TOMÁS DE AQUINO ENTRE A ANTIGÜIDADE TARDIA E A MODERNIDADE RENASCIMENTAL

Marcelo F. de Aquino*

Resumo: O artigo focaliza o processo histórico-conceitual de formação do pensamento filosófico-teológico cristão no diálogo muitas vezes tenso com a filosofia grega. Na maioria das vezes, o pensamento cristão se apropria dos grandes temas da herança grega, subvertendo-os num processo de remodelação teórica. Será sido Tomás de Aquino o último dos antigos, ou o primeiro dos modernos? A resposta começa a ser esboçada, mas deve ser desdobrada em pesquisas ulteriores.

Palavras-chave: Razão, filosofia, teologia, criação, Antigüidade tardia, renascença.

Abstract: This article focuses on the historical and conceptual process of the shaping of Christian philosophical and theological thinking in its often tense dialogue with Greek philosophy. Most of the time, the Christian thought incorporated the main themes of Greek heritage through a process of theoretical remodeling. Was Thomas Aquinas actually the last of the Ancients or the first of the Moderns? This answer is starting to be discussed, but it still needs to be developed in further studies.

Key-words: Reason - Philosophy - theology- creation- late Antiquity-Renaissance.

* UNISINOS. Artigo submetido a avaliação no dia 15/12/2006 e aprovado para publicação no dia 25/03/2007.

1. O abrolhar da Filosofia Medieval latino-cristã

O nascimento da razão grega¹, a assimilação da filosofia antiga² pela teologia cristã³ e o advento da razão moderna⁴ são três eventos fundadores da história intelectual do Ocidente. Desenrolam-se no terreno de uma dialética, primeiramente, entre mito e razão, depois entre filosofia antiga e teologia cristã, finalmente entre teologia cristã e filosofia moderna. Continuidade e descontinuidade estruturam o sentido desses eventos. Grosso modo, a essência é o núcleo primeiro irradiante de inteligibilidade na filosofia antiga; já a existência é o primeiro e radical inteligível na filosofia moderna. Por caminhos tortuosos, a filosofia medieval⁵ medeia a transição da filosofia antiga para a filosofia moderna, ou seja, a passagem do pólo da essência para o pólo da existência.

Três questões e três temas, a partir da invenção grega da razão, sustentam a estrutura do universo simbólico da civilização ocidental: (1) a questão da

¹ Ver COULOUBARITSIS, L. *Aux origines de la philosophie européenne. De la pensée archaïque au néoplatonisme*. Bruxelles: De Boeck, 2003, 4ème. ed.; SETTIS, S. et al. *I Greci. Storia, Cultura, Arte, Società*. Torino: Einaudi, 5 vol. 1996; BRUNSCHWIG, J. LLOYD, G. *Le savoir grec. Dictionnaire critique*. Paris: Flammarion, 1996.

² Ver HADOT, P. *O que é a filosofia antiga?* São Paulo, Loyola: 1999; ERLER, M. e GRAESER, A. (orgs.), *Filósofos da Antigüidade*. Vol. 1. Dos primórdios ao período clássico. São Leopoldo: Editora UNISINOS, 2003. Vol. 2. Do helenismo à Antigüidade tardia. São Leopoldo: Editora UNISINOS, 2003; COULOUBARITSIS, L. *Histoire de la philosophie ancienne et médiévale. Figures illustres*. Paris: Bernard Grasset, 1998; REALE, G. *História da Filosofia Antiga*, 5 vols. São Paulo: Loyola, 1993-1995.

³ Ver MARION, J.-L. *Théo-logique*. In: *Encyclopédie Philosophique Universelle*. Paris, 1989. I,19-25. Ver ainda SAFFREYL, H.D. *Les débuts de la théologie comme science (IIIe. – VI e. siècle)*. In: IDEM, *Le néoplatonisme après Plotin*. Paris: Vrin, 2000, 219-238.

⁴ Ver LIMA VAZ, H. Cl. *Ética e Razão moderna*. Síntese Nova Fase v. 22 n. 68, p. 53-85, 1995.

⁵ Considerando as diferentes “Idades Médias”, bizantina, islâmica, judia, latina, que convivem e se interpenetram no ecúmeno mediterrâneo, DE LIBERA, A. afirma na sua obra *A Filosofia Medieval* (tr. br.), São Paulo: Loyola, 1998, p. 7: “A primeira coisa que um estudante deve aprender ao abordar a Idade Média é que a Idade Média não existe”. A expressão *Media Aetas* foi criada pelos humanistas do Renascimento. Ao se proclamarem herdeiros da civilização antiga, esses advogavam um salto de quase mil anos na cultura ocidental (séculos VI-XV d.C.) necessário para se reencontrar a civilização antiga. Essa atitude foi reforçada pelos primeiros historiadores modernos da filosofia, que consideraram a linha de evolução filosófica interrompida pela teologia medieval, passando diretamente do neoplatonismo a Descartes. Ver BERTELLONI, F. e BURLANDO, G. (Eds.). *Enciclopedia Ibero-Americana de Filosofia*, vol. 24, *La Filosofia Medieval*. Madrid: Editorial Trotta, 2002; AERTSEN, J.A. e SPEER, A. (Hrgs.). *Was ist Philosophie im Mittelalter?* Berlin: De Gruyter, 1988; E. GILSON, *La Philosophie au Moyen Âge. Des origines patristiques a la fin du XIVe. siècle*. Paris: Payot, 1947, 2ème ed.; GILSON, E. *L'esprit de la philosophie médiévale*. Paris: Vrin, 1948, 2ème ed.; MURALT, A. de. *L'enjeu de la philosophie médiévale*, Leiden, 1991; WILPERT, P. (Hrs.). *Die Metaphysik im Mittelalter. Ihr Ursprung und ihre Bedeutung*. Berlin: De Gruyter, 1963. Sobre a filosofia bizantina, ver TATAKIS, B. *La Filosofia Bizantina*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1952. Sobre a história da historiografia medieval, ver INGLIS, J. *Spheres of philosophical inquiry and the historiography of medieval Philosophy*. Leiden: Brill, 1988.

significação gnoseológica do exercício do saber e da sua ordem, e o respectivo tema do conhecer; (2) a questão da significação ontológica do objeto do saber e do seu teor de inteligibilidade, e o respectivo tema do ser; (3) a questão da significação ética do exercício do saber na prossecução de um agir segundo o bem, e o respectivo tema do agir. O tema do conhecer introduz a interrogação sobre os modos e caminhos da construção do saber no campo da reflexividade da razão. O tema do ser interroga a origem e a razão causal do existir inteligível. O tema do agir põe a questão sobre a teleologia da vida humana e, portanto, sobre a ordem dos fins.

O *ratio intelligendi*, a *causa essendi*, e o *ordo vivendi*, são os eixos dos fundamentos e do arcabouço simbólico da civilização que tem seu centro de gravidade na razão. A interrogação pelos modos de compreender levanta e discute problemas gnoseológicos e epistemológicos. A interrogação pela causa do ser põe e discute problemas metafísicos, antropológicos e cosmológicos. Finalmente, a interrogação pela ordem do viver introduz e discute a questão do melhor *ordo vivendi*.

Três tarefas teóricas fundamentais se apresentam ao pensamento clássico grego: (1) a crítica do mito, (2) a racionalização do destino, (3) a interpretação racional da natureza. O paradigma da idéia como forma (*eidos*) orientou o traçado do primeiro roteiro que o *logos* filosófico seguiu no cumprimento dessa tríplice tarefa, e que se estendeu pelos séculos do pensamento antigo, de Platão⁶ e Aristóteles a Plotino⁷ e Proclo⁸. Segundo este paradigma, é postulada uma equação entre o noético e o eidético, de tal sorte que a inteligibilidade do ser – dos seres – permanece circunscrita ao contorno ou à definição da sua essência.

A transcendência do *nous* e sua identidade com o inteligível perfeito, e a participação da atividade intelectual humana à intuição absoluta do *nous* caracterizam a noética clássica grega. Sensação (*aísthesis*) e intelectção (*nóesis*), segundo essa tradição filosófica, são os dois limites extremos da atividade cognoscitiva humana. Platonismo e aristotelismo são duas respostas à explicação da união da inteligência e do inteligível no *nous* humano, e

⁶ Ver GAISER, K. *La dottrina non scritta di Platone. Studi sulla fondazione sistematica ed storica delle scienze nella scuola platonica*. Milano: Vita e Pensiero, 1994; SZLEZÁK, Th. A. *Platone e la scrittura della filosofia. Analisi di struttura dei dialoghi della giovinezza e della maturità alla luce di un nuovo paradigma ermeneutico*. Milano: Vita e Pensiero, 1988; H. KRÄMER, *Platone e i fondamenti della metafisica*. Milano: Vita e Pensiero, 2001.

⁷ PLOTINO, *Ennéades*. Paris: Belles Lettres, 1992-1999. Ver BEIERWALTES, W. *Plotino. Un cammino di liberazione verso l'interiorità, lo Spirito e l'Uno*. Milano: Vita e Pensiero, 1992, 2ed.

⁸ PROCLUS, *Théologie platonicienne. Tome I, livre 1. Texte établi et traduit par H.D. Saffrey et L.G. Westerink*. Paris: Belles Lettres, 2003. IDEM, *Commentaire sur le Timée. Tomes I-V, Livres 1-5. Traduction et notes par A.J. Festugière*. Paris: Vrin, 1966-1968. Ver BEIERWALTES, W. *Proclo. I fondamenti della sua metafisica*. Milano: Vita e Pensiero, 1988.

constituem, na verdade, dois paradigmas filosóficos fundamentais. Essa união é explicada: (1) na tradição platônica, (a) pela intuição (nóesis) do inteligível em ato (noetón) que (b) subsiste como idéia separada do sensível (eidos choristón); (2) na tradição aristotélica, (a) pela atividade da inteligência (nous hò pánta poiein) que (b) opera no sensível apreendido pela imaginação a atualização do inteligível em potência, nele imanente como forma. Na Antigüidade tardia, a transcrição cristã da noética e da ontologia platônica da idéia separada dá origem ao agostinismo, e da noética e da ontologia aristotélica da forma substancial dá origem ao tomismo, no século XIII.

O pensamento filosófico na Antigüidade clássica e tardia, ao pôr o problema da origem do múltiplo, não avança até a interrogação radical sobre a origem do existente finito como tal. Com efeito, a filosofia antiga recebeu primeiramente da tradição dos mitos cosmogônicos o problema de explicar como os seres relativos e finitos procedem do ser absoluto e infinito, e como a unidade relativa de cada ser finito procede do uno absoluto. Contudo, ela não conseguiu libertar-se plenamente do pressuposto comum ao pensamento mítico, que narra a origem dos seres segundo o esquema da fabricação ou transformação da matéria informe, não gerada e eterna, em kosmos ordenado. Tal pressuposto circunscreve o problema da origem ao campo da pluralidade diferenciada dos seres segundo a essência (ousía) de cada um, e da ordem que resulta da comunidade das essências na estrutura do kósmos.

Quatro modelos de explicação da origem do kosmos se sucedem na filosofia antiga: a doutrina platônica do artífice (demiourgós) no Timeu, a tese aristotélica da eternidade do mundo, a doutrina estoica do logos imanente e arquitetônico, e a teoria neoplatônica⁹ da emanção. No centro desses modelos, está a concepção do tempo como nexu organizador da sua estrutura teórica. Os modelos platônico, aristotélico e neoplatônico influenciarão, de uma forma ou de outra, a teologia medieval da criação. Já o modelo estoico, pela sua estrutura panteísta, mostrou-se inassimilável pelo criacionismo cristão, conquanto neste sejam recebidos alguns traços do kosmos estoico, como a noção de providência (prónoia) e de ordem do mundo (kósmos).

Relativamente à doutrina platônica, cabe lembrar que Platão recebeu de Parmênides o estímulo teórico fundamental da tautologia ser = uno = pensar. O Parmênides e o Sofista estabelecem o verdadeiro ponto de partida da ontologia ocidental nessa dialética da identidade na diferença entre ser, uno e pensar. O problema do uno e do múltiplo apresenta a seguinte face aporética neste passo do itinerário da ontologia: (1) a intuição do ser implica necessariamente (a) sua identidade objetiva com o ato de pensar, e (b) a posição da unidade absoluta que compete objetivamente a essa identidade; (2) mas a intuição do ser é ato de um sujeito finito que (a) introduz

⁹ Ver COULOUBARITSIS, L. op. cit. n.1, cap. 8: La naissance du néoplatonisme, 629-718.

o múltiplo subjetivo nessa unidade subjetiva, e assim (b) Do ser manifesta-se primeiramente na multiplicidade dos seres finitos e relativos que surgem diante do sujeito na sua primeira iniciativa de pensar.

O Timeu aplica essa dialética da identidade na diferença entre ser, uno, pensar: as idéias são paradigmas para a construção do universo pelo demiurgo. O modelo descrito no Timeu sob a forma de mito verossímil (ton eikota mython, Tim, 29 d1) faz intervir na formação do mundo um demiourgós, um exemplar (paradeigma) presente no mundo das idéias, e um receptáculo, o espaço vazio (kenón) capaz de receber todas as formas. O kósmos, ordenado segundo rigorosas proporções geométricas e aritméticas, é obra de um artifice bom e obedece ao finalismo do bem. O exemplarismo, fundado na transcendência das idéias, e o finalismo do bem, que rege a ordem do mundo, são duas contribuições doutriniais de grande importância legadas pelo modelo platônico à teologia cristã da criação.

A tese aristotélica da eternidade do mundo implica a eternidade das espécies, ou das naturezas, sua essência universal e sua ordenação necessária ao fim que lhes é proporcionado e no qual se cumpre plenamente sua tendência à própria perfeição. A eternidade do mundo, nos termos com que Aristóteles formulou e que foi assumida pelo averroísmo, constitui para a filosofia e a teologia do século XIII um dos campos de mais intensa e permanente discussão. A distinção entre contingência metafísica do ser criado e finito, de um lado, e começo temporal do mundo, de outro, e a finitude e a natureza teleológica do tempo histórico, reafirmada para fazer frente às teses do aristotelismo heterodoxo, são dois temas fundamentais que emergiram dos confrontos doutriniais em torno desse problema.

A aplicação da dialética da identidade na diferença entre ser, uno, pensar no Timeu dá origem ao problema da relação, no ato da nóesis (contemplação), entre (1) o lugar inteligível das idéias (tópos tôn eidôn), unidade objetiva da multiplicidade ideal, e (2) a inteligência (nous), unidade subjetiva das idéias. Este problema é aprofundado, ulteriormente, na doutrina aristotélica do nous no De Anima (III, c. 4) e na teologia da reflexão do nous sobre si mesmo (nóesis noéseos nóesis) na Metafísica (XII, cc. 7-9).

O modelo neoplatônico da processão dos seres a partir do uno pode ser considerado, finalmente, o último e mais abrangente legado pela filosofia antiga diante da origem do múltiplo. Ele repõe o dilema do uno e do múltiplo no domínio propriamente metafísico, que é seu domínio próprio, e ao qual Platão dera uma solução ontológica ao introduzir, no Sofista e no Parmênides, a relação de alteridade no mundo das idéias. A metafísica neoplatônica da processão explica a gênese do múltiplo a partir do axioma ex uno nisi unum, e descreve a formação do múltiplo como um progressivo distanciar-se do uno-princípio na forma de um movimento inteligível descendente e ascendente (exitus-reditus), limitado pelo não-ser da matéria. Proclo desenvolveu sistematicamente o paradigma neoplatônico, que

transmite à teologia cristã noções como o exemplarismo e a estrutura hierárquica do múltiplo.

Os estudos pioneiros de E.Gilson¹⁰ sobre a filosofia cristã mostraram que a idéia bíblica de criação, que se tornou comum aos três monoteísmos, hebraico, cristão e islâmico supera a noética e a ontologia grega da idéia como forma (eidos). O conceito bíblico de criação oferece uma instância exemplar da dialética fé-razão, em que a fé está presente como norma supra-racional do discurso da razão que, no entanto, procede guiado pela sua intencionalidade metafísica própria, recebendo da fé dados a serem levados em conta na solução do problema da gênese do múltiplo, mas não como um princípio de demonstração.

A noção de criação desencadeia no interior da longa tradição filosófica greco-clássica, que busca suas origens em Platão, em Aristóteles e no neoplatonismo, o evento teórico da pressuposição da inteligibilidade radical da existência como termo da pergunta judicativa primordial, ausente no domínio da filosofia antiga. Esse evento gera o aparecimento histórico da equação especulativa *nóesis* = existência. A inteligibilidade da existência na sua afirmação elementar “alguma coisa é” impõe-se como termo primeiro da ação criadora.

Essa interrogação começará a surgir apenas no último neoplatonismo, mas será posta em toda sua radicalidade pela teologia cristã da criação. A metafísica bíblica do Deus criador alimenta-se da tradição patrística de leitura da versão greco-latina da passagem do Êxodo 3,14 em que Deus se autoneia a Moisés como sendo O que é (Eu sou o que sou). A noção de criação é teológica pela sua origem histórica na revelação bíblica, e é filosófica pelo seu conteúdo inteligível que a razão natural pode apreender e exprimir em categorias metafísicas. A criação é, por definição, vinda ao ser de existentes a partir do nada (*ex nihilo*). Ela implica duas conseqüências: (1) a afirmação do princípio criador como existente absoluto; (2) a inteligibilidade primordial da existência na sua oposição radical ao nada.

O ensinamento bíblico-cristão sobre a criação é transmitido por santo Agostinho¹¹ e pelos escritos pseudodionisianos, em diálogo com o

¹⁰ BOEHNER, Ph.; GILSON, E. *História da Filosofia Cristã*. Desde as origens até Nicolau de Cusa. Petrópolis: Vozes, 1970; TRESMONTANT, C. *Les origines de la philosophie chrétienne*. Paris: Arthème Fatard, 1962. Sobre as origens da filosofia cristã, CHADWICK, H. Philo and the beginnings of the Christian thought, in: ARMSTRONG, A.H. (Ed.). *The Cambridge History of later Greek and early Medieval Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004, pp. 137-192. Ele afirma : “The history of Christian philosophy begins not with a Christian, but with a Jew, Philo of Alexandria”, aqui p. 137. Sobre Filo de Alexandria, ver LEVY, C. *Filo de Alexandria – Fé e Filosofia*, in: ERLER, M.; GRAESER, A. (orgs.), op. cit. vol. 2, pp. 101-127.

¹¹ Ver GILSON, E. *Introduction a l'étude de Saint Augustin*. Paris: Vrin, 1943, 2ème ed.; HEUDRÉ, B. *Saint Augustin ou la naissance de l'homme occidental*. Paris: Les Éditions Ouvrières, 1988; BETTETINI, M. *Ai limiti della matéria, tra neoplatonismo e cristianesimo*.

neoplatonismo. A teologia do Verbo na sua versão agostiniana mostra uma influência do exemplarismo procliano. Nos escritos pseudo-dionisianos, a noção neoplatônica da estrutura hierárquica do múltiplo sofre uma reformulação cristã, que a introduz num modelo de universo que procede do bem e a ele retorna. O ensinamento bíblico-cristão sobre a criação confronta-se, igualmente, com Aristóteles e seus comentadores árabes, bem como com o *Liber de Causis*¹². Na trama dessa rede conceptual, se entrelaçam os principais problemas trazidos pelas diversas tradições greco-cristãs: (1) o estatuto exemplar das idéias na inteligência divina; (2) a liberdade do ato criador; (3) a unicidade causal do Criador e a criação imediata; (4) a transcendência do Criador e a imanência da ação criadora no universo; (5) a contingência e a finitude do ser criado; (6) a eternidade contraposta ao começo no tempo do universo; (7) a participação do ser criado na perfeição da essência presente na inteligência da Causa primeira, e demonstrando-se como bem ou fim, e assim participando da atualidade do ser; (8) a diferença interior a eles mesmos e entre si dos seres criados perante a identidade absoluta do Criador.

O Fato do Cristo, evento único e paradoxal, rege, juntamente com o conceito bíblico de criação, a filosofia e a teologia cristãs. Testemunhado nos escritos neotestamentários, esse refere-se à experiência decisiva e normativa para a vida das comunidades cristãs primitivas do encontro com o Cristo Ressuscitado por parte de testemunhas privilegiadas. As testemunhas da ressurreição recebem a missão de anunciar e transmitir este euaggélion: a vida do Ressuscitado é a vida eterna (zoè aiônios) oferecida a todos os homens. Não se trata da sobrevivência de uma parte do homem – a psyché ou o nous – que não é atingida pela morte em virtude da sua identidade de natureza (syggenés) com a realidade divina, por essência imortal. Essa novidade inaudita ao mundo refere-se à nova vida que transforma o ho-

Per una lettura del *De Musica* di Agostino di Ippona. In: FUHRER Th.; ERLER, M. (Hrsgs.), *Zur Rezeption der hellenistischen Philosophie in der Spätantike*. Stuttgart: Franz Steiner, 1999, pp. 123-138. BRACHTENDORF, J. *Die Struktur des menschlichen Geistes nach Augustinus. Selbstreflexion und Erkenntnis Gottes*, in “*De Trinitate*”. Hamburg: Felix Meiner, 2000, especialmente o cap. I “Augustinus Trinitätsdenken und der neuplatonische Kontext”, pp. 15-55.

¹² O *Liber de Causis* é uma versão latina da compilação baseada nos *Elementos de Teologia* de Proclo, que conheceu enorme difusão no século XIII. Nos manuscritos árabes esse se intitula *Discurso sobre a exposição do Bem puro*. Além dos *Elementos de Teologia* de Proclo, este texto também se inspira de maneira significativa em paráfrases árabes das *Eneadas*, expondo teses oriundas destas duas importantes fontes neoplatônicas em uma estrutura original, muito diferenciada das sucessivas teses proclianas dos *Elementos*. Ver MAGNARD, P. (dir.), *La demeure de l'être. Étude et trad. du Liber de Causis*. Paris: Vrin, 1990. Ver ainda D'ANCONA COSTA, C. *La casa della sapienza: la trasmissione della metafisica greca e la formazione della filosofia araba*. Milano: Guerini, 1996. Segundo C. D'Ancona Costa, o *Liber de Causis* foi composto no ambiente cultural dominado pela figura de al-Kindi, mostrando uma clara semelhança com uma passagem de uma obra de al-Kindi, o que sugere uma forte ligação entre o autor da compilação derivada de Proclo e al-Kindi.

mem todo, e a cujo advento a aparente vitória da morte é absorvida na vitória definitiva da vida (1Cor. 15, 54-57). Esta vitória da vida não é uma certeza alcançada pela razão filosófica, antes, é conhecida e proclamada como um dom que procede do Cristo Ressuscitado como “espírito vivificante” (pneuma zoopoiun, 1Cor. 15, 46).

O Fato do Cristo significa, pois, a presença do transcendente no coração da imanência histórica, impondo-se à tradição grega do logos a partir da revelação da encarnação e da trindade. Ainda, ele está nas origens da formulação do conceito de pessoa. Na encarnação a identidade da pessoa divina submete-se à kénosis do tornar-se outro na forma do servo (morphé doulou Fil., 2, 5-9). O paradoxo supremo do logos divino feito carne exprime-se na noção dogmático-teológica da união hipostática (duas naturezas, a divina e a humana, na unidade da pessoa divina), na precariedade do logos humano. Na circunincessão trinitária (perichóresis), a pessoa divina é ela mesma no seu total referir-se à outra pessoa, o que se designa pela expressão relatio subsistens. A pessoa divina em cuja unidade hipostática exprime-se a tensão extrema do existir humano, no entremeio de imanência e transcendência, é o analogatum princeps da idéia de pessoa na tradição ocidental.

A versão neoplatônica do tema da pluralidade das idéias na unidade da inteligência, na filosofia antiga, é a expressão ontológica mais profunda da polaridade entre o uno e o múltiplo. A apropriação da teoria neoplatônica das idéias na inteligência pela teologia cristã foi, talvez, a mais radical releitura cristã de um topos do pensamento antigo. A doutrina trinitária, a teologia do Verbo e a doutrina da criação, três artigos do credo cristão, formam o contexto em que a teologia cristã pensa a relação das idéias com a inteligência. No pensamento teológico cristão, o ser, o uno e a inteligência identificam-se no Deus triuno, no qual a identidade de natureza ou essência (ousia) diferencia-se na trindade relacional das pessoas. A dialética das idéias recebe seu estatuto metafísico na dialética ad intra da identidade das idéias na inteligência, Logos ou Verbo — Segunda Pessoa -, e da diferença das idéias na mesma inteligência, seja como rationes aeternae (Agostinho), seja como paradeigmata (Pseudo-Dionísio) isto é, exemplares da causalidade criadora do Absoluto.

A interiorização do topos tôn eidôn no nous e sua transposição teológica no exemplarismo de santo Agostinho, e a teoria plotiniana, desenvolvida por Proclo, da processão da inteligência a partir do uno, e na qual estão contidas as idéias como paradeigmata, teoria essa reinterpretada em termos da teologia cristã pelo Pseudo-Dionísio¹³, são os principais momentos do desenvolvimento deste tema, na tradição platônica e na versão aristotélica.

¹³ Ver D'ANCONA COSTA, C. Proclus, Denys, Le Liber de Causis et la science divine. In: BOULNOIS, O.; SCHMUTZ, J.; SOLÈRE, J.-L. (Ed.). Le contemplateur et les idées. Modèles de la science divine du néoplatonisme au XVIIIe. siècle. Paris: Vrin, 2002, 19-44.

No seu abrolhar, a filosofia medieval latino-cristã adota as linhas mestras dos novos fundamentos da reconstituição do arcabouço simbólico proposta pelo agostinismo¹⁴. As linhas do tríptico platônico-agostiniano do conhecer, do ser e do agir convergem para o vértice divino do universo no qual se realiza a plenitude do unum. Agostinho recepciona o problema ontológico do uno e do múltiplo da tradição platônica. Esta dialética está na origem da dialética entre essência e existência como constitutiva da inteligibilidade radical do ser.

2. A secundariedade cultural de Aristóteles no ocidente latino

A formação da cultura européia na sua gênese a partir de fins da Antigüidade romana é analisada pelo filósofo e historiador Remi Brague¹⁵ com a chave hermenêutica da categoria de “secundariedade cultural”. Suposto que toda cultura superior é “secundária”, pois nenhuma delas nasce por geração espontânea e sempre se reconhece em filiações distintas, a “secundariedade cultural” da Europa revela a característica original de uma permanente imigração dentro de si mesma, um retornar contínuo às fontes exógenas donde fluiu, ou seja, as fontes greco-latinas e hebraicas. Segundo Brague a secundariedade cultural verifica-se, de modo exemplar, na relação entre a cultura romana e a cultura grega¹⁶.

A “secundariedade cultural”, no caso da Idade Média, cumpre sua função específica que é a de explicar o que é uma renascença, ou seja, o acolhimento, vindo de uma fonte exógena, de um novo fluxo de bens culturais e uma reação criadora ao impacto de novas idéias, novos métodos, novos problemas, novos ideais. Em se tratando do século XIII, é todo o volumoso caudal da filosofia e da ciência gregas que atinge o mundo latino provindo diretamente de Bizâncio, ou pela mediação das culturas islâmica e judaica.

Para se compreender a secundariedade cultural de Aristóteles nos séculos XII e XIII do ocidente latino, é imprescindível situar-se perante o novo ciclo do pensamento filosófico grego conhecido como neoplatonismo, que começa com a chegada de Plotino a Roma, em meados do século III. O clima

¹⁴ HEUDRÉ, B. op. cit. p. 83: “Désormais l’histoire de l’augustinisme se confond avec l’histoire de la pensée occidentale. Dès la Renaissance carolingienne, avec plus ou moins de bonheur, tous les auteurs se tournent vers Augustin. Au XIIe. Siècle, dans son Livre des Sentences, Pierre Lombard utilise très largement des formules augustinienes. Quand on sait que ce livre constitue au Moyen Âge le manuel des étudiants en théologie, sans cesse commenté par les maîtres, y compris saint Thomas d’Aquin, on mesure l’imprégnation qui s’est faite de la pensée d’Augustin”.

¹⁵ BRAGUE, R. Europe: la voie romaine. Paris: Gallimard, 1992.

¹⁶ BRAGUE, R. op. cit. pp. 37-39, 157-159.

cultural da Antigüidade tardia é profundamente diverso daquele no qual vieram à luz as grandes escolas filosóficas de Atenas do século IV a.C. e da época helenística. O mundo mediterrâneo fora unificado politicamente pelo poder imperial romano e tornara-se um enorme cadinho de raças, civilizações e crenças sobre as quais pairava a pax romana. A necessidade religiosa mostrava-se a mais poderosa força espiritual dos primeiros séculos da era cristã. As grandes escolas haviam cumprido uma trajetória histórica diversa. O platonismo, depois da brilhante geração da Primeira Academia, conhecera a fase cética da Nova Academia (século I a.C.) e renascera vigorosamente no século II d.C., no chamado platonismo médio que precede e prepara o neoplatonismo. Nesse clima, o neoplatonismo, unindo intimamente filosofia e religião, torna-se a filosofia dominante ao fim da Antigüidade, passando a disputar com o cristianismo a direção espiritual dessa época.

Apesar de certo ecletismo das fontes de seu pensamento, Plotino responde às questões da Antigüidade tardia refazendo-se a Platão. Para ele o real é um campo de forças, dominado pelo primeiro princípio, o Uno, e mantido em equilíbrio por duas pulsões que ele nomeia processão e conversão. A processão propicia o ser na passagem da causa ao efeito, a conversão salva-guarda o valor próprio daquilo que é produzido. O Parmênides é o diálogo platônico que inspira decididamente a doutrina plotiniana do Uno. Plotino inaugura uma nova maneira de interpretar o Parmênides, conferindo uma significação não mais lógica e sim ontológica às hipóteses relativas ao Uno, porque essas descrevem os graus sucessivos do ser. Assim fazendo, ele funda o neoplatonismo, que, aperfeiçoando esta exegese do Parmênides, será a filosofia dominante nos séculos IV^o e V^o. Provavelmente, Plotino não teve consciência do alcance inovador da sua leitura de Platão.

Amelius e Porfírio foram, em Roma, os dois discípulos mais ilustres de Plotino. Amelius transferiu-se para o oriente, transportando o espírito da filosofia plotiniana para a Síria. Porfírio permaneceu no ocidente, tornando-se difusor e divulgador do pensamento de Plotino para um público maior, ao mesmo tempo em que compôs uma obra pessoal retomando a tradição dos comentários a Platão e a Aristóteles. No fim de sua vida, ele escreveu a Vida de Plotino e classificou os 54 tratados de seu mestre, reagrupando-os em seis enéadas, segundo uma ordem pedagógica: ética, cosmologia, teologia. Uma vez que as três últimas têm conteúdo teológico, pode-se dizer que Porfírio impôs uma certa ordem científica à teologia de Plotino. Em Milão, o arcebispo Ambrósio serviu-se da teologia plotiniana nos seus sermões. Em Roma, o rector Mário Vitorino traduziu Porfírio e Plotino para o latim, servindo-se de suas doutrinas para refutar a heresia ariana. Foi nestas traduções que santo Agostinho leu os libri platoniorum. A tradição plotiniana desenvolveu-se no oriente graças também a Jâmblico, discípulo por breve tempo de Porfírio e autor do poema metafísico Oráculos caldáicos.

O neoplatonismo recebeu sua forma definitiva na Escola de Atenas. Na segunda metade do século IV uma disputa em torno às doutrinas de Jâmblico e de Teodoro de Asine, discípulo e rival do primeiro, teve lugar em Atenas. Pelo fim do século, Plutarco de Atenas consegue aclimatar o neoplatonismo de Jâmblico na Academia platônica. O sucesso desta operação delicada foi completo, logrando produzir os dois maiores filósofos da escola de Atenas no V século, Siriano e Proclo, que se propuseram um retorno às fontes de todo o pensamento grego, especialmente da filosofia de Platão e de Aristóteles.

Siriano e Proclo propuseram-se acordar entre si as várias teologias da época numa obra intitulada Acordo de Orfeu, de Pitágoras e de Platão com os Oráculos caldâicos. Em outras palavras, uma das originalidades da Escola de Atenas foi a de ter conseguido um acordo entre as rapsódias órficas, as sentenças pitagóricas, os diálogos platônicos e os versos enigmáticos dos oráculos caldâicos. Esta investigação aparece ao longo do tratado de Proclo intitulado Teologia platônica que pode ser considerado o primeiro tratado de teologia como ciência.

A renascença carolíngia denomina o período em que alguns tênues clarões da cultura antiga começam a iluminar a Europa ocidental. A organização dos estudos disposta na Capítular de Carlos Magno (778) é um dos fenômenos culturais mais importantes que marcam este primeiro ciclo renascentista. A Capítular prescrevia o estudo das artes liberais seguido pelo estudo da teologia como saber supremo. Nessa ordem de aquisição do saber, que prevaleceu do século VIII ao século XII, somente a lógica ou dialética figurava como disciplina filosófica.

A renascença do século XII é outro ciclo iluminista, agora já na alta Idade Média. Três manifestações intelectuais, dentre outras em diversos campos, a caracterizam. A primeira é a passagem da chamada teologia simbólica, cultivada, sobretudo nas escolas monásticas, à nova teologia dialética, que irá tornar-se dominante com Pedro Abelardo, e oferecer a base textual e sistemática para as grandes sínteses teológicas do século XIII com a *Summa Sententiarum* (1155-1157) de Pedro Lombardo¹⁷.

A segunda é o renascimento do platonismo. O platonismo do século XII deve ser entendido dentro das limitações que condicionam a atividade intelectual da época. Com efeito, o conhecimento dos textos platônicos pelos autores do século XII restringia-se aos diálogos *Mênon*, *Fédon* e *Timeu*, bem como a fragmentos de alguns outros¹⁸. O neoplatonismo latino, sobretudo santo Agostinho e Boécio, medeia a chegada da tradição neoplatônica às escolas. A Escola de Chartres, ainda que suas origens, sua natureza e sua definida realidade histórica sejam objeto de discussão na historiografia

¹⁷ Ver CHENU, M.-D. *La théologie au XIIème siècle*. Paris: Cerf, 1953.

¹⁸ Ver LEMOINE, M. *Théologie et platonisme au XIIème siècle*. Paris: Cerf, 1998.

contemporânea¹⁹, destaca-se no platonismo do século XII, em que se destaca Bernardo de Chartres. Ele comentou o Timeu, imprimindo a feição cosmológica que caracteriza o platonismo do século XII. Essa herança de Platão, essencialmente neoplatônica, foi integrada no interior de novo universo mental instituído pelos diferentes aristotelismos em suas versões árabes. A difícil conciliação das tendências científicas presentes nas cosmologias inspiradas no Timeu e as tendências místicas da tradição neoplatônica foi uma das mais importantes causas do rápido declínio do platonismo medieval.

A terceira manifestação intelectual da renascença do século XII, que se prolongará ao longo do século XIII e foi causa próxima do declínio do platonismo, é o enorme esforço de tradução que, de meados do século XII a meados do século XIII, disponibilizará aos leitores latinos não só o Corpus aristotelicum então conhecido, mas também todo o acervo da ciência greco-islâmica. Uma cadeia de tradutores, de Toledo, na Espanha, passando por Oxford, com Robert Grosseteste, até Nápoles, na corte de Frederico II, transpõe para o latim a enciclopédia do saber antigo, conservada e comentada pelos sábios islâmicos. O corpus aristotélico que estará praticamente todo traduzido na segunda metade do século XIII, avulta dominador neste amplo conjunto textual e doutrinal.

Retomemos a categoria de secundariedade cultural como acolhimento, vindo de fonte exógena, de um novo fluxo de bens culturais e de uma reação criadora ao impacto de novas idéias, novos métodos, novos problemas, novos ideais. A entrada de Aristóteles em meados do século XII abre o mundo da cultura latina para nova visão do mundo, abrangente e grandiosa, compreendendo uma lógica, uma epistemologia, uma cosmologia, uma antropologia, uma ética, uma metafísica e uma teologia natural. Diante do ensinamento de Aristóteles e de suas versões árabes, o paradigma da secundariedade cultural age plenamente, pois esse grande caudal vindo de fontes exógenas é acolhido através de um processo de assimilação, de decantação, de recriação, que acaba por definir um complexo de práticas intelectuais, de idéias diretrizes, de novos problemas e de diferentes tendências do pensamento, profundamente original, que ficou conhecido como a escolástica do século XIII.

As obras de Aristóteles, à época recentemente traduzidas do árabe, seguem um trabalhoso caminho institucional, até serem plenamente acolhidas pela universidade²⁰. Proibidas ou permitidas com restrições em 1210, 1215, 1231, formam o corpus aristotélico medieval que, já quase totalmente conhecido, dá um passo decisivo para a sua aceitação quando, em 1252,

¹⁹ Ver LEMOINE, M. op. cit. pp. 50-63; CHENU, M.-D. op. cit., pp. 108-143.

²⁰ Sobre a penetração oficial de Aristóteles na Universidade de Paris, ver BIANCHI, L. Aristote à Paris (1210-1366), in: Censure et liberté intellectuelle à l'Université de Paris (XIIIème - XIVème siècles). Paris: Belles Lettres, 1999, pp. 89-164.

vigorando ainda as proibições do legado papal Robert de Courçon, em 1215, e do Papa Gregório IX, em 1231, os estatutos da nação inglesa da Faculdade de Artes da Universidade de Paris incluíram no currículo escolar o estudo das obras de Aristóteles, entre elas o discutido tratado *De Anima*. Finalmente, a reorganização dos estudos da Faculdade de Artes, em 1255, inscreve todas as obras conhecidas de Aristóteles no currículo obrigatório do ensino.

O estatuto de 1255 é um ponto de inflexão decisiva na história do pensamento ocidental²¹. A recepção plena *jure* de Aristóteles e de seus comentadores árabes no mundo latino opera não apenas um enorme deslocamento das fronteiras desse mundo, mas sobretudo leva a cabo uma transformação nas estruturas do saber superior já estabelecidas nos campos da metodologia, da epistemologia, das categorias cosmológicas, antropológicas e ontológicas, dos ideais éticos e da concepção da vida política. A conjunção entre o saber cristão moldado pela tradição agostiniana, e a nova ciência aristotélica, abria um horizonte de sentido. No campo circunscrito por esse novo horizonte germinarão as primeiras raízes da *episthème* moderna da qual, por sua vez, brotará o sistema simbólico da modernidade.

3. A renascença do século XIII

A historiografia da Idade Média compreende o século XIII mediante duas visões, ao mesmo tempo, opostas e complementares: a da civilização que avança para atingir o zênite, ou o *climax* das virtualidades criadoras da civilização medieval, e a da civilização que anuncia a exaustão de suas forças. A hipótese de que, a partir do século XIII²², no transcorrer da crise intelectual da Idade Média tardia, começa a delinear-se um novo sistema simbólico que irá presidir ao ciclo da civilização do ocidente denominado modernidade, hoje ganha cada vez mais defensores. A pergunta de Siger de Brabant “*Si enim quaeratur quare est magis aliquid in rerum natura quam nihil*”²³, por exemplo, antecipa a pergunta “por que algo existe e não o nada?” posta mais tarde por Leibniz e Heidegger.

²¹ Ver BIANCHI, L. *op. cit.* p. 124.

²² Ver van STEENBERGHEN, F. *La philosophie au XIIIème siècle*. Louvain– Paris, 1991, 2ed. Ver ainda, LIMA VAZ, H.C. de. *Fisionomia do século XIII*, in: *Escritos de Filosofia. Problemas de fronteira*. São Paulo: Loyola, 1986, 11-33. Para os aspectos político, social, cultural e religioso do século XIII ver LE GOFF, J. *Saint Louis*. Paris, 1996. Ver ainda Lima VAZ, H.C. de. *Teologia medieval e cultura moderna*, in: *Escritos de Filosofia. Problemas de fronteira*. São Paulo: Loyola, 1986, 71-86.

²³ SIGER DE BRABANT, *Quaestiones in IV Metaphy*. Ed por W. DUMPHY, Louvain-la Neuve, 1981.

A fixação do léxico filosófico europeu no latim dos autores e dos tradutores da Idade Média é um fato lingüístico que adquire feição definitiva e terá importância decisiva na formação do ciclo intelectual da Renascença do século XIII. O latim perdurará, seja diretamente como língua de cultura pelo menos até o século XVIII, seja como matriz vocabular, morfológica e sintática do léxico filosófico das principais línguas européias. Ele se constitui em campo semântico fundamental, no qual irá buscar expressão grande parte das idéias que caracterizarão a filosofia moderna²⁴.

O latim escolástico possui uma estrutura lexical e gramatical derivada do latim clássico, tendo se prestado admiravelmente como instrumento lingüístico flexível a um pensamento rigoroso e formalizado como foi o escolástico medieval. Tornou-se o solo lingüístico profundo da cultura européia. A língua é corpo vivo de idéias e significações e não apenas gramática. Essa continuidade lingüística, que permanece através das vicissitudes de uma sobrevivência multissecular e acaba por estabelecer uma densa rede vocabular e conceptual entre a Idade Média tardia e a primeira modernidade, é de grande relevância para se entender os complexos temáticos que engendrarão a nova forma da razão ocidental.

Mudanças profundas no campo econômico, social, político, religioso e cultural sacodem o mundo medieval, entre a criação da Universidade de Paris²⁵, em meados do século XII, e a crise doutrinal pela qual ela passa em torno do século XIII. Na esfera socioeconômica, a indústria têxtil e a sua comercialização despontam dentre as várias formas de atividade econômica. O mercador e o cambista se afirmam como atores do agir econômico. A moeda e a cambial, como valores aceitos de troca, exprimem a progressiva transformação das estruturas econômicas. Esses elementos mostram uma desvalorização progressiva da riqueza fundiária, em detrimento dos senhores feudais, dos mosteiros e dos benefícios eclesiásticos.

Na esfera sociopolítica, o surgimento da idéia do Estado-nação (França, Inglaterra, Espanha) é concomitante com o início da crise da idéia de cristandade, como unidade político-religiosa. Com Frederico II, a fratura entre papado e império tornou-se cada vez mais evidente. Neste quadro de mudanças, o caso italiano constitui uma exceção. O poder das repúblicas marítimas (Gênova e Veneza) e a luta das comunas contra o império fracionam a península itálica, deixando-a sob a égide de príncipes e senhores locais. Na esfera sociocultural, o início do desenvolvimento das diferentes literaturas nacionais reforça este incipiente sentimento nacional.

²⁴ Ver DE LIBERA, A. Le latin, véritable langue de la philosophie?, in AA.VV. Aux origines du lexique philosophique européen: influence de la Latinitas. Louvain-la-Neuve: Collège Cardinal Mercier, 1997, pp.1-22; TOMBEUR, P. La "Latinitas", réalité linguistique et culturelle européenne, op. cit., pp. 23-40

²⁵ A Universidade de Paris surge das escolas monásticas de São Vitor e Santa Genoveva, e das escolas episcopais de São Germano e Notre-Dame.

Na esfera socioreligiosa, a cultura árabe, as cruzadas, e o novo surto de riqueza difundem costumes considerados, até então, como não-cristãos. Conseqüentemente, o nível da vida cristã, nos campos e nas cidades, revela certa decadência. Surgem as ordens mendicantes (franciscanos e dominicanos), pregando o retorno ao evangelho, à pobreza e à fraternidade cristãs. Ainda que os chamados mendicantes, originariamente, se destinassem à pregação popular, em pouco tempo se concentravam em Paris, onde abriam conventos nos quais ensinavam teologia. A idéia de cruzada termina em lamentável guerra de conquista, sendo progressivamente substituída pela idéia de missão entre os chamados infiéis. Albigenses e valdenses são tratados como hereges e combatidos militarmente. Essas mudanças, ao mesmo tempo, atestam a pujança de uma Civilização em movimento, e alimentam as crises que a encaminharão para seu declínio e fim.

Mosteiros e catedrais eram as duas colunas sobre as quais se apoiavam os arcos da cultura na Idade Média e sob cuja égide se estabeleceram as escolas monacais, presbiterais, episcopais e palatinas. O programa de estudos nas escolas medievais era o das artes liberais, direcionado aos homens livres, cultores do espírito, em oposição às artes illiberales típicas do labor físico, corporal. As artes liberais dividiam-se em trivium e quadrivium. O método de ensino consistia nos seguintes exercícios: lectio, quaestio, reparatio, disputatio, compositio e, finalmente, o teatro escolar²⁶.

O trivium, também chamado de artes sermonicales, abrangia a gramática, a retórica e a dialética. A gramática compreendia o estudo dos gramáticos como Prisciano e Donato e a leitura de autores clássicos latinos como Virgílio, Horácio, Terêncio, Prudêncio, Fortunato entre outros, bem como dos Santos Padres. Composição em latim, prosa ou verso, e aquisição de noções de direito romano também faziam parte da gramática. A retórica inspirava-se na *Rethorica ad Herennium* e nas *Institutiones oratoriae* de Quintiliano e nos discursos de Cícero. A dialética (=lógica) seguia Porfírio e Boécio, e era ensinada com o intuito de desenvolver o raciocínio e solucionar sofismas. O quadrivium, ou artes reales, era integrado pela aritmética, geometria, astronomia e música. A aritmética seguia Nicômaco, empregando o ábaco para aprender a contar. A geometria seguia Euclides. A astronomia seguia Ptolomeu, e a música seguia Boécio.

No contexto de uma cultura orientada pela sua tradição, o conceito de auctoritas, isto é, o excerto de um Padre da Igreja, se revestia de importância. A partir de 1150, começou o uso dos mestres contemporâneos, indo da

²⁶ A lectio constava de leitura de um texto com sua interpretação dada pelo professor. A quaestio organizava-se em torno das perguntas do mestre aos alunos e destes ao mestre. A reparatio revisava a matéria tratada em aula. A disputatio brotava do diálogo que se estabelecia entre professor e aluno, ou entre grupos de alunos, a partir das quaestiones, seguindo o método dialético. A compositio constava de exercícios escritos sobre temas de maior relevo.

citação meramente ornamental até ao uso demonstrativo ou confirmativo. Num estágio posterior, o uso dos Padres foi submetido a certas regras. Veja-se, por exemplo, o *Sic et Non* de Abelardo.

A Faculdade de Teologia lia e comentava a Bíblia. O *Liber Sententiarum*, de Pedro Lombardo, que consistia numa suma das sentenças relativas ao texto bíblico, foi a primeira tentativa de sistematização teológica. Esta palavra *sententia* está ligada ao método de leitura e de comentário de um texto, que constava num tríptico processo: a *littera* (construção literal), o *sensus* (primeiro significado) e a *sententia* (sentido profundo). Da fase inicial dos florilégios passou-se a uma sistematização ou *summa*. A leitura e a interpretação dos textos escriturísticos deram origem às *quaestiones*, pois as interpretações, ou seja, as *auctoritates*, podiam discordar entre si, ou mesmo contradizer-se. Posteriormente, passou-se do *Sic et Non*, de Abelardo, ao *utrum*, isto é à fórmula escolástica de colocação de um problema. Em outras palavras, se passa às *rationes*, que provam o *sic*, e ao *sed contra*, que prova o *non*. Nascem, assim, a *disputatio* e o *articulus*.

A tarefa do mestre, nesta nova sistematização, consistia na *determinatio*, isto é na *responsio* e na *solutio* às razões contrárias. Os debates sobre temas definidos, ou *quaestiones disputatae*, tornavam-se cada vez mais frequentes. As *disputae quodlibetales* eram torneios para os clérigos, que ocorriam por ocasião do natal e da páscoa e versavam sobre temas escolhidos imprevisivelmente, que o *magister* devia responder imediatamente. O acúmulo de questões gerou um progressivo distanciamento do texto bíblico. O *magister in Sacra Pagina* torna-se o *magister sententiarum* e este o *magister in Sacra Theologia*²⁷.

O *corpus* das artes liberais, diante das novas contribuições científicas trazidas pelos árabes e pelas cruzadas, nos campos da matemática, astronomia, filosofia e medicina, e, ainda, das aspirações emergentes de uma outra organização da vida intelectual que favorecesse a configuração das estruturas sociais que emergiam das corporações comunais, acaba por se mostrar muito acanhado. Impunha-se a criação de novas escolas, de pretensões mais amplas. O afluxo da ciência greco-árabe²⁸ e a criação da universidade²⁹ são dois eventos maiores na história da vida intelectual do século XIII.

²⁷ Ver CHENU, M.-D. *La théologie au XIIème siècle*. Paris, 1957. IDEM. *La théologie comme science au XIIIème siècle*. Paris 1957. Ver ainda AQUINO, Tomás de. *Comentário ao Tratado da Trindade de Boécio*, Tradução e introdução de C.A. R. do NASCIMENTO, São Paulo, 1999; RIBEIRO DO NASCIMENTO, C. A. *Las quaestiones de la primera parte de la Suma de teología de Tomás de Aquino sobre el conocimiento intelectual humano*, in: BERTELLONI, F.; BURLANDO, G. (Eds.), op. cit., pp. 157-177.

²⁸ Ver D'ANCONA COSTA, C. *La casa della Sapienza. La trasmissione della metafisica greca e la formazione della filosofia araba*. Milano: Edizioni Angelo Guerini, 1996.

²⁹ Ver ULLMANN, R.A. *A Universidade medieval*. 2a. ed. Porto Alegre: EDIPUCRS: 2000. Ver ainda D'IRSAY, S. *Histoire des universités*. Paris, 1933.

O termo universidade significa o conjunto dos mestres e estudantes, organizados em torno das escolas e colégios nacionais, que formavam as Faculdades de Artes, Medicina, Direito e Teologia. Bolonha, Paris, Oxford são as mais antigas, tendo sido instituídas por uma carta papal. Posteriormente, na esteira de movimentos de secessão liderados por estudantes descontentes com as universidades mais antigas, surgiram Pádua e Cambridge. A universidade era dirigida por um chanceler e gozava do direito de conceder a *licentia docendi*. Segundo A. de Libera³⁰, o saber universitário atinge alto nível de perfeição formal no uso dos instrumentos lógicos.

4. Tomás de Aquino precursor da modernidade europeia?

O presente estudo orienta-se à ressignificação de Tomás de Aquino³¹ como precursor do sistema simbólico da modernidade europeia, que tem no problema filosófico da liberdade absoluta um de seus núcleos inteligíveis mais importantes.

A vida desse frade pregador, que teve Alberto Magno e Boaventura como seus contemporâneos, transcorreu num tempo de mudanças, hoje denominado renascença do século XIII. Seus escritos distribuem-se por quatro tipos de gênero literário: (1) Comentários, (a) à Sagrada Escritura, (b) a Pedro Lombardo, a Boécio, a Dionísio, (g) a Aristóteles, a Proclus; (2) *Quaestiones disputatae*, (a) ab argumento definitivo: de veritate, de potentia, de malo, (b) *quodlibetales*; (3) *Summae*, (a) *Theologiae*, (b) *Contra Gentes*; (4) *Opúsculos*.

A jornada intelectual de santo Tomás começou com os Comentários, tendo encontrado a sua plena maturidade nas duas Sumas, onde ele expressou um novo projeto de teologia cristã em diálogo com a conceitualização filosófica neoplatônica e aristotélica, estabelecendo parâmetros para a relação entre *ratio* e *revelatio*. O Aquinate contextualizou a leitura dos textos neoplatônicos e aristotélicos no horizonte espiritual do *intellectus fidei*, desdobrando o problema à luz dessa relação entre *ratio* e *revelatio*. Santo Tomás comentou Aristóteles e Proclo, interpretando-os de um ponto de

³⁰ Ver DE LIBERA, A. A filosofia medieval. São Paulo, Loyola: 1988, 385-395.

³¹ Ver CHENU, M.-D. Introduction à l'étude de Saint Thomas d'Aquin. Paris, 1950; TORRELL, J.-P. Initiation à Saint Thomas d'Aquin: sa personne et son oeuvre. Fribourg-Paris, 1993; WALTZ, A. Saint Thomas d'Aquin. Louvain-Paris, 1962; WEISHEIPL, J. A. Friar Thomas d'Aquino: his life, thought and work, New York, 1974; GRABMANN, M. Die Werke des hl. Thomas von Aquin. Eine literarhistorische Untersuchung und Einführung. Münster: Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, 1949. FINNIS, J. Aquinas. Oxford.

vista cristão. Ao mesmo tempo em que assimilava o pensamento filosófico da Antigüidade clássica grega e da Antigüidade tardia greco-romana, ele discutia as teses que julgava serem incompatíveis com a fé cristã³².

A penetração da filosofia greco-islâmica no mundo latino contextualiza a obra de santo Tomás. A torrente do aristotelismo³³ que submerge todos os campos do saber e atinge inevitavelmente as próprias condições institucionais de exercício da prática intelectual na universidade é vetor dessa penetração. Contudo, cabe denunciar o ainda corrente erro historiográfico que vê a escolástica do século XIII como submissa passivamente à tirania de Aristóteles. Ao invés, o antiaristotelismo fortaleceu-se à medida em que avançava o aristotelismo. Em outras palavras, o pensamento escolástico pode ser qualificado tanto como aristotélico quanto como antiaristotélico. A presença de Aristóteles faz-se mediante a leitura comentada de seus textos. Essa obedece a parâmetros distintos: (1) seja à luz dos postulados da teologia tradicional, como no neo-agostinismo de Boaventura; (2) seja na obediência aos comentários de Averróis, como no aristotelismo de Siger de Brabant; (3) seja no esforço de reconstituição do sentido original dos textos de Aristóteles, como em Alberto Magno ou Tomás de Aquino.

O neo-agostinismo de Boaventura, o neo-aristotelismo de Siger de Brabant e demais mestres da Faculdade de Artes e a síntese aristotélico-cristã de Tomás de Aquino são três grandes correntes doutrinárias que afirmam a liberdade absoluta do Primeiro Princípio, tema que percorre o neoplatonismo e a teologia cristã, dentro, porém, do que é próprio a cada uma. Aos representantes do neo-agostinismo bonaventuriano, do aristotelismo heterodoxo, e do aristotelismo albertino-tomásico, acrescentam-se (4) as intervenções que não procediam por via de argumentos, mas de autoridade eclesiástica.

São Boaventura medita a transcendência divina seguindo o *Itinerarium mentis in Deum*, que percorre os degraus da filosofia, da teologia e da mística para alcançar de alguma forma a contemplação da identidade do Uno como *Esse subsistens* no mistério da revelação trinitária. Cabe recordar que as teorias agostinianas do exemplarismo e da iluminação, interpretadas e defendidas pelo neo-agostinismo trouxeram para o centro das discussões doutrinárias em fins do século XIII a fundamentação ontológica da verdade apreendida pela inteligência finita. Ora, na tradição cristã de inspiração neoplatônica, a corrente agostiniana destaca a doutrina do exemplarismo, ao passo que a corrente pseudodionisiana transmite sobretudo a concepção hierárquica do universo. Tomás de Aquino adota a interpretação de santo Agostinho da natureza das *Idéias* exposta na questão

³² Ver TRESMONTANT, C. *La métaphysique du christianisme et la crise du XIII^e siècle*, Paris, 1964.

³³ Ver van STEENBERGHEN, F. *Siger de Brabant d'après ses oeuvres inédites*. Louvain, 1942. IDEM, *Aristote en Occident*. Louvain, 1945.

De Ideis e da sua função de exemplares ou de arquétipos das realidades finitas na Inteligência divina. Há, pois, concordância entre Agostinho e Tomás de Aquino no que se refere à metafísica das Idéias e do exemplarismo (participação) que nela se funda. A divergência com Agostinho tem lugar, para Tomás de Aquino, no plano gnoseológico: (1) santo Agostinho refere o conhecimento das idéias pela mente humana ao lumen intelligibile diretamente comunicado por Deus; (2) Tomás de Aquino adota a noética aristotélica e atribui o lumen intelligibile ao intelecto agente, que opera a abstração do inteligível a partir do sensível. Para santo Agostinho, trata-se de uma participação, sem intermediários, da mente humana na luz inteligível das verdades eternas³⁴. Para Tomás de Aquino, essa participação é mediatizada pelo lumen naturale, ou, em termos aristotélicos, pelo intelecto agente (nous poietikós) como faculdade da alma³⁵.

O neo-aristotelismo de Siger de Brabant evolui, após 1270, para uma concepção da transcendência do Ipsum Esse subsistens e dos seus atributos que se aproxima consideravelmente da doutrina de santo Tomás de Aquino. Conserva, porém, traços do necessitarismo grego, o que explica, provavelmente, a censura de que é objeto no decreto de 1277 nas proposições que tratam da causa divina na criação³⁶.

A síntese de santo Tomás concebe a estrutura inteligível da liberdade absoluta de Deus como Ipsum Esse subsistens com elementos das tradições neoplatônica, aristotélica e cristã³⁷. A inteligibilidade fontal do Esse irradia uma ampla visão dentro da qual Tomás de Aquino formula o problema da liberdade absoluta do Primeiro Princípio: "(...) et sic oportet in Deo esse voluntatem cum sit in eo intellectus. Et sicut suum intelligere est suum esse, ita suum velle"³⁸. Em Deus, Esse subsistente, (1) a inteligência é infinitamente reflexiva em si mesma³⁹ em virtude da identidade entre a sua essência e o seu ato; (2) na vontade ou liberdade o Esse subsistente é perfeita imanência, significada igualmente pela identidade entre a sua essência e o seu ato⁴⁰. Desta sorte, a vontade é perfeita autodeterminação, que nossa linguagem exprime, por analogia com o movimento, como ato perfeito (energeia), como movens seipsum⁴¹.

³⁴ Cfr. Conf., XII, 25, 3.

³⁵ Cfr. S. Th., Ia., q. 12, a. 11, ad 3m.

³⁶ Ver TEMPIER, E. La condamnation parisienne de 1277. Paris: Vrin, 1999.

³⁷ Os textos principais nos quais Tomás de Aquino trata ex professo da vontade e liberdade divinas são os seguintes: De Veritate, q. 23, sobretudo os arts. 1, 4, 5; Summa Theologiae, Ia, q. 19, q. 59 a. 2; Summa contra Gentiles, I, cc. 72 a 88, c. 91.

³⁸ S.Th. Ia. q. 12, a. 1 c.

³⁹ S.Th. Ia., q. 14, a. 2, ad 1m "rediens ad essentiam suum". Ver CORRIGAN, K. L'auto-réflexivité et l'expérience humaine dans l'Ennéade V, 3 [49], et autres traités: de Plotin à Thomas d'Aquin, in: FATTAL M. (dir.). Études sur Plotin. Paris: L'Harmattan, 2000, pp. 149-172.

⁴⁰ S. Th. Ia., q. 18, a. 3 ad 1m.

⁴¹ S. Th. Ia., q. 19, a. 1, ad 2m.

Tomás de Aquino expressa a inteligibilidade intrínseca do Esse subsistente na estrutura conceptual da idéia de liberdade absoluta, em que reaparece a clássica aporia do uno e do múltiplo. A reflexão de Tomás de Aquino, na busca de uma instância última de inteligibilidade capaz de dar razão do fundamento causal do múltiplo e da sua intrínseca estrutura inteligível, ou seja, das invariantes conceptuais presentes na expressão teórica da relação uno-múltiplo alimenta-se: (1) da tradição bíblico-patristica na leitura da versão greco-latina da passagem de Êxodo 3, 14 (Eu sou o que sou) em que Deus se autoneomeia O que é; (2) da tradição neoplatônica do existir (einaí)

Essa estrutura conceptual do uno-múltiplo se apresenta sob a forma da oposição entre a simplicidade absoluta que compete ao Esse⁴² e a pluralidade dos atributos e nomes com que Deus é conhecido per viam negationis. Ora, a simplicidade que resulta da identidade entre essência e ser exclui toda composição do Esse subsistens⁴³. Como, pois, harmonizar com essa simplicidade a dualidade entre o intelligere e o velle que parece repugnar à atribuição de máxime unum dada ao Esse subsistente?⁴⁴

A consideração dos elementos das três grandes fontes das quais Tomás de Aquino se alimenta, o aristotelismo, o neoplatonismo e a tradição cristã, manifestará mais claramente a oposição entre o uno e o múltiplo. (1) Ele recebe do aristotelismo: (a) o modelo intelectualista (=cognitivista) que afirma a primazia da razão como forma do ato livre⁴⁵; (b) a distinção entre ciência especulativa e ciência prática, ambas devendo ser atribuídas à ciência divina⁴⁶; (g) a distinção entre enérgeia e kinesis ⁴⁷; (d) o finalismo do Bem⁴⁸. (2) Ele recebe do neoplatonismo: (a) o tema metafísico da transcendência absoluta do Uno-Bem⁴⁹; (b) o recurso epistemológico à teologia negativa, imposto pela transcendência do Uno-Bem⁵⁰; (g) a distinção entre o livre arbítrio falível na criatura racional e o livre-arbítrio infalível como perfeição da vontade em Deus⁵¹. (3) Finalmente, Santo Tomás recebe: (a) do agostinismo a concepção das rationes aeternae e a reformulação teológico-cristã da doutrina neoplatônica da inteligência como teologia do Verbo; (b) o exemplarismo pseudodionisiano⁵².

No encontro entre as tradições platônica e aristotélica situa-se o tema da reditio, ou da reflexão absoluta na própria essência do Esse subsistente,

⁴² S. Th. Ia., q. 3.

⁴³ S. Th. Ia., q. 3, a. 4.

⁴⁴ S. Th. Ia., q. 11, a. 4

⁴⁵ S. Th. Ia., q. 19, a. 1, c.

⁴⁶ S. Th. Ia., q. 14, a. 16, c.

⁴⁷ S. Th. Ia., q. 14, a. 2; q. 18, a. 3, ad 1m.

⁴⁸ S. Th. Ia., q. 19, a. 1, c.

⁴⁹ S. Th. Ia., q. 6, a. 2, c.

⁵⁰ S. Th. Ia., q. 12, a. 12; q. 13, a. 1; S. C.G. I, c. 14.

⁵¹ S. Th. Ia., q. 19, a. 10; De Veritate, q. 24, a. 3.

⁵² S.C.G., I, c. 54.

que introduz o movimento e a vida na sua estrutura inteligível⁵³. Ora, a teoria das idéias, herança do pensamento antigo, as concepções agostinianas das rationes aeternae e da teologia do Verbo, e o exemplarismo pseudodionisiano desempenham papel decisivo na concepção da liberdade absoluta do Esse em Tomás de Aquino. Com efeito, é a identidade na diferença entre as Idéias e o Verbo que constitui o núcleo da concepção tomásica da liberdade absoluta. Ao pressupor, de um lado, a identidade entre o Uno e a Inteligência, sede das Idéias, ela torna supérflua a processão neoplatônica; ao admitir, de outro, a plurivocidade do ato criador pensado a partir do universo das Idéias no Verbo, ela torna inteligível a criação imediata dos seres finitos como seres distintos segundo o seu exemplar no Verbo⁵⁴.

Essa complexa trama conceptual pede que se mostre sua unidade e coerência. Um certo encadeamento lógico-dialético⁵⁵ subjaz ao itinerário especulativo de Tomás de Aquino: (1) de um ponto de vista noético-metafísico, tem lugar, através da intuição mais simples e mais profunda da inteligência humana, a manifestação da inteligibilidade fontal ou primordial do ser como ato ou perfeição, pois no ato de existir está o princípio de toda inteligibilidade das coisas que são ou existem; (2) de um ponto de vista noético-ontológico, o Esse absoluto é de se considerar como estrutura inteligível manifestada nas Idéias; (3) de um ponto de vista ontológico-formal, a inteligibilidade do Esse tem uma estrutura transcendental; (4) de um ponto de vista ontológico-real, a norma inteligível do Bonum transcendental é, igualmente, Fim. Na seqüência desses estágios, pode-se dizer que para Tomás de Aquino a liberdade absoluta é ordenação reflexiva ao Bem absoluto, ou infinita complacência do Esse subsistens na sua própria essência enquanto Fim para si mesmo. Tal é a vontade divina, segundo o conceito analógico que nossa inteligência pode formar para, de alguma maneira, compreendê-la⁵⁶. Do ponto de vista da realidade do Esse, o discurso ontológico-metafísico para Tomás de Aquino é o sucedâneo, na inteligência humana, da absoluta simplicidade que compete ao Esse subsistens⁵⁷.

⁵³ S. Th., Ia. q. 14, a 2, c; q. 18, aa. 3 e 4.

⁵⁴ S. Th., Ia. q. 15, a 2; q. 47, a 1.

⁵⁵ O procedimento dialético não é um procedimento formal no qual uma forma lógica é aplicada a um conteúdo que lhe é exterior. Ele traduz a lógica intrínseca do conteúdo, o dinamismo da sua própria inteligibilidade. O método dialético parte do conteúdo inteligível mais elementar, ou seja, a afirmação "alguma coisa é", e tem início com a suprassunção, por meio do argumento de retorsão, da mais primitiva oposição, a que opõe o ser ao nada, suprassunção expressa logicamente pelo princípio de não-contradição. É a partir desse fundamento que se forma a oposição do uno e do múltiplo que, sobrelevada na relação de alteridade, dá início ao caminho da metafísica. O procedimento dialético é inseparável, portanto, da consideração e da avaliação do conteúdo. O caminho dialético não pode ser interpretado como sendo guiado por uma rígida necessidade em termos de lógica formal. O caminho dialético avança através de opções ontológicas, onde razão e liberdade interagem para responder ao desafio das oposições que se manifestam na realidade.

⁵⁶ De Veritate, q. 23, a. 3 onde Tomás fala de voluntas beneplaciti; S. Th. Ia q. 19, a. 11.

⁵⁷ S. Th., Ia. q. 3, a. 7.

Como absolutamente simples, o Esse subsistens é absoluta perfeição, que inclui todas as perfeições⁵⁸. Em virtude de sua natureza dialética, o discurso ontológico-metafísico exprime, pela tríplice via da afirmação, da negação e da supereminência⁵⁹, a identidade na diferença com que o Esse subsistens é absolutamente uno e simples na absoluta perfeição do seu ato. Nele a identidade na diferença, manifestada pela absoluta reflexividade do inteligere e do velle na infinita atualidade do esse, traduz-se pela distinção das rationes que articulam a totalidade conceptual do Esse subsistens, ou a identidade reflexiva da essência na diferença das rationes, impedindo que o discurso humano sobre o Absoluto permaneça sobre a lei da sinonímia⁶⁰.

A articulação das rationes na totalidade conceptual obedece à lei dialética da suprassunção⁶¹ (*Aufhebung*), de sorte que todo o discurso, partindo da simplicidade absoluta do Esse subsistens – de Deus – permanece dentro do espaço dessa inteligibilidade inicial, explicitando, através das rationes toda sua riqueza inteligível e exprimindo-a, finalmente, na divina beatitude como *bonum perfectum intellectualis naturae*⁶². A concepção tomásica da Liberdade absoluta encontra seu lugar teórico, e define o estágio ontológico-real e final do discurso na seqüência dialética do discurso sobre o Absoluto como Esse subsistens.

A passagem do Esse absoluto à multiplicidade dos esse relativos, que a filosofia cristã assume sob a égide do tema teológico da criação, está profundamente marcada pela herança do emanatismo neoplatônico. A reflexão de santo Tomás, de um lado volta-se para o Esse criador, cuja simplicidade absoluta exclui qualquer relação real com a multiplicidade dos esse finitos. Por outro lado, a revelação cristã autoriza-o a admitir na estrutura inteligível do Esse absoluto uma dialética *ad intra* da identidade na diferença, ou seja, a identidade da essência na diferença das relações que subsistem na circuninessão das três Pessoas distintas.

Tomás de Aquino depara-se com a seguinte questão. Como pensar uma saída da interioridade do Absoluto na forma de uma diferença entre o Esse absoluto e os esse relativos, de tal sorte que (1) o Esse absoluto na sua identidade absoluta (=simplicidade e imutabilidade) acolha, (2) o princípio de uma diferença que, (a) por um lado, explique a dependência real dos esse com relação ao Esse, ou seja, o seu esse *causatum* e, (b) de outro, mantenha nos vínculos da unidade inteligível do ser enquanto ser o Esse absoluto e a multiplicidade dos seres relativos, isto é, o Ser e os seres?

⁵⁸ S. Th., Ia. q. 4, a. 2.

⁵⁹ S. Th., Ia. q. 12, a. 12 c; In lib. de Divinis Nominibus, VII, IV, 29.

⁶⁰ S. Th., Ia. q. 13, a. 4 c.

⁶¹ O termo alemão *Aufhebung*, tão importante na linguagem filosófica de Hegel, foi traduzido por Labarrière, P.-J. para o francês por *sursomption*. Na seqüência de Labarrière, Paulo Menezes o traduziu no Brasil por *suprassunção*.

⁶² S. Th., Ia. q. 26, a. 1 c.

O Aquinate deve levar em conta seja a absoluta transcendência do Esse criador, seja a sua imanência ou presença no universo dos esse criados que dele procedem. A relação dialética entre transcendência e imanência em santo Tomás apresenta-se como uma estrutura absolutamente original e única em razão da separação ontológica infinitamente profunda entre o pólo da transcendência (Esse subsistens considerado em si) e o pólo da imanência definido a partir dos esse criados.

O ensinamento de Tomás de Aquino é que a transcendência absoluta do Esse implica a sua não inclusão no âmbito do subjectum da metafísica (=ens commune). A passagem do Esse absoluto à multiplicidade dos seres relativos, implica, que o Absoluto seja causa e não sujeito do ens commune⁶³. Tomás de Aquino traduziu conceptualmente essa estrutura original estabelecendo uma não-reciprocidade no plano real da relação entre o pólo transcendente (Deus) e o pólo imanente (criaturas). Considerada a partir do pólo transcendente, a relação é uma relação de razão⁶⁴. Vista, porém, desde o pólo imanente, a relação é uma relação real por parte das criaturas, que exprime sua dependência causal do Criador. A concepção tomásica da liberdade absoluta do Esse subsistens repensa, pois, o paradigma plotiniano da metafísica da liberdade como liberdade absoluta do Uno, mediatizado pela tradição neoplatônica e pela teologia medieval.

5. À guisa de conclusão

O paradigma plotiniano da liberdade absoluta do Primeiro Princípio, uma vez tendo sido erguido no horizonte da tradição filosófica, não poderá ser simplesmente abolido, uma vez que na história do espírito não há cortes intransponíveis. Esse paradigma deverá ser, portanto, em diferentes conjunturas histórico-culturais, objeto de rememoração (Erinnerung), na qual suas exigências teóricas se farão sentir e deverão ser, de alguma maneira, atendidas. Na conjuntura histórico-cultural do século XIII, Tomás de Aquino remodelou profundamente a conceitualização filosófica da liberdade absoluta. Ora, a metafísica da subjetividade, que prevalece a partir da modernidade renascentista, transmite à filosofia dos novos tempos a tarefa de pensar a liberdade absoluta no horizonte da história.

Na esteira de Plotino e de Tomás de Aquino, hoje, cabe perguntar-se: (1) como relacionar sujeito histórico e liberdade absoluta?; (2) como atribuir ao sujeito histórico os predicados da reflexividade absoluta e da absoluta autodeterminação, de sorte a poder reivindicar a prerrogativa de ser a

⁶³ S. Th., Ia. IIae., q. 66, a. 5, ad 3m e ad 4m.

⁶⁴ De Potentia, q. 7, a. 8.

plena razão de si mesmo, que compete ao ser absolutamente livre? Estas questões incontornáveis e metafisicamente dilacerantes, nascidas de raízes antigas e medievais, que vieram a crescer no próprio coração do antropocentrismo moderno, estendem-se nas suas vertentes teórica e prática por todos os caminhos da modernidade pós-cristã.

O racionalismo clássico identifica a liberdade absoluta com a razão; o empirismo identifica-a com o livre-arbítrio. No primeiro caso ela é atributo do sujeito transcendental; no segundo, do sujeito das carências sensíveis. Contudo, o sujeito singular não suporta tal peso ontológico e tal responsabilidade metafísica. A liberdade absoluta, mesmo pensada como instância concreta do sujeito transcendental, que é universal por definição, ou do sujeito das carências sensíveis que devem ser necessariamente atendidas, tende a emigrar para os sujeitos coletivos, que passam a reivindicar para si a única transcendência possível e, portanto, o único uso absoluto da liberdade na imanência da história, apresentando-se como portadores de uma racionalidade absolutamente universal: o estado, a tecnociência como mecanismo auto-regulado de produção de conhecimentos, o mercado etc.

Não seria o caso de se buscar uma via de saída das aporias modernas relativas à liberdade absoluta do Uno em Hegel, que conhecia Plotino e Proclo que, porém, desconhecia Tomás de Aquino? Ou melhor, no diálogo entre Tomás de Aquino e Hegel⁶⁵? Com efeito, para Hegel a liberdade é, simplesmente, o caminho e o fim da filosofia na sua realização subjetiva, na sua composição dialética entre livre-arbítrio e liberdade no próprio movimento do Espírito, que é imanente enquanto objetivo e transcendente enquanto absoluto⁶⁶.

Endereço do Autor:
Av. Unisinos, 950
Caixa Postal 275
93002-000 São Leopoldo — RS

⁶⁵ A respeito do diálogo Tomás de Aquino e Hegel, ver BRITO, E. Dieu et l'être d'après Thomas d'Aquin et Hegel. Paris: PUF, 1991.

⁶⁶ Ver HEGEL, G.W.F. Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaft (1830) § 576.