ascendit naturaliter ad cognitionem supremae Causae et ultimi finis”

434). Deve-se notar que a discussão desse capítulo analisado é meramente teológica (Garrigou-Lagrange, 1943, p. 418-437).

O seguinte e último capítulo trata da queda do homem. O autor denuncia que para os racionalistas e os protestantes liberais a narrativa bíblica sobre o pecado de Adão é apenas uma alegoria (Garrigou-Lagrange, 1943, p. 438). Tomás contra os racionalistas argumentava que “O apetite sensível dependia totalmente da razão e da vontade”⁷⁷ (Garrigou-Lagrange, 1943, p. 440). Garrigou se posiciona contra os gnósticos e os maniqueístas, por explicarem todos os males pelo princípio do mal e não através do pecado de Adão, negando indiretamente o pecado original. Diretamente, este foi negado por Abelardo, também o negaram tanto os panteístas quanto os modernistas. De acordo com estes últimos, o pecado original não passava de uma doutrina inventado por Agostinho (Garrigou-Lagrange, 1943, p. 440). Mais adiante, São Tomás é citado para ilustrar que Deus permitiu o pecado em virtude de um bem maior, isto é, a graça redentora (Garrigou-Lagrange, 1943, p. 444). Mais adiante, é explicado que Tomás (sobre o pecado original) procura conciliar a doutrina de Agostinho com a de Anselmo, dizendo que o pecado original está materialmente no desejo e formalmente ele é privação da justiça original (Garrigou-Lagrange, 1943, p. 446). Discutindo se as forças naturais do homem caído são intrinsecamente diminuídas, faz menção a Henri de Gante e a Gabriel Biel como defensores dessa tese. Sobre a mesma questão, o autor cita vários tomistas como defensores da tese de que essas referidas forças diminuem, mas extrinsecamente. Lagrange informa ainda que para alguns pensadores (como Suarez, Belarmino e geralmente os jesuítas) essas forças são diminuídas (Garrigou-Lagrange, 1943, p. 449). Mais uma vez, menciona Tomás para reforçar que Deus permite o mal em virtude do bem. Finalmente, cita Pascal para dizer que o pecado original é um mistério que contribui para explicar melhor quem o ser humano é (Garrigou-Lagrange, 1943, p. 450). Nesta mesma direção, menciona Bossuet (Garrigou-Lagrange, 1943, p. 450-451). Assim como no capítulo precedente, a discussão aqui é teológica (Garrigou-Lagrange, 1943, p. 438-451).

4. Considerações finais

Após a leitura gradativa (página a página, progredindo da primeira para a última) do livro em questão, ficou patente que a filosofia foi uma companheira constante e indispensável ao teólogo que se debruçou sobre o tema da Trindade. De fato, o contato com essa obra do autor francês oferece ao leitor a grata experiência de constatar um diálogo profundo e perspicaz entre

⁷⁷ No original: “Appetitus sensitivus erat plene rationi et voluntati subditus”.

filósofos os mais variados – do qual fizeram parte pensadores pré-socráticos (como Pitágoras), medievais (como Boécio), modernos (como Immanuel Kant), contemporâneos (como Henri Bergson), mas sobretudo Aristóteles, Agostinho de Hipona e, é claro, Tomás de Aquino – para o proveito de uma pesquisa teológica.

5. Referências

DEBLUË, Romain; JOSSET, Sylvain. Philosophie et trinité: une présentation. **Les Études philosophiques**, n. 133, p. 3-8, 2020. Disponível em: < <https://www.cairn.info/revue-les-etudes-philosophiques-2020-2-page-3.htm> >. Acesso em: 18 mai. 2024.

GARRIGOU-LAGRANGE, Réginald Marie. **De Deo trino et creatore**: Commentarius in Summam Theologicam S. Thomae (Ia q. XXVII-CXIX). Turim-Roma: Marietti Editori, 1943.

HADOT, Pierre-Henri. La Philosophie comme hérésie trinitaire. A propos du livre de Serge Boulgakov: « La tragédie de la philosophie ». **Revue d'histoire et de philosophie religieuses**, a. 37, n. 3, p. 236-251, 1957. Disponível em: < https://www.persee.fr/doc/rhpr_0035-2403_1957_num_37_3_3506 >. Acesso em: 18 mai. 2024.

**O DIÁLOGO FILOSÓFICO DE GARRIGOU-LAGRANGE
NO *DE CHRISTO SALVATORE***

O DIÁLOGO FILOSÓFICO DE GARRIGOU-LAGRANGE NO *DE CHRISTO SALVATORE*⁷⁸

1. Considerações iniciais

Trataremos aqui do livro *De Christo salvatore: Commentarius in III^{am} Partem Summae Theologiae Sancti Thomae* (1949), de autoria do francês Garrigou-Lagrange. O nosso desejo foi produzir um instrumento teórico que possa ser de alguma utilidade para futuras pesquisas interessadas seja no pensamento de São Tomás de Aquino, seja no movimento filosófico e teológico neotomista (iniciado a partir das últimas décadas do século XIX), bem como, claro, às pesquisas ligadas especificamente às ideias do próprio Garrigou-Lagrange.

Tomás de Aquino diz, na *Suma Teológica*, que não precisamos de outra doutrina além das filosóficas, pois o que existe é a doutrina sobre o *ser* e este se converte no *verdadeiro*. E mais, apoiando-se em Aristóteles, Tomás acrescenta que a filosofia trata de todas as partes do ser, inclusive de Deus, sendo a Teologia um ramo da Filosofia (Aquinas, 1867).

No *Prólogo*, Garrigou destaca que Tomás de Aquino informa o lugar desse tratado cristológico na *Suma Teológica*: dar o conhecimento de Deus, de acordo com o que Ele é em si, mas também como o princípio e o fim das coisas, especialmente, da criatura racional. Em função disto, Tomás se propõe a tratar: a) de Deus; b) do movimento da criatura racional em Deus; c) de Cristo (Garrigou-Lagrange, 1949, p. 1). Lagrange adverte que em seu tratado cristológico cuidará de um objeto que, simultaneamente, é Deus e homem (Garrigou-Lagrange, 1949, p. 2). O autor explica que a encarnação do Verbo, embora seja de suma importância (o principal da história do universo inteiro), não é um fato necessário, mas contingente. Alguns filósofos desejaram se unir a Deus, mas não através do Cristo. Isto mostra que a encarnação não é um fato necessário, mas contingente, expressão do amor gratuito de Deus pela humanidade. Assim, a terceira parte da *Suma Teológica* é a narração desse amor (Garrigou-Lagrange, 1949, p. 2). Muitos idealistas discípulos de Hegel e Ernesto Renan (que negam a existência de Deus, real e essencialmente distinto do mundo), e mesmo certos comunistas contemporâneos reconhecem o valor de Jesus como o fato mais importante da história humana (Garrigou-Lagrange, 1949, p. 3).

⁷⁸ Depois de termos feito a leitura e a análise do texto original, da obra *De Christo salvatore* (publicada há mais de oito décadas) de Reginald Garrigou-Lagrange, apresentamos esta síntese.

No final do *Prólogo*, Tomás divide assim a terceira parte (sobre o Cristo): a) do próprio Salvador; b) de seus sacramentos; c) do fim da vida imortal. Por sua vez, este item “a” (sobre o próprio Salvador) é dividido em: a) do próprio mistério da encarnação ou *Cristologia*; b) dos mistérios da vida do Cristo ou *Soteriologia* (mistério da redenção) (Garrigou-Lagrange, 1949, p. 3).

2. Do mistério da encarnação

Lagrange adverte que antes de iniciar o estudo desse tratado, deve-se expor a teologia positiva de seus fundamentos. Com efeito, a teologia especulativa tem seu início pelos artigos de fé definidos pela Igreja, em relação aos quais se deve proceder, por exemplo, fazendo uma análise filosófica deles. A teologia especulativa utiliza a filosofia como ciência inferior (Garrigou-Lagrange, 1949, p. 5). Os livros das Sagradas Escrituras devem ser lidos sobretudo à luz da fé, mas também à luz da razão. A filosofia está a serviço da teologia especulativa (Garrigou-Lagrange, 1949, p. 6). Tratando do testemunho de Cristo a respeito de si mesmo, iniciando pela sua messianidade, menciona a reprovação a certos modernistas e protestantes liberais sobre o tema. Vários racionalistas (Renan, B. Weiss, H. Wendt, Harnack) negam a divindade de Jesus. Poucos racionalistas negaram que Jesus se dizia o Messias anunciado pelos profetas. Cristo reconheceu a sua messianidade publicamente (Garrigou-Lagrange, 1949, p. 7-8) e de modo privado (Garrigou-Lagrange, 1949, p. 8). Lagrange explica que Jesus ensina que é o Messias, Filho de Deus. No fim de sua vida, Ele falava mais abertamente (não apenas para os seus discípulos, mas também para o povo) ser o Messias (Garrigou-Lagrange, 1949, p. 9). Jesus é o Cristo (Messias) porque é o ungido de Deus, a unção indica união, esta união significa filiação (Garrigou-Lagrange, 1949, p. 10).

Muitos racionalistas (Renan, B. Weiss, H. Wendt, A. Harnack) negam que Jesus seja, pela força da filiação, Deus. Contra os modernistas, a Igreja declarou que a divindade de Jesus é provada pelos Evangelhos, ensina Garrigou (Garrigou-Lagrange, 1949, p. 10). Mas em qual sentido se pode dizer que Jesus é filho de Deus? Nos sinóticos, é dito em sentido próprio que Ele é filho de Deus, isto é, tem a natureza divina. A elevação daquelas palavras de Cristo se torna ainda mais aparente à medida que a nossa fé infusa cresce, como o valor dos primeiros princípios da razão e do ser se tornam ainda mais manifestos à medida que aumenta o hábito da metafísica (Garrigou-Lagrange, 1949, p. 11). Jesus atribui a si mesmo direitos divinos: a) maior do que toda criatura; b) fala como legislador supremo; c) reivindica para si o direito de perdoar pecados; d) realiza milagres em seu próprio nome; e) exige em relação a si fé, obediência, amor

até o sacrifício da vida; f) atribui a si o poder de julgar os vivos e os mortos; g) promete enviar o Espírito Santo (Garrigou-Lagrange, 1949, p. 11-12). O Filho é igual ao Pai (Garrigou-Lagrange, 1949, p. 13). O texto diz que a autenticidade da parábola dos vinhateiros homicidas é admitida por muitos racionalistas (Garrigou-Lagrange, 1949, p. 13). Jesus é bem mais do que o messias, é Filho de Deus (p. 14). Todos os teólogos liberais admitem que a fórmula do batismo (Mt 28, 18-19), na qual Jesus aparece como igual ao Pai, é autêntica, informa o autor (Garrigou-Lagrange, 1949, p. 14-15). Jesus é chamado de Senhor. Garrigou mostra que Paulo dá testemunho da divindade de Cristo: é Filho de Deus em sentido próprio; afirma a pré-existência eterna de Jesus (o Filho de Deus é chamado de criador abertamente); assim como o Pai, Jesus também é Deus (Garrigou-Lagrange, 1949, p. 16-17). João é outro que testemunha a divindade de Cristo: a pré-existência eterna do Verbo; Jesus é diferente do Pai; assegura a divindade do Verbo e a sua consubstancialidade com o Pai (Cristo dizia que o Pai estava com Ele, pois Jesus e o Pai são Um) (Garrigou-Lagrange, 1949, p. 18); Jesus é o Deus verdadeiro e a vida eterna; é o princípio e o fim, o senhor dos senhores, rei dos reis, o Cordeiro de Deus; príncipe da paz, Deus forte (Garrigou-Lagrange, 1949, p. 19). Há ainda testemunho da divindade de Cristo na Tradição, Jesus é homem e é Deus (Garrigou-Lagrange, 1949, p. 20).

Tratando da possibilidade da encarnação, Lagrange informa que passará para a teologia especulativa e que ela fará duas coisas: a) a análise filosófica dos termos do dogma revelado; b) deve deduzir através do discurso ilativo, própria e objetivamente, das verdades reveladas outras verdades (Garrigou-Lagrange, 1949, p. 22). Humildemente, Jesus se fez carne para a nossa salvação. O autor pergunta sobre a possibilidade de provar a encarnação apenas por meio da razão. Contra o semirracionálistico de Jakob Frohschammer, a resposta é não (Garrigou-Lagrange, 1949, p. 23). Citando Boécio, é dito que esse mistério sempre pode ser perscrutado pelo intelecto humano, mas jamais poderá ser solucionado pela razão (Garrigou-Lagrange, 1949, p. 24). O autor cita Tomás para mostrar que não é possível mudança em Deus e, portanto, a encarnação não altera Deus, mas apenas a natureza humana (Garrigou-Lagrange, 1949, p. 26). A possibilidade da encarnação não pode ser provada, mas apenas sustentada e defendida racionalmente (Garrigou-Lagrange, 1949, p. 28).

Agora, trata-se de verificar se a encarnação do Verbo é conveniente. Inicia-se inquirindo se seria conveniente que Deus se encarnasse. Por que seria mais conveniente o Filho e não o Pai ou o Espírito Santo se encarnar? Garrigou adverte: os maniqueístas, para quem a matéria é má, negam a encarnação; muitos autores modernos não veem dificuldades no panteísmo; alguns dizem que a encarnação talvez pudesse ser admitida por quem acredite que a terra é o centro do mundo, mas não por aqueles que acham que ela é como um átomo no meio de milhões de

estrelas (Garrigou-Lagrange, 1949, p. 29-30). De acordo com Tomás, foi conveniente que Deus se encarnasse. O autor lembra que, para Platão, a bondade de Deus era algo que difundia a si mesma. É da lógica do bem se comunicar aos outros, defende Tomás. A natureza de Deus é a essência da bondade. Conclui-se que Deus quer comunicar a si mesmo, a encarnação é o melhor exemplo disso (Garrigou-Lagrange, 1949, p. 30). Tomás diz que o bem difunde a si mesmo em todo o universo (Garrigou-Lagrange, 1949, p. 31). Os panteístas (por exemplo os neoplatônicos) com o seu emanantismo, exagerando nesse princípio, defendem que Deus se difunde para fora de si necessariamente. Assim, eles negam a criação livre. Do mesmo modo, os otimistas absolutos como Leibniz e Malebranche erraram (Garrigou-Lagrange, 1949, p. 32). Contra esse otimismo, a resposta dada mostra que não pode haver nada mais elevado do que a união hipostática (Garrigou-Lagrange, 1949, p. 34). Agostinho ensina que Deus, ao se encarnar, não perdeu a sua natureza divina nem o governo do mundo. Garrigou ressalta ainda que a objeção dos modernistas – “A encarnação talvez pudesse ser admitida se a terra fosse o centro do mundo, mas ela não é”⁷⁹ (Garrigou-Lagrange, 1949, p. 35) – não faz nenhum sentido.

Perguntando se a encarnação teria sido necessária para a reparação da humanidade (Garrigou-Lagrange, 1949, p. 36), temos que: para Agostinho a encarnação foi o mais conveniente de todos os outros modos de reparação do gênero humano e, para Tomás, ela é a melhor forma de promover o homem ao bem e de afastá-lo do mal. Por esse motivo, censurase o protestantismo liberal, que diz ser o Cristianismo a mais elevada forma de religião, desde que rejeite o dogma da divindade de Cristo (Garrigou-Lagrange, 1949, p. 38). Jesus é a verdade que fundamenta a fé, dizem Agostinho e Tomás (Garrigou-Lagrange, 1949, p. 39). Novamente, os racionalistas contemporâneos são criticados por condicionarem a sua admissão ao Cristianismo à rejeição do dogma da encarnação. As palavras de Jesus são humanamente diferentes, no conteúdo e na forma. De acordo com Agostinho e Tomás, o motivo formal de nossa esperança é o fato de Deus estar conosco através da encarnação (Garrigou-Lagrange, 1949, p. 41). O autor ressalta que a fonte dos dons da encarnação é o amor (Garrigou-Lagrange, 1949, p. 42). A encarnação é a melhor maneira de libertar o gênero humano do pecado (Garrigou-Lagrange, 1949, p. 43), o valor da reparação é medido de acordo com o valor da pessoa que está reparando os danos do pecado (Garrigou-Lagrange, 1949, p. 46). A tese de Tomás de Aquino da necessidade da encarnação para a reparação total do pecado mortal é completamente conforme a Tradição (Garrigou-Lagrange, 1949, p. 49).

⁷⁹ No original: “Incarnatio forte admitti possit si terra esset centrum mundi, sed non est”. Esta e as demais traduções foram feitas por este autor.

Ao inquirir se o homem não tivesse pecado, Deus teria se encarnado, temos que já na época de Tomás de Aquino havia oposição entre os intelectuais sobre esta questão. Alexandre Halense, Alberto Magno, Scotus defendiam que provavelmente ocorreria a encarnação mesmo se não tivesse ocorrido o pecado. Ao contrário, Boaventura e Tomás diziam que o mais provável é, sem o pecado, não haveria a encarnação. Garrigou-Lagrange defende que Deus quis a encarnação para manifestar a sua bondade, através de um gesto de misericórdia em relação aos homens que devem ser redimidos, isto é, por causa de nossa salvação (Garrigou-Lagrange, 1949, p. 52). Todavia, Garrigou lembra que, para Agostinho, além do pecado existem outras coisas a serem consideradas no mistério da encarnação (Garrigou-Lagrange, 1949, p. 53). O pensador africano afirma ainda: “Se o homem não tivesse pecado, o Filho do homem não teria vindo”⁸⁰ (Garrigou-Lagrange, 1949, p. 55). Scotus, indagando se Jesus teria sido predestinado a ser Filho de Deus e respondendo afirmativamente, quer mostrar que Cristo é predestinado como homem independentemente do pecado original (Garrigou-Lagrange, 1949, p. 62). São Tomás defende que a redenção é a razão da encarnação, embora a redenção não lhe seja subordinada (Garrigou-Lagrange, 1949, p. 64). Garrigou compara Tomás de Aquino (intelectualista, um racionalista moderado) e Duns Scotus (voluntarista) em relação à liberdade do decreto da encarnação. Enquanto Tomás entende que não podemos encontrar, racionalmente, os motivos que levaram Deus a optar pela encarnação, o franciscano defende que é possível encontrá-los através da razão. Nisto, Scotus – “[...] um voluntarista inclinado ao libertismo”⁸¹ (Garrigou-Lagrange, 1949, p. 69) – se aproxima de Leibniz e Malebranche, os quais defendem que a encarnação é moralmente necessária para que este mundo seja o melhor de todos os mundos possíveis. Segundo Lagrange, Tomás faz uma correta distinção entre *ordem da natureza* e *ordem da graça*. Ao contrário, Scotus não as distingue adequadamente (Garrigou-Lagrange, 1949, p. 69). O autor faz uma síntese das consequências espirituais da doutrina tomista da encarnação, esta é indissociável da redenção, isto é, Cristo (o Deus encarnado) se oferece ao Pai na cruz para nos salvar (Garrigou-Lagrange, 1949, p. 70-71). De fato, não sabemos o que Deus determinaria, se Ele não tivesse previsto o pecado, observa Tomás de Aquino (Garrigou-Lagrange, 1949, p. 72). Perguntando se a encarnação foi realizada para perdoar o pecado original muito mais do que o atual, a resposta é afirmativa (Garrigou-Lagrange, 1949, p. 73), e se a encarnação deveria ser adiada até o fim dos tempos, a resposta é negativa (Garrigou-Lagrange, 1949, p. 75).

⁸⁰ No original: “Si homo non peccasset, Filius hominis non venisset”.

⁸¹ No original: “[...] est voluntarista inclinatus ad libertismus”.

Depois de discutir se a encarnação é possível, debate-se agora o que ela é (Garrigou-Lagrange, 1949, p. 75). A respeito da forma de união do Verbo encarnado, o autor apresenta a estrutura elaborada por São Tomás para a apreciação do tema. Garrigou explica: “Em relação à ordem das questões, deve-se notar que, na *Suma Teológica*, São Tomás segue a ordem lógica em vez da ordem histórica”⁸² (Garrigou-Lagrange, 1949, p. 76-77). Embasado na tese de que Deus permite o erro a fim de que a verdade apareça melhor, Lagrange faz uma síntese das heresias relativas à encarnação: erros que negam a divindade de Jesus (ebionitas, cerintianos, arianos etc.); contra à humanidade, em relação à alma (arianos e apolinaristas) e em relação ao corpo (docetistas e Valentino); contra à união, em relação à unidade da pessoa (nestorianos) e em relação às duas naturezas (eutiquianismo ou monofisistas). O autor adverte que a encarnação também foi negada, no século XVI, pelos socinianos e, posteriormente, pelos unitaristas (Garrigou-Lagrange, 1949, p. 77). Cirilo de Alexandria adverte que se Cristo não é Deus, mas apenas moralmente unido a Deus, como Jesus pôde libertar do pecado a humanidade? O autor adverte que o erro tanto de Rosmini quanto de Anton Günther provém daquilo que eles querem definir como pessoa, ou seja, não ontologicamente, mas psicologicamente (através apenas da consciência de si). “Este erro provém do psicologismo do século XIX”⁸³ (Garrigou-Lagrange, 1949, p. 78). Garrigou avisa que os seguidores das modernas heresias diziam que o Verbo era desprovido dos atributos divinos (Garrigou-Lagrange, 1949, p. 79).

Interrogando se a união do Verbo encarnado foi feita na natureza – trata-se de um confronto de Tomás dirigido aos monofisistas, como Êutiques e Dióscoros – (Garrigou-Lagrange, 1949, p. 81), o autor destaca que, para Tomás de Aquino, em Cristo há duas naturezas distintas. Lagrange fala sobre as provas de razão, apresentadas por Tomás, mostrando os absurdos do monofisismo (e do panteísmo). Nesse sentido, discute-se o que é natureza (primeira parte) e a impossibilidade da união de natureza (segunda parte) (Garrigou-Lagrange, 1949, p. 82). De acordo com Aristóteles e Boécio, natureza pode significar: nascimento ou geração dos vivos, princípio de sua geração, cada princípio intrínseco do movimento, forma substancial, matéria (o animal é naturalmente mortal), essência (Garrigou-Lagrange, 1949, p. 83). Sobre a união de natureza, Jesus é verdadeiramente homem e verdadeiramente Deus, isto é, tem duas naturezas (Garrigou-Lagrange, 1949, p. 83-84). Agora, questiona-se se a união do Verbo ocorra na pessoa, ou seja, se existe apenas uma pessoa. A discussão é contra o nestorianismo, que negava a unidade de pessoa em Cristo (Garrigou-Lagrange, 1949, p. 84). O autor cita a

⁸² No original: “Quoad ordinem quaestionum notandum est quod in Summa Theologica, sanctus Thomas sequitur ordinem logicum potiusquam ordinem historicum”.

⁸³ No original: “Hic error provenit ex psychologismo saeculi XIX”.

definição de pessoa, elaborada por Boécio, isto é, pessoa é substância individual de natureza racional. Para Tomás, existe apenas uma única pessoa em Cristo, diz Garrigou-Lagrange. Jesus é teóforo, portador de Deus (Garrigou-Lagrange, 1949, p. 85). Garrigou alerta que a tese de que o sujeito subsistente (*suppositum*) significado como o todo, que tem a natureza como parte formal e perfectiva de si, é o fundamento filosófico de todo este tratado. O sujeito subsistente é aquilo *que* é; a natureza é aquilo *no qual* outra coisa é o que é, esclarece o autor (Garrigou-Lagrange, 1949, p. 87). Ele explica, na nota 3, que foi Aristóteles quem encontrou esta fundamentação acerca do sujeito subsistente. Lagrange cita novamente o conceito de pessoa elaborado por Boécio (Garrigou-Lagrange, 1949, p. 88). Tomás esclarece essa definição, distinguindo entre *individualidade* e *personalidade*. Por exemplo, a mão de Sócrates não é pessoa (pois não existe por si mesma), embora ela seja um indivíduo. Assim, em Cristo, a personalidade é criada. A partir da definição de Boécio, Tomás (e os tomistas) apresentam a definição de pessoa: “[...] substância individual de natureza racional completamente incomunicável”⁸⁴ (Garrigou-Lagrange, 1949, p. 89), incomunicável com outro sujeito subsistente⁸⁵ (Garrigou-Lagrange, 1949, p. 90). Vale destacar também a observação de Lagrange sobre matéria segundo Tomás: matéria é aquilo no qual (*in quo*) alguma coisa é material. Se matéria fosse aquilo que (*quod*) é, o materialismo seria verdadeiro. Assim Tales, Anaxímenes e Heráclito teriam razão (Garrigou-Lagrange, 1949, p. 89-90). Garrigou lembra que, aos poucos, foi realizado o trânsito da concepção comum de pessoa para a filosófica (Garrigou-Lagrange, 1949, p. 90). O autor menciona Günther e Rosmini para indicar certas dificuldades de alguns contemporâneos sobre a encarnação. Nesse sentido, é dito que o conceito de pessoa utilizado por Günther (conceito psicológico e não metafísico), assim como o de Locke, define pessoa como natureza consciente de si. Rosmini defende que cada um é senhor de si mesmo, sendo livre para agir como quiser. De acordo com o livro, que está sendo considerado aqui, não faz sentido esse conceito moderno de pessoa: nem como consciência de si, pois, se fosse assim, seríamos obrigados a concluir que Jesus teria duas personalidades, já que Ele tem duas inteligências; nem como senhor de si mesmo, pois em Jesus há duas liberdades e, portanto, haveria duas pessoas (Garrigou-Lagrange, 1949, p. 93).

Garrigou defende a necessidade de se fazer uma elevação, partindo das noções psicológica e moral de personalidade para a noção ontológica da suprema personalidade de Cristo (Garrigou-Lagrange, 1949, p. 93). Assim, temos que “*Pessoa* sob este tríplice aspecto é

⁸⁴ No original: “[...] rationalis naturae individua substantia omnino imcommunicabilis”.

⁸⁵ O termo utilizado é *suppositum*, isto é, o suposto, o que serve de base à qual se pode anexar um predicado.

definida: sujeito inteligente e livre, ou substância de natureza racional, separadamente existente e operante por si, autoconsciente e autônoma, como Pedro e Paulo”⁸⁶ (Garrigou-Lagrange, 1949, p. 94). A autonomia absoluta kantiana é criticada (Garrigou-Lagrange, 1949, p. 94). O argumento do é que a nossa razão é ordenada para o verdadeiro universal (para conhecer a verdade suprema), e a nossa vontade para o bem universal (para amar a Deus acima de tudo). Garrigou mostra que o homem virtuoso tem uma personalidade moral elevada, pois, dominando as suas paixões, dirige sua vida para um amor cada vez maior a Deus. Filósofos antigos como Sócrates, Platão, Aristóteles e de certo modo os estoicos compreenderam isso, salienta o escritor francês (Garrigou-Lagrange, 1949, p. 95). Cita novamente Aristóteles a respeito disso (Garrigou-Lagrange, 1949, p. 96). Também faz referência a Blaise Pascal, que dizia que os santos consideravam não precisarem nada mais além de Deus. Nesse sentido, menciona outra vez o erro de Nestor e de Rosmini, ou seja, reduzir a união do Verbo à união divina dos santos (Garrigou-Lagrange, 1949, p. 97). Segundo Lagrange, não se deve confundir a manifestação psicológica e moral da personalidade com a própria personalidade. O autor explica que a personalidade ontológica é o fundamento da personalidade psicológica e da personalidade moral, significa dizer que pessoa é sujeito inteligente e livre. Assim, segunda as Escrituras, Cristo é a única pessoa (Garrigou-Lagrange, 1949, p. 98).

Tratando dos sistemas relativos à união hipostática, somos informados pelo autor que a Igreja reprova dois: o sistema de Günther (reduz a personalidade à consciência de si) e o de Rosmini (reduz a personalidade à vontade livre). O fundamento filosófico do primeiro é Descartes (Garrigou-Lagrange, 1949, p. 99). Günther, semi-racionalista, desejava renovar a teologia sobre as bases da filosofia de Kant, queria demonstrar a Trindade, reduzindo-a a mera verdade filosófica. Ele nega a liberdade de criação e admite o otimismo absoluto de Leibniz (Garrigou-Lagrange, 1949, p. 100). Quanto a Rosmini, ao contrário, não iniciou com o *Cogito* de Descartes, mas com o ontologismo. Tomás afirma: “O que cai primeiro em nossa mente é o ser”⁸⁷ (Garrigou-Lagrange, 1949, p. 101). De acordo com Rosmini, aquilo que cai primeiramente em nossa compreensão é o ser inicial que é algo divino. Filosoficamente, o sistema de Rosmini é refutado, pois não se pode afirmar que a vontade é a mesma em todas as pessoas, além disso, pessoa é substância e vontade é seu acidente (Garrigou-Lagrange, 1949, p. 101). Garrigou explica que as concepções fenomenistas ou dinamistas não podem ser conciliadas com a doutrina católica sobre a encarnação do Verbo divino. Assim, temos a

⁸⁶ No original: “*Persona* autem sub hoc triplici aspectu definitur: subjectum intelligens et liberum, seu *substantia rationalis naturae*, separatim existens ac operans, sui conscia et sui juris, ut Petrus et Paulus”.

⁸⁷ No original: “Id quod cadit primo in intellectu nostro est ens”.

condenação: do fenomenismo empírico de Hume, Mill e Taine (a pessoa seria associação de fenômenos); do fenomenismo racional de Charles Renouvier (a pessoa seria categoria da mente); do evolucionismo dinâmico de Bergson (a pessoa seria sopro vital e livre). Garrigou sublinha que a filosofia tradicional pode ser nomeada de filosofia do ser, pois o objeto formal de nossa mente é o ser inteligível das coisas sensíveis. “Aos poucos, a nossa mente evolui do conhecimento do ser das coisas sensíveis, para o conhecimento da alma e de Deus”⁸⁸ (Garrigou-Lagrange, 1949, p. 102). Ele também alerta que os elementos que compõem a personalidade (o sujeito subsistente por si, a inteligência e a liberdade) podem ser atribuídas analogicamente a Deus, mas a personalidade concebida de modo meramente fenomenal não pode (Garrigou-Lagrange, 1949, p. 103).

Sobre os diversos modos pelos quais os escolásticos concebem a personalidade ontológica, o autor informa que essas definições têm a ver com esses autores admitirem ou não a distinção real entre o *que é* e o *ser*, ou entre *essência criada* e o *ser*, que é a diferenciação entre os principais pronunciamentos da filosofia de São Tomás. Ilustrando a posição de Tomás, o autor cita o livro de Noberto del Prado, *De Veritate fundamentali philosophiae christiane* (Garrigou-Lagrange, 1949, p. 103), no qual é mostrado que para Tomás a verdade primeira é “Apenas em Deus, essência e ser são idênticos”⁸⁹ (Garrigou-Lagrange, 1949, p. 104). Entre os escolásticos que negam a distinção real entre o *que é* e o *ser* estão Scotus e Suarez, e entre aqueles que a admitem estão tomistas como Caetano, Capreolo e Billot. Todos partem de uma visão mais vulgar rumo a uma mais filosófica de pessoa (Garrigou-Lagrange, 1949, p. 104-105). O autor exemplifica a noção filosófica de pessoa (à qual é atribuída essência e existência) que difere segundo seja aplicada ou não a distinção entre essência e ser, explicando que Pedro é um *existente*, mas não é o seu *ser*. Cristo, ao contrário, é um *existente* e é o seu *ser* (Garrigou-Lagrange, 1949, p. 105). Confrontando Scotus (e os escotistas) e Tomás, o autor afirma: “natureza (por exemplo a humanidade) é aquilo *em que* algo é como é (por exemplo homem), não é aquilo *que é*”⁹⁰ (Garrigou-Lagrange, 1949, p. 107). Ele também apresenta a posição de Suarez como sendo intermediária entre Duns Scotus e Tomás de Aquino (Garrigou-Lagrange, 1949, p. 108), e o critica por sua constante oscilação entre o pensamento de ambos. Para reforçar a visão de Tomás (e dos tomistas), sobre pessoa, menciona-se o livro de João de São Tomás, *Cursus Philosophicus* (Garrigou-Lagrange, 1949, p. 109). Louis Billot (mantendo-se com

⁸⁸ No original: “Paulatim intellectus noster ascendit a cognitione entis rerum sensibilibum, ad cognitionem animae et Dei”.

⁸⁹ No original: “In solo Deo essentia et esse sunt idem”.

⁹⁰ No original: “natura (v.g. humanitas) est id *quo* aliquid est tale (v.g. homo), non est id *quod* est”.

Tomás e os tomistas), contra Scotus e Suarez, defende que existe apenas um *ser* em Cristo, diz o autor (Garrigou-Lagrange, 1949, p. 110). São Tomás é citado: “O ser acompanha a natureza não como a que tem o ser, mas como *na qual* algo é; porém, hipostaticamente, ele acompanha a pessoa como possuidora do ser”⁹¹ (Garrigou-Lagrange, 1949, p. 111).

A respeito da opinião comum dos tomistas, o autor alerta que esse tópico vai discutir a posição de Caetano, que “[...] metodicamente transita da definição de pessoa comumente aceita (sujeito de natureza racional) para a definição de personalidade”⁹² (Garrigou-Lagrange, 1949, p. 115). Garrigou, referindo-se à interpretação que Caetano faz de Tomás de Aquino, cita Aristóteles (*De Anima*) (Garrigou-Lagrange, 1949, p. 116). A opinião geral dos tomistas sobre a *personalidade* é: “[...] aquilo *em que* algum sujeito inteligente é pessoa, como existência é aquilo *em que* o sujeito existe”⁹³ (Garrigou-Lagrange, 1949, p. 119). Lagrange resume: “a subsistência é aquilo em razão do qual o sujeito subsistente tem direito a ser, ou aquilo em razão do qual compete ao sujeito subsistente existir por si separadamente”⁹⁴ (Garrigou-Lagrange, 1949, p. 119). Tomás ensina: a subsistência e a existência são coisas distintas (Garrigou-Lagrange, 1949, p. 120). Perguntando se a união do Verbo, como foi feita em Cristo, é apenas um sujeito subsistente (uma hipóstase), a resposta de São Tomás é afirmativa (Garrigou-Lagrange, 1949, p. 124). Inquirindo se a pessoa ou hipóstase de Cristo, depois da encarnação, é composta, responde-se que: “A pessoa de Cristo é uma, mas composta de duas naturezas”⁹⁵ (Garrigou-Lagrange, 1949, p. 125). Quanto a saber se ocorre alguma união da alma e do corpo em Cristo, a resposta é afirmativa (Garrigou-Lagrange, 1949, p. 126). Se a natureza humana teria sido unida ao verbo acidentalmente, temos que a posição católica é um meio termo entre o monofisismo e o nestorianismo, isto é, a união não ocorre de modo essencial ou acidental, mas hipostaticamente (Garrigou-Lagrange, 1949, p. 126-127). Nesse sentido, o autor faz referência a Aristóteles (sobre haver quatro maneiras de dizer *por si* e não *por acidente*), citado por Tomás (Garrigou-Lagrange, 1949, p. 127). Garrigou destaca o papel da metafísica como explicadora do dogma da encarnação. Investigando se a união da natureza divina e humana seja algo criado, a resposta é não (Garrigou-Lagrange, 1949, p. 129), mas se trata de uma questão bastante difícil, explica o autor (Garrigou-Lagrange, 1949, p. 130). Concluindo a sua reflexão

⁹¹ No original: “Esse consequitur naturam non sicut habentem esse, sed sicut quâ aliquid est; personam autem, sive hypostasim, sequitur sicut habentem esse”.

⁹² No original: “[...] methodice transit a definitione personae communiter recepta (subjectum naturae rationalis) ad definitionem personalitatis”.

⁹³ No original: “[...] id *quo* aliquod subjectum intelligens est persona, sicut existentia est id *quo* subjectum existit”.

⁹⁴ No original: “subsistentia est id ratione cujus suppositum habet jus ad esse, seu id ratione cujus supposito competit esse per se separatim”.

⁹⁵ No original: “Persona Christi est una, sed ex duabus naturis composita”.

sobre a referida união, Garrigou diz que, para São Tomás, o fundamento da relação da união hipostática é a própria humanidade de Cristo (Garrigou-Lagrange, 1949, p. 132). Sondando se a união do verbo encarnado é idêntica a assunção, a resposta é negativa. O autor apresenta quatro conclusões diferentes para mostrar distinções entre ambas (Garrigou-Lagrange, 1949, p. 132-133). Averiguando se a união das duas naturezas em Cristo é a maior e a mais importante das uniões, deve-se perguntar se a união da encarnação é maior do que a unidade da essência divina. Garrigou adverte: “São Tomás, como nota Caetano, considera aqui a união não tanto como uma relação, mas como uma conjunção substancial e imediata das duas naturezas da pessoa do Verbo. E esta conjunção é fundamento da referida relação”⁹⁶ (Garrigou-Lagrange, 1949, p. 133). A resposta diz que a união hipostática é a maior entre as uniões criadas, não a partir daquelas que são unidas, mas a partir daquela em que são unidas (Garrigou-Lagrange, 1949, p. 133). O autor adverte que na união deve ser considerado muito mais o *princípio unitivo formal* do que a distância materialmente tomada dos membros, que às vezes se distanciam enormemente entre si. Ele alerta que é nesse sentido que se deve tomar a unidade da Igreja, pois, embora conste em sua formação material elementos divergentes entre si, como famílias ou nações, o seu princípio formal unitivo é Jesus e o espírito Santo. O autor adverte também que a união da Trindade supera a hipostática (Garrigou-Lagrange, 1949, p. 134). Questionando se a união das duas naturezas em Cristo foi feita pela graça, a resposta é que essa união não ocorre por graça criada, mas pela graça incriada (a vontade gratuita de Deus que faz algo a partir de nenhum mérito prévio) (Garrigou-Lagrange, 1949, p. 135). Procurando saber se alguns méritos precederam à união do verbo encarnado (Garrigou-Lagrange, 1949, p. 136), os tomistas respondem que Jesus nem mereceu nem poderia merecer a sua encarnação (Garrigou-Lagrange, 1949, p. 138). Citando Tomás, Garrigou afirma: “[...] a encarnação constitui uma ordem hipostática especial, que supera a esfera do mérito”⁹⁷ (Garrigou-Lagrange, 1949, p. 143). Vale sublinhar que, nesse tópico, a discussão é teológica. Sondando se a graça da união seria natural ao homem Cristo, temos que não (Garrigou-Lagrange, 1949, p. 143).

Quanto ao modo da união por parte de quem assume, o autor explica que Tomás tratará de duas questões aqui, isto é, da pessoa que assume e do modo de assumir (Garrigou-Lagrange, 1949, p. 145). Tomás mostra que quando Aristóteles diz “Deus é pessoal, quer dizer: é um Ser existente separadamente por si mesmo, distinto de toda criatura, inteligente e livre, assim é

⁹⁶ No original: “Sanctus Thomas, ut notat Cajetanus, sumit hic unionem non tam prout est relatio, quam prout est substantialis et immediata conjunctio duarum naturarum in persona Verbi. Et haec conjunctio est fundamentum praedictae relationis”.

⁹⁷ No original: “[...] Incarnatio constituit specialem ordinem hypostaticum, qui superat spheram meriti”.

incomunicabilidade para fora”⁹⁸ (Garrigou-Lagrange, 1949, p. 148). Investigando se uma pessoa divina pode assumir a natureza criada, sem que esta seja assumida também por outra Pessoa (Garrigou-Lagrange, 1949, p. 148), o autor mostra que, para Tomás, deve-se observar duas coisas na assunção: o *ato* de assumir (do qual as três pessoas participam) e o *termo* da assunção (que convém apenas ao Filho). Assim, o Pai e o Espírito Santo unem a natureza humana ao Verbo, mas eles não a assumem (Garrigou-Lagrange, 1949, p. 149). Perguntando se qualquer outra pessoa divina poderia ter assumido a natureza humana, a resposta é afirmativa, mas foi mais conveniente que o Filho se encarnasse. Indagando se várias pessoas divinas podem assumir numericamente uma mesma natureza humana, Tomás defende que sim, mas é contestado por Scotus (Garrigou-Lagrange, 1949, p. 149); ou se uma pessoa divina pode assumir duas naturezas humanas (Garrigou-Lagrange, 1949, p. 150), também aqui a resposta de São Tomás é afirmativa; ou ainda se teria sido mais conveniente que a pessoa do Filho assumisse a natureza humana do que outra Pessoa divina o fizesse, a resposta é que foi convenientíssimo que o Filho (e não uma das outras duas Pessoas) tenha se encarnado (Garrigou-Lagrange, 1949, p. 151).

Quanto ao tipo de união da parte da natureza humana assumida, interroga-se se a natureza humana era mais assumível pelo Filho de Deus do que outra natureza (Garrigou-Lagrange, 1949, p. 154). Tomás conclui que assumir a natureza humana foi, para o Verbo, mais conveniente do que assumir qualquer outra (Garrigou-Lagrange, 1949, p. 155). Verificando se o Filho de Deus assumiu uma pessoa, chega-se a uma resposta negativa. O texto destaca que frequentemente Tomás diz que em toda criatura está presente a diferença entre o *que é* (suposto) e o *ser* (existência) (Garrigou-Lagrange, 1949, p. 158). O autor apresenta a confirmação da opinião de Caetano sobre o constitutivo de pessoa. Lagrange informa que a interpretação de Caetano, de acordo com a qual a personalidade criada é o modo substancial, é baseada em Tomás (Garrigou-Lagrange, 1949, p. 159). Interrogando se o Verbo assumiu o homem, em outras palavras, se Deus assumiu o homem, novamente uma resposta negativa. Inquerindo se o Filho de Deus devia ter assumido a natureza humana abstrata de todos os indivíduos, Tomás busca confrontar os erros dos platônicos (Garrigou-Lagrange, 1949, p. 160). A resposta é não. Também é perguntado se o Filho de Deus devia ter assumido a natureza humana em todos os indivíduos, novamente responde-se que não (Garrigou-Lagrange, 1949, p. 161).

⁹⁸ No original: “Deus est personalis, vult dicere: est Ens per se separatim existens distinctum ab omni creatura, ac intelligens et liberum, sic est incommuicabilis ad extra”.

Quanto ao modo de união relativas às partes da natureza humana, isto é, como se dá a união de corpo e alma, temos que Tomás aqui confronta o docetismo e o apolinarismo. Questionando se o Filho assumiu um corpo verdadeiro, a resposta é afirmativa. Alguns concílios, contra os marcionistas e maniqueístas, já haviam definido que o corpo de Jesus era real. Para esses dois grupos, o corpo deriva do mal e é algo mal, por isso, negavam a realidade do corpo de Cristo (Garrigou-Lagrange, 1949, p. 164). Inquirindo se o Filho de Deus deveria assumir um corpo terreno, responde-se afirmativamente (Garrigou-Lagrange, 1949, Garrigou-Lagrange, 1949, p. 165). O autor sublinha que os tomistas defendiam a tese de que o sangue de Cristo é vivo e parte do corpo, parte fluida que leva os nutrientes para as outras partes (Garrigou-Lagrange, 1949, p. 167). Também é investigado se o Filho de Deus assumiu uma alma. Este artigo é contra Apolinário e Ário (negavam que Jesus tivesse alma, depois se retrataram, mas passaram a negar que Jesus tivesse uma mente). A conclusão de Tomás de Aquino é que Jesus tem uma alma intelectual e ao mesmo tempo sensitiva (Garrigou-Lagrange, 1949, p. 167), “O Verbo é a causa efetiva da vida humana de Cristo, a alma é a sua causa formal”⁹⁹ (Garrigou-Lagrange, 1949, p. 168). Contra os arianos e apolinaristas, é verificado se o Filho de Deus assumiu um intelecto. A resposta é sim. Significa dizer que Jesus tinha intelecto humano e vontade humana (Garrigou-Lagrange, 1949, p. 168).

A sexta questão, *Da ordem da assunção*, é posta especialmente por causa do erro de Orígenes, que dizia que “[...] a alma de Cristo foi criada com as outras almas no início do mundo, e por suas boas obras mereceu hipostaticamente ser unida ao Verbo, e de fato a Ele se uniu antes de ser unida à carne no seio da Virgem Maria”¹⁰⁰ (Garrigou-Lagrange, 1949, p. 169). Tomás explica que a alma e o corpo (a humanidade portanto) foram assumidos pelo verbo ao mesmo tempo (Garrigou-Lagrange, 1949, p. 169). Investigando se o Filho de Deus assumiu a alma mediante o espírito (a mente), o autor esclarece que Tomás de Aquino quer explicar Agostinho, que dizia que a Verdade (o Filho) recebeu a *alma* pelo espírito e o *corpo* por meio da alma. De acordo com São Tomás, a mente significa a essência da alma espiritual, de onde são derivadas as faculdades superiores, isto é, o *intelecto* e a *vontade* (Garrigou-Lagrange, 1949, p. 171). O autor, apoiado em Tomás, menciona a relação entre *ser* e *razão*. Faz referência a Gredt (*Elementa philosophiae aristotelico-thomisticae*) (Garrigou-Lagrange, 1949, p. 172), para dizer que a alma de Cristo é individualmente mais nobre do que a alma de qualquer outro homem, assim como o seu corpo foi disposto melhor do que o de qualquer outra pessoa humana

⁹⁹ No original: “Verbum est causa effectiva vitae humanae Christi, anima est ejus causa formalis”.

¹⁰⁰ No original: “[...] animam Christi fuisse cum caeteris animabus creatam inicio mundi, atque suis bonis operibus meruisse hypostatice uniri Verbo, eique de facto unitam fuisse antequam carni in utero Virginis uniretur”.

(Garrigou-Lagrange, 1949, p. 173). Lagrange resume: “[...] a carne de Cristo foi ao mesmo tempo concebida, animada e assumida”¹⁰¹ (Garrigou-Lagrange, 1949, p. 173). O autor adverte que concluídas as questões mais metafísicas, passará para outras, menos metafísicas e mais psicológicas e espirituais. Explica que retornará às discussões mais focadas na metafísica nas questões 16^a e 17^a, e antecipa que a resposta da pergunta (questão 17^a, artigo 2) se em Cristo existe um único ser, assim como nele há apenas uma pessoa, é afirmativa (Garrigou-Lagrange, 1949, p. 178).

A sétima questão trata do que é assumido junto. Em primeiro lugar, da graça de Cristo. Garrigou explica que se começa a lidar com aquilo que aperfeiçoa a humanidade de Jesus. Nesta sétima questão, Tomás trata do conjunto da vida sobrenatural da alma de Cristo (Garrigou-Lagrange, 1949, p. 179), toda a discussão desta parte se refere à santidade de Cristo. O que se quer é saber se a graça substancial da união santifica formalmente, ou apenas radicalmente a humanidade de Cristo. O autor diz que Durand e os escotistas negaram que a humanidade de Cristo fosse santificada formalmente (mas apenas radicalmente) pela graça da união. Porém, para Tomás e os tomistas, por exemplo, a humanidade de Cristo foi santificada formalmente pela graça substancial e incriada da união hipostática (Garrigou-Lagrange, 1949, p. 180). Garrigou sintetiza: “[...] a santidade de Cristo não só é o êxtase do intelecto e do amor, mas é o êxtase do próprio *ser*”¹⁰² (Garrigou-Lagrange, 1949, p. 186). Ele também mostra, seguindo Tomás de Aquino, que é necessário pôr em Cristo a graça habitual (Garrigou-Lagrange, 1949, p. 187), pois “Seria algo completamente anormal para Cristo não ter a graça habitual”¹⁰³ (Garrigou-Lagrange, 1949, p. 192). De acordo com Tomás, libertar-se da culpa é a última disposição para se obter a graça habitual, o que não ocorre no adulto sem o movimento do livre arbítrio. Baseado em Tomás, Lagrange ensina:

este movimento do livre arbítrio para Deus procede da produção atual da graça habitual, e a segue no gênero da causa formal, eficiente e final, embora a preceda no gênero da causa material, como a última disposição para a alma no corpo¹⁰⁴ (p. 193).

Investigando se em Cristo havia virtudes, o autor adverte que não se trata aqui das virtudes intelectuais, pois elas serão discutidas na questão 9^a (Garrigou-Lagrange, 1949, p. 193).

¹⁰¹ No original: “[...] simul caro Christi fuit concepta, animata et assumpta”.

¹⁰² No original: “...sanctitas Christi non solum est extasis intellectus et amoris, sed extasis ipsius esse”.

¹⁰³ No original: “Esset quid omnino anormale pro Christo non habere gratiam habituaalem”.

¹⁰⁴ No original: “hic motus liberi arbitrii in Deum procedit a productione actuali gratiae habituali, et eam sequitur in genere causae formalis, efficientis et finalis, quamvis eam praecedat in genere causae materialis, ut ultima dispositio in corpore ad almam”.

O autor cita Renan como exemplo de que mesmo certos racionalistas admitiam ser Jesus o modelo de todas as virtudes (Garrigou-Lagrange, 1949, p. 194). Perguntando se em Cristo havia todas as virtudes morais, a resposta é afirmativa. Nele, os desejos sensíveis eram os mesmos que em nós. Para Tomás de Aquino, assim como a graça não destrói a natureza, mas a aperfeiçoa, assim também as virtudes infusas não destroem nem inutilizam as virtudes adquiridas, mas as tornam melhores (Garrigou-Lagrange, 1949, p. 196). O texto analisado esclarece que as virtudes morais adquiridas estão a serviço das virtudes morais infusas, assim como a filosofia está a serviço da teologia (Garrigou-Lagrange, 1949, p. 197). O autor arremata dizendo que, provavelmente, Jesus teve desde o início virtudes morais adquiridas. Inquirindo se Jesus teve fé ou não, o autor informa que, de acordo com São Tomás, Cristo teve desde o primeiro instante de sua concepção a visão de Deus em sua essência, por isso não precisava ter fé (Garrigou-Lagrange, 1949, p. 198). Ele também não tinha fé, pois não se espera o que já se vê. Desde o início, Jesus via a essência divina (Garrigou-Lagrange, 1949, p. 199).

Perguntando se em Cristo havia dons, é explicado que a dificuldade, que justifica esta questão, reside no seguinte: os dons são dados para ajudar as virtudes, mas em Cristo elas eram perfeitíssimas e, além disso, Jesus já possuía a contemplação da pátria celeste. Ora, “porém os dons da sabedoria, ciência, intelecto, parecem pertencer à contemplação do caminho, e não aparece para que são úteis, na alma que já goza da visão beatífica”¹⁰⁵ (Garrigou-Lagrange, 1949, p. 201), assim os dons seriam desnecessários para ele. Averiguando se em Cristo havia o dom do temor, a resposta é afirmativa. Novamente, o autor destaca que em Cristo há um só ser e uma única pessoa (Garrigou-Lagrange, 1949, p. 203). Inquirindo se em Cristo há graças dadas gratuitamente, Garrigou informa que, segundo Tomás, elas são distintas dos dons. A resposta da questão é afirmativa, isto é, todas elas existiam em Cristo. Agostinho fala expressamente delas. É perguntado também se em Cristo existia o dom da profecia (Garrigou-Lagrange, 1949, p. 205) e a resposta é afirmativa. Verificando se em Cristo havia a plenitude da graça, o autor explicita que após Tomás de Aquino discutir a graça das virtudes e dos dons, primeiro, e, depois, as graças dadas gratuitamente em Cristo, ele agora tratará da plenitude da graça habitual. Conclui-se que Jesus a teve tanto de maneira intensiva (em relação à sua perfeição) quanto extensivamente (em relação aos efeitos que ela pode produzir) (Garrigou-Lagrange, 1949, p. 206). Procurando saber se a graça de Cristo é infinita ou não (Garrigou-Lagrange, 1949, p. 212), deve-se considerar que nele existem duas graças: a de união (infinita) e a habitual (aqui também

¹⁰⁵ No original: “dona autem sapientiae, scientiae, intellectus videntur pertinere ad contemplationem viae, et non apparet ad quid sunt utilia in anima quae jam visione beatifica gaudet”.

devemos fazer uma distinção: como um ser específico, ela é finita; do ponto de vista de sua essência, é infinita). Além disso, o efeito da graça de Cristo é infinito (Garrigou-Lagrange, 1949, p. 212-217). Averiguando se a graça de Cristo pode aumentar, o autor nos informa que, segundo Tomás, esta é uma questão difícil. Entretanto a conclusão é: “A graça habitual de Cristo não pode aumentar depois do primeiro instante de sua concepção, nem da parte da própria graça, nem da parte do sujeito” (Garrigou-Lagrange, 1949, p. 217). Investigando de que maneira a graça habitual de Cristo está relacionada com a união, responde-se que a graça da união precede a graça habitual não na prioridade do tempo, mas na prioridade da natureza e do intelecto (Garrigou-Lagrange, 1949, p. 224). Merece ser destacado que a discussão nesta sétima questão foi meramente teológica.

Agora, na oitava questão, será tratado da graça de Cristo, conforme Jesus é a cabeça da Igreja. O autor alerta que as discussões desta questão têm como base as epístolas paulinas, nas quais Cristo é apresentado como cabeça da Igreja (Garrigou-Lagrange, 1949, p. 225). Ele seria cabeça tanto da Igreja militante quanto da triunfante? É dito que ele, como homem, é cabeça da Igreja. Referindo-se ao pecado de Adão, Garrigou sublinha que Deus permite o mal em virtude de um bem maior, para destacar a importância dos mistérios da encarnação e redenção de Jesus (Garrigou-Lagrange, 1949, p. 226). Investigando se Cristo é cabeça dos homens, também segundo os corpos, a resposta é afirmativa (Garrigou-Lagrange, 1949, p. 228), “e depois da ressurreição dos mortos, Cristo será a causa instrumental física da glória do corpo dos santos”¹⁰⁶ (Garrigou-Lagrange, 1949, p. 229). A questão é respondida assim: Jesus é a cabeça de todos os homens, mas em graus distintos (Garrigou-Lagrange, 1949, p. 229). Discutindo sobre Jesus ser ou não a cabeça dos primeiros pais (inocentes, antes do pecado original) (Garrigou-Lagrange, 1949, p. 232), o autor trata da posição de certos tomistas (como os salmanticenses) sobre Deus ter permitido o pecado de Adão por causa de um bem maior, isto é, a encarnação redentora, sendo assim a encarnação a primeira no gênero da causa final, e o pecado original o primeiro no gênero da causa material que deve ser reparada (Garrigou-Lagrange, 1949, p. 233). O autor propõe que dos inúmeros mundos possíveis, Deus viu o mundo imaculado coroado com a encarnação redentora, e o mundo pecador não coroado com a encarnação redentora. Foi escolhido este último (Garrigou-Lagrange, 1949, p. 234). Inquirindo se Cristo, enquanto homem, era cabeça dos anjos (Garrigou-Lagrange, 1949, p. 237), responde-se que sim, pois Jesus mesmo como homem é rei de todas as criaturas (Garrigou-Lagrange, 1949, p. 238). Se a

¹⁰⁶ No original: “et post resurrectionem mortuorum Christus erit causa instrumentalis physica gloriae corporis beatorum”.

graça através da qual Cristo é cabeça da Igreja é a mesma que a sua graça habitual, enquanto homem particular. Na verdade, Tomás quer saber se, em Cristo, a graça de governar a Igreja é realmente diferente da graça habitual pessoal, ou não. (Garrigou-Lagrange, 1949, p. 245). “Segundo a essência, a graça habitual pessoal de Cristo é idêntica à graça de governar, mas elas são diferentes segundo a razão”¹⁰⁷ (Garrigou-Lagrange, 1949, p. 245).

Sobre a ciência de Cristo em geral e da contemplação dele, nesta questão, Tomás de Aquino vai tratar da vida intelectual de Cristo. Garrigou alerta que o principal artigo, nesta questão, é se Jesus já possuía aqui na terra a visão beatífica. Não é concebível que Cristo tivesse, como homem, a mais elevada concepção da perfeição moral e religiosa, caso não possuísse o mais elevado conhecimento sobre Deus, a alma, o mundo e o Reino de Deus. Garrigou-Lagrange destaca que Cristo, além da ciência incriada, possuía também ciência criada. Note-se que, segundo a Tradição, Jesus possuía duas vontades não contrárias (a humana e a divina) (Garrigou-Lagrange, 1949, p. 249). O autor explica que para os teólogos católicos a alma de Cristo nada ignorava. Na época de Lagrange, este fato era negado pelos protestantes liberais e pelos modernistas: para estes, Cristo nem conhecia todas as coisas e nem sempre teve conhecimento de sua dignidade messiânica; para os protestantes liberais, no início Jesus desconhecia muitas coisas e, somente aos poucos, foi tomando conhecimento de sua missão, explica o autor (Garrigou-Lagrange, 1949, p. 251). O livro em estudo sublinha ainda que assim como o pecado é um mal da vontade, o erro é um mal do intelecto, e acrescenta que “[...] Cristo, como homem, fundador infalível da Igreja, era infalível”¹⁰⁸ (Garrigou-Lagrange, 1949, p. 252). Novamente o autor destaca que Jesus, enquanto homem, foi imune à ignorância. Destaca-se também que Cristo sabia o dia e a hora do juízo final, não a partir de sua humanidade, mas na humanidade que ele possuía (Gregório Magno e Tomás de Aquino defendem isso) (Garrigou-Lagrange, 1949, p. 253).

O autor chama a atenção também para a possível contradição apontada pelos modernistas, dizem eles: de um lado, Jesus errou ao afirmar que o fim do mundo estava próximo; por outro lado, Jesus diz não saber nem o dia nem a hora do juízo final (Garrigou-Lagrange, 1949, p. 254). Contra os arianos, os mais antigos Pais defendiam que, “se Cristo ignorou o dia do juízo final, ignorou não como Verbo, mas como homem”¹⁰⁹ (Garrigou-Lagrange, 1949, p. 255). Posteriormente, também os escolásticos disseram que Jesus não soube o dia do juízo final

¹⁰⁷ No original: “Eadem est secundum essentiam gratia habitualis personalis Christi et gratia capitis, differunt tamen ratione”.

¹⁰⁸ No original: “Christus, ut homo, fundador infallibilis ecclesiae, infallibilis erat”.

¹⁰⁹ No original: “si Christus ignoravit diem iudicii, ignoravit non ut Verbum, sed ut homo”.

através da luz natural do intelecto criado, mas somente de modo sobrenatural (Garrigou-Lagrange, 1949, p. 255). Lagrange aponta que aqui existe uma diferença entre desconhecer e ignorar: “Cristo (enquanto homem) desconheceu o segredo da vida íntima de Deus, mas não o ignorou, porque ainda não era conveniente que ele o soubesse”¹¹⁰ (Garrigou-Lagrange, 1949, p. 257). A Tradição explica que desde o início Jesus tinha a visão beatífica, por isso, não podemos dizer ter havido um aperfeiçoamento nele, pois não ocorreu (Garrigou-Lagrange, 1949, p. 258). A propósito disso, buscando esclarecer a tese, Garrigou faz menção ao princípio de causalidade. Cita Platão (*O Banquete*) sobre o Mestre ideal, para dizer que é de Cristo (o próprio Belo) que o filósofo grego falava. Lagrange destaca que tudo isso sugerido por Platão já aconteceu no Cristo encarnado (Garrigou-Lagrange, 1949, p. 259). Tomás (*De Veritate*) faz um paralelo entre o inocente Adão e Cristo. O primeiro não viu Deus em sua essência, o seu conhecimento acerca de Deus se mantinha no nível da fé, “enquanto a contemplação de Cristo, já na terra, superava a ordem da fé”¹¹¹ (Garrigou-Lagrange, 1949, p. 260). Nessa direção, Garrigou cita Bossuet. A encarnação de Cristo nos ensina que Deus não seria Deus, se não fosse Trino (Garrigou-Lagrange, 1949, p. 260-261). Tomás defende que Jesus, enquanto homem, possuía a visão beatífica desde o primeiro instante de sua concepção (Garrigou-Lagrange, 1949, p. 263). Será se além da visão beatífica, Jesus tinha a ciência infusa? A resposta é positiva (Garrigou-Lagrange, 1949, p. 265), trata-se de uma ciência infusa por acidente (voltada para os objetos que podem ser conhecidos pela dedicação humana) e por si (voltada para as coisas que superam o empenho humano e as forças do nosso intelecto) (Garrigou-Lagrange, 1949, p. 267). Questionando se Cristo possuía alguma ciência adquirida, a resposta é que sim, pois nele houve ciência adquirida por si, também pelos seus próprios atos (Garrigou-Lagrange, 1949, p. 268). Lagrange lembra que, na época de Pedro Lombardo, geralmente se admitia que em Cristo havia três ciências: da beatitude, infusa e adquirida (Garrigou-Lagrange, 1949, p. 269).

Sobre a ciência da beatitude da alma de Cristo, perguntando se sua alma compreenderia o Verbo, responde-se negativamente, pois “o infinito não é compreendido pelo finito”¹¹² (Garrigou-Lagrange, 1949, p. 270). Perguntando se a alma de Cristo, no Verbo, conheceria todas as coisas, a resposta é: “Não conheceu no Verbo todas as coisas possíveis, mas todas as coisas presentes, pretéritas e futuras”¹¹³ (Garrigou-Lagrange, 1949, p. 270). Investigando se a alma de Cristo, no Verbo, conhecia infinitas coisas, temos uma dupla respostas de Tomás, baseado em

¹¹⁰ No original: “Christus nescivit secretum vitae intimae Dei, sed non illud ignoravit, quia nondum conveniebat quod illud sciret”.

¹¹¹ No original: “dum contemplatio Christi jam in terris ordinem fidei superabat”.

¹¹² No original: “infinitum non comprehenditur a finito”.

¹¹³ No original: “Non cognovit in Verbo omnia possibilis, sed omnia praesentia, praeterita et futura”.

Aristóteles: a) ela não conhece o infinito número das substâncias *atuais*; b) ela conhece no Verbo infinitas coisas que são criaturas *em potência*. Questionando se a alma de Cristo vê o Verbo, ou a divina essência, mais claramente que qualquer outra criatura, a resposta é sim (Garrigou-Lagrange, 1949, p. 272). O autor mostra que, de acordo com Caetano, a visão beatífica dos anjos é superior à da alma de Cristo, tese contestada por muitos outros tomistas, pois para Tomás de Aquino “[...] a alma de Cristo vê mais claramente a essência de Deus do que veem os anjos mais elevados”¹¹⁴ (Garrigou-Lagrange, 1949, p. 273).

A respeito da ciência infusa na alma de Cristo, perguntando se segundo essa ciência Jesus sabe todas as coisas, a resposta de Tomás é afirmativa: Cristo conhece todas as coisas, tanto naturais quanto sobrenaturais (Garrigou-Lagrange, 1949, p. 274). Nas suas argumentações, Tomás faz referência a Aristóteles e a Túlio Cícero. Na sequência, será verificado se Cristo poderia usar a ciência infusa, sem recorrer a fantasmas (formando imagens/noções do objeto conhecido através da ciência infusa). A resposta é sim. Também aqui, Tomás de Aquino recorre a Aristóteles (Garrigou-Lagrange, 1949, p. 278). Questiona-se ainda se a ciência infusa de Cristo foi comparativa, isto é, discursiva. Quanto à aquisição, não (trata-se de conhecimento infuso); mas quanto ao uso, Cristo pôde discorrer para chegar a esse conhecimento, “mas ele não precisava de tal discurso”¹¹⁵ (Garrigou-Lagrange, 1949, p. 278-279), seguindo a lógica de efeito e causa (Garrigou-Lagrange, 1949, p. 279).

Sobre a ciência adquirida da alma de Cristo, é perguntado se segundo essa ciência Cristo conheceria todas as coisas. A resposta é negativa. A respeito do movimento natural, Garrigou-Lagrange ensina que São Tomás, antes de Newton, já ensinava que a alma à medida que se aproxima de Deus mais velozmente vai ao seu encontro, portanto em um movimento conatural da alma rumo a Deus (Garrigou-Lagrange, 1949, p. 281). Note-se que Tomás faz menção a Aristóteles (*De Anima*; *De Veritate*). Garrigou sublinha a superioridade do intelecto de Cristo em relação a Platão, Aristóteles, Agostinho etc. Inquirindo se Cristo progrediu na ciência adquirida, a resposta de Tomás é afirmativa. Questiona-se ainda se Cristo aprendeu algo dos homens, mas Tomás de Aquino responde que não. A explicação é que assim como o primeiro motor não foi movido, não convinha que Jesus, o supremo doutor de todos os homens, fosse ensinado por qualquer homem (Garrigou-Lagrange, 1949, p. 282). Sócrates, aplicando sua maiêutica, é utilizado como exemplo do Cristo que interroga para ensinar. Perguntando se

¹¹⁴ No original: “[...] anima Christi clarius videt Dei essentiam quam supremi angeli”.

¹¹⁵ No original: “sed tali discursu non indiguit”.

Cristo recebeu algo dos anjos, a resposta também foi negativa (Garrigou-Lagrange, 1949, p. 283).

Quanto ao poder da alma de Cristo, questionando se a alma de Cristo possuía onipotência simplesmente, a resposta foi negativa (Garrigou-Lagrange, 1949, p. 285). Investigando se a alma de Cristo tinha a onipotência de provocar mudanças nas criaturas (Garrigou alerta que este artigo se refere à mudança milagrosa das criaturas, ao passo que o anterior se refere à própria obra da criação) (Garrigou-Lagrange, 1949, p. 286), a resposta de Tomás foi negativa (Garrigou-Lagrange, 1949, p. 287). Inquirindo sobre a causalidade instrumental da humanidade de Cristo – trata-se de saber se “A humanidade de Cristo é um *instrumento físico* da graça, dos milagres e de outros efeitos sobrenaturais, ou apenas *moral*?” (Garrigou-Lagrange, 1949, p. 288), para Tomás e os tomistas é também *físico*, mas para os escotistas é apenas *moral* (Garrigou-Lagrange, 1949, p. 288). Investigando se Cristo tinha onipotência em relação ao próprio corpo, a resposta é não (Garrigou-Lagrange, 1949, p. 292). É perguntado também se a alma de Cristo teria onipotência em relação à execução de sua vontade, observe-se: a) em relação ao que ela mesma deveria realizar, ela pôde tudo o que quis, mas não quis fazer aquilo que a superava; b) como instrumento do Verbo, pôde tudo aquilo que quis, que deveria ser realizado pela força divina, mas só quis aquilo que Deus ordenou (Garrigou-Lagrange, 1949, p. 292).

Sobre os defeitos do corpo assumidos pelo Filho de Deus, Tomás discute: se o Filho de Deus deveria assumi-los (responde-se que sim); se em Cristo esses defeitos eram necessários ou voluntários (Tomás esclarece: quanto à natureza assumida, eram necessários; quanto à vontade divina de Cristo, eram voluntários); se Jesus os contraiu assim como nós (Jesus não os assumiu por causa do pecado de Adão, como nós, mas voluntariamente); se Ele contraiu todos os defeitos corporais, como as doenças (para Tomás, Ele assumiu somente as penas comuns, não as doenças) (Garrigou-Lagrange, 1949, p. 294-298).

Sobre os defeitos da alma assumidos por Cristo, trata-se de saber se em Cristo houve o pecado, a resposta dada por Tomás de Aquino é absolutamente negativa. Esta discussão se volta contra os jansenistas que defendiam que Jesus, através de sua mãe Maria, teria se contaminado pelo pecado (Garrigou-Lagrange, 1949, p. 299). Em Cristo não houve o atrativo do pecado, embora tenha ocorrido a passibilidade do corpo, que possibilitou que Ele experimentasse a dor e mesmo a morte (Garrigou-Lagrange, 1949, p. 304-305). Investigando se em Cristo houve ignorância, Tomás responde negativamente (Garrigou-Lagrange, 1949, p. 305). Inquirindo se a alma de Cristo era passível, Tomás menciona Cícero (as paixões da alma parecem ser doenças

da alma)¹¹⁶ e defende: “Em Cristo, existiram paixões tanto corporais quanto da alma, ou psicológicas, porém diferentemente de nós, por isso é mais adequado denominá-las de *pró-paixões*”¹¹⁷ (Garrigou-Lagrange, 1949, p. 305). Analisando se em Cristo houve admiração, Tomás nos diz: a) em relação ao conhecimento advindo da experiência, sim; b) em relação ao conhecimento divino, beato e infuso, a resposta é não. Investigando se em Cristo houve ira, a resposta dada por Tomás de Aquino é: Jesus sentiu a ira santa, mas jamais o ódio (Garrigou-Lagrange, 1949, p. 307).

Garrigou adverte que, a partir de agora, Tomás de Aquino começa a discutir as consequências da união hipostática. O Doutor Angélico fará isso nas questões 16-26. O que se investiga é saber o que convém a Cristo. A divisão desta parte do tratado *De Christo salvatore* é tripla, buscando essa conveniência: a) em relação ao próprio Cristo; b) em relação ao Pai; c) em relação a nós (Garrigou-Lagrange, 1949, p. 308).

Sobre as consequências da união hipostática quanto ao que convém a Jesus, no que se refere a Ele mesmo. Trata-se de como falar do mistério da encarnação. Deus é o subjacente da divindade e homem é o subjacente da humanidade. Deus é homem, portanto se trata de duas naturezas em Jesus, a humana e a divina (Garrigou-Lagrange, 1949, p. 308). Averiguando se é correto dizer *Deus se fez homem*, Tomás responde afirmativamente. Contudo, ele ensina que não se deve dizer o contrário, isto é, *o homem se fez Deus* (Garrigou-Lagrange, 1949, p. 311). Inquirindo se podemos dizer Cristo é uma criatura, Tomás responde que não, pois a pessoa de Cristo é incriada e eterna. Perguntando se é correto dizer sobre Cristo *este homem começou a existir*, a resposta de Tomás é negativa, pois Jesus não começou a existir simplesmente (Garrigou-Lagrange, 1949, p. 311). Investigando se podemos dizer que *Cristo, enquanto homem, é uma criatura*, a resposta de Tomás é afirmativa. Também é investigado se é correto afirmar que *Cristo, enquanto homem, é Deus*. Neste caso, a resposta foi negativa (Garrigou-Lagrange, 1949, p. 312).

Sobre as consequências da união hipostática em Cristo, no geral, quanto ao ser, é explicado que, embora haja duas natividades (temporal e eterna) em Cristo, existe apenas uma única filiação real, existe nele um ser e duas vontades subordinadas. Garrigou destaca que, de acordo com São Tomás, em Cristo há uma *pessoa* e um *subjacente* (e não dois). Alguns diziam que embora Cristo fosse um, não seria algo unitário (Garrigou-Lagrange, 1949, p. 313). Cristo

¹¹⁶ Embora Garrigou-Lagrange não faça menção nem a Aristóteles nem aos estoicos aqui, porém, na *Suma Teológica*, Tomás também os cita.

¹¹⁷ No original: “Fuerunt in Christo passiones tum corporales, tum animales, seu psychologicae, aliter tamen quam in nobis, et dicuntur potius propassiones”.

não é a sua *humanidade*, pois ela é apenas uma parte de Cristo. Ele é uma pessoa que simultaneamente possui duas naturezas: a divina e a humana. Inquirindo se em Cristo existe apenas um ser, tem-se que para Tomás há apenas um ser substancial em Jesus. De modo contrário, Scotus, os escotistas e Suarez defendem que existem dois seres em Cristo (o divino e o humano). Uma terceira posição é a de Billot: ele identifica o *ser único* com a *personalidade* de Cristo, e identifica a personalidade com a existência (Garrigou-Lagrange, 1949, p. 314). Para Tomás, há um ser substancial em Cristo, destaca Garrigou (Garrigou-Lagrange, 1949, p. 315). O autor também sublinha que, segundo São Tomás, o ser segue a pessoa, não que o ser constitui a pessoa, portanto, a personalidade ou subsistência não é o mesmo que a existência (Garrigou-Lagrange, 1949, p. 317). Garrigou sublinha a tese defendida por Tomás, isto é, apenas Deus é o seu próprio ser (Garrigou-Lagrange, 1949, p. 321).

Sobre as consequências da união em Cristo quanto à vontade, considere-se que se trata aqui de sua vontade humana. Verificando se nele há duas vontades, o autor lembra que muitos heréticos negaram haver em Jesus a vontade humana, assim como também diziam que Ele não possuía um intelecto humano (Garrigou-Lagrange, 1949, p. 322). Perguntando se em Cristo havia além da vontade da razão uma vontade dos sentidos, a resposta é não. Em Cristo, havia o apetite dos sentidos, chamado às vezes de vontade sensitiva. (Garrigou-Lagrange, 1949, p. 323). Investigando se em Cristo havia duas vontades quanto à razão, o autor informa que para Tomás “Em Cristo [...] a faculdade da vontade humana é uma; mas nela, em relação aos atos, distingue-se a vontade como natureza [...] e a vontade como razão”¹¹⁸ (Garrigou-Lagrange, 1949, p. 323). Inquirindo se em Cristo havia livre arbítrio (Garrigou-Lagrange, 1949, p. 323), o autor nos mostra que, de acordo com Tomás, embora a vontade dele fosse direcionada ao bem e Ele não pudesse pecar, nele havia livre arbítrio. Garrigou explica: Deus, que não pode eger o mal, escolhe este bem (criado) ao invés daquele (Garrigou-Lagrange, 1949, p. 324). Considerando a concordância da liberdade de Cristo com a sua impecabilidade, o autor explica que na alma de Cristo havia livre arbítrio, isto é, liberdade de coação e de necessidade. Isto é definido contra Calvino, Lutero e Jasênio (Garrigou-Lagrange, 1949, p. 324). Lagrange destaca que o Cristianismo supõe tanto a impecabilidade de Cristo quanto os méritos de Cristo (Garrigou-Lagrange, 1949, p. 325). O autor mostra que os tomistas defendem que Jesus recebeu a ordem do Pai de morrer e, obedeceu a esse mandamento (Garrigou-Lagrange, 1949, p. 329). Notemos que “a liberdade humana de Cristo deve ser a mais perfeita imagem da liberdade

¹¹⁸ No original: “In Christo [...] facultas voluntatis humanae est una; sed in ea per respectum ad actus distinguitur voluntas ut natura [...] et voluntas ut ratio”.

divina”¹¹⁹ (Garrigou-Lagrange, 1949, p. 333). Referindo-se à posição dos tomistas em matéria de auxílios (necessidades de consequência ou hipotéticas e necessidades consequentes ou absolutas) Tomás cita Aristóteles (*Peri Hermeneias*): “tudo o que é, enquanto é, necessariamente é ser”¹²⁰ (Garrigou-Lagrange, 1949, p. 334). Referindo-se à criação livre, o autor cita Leibniz. Contra o filósofo alemão, Garrigou afirma que se Deus não tivesse criado o mundo, Ele não seria nem menos sábio nem pior. Garrigou também menciona Bossuet, pois este ensina que o fato de ter criado o mundo não melhora em nada o que Deus é (Garrigou-Lagrange, 1949, p. 335). Refletindo sobre a liberdade de Cristo ao assumir a morte como preceito, o autor cita os nominalistas, criticando-os, pois eles “[...] consideram apenas o fato [...] e não a própria natureza do fato”¹²¹ (Garrigou-Lagrange, 1949, p. 342). Questionando se a vontade humana de Cristo foi totalmente conforme à vontade divina no querer (parece que, como homem, Jesus não queria a própria morte), a resposta de Tomás de Aquino é que, em Cristo, a vontade sempre foi de acordo com a vontade divina (Garrigou-Lagrange, 1949, p. 344). Tomás também verifica se em Cristo houve contrariedade das vontades. Garrigou mostra que para Tomás, em Cristo, não houve contrariedades das vontades (Garrigou-Lagrange, 1949, p. 345).

Sobre a operação de Cristo, de seus méritos, investiga-se se nele há apenas uma operação da divindade e da humanidade. Garrigou mostra que para Tomás essa operação é dupla, isto é, uma da humanidade, outra da divindade (Garrigou-Lagrange, 1949, p. 346). O autor informa que na realização dos milagres feitos por Jesus, temos operações mistas (agem a natureza divina e a humana). Garrigou explica o que são operações teândricas: são aquelas que procedem ao mesmo tempo da vontade humana de Cristo e da sua personalidade divina, “[...] são denominados teândricos em razão do subjacente ou pessoa divina do Verbo encarnado”¹²² (Garrigou-Lagrange, 1949, p. 347). Também é investigado se em Cristo há várias operações humanas. Como resposta temos que em Jesus uma operação é muito mais do que em qualquer outro homem (Garrigou-Lagrange, 1949, p. 347). Investigando também se a ação humana de Cristo poderia ser meritória para Ele, o autor informa que, de acordo com Tomás, Jesus poderia merecer algo tanto para si quanto para nós (Garrigou-Lagrange, 1949, p. 348). Questionando

¹¹⁹ No original: “libertas autem humana Christi debet esse perfectissima imago libertatis divinae”.

¹²⁰ No original: “omne quod est, dum est, necesse est esse”.

¹²¹ No original: “[...] considerant solum factum [...] et non ipsam naturam facti”.

¹²² No original: “[...] dicitur theandrici ratione suppositi seu personae divinae Verbi incarnati”.

se Cristo podia merecer para os outros, “Trata-se do mérito de *condigno*”¹²³ (Garrigou-Lagrange, 1949, p. 350), a resposta de Tomás é afirmativa (Garrigou-Lagrange, 1949, p. 350).

Agora, tem início a discussão sobre Cristo em comparação ao Pai. Quanto à sujeição de Cristo ao Pai, investigando se Jesus é sujeito ao Pai, a resposta de Tomás é que, em sua condição humana, Ele é sujeito ao Pai. Investigando se pode ser dito de Jesus que Ele está sujeito a si mesmo, Tomás responde que sim, em razão das diversas naturezas na mesma pessoa (Garrigou-Lagrange, 1949, p. 357). Sobre a oração de Cristo, verificando se é conveniente a Ele orar, Tomás responde que, enquanto homem, era conveniente a Cristo orar. De acordo com os tomistas, Ele intercede por nós no céu (Garrigou-Lagrange, 1949, p. 358). Também é inquerido se Jesus rezava por Ele mesmo, a resposta de Tomás é afirmativa (Garrigou-Lagrange, 1949, p. 359). Quanto ao sacerdócio de Cristo, é verificado se era conveniente a Ele ser sacerdote. A resposta de São Tomás é afirmativa (Garrigou-Lagrange, 1949, p. 361). Inquirindo se Cristo foi simultaneamente sacerdote e vítima, Tomás responde afirmativamente (Garrigou-Lagrange, 1949, p. 362). Também é verificado se o efeito do sacerdócio de Cristo é a expiação do pecado. Tomás responde afirmativamente. O Doutor Angélico, investigando se o efeito do sacerdócio de Cristo além de valer para os homens valia também para o próprio Jesus, responde que não. Tomás mostra que o sacerdócio de Cristo permanece eternamente (Garrigou-Lagrange, 1949, p. 363).

Aqui será tratado sobre os que se conformam a Cristo segundo a relação do Pai com o Filho. Perguntando a respeito da adoção de Cristo, Tomás responde que Ele, enquanto homem, é filho único e natural de Deus. Verificando se convém a Deus adotar filhos, a resposta é sim (Garrigou-Lagrange, 1949, p. 367). Investigando se adotar é conveniente a toda a Trindade, Tomás responde que, de fato, se trata de uma ação de toda a Trindade (Garrigou-Lagrange, 1949, p. 369). Analisando se adotar é próprio de toda criatura, Tomás defende que é um ato próprio das criaturas racionais (Garrigou-Lagrange, 1949, p. 370). Quanto à predestinação de Cristo, note-se que o pano de fundo desta discussão são as relações entre Cristo e o seu Pai. De acordo com Scotus, Cristo foi pretendido por Deus, antes mesmo de Adão. Garrigou mostra que, na interpretação de Tomás, “[...] Cristo é predestinado primeiramente, não para a glória, como quer Scotus, mas para a filiação divina natural, que é algo mais elevado, e mostra que a

¹²³ No original: “Agitur de merito de *condigno*”.

predestinação gratuita de Cristo é exemplar e a causa de nossa predestinação”¹²⁴ (Garrigou-Lagrange, 1949, p. 372).

Sobre a adoração de Cristo, trata-se de considerá-lo em relação a nós. A adoração *latria* (culto de adoração ao próprio Deus) é diferente da adoração *dulia* (culto aos santos) (Garrigou-Lagrange, 1949, p. 379). Para Tomás, trata-se de uma e mesma adoração a adoração da divindade de Cristo e de sua humanidade (Garrigou-Lagrange, 1949, p. 380). Segundo Tomás, a cruz de Cristo (a verdadeira ou a sua cópia) deve ser adorada com a adoração *latria*. O Doutor Angélico também verifica se devemos adorar Maria, a mãe de Jesus, com a adoração *latria*. A resposta é negativa, pois a ela é devido o culto de *hiperdulia* (Garrigou-Lagrange, 1949, p. 383).

Sobre o Cristo mediador, Garrigou mostra que Tomás defende a tese de que apenas Cristo é o perfeito mediador entre Deus e os homens, contudo, existem outros mediadores secundários e subordinados (Garrigou-Lagrange, 1949, p. 385). Perguntando se, enquanto homem, Ele é mediador entre Deus e os homens, a resposta de Tomás é positiva (Garrigou-Lagrange, 1949, p. 386). Chegamos ao fim da primeira parte desse tratado (Garrigou-Lagrange, 1949, p. 388).

3. Do mistério da redenção

A segunda parte do tratado, de Tomás de Aquino, discute a respeito daquilo que Cristo fez e sofreu. Esses temas são abordados nas questões 27 a 59. Ela é subdividida em duas partes menores: o Mistério da Redenção e a Mariologia, destaca Garrigou-Lagrange (Garrigou-Lagrange, 1949, p. 389).

Sobre o Mistério da Redenção, Tomás ensina que o Redentor nos livra do cativo, além disso reintegra e restaura os bens sobrenaturais perdidos por causa do pecado original (Garrigou-Lagrange, 1949, p. 389-390). Garrigou adverte que, de acordo com Tomás, a essência da redenção reside no amor teândrico (Garrigou-Lagrange, 1949, p. 391). O autor lembra que, durante os primeiros séculos do Cristianismo, movimentos heréticos como o subordinacionismo, o arianismo e o nestorianismo rejeitavam o valor infinito da redenção, pois negavam a divindade de Jesus. Garrigou critica o racionalismo que nega a ordem da graça e da

¹²⁴ No original: “[...] Christus primo praedestinatus est, non ad gloriam, ut vult Scotus, sed ad filiationem divinam naturalem, quae est quid altius, et ostendit quod praedestinatio gratuita Christi est exemplar et causa praedestinationis nostrae”.

glória, e assim a ordem hipostática. Dirige, por isso, também suas críticas contra os protestantes liberais e os modernistas (Garrigou-Lagrange, 1949, p. 392). O autor informa que Pio X condenou os modernistas por afirmarem que a morte expiatória de Cristo não seria baseada nos Evangelhos, mas em São Paulo. Na sequência, ele apresenta algumas teorias católicas a respeito da redenção: teoria expiatória, teoria da satisfação, teoria da reparação e, finalmente, a teoria do eterno amor do Pai e de Cristo em relação aos homens. Esses quatro aspectos da redenção são admitidos por Tomás de Aquino, que subordina ao último os três primeiros (Garrigou-Lagrange, 1949, p. 393).

Tratando do testemunho das Sagradas Escrituras e da Tradição, Tomás inicia as discussões pergunta a respeito do testemunho de Cristo e dos apóstolos. O autor apresenta uma série de textos sinópticos muito importantes para mostrar, contra os modernistas e protestantes liberais, que a doutrina da morte expiatória de Jesus não é apenas paulina, mas também baseada nos Evangelhos (Garrigou-Lagrange, 1949, p. 395-396). Tratando do sacrifício de Cristo, vítima inocente, cita o sacrifício de Sócrates (Garrigou-Lagrange, 1949, 396). Novamente o autor aponta ser falsa a doutrina dos modernistas, segundo a qual a morte expiatória de Jesus é baseada somente em Paulo e não também nos Evangelhos. Nos *Atos dos Apóstolos*, aparece que a morte de Jesus havia sido anunciada pelos profetas e como fonte de salvação (Garrigou-Lagrange, 1949, 397). Encontramos também na Tradição testemunho a respeito da morte redentora de Cristo, tanto a Patrística grega quanto a latina trataram disso (Garrigou-Lagrange, 1949, p. 398). De modo unânime, eles reconheceram os efeitos da redenção de Cristo (Garrigou-Lagrange, 1949, p. 399). Garrigou alerta para o exagero de Anselmo de Cantuária em relação à necessidade de uma redenção após o pecado. Alguns autores corrigiram esse exagero, preparando o caminho para Tomás de Aquino elaborar uma síntese, que será apresentada a partir de agora (Garrigou-Lagrange, 1949, p. 400).

O primeiro capítulo é sobre a paixão de Cristo. A síntese elaborada por Tomás, apresenta esses três pontos: a) a redenção pelo Verbo encarnado não era necessária, mas conveniente; b) o Verbo encarnado, como cabeça moral de todo o gênero humano, nos redimiu; c) a redenção de Cristo é de valor infinito. Sobre a conveniência da paixão, perguntando se foi necessário que Cristo sofresse para nos libertar, a resposta é que foi pela necessidade de fim (Garrigou-Lagrange, 1949, p. 401). Perguntando se Cristo deveria sofrer na Cruz, a resposta de Tomás é que isso foi algo convenientíssimo (Garrigou-Lagrange, 1949, p. 402). A nossa redenção é sobretudo um mistério do amor (Garrigou-Lagrange, 1949, p. 403). Sobre a suprema dor da paixão, inquirindo se a dor da paixão de Jesus foi a maior de todas as dores, responde-se dizendo que “Em Cristo, a dor tanto sensível quanto interior foi a mais intensa das dores desta vida

presente”¹²⁵ (Garrigou-Lagrange, 1949, p. 403). Além disso, é investigado se Cristo sofreu em toda a sua alma. Se entendemos a expressão “toda a alma” no sentido de *sua essência*, a resposta é afirmativa. Contudo, se entendemos “toda a alma” no sentido de *todas as suas forças*, devemos considerar que Ele padeceu segundo suas forças inferiores (que operam em relação às coisas deste mundo), mas segundo as forças superiores (que operam em relação aos eventos ligados à eternidade) Ele não padeceu (Garrigou-Lagrange, 1949, p. 404). Garrigou lembra que Tomás também discute, nesta questão 46 da *Suma Teológica*, as conveniências da paixão do Senhor em relação ao tempo, assim como em relação ao lugar. O autor conclui: “[...] a paixão de Cristo não deve ser atribuída à sua divindade, [...] mas deve ser atribuída à Pessoa do Verbo encarnado, por causa da natureza humana”¹²⁶ (Garrigou-Lagrange, 1949, p. 405).

Tratando a respeito da causa eficiente da paixão de Cristo, o autor adverte que ela deve ser considerada de modo tríplice: da parte do Pai, do próprio Cristo e dos assassinos. Inquirindo se Jesus foi morto por outrem, Tomás diz que Cristo não foi a causa direta, mas a causa indireta (não causa moral, mas por acidente fisicamente falando) de sua morte. Pode-se dizer que Cristo morreu por obediência (Garrigou-Lagrange, 1949, p. 406). Investigando se o Pai entregou Cristo para a paixão, Tomás adverte que se trata de uma questão que merece bastante atenção. Sua resposta é afirmativa (Garrigou-Lagrange, 1949, p. 407). Perguntando se foi conveniente a Jesus sofrer por parte dos ímpios, a resposta é afirmativa. Verificando se os perseguidores de Cristo o conheceram, Tomás pretende conciliar diversos textos das Sagradas Escrituras, explica Lagrange (Garrigou-Lagrange, 1949, p. 408). Analisando se o pecado de crucificar Cristo foi gravíssimo, Tomás quer também aqui conciliar textos como *Lc. 23, 34* e *Mt 23, 32* que parecem contraditórios (Garrigou-Lagrange, 1949, p. 409). O autor nos diz que, de acordo com Tomás, temos três situações: a) o pecado dos príncipes dos judeus foi gravíssimo, seja quanto ao gênero do pecado seja quanto à malícia da vontade; b) o pecado dos judeus comuns também foi gravíssimo quanto ao gênero do pecado, mas diminuído por conta da ignorância deles; c) o pecado dos ímpios foi ainda mais desculpável, pois eles não conheciam a Lei (Garrigou-Lagrange, 1949, p. 409-410).

Sobre o modo eficiente da paixão de Cristo, o autor alerta que se trata de uma questão posta por São Tomás que merece muito atenção (Garrigou-Lagrange, 1949, p. 411). Desenvolvendo a discussão, o Doutor Angélico trata da redenção a modo de mérito. Aparentemente, Jesus não mereceu para nós a salvação por causa de sua paixão. Contudo, a

¹²⁵ No original: “Dolor tum sensibilis, tum interior in Christus fuit maximus inter dolores praesentis vitae”.

¹²⁶ No original: “[...] passio Christi non attribuenda est ejus divinitatae, [...] sed attribuenda est Personae Verbi incarnati, ratione humanae naturae”.

resposta de Tomás é afirmativa, isto é, “Cristo por sua paixão mereceu a salvação para todos os seus membros”¹²⁷ (Garrigou-Lagrange, 1949, p. 412). Interrogando sobre o que Cristo mereceu para nós através de sua paixão, a resposta é: tudo aquilo que perdemos por causa de Adão: a graça santificante, todas as graças atuais, a vida eterna. Lagrange resume a opinião de Tomás: “Porém, com sua paixão, Cristo mereceu para os eleitos todos os efeitos de sua predestinação, quer dizer, vocação, justificação, perseverança, glorificação”¹²⁸ (Garrigou-Lagrange, 1949, p. 414). Sobre a redenção através do modo de satisfação, o autor nos explica que essa questão de Tomás foi, posteriormente, recolocada pelos socinianos, os protestantes liberais, os modernistas (Garrigou-Lagrange, 1949, p. 414). Garrigou-Lagrange afirma que os primeiros protestantes erraram por excesso e tanto os socinianos quanto os protestantes liberais se distanciaram da verdade por defeito. O autor esclarece: os primeiros protestantes ensinaram que obteremos a salvação merecida apenas através da fé em Cristo. Contra essa posição, os socinianos e os protestantes liberais se levantaram dizendo que “Cristo nos redime apenas moralmente, isto é, nos salva apenas através de seus ensinamentos e exemplos”¹²⁹ (Garrigou-Lagrange, 1949, p. 415). O autor novamente critica os protestantes liberais contemporâneos e os modernistas, cujas teses foram condenadas pelo Papa Pio X (Garrigou-Lagrange, 1949, p. 416).

A respeito do valor infinito da satisfação de Cristo, discute-se se as operações de Cristo foram, intrinsecamente, de valor infinito simplesmente tanto em relação ao merecimento quanto em relação à satisfação (Garrigou-Lagrange, 1949, p. 421). De um lado, teólogos como Durand e Scotus defendem que a satisfação de Cristo é de valor infinito apenas extrinsecamente, ou seja, a partir da aceitação da graça divina (Garrigou-Lagrange, 1949, p. 421-422). Por outro lado, quase todos os outros teólogos, dentre os quais se encontra Tomás de Aquino, sustentam que as obras de Cristo possuem, intrinsecamente (por causa do subjacente divino, isto é, a Pessoa divina do Verbo), valor simplesmente infinito, tanto em relação ao merecimento quanto em relação à satisfação. O autor explica que o princípio *que* unifica esses atos é a Pessoa divina do Verbo, e o princípio *no qual* esses atos são unidos é a natureza humana (Garrigou-Lagrange, 1949, p. 422). Na visão de Tomás, seria suficiente para a nossa salvação a menor porção de dor, isto é, que Cristo sofresse a dor mínima, porém era conveniente que Ele padecesse o holocausto perfeito a fim de mostrar o seu amor por nós (Garrigou-Lagrange, 1949, p. 423). Tomás ensina que Cristo ofereceu ao Pai muito mais do que o necessário para redimir a totalidade das ofensas

¹²⁷ No original: “Christus per suam passionem omnibus membris suis meruit salutem”.

¹²⁸ No original: “Electis autem Christus sua passione meruit omnes effectus eorum praedestinationis. Scilicet vocationem, justificationem, perseverantiam, glorificationem”.

¹²⁹ No original: “Christus nos redimet moraliter tantum. Id est: nos salvat per doctrinam et exemplum tantum”.

da raça humana (Garrigou-Lagrange, 1949, p. 427). Inquirindo se a satisfação de Cristo em prol dos homens foi de acordo com o rigor da justiça e de acordo com o mais elevada direito (p. 427), temos que Tomás e, de modo geral, os tomistas estão de acordo com isso. Nesse sentido, Aristóteles é citado pelo Doutor Angélico para reforçar a tese de que a justiça é para o outro (Garrigou-Lagrange, 1949, p. 428). Averiguando se a satisfação de Cristo foi um ato da justiça comutativa, temos: a justiça é uma virtude que atribui a cada um aquilo que lhe é devido. Ela é dividida em geral e particular. A primeira também é denominada de *legal*, diz respeito ao bem comum. Quanto à justiça particular, ela é subdividida em distributiva e comutativa (em que se dá de acordo com a igualdade entre débito e preço). Diante do exposto, geralmente a resposta para a questão colocada é afirmativa (Garrigou-Lagrange, 1949, p. 429).

Sobre a redenção através da forma de sacrifício, temos que Tomás quer saber se a paixão de Cristo ocorreu a modo de sacrifício. Parece que não ocorreu, mas é preciso averiguar. Muitos foram aqueles que negaram que a paixão de Cristo tenha sido, verdadeiramente, um sacrifício (Garrigou-Lagrange, 1949, p. 430). Ao contrário, São Tomás afirma que Cristo, que sofre a paixão, era sacerdote verdadeiro e, portanto, sua paixão foi um sacrifício perfeito e verdadeiro (Garrigou-Lagrange, 1949, p. 431). Novamente Tomás afirma que a morte de Jesus foi um sacrifício verdadeiro em favor da humanidade. Reforçando esta tese, Tomás recorre a Agostinho, que diz ser em Cristo uma mesma coisa *quem oferece e o que é oferecido* (Garrigou-Lagrange, 1949, p. 432). Sobre a redenção através da forma de libertação, é perguntado se a paixão de Cristo provocou a nossa salvação a modo de redenção. O autor adverte que ela é tomada aqui em sentido limitado (libertação da servidão do pecado), e que agora, depois de ter cuidado da constituição da redenção, Tomás discutirá os seus efeitos. Garrigou nos diz que a resposta de Tomás assegura que “A paixão de Cristo nos libertou da servidão do pecado, do diabo e da responsabilidade da pena”¹³⁰ (Garrigou-Lagrange, 1949, p. 434). Perguntando se ser redentor é próprio de Cristo (Garrigou-Lagrange, 1949, p. 435), Tomás responde que é próprio de Cristo, na qualidade de homem, embora possa ser atribuída a toda a Trindade como causa primeira (Garrigou-Lagrange, 1949, p. 436). Sobre a redenção a modo de eficiência, Tomás pergunta se a paixão de Cristo realiza a nossa salvação através da forma de eficiência. Trata-se de uma questão que diz respeito propriamente à Teologia, alerta Garrigou (Garrigou-Lagrange, 1949, p. 438). A resposta é afirmativa, contudo, Garrigou explica: “na verdade, não como causa principal, mas como instrumento”¹³¹ (Garrigou-Lagrange, 1949, p. 439).

¹³⁰ No original: “Passio Christi nos liberavit a servitute peccati, diaboli et a reatu poenae”.

¹³¹ No original: “non quidem ut causa principais, sed ut instrumentum”.

Sobre os efeitos da paixão de Cristo e quanto à universalidade da redenção, Tomás cita seis efeitos: somos libertados do pecado, do poder do diabo, da condenação eterna, somos reconciliados com Deus, as portas do céu foram abertas para nós e, finalmente, a exaltação de Cristo (Garrigou-Lagrange, 1949, p. 440-441). A redenção de Cristo é universal, posto que ela se estende: a todos os homens (Jesus não morreu apenas em benefício dos predestinados); a todo pecado; a todos os bens perdidos por causa do pecado (Garrigou-Lagrange, 1949, p. 441). Sobre a profundidade do mistério da redenção, na qualidade de mistério do amor, Tomás coloca dois problemas principais: a) Por que Jesus sofreu tanto se o menor dos sofrimentos seria mais do que suficiente para Ele ganhar para nós a salvação? b) Como deve ser explicada, no Cristo crucificado, a união da mais elevada dor e da mais elevada paz, pela felicidade oriunda da visão beatífica? (Garrigou-Lagrange, 1949, p. 445). Tomás ensina: a) em relação a nós, Cristo deveria sofrer para dar-nos o exemplo do supremo amor (Garrigou-Lagrange, 1949, p. 446); b) em relação ao próprio Cristo, era conveniente um tal sofrimento para ele realizar com perfeição a sua missão salvífica (Garrigou-Lagrange, 1949, p. 447); c) em relação ao Pai, foi conveniente que o Pai entregasse o Filho para padecer na forma mais elevada, a fim de que Cristo seguisse por essa via dolorosa para a suma glória da vitória (p. 448). Sobre a união no Cristo Salvador da mais elevada dor e da suprema bem-aventurança, somos lembrados por Garrigou que se trata de um problema já enfrentado por Tomás de Aquino, agora considerado de modo mais profundo e mais elevado. A união desses dois aspectos é ao mesmo tempo um milagre e um mistério, seguindo-se desse mistério que Jesus, ao mesmo tempo que era um viajante (neste mundo), gozava da visão beatífica (Garrigou-Lagrange, 1949, p. 454). O autor lembra que muitas são as ocasiões nas quais Cristo demonstra claramente o seu intenso desejo de completar a missão, recebida do Pai, através do sacrifício da cruz (Garrigou-Lagrange, 1949, p. 457).

A propósito do intenso sofrimento experimentado livremente por Cristo, Lagrange afirma: “[...] a plenitude da caridade de Cristo elevou ao máximo, nele, a natural capacidade de sofrer por causa do terrível mal, isto é, o pecado”¹³² (Garrigou-Lagrange, 1949, p. 460). Cristo fala de Deus na qualidade de homem, pois o vê enquanto homem. Entretanto, mais do que fé, Jesus possui a visão dos santos. Essa visão beatífica não foi interrompida durante a experiência da cruz, explica Garrigou, baseado em São Tomás (Garrigou-Lagrange, 1949, p. 461). Ainda a propósito da referida união, Garrigou resume em três teses distintas: a) O autor cita Pedro Aureolo, nominalista precursor de Guilherme de Ockham, criticando-o por ele ensinar que

¹³² No original: “[...] plenitudo caritatis Christi maxime augebat in eo naturalem capatitatem patiendi de gravissimo malo scil. de peccato”.

Jesus havia sofrido apenas na parte sensitiva da sua alma (Garrigou-Lagrange, 1949, p. 464); b) Outros defendiam que Cristo não quis manter a alegria beatífica durante a paixão; c) Graças ao poder absoluto de Deus através do milagre, os dois sentimentos referidos (suprema alegria e suma tristeza) podem estar, ao mesmo tempo, no mesmo sujeito (Jesus), mesmo elas contendo contradição, tese defendida por Théophile Raynaud (Garrigou-Lagrange, 1949, p. 465). Perguntando se a íntima união desses dois sentimentos em Cristo durante a paixão era um milagre, a resposta de Tomás é afirmativa. Defendendo essa união, São Tomás cita Aristóteles, referindo-se a um poder da alma sobre outro (Garrigou-Lagrange, 1949, p. 468). Segundo Tomás, na paixão de Cristo, existem duas coisas extremas unidas, isto é, a visão beatífica e a dor sobrenatural dos nossos pecados, ambas sobrenaturais. Para ele, com sua paixão: a) Cristo sofreu, no que se refere ao que era contrário à sua natureza, e no que tange aos crimes de seus assassinos; b) Ao mesmo tempo, Cristo se regozijava sobre isso, de acordo com as razões eternas, na ordem superior. Finalmente, vale destacar que a propósito de tristeza e de alegria, Lagrange menciona Aristóteles (Garrigou-Lagrange, 1949, p. 469), e reforça que não existe contradição no mistério da paixão, que também é um milagre. Resumindo: “[...] são dois extremos de sua (Jesus) vida interior: de um lado, a mais elevada felicidade; de outro lado, o ardente desejo de sofrer por nós”¹³³ (Garrigou-Lagrange, 1949, p. 470).

Sobre a tríplice vitória de Cristo, temos a discussão a respeito das vitórias que Jesus obteve diante do pecado, do demônio e da morte. No que se refere à vitória sobre esta última, temos, em primeiro lugar, a vitória alcançada sobre o pecado original (Garrigou-Lagrange, 1949, p. 472). “Primeiro, [...] Cristo restaura o que a pessoa é; depois, e ao mesmo tempo em todas as pessoas, vai reparar aquilo que a natureza é”,¹³⁴ diz Tomás de Aquino (Garrigou-Lagrange, 1949, p. 473). Quanto à vitória sobre o demônio, “[...] Cristo com sua paixão nos liberou [...] da servidão do diabo”¹³⁵ (Garrigou-Lagrange, 1949, p. 474). A respeito da vitória sobre a morte, Garrigou nos ensina que “Cristo trouxe a vitória sobre a morte, primeiro através da sua gloriosa ressurreição, depois anunciou a ressurreição da carne que ocorreria no dia do juízo”¹³⁶ (Garrigou-Lagrange, 1949, p. 476). Tomás ensina que Cristo quis demonstrar para nós duas coisas nele mesmo: quis morrer (para nos purificar do pecado) e ressuscitar (para nos libertar da morte) (Garrigou-Lagrange, 1949, p. 477). Baseado em São Tomás, o autor resume:

¹³³ No original: “[...] sunt duo extrema ejus vitae interioris, ex una parte summa beatitudo et ex altera ardens desiderium patiendi pro nobis”.

¹³⁴ No original: “Christus [...] prius reparat id quod personae est [...], et postmodum simul in omnibus reparabit id quod natura est”

¹³⁵ No original: “[...] Christus sua passione nos liberavit [...] a servitute diaboli”.

¹³⁶ No original: “De morte Christus retulit victoriam primo per resurrectionem suam gloriosam, et annuntiavit resurrectionem carnis quae fiet die judicii”.

a perfeita vitória de Jesus sobre o demônio, implica na perfeita vitória dele sobre o pecado e, conseqüentemente, sobre a morte, que é fruto do pecado (Garrigou-Lagrange, 1949, p. 478). Deve-se destacar que a discussão sobre a vitória tríplice foi meramente teológica.

A respeito da morte de Cristo e da sua descida ao inferno, o autor esclarece que aqui devem ser recolhidos os aspectos principais presentes nas questões 50 a 59, de Tomás de Aquino, tratando-se sucessivamente: da morte de Cristo, de sua ida ao inferno, de sua ressurreição e ascensão, do Cristo rei, juiz e cabeça dos bem-aventurados. Tratando do primeiro ponto, temos: foi conveniente que Cristo morresse; em sua morte, a divindade não foi separada do corpo; também a divindade não foi separada da alma dele (Garrigou-Lagrange, 1949, p. 479); é errado afirmar que, nos três dias de sua morte, Cristo foi homem, pois a alma dele foi separada do corpo e a natureza humana havia cessado por causa dessa separação; o corpo de Cristo vivo e morto foi o mesmo em número absoluto; a morte de Cristo ao ocorrer, foi a causa meritória de nossa salvação (Garrigou-Lagrange, 1949, p. 480). Tratando de sua ida ao inferno, temos: ele desceu para lá em sua alma; Tomás afirma que a alma de Cristo, real e substancialmente, desceu ao inferno (Garrigou-Lagrange, 1949, p. 481); segundo Tomás, “[...] a alma de Cristo foi ao inferno, não por aquele tipo de movimento com o qual os corpos se movem, mas pelo gênero de movimento com o qual os anjos se movem”¹³⁷ (Garrigou-Lagrange, 1949, p. 482); foi conveniente que Cristo descesse ao inferno; Ele não desceu ao inferno dos condenados segundo uma presença real; a alma de Cristo permaneceu no inferno, isto é, no limbo dos santos Padres, até o momento da ressurreição; lá, Ele liberta os santos Padres (p. 482); Jesus, descendo ao inferno, não libertou nenhum condenado; as crianças que foram para o inferno com o pecado original (por não terem recebido o batismo) não foram libertadas por Cristo; com sua descida ao inferno, Ele não libertou todas as almas do purgatório (Garrigou-Lagrange, 1949, p. 483). Tratando da ressurreição e ascensão de Cristo, temos que Tomás apresenta cinco razões da necessidade da ressurreição de Jesus: para a recomendação da justiça divina, para a instrução de nossa fé, para sustentar a nossa esperança, para a orientação da vida dos fiéis, para completar a nossa salvação (Garrigou-Lagrange, 1949, p. 485-486). Tomás também defende ter sido conveniente Cristo ressuscitar no terceiro dia, pois “[...] foi oportuno que Ele ressuscitasse logo”¹³⁸ (Garrigou-Lagrange, 1949, p. 486)¹³⁹. Cristo foi o primeiro a

¹³⁷ No original: “[...] anima Christi non descendit ad inferos eo genere motus quo corpora moventur, sed eo genere motus quo angeli moventur”.

¹³⁸ No original: “[...] oportuit quod cito resurgeret”.

¹³⁹ Garrigou não menciona em seus comentários, mas Aristóteles é citado por Tomás de Aquino na *Suma Teológica*, devido ao filósofo grego ter feito uma analogia entre o número três e a perfeição (um número que apresenta início, meio e fim, por isso, ligado às causas).

ressuscitar para a vida eterna (ressurreição perfeita). Ele foi a causa eficiente principal de sua ressurreição. Ressuscitando, Cristo retomou o seu mesmo e verdadeiro corpo. O corpo de Jesus ressuscitou íntegro, glorioso, com as cicatrizes. Depois da ressurreição, Jesus não teve de se manifestar imediatamente a todos. Cristo não devia ressurgir para que os discípulos vissem (Garrigou-Lagrange, 1949, p. 486-487). Ressuscitado, Cristo não devia conviver continuamente com os seus discípulos. Ele apareceu, em sua forma, para alguns que estavam dispostos a acreditar. Ele provou suficientemente, através de vários testemunhos e sinais sensíveis, a verdade de sua ressurreição (Garrigou-Lagrange, 1949, p. 488). A ressurreição de Cristo é causa exemplar e eficiente da ressurreição instrumental de nossos corpos e almas. Sobre a ascensão de Cristo, é afirmado que Jesus subiu ao céu de corpo e alma, “de acordo com o modo natural de existência”¹⁴⁰ (Garrigou-Lagrange, 1949, p. 489). Ele subiu ao céu enquanto homem, mas por força de sua divindade; subiu ao céu por sua própria virtude, mas foi elevado pelo Pai, pois a virtude do Pai e do Filho é a mesma; subiu acima de todos os céus¹⁴¹, no sentido de que nada está acima do trono de Deus; Cristo está acima de todas as criaturas espirituais; a ascensão de Cristo é causa de nossa salvação (Garrigou-Lagrange, 1949, p. 490).

Agora será tratado sobre Cristo rei, juiz e cabeça dos bem-aventurados. Sobre o Cristo rei, temos: depois da ascensão, Jesus se senta à direita do Pai e reina eternamente (Garrigou-Lagrange, 1949, p. 492). Bossuet comenta a inscrição (em hebraico, grego e latim) que Pilatos mandou colocar na cruz: “na língua do povo de Deus, na língua dos filósofos, e na língua do império, dos juristas e dos políticos”¹⁴² (Garrigou-Lagrange, 1949, p. 493). Enquanto homem, Cristo é o rei universal de todas as criaturas (Garrigou-Lagrange, 1949, p. 494). De acordo com Tomás, o que significa ser rei? O rei é o que governa. O rei é no reino, como Deus é no mundo, e a alma no corpo. Governar o mundo é levar as coisas do mundo ao seu fim (Garrigou-Lagrange, 1949, p. 495). Enquanto homem, Jesus é rei tanto espiritual quanto temporal em todo o universo? Os teólogos estão de acordo que Cristo não foi rei temporal de todo o universo em relação ao uso e ao exercício, mas há dissenso entre eles sobre Jesus, enquanto homem, ter ou não exercício, ao menos poder de rei temporal universal. Certos teólogos, baseados em vários textos de Tomás de Aquino, sustentam, contra os defensores do Estado laico, “[...] que Cristo, enquanto homem, é ao mesmo tempo rei na jurisdição legislativa, judiciária, coercitiva, administrativa, tanto no que diz respeito a todos os homens quanto no que diz respeito a todas

¹⁴⁰ No original: “juxta modum existendi naturalem”.

¹⁴¹ Sobre isso, na *Suma Teológica*, Tomás faz referência a Aristóteles, que fala a respeito dos corpos superiores por causa da forma superior deles. Entretanto, Garrigou, em seus comentários, não menciona o filósofo grego.

¹⁴² No original: “in lingua Populi Deo, in lingua philosophorum, et in lingua imperii, juristarum et politicorum”.

as questões civis”¹⁴³ (Garrigou-Lagrange, 1949, p. 496). Sobre os influxos universais de Cristo rei, temos que a sua influência é universal (Garrigou-Lagrange, 1949, p. 497). O Cristo rei influência na totalidade do ser humano: na alma, no intelecto, na vontade, nos afetos, no corpo. O seu reino se estende também para a sociedade civil, conforme diz Leão XIII, na encíclica *Immortale Dei*. Contra o laicismo, Pio XI, em sua encíclica *Quas primas*, denuncia que ao rejeitar o reino universal de Cristo, aos poucos se iguala a verdadeira religião com aquelas que são falsas, em seguida, suprime-se todas as formas de religião até mesmo a natural, estabelecendo dessa forma o reino da impiedade e da imoralidade (Garrigou-Lagrange, 1949, p. 498). Sobre o Cristo juiz, temos que Jesus julgará os vivos e os mortos (Garrigou-Lagrange, 1949, p. 499). Note-se: Jesus tem poder de juiz em relação às coisas humanas; esse poder é singular e universal; é exercido sobre todos os anjos (Garrigou-Lagrange, 1949, p. 500). Quanto ao Cristo cabeça dos bem-aventurados, temos: dele se diz que se sentou à direita do Pai; Ele conserva os bem-aventurados no ser e na graça; o Cristo glorioso, como homem, adora o Pai; Jesus, em sua glória, é adorado pelos bem-aventurados (Garrigou-Lagrange, 1949, p. 501).

A partir de agora, começa o *Compendio de mariologia*. Sobre a eminente dignidade da maternidade divina, temos que Jesus nasceu de Maria. Tomas ensina que a natureza humana foi assumida pela pessoa divina (do Verbo), assim Cristo é Deus concebido e nascido de Maria. Conclui-se disto que ela também é Mãe de Deus (Garrigou-Lagrange, 1949, p. 503). Sobre a imaculada concepção de Maria Virgem, é dito que ela foi preservada imune de toda a decadência da culpa original, desde o primeiro instante de sua concepção. A redenção não apenas a livrou do pecado, mas também a preservou (Garrigou-Lagrange, 1949, p. 505). As principais consequências da Imaculada Concepção são: Maria nunca foi atraída pelo pecado; jamais foi sujeita ao erro ou à ilusão. Garrigou-Lagrange adverte que as posições de Tomás de Aquino a respeito do privilégio da Imaculada Concepção de Maria são divididas em três períodos: a) de 1253-1254, no qual afirma esse privilégio; b) passa a ver mais dificuldades na questão. Embora alguns teólogos digam que Maria não necessitava de redenção, Tomás afirma que ela precisava, pois Jesus é redentor universal. O teórico parece negar o privilégio de uma concepção imaculada à Maria (Garrigou-Lagrange, 1949, p. 506). Quanto ao exato momento em que ela foi santificada no útero, Tomás não faz um juízo. Garrigou adverte que, nesse período, a festa da Imaculada Concepção ainda não era celebrada por Roma (Garrigou-Lagrange, 1949, p. 507); c) em 1272 ou 1273, em sua obra *Expositio super salutatione angelica* (parece autêntica),

¹⁴³ No original: “[...] quod Christus ut homo est simul rex jurisdictione legislativa, judiciali, coactiva, administrativa, tum in membra regni sui spiritualis, tum in omnes homines [...] in res civiles omnes”.

Tomás afirma que Maria foi puríssima e sem nenhum pecado. Se de fato a obra for autêntica, temos que, no final de sua vida, o pensador “[...] novamente afirmava aquilo que dizia no primeiro período”¹⁴⁴ (Garrigou-Lagrange, 1949, p. 507). Sobre Maria ter sido preservada de toda culpa atual, também venial, temos testemunhos da Tradição (por exemplo, o Concílio de Trento, vários autores da patrística). Garrigou sublinha que, na questão 27 da *Suma Teológica*, Tomás oferece a razão teológica para essa preservação. Sobre a perfeição da plenitude inicial da graça em Maria, temos que, de acordo com São Tomás, quanto mais alguém se aproxima de um princípio em cada gênero, tanto mais essa pessoa participa do efeito do referido princípio. Ora, Jesus é o princípio da graça e Maria foi a que mais próxima esteve de Cristo segundo a sua humanidade, por isso, acima de todas as outras criaturas, ela deve receber de Cristo a maior plenitude da graça (Garrigou-Lagrange, 1949, p. 508). Sobre o aumento da graça em Maria, temos que ela foi se aperfeiçoando até a morte, progredindo em graça sempre de modo mais acelerado (Garrigou-Lagrange, 1949, p. 510). Contra Helvídio, Tomás defende claramente que, depois do nascimento de Jesus, Maria não conheceu carnalmente a José, nem teve outros(as) filhos(as) (Garrigou-Lagrange, 1949, p. 511).

Sobre a plenitude final da graça em Maria, temos: a sua morte não foi seqüela do pecado, mas da natureza. Em outras palavras, ela não morreu por causa do pecado original. Desde o século VII, a festa da Assunção era celebrada tanto pela Igreja latina quanto pela grega. Não é possível conhecer, naturalmente, com certeza o seu ingresso no céu. Conforme Tomás, embora os apóstolos tenham visto o corpo de Maria sendo elevado para o céu, testemunharam a partida (*ad terminum a quo*) não a sua chegada (*ad terminum ad quem*) (Garrigou-Lagrange, 1949, p. 512). A respeito da plenitude final da graça consumada no céu, temos que Maria foi elevada ao céu, acima dos anjos, ao mais elevado grau da visão beatífica. A ela foi atribuída uma auréola tríplice: dos mártires, dos que professam a fé e das virgens. Sobre a mediação universal de Maria, temos que muitas vezes ela foi nomeada, pelos Padres, de mãe espiritual de todos os homens (*Nova Eva*). “Depois, mais e mais explicitamente a sua mediação universal foi afirmada na liturgia e nas obras dos teólogos”¹⁴⁵ (Garrigou-Lagrange, 1949, p. 513). Lagrange destaca que apenas ela pode, propriamente, ser chamada de Mediadora universal e Corredentora. Como Maria mereceu a libertação e a restauração do gênero humano? Garrigou faz referência à discussão ocorrida entre os teólogos (presente nos periódicos de Teologia, especialmente na Bélgica, mas também na Itália, França, Espanha, Alemanha) a respeito da seguinte doutrina:

¹⁴⁴ No original: “[...] rursus affirmasset id quod dixerat in prima periodo”.

¹⁴⁵ No original “Deinde magis ac magis explicite ejus universalis mediatio affirmata est in liturgia et in theologarum operibus”.

“Aquilo que Cristo mereceu para nós de condigno, a Beata Virgem Maria mereceu para nós de cōngruo”¹⁴⁶ (Garrigou-Lagrange, 1949, p. 516). Significa que “[...] Maria com o Cristo, por Ele e n’Ele, mereceu de cōngruo a redenção objetiva, quer dizer, a libertação e a restauração do gênero humano, ou a aquisição das graças, que depois são aplicadas aos indivíduos”¹⁴⁷ (Garrigou-Lagrange, 1949, p. 519). Em toda essa discussão, é preciso sempre preservar o primado de Cristo. Garrigou-Lagrange sublinha também que Maria não foi sacerdote (Garrigou-Lagrange, 1949, p. 520). Finalmente, ele alerta que “O princípio supremo da Mariologia é: ‘Maria é a Mãe de Deus Redentor’”¹⁴⁸ (Garrigou-Lagrange, 1949, p. 521). Quanto à superioridade de São José em relação a todos os outros santos, temos que a tese de acordo com a qual ele é o maior santo depois de Maria se trata de uma doutrina geralmente aceita na Igreja (Garrigou-Lagrange, 1949, p. 522). A predestinação de José a ser o protetor do Filho de Deus incarnado, não está separado do próprio decreto da Encarnação de Jesus (Garrigou-Lagrange, 1949, p. 523). A discussão aqui (a plenitude final da graça em Maria) foi meramente teológica.

A partir de agora, inicia-se o *Apêndice*, sobre a definibilidade da assunção da Virgem Maria. Garrigou-Lagrange relata que, no dia da proclamação do dogma da Imaculada Conceição (8/12/1854), do mundo inteiro veio uma grande quantidade de pedidos para que a Igreja esclarecesse acerca dos privilégios derivados da maternidade divina (Garrigou-Lagrange, 1949, p. 525). Desencadeia-se um histórico movimento em prol da definição, como dogma, da assunção do corpo de Maria aos céus (Garrigou-Lagrange, 1949, p. 526). Conforme já foi dito acima, ao menos a partir do século VII, a assunção de Maria era celebrada pela Igreja. A assunção é tida como fato certo pela Tradição da Igreja, tanto latina quanto grega (Garrigou-Lagrange, 1949, p. 527). Na verdade, esse fato não poderia ser dado como certo sem a revelação divina, referente ao *terminum ad quem* (à chegada de Maria ao céu) da assunção. Precisava-se de uma revelação formal, ao menos implícita. Muitas das referidas petições “[...] mostram progressivamente que foi revelado, formalmente, que a *Mãe do Salvador é a vencedora do demônio, do pecado e da morte*”¹⁴⁹, assegura o autor (Garrigou-Lagrange, 1949, p. 527). O

¹⁴⁶ No original: “Ea quae Christus meruit nobis de condigno, B. M. V. mediatrix universalis meruit nobis de congruo”.

¹⁴⁷ No original: “[...] Maria cum Christo, per ipsum et in ipso, meruit de congruo redemptionem objectivam, scil. liberationem et restorationem generis humani, seu acquisitionem gratiarum, quae deinde applicantur individuis”.

¹⁴⁸ No original: “Principium supremum Mariologiae est: ‘Maria est Mater Dei Redemptoris’”.

¹⁴⁹ No original: “[...] ostendunt quod progressive revelatum est formaliter quod **Mater Salvatoris est victrix daemonis, peccati et mortis**”.

dogma foi proclamado em 1º de novembro de 1950, no ano seguinte à publicação desse livro de Garrigou-Lagrange.

4. Considerações finais

Lendo o texto de Garrigou-Lagrange, aqui analisado, fica evidente que Tomás de Aquino, em suas argumentações, fundamenta-se fortemente nas Sagradas Escrituras e na Tradição. Nesta, apoia-se tanto nos concílios quanto na Patrística, seja grega seja latina. Os exemplos são inúmeros. Entretanto, o autor também utiliza um segundo tipo de fonte nesse seu trabalho, desta vez, filosófica. Foi esta última que buscamos, quando fizemos a leitura do *De Christo Salvatore*. Não por menosprezo às fontes teológicas da obra analisada, mas exatamente pelo oposto a isso. Afinal,

[...] o uso abundante e estruturante do título de *Logos* se beneficiará de uma extensão, permitindo estabelecer um vínculo de *semelhança imemorial* entre o Cristianismo e a sabedoria filosófica proveniente do mundo grego, mantendo, ao mesmo tempo, a integridade e a novidade da fé cristã (Holzer, 2009, p. 41).

Ciente da relação histórica que envolve e avizinha o conhecimento teológico do conhecimento filosófico, nos aproximamos do escrito de Garrigou-Lagrange com o olhar atento de um garimpeiro que, procurando tesouro, sabe da necessidade de possuir instrumentos e ferramentas adequadas para não perder pedras preciosas.

5. Referências

AQUINATIS, THOMAE. **Summa Theologica**. 2 ed. v. 1. Barri-Ducis [Itália?]: Ludovicus Guerin, Eques Ordinis S. Silvestri e Socii, Editores, 1867.

GARRIGOU-LAGRANGE, Réginald Marie. **De Christo salvatore**: Commentarius in III^{am} partem Summae Theologicae Sancti Thomae. Turim: Berruti, 1949.

HOLZER, Vincent. «Le tout se cache dans le fragment» (Fides et ratio, § 12): Christologie et Philosophie à la lumière de Fides et Ratio. **Revue Transversalités**, n. 110, v. 2, p. 39-52, 2009. Disponível em: < file:///C:/Users/mlver/Downloads/TRANS_110_0039.pdf >. Acesso em: 22 jul. 2024.

UM OLHAR SOBRE O
DE UNIONE SACERDOTIS CUM CHRISTO SACERDOTE ET
VICTIMA:
CURSUS THEOLOGIAE SPIRITUALIS PRO SACERDOTIBUS

UM OLHAR SOBRE O
DE UNIONE SACERDOTIS CUM CHRISTO SACERDOTE ET VICTIMA:
CURSUS THEOLOGIAE SPIRITUALIS PRO SACERDOTIBUS¹⁵⁰

1. Considerações iniciais

Garrigou faz referência à segunda edição de sua obra *De Sanctificatione Sacerdotum secundum exigentias nostris temporis*, na qual ele tratava, para o bem dos fiéis, da necessidade de uma fé mais profunda “para resistir entre os maiores erros modernos especialmente ao materialismo e ateísmo dos comunistas”¹⁵¹ (Garrigou-Lagrange, 1951, p. VII).

O fio condutor que une as discussões presentes no livro é a máxima – apoiada em uma visão dualista platônica, que vê a realidade cindida em duas partes, ou seja, este mundo material (secundário) e o mundo espiritual (o verdadeiramente importante) – que orienta: não devemos buscar a felicidade terrestre, mas a felicidade celeste. Assim, “não a felicidade terrestre dos povos a serem libertados de toda a opressão, mas a vida eterna, o Reino de Deus, deve ser a primeira intenção”¹⁵² (Garrigou-Lagrange, 1951, p. VIII). Assim, o escritor condena o que chama de perigo de outro messianismo temporal¹⁵³, e a consequente sublevação dos operários para isso.

Em seguida, lembra que o erro anterior era uma atitude oposta, isto é, por vários anos muitos sacerdotes católicos descuidaram de uma pastoral voltada para os operários. Alerta para o perigo contemporâneo do naturalismo, lembrando que este foi o erro de Lamennais, pois progressivamente passou a indagar “se o fim da Igreja não seria a felicidade temporal dos povos a serem libertados de toda a opressão”¹⁵⁴ (Garrigou-Lagrange, 1951, p. VIII). Existe uma influência de Rousseau e do romantismo sobre Lamennais, que, no fim da vida, acabou negando a distinção entre a ordem da graça e a ordem da natureza. Garrigou denuncia um erro mais recente, o de muitos sacerdotes católicos tentarem cristianizar o marxismo/comunismo (Garrigou-Lagrange, 1951, p. IX).

¹⁵⁰ Apresentamos aqui uma síntese da obra analisada.

¹⁵¹ No original: “ad resistendum maximis erroribus hodiernis speciatim materialismo et atheismo communistarum”.

¹⁵² No original: “non felicitas terrestris populorum ab omni oppressione liberandorum, sed vita eterna, regnum Dei debet esse prior in intentione”.

¹⁵³ O primeiro consistiu em desejar que o Messias instaurasse o reino terrestre de Israel.

¹⁵⁴ No original: “si finis ecclesiae esset felicitas temporalis populorum ab omni oppressione liberandorum”.

2. Fundamento dogmático: da dignidade do sacerdócio de Cristo, e do sacerdócio ordenado

No capítulo 1, que trata do sacerdócio de Cristo Salvador, temos que Jesus, na qualidade de homem, é sacerdote e, por isso, mediador entre Deus e o povo. O seu sacerdócio manifesta o amor de Deus por nós. Como homem, é sacerdote e mediador, sob este aspecto, ele é inferior a Deus, porém é superior aos anjos por conta da união hipostática. O seu sacerdócio é eterno por três razões: a) pela união hipostática; b) porque não teve sucessor; c) em razão da consumação do seu sacrifício. Ele é ao mesmo tempo o sacerdote e a vítima. Finalmente, Garrigou diz que o elemento formal constitutivo do sacerdócio de Cristo é a graça da união hipostática (Garrigou-Lagrange, 1951, p. 3-4).

Por que Jesus sempre foi simultaneamente sacerdote e vítima? “Porque nenhuma outra vítima era digna do seu sacerdócio”¹⁵⁵ (Garrigou-Lagrange, 1951, p. 5). O autor explica que Jesus nem se matou nem foi um mártir, ao contrário, a sua morte verdadeiramente representa um sacrifício. Na cruz, houve não apenas uma imolação, mas também uma oblação. Com a sua morte na cruz, Jesus expiou os nossos pecados. Garrigou indaga se o sacrifício de Cristo pode ser tão perfeito que não se possa pensar algo maior. A resposta, baseada em argumentos de Agostinho e Alberto Magno, é afirmativa (Garrigou-Lagrange, 1951, p. 5-6). Resumidamente, temos: “Logo, o sacerdócio de Cristo é o mais perfeito de todos em três aspectos: em razão da união de Cristo-homem com Deus, com a vítima ofertada e com a imensidão do povo em proveito do qual ele se oferece”¹⁵⁶ (Garrigou-Lagrange, 1951, p. 8).

Perguntando se Cristo oferece (não apenas virtualmente, mas de fato) as missas que são celebradas diariamente, Garrigou diz que existem posições divergentes sobre este assunto. Para autores como Scotus e Vasquez, Jesus é o principal oferente do sacrifício da missa, pois certa vez ele a instituiu e ordenou que tal sacrifício fosse oferecido em seu nome, mas agora Cristo não oferece realmente esse sacrifício. Posição contrária é a defendida por vários tomistas, pois dizem que Jesus oferece, tanto virtual quanto de fato, as missas celebradas todos os dias (Garrigou-Lagrange, 1951, p. 9). Esta também é a posição de Lagrange (Garrigou-Lagrange, 1951, p. 10).

No capítulo 2, a respeito do sacerdócio ordenado, o autor discute sobre: a) a instituição desse sacerdócio; b) a ordenação sacerdotal e seus efeitos; c) em que consiste propriamente a

¹⁵⁵ No original: “Quia nulla alia hostia erat digna sacerdotii eius”.

¹⁵⁶ No original: “Ergo sacerdotium Christi est perfectissimum omnium tripliciter: ratione unionis Christi hominis cum Deo, cum hostia oblata e cum populo immenso pro quo offertur”.

graça sacramental; d) especialmente, a graça sacramental do presbiterato (Garrigou-Lagrange, 1951, p. 12-20). Muitos teólogos e tomistas não fazem distinção sacramental entre o episcopado e o presbiterato (Garrigou-Lagrange, 1951, p. 13). Para os modernistas, o sacerdócio é uma instituição meramente eclesial. Garrigou destaca que o caráter sacerdotal é para a validade da consagração e da absolvição, não desaparece nem mesmo no inferno, mas, ao contrário, a graça sacramental é perdida através do pecado mortal com a graça habitual (Garrigou-Lagrange, 1951, p. 14).

Tomás de Aquino quer saber se a graça sacramental acrescenta algo à graça habitual comum, ele diz que sim. Vejamos: “Ela acrescenta algo, caso contrário, em vão os sacramentos seriam conferidos àqueles que já têm a graça das virtudes e dos dons”¹⁵⁷ (Garrigou-Lagrange, 1951, p. 15). Segundo Tomás, Alberto, Scotus e Boaventura, o episcopado é uma extensão e complemento do sacerdócio “[...] para ordenar, confirmar e governar”¹⁵⁸ (Garrigou-Lagrange, 1951, p. 18).

3. Da vida íntima do sacerdote

No capítulo 1, que trata da vida de Cristo (Cabeça da Igreja, o seu corpo místico) em nós, discute-se: “a) O testemunho de Cristo e de São Paulo; b) O que é, em geral, esta vida de Cristo em nós; c) Consequências práticas em relação às diversas virtudes em particular”¹⁵⁹ (Garrigou-Lagrange, 1951, p. 23). Na verdade, a proposta é a seguinte, como exorta Lagrange: Cristo deve viver em nós, mas, para que isto ocorra, devemos deixar o velho homem que habita em nós para trás.¹⁶⁰ Deixando mais claro: “Moralmente falando, é necessário perder a personalidade própria”¹⁶¹ (Garrigou-Lagrange, 1951, p. 24).

Tratando do amor-próprio, ou seja, do máximo impedimento da vida de Cristo em nós, temos que o maior inimigo da vida interior não é nem o mundo nem o demônio, mas o amor descontrolado por si mesmo. Na *Suma Teológica*, Tomás esclarece isso: a) como o amor-próprio desordenado se opõe ao amor de Deus e pode destruí-lo, inclusive muitas vezes gerando a concupiscência da carne e dos olhos. Avançando em sua reflexão, Lagrange menciona a teoria dos dois amores, descrita por Agostinho na *Cidade de Deus*; b) o amor-próprio permanece

¹⁵⁷ No original: “Aliquid addit alioquin frustra conferentur sacramenta his qui iam habent gratiam virtutum et donorum”.

¹⁵⁸ No original: “[...] ad ordinandum, confirmandum et gubernandum”.

¹⁵⁹ No original: “1º testimonium Christi et S. Pauli; 2º quid sit in genere haec vita Christi in nobis; 3º consecretaria practica quoad diversas virtutes in speciali”.

¹⁶⁰ É inegável, como se vê, a influência do platonismo nesta exortação. O que conduz Garrigou, como faz aqui, e o neotomismo a subvalorizar a vida terrena.

¹⁶¹ No original: “Moraliter loquendo, oportet personalitatem propria quasi amittere”.

latente mesmo em pessoas que são ótimos cristãos e sacerdotes; c) o perigo oriundo dos subterfúgios utilizados pelo amor-próprio; d) o que deve ser feito para combater o amor desordenado (Garrigou-Lagrange, 1951, p. 28-35).

No capítulo 2, discute-se sobre a união do sacerdote com Cristo Sacerdote. Por causa do seu sacerdócio, todo sacerdote deve estar intimamente unido a Cristo (Garrigou-Lagrange, 1951, p. 35). Citando Santo Efreim, o autor ressalta que o dom da dignidade sacerdotal supera a capacidade de compreensão do nosso entendimento e da nossa razão (Garrigou-Lagrange, 1951, p. 38). Tratando da intimidade que Cristo deseja ter com o seu ministro, Garrigou faz menção a Bossuet, pois este escritor apresenta como modelo da referida intimidade a relação de Jesus com o discípulo amado. Maria é dada por Jesus como mãe espiritual de João Evangelista. A relação filial entre João e Maria supera a relação filial entre Mônica e Agostinho, conclui Garrigou (Garrigou-Lagrange, 1951, p. 43).

No capítulo 3, reflete-se sobre a união sacerdotal com Cristo Vítima, isto é, também o sacerdote ao celebrar a missa se torna a oferenda com Cristo. A esse respeito, é visto: a) o fundamento dogmático desta doutrina; b) os exemplos na vida dos sacerdotes santos; c) as consequências para o sacerdote; d) como isto é confirmado a partir da comparação com os bons sacerdotes do *Antigo Testamento*; e) que disto depende ou a esterilidade ou a grande fecundidade do ministério sacerdotal;¹⁶² f) que esta união com Cristo Vítima é exigida, de modo diferente, conforme o sacerdote esteja iniciando, progredindo, ou já tenha se unido inteiramente ao Cristo crucificado; g) a fecundidade da cruz no ministério sacerdotal segundo São Paulo (Garrigou-Lagrange, 1951, p. 45-51). Há uma pessoa mística formada por Cristo (cabeça) e a Igreja (corpo). Assim, cada membro da Igreja deve dar a sua contribuição ao que falta à paixão de Jesus. Nesse sentido, alertaram Paulo, Tomás e Agostinho (Garrigou-Lagrange, 1951, p. 51). Garrigou critica a atitude, muito comum no mundo moderno, de desprezo por qualquer tipo de mortificação, que leva a substituir o espírito de sacrifício pelo espírito de liberdade. Prosseguindo, o autor critica os defensores da tese segundo a qual a vida sacerdotal e religiosa precisa ser mais flexível a fim de se adequar às exigências dos tempos modernos (Garrigou-Lagrange, 1951, p. 53). Ele critica também os autores modernistas que se colocam contrários à ideia de *dogma*. (Garrigou-Lagrange, 1951, p. 54).

No capítulo 4, discute-se a comunhão do sacerdote. O texto faz referência à fala de Tomás de Aquino, segundo a qual a comunhão é um meio necessário à salvação, pois a

¹⁶² Agostinho de Hipona é citado: “Não busques fora de ti a vítima que será sacrificada, tu tens dentro de ti o que sacrificar” [Noli extrinsecus pecus quod mactes inquirere, habes in te quod occidas] (Agostinho [s/d] *apud* Garrigou-lagrange, 1951, p. 49).

Eucaristia é um instrumento necessário para a santificação. Isso vale para o fiel comum, valendo mais ainda para o sacerdote (Garrigou-Lagrange, 1951, p. 57-58). A tese aristotélica que apresenta Deus como um motor imóvel está na base da afirmação de Garrigou, de acordo com a qual somos atraídos por Deus “como corpos que são movidos para o centro de atração”¹⁶³ (Garrigou-Lagrange, 1951, p. 60). Também Santo Agostinho é citado pelo autor, para dizer que, através da comunhão, a pessoa que comunga se converte no próprio Cristo (Garrigou-Lagrange, 1951, p. 60). Prosseguindo, o escritor francês cita novamente Tomás para dizer que a razão de ser da vida para os cristãos é Cristo¹⁶⁴ (Garrigou-Lagrange, 1951, p. 61).

No capítulo 5, a discussão é sobre as quatro finalidades do sacrifício e a respeito da perfeição sacerdotal de acordo com Pedro Eymard. Expressando a influência de uma perspectiva neoplatônica, Lagrange aponta que a atitude do sacerdote deve ser aquela de João Batista, isto é, convém ao sacerdote diminuir para que Cristo cresça (Garrigou-Lagrange, 1951, p. 62-65). O autor critica o fato das pessoas, ao invés de adorarem a Deus, adorarem aos apetites da carne, às riquezas mundanas, ao progresso da ciência e à razão (Garrigou-Lagrange, 1951, p. 66).

O capítulo 6 trata da união do sacerdote com Maria. Ela é apresentada como Medianeira universal no que tange à formação espiritual do sacerdote. Averigua-se o que é necessário para uma adequada formação sacerdotal, ao mesmo tempo espiritual e intelectual, pois se entende que ambas são necessárias ao sacerdote. O autor defende que Maria é necessária ao sacerdote e a quem está em formação para o sacerdócio, espera-se que ela, como mãe, dirija a inteligência, a sensibilidade e a vontade deles (Garrigou-Lagrange, 1951, p. 72-73). Afinal, “A nossa mãe espiritual nos ensina sem o barulho das palavras e nos comunica mais do que ciência, seja filosófica ou teológica, ao contrário, ela nos comunica o espírito da ciência sagrada, que é especialmente o grande espírito da fé viva em Deus”¹⁶⁵ (Garrigou-Lagrange, 1951, p. 75).

O capítulo 7¹⁶⁶ reflete sobre os exemplos dos santos sacerdotes ao celebrarem a missa (Garrigou-Lagrange, 1951, p. 81-84). A seguinte frase de São João Vianney informa com bastante clareza a mensagem do capítulo, vejamos: “Se alguém soubesse perfeitamente o que é

¹⁶³ No original: “ut corpora quae ad centrum attractionis moventur”.

¹⁶⁴ Como a causa final aristotélica.

¹⁶⁵ No original: “Mater spiritualis nostra docet nos sine strepitu verborum et nobis communicat plus quam scientiam sive philosophicam, sive theologicam, sed spiritum scientiae sacrae, qui est praesertim magnus spiritus fidei vivae in Deo”.

¹⁶⁶ No texto está “8”, mas realmente é o sete.

a missa, e qual é o seu valor infinito, morreria”¹⁶⁷ (Garrigou-Lagrange, 1951, p. 82). No capítulo 8, que discute a excelência da graça sacerdotal, temos uma recapitulação do que foi tratado nos capítulos anteriores (Garrigou-Lagrange, 1951, p. 82-91).

4. Da atividade sacerdotal: em tudo o sacerdote deve agir como um outro Cristo, unido ao Cristo

Esta terceira parte é composta de duas seções: a) do ministério da pregação da Palavra Divina; b) do ministério da confissão e da orientação espiritual (Garrigou-Lagrange, 1951, p. 93).

Na primeira, o capítulo 1 propõe a pregação de Cristo como modelo para a pregação cristã. O mistério da pregação é situado por Lagrange no seguinte princípio de bases platônicas: “o bem é essencialmente difusivo de si, e quanto mais elevada é a sua natureza tanto mais plena e intimamente é difusivo de si mesmo”¹⁶⁸ (Garrigou-Lagrange, 1951, p. 95). Prosseguindo, apoiado em Tomás, o autor francês diz que a pregação deve resultar da contemplação plena do mistério de Cristo, que começando pela encarnação tem seu ponto final na vida eterna. De acordo com o autor, essa contemplação não deve ser orientada pela razão humana, mas pela fé divina. Nesta busca por verdade, o argumento da autoridade (divina) é fundamental, pois se entende que “a Palavra de Deus ilumina o intelecto”¹⁶⁹ (Garrigou-Lagrange, 1951, p. 96). Diferentemente dos filósofos, Jesus não se perdia em discussões abstratas. Ao contrário deles, cujas condutas e preceitos éticos frequentemente eram dissonantes, Cristo mantinha conformidade entre suas palavras e ações, ensina Garrigou (Garrigou-Lagrange, 1951, p. 96-97). Com efeito, “Jesus privilegia a evangelização dos pobres, os quais eram desprezados pelos filósofos”¹⁷⁰ (Garrigou-Lagrange, 1951, p. 97). Nesse sentido, o autor critica o que ele chama, em Rousseau, de sentimentalismo inútil, considerando que o filósofo suíço se limitava ao caminho do sensível para buscar conhecimento, desprezando a inspiração divina. No final, vem o alerta: os melhores filósofos antigos não conseguiram melhorar os homens em suas disposições interiores (Garrigou-Lagrange, 1951, p. 97-98).

No capítulo 2, temos a discussão sobre a profanação da pregação cristã. A fé em Deus é algo indispensável ao pregador. Ele fala porque acredita, ressalta Lagrange (Garrigou-Lagrange, 1951, p. 98-99). Desse modo temos: “O motivo é porque o verdadeiro pregador não

¹⁶⁷ No original: “Si quis perfecte cognosceret quid est missa, et quisnam est valor eius infinitus, moreretur”.

¹⁶⁸ No original: “bonum est essentialiter diffusivum sui”.

¹⁶⁹ No original: “verbum Dei illuminet intellectum”.

¹⁷⁰ No original: “Iesus praelegit evangelizationem pauperum, qui a philosophis despiciebantur”.

fala de forma humana, mas de forma divina”¹⁷¹ (Garrigou-Lagrange, 1951, p. 99). Na pregação, a eloquência deve ser equilibrada, de acordo com a natureza das pessoas. “De fato, deve levar a verdade sobrenatural aos homens, assim como também penetra no fundo da alma, da alma de todos os homens, de qualquer condição”¹⁷² (Garrigou-Lagrange, 1951, p. 100). O pregador, através de suas homilias, não deve profanar a oratória cristã, ao se esforçar por agradar mais aos homens do que a Deus (Garrigou-Lagrange, 1951, p. 101). Condena-se também o pregador que, em suas homilias, se dedica a transmitir, não o Evangelho, “[...] mas as teorias sociais que inclinam ao socialismo. [...] não é considerada atentamente a vida eterna a ser conquistada, a salvação eterna, mas a felicidade temporal das nações, o paraíso na terra”¹⁷³ (Garrigou-Lagrange, 1951, p. 102), por essa razão Lamennais é criticado pelo autor.

O capítulo 3 trata da finalidade da pregação cristã. A pregação deve ser orientada para Deus, que é o fim último dos seres humanos. Por conta disto, segundo Garrigou, a oratória da pregação cristã deve estar a serviço de unir o homem a Deus e, conseqüentemente, obter a salvação eterna para a alma humana. Nesse sentido, Tomás de Aquino sempre começa a sua exposição sobre a teologia moral pelo tratado do fim último, explica o nosso escritor (Garrigou-Lagrange, 1951, p. 104-105). Baseado nestes argumentos, ele interpreta as palavras do Sermão da Montanha “felizes os que têm fome e sede de justiça, por que? – porque serão saciados, isto é, no céu”¹⁷⁴ (Garrigou-Lagrange, 1951, p. 106). Note-se que ao enfatizar que Jesus promete uma salvação celestial e não terrena, o escritor neotomista se posiciona contra os teólogos ou mesmo outros intelectuais cristãos que, à época, se movimentavam no sentido de construir pontes que aproximassem a teologia cristã do pensamento moderno (como o kantismo, o hegelianismo, o existencialismo, uma metafísica menos hermética, ou o marxismo) (Garrigou-Lagrange, 1951, p. 106).

No capítulo 4, temos um debate a respeito da eficácia da pregação cristã. De modo geral, podemos dizer que a sua eficácia depende: do trabalho do pregador, mas também da graça de Deus; de estudo e oração por parte do pregador; o que deve ser pregado é a Palavra de Deus (Garrigou-Lagrange, 1951, p. 107-108). No capítulo 5, a discussão é sobre o conteúdo tratado na pregação e de como tratá-lo. O conteúdo é composto pelo Símbolo da Fé, os dois mandamentos do amor (a Deus e ao próximo) e os Dez Mandamentos. Todo este conteúdo deve

¹⁷¹ No original: “Ratio est quia verus praedicator non loquitur modo humano, sed modo divino”.

¹⁷² No original: “Debet enim tradere veritatem supernaturalibus hominibus, ita ut penetret etiam in fundo animae, et animae omnium hominum, cuiuslibet conditionis”.

¹⁷³ No original: “[...] sed theoriae sociales quae inclinant ad socialismum. [...] non consideratur attente vita aeterna consequenda, salus aeterna, sed felicitas temporalis populorum, paradisum in terra”.

¹⁷⁴ No original: “beati qui esuriunt et sitiunt iustitiam, quare? – quoniam saturabuntur, scilicet in coelo”.

ser tratado em virtude do fim último do homem, alerta o autor (Garrigou-Lagrange, 1951, p. 110). A retórica sagrada tem por objetivo convencer a audiência que ela deve se converter a Deus (Garrigou-Lagrange, 1951, p. 112).

A primeira parte do sermão é o *exórdio*, que serve para prender a atenção da audiência através da colocação de uma questão principal. Sobre o *corpo* do sermão, o autor nos dá a seguinte instrução: “Geralmente o corpo do sermão deve ser reduzido a um argumento claro ou silogismo cuja premissa maior é bastante conhecida, e cuja premissa menor é a que se desenvolve ou se explica”¹⁷⁵ (Garrigou-Lagrange, 1951, p. 114). Finalmente, quanto à *peroração* (conclusão), ela deve: a) resumir os pontos principais já tratados até o momento; b) aplicar a conclusão à própria audiência; c) exortar os ouvintes a evitarem a paixão e a obstinação (Garrigou-Lagrange, 1951, p. 115).

Quanto ao estilo, considere-se que existem diferentes tipos, inclusive o filosófico. O estilo de uma pessoa depende de como ela é. Mas, afinal, qual deve ser o estilo do pregador? A caridade deve ser o seu estilo, é o que assegura o nosso escritor (Garrigou-Lagrange, 1951, p. 118). “Contudo, para que o estilo seja expressivo, deve ser sóbrio, breve, preciso, simples”¹⁷⁶ (Garrigou-Lagrange, 1951, p. 119). O capítulo 6 reflete a respeito dos vários gêneros da pregação cristã. São apresentados os seguintes gêneros: o sermão propriamente dito, o panegírico, a instrução familiar da paróquia, a homilia, a conferência, a alocução breve, a catequese (Garrigou-Lagrange, 1951, p. 120-122).

Na segunda seção, trata-se do ministério da confissão e orientação espiritual. O seu capítulo 1 apresenta uma discussão a respeito do ministério da confissão. Nele, o autor denuncia que muitos fiéis deixam de buscar o sacramento da confissão por conta da laxidão dos confessores, que perderam o sentido de pecado mortal, confessores que perderam o sentido sobrenatural da confissão (Garrigou-Lagrange, 1951, p. 123-124). Dessa forma, “a voz meramente humana, sem ajuda divina, não é suficiente para ordenar o penitente”¹⁷⁷ (Garrigou-Lagrange, 1951, p. 125). O capítulo 2 reflete sobre a direção espiritual. O objetivo dela é levar o fiel a uma estreita união com Deus (o que implica, pelo que foi visto até aqui sobre a perspectiva adotada por Garrigou, em uma vitória sobre si mesmo e sobre o mundo) (Garrigou-

¹⁷⁵ No original: “Generaliter corpus sermonis reduci debet ad clarum argumentum seu syllogismum cuius maior est satis nota ab omnibus, et cuius minor evolvitur seu explicatur”.

¹⁷⁶ No original: “Ut autem stylus sit expressivus, debet esse sobrius, brevis, praecisus, simplex”.

¹⁷⁷ No original: “vox mere humana, sine auxilio divino, non sufficeret ad disponendum poenitentem”.

Lagrange, 1951, p. 126-127). Finalmente, temos que o laxismo conduz ao inferno, mas a via estreita da santidade leva à liberdade dos filhos de Deus¹⁷⁸.

O capítulo 3 reflete a respeito da direção dos iniciantes. O autor faz uma discussão sobre a importância das mortificações interiores (paixões e vícios) para aperfeiçoar a alma, e exteriores (corporais) para pôr freios aos sentidos (Garrigou-Lagrange, 1951, p. 130-131). Mais uma vez, o autor alerta para que a alma não se apegue a este mundo terreno (Garrigou-Lagrange, 1951, p. 135). O capítulo 4, entretanto, traz o tema da direção dos proficientes. O leitor é alertado que, quando a alma está em crise, sem encontrar consolo nem nas coisas divinas nem nas coisas criadas, isso pode ser o despertar do processo que nos permitirá chegar à verdadeira sabedoria, que nos dá a conhecer a inutilidade das coisas deste mundo (Garrigou-Lagrange, 1951, p. 136). No capítulo 5, o debate é a respeito da direção dos perfeitos. Nele, é discutido pelo autor a passagem da via iluminativa (progresso espiritual) para a via unitiva (união íntima com Deus). A ideia básica subjacente aqui é a seguinte: sem Deus, os seres humanos não são nada. Esta metafísica é claramente ilustrada através da frase de Santa Catarina de Sena, citada pelo nosso neotomista: “Eu sou quem sou, tu és aquela que não é”¹⁷⁹ (Garrigou-Lagrange, 1951, p. 139). Novamente, aparece a tese de que a dor e o sofrimento neste mundo são instrumentos úteis para a salvação da alma, pois por meio deles nos associamos ao Cristo sofredor (Garrigou-Lagrange, 1951, p. 140-141).

No capítulo seguinte, o de número 6, a discussão é sobre a descrição dos espíritos. O significado do termo *espírito* neste tópico é “[...] um modo especial de julgar, amar, querer, agir, é uma inclinação especial da alma, ou mentalidade”¹⁸⁰ (Garrigou-Lagrange, 1951, p. 142). O texto apresenta três tipos de espíritos: a) o divino; b) o diabólico; c) o humano. O primeiro, através da mortificação corporal, inclina a nossa alma a fugir dos pecados. O terceiro, consiste em agir de modo excessivamente humano¹⁸¹, egoísta, conduzindo a uma mediocridade moral, bem representada pelo utilitarismo (Garrigou-Lagrange, 1951, p. 142-143). O livro analisado apresenta uma visão bastante negativa da dimensão terrena do ser humano, isto é, a sua dimensão natural (oposta à dimensão espiritual ou transcendente). Assim, aponta que o espírito da *natura lapsa*, quer dizer, a natureza humana contaminada pelo pecado de Adão e Eva¹⁸²,

¹⁷⁸ Este conceito de liberdade é diametralmente oposto àquele elaborado pela modernidade, condenado por Leão XIII (1885, p. 8-9).

¹⁷⁹ No original: “Ego sum qui sum, tu es ea quae non est”.

¹⁸⁰ No original: “[...] specialem modum iudicandi, diligendi, volendi, agendi, est specialis animae propentio, seu mentalitas”.

¹⁸¹ Note-se que o termo *humano* aqui tem uma carga negativa considerável, sendo bastante pejorado.

¹⁸² Deve ser notado que para Garrigou-Lagrange, evidentemente, todos os humanos são afetados pelo pecado original (a única exceção é Maria).

degenera o indivíduo, leva à concupiscência, fonte de pecado, levando os seres humanos a praticar uma série de males (Garrigou-Lagrange, 1951, p. 145).

O espírito de natureza é criticado por rejeitar qualquer tipo de mortificação. A crítica ao naturalismo prossegue, dizendo que ele confunde caridade com filantropia, humanitarismo ou liberalismo. Ele tem sua própria teoria e se justifica por meio dela. O princípio que fundamenta essa teoria é “nada deve ser exagerado”¹⁸³ (Garrigou-Lagrange, 1951, p. 146). Com efeito, bem diferente do princípio utilizado por Aristóteles em sua *Ética* (de acordo com o qual a virtude está no meio) o princípio da teoria do espírito de natureza conduz à mediocridade (Garrigou-Lagrange, 1951, p. 146). De acordo com Garrigou, esta mediocridade leva ao utilitarismo do filósofo grego Epicuro e do poeta romano Horácio (Garrigou-Lagrange, 1951, p. 147). Avançando em sua crítica ao espírito de natureza, o teólogo francês cita um certo Padre Paredes, Superior Geral da Ordem dos Pregadores, informando ser a santidade um processo através do qual se deve chegar ao abandono de tudo aquilo que é carnal, até conseguirmos nos despojar completamente do *homem velho*, ou seja, de tudo aquilo que existe de mundano em nosso ser (Garrigou-Lagrange, 1951, p. 147-148).

Adverte contra o espírito mau que nos conduz às novidades dogmáticas da modernidade, à leitura de autores do protestantismo liberal com a desculpa de adequar a nossa fé às ideias da modernidade. Para o autor, nada é mais danoso e pernicioso do que o falso Cristianismo, por isso critica o protestantismo de Lutero e Calvino como algo “[...] pior e mais perigoso do que o naturalismo”¹⁸⁴ (Garrigou-Lagrange, 1951, p. 150). Frequentemente, a *natura lapsa* gera o naturalismo tanto prático (inicialmente) quanto teórico (em um segundo momento), mas a corrupção dos dogmas sobrenaturais (como faz o Calvinismo) é obra do espírito diabólico, denuncia o escritor neotomista (Garrigou-Lagrange, 1951, p. 151).

Concluamos este tópico com a citação de Agostinho de Hipona feita pelo autor: “no desprezo, onde o filósofo corou de vergonha, ali o apóstolo encontra o seu tesouro” (Garrigou-Lagrange, 1951, p. 155), dito para um mundo que, na visão do pensador francês, novamente caminha para o naturalismo do paganismo e para o utilitarismo (Garrigou-Lagrange, 1951, p. 158).

5. Considerações finais

¹⁸³ No original: “nihil est exaggerandum”.

¹⁸⁴ No original: “[...] peius et periculosius quam naturalismus”.

Embora estejamos tratando de um autor central no neotomismo, a influência platônica e do neoplatonismo é fundamental nesta obra analisada, perpassando-a de ponta a ponta, perceptível direta ou indiretamente do primeiro ao último parágrafo do livro. Isto pode ser ilustrado aqui por meio da exaltação do castigo corporal, como na citação de 2 Cor. 4, 10: “trazendo sempre a mortificação de Jesus em nosso corpo, para que também a vida de Jesus se manifeste em nossos corpos”¹⁸⁵ (Garrigou-Lagrange, 1951, p. 85). A tese do desprezo por este nosso mundo material aparece, de modo claro e objetivo, nos três votos propostos para os religiosos (clérigos ou não): pobreza, castidade e obediência (Garrigou-Lagrange, 1951, p. 85-86).

6. Referências

GARRIGOU-LAGRANGE, Réginald Marie. **De unione sacerdotis cum Christo sacerdote et victima**: cursus theologiae spiritualis pro sacerdotibus. Turim-Roma: Marietti Editori, 1951.

LEÃO XIII, Papa. **Carta Encíclica Immortale Dei**: sobre a constituição cristã dos Estados. Roma: Libreria Editrice Vaticana, 1885. Disponível em: < https://www.vatican.va/content/leo-xiii/pt/encyclicals/documents/hf_l_xiii_enc_01111885_immortale-dei.html >. Acesso em: 2 ago. 2023.

¹⁸⁵ No original: “semper mortificationem Jesu in corpore nostro circumferentes, ut et vita Jesu manifestetur in corporibus nostris”.

UMA SÍNTESE DO TEXTO
DE METHODO SANCTI THOMAE
SPECIATIM STRUCTURA ARTICULORUM SUMMAE THEOLOGICAE

**UMA SÍNTESE DO TEXTO
DE METHODO SANCTI THOMAE
SPECIATIM STRUCTURA ARTICULORUM SUMMAE THEOLOGICAE¹⁸⁶**

1. Considerações iniciais

Ao escrever este opúsculo, a intenção de Garrigou-Lagrange foi apresentar de modo breve as características mais importantes do método utilizado por São Tomás de Aquino em suas obras, especialmente, nos artigos que formam a principal delas, isto é a *Suma Teológica*.

Para isso, o autor francês procedeu do seguinte modo: a) verificou o que pensam os autores de sua época sobre o método tomista; b) como São Tomás encontrou um sólido fundamento para este método em Aristóteles; c) por fim, analisou como o Doutor Angélico conecta intimamente a análise e a síntese sob a luz divina da contemplação (Garrigou-Lagrange, 1928, p. 3), em relação a isto, observa-se “a união perfeita entre o método analítico, aplicado especialmente nas pesquisas indutivas e comparativas, e o método sintético” (Kieninger, 2004, p. 258).

2. A estrutura do texto

Garrigou-Lagrange, com ironia, inicia o seu artigo fazendo uma crítica: muitos agem como se a filosofia anterior à publicação do *Discurso do Método*, de Descartes, não conhecesse de forma exata e plena as regras do legítimo processo da mente tanto para construir quanto para ensinar a ciência; outros julgavam que Descartes poderia encontrar junto a seus antecessores as verdadeiras regras do método; “de fato, não faltam lógicos para os quais se poderia escrever, de acordo com a mente de Aristóteles e de São Tomás, discursos sobre o método mais científicos do que a obra de Descartes” (Garrigou-Lagrange, 1928, p. 3)¹⁸⁷.

2.1. Dos diferentes juízos acerca deste método

¹⁸⁶ Trata-se de um escrito pequeno, mas importante filosoficamente. Dos quatro textos de Garrigou-Lagrange, aqui analisados por nós, este é o único no qual o autor tem um interesse diretamente filosófico.

¹⁸⁷ No original: “immo non desunt logici iuxta quos scribi posset ad mentem Aristotelis et sancti Thomae discursus de methodo magis scientificus quam cartesianum opus”.

Garrigou destaca que tem sempre alguém afirmando ser o método de São Tomás “demasiado escolástico e artificial ou fabricado, pouco histórico e realista”¹⁸⁸ (Garrigou-Lagrange, 1928, p. 3). Acusam o método tomista de ser excessivamente apriorístico, recorrendo quase sempre a deduções e sínteses, muito pouco a induções e análises. Segundo esses críticos, “[...] às vezes parece confundir abstrações lógicas com a realidade das coisas”¹⁸⁹ (Garrigou-Lagrange, 1928, p. 3-4).

De acordo com o pensador francês, Tomás não confunde matéria e forma. Garrigou explica que, segundo São Tomás, forma e essência: não são aquilo que uma coisa é, mas aquilo em que algo é o que é; elas não são apenas seres de razão, mas algo real. Continuando, o pensador neotomista adverte que muitos autores contemporâneos não sabem mais distinguir entre a abstração metafísica da consideração direta e a abstração metafísica da consideração reflexa. Essa confusão os leva a concluir equivocadamente que somente o próprio singular concreto é real, ao passo que o objeto abstrato não seria real. Desse modo, a metafísica seria reduzida a um intelectualismo sem realidade e vida (Garrigou-Lagrange, 1928, p. 4).

Contra Tomás de Aquino, muitos denunciam que o seu método frequentemente procede de acordo com as escolas do século XIII, e não conforme o modo natural de funcionamento da mente humana. Começa propondo objeções que, no início, obscurecem a mente, para depois trazer a luz. Tanto na Filosofia quanto na Teologia mesmo especulativa, alerta Garrigou, algumas pessoas estão se afastando, desse método, por ser demasiadamente escolástico (Garrigou-Lagrange, 1928, p. 5).

Lagrange critica quem, por não perceber que existe uma grande diferença entre o método de Tomás e o de Spinoza (meramente a priori ou sintético), parece admitir que o método tomista e mesmo o de São Boaventura (por abusar das deduções filosóficas) conduzem ao racionalismo e ao panteísmo (Garrigou-Lagrange, 1928, p. 5). Prosseguindo, o teólogo/filósofo francês denuncia que alguns estão preferindo o método histórico ao método tomista, para as pesquisas no campo da história da Filosofia e da história da Teologia, mas também, mais ou menos diretamente, para o conhecimento da verdade filosófica e teológica (Garrigou-Lagrange, 1928, p. 5). Este modo de proceder é encontrado em muitos adeptos do idealismo evolucionista, especialmente em Hegel, e de modo menos evidente em muitas outras obras de escritores contemporâneos, esclarece o teólogo (Garrigou-Lagrange, 1928, p. 5-6). De acordo com

¹⁸⁸ No original: “est nimis scholastica et artificialis seu factitia, non satis historica et realis”.

¹⁸⁹ “[...] videtur quandoque confundere logicas abstractiones cum rerum realitate”.

Garrigou, esse método histórico tende a confundir a Filosofia com a própria história da Filosofia, “e assim *uma certa filosofia da história das doutrinas* é estabelecida, mais ou menos segundo os preceitos do evolucionismo”¹⁹⁰ (Garrigou-Lagrange, 1928, p. 6).

Para essa perspectiva do idealismo evolucionista, nada é simplesmente verdadeiro, mas algo é tido como verdadeiro sempre em relação a uma doutrina anterior (assim, o tomismo é verdadeiro em relação ao agostianismo, mas falso em relação ao scotismo), o nosso autor critica. “Si fosse assim, nada seria simplesmente verdadeiro”¹⁹¹ (Garrigou-Lagrange, 1928, p. 6). A verdade seria sempre relativa. Desse modo, como saber qual deveria ser a concepção filosófica do século XX, de acordo com as exigências intelectuais da época? É o que pergunta Lagrange. Para ele, primeiro seria necessário superar a filosofia de Kant e de Hegel, e então retomar a reflexão sobre o tomismo, para que este último seja verdadeiramente proposto às mentes do século XX (Garrigou-Lagrange, 1928, p. 6-7).

Garrigou adverte que assim como, no passado, si o método tomista não fosse diferente daquele de Spinoza, teria levado ao panteísmo; no século XX, o método histórico para a mente do evolucionismo leva a uma forma oposta de panteísmo, isto é, em Spinoza, temos a redução de tudo à ideia de um Deus imóvel; “enquanto os evolucionistas reduzem Deus à evolução universal”¹⁹² (Garrigou-Lagrange, 1928, p. 7).

Caso se adotasse essa postura de negar a existência do verdadeiro ou do falso, puro e simples, “apenas o relativismo seria absoluto” (Garrigou-Lagrange, 1928, p. 7). Para o autor francês, essa confusão do pensamento contemporâneo (baseada na posterioridade cronológica da evolução ascendente das ideias) não agrada nem ao verdadeiro historiador nem ao verdadeiro filósofo. Ele recomenda que em Filosofia se faça uso do método analítico-sintético que lhe seja adequado (Garrigou-Lagrange, 1928, p. 7-8).

2.2. Da fundamentação do método tomista em Aristóteles

Lagrange sublinha que São Tomás em suas obras, ao contrário de Descartes, não desprezou a história da Igreja. O Doutor Angélico fazia uso da história dos erros com o intuito de formular objeções, seguindo os passos da própria Providência, que permite os erros para

¹⁹⁰ No original: “et sic constituitur quaedam *philosophia historiae doctrinarum*, plus minusve secundum evolutionismi placita”.

¹⁹¹ No original: “Si ita esset, nihil esset simpliciter verum”.

¹⁹² No original: “dum evolutionistae Deum reducunt ad evolutionem universalem”.

ressaltar a verdade. Nos textos de Tomás, observa-se perfeitamente “a utilização científica do método” (Garrigou-Lagrange, 1928, p. 8) por parte do autor. Este cita o *Commentarium in “Posteriora Analytica Aristotelis”* (Comentário aos Segundos analíticos de Aristóteles). Nela, temos o filósofo grego discutindo a respeito da busca por definição real (Garrigou-Lagrange, 1928, p. 8-9).

Ao contrário do que alguns afirmam, “a *Suma Teológica* é do início ao fim um todo orgânico” (Garrigou-Lagrange, 1928, p. 9). Lagrange ressalta que ela apresenta quase dez mil objeções. O conjunto das doutrinas apresentadas ali é algo magnífico, porém simples (como uma catedral gótica). Contudo, o que dá fundamento ao método da referida obra de São Tomás? Tomás preserva a técnica da escolástica. Em relação à construção dos artigos, ele procede didaticamente na *Suma Teológica* e nas *Questões disputadas* (Garrigou-Lagrange, 1928, p. 9).

A técnica tomista obedece ao desenvolvimento normal do intelecto na pesquisa filosófica e teológica. Garrigou pergunta sobre o objetivo de, na *Suma Teológica*, logo no início do artigo, aparecer três objeções; e por quê, nas *Questões disputadas*, geralmente o artigo começa com dez objeções contra um lado, e dez ou doze contra o outro. O nosso teólogo neotomista ressalta que começar expondo as dúvidas é algo que já Aristóteles fazia, antes e de modo muito mais apropriado do que Descartes (Garrigou-Lagrange, 1928, p. 9-10). Assim, “Aqueles que desejam buscar a verdade sem primeiro considerar a dúvida, são comparados àqueles que não sabem para onde ir.”¹⁹³ (Tomás [s/d] *apud* Garrigou-Lagrange, 1928, p. 10).

Tomás, assim como Aristóteles fazia, apresentava a solução já dada anteriormente por outros investigadores ao mesmo problema. Sobretudo na obra *Questões disputadas*, o Doutor Angélico confronta tese e antítese antes de avançar para uma síntese superior. Aqui, Garrigou aproveita para acusar Hegel de adulterar o método aristotélico-tomista. São Tomás não colocava dificuldades secundárias e questões inúteis, desorientando a mente humana. Este, fazendo uso da interrogativa (*utrum*) já apresentava as suas teses, que estavam sendo construídas em sua mente. A solução completa do problema era apresentada no final da argumentação (Garrigou-Lagrange, 1928, p. 11).

No que diz respeito à *Suma Teológica*, o procedimento é bem mais breve: apenas três objeções principais, como argumento oposto (*sed contra*), geralmente baseado em argumento de autoridade (Sagradas Escrituras, Patrística, Concílios etc.). “Na verdade, o corpo do artigo é

¹⁹³ No original: “Illi qui volunt inquirere veritatem non considerando prius dubitationem, assimilantur illis qui nesciunt quo vadant”.

constituído de modos variados, de acordo com as diferentes questões a serem resolvidas”¹⁹⁴ (Garrigou-Lagrange, 1928, p. 11). Tomás segue o ensinamento de Aristóteles a respeito da ciência, defendendo que existem quatro questões científicas, diz Garrigou: a) Se uma coisa existe (*an res sit*); b) O que ela é (*quid sit*); 3) Se uma coisa é de tal modo (*an sit talis*); d) Por que ela é de tal modo (*propter quid sit talis*). O exemplo dado é o de Deus, vejamos: Se Deus existe; o que ele é; se ele é livre; por que ele é livre (Garrigou-Lagrange, 1928, p. 11-12). Garrigou, adverte que é preciso prestar bastante atenção como Tomás de Aquino responde a duas questões: o que a coisa é; por que ela é (Garrigou-Lagrange, 1928, p. 12).

2.3. Da busca indutiva por definições

Ao colocar a questão *o que a coisa é*, Tomás de Aquino está discutindo a busca por definição real nos moldes em que o assunto foi tratado por Aristóteles nos *Segundos analíticos*, explicita o autor francês. Avançando, ele adverte: “onde é mostrado que o significado da definição não pode ser demonstrado, a não ser que haja duas definições da mesma coisa”¹⁹⁵ (Garrigou-Lagrange, 1928, p. 12). A definição de uma coisa não pode ser demonstrada nem a posteriori (existência da causa a partir dos efeitos), nem a priori (propriedades que devem ser deduzidas), “pois a definição de uma coisa é o próprio meio para demonstrar as suas propriedades”¹⁹⁶ (Garrigou-Lagrange, 1928, p. 12).

Considerando a impossibilidade da definição real (visa obter a essência da coisa), será necessário começar pela definição nominal (visa obter o significado do termo), adverte Lagrange (Garrigou-Lagrange, 1928, p. 12-13). Transitar da primeira para a segunda é algo que se faz “[...] através da divisão progressiva do gênero mais elevado até o gênero mais baixo, e pela indução ascendente de diferença específica, a partir da comparação de coisas semelhantes e diferentes”¹⁹⁷ (Garrigou-Lagrange, 1928, p. 13). Ressaltando a clareza e simplicidade das definições tomistas, Garrigou critica o procedimento de muitos autores modernos por elaborarem definições assaz complexas, além do mais não informam como chegaram até elas. Garrigou ressalta que, na elaboração de definição, o procedimento de São Tomás permite que

¹⁹⁴ No original: “Corpus vero articuli diversimode constituitur secundum diversas quaestiones solvendas”.

¹⁹⁵ No original: “ubi ostenditur quod significatum definitionis non potest demonstrari, nisi de eadem re sint duae definitiones,”.

¹⁹⁶ No original: “definitio enim rei est ipsum medium ad demonstrandas proprietates”.

¹⁹⁷ No original: “[...] per divisionem progressivam generis supremi usque ad genus infimum, et per ascendentem inductionem differentiae specificaе, ex comparatione rerum similium et dissimilium”.

ele parta da razão natural (senso comum) para chegar à razão filosófica (Garrigou-Lagrange, 1928, p. 13).

Partindo da própria definição de vontade, Tomás faz a distinção entre vontade antecedente (a vontade de Deus em si) e consequente (a vontade de Deus considerando as ações humanas, permite a compreensão do livre-arbítrio). O escrito analisado instrui: se algo de bom ocorresse sem a determinação da vontade consequente, o princípio anunciado por Tomás de Aquino não seria metafisicamente verdadeiro, e toda a sua doutrina sobre a pré-ciência e a vontade consequente de Deus ruiria automaticamente (Garrigou-Lagrange, 1928, p. 14-15). “Não havendo valor metafísico, nada mais haveria”¹⁹⁸ (Garrigou-Lagrange, 1928, p. 15). Nisto aparece a importância da busca por definições reais.

2.4. Da forma de demonstrar

Partindo dos artigos nos quais metodologicamente se pergunta sobre a definição real de alguma coisa, deve-se distinguir e explicar aqueles nos quais Tomás resolve a questão se uma coisa é de tal modo, e geralmente através de uma pergunta por causa de que ela é assim. De onde nos últimos artigos propriamente demonstrativos, ou a partir apenas da razão ou a partir da fé e da razão, deve-se perguntar pelo meio demonstrativo, que funciona como a chave de ouro do artigo (Garrigou-Lagrange, 1928, p. 15).

Garrigou ensina que, em Tomás, o título do artigo traz dois termos da própria conclusão, o menor e o maior; deve ser atribuído o termo médio, que tem a função de unir esses dois numa conclusão científica (Garrigou-Lagrange, 1928, p. 15-16). “É a própria definição aristotélica de ciência”¹⁹⁹ (Garrigou-Lagrange, 1928, p. 16).

Considerando o corpo de seus artigos, às vezes Tomás inicia com a premissa maior, seguindo com a menor para chegar à conclusão. Avançando nesses esclarecimentos, Lagrange diz:

mas outras vezes, São Tomás inicia pela premissa menor, cujo sujeito já foi dado no título do artigo e será o sujeito da conclusão. [...] Depois anuncia a premissa maior, cujo sujeito é o mesmo termo médio e cujo predicado é o termo principal do título, que deve ser ligado na conclusão ao termo menor (Garrigou-Lagrange, 1928, p. 16).

¹⁹⁸ No original: “Non habens valorem metaphysicum, nullum amplius haberet”.

¹⁹⁹ No original: “Est ipsa aristotelica definitio scientiae”.

O autor francês enfatiza a importância que o termo médio demonstrativo tem no silogismo da primeira figura, que no silogismo ele é o sujeito da premissa maior e o predicado da premissa menor (Garrigou-Lagrange, 1928, p. 17). Para solucionar as objeções, Tomás de Aquino recorre à luz do termo médio demonstrativo “e sob esta luz é facilmente encontrada e entendida a distinção que deve ser feita”²⁰⁰ (Garrigou-Lagrange, 1928, p. 18). Após ter sido feito isso, pode-se propor de modo mais útil as dúvidas e as consequências que porventura permanecerem. A posição do Doutor Angélico é um meio termo entre o empirismo e o nominalismo, afirma Garrigou. O método tomista não é mecânico (artificial), mas, ao contrário, trata-se de um método “[...] orgânico, e conforme o processo natural da mente”²⁰¹ (Garrigou-Lagrange, 1928, p. 19). No artigo, Tomás vai fazendo a verdade aparecer, à medida que o autor vai peneirando o artigo de suas dificuldades (Garrigou-Lagrange, 1928, p. 19).

2.5. Da união perfeita de análise e síntese em São Tomás

Garrigou explica que Tomás sempre começa por aquilo que é mais conhecido, procedendo gradativamente, jamais por saltos. Assim, o Doutor Angélico nunca chegou a conclusões mais remotas sem que antes as conclusões imediatas tenham sido conhecidas por ele com certeza. Ele aplicou com perfeição o método analítico para fazer descobertas. Assim ele chega “[...] a noções transcendentais e aos primeiros princípios”²⁰² (Garrigou-Lagrange, 1928, p. 19).

O nosso pensador francês esclarece: o método sintético foi usado para ensinar com igual perfeição, tanto para propor as questões quanto para resolvê-las. No primeiro caso, parte-se “das coisas mais universais e descende progressivamente para as coisas menos universais, da essência para as propriedades, das causas para os efeitos”²⁰³ (Garrigou-Lagrange, 1928, p. 20). No segundo caso, sempre tem a sua origem em princípios revelados, ou conhecidos por eles mesmos, ou tendo sido obtidos por meio da experiência e pela definição da coisa em questão. Aqui Garrigou, mais uma vez, ressalta a superioridade e originalidade de São Tomás em relação a Descartes. Observe: “aquilo que é verdadeiro nas regras do método formuladas por Descartes,

²⁰⁰ No original: “et sub isto lumine facile invenitur et intelligitur distinctio facienda.

²⁰¹ No original: “[...] organica, et secundum naturalem mentis processum”.

²⁰² No original: “[...] ad transcendentales notiones et prima principia”.

²⁰³ No original: “ab universalioribus et ad minus universalia progressive descendit, ab essentia ad proprietates, a causis ad effectus”.

o Doutor Angélico já conhecia de modo excelente”²⁰⁴ (Garrigou-Lagrange, 1928, p. 20). Ressaltando a maestria de São Tomás no uso da análise e da síntese, Lagrange explica: “Pois a análise, depois da filosofia natural em ontologia, ascende às noções do ser análogo, do ato e da potência, além disso aos primeiros princípios universais da razão e do ser, que iluminam completamente a síntese da metafísica geral”²⁰⁵ (Garrigou-Lagrange, 1928, p. 20). Continuando, o autor critica Spinoza por desconsiderar em seu método matemático tanto a causa eficiente quanto a causa final, o que levou ao racionalismo panteístico.

Assim, temos: “Através do caminho da descoberta e da análise, sob a luz dos primeiros princípios da razão, São Tomás progride das coisas sensíveis e dos fatos da experiência indiscutíveis para a suprema e universalíssima causa que, [...] livremente criou todas as coisas”²⁰⁶ (Garrigou-Lagrange, 1928, p. 21). Na sequência, por meio do caminho da síntese, julga as coisas desse mundo a partir das coisas do alto. A união desses dois caminhos pode nos conduzir à verdade suprema da filosofia cristã, isto é, “somente em Deus a essência e o ser são o mesmo”²⁰⁷ (Garrigou-Lagrange, 1928, p. 21). Dessa forma, o Doutor Angélico evita seja o nominalismo seja o realismo platônico, pois faz a distinção entre a lógica (ser de razão) e a metafísica (ser real). Lagrange sublinha que São Tomás, em simplicidade e clareza, é muito superior aos seus antecessores, mas também a Scotus e a Suarez (Garrigou-Lagrange, 1928, p. 21-22).

2.6. A doutrina de São Tomás procede da plenitude da contemplação

Ainda é necessário acrescentar que São Tomás gostava do método não pelo método em si, mas como um instrumento necessário para, através dele, a verdade poder ser encontrada e mantida, principalmente para podermos encontrar e preservar a verdade divina, a coisa mais importante para esse pensador. Garrigou alerta sobre a importância da contemplação para que a verdade sobre Deus seja encontrada. O ensinamento e a pregação devem brotar da plenitude da contemplação, ensina Tomás, pois a fé viva e os dons do Espírito Santo são a luz que

²⁰⁴ No original: “id quod verum est in regulis methodi a Cartesio formulatis, iam optime cognovit Angelicus”.

²⁰⁵ No original: “Analysis enim, post philosophiam naturalem in ontologia, ascendit ad notiones entis analogi, actus et potentiae, nec non ad prima principia universalia rationis et entis, quae totam synthesim metaphysicae generalis illuminant”.

²⁰⁶ No original: “Per viam inventionis et analysis ascendit sanctus Thomas sub lumine primorum rationis principiorum a rebus sensibilibus et a cestissimis factis experientiae ad supremam et universalissimam causam quae, [...] omnia liberrime creavit”.

²⁰⁷ No original: “in solo Deo essentia et esse sunt idem”.

“ultrapassa absolutamente todos os sistemas e toda a ciência conquistada pelo estudo humano”²⁰⁸ (Garrigou-Lagrange, 1928, p. 23). Trata-se, portanto, da razão sendo iluminada pela fé, como ensina o Concílio Vaticano II.

Tomás, antes de ditar, escrever ou pregar, sempre rezava pedindo a Deus que o iluminasse. O texto faz menção ao Ofício da Festa de São Tomás, no qual se exalta tanto o estilo quanto a ideia desse escritor. Quanto a esta última, é dito que ela tinha como características ser elevada, clara e firme (Garrigou-Lagrange, 1928, p. 24). Nas palavras do pensador francês:

Elevada, porque expressa conhecimento a partir das causas mais sublimes; *clara*, porque ilumina a raiz da questão por meio dos últimos princípios; *firme*, porque “atribui a causa pela qual uma coisa é e não pode ser de outra forma”, conforme a própria definição aristotélica de ciência²⁰⁹ (Garrigou-Lagrange, 1928, p. 24).

Quando o objeto a ser conhecido eram as coisas divinas, Tomás sabia que ele não precisava menos da oração e da contemplação do que necessitava do trabalho científico. Deus é estudado pelo Doutor Angélico de modo intelectual, como deve ser em ciência, e de modo algum com sentimentalismo. Na relação entre intelecto e vontade, não se deve desconsiderar que o *ser* é anterior e mais universal do que o *bem* (Garrigou-Lagrange, 1928, p. 25). Todavia, o amor a Deus é melhor do que o conhecimento de Deus, ensina São Tomás. Sobre essas coisas, Tomás não se limita a falar meramente através da oratória, mas discute a respeito delas cientificamente, por isso encontra a verdade. “Em ciência propriamente dita, com efeito, São Tomás abstrai do singular, pois nada é ‘cognoscível’ senão através da abstração da matéria singular”²¹⁰ (Garrigou-Lagrange, 1928, p. 26). A busca é para encontrar a verdade, mas a verdade para Tomás de Aquino, apoiado em Aristóteles, é entendida como verdade eterna. Garrigou explica que, em conhecimento científico, O Doutor Angélico reduz todas as coisas aos princípios universais, “que são leis fundamentais, necessárias e eternas, não apenas da mente, mas do ser; e da mente tanto natural como também sobrenatural”²¹¹ (Garrigou-Lagrange,

²⁰⁸ No original: “omnia systemata et omnem scientiam studio humano acquisitam absolute transcendit”.

²⁰⁹ No original: “*Celsa*, quia exprimit cognitionem ex altissimis causis; *clara*, quia radicem quaestionis illuminat per summa principia; *firma*, quia ‘assignat causam ob quam res est et non potest aliter se habere’, secundum ipsam aristotelicam definitionem scientiae”.

²¹⁰ No original: “In scientia proprie dicta abstrahit quidem Sanctus Thomas a singulari, prout nihil ‘scibile’ est nise per modum abstractionis a materia singularis”.

²¹¹ No original: “quae sunt fundamentales, necessariae et perpetuae leges non solum mentis sed entis, et mentis sive naturalis sive etiam supernaturalis”.

1928, p. 27). De acordo com Garrigou, o método tomista é um importante remédio contra os efeitos danosos da filosofia moderna e contemporânea. Assim, a *Suma Teológica*, construída conforme o método apresentado acima, é ao mesmo tempo resultado de um esforço científico e da revelação (Garrigou-Lagrange, 1928, p. 27).

3. Considerações finais

Tomás de Aquino constrói o seu artigo seguindo esta estrutura geral em três passos: a) Uma afirmação: “‘*Videtur quod* - parece que...’ ou: ‘*Videtur quod non* - parece que não’” (Kieninger, 2004, p. 237) sendo seguidas de opiniões contrárias às de Tomás (objeções); b) A sua posição contra essas objeções: “‘*sed contra* - em sentido contrário’” (Kieninger, 2004, p. 237) na sequência, ele apresenta argumentos de autoridades; c) Concluindo com a própria posição de Tomás: “‘*Et sic* – Assim’, ‘*Ergo* – logo’, ou ‘*Unde* – então’” (Kieninger, 2004, p. 238).

Ainda a respeito da estrutura do artigo na *Suma Teológica*, merece ser considerado o seguinte:

O próprio título do artigo já dá dois termos da conclusão, precisamos só encontrar o meio termo, pelo qual se unem os outros dois na conclusão científica. Este meio termo da demonstração, que é a definição real, deve-se sempre procurar, orienta o Padre Garrigou-Lagrange (Kieninger, 2004, p. 259).

O *De methodo Sancti Thomae*, por nós aqui analisado, termina apresentando considerações a respeito da relação entre o intelecto e a vontade na *Suma Teológica*. Com efeito, trata-se de uma relação central no pensamento tomista sobre a temática da liberdade. De fato, Tomás assenta na referida relação a sua explicação referente às ações humanas, considerando a unidade do homem, entendido por esse autor como corpo e alma, isto é, imanência e transcendência (Tromboni, 2008).

Afinal, toda a discussão sobre o método empregado por Tomás de Aquino no conjunto de sua obra, mas, especialmente nos artigos que compõem a *Suma Teológica*, no fim das contas, é uma discussão a respeito do caminho escolhido pelo Doutor Angélico como a melhor via para se chegar à verdade acerca de *Deus*. Esta, por sua vez, forneceu a luz necessária para Tomás encontrar a verdade sobre o *homem*.

4. Referências

GARRIGOU-LAGRANGE, **De methodo Sancti Thomae**: speciatim structura articulorum Summae Theologicae. Roma: Escola Tipográfica Pio IX, 1928.

KIENINGER, Titus. O Método no artigo da Suma teológica de S. Tomás, Homem de diálogo e “Mestre de todos” (Leão XIII). In. **Sapientia Crucis**, p. 229-267, 2004. Disponível em. < https://institutumsapientiae.org/wp-content/uploads/2024/08/psc_2004_05.pdf >. Acesso em. 26 jan. 2025.

TROMBONI, Lorenza. Appunti per una bibliografia ragionata: Intelletto e volontà in Tommaso d’Aquino. In. **Annali del Dipartimento di Filosofia** (Nuova Serie), XIV, p. 239-257, 2008. Disponível em. < <https://core.ac.uk/download/pdf/228528249.pdf> >. Acesso em. 9 nov. 2024.

CONCLUSÃO

Acreditamos ter produzido uma ferramenta, embora modesta, útil para os pesquisadores e as pesquisadoras envolvidos(as) com as investigações a respeito da neoescolástica e, mais especificamente, com o pensamento de Garrigou-Lagrange.

Em Tomás de Aquino, como vimos, o *ser* se converte na *verdade*. Por intermédio deste encontro, o Doutor Angélico aproxima a Filosofia da Teologia, pois São Tomás ensina que é em Deus, e apenas em Deus, que ocorre a unidade entre ser e pensar. Por si só, isto já é suficiente para Garrigou-Lagrange: condenar o monismo hegeliano; rejeitar Friedrich Hegel, mas também Immanuel Kant, Baruch Spinoza e René Descartes, Karl Marx e Friedrich Nietzsche; e sentir repulsas pela Modernidade e pelo pensamento filosófico moderno.

A substituição do teocentrismo pelo antropocentrismo feita pela Modernidade constrói um mundo diametralmente oposto ao medieval. Ora, o nosso teórico francês, embora tenha vivido a maior parte de sua vida no século passado, é um pensador medieval. Portanto, não deve surpreender a ninguém o fato de ele rechaçar o mundo moderno e os autores da Filosofia Moderna e da Filosofia Contemporânea que representam as ideias da Modernidade, como por exemplo: a valorização da capacidade do homem seja no campo teórico (conhecer e interferir no mundo natural) seja no campo prático (criar sistemas morais ou assumir os rumos da história).

Sob esta perspectiva, de acordo com Garrigou, a verdade a respeito de Deus é o grande objetivo da capacidade cognitiva humana, sua inteligência deve estar a serviço, em primeiro lugar, da realização dessa tarefa, devendo tudo o mais na vida do ser humano ser colocado em segundo plano. Entretanto, sozinha a razão humana é incapaz de ter êxito nesse trabalho, sendo-lhe indispensável o auxílio da fé. A primeira das obras objeto de nossa leitura aqui foi o livro *De Deo Trino et Creatore*. Nele, Garrigou-Lagrange nos diz quem é Deus para São Tomás de Aquino.

Iluminados por essa verdade, é possível e é necessário avançar para descobrir a verdade a respeito do ser humano. O segundo texto estudado por nós foi o *De Christo Salvatore*. Nele, o autor nos apresenta a compreensão de Tomás acerca da identidade de Jesus. É através da descrição da pessoa de Cristo na perspectiva tomista, que Lagrange vai nos dizer quem é o homem, pois o mistério da encarnação ao revelar Deus para nós, traz à tona a verdade sobre nós mesmos.

De posse dessas duas verdades, pode-se avançar para o momento seguinte, isto é, a verdade a respeito da Igreja segundo o entendimento de Garrigou. Em seu livro *De Unione sacerdotis cum Christo Sacerdote et Victima: Cursus theologiae spiritualis pro sacerdotibus*, o pensador neotomista oferece elementos importantes para que se possa definir o que a Igreja é e qual a sua missão. Conforme o entendimento do autor, a Igreja por ser o Corpo Místico de Cristo, possui a missão de auxiliar a humanidade a encontrar a felicidade celeste, não devendo confundir essa tarefa com outra que não é a sua, ou seja, trabalhar para que os homens se dediquem à construção de um reino terrestre, tentando encontrar felicidades ilusórias.

Finalmente, o passo seguinte é buscar definir a verdade sobre o próprio conhecimento. No texto *De methodo Sancti Thomae speciatim structura articulorum Summae Theologicae*, o último escrito ao qual nós nos dedicamos, o teólogo francês se aplica a descrever o método utilizado pelo Doutor Angélico, especialmente, na *Suma Teológica*. Com efeito, o problema do método em Tomás representa a discussão sobre definir a melhor via capaz de conduzir à verdade acerca de Deus. Assim, Garrigou mostra tanto a excelência da Teologia, ciência superior a todas as demais, quanto a correta relação entre Teologia e Filosofia.

Todo esse esforço por conhecer a verdade última, verdade que dá sentido à própria existência do ser humano, contrasta bastante com o conselho de Horácio: “Não pergunte, não é lícito saber qual fim os deuses reservaram para mim ou para ti, [...] aproveite o presente, e confie o mínimo possível no amanhã”²¹² (Orácio, I, 11 apud Bettini, 1996, p. 493). O espírito dessas palavras do poeta romano esteve presente no Humanismo e no Renascimento, construindo um mundo, inspirado naquele de Horácio (qualificado por Garrigou-Lagrange como *mundo pagão*) e que seria o mundo no qual o pensador francês nasceu e viveu, isto é, o *mundo moderno* (como aquele de Horácio, este também era considerado pagão, por isso foi combatido por Garrigou-Lagrange).

Por último, embora o autor dos quatro textos analisados por nós aqui seja um teólogo e, além disso, os referidos escritos não terem como foco a realização de um debate filosófico, mas teológico (exceção feita ao *De methodo Sancti Thomae*), é inegável a existência também de discussões filosóficas em todos eles. Foi justamente essa presença filosófica que nos interessou, nas leituras que fizemos dos referidos escritos.

²¹² No original: “Tu ne quaesieris, scire nefas, quem mihi, quem tibi finem di dedirint, [...] carpe diem, quam minimum credula postero”.

REFERÊNCIAS GERAIS

AQUINATIS, THOMAE. **Summa Theologica**. 2 ed. v. 1. Barri-Ducis [Itália?]: Ludovicus Guerin, Eques Ordinis S. Silvestri e Socii, Editores, 1867.

BERGER, David. Meister der Mystischen Theologie zum 40. Todestag von P. Réginald Garrigou-Lagrance O.P. (+ 1964). **Teresianum**. n. 55, v. 2, p. 463-486, 2004. Disponível em: < <https://digicarmel.com/results.vm?q=id:0000008803&lang=es&view=home> > Acesso em: 06 abr. 2024.

BETTINI, Maurizio et al. **Cultura e letteratura a Roma: profilo storico e testi**. Florença: La Nuova Italia, 1996.

DEBLUË, Romain; JOSSET, Sylvain. Philosophie et trinité: une présentation. **Les Études philosophiques**, n. 133, p. 3-8, 2020. Disponível em: < <https://www.cairn.info/revue-les-etudes-philosophiques-2020-2-page-3.htm> >. Acesso em: 18 mai. 2024.

GARRIGOU-LAGRANGE, Réginald Marie. **De methodo Sancti Thomae**: speciatim de structura articulorum *Summae Theologicae*. Roma: Pio X, 1928.

GARRIGOU-LAGRANGE, Réginald Marie. **De Deo trino et creatore**: Commentarius in *Summam Theologicam* S. Thomae (I^a q. XXVII-CXIX). Turim-Roma: Marietti Editori, 1943.

GARRIGOU-LAGRANGE, Réginald Marie. **De Christo salvatore**: Commentarius in III^{am} partem *Summae Theologicae* Sancti Thomae. Turim: Berruti, 1949.

GARRIGOU-LAGRANGE, Réginald Marie. **De unione sacerdotis cum Christo sacerdote et victima**: cursus theologiae spiritualis pro sacerdotibus. Turim-Roma: Marietti Editori, 1951.

HADOT, Pierre-Henri. La Philosophie comme hérésie trinitaire. A propos du livre de Serge Boulgakov: « La tragédie de la philosophie ». **Revue d'histoire et de philosophie religieuses**, a. 37, n. 3, p. 236-251, 1957. Disponível em: < https://www.persee.fr/doc/rhpr_0035-2403_1957_num_37_3_3506 >. Acesso em: 18 mai. 2024.

HOLZER, Vincent. «Le tout se cache dans le fragment» (Fides et ratio, § 12): Christologie et Philosophie à la lumière de Fides et Ratio. **Revue Transversalités**, n. 110, v. 2, p. 39-52, 2009. Disponível em: < file:///C:/Users/mlver/Downloads/TRANS_110_0039.pdf >. Acesso em: 22 jul. 2024.

KIENINGER, Titus. O Método no artigo da Suma teológica de S. Tomás, Homem de diálogo e “Mestre de todos” (Leão XIII). In. **Sapientia Crucis**, p. 229-267, 2004. Disponível em: < https://institutumsapientiae.org/wp-content/uploads/2024/08/psc_2004_05.pdf >. Acesso em: 26 jan. 2025.

LEÃO XIII, Papa. **Carta Encíclica Immortale Dei**: sobre a constituição cristã dos Estados. Roma: Libreria Editrice Vaticana, 1885. Disponível em: < https://www.vatican.va/content/leo-xiii/pt/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_01111885_immortale-dei.html >. Acesso em: 2 ago. 2023.

LEÃO XIII, Papa. **Rerum novarum**: sobre a condição dos operários. São Paulo: Loyola, 1991.

PIO IX, Papa. **Enciclica Quanta Cura**. Roma: Libreria Editrice Vaticana, 1864. Disponível em: < <https://www.vatican.va/content/pius-ix/it/documents/encyclica-quanta-cura-8-decembris-1864.html> >. Acesso em: 2 ago. 2023.

TROMBONI, Lorenza. Appunti per una bibliografia ragionata: Intelletto e volontà in Tommaso d'Aquino. In. **Annali del Dipartimento di Filosofia** (Nuova Serie), XIV, p. 239-257, 2008. Disponível em. < <https://core.ac.uk/download/pdf/228528249.pdf> >. Acesso em. 9 nov. 2024.