

A METAFÍSICA DA IDÉIA EM TOMÁS DE AQUINO*

Henrique C. de Lima Vaz, S. J.
CES — BH

I.

Entre os termos que constituem, há pelo menos 25 séculos, o universo vocabular básico da linguagem filosófica no Ocidente, nenhum apresenta títulos maiores de riqueza semântica e de plurivalência lógica quanto o termo *idéa* ou seu equivalente *eidos*. No extraordinário processo de metaforização da linguagem que acompanhou, nos séculos VI e V, o nascimento da Filosofia na Grécia¹, a metáfora visual foi a que avançou mais longe² e, ao cristalizar-se nos termos *idea-eidos*, *nous-noein*, permitiu a Platão exprimir com incomparável força persuasiva o anúncio da descoberta do mundo *meta-físico* ou da descoberta das últimas fronteiras do universo filosófico. De Platão

* Esse texto é dedicado ao eminente medievalista, Prof. Luis Alberto de Boni, por ocasião do seu 60º aniversário.

¹ Ver KURT VON FRITZ, *Philosophie uns sprachlicher Ausdruck bei Demokrit, Plato und Aristoteles*, New York, G. E. Stechert, 1939; M. UNTERSTEINER, *Problemi di filologia filosofica*, Milano, Goliardica, 1980.

² Ver LINDA M. NAPOLITANO VALDITARO, *Lo sguardo nel buio: metafore visive e forme grecoantiche di razionalità*, Roma-Bari, Laterza, 1994.

a Descartes a teoria da Idéia, nas suas duas vertentes estruturais, o *eidético* e o *noético*, traçou a linha de coerência e de consistência do pensamento filosófico na sucessão do tempo lógico do conceito, vem a ser, na unidade que podemos denominar *meta-histórica* da história da Filosofia. Essa meta-história, enquanto conduzida logicamente pela teoria da Idéia, conhece seu declínio com o nominalismo tardo-medieval e termina com Descartes. Começa então um novo *eon*, ou uma época estruturalmente nova na história da *filosofia*. Não obstante nela persistam complexos lingüísticos e temáticos da história anterior, o modelo filosófico que passou desde então a predominar estava fadado a inspirar necessariamente, na medida em que se afastava da linha diretriz da teoria da Idéia, uma filosofia *pós-metafísica*, muito embora marcada, seja teoricamente, como na metafísica kantiana da Razão prática, seja dramaticamente, como na metafísica nietzscheana do Retorno eterno, por uma irreprimível nostalgia da metafísica da Idéia. A única tentativa que conhecemos, certamente grandiosa, de recuperar de alguma forma a teoria da Idéia no mundo do filosofar pós-cartesiano é a teoria do conceito da *Lógica* de Hegel, justamente a parte do hegelianismo que se mostrou totalmente inassimilável pela filosofia posterior, como atesta a nossa atual filosofia.

Propomos-nos, nessas páginas, voltar por um momento a uma hora solar da metafísica ocidental em que a teoria da Idéia brilhou verdadeiramente no zênite do céu filosófico-teológico e alcançou, com Boaventura e Tomás de Aquino, a altitude máxima da sua trajetória de tantos séculos. Limitamo-nos, porém, a considerá-la em Tomás de Aquino. Nosso propósito não é estritamente histórico, pois para tanto nos faltaria competência, mas apenas *rememorativo*: a reflexão em torno de um tema que contém, a nosso ver, a razão seminal primeira do universo filosófico; e em torno da expressão conceptual desse tema numa das mais geniais formas de pensamento e linguagem que a tradição conhece.

Em face do vasto horizonte especulativo descortinado desde a altura da teoria tomásica da Idéia, nosso ângulo de visão será bem limitado. Pretendemos considerar apenas a *estrutura metafísica*, ou seja, numa terminologia mais tradicional, a *natureza* da Idéia na sua existência *absoluta* em Deus e na sua existência *participada* na criatura intelectual. Usamos aqui o termo *estrutura* — unidade orgânica dos componentes de um todo — numa acepção metafórica, para realçar a singular dialética segundo a qual a *unidade* originária se apresenta como *simplicidade* absoluta ou *identidade*, na *diferença* das vertentes *noética* e *eidética* constitutivas da Idéia e, como tal, é participada na sua unidade como *species*.

Refletir sobre essa dialética da Idéia a partir de alguns textos de Tomás de Aquino, tal o exercício de *rememoração* que aqui propomos e de cuja atualidade profunda não duvidamos, apesar de aparecer flagrantemente *unzeitgemäss*, para falar como Nietzsche, à luz das tendências e do estilo do pensamento filosófico em nossos dias.

II. Nossa reflexão deverá seguir os seguintes passos:

1. A Idéia em si. O tema platônico da Idéia e seu desdobramento na metafísica da Inteligência (*nous*). Os textos tomásicos *De Ideis*.
2. A Idéia como Verbo. O tema joanino-agostiniano do *Verbum* e seu desdobramento na metafísica exemplarista. Os textos tomásicos *De Verbo*.
3. A Idéia como Forma. O tema aristotélico da *species* e seu desdobramento na metafísica do conhecimento intelectual humano. Os textos tomásicos *De potentia intellectiva*.
4. Conclusão. Idéia e *esse*. A vertente especulativa da metafísica tomásica do *esse* como teoria da Idéia³.

1. O evento inaugural do pensamento metafísico no Ocidente foi, sem dúvida, a descoberta platônica do mundo das Idéias e o seu anúncio através da criação genial de uma nova forma de linguagem capaz de exprimir, de alguma maneira, a intuição (*noesis*) da nova realidade e de articular sobre ela um novo gênero de discurso (*logos*). Nesse sentido, como já foi dito e repetido, o diálogo *Fedon* constitui a carta de fundação da Metafísica ocidental e, nela, a metáfora da “segunda navegação” (*Fed.* 96 a 5 — 102 a 8) indica a rota a ser seguida pelo filósofo que se dispõe a atingir o país das Idéias. No entanto, para se captar toda a riqueza heurística da metáfora náutica, é necessário completá-la com a metáfora espacial da “subida” (*anabasis*), que toda a tradição filosófica posterior de alguma maneira retomará e consagrará. Em suma, as duas metáforas traduzem os dois *postulados* ou, mais exatamente, as duas *teses* — no sentido de *posição* primeira e indemonstrável — do nascente pensamento metafísico: a. a radical insuficiência do sensível (*aistheton*) para satisfazer a todas as exigências de explicação do inteligível — *noeton*; lembremos que, para o Sócrates platônico, a exigência do inteligível é dada na experiência moral e na experiência da causalidade física da ciência pré-socrática —, donde a necessidade de uma penosa e difícil *navegação* para além do sensível na busca de uma realidade propriamente inteligível; b. a indiscutível prioridade *ontológica* — enquanto fonte de explicação — do inteligível sobre o sensível, pois este deverá ser explicado por aquele, donde a necessidade de uma *ascensão* intelectual que parta do imediato sensível e se dirija ao remoto inteligível. Sobre essas duas *teses* deverá elevar-se todo o edifício da Metafísica clássica.

³ A inspiração primeira do nosso texto veio-nos da releitura de P. ROUSSELOT, *L'Intellectualisme de Saint Thomas*, Paris, Beauchesne, ³1936 (ver *Intr.*, pp. X-XI). Uma tradução brasileira dessa obra por Paulo Meneses, sob o título *A teoria da Inteligência em Tomás de Aquino*, foi publicada, em 1999, pelas Edições Loyola (SP).

Mas nosso alvo aqui não é a exegese e interpretação dos textos platônicos⁴. Nossa atenção se volta apenas para as passagens dos *Diálogos* da maturidade — *Fedon*, *Banquete*, *República*, *Fedro* —, nos quais, à *posição* das Idéias como inteligível *em si*, segue-se a enumeração de seus atributos. Trata-se da primeira tentativa de um conhecimento discursivo e da constituição de uma linguagem humana das Idéias. Essas passagens da obra platônica são conhecidas⁵. Nelas se faz presente uma articulação dialética fundamental, de proveniência parmenidiana, que dará unidade, como núcleo inteligível mais profundo, à teoria da Idéia nas suas diferentes versões históricas, até Boaventura e Tomás de Aquino. De um lado, a Idéia é afirmada como *absoluto do ser* (*ontôs on*, p. ex. *Fedr.* 247 e 3-4; *Fed.*, 58 a 2; *Rep.*, VI, 490 b 5; *ó ésti*, *Fed.* 75 d 1-3) na sua *identidade absoluta* consigo mesma (*autó kath' autô monoieidês aei ón*, *Banq.* 211 b 1-2); de outro, o conhecimento da Idéia se dá através de um procedimento *apofático* ou de negação, que assinala a passagem da *intuição* ao *discurso*. A intuição da Idéia é expressa na simples *afirmação* do seu *ser* absoluto; seu conhecimento discursivo procede através da *negação* dos predicados do sensível, negação que estabelece — ou restitui — dialeticamente a realidade transempírica da Idéia ou a sua transcendência. Nesse entrelaçamento dialético das operações intelectuais elementares da *afirmação* e da *negação* define-se o primeiro passo da nossa razão finita e discursiva no terreno das Idéias: o primeiro e decisivo passo da entrada na Metafísica, a ser reiterado ao longo de todo o itinerário da razão no mundo da transcendência. Vamos reencontrá-lo, no ápice da metafísica tomásica, na *afirmação* de Deus como *Ipsum Esse subsistens* e na teologia *negativa* dos atributos divinos e, num domínio que aqui propriamente nos interessa, na doutrina agostiniano-tomásica do *Verbum*. Já Platão praticara, com relação aos atributos da Idéia, esse procedimento de *negação dialética*: a Idéia é *una* (negação da pluralidade), *imutável* (negação da mudança), *eterna* (negação do tempo), *simples* (negação da composição) *incorporal* e *indivisível* etc...⁶.

Mas uma segunda situação dialética, talvez mais profundamente paradoxal, emerge da *posição* inicial da Idéia e reconhece igualmente em Parmênides sua origem histórica. Trata-se da evidência de que, sendo posta a Idéia como *ser verdadeiro*, também o conhecimento, na medida em que *é*, é Idéia e, sendo conhecimento da Idéia, é *Idéia da Idéia*, o que

⁴ Ver G. REALE, *Para uma nova interpretação de Platão*, (tr. M. Perine), São Paulo, Loyola, 1997, 99-156.

⁵ Ver os termos *idea* e *eidos* em E. DES PLACES, *Lexique de la langue religieuse et philosophique de Platon*, ap. PLATON, *Oeuvres Complètes*, vol. XIV, Paris, Belles Lettres, 1964.

⁶ Ver a clássica exposição de A. J. FESTUGIÈRE, *Contemplation et vie contemplative selon Platon*, Paris, Vrin, 1950, 84-122.

significa a *identidade* primordial entre *ser* e *pensar*, entre *noein* e *einai* (PARMÊNIDES, *DK*, 28, B, 3). Platão referiu-se a esse problema (*Cárm.*, 169 a 8 — b 3; *Crát.*, 440 a 6- b 4), interrogando-se sobre a existência (ou *eidos*) de um “conhecimento do conhecimento”. Ele está na origem da doutrina da “inteligência” (*nous*) que eleva justamente a um plano metafísico, correlato ao plano das Idéias, o antigo *topos* gnosiológico grego da “semelhança” (*omoiototes*, *omoioeides*) entre o cognoscente e o que é conhecido⁷.

Essas duas dialéticas formam o núcleo teórico originário da chamada “metafísica do Espírito” (*Geistmetaphysik*), que se constituiu na Primeira Academia e foi transmitida ao longo da filosofia antiga através de uma complexa evolução histórica estudada, entre outros, por H.-J. Krämer⁸. Foi este, sem dúvida, o principal veículo teórico na transição da metafísica grega para a metafísica cristã, sendo nesta recebido e consagrado definitivamente com a doutrina do *Verbum* (*Logos*) e do *exemplarismo* (as Idéias como *paradeigmata* no *Logos*). Nessa evolução, dois episódios aparecem como decisivos: a teologia aristotélica do livro XII (*lambda*) da *Metafísica*, com o *topos* (c. 9) da *noesis noeseôn noesis*, que deu origem a uma das mais famosas passagens do comentário tomásico, e a transposição do *topos tôn eidôn* ou “lugar das Idéias” para o *Nous* divino, já consumada no médio-platonismo e que definiu a estrutura conceptual com que a teoria das Idéias será recebida na teologia e na metafísica cristãs.

Tomás de Aquino não teve acesso direto aos textos platônicos fundadores da teoria das Idéias. Ele a recebeu através de duas vias à primeira vista divergentes: o ensinamento agostiniano e a tradição neoplatônica, de um lado, e a crítica aristotélica das Idéias platônicas, de outro. Ora, o Aquinatense irá fazê-las convergir justamente ao penetrar, com profunda intuição, no núcleo ou estrutura metafísica elementar da Idéia como primeira e absoluta posição do *existir* (*esse*) na identidade do *esse* e do *intelligere* (*esse suum est ipsum suum intelligere*, *S T*, Ia. q. 14 a. 4 c.; q. 16, a. 5 c.) e como identidade na diferença do *noético* e do *eidético* — o *eidos* ou idéia como emanção (*secundum emanationem intelligibilem*) que procede do *nous* ou inteligência (*S T*, I, q. 27 a. 1 c.)⁹. Essa estrutura

⁷ Essa dupla dialética está presente na discussão acerca da possibilidade de um “discurso sobre as Idéias” no diálogo *Sofista*.

⁸ H.-J. KRÄMER, *Der Ursprung der Geistmetaphysik*, Amsterdam, P. Schippers, 1964.

⁹ Ver B. LONERGAN, *Verbum: Word und Idea bei Aquinas*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1970, 33-45; trata-se de uma investigação exaustiva e de uma interpretação abrangente do problema do *Verbum* em Santo Tomás. Ver igualmente o estudo pioneiro de G. RABEAU, *Species-Verbum: l'activité intellectuelle élémentaire chez Thomas d'Aquin*, Paris, Vrin, 1937. A questão foi retomada recentemente no estudo de Yves Floucat, *L'intellection et son verbe selon Saint Thomas d'Aquin*, *Revue Thomiste* 97 (1997): 443-484; 640-693.

metafísica elementar constitui o *princeps analogatum* que permite pensar analogamente os degraus do conhecimento intelectual finito à luz da metafísica da Idéia, e será por esse caminho que Tomás de Aquino irá integrar a teoria aristotélica da *species* na tradição platônico-agostiniana da teoria das Idéias.

Nos textos em que trata *ex professo* da questão de *Ideis*, Tomás de Aquino recorre à fonte principal que alimentava igualmente os outros autores medievais: a questão 46, *De Ideis*, do livro de SANTO AGOSTINHO, *De diversis quaestionibus* 83 (Bibliothèque Augustinienne, *Oeuvres*, X, pp. 123-128). Da definição agostiniana das Idéias decorre sua identidade com a mente divina e, portanto, sua transcendência, eternidade, incomutabilidade e exemplaridade como *rationes rerum quae in divina intelligentia continentur*. A questão de *Ideis* tem assim, para Tomás de Aquino, seu lugar próprio no tratado teológico sobre a ciência divina (*In Ium Sent.*, qq. 35-36; *De Veritate*, q. 3; *Contra Gentes*, I, cc. 49-55; *Summa Theol.*, I, q. 15). Aceitando a crítica aristotélica às Idéias platônicas¹⁰, Tomás de Aquino reencontra, no entanto, através de Santo Agostinho e do neo-platonismo, a teoria das Idéias na sua estrutura metafísica original — *identidade* do inteligente e do inteligível e posição da *unidade* absoluta da Idéia como *ser*, dialeticamente articulada (*via negationis*) com a *pluralidade* de seus atributos e das essências distintas, vindo essas a constituir o mundo das Idéias na mente divina. Essa estrutura metafísica aparece a Tomás de Aquino, seguindo ainda Santo Agostinho, como necessária (*S T*, Ia. q. 15 a. 1) não apenas para se pensar a ciência em Deus, mas ainda para se explicar a ciência divina do mundo e a causalidade criadora como causalidade inteligente¹¹.

2. A transposição teológico-filosófica da teoria da Idéia no pensamento cristão é a doutrina do *Logos (Verbum)*, que constitui um caso privilegiado, provavelmente o mais significativo, da recepção de um *topos* filosófico grego, sem dúvida o mais célebre na nascente teologia cristã. É sabido que a primeira expressão da teologia do *Logos* se encontra no Prólogo do quarto Evangelho, e seu desenvolvimento posterior tem lugar no meio alexandrino na forma de comentários ao texto joanino, inicialmente com o gnóstico Heracleon, depois, e sobretudo, com o grande comentário de Orígenes, do qual nos ficaram apenas alguns livros, entre eles o liv. I que discorre sobre o Prólogo (ed., intr. e notas de C. Blanc, *Sources chrétiennes*, 120, Paris, Cerf, 1966). A teologia do

¹⁰ Sobre a recepção tomásica da crítica aristotélica às Idéias platônicas, ver R. J. HENLE, *Saint Thomas and Platonism*, The Hague, Martinus Nijhof, 1956, 351-373.

¹¹ A exposição mais ampla sobre a ciência divina em Tomás de Aquino encontra-se em *De Veritate*, q. II, recentemente traduzida para o francês, com magistral introdução e abundante comentário pelo dominicano Serge Thomas Bonino: THOMAS D'AQUIN, *De la Vérité ou la science en Dieu*, (Pensée antique et médiévale), Paris/Friburgo S., Cerf/Éditions Universitaires, 1996.

Verbo conhece na Patrística uma ascensão fulgurante, que atinge seu zênite nas controvérsias trinitário-cristológicas do século IV. Assim ela chega a Santo Agostinho, guardando sua identidade cristã em meio às influências médio e neoplatônicas. Santo Agostinho a transmite à Idade Média, e o bispo de Hipona será, também aqui, juntamente com Santo Anselmo, intermediário da tradição agostiniana, a fonte principal de Tomás de Aquino. A concepção tomásica do *Verbum* tem sido largamente estudada¹². Não é nosso intento resumir aqui esses estudos nem deter-nos no aspecto teológico da questão. Nosso ângulo de visão é filosófico e, mais propriamente, metafísico. Pretendemos apenas traçar brevemente as linhas fundamentais da síntese genial operada pelo Aquinatense entre a doutrina cristã do *Verbum*, repensada por Santo Agostinho e a metafísica da Idéia, de procedência platônica, tendo como instrumento conceptual mediador a metafísica aristotélica do Ato. Trata-se de um complexo doutrinal do mais alto teor especulativo e que pode ser considerado igualmente uma admirável manifestação do transcendental *kalon* (*pulchrum*) no domínio da atividade metafísica da nossa inteligência.

A doutrina do *Verbum* é tratada prioritariamente por Tomás de Aquino, como o fora por Agostinho, no contexto da teologia trinitária. É aí que aparecem os textos tomásicos principais sobre o tema: *In Ium. Sententiarum*, q. 2 dist. 27; *De Verit.* q. IV; *Lectura supra Joannem*, c. 1; *Summa Theol.* I, q. 34, e ainda *Contra Gentes*, IV, cc. 11, 12, 13; *De Pot.*, q. IX, aa. 5 e 9. Os estudiosos observam uma evolução doutrinal importante do primeiro ao segundo desses textos (o *Comentário sobre as Sentenças* é de 1252 a 1254, as *QQ. Disp. de Veritate* de 1256 a 1259), no sentido de que no primeiro texto o *verbum* é, para Tomás de Aquino, a *species intelligibilis (intellecta)* no início do ato de intelecção, ao passo que, a partir do *De Veritate* o *verbum* é a *conceptio intellectus*, termo da intelecção, perfeição final do ato intelectivo.

A metafísica do *verbum* articula-se justamente em torno do conceito aristotélico de *perfeição* ou *ato (enérgeia)*. Nesse contexto, porém, o conceito de perfeição enquanto ato comparece na sua transposição tomásica, ou seja, como realizando-se originariamente no *ato de existir (esse)*, afirmado como “atualidade de todos os atos e perfeição das perfeições” (*De Pot.*, q. 7, a. 2 ad 9m). Ora, a identidade entre *esse* e *intelligere*, que se realiza analogicamente, seja como identidade *absoluta* no *Esse subsistens*, seja como identidade *relativa* (intencional) nos existentes intelectuais finitos, deve exprimir a estrutura metafísica originária da Idéia na *diferença* entre o *noético* e o *eidético* que a constitui. Pensar essa dialética da *identidade* e da *diferença* na Idéia como *Verbum*, tal a tarefa teórica fundamental da doutrina tomásica do *Verbum*, e que torna possível a

¹² A questão IV *De Veritate*, que trata *De Verbo*, foi editada e traduzida com introdução, notas e bibliografia por B. Jollès: THOMAS D'AQUIN, *Questions disputées sur la Vérité, Question IV, Le Verbe*, Paris, Vrin, 1992.

constituição, sobre uma estrutura conceptual *filosófica* e, propriamente, *metafísica*, da *teologia* do *Logos* segundo a revelação joanina.

A fecundidade metafísica, se podemos falar assim, do conceito aristotélico de *perfeição* irá, pois, permitir a articulação da matriz dialética inicial da teoria do *Verbum*. Com efeito, a perfeição como *ato* admite duas acepções fundamentais: a perfeição que podemos chamar *entitativa* e a perfeição *operativa*, e que são estritamente correlativas segundo o axioma: *agere sequitur esse*. O *existir* (*esse*) como perfeição absoluta é *identidade na diferença* entre *ser* e *agir*¹³. Ora, em Deus como *esse subsistens*, em que *suum intelligere est suum esse*, a diferença metafísica do *ato* (perfeição) como *esse* e *operari* verifica-se na *intelecção* divina segundo a distinção entre os dois modos de perfeição: a. *perfectio operationis* ou o *esse* como *agir*, no caso como ato da *intelecção*. Para explicar esse conceito, Tomás de Aquino recorre à distinção aristotélica entre o agir como perfeição imanente (*energeia*) do agente (*actus existentis in actu*, *S T, I, q. 18 a. 3 ad 1m*)¹⁴ e o movimento como ato transiente (*kinesis*) finalizado por uma perfeição exterior ao agente (*actus existentis in potentia*). Portanto, o primeiro modo da perfeição do *Esse subsistens* no seu ato de *intelecção* (*intelligere*) é a identidade do existir e do operar; b. *perfectio dictionis* ou o *esse* como *existir inteligível* ou existindo como *inteligente em ato* no conhecimento de si mesmo (*redire ad essentiam suam nihil aliud est quam rem subsistere in seipsa*, *S T, I, q. 14 a. 2 ad 1m*). Ao transpor essa proposição neoplatônica ao *Ipsum Esse subsistens*, Tomás de Aquino estabelece não apenas a autocompreensão intelectual de Deus (*ibid.*, aa. 2, 3, 4), mas também o conhecimento divino de todas as criaturas (*ibid.*, aa. 5, 6) e, portanto, o fundamento filosófico-teológico do exemplarismo, da onisciência e da providência divinas. Ora, em analogia com a palavra humana proferida (*verbum prolatum*) que significa o conceito da mente, o próprio conceito é significado como “palavra interior” (*verbum interius*) em correlação de significado a significante com a “palavra exterior” (*verbum exterius*). Esse *topos* clássico da gnosiologia antiga, já presente em Platão e Aristóteles, foi desenvolvido abundantemente por Santo Agostinho sobretudo no *De Magistro*, no comentário ao Prólogo joanino e no *De Trinitate* (IX, 6, 9-18), e assim o recebeu Tomás de Aquino. Essa a origem do termo *dictio* (dicção) e dos próprios termos *logos-verbum* (palavra) utilizados para significar o *esse ut intelligens* no ato da *intelecção* (*De Verit.*, q. IV, aa. 2, 3; *S T, I, q. 27, a. 1*).

A utilização da metáfora da *dictio* aplicada ao *verbum interius* permite a Tomás de Aquino desenvolver a teologia da processão do Verbo como segunda pessoa da Santíssima Trindade, transpondo para um discurso sistemático de admirável rigor as profundas intuições agostinianas.

¹³ A obra de referência é a de JOSEPH DE FINANCE, *Être et Agir dans la philosophie de Saint Thomas d'Aquin*, Paris, Beauchesne, 1945.

¹⁴ Sobre o *actus perfecti* ver B. LONERGAN, *Verbum*, 101-106.

Mas a condição de possibilidade dessa transposição teológica pressupõe uma transposição *filosófica* na qual a teoria da Idéia é formulada primordialmente na reflexão sobre o *Esse subsistens*, afirmando-o como *identidade na diferença* do *ser* e do *pensar*, do tornar-se *outro* na identidade absoluta consigo mesmo, em suma, da Idéia que se *diz* como Idéia¹⁵.

A estrutura metafísica da Idéia, alma da intuição fundadora de Platão e do primeiro ensaio de um discurso metafísico sobre o inteligível transempírico, recebe desta sorte, na hermenêutica filosófica da teologia cristã do *Verbum* proposta por Tomás de Aquino, uma definitiva consagração teórica como arquétipo de todo o pensamento metafísico ocidental. Com efeito, ela sustenta as duas grandes vertentes que o pensamento metafísico deve percorrer e que Tomás de Aquino descreveu num texto clássico (*De Verit.*, q. II, a. 2): o ser como *existente* e o ser como *inteligível*. Como tal, o *Ser*, como objeto primeiro da Metafísica, é identicamente Idéia, e é a Idéia que funda a prerrogativa *transcendental* da noção de Ser nas duas acepções filosóficas do termo: *estensivamente*, enquanto manifesta sua absoluta universalidade, e *compreensivamente*, enquanto manifesta a condição última de possibilidade de todo o *pensável*.

3. A teoria da Idéia como teoria do *Verbum* constitui, do ponto de vista histórico e no seu teor especulativo, uma realização exemplar e, de alguma maneira, única, na sua profundidade e no seu alcance, de uma *filosofia cristã* no sentido proposto por Etienne Gilson e que encontra em Tomás de Aquino seu expoente maior. Pelo seu caráter arquetipal, a doutrina do *Verbum* apresenta-se necessariamente como o paradigma ou “primeiro analogado” da metafísica do conhecimento, que fundamenta sua extensão analógica à atividade intelectual das criaturas espirituais — os seres angélicos e os seres humanos — da estrutura da Idéia no Absoluto divino.

A doutrina do conhecimento de Tomás de Aquino foi um dos tópicos preferidos e mais estudados da sua obra no clima do neotomismo da primeira metade do nosso século¹⁶. Sem desconhecer a importância, sobretudo do ponto de vista da metafísica do conhecimento, da análise tomásica do conhecimento angélico (*ST*, I, qq. 54-58; sobretudo a fundamental q. 54), consideramos aqui o conhecimento intelectual humano. Nos textos em que o tema é tratado *ex professo* (*ST*, I, q. 79; qq. 84-88 e *loc. parall.*, ver nota 16 *supra*), Tomás de Aquino, ao discutir as questões clássicas que se agitavam na sua época em torno do problema

¹⁵ Permitimo-nos remeter ao nosso artigo “Tópicos para uma Metafísica do Conhecimento”, ap. *Consecratio Mundi (Festschrift Zilles)*, Porto Alegre, EDIPUCRS, 1998, 430-437.

¹⁶ Uma ampla coletânea de textos sobre a teoria do conhecimento em Tomás de Aquino, com introdução, comentário e bibliografia encontra-se em JOSÉ A. IZQUIERDO LABEAGA, *La Vita Intelletiva: lectio Sancti Thomae Aquinatis*, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 1994.

do conhecimento, leva a cabo, de fato, e sem que tal intenção seja aparentemente explicitada, uma síntese profunda e original dos dois grandes modelos explicativos que dividiam filósofos e teólogos no século XIII: o modelo aristotélico, preferido pelos mestres da Faculdade de Artes, e o modelo platônico-agostiniano, adotado pelos teólogos. Na verdade, esses dois modelos sobreviviam numa complexa interpenetração de conceitos e linguagem alimentada pela influência poderosa do pensamento filosófico-teológico árabe e judeu. Correndo o risco de alguma simplificação, podemos dizer que Tomás de Aquino opera organicamente a junção dos dois modelos, ao pensá-los segundo uma dialética da *imanência* e da *transcendência*, desdobrando-se justamente no terreno especulativo da metafísica da Idéia.

A fonte principal do modelo aristotélico é o III livro *De Anima*, que Tomás de Aquino comentou (*Sentencia libri de Anima*, 1267-1268) ao tempo em que redigiu as questões *De anima intellectiva* da *Summa*. A concepção aristotélica formula-se historicamente em contraposição à noética platônica, e assim a considerou Santo Tomás (*S T*, I q. 79 a. 3 c.). Podemos admitir como uma das principais razões entre as que levaram Tomás de Aquino a optar decididamente pela noética aristotélica na análise psicológico-gnoseológica do conhecimento intelectual, a fidelidade a um dos princípios diretivos fundamentais do seu filosofar e que prescreve a necessidade de se respeitar a autonomia de cada ser e do seu operar na sua ordem própria (*S T*, I, q. 76 a. 1 c.: texto fundamental; *Contra Gentes*, III, c. 69). Ora, a atribuição da ação ao agente segundo o axioma do *operari sequitur esse* exige que ao agente seja atribuída a plena causalidade da sua ação: eficiente, formal e final. A atribuição, pois, da intelecção ao sujeito intelectual pela mediação da inteligência como potência ativa (*dunamis*) requer que, na análise do processo da intelecção, a tríplice causalidade se verifique plenamente na gênese dos dois aspectos constitutivos do ato intelectual: o *noético* (sujeito) e o *eidético* (objeto). Nenhuma dificuldade quanto ao primeiro: o ato intelectual é *produzido* pelo sujeito como passagem da potência ativa ao ato, segundo a sua *forma*, e orientado para os *fins* da sua natureza intelectual. Na explicação do aspecto *eidético*, separam-se Platão e Aristóteles. Em Platão a causalidade *formal* é inteiramente atribuída à Idéia separada e subsistente. Aristóteles, atento à gênese psicológica do ato da intelecção e à experiência da vida intelectual, estende a causalidade *ativa* do sujeito também à constituição da *forma* do objeto, cabendo-lhe assim, no exercício do ato de intelecção no seu aspecto *eidético*, não apenas a causalidade eficiente na produção do ato, mas, igualmente, a causalidade *formal* na especificação do ato pela forma ou *eidos* (*species* na terminologia medieval) do objeto. Tal o sentido da teoria aristotélica da dupla função da inteligência humana no processo da intelecção como *intelecto agente* e como *intelecto possível*, adotada por Tomás de Aquino (*S T*, q. 79, aa. 2 c. e *ad 2m*, 3, 4, 5) e por ele plenamente reivindicada na sua significação original. Aqui também

reside, como mostrou E. Gilson, o fundamento da reinterpretação tomásica da doutrina agostiniana da *iluminação*, articulando-a com a teoria aristotélica do “intelecto agente”¹⁷.

No entanto, a explicação *antropológica* do ato intelectual, que culmina na teoria da *species*, não exaure a inteligibilidade de um ato cuja significação mais profunda exige uma análise de natureza *metafísica*. Aristóteles o viu, ao refletir sobre a Substância primeira como Inteligência na teologia do livro XII (*lambda*) da *Metafísica*. Entretanto a metafísica da Inteligência, formando a outra face da metafísica da Idéia, é recebida nas escolas medievais sobretudo através da tradição platônica ou, mais exatamente, neoplatônica (essa penetrada pelas influências árabes) e agostiniana.

Enquanto a análise antropológica de Aristóteles situa-se na *imanência* do ato intelectual, a análise metafísica desenvolve-se no plano da *transcendência* e tem como ponto de partida o reconhecimento da estrutura *analógica* do ato e, portanto, sua referência necessária à *identidade na diferença* da Intelecção e da Idéia no Absoluto — em Deus. O conceito de perfeição como *ato* comparece novamente na análise metafísica da intelecção humana segundo os dois aspectos assinalados na estrutura do ato intelectual em Deus, porém no âmbito da limitação imposta pela finitude: a *perfectio operationis* (aspecto *noético*) verifica-se na passagem da potência intelectual a seu ato, enquanto a *perfectio dictionis* (aspecto *eidético*) tem lugar na prolação da *species intelligibilis*, que é presença *intencional* do objeto no sujeito como *mediação* (*medium in quo*; na *ST I*, q. 85 a. 2 c. a *species* é dita *ut quo intelligit intellectus*; na *Lectura supra Joannem*, I, 1 encontra-se a expressão *in quo*)¹⁸, que assegura a *identidade* (intencional) de ambos no ato da intelecção, e pela qual o sujeito *superexiste* (Maritain) na *existência* intencional do objeto. Aqui o *esse* do sujeito não é idêntico à perfeição atual do seu ato como *inteligente* nem à perfeição do seu objeto como *inteligível*, como acontece na estrutura metafísica da Idéia em Deus. O *noético* e o *eidético* não se identificam senão intencionalmente no exercício atual da intelecção, obedecendo ao princípio fundamental da metafísica do conhecimento: *intellectus in actu est intellectum in actu*.

Por conseguinte, do ponto de vista da sua participação na estrutura metafísica da Idéia, a *species* é *verbum* como realização analógica do *Verbum* de Deus, e nela a inteligência humana transcende sua finitude natural para *dizer* o ser na sua universalidade e na sua verdade — ou a Idéia do ser — e, assim, elevar-se à *sabedoria* como ao estágio mais alto da sua atividade (ver *Contra Gentes*, I, c. 1).

¹⁷ Ver H. C. LIMA VAZ, *Antropologia Filosófica I*, São Paulo, Loyola, 1998, 282, n. 123.

¹⁸ Ver JACQUES MARITAIN, *Distinguer pour unir ou les Degrés du Savoir*, Paris, Desclée, 1932, 706-787; 808-810. A “Lectura supra Joannem” foi reproduzida por um discípulo no texto *De differentia Verbi divini et humani (Opuscula philosophica ed Spiazzi*, Turim, Marietti, 1954, 101-102)

A teoria da Idéia na sua estrutura metafísica oferece desta sorte, a Tomás de Aquino, o elo conceptual privilegiado que lhe permite unir numa síntese de admirável profundidade e coerência as duas grandes correntes da filosofia medieval do espírito: o agostinismo, e seu substrato neoplatônico, e o aristotelismo.

Conclusão

A teoria da Idéia, na sua versão tomásica, oferece um inegável interesse histórico, mas não foi esse o aspecto sob o qual a consideramos nesse texto. Interessou-nos diretamente seu teor *metafísico*, por acreditar que, não obstante o clima filosófico pós-metafísico em que vivemos, a teoria da Idéia, que inaugurou com Platão o discurso metafísico na tradição ocidental, permanece como princípio animador da meta-história da Filosofia, subjacente mesmo às tentativas de “desconstrução” de que tem sido objeto na filosofia moderna. Ao interpretar a teoria da Idéia no quadro conceptual da sua metafísica do *esse*, Tomás de Aquino conferiu o incomparável vigor especulativo com que, assim cremos, voltará um dia à atualidade da cena filosófica¹⁹.

Endereço do Autor:

Av. Dr. Cristiano Guimarães, 2127
31720-300 Belo Horizonte — MG

¹⁹ Ver H. C. LIMA VAZ, Tomás de Aquino: do Ser ao Absoluto, ap. *Escritos de Filosofia III*, São Paulo, Loyola, 1997, 283-342.