

QUESTÃO SOBRE A VISÃO DE DEUS NA VIDA ULTRATERRENA (*QUAESTIO DE VISIONE DEI IN PATRIA*)

Alberto Magno

LATIM / PORTUGUÊS

SUMÁRIO

I. <i>Beatitudo e visio beatifica</i> na doutrina de Alberto Magno	232
<i>Matteo Raschietti</i>	
INTRODUÇÃO	232
1. O debate acerca do averroísmo latino	233
2. O <i>Studium generale</i> de Colônia e o tema da visão beatífica	236
3. A visão beatífica segundo Alberto Magno	239
4. Visão beatífica e conhecimento de Deus segundo Tomás de Aquino	252
Conclusão	255
II. A <i>quaestio disputata</i> e sua estrutura formal enquanto gênero literário	257
<i>William Saraiva Borges</i>	
III. <i>Quaestio de visione dei in patria</i>	263
<i>Albertus Theotonicus</i>	
IV. Questão sobre a visão de deus na vida ultraterrena	271
<i>Tradução: Matteo Raschietti. Revisão: William Saraiva Borges</i>	
REFERÊNCIAS.....	281

I. *BEATITUDO E VISIO BEATIFICA* NA DOUTRINA DE ALBERTO MAGNO

Matteo Raschietti¹

INTRODUÇÃO

A reflexão albertiana sobre a relação entre filosofia e teologia evidencia uma forte influência averroísta que se traduz no puro exercício da racionalidade independente da revelação, principalmente no que diz respeito à psicologia e à análise da alma intelectual, cujo ponto de partida é o princípio antropológico: *homo est homo per intellectum* (NARDI, 1960, p. 25). Este princípio está na base da teoria da felicidade intelectual de Alberto Magno, e corresponde a dois pressupostos aristotélicos: “todos os homens, por natureza, tendem ao saber” (ARISTOTELE, 1999, p. 2), e “[a atividade racional] será a felicidade completa do homem [...] e a felicidade perfeita é uma atividade contemplativa” (ARISTÓTELES, 2001, p. 221; 223). A contemplação filosófica, não mais vinculada ao conhecimento sensível, é o ideal ao alcance de todos aqueles que se dedicam ao conhecimento especulativo (cujo ápice é um estado feliz e perfeito, distinto da bem-aventurança prometida no paraíso). A esse respeito, Loris Sturlese defende a tese segundo a qual a doutrina da felicidade intelectual nasce “no âmbito da problemática do conhecimento científico, e isso não no sentido de uma reflexão epistemológica geral, e sim, mais precisamente, no sentido específico da questão da aprendizagem da ciência” (STURLESE, 2003, p. 165).

Esta teoria da felicidade intelectual é um traço distintivo do “averroísmo latino”, movimento conhecido também como “aristotelismo radical” ou “aristotelismo heterodoxo”, cuja caracterização foi um dos temas de filosofia medieval mais debatido ao longo do século XX. O intento aqui é apresentar, em primeiro lugar, uma breve resenha

¹ Professor de História da Filosofia Medieval na Universidade Federal do ABC (UFABC), SP/Brasil. *E-mail*: matteo.raschietti@ufabc.edu.br

desse debate e, em segundo lugar, evidenciar em que modo a teoria da felicidade intelectual se torna uma teoria tipicamente albertiana (conhecendo uma difusão e uma evolução que vai além do próprio averroísmo). Enfim, será exposta a doutrina da visão beatífica do *Doctor universalis* e também do seu aluno mais brilhante, Tomás de Aquino.

Alessandra Saccon, em sua obra sobre a relação entre intelecto e bem-aventurança na cultura filosófica alemã do século XIV (SACCON, 2012, p. 3), afirma que, no pensamento do dominicano alemão, a felicidade intelectual nesta vida (*in via*) e a visão beatífica na vida ultraterrena (*in patria*) permanecem dois âmbitos separados e nunca entram em confronto direto, ao contrário do que vai acontecer com o desenvolvimento desta doutrina no *Studium generale* de Colônia, principalmente no pensamento de Ulrico de Estrasburgo, Dietrich de Freiberg e Meister Eckhart, para os quais a reflexão teológica de Alberto Magno tornar-se-á uma referência fundamental.

1 O DEBATE ACERCA DO AVERROÍSMO LATINO

O primeiro que utilizou esta categoria historiográfica foi Ernst Renan, em 1852, na sua obra *“Averroès et l’Averroïsme : essai historique”*. Impregnado pelo espírito positivista da época, o ensaio do filósofo e historiador francês retratou Averróis e, sobretudo, os averroístas do século XIII como os paladinos da racionalidade em época medieval e os precursores do movimento iluminista. Entretanto, a historiografia mais recente (Pierre Mandonnet, Martin Grabmann, Fernand Van Steenberghen, René Antoine Gauthier, Alain De Libera, só para mencionar os mais importantes), utilizou outras denominações, tais como “aristotelismo radical” ou “aristotelismo heterodoxo”, para indicar aquela tendência do pensamento filosófico ocidental da baixa Idade Média que, ao interpretar os textos aristotélicos, lançou mão dos comentários de Averróis aceitando, inclusive, aquelas conclusões (principalmente a eternidade do mundo e a unicidade do intelecto possível para toda espécie humana) que se chocavam com os dogmas da tradição cristã.

Gauthier distinguiu um primeiro averroísmo (1225-1265), caracterizado pela recusa da doutrina aviceniana de um intelecto agente separado e pela defesa da sua constituição intrínseca ao homem, e um segundo averroísmo (segunda metade do sec. XIII), no qual Averróis se tornou o herege que defendeu a separação e a unicidade do intelecto possível para toda espécie humana. Centro desse movimento foi a Universidade de Paris e, em particular, a Faculdade de Artes, onde lecionavam os *artistae* Síger de Brabante e Boécio de Dácia. Em seus comentários às obras de Aristóteles, os averroístas sustentavam a separação do intelecto possível, único para toda a espécie humana (como o intelecto agente), negando assim a imortalidade pessoal e a providência; o mundo, para eles, existia desde a eternidade e a necessidade dominava a vontade humana. O que eles enfatizavam, no entanto, era a autonomia da pesquisa filosófica em relação às verdades de fé: não professando como próprias as doutrinas aristotélicas, reivindicavam-nas como verdadeiras para a filosofia. Caso não concordassem com a verdade revelada, concluía-se que era impossível definir Aristóteles um cristão: logo, deviam ser rejeitadas suas teses que, enquanto filósofos, reconheciam como verdadeiras porque coerentes com seus princípios. Os adversários dessa posição (totalmente alheia ao pensamento de Averróis), acusaram os averroístas de professar uma “dupla verdade” ou, antes disso, duas verdades distintas (*quasi essent duae veritates*).

Entre os estudiosos citados anteriormente, quem mais questionou a categoria do averroísmo foi Van Steenberghen, para o qual nenhum filósofo latino do século XIII abraçou as teorias do filósofo de Córdoba, nem mesmo Síger de Brabante. A filosofia deste, segundo o estudioso belga, sempre procurou interpretar o pensamento genuíno de Aristóteles: “Não se conhece nenhum filósofo do séc. XIII que se apresentou como discípulo de Averróis, ou que retomou por própria conta o conjunto de suas doutrinas. [...] Síger imita Averróis no seu culto ao Filósofo e ele lhe empresta a solução de vários problemas” (PETAGINE, 2004, p. 4). Assim, no lugar dos “averroístas”, os mestres da Faculdade de Arte teriam sido “aristotélicos radicais”, cujas teorias eram inconciliáveis com a ortodoxia cristã.

Antes de Van Steenberghen, no entanto, o dominicano e historiador do pensamento medieval Pierre Mandonnet (cujos estudos deram um impulso notável às pesquisas sobre o aristotelismo latino, o tomismo e o averroísmo), divisou uma configuração no panorama filosófico do século XIII que, aproximadamente, pode ser esquematizada na seguinte forma: em um extremo, a posição heterodoxa dos averroístas originada pelas categorias aristotélicas passadas pelo crivo da exegese de Averróis; no outro extremo, os propugnadores da ortodoxia como Boaventura de Bagnoregio e os mestres franciscanos, adeptos do pensamento agostiniano e avessos a toda novidade trazida pela filosofia aristotélica; no meio, como ponto de equilíbrio, a perspectiva de Alberto Magno e Tomás de Aquino, que procuravam harmonizar o pensamento do Estagirita com a fé cristã. Esse esquema, embora um tanto simplificado, tem a vantagem de destacar a posição dos dominicanos como uma espécie de “justo meio” entre a posição da escola franciscana e a posição dos aristotélicos radicais, e nem Van Steenberghen chegou a questionar seu fundo de verdade.

De acordo com a releitura histórico-crítica das discussões parisienses realizada por Petagine, o averroísmo hoje é considerado mais um rótulo historiográfico do que uma categoria consolidada. Mesmo assim, é suficiente fazer uma pesquisa simples no Google para perceber como o termo “averroísmo” ainda está em voga. Isso pode ser explicado com o fato que, no século XIII, o pensamento do filósofo, médico, matemático e juiz de Córdoba influenciou real e decididamente os intelectuais das Universidades recém-inauguradas, ainda que não tenha existido um movimento identificado como “averroísmo latino”. O professor Loris Sturlese, endossando uma declaração de Ludwig Hödl, discípulo de Grabmann, segundo a qual o juízo de Van Steenberghen não faz jus à história do impacto epocal do averroísmo na Idade Média, pergunta-se se, utilizando a mesma lógica do historiador belga (que desvalorizou totalmente a interpretação de Renan), “não seria possível também definir o *aristotelismo* em modo igualmente rígido, e concluir, por exemplo, com os mesmos argumentos de Van Steenberghen, que Tomás de Aquino foi sim cristão, mas não aristotélico” (STURLESE, 1994, p. 114).

Seja como for, a psicologia averroísta representou um termo de comparação fundamental para as obras de Alberto Magno (sobretudo em relação à imaterialidade do intelecto), e a influência dele se estenderá, inicialmente, à cultura alemã e, em seguida, também aos seus alunos e confrades dominicanos. De fato, quando da sua volta à Alemanha vindo de Paris, à época da fundação do *Studium generale* em Colônia, o dominicano de Bollstädt deu uma guinada radical à sua orientação intelectual: por um lado, começou seu grande plano de exposição sistemática do *corpus aristotelicum* a partir dos *Physicorum libri*, satisfazendo um desejo que seus confrades lhe manifestaram; do outro, com as lições *Super Ethica* (1250), principiou uma reflexão crítica sobre a relação entre filosofia e teologia. A influência de Averróis, em ambos os casos, foi determinante. Naqueles anos, a cultura europeia da Idade Média confrontava-se, pela primeira vez, com um sistema físico e metafísico totalmente novo para a tradição cristã, e era necessário escolher ideias e doutrinas que não entrassem em conflito com o conjunto da fé cristã. Em relação a Aristóteles era preciso, segundo as palavras do próprio Alberto, “torná-lo inteligível aos latinos” (DE WULF, 1936, p. 133).

A importância de Alberto Magno para a propagação das teses averroístas na Alemanha foi determinante, principalmente através das obras que escreveu (em particular, o tratado *De unitate intellectus*). Seus discípulos no *Studium generale* de Colônia, ao continuar os estudos e se tornarem professores em Paris, tiveram acesso à obra original de Averróis e, portanto, as posições que tomaram seguiram muitas vezes rumos diferentes daquele do mestre.

2 O STUDIUM GENERALE DE COLÔNIA E O TEMA DA VISÃO BEATÍFICA

Em 1256, o mestre dominicano alemão foi enviado a Anagni (onde, naquele momento, se encontrava a corte papal) para defender a causa das ordens mendicantes, permanecendo lá até 1257. Nesse ínterim, solicitado pelo papa Alexandre IV, Alberto sustentou uma disputa

sobre a tese da unicidade do intelecto possível para toda espécie humana, defendendo, contra essa tese, a pluralidade dos intelectos e a imortalidade pessoal da alma. A redação definitiva desta disputa, conhecida como *De unitate intellectus*, foi realizada por volta de 1263; o bispo de Regensburg, em seguida, retomou o *libellus*, fez algumas modificações e o inseriu na segunda parte da *Summa theologiae*, sua obra mais tardia (RODRIGUES, 2015, p. 36).

Este tratado do dominicano alemão, análogo àquele posterior de Tomás de Aquino sobre o mesmo argumento, foi considerado por Salman como o documento de estreia do averroísmo no mundo latino. O filósofo italiano Bruno Nardi, inclusive, na sua obra *Studi di Filosofia Medievale*, chegou a afirmar que “a posição de Alberto Magno diante do averroísmo, no que se refere às relações entre o intelecto e o organismo humano, é aquela de um semi-averroísta que se esforça por tornar próprios os motivos essenciais da doutrina averroísta, mesmo procurando evitar seus absurdos” (NARDI, 1960, p. 143). Sem querer adentrar nessa diatribe, no entanto, uma análise atenta do *De unitate intellectus* não chega a confirmar essa tese, mas revela que, ao contrário, aquilo que o dominicano alemão propõe é uma reforma da psicologia averroísta, da qual, segundo Sturlese, “ele compartilha o objetivo primário de fundamentar a universalidade do conceito em modo não empírico, pretendendo fazer isso sem renunciar a enraizar no sujeito empírico a função intelectualiva” (STURLESE, 1996, p. 108).

O mesmo autor sustenta que não é possível saber quando as traduções latinas de Averróis chegaram pela primeira vez na Alemanha, e tampouco por onde elas ingressaram. À época do “primeiro averroísmo”, Alberto Magno encontrava-se nos conventos dominicanos alemães após ingressar na Ordem dos Pregadores, em 1223, na cidade de Pádua, prosseguindo, depois, sua carreira na cidade de Colônia. Sua posição em relação ao filósofo muçulmano estava ligada ao modo dele se relacionar com a filosofia aristotélica e com a filosofia pagã: já no comentário ao *Liber II Sententiarum*, afirma Sturlese, o dominicano de Bollstädt reparara que, no caso da ciência natural, era melhor confiar mais em Aristóteles “ou em outro que seja experto nas coisas da natureza” (STURLESE, 1996,

p. 116) do que em Agostinho; sua exposição das obras aristotélicas, vale ressaltar, era feita sempre ficando de olho nos comentários de Averróis. Dois pontos da psicologia averroísta, assumidos por Alberto, influenciaram decididamente a escola alemã medieval: primeiro, a consideração do intelecto enquanto intelecto (que é único) e enquanto faculdade do sujeito empírico (que é individual); segundo, a doutrina do “intelecto adquirido” (*intellectus adeptus*), após lograr o qual o homem “é perfeito em relação à sua atividade humana específica, quer dizer, em relação à contemplação e ao conhecimento, por si mesmo, da realidade imaterial” (ANZULEWICZ, 2011, pp. 81-82). O *Doctor universalis* trata deste intelecto adquirido no segundo livro do tratado *De intellectu et intelligibili*. Como ressalta Sturlese, o capítulo oitavo, inteiramente dedicado a essa questão (“Sobre o intelecto adquirido, em que modo a alma é aperfeiçoada nele e através da pesquisa encontra si mesma”)² (ALBERTUS MAGNUS, 1891, p. 514) marca de forma insistente a importância da pesquisa como caminho através do qual o homem pode realizar “aquele autoconhecimento que é objetivo da verdadeira filosofia, forma de contemplação das coisas divinas e, com isso, de máximo prazer intelectual” (STURLESE, 2003, p. 177):

a contemplação de admiráveis verdadeiros causa uma suprema deleitação [...] e nela reffloresce a natureza do homem enquanto homem, especialmente na contemplação das coisas divinas, pois nelas, de acordo com as coisas que já foram ditas, o intelecto se encontra maximamente segundo a própria natureza, sendo que o homem enquanto homem é somente intelecto (ALBERTUS MAGNUS, 1891, p. 515).³

Através do intelecto adquirido, o ser humano transcende a contingência e se torna perfeito em relação à sua atividade

² “*De intellectu adepto, qualiter in eo anima perficitur et per studium invenit se ipsum*”. Tradução nossa.

³ “*Contemplatio verorum admirabilium est summae delectatione... et... in ea refloret natura hominis in quantum est homo, et praecipue contemplatione divinorum, eo quod secundum praedicta in illis maxime intellectus invenit se secundum naturam propriam, eo quod homo in quantum homo solus est intellectus*”. ALBERTUS MAGNUS. *De intellectu et intelligibili*. Tradução nossa.

especificamente humana: nisso, para Alberto, consiste a *beatitudo* suprema do ser humano, que não deve esperar o além para ver sua realização: “o *intellectus speculativus* é a base antropológica para o estágio da plenitude do entendimento humano, quer dizer, para obter o *intellectus adeptus*, resultante da união do *intellectus agens ut forma* com o *intellectus possibilis*” (ANZULEWICZ, 2011, pp. 82).

Na escola dominicana alemã, as questões da felicidade intelectual e do conhecimento de Deus não são encaradas simplesmente como uma repetição dos argumentos do dominicano de Bollstädt, mas constituem, no horizonte cultural inaugurado por ele, uma verdadeira herança que seus seguidores desenvolverão de maneira original. O aspecto mais característico é a excelência da dimensão racional e a possibilidade de alcançar a união com Deus através do intelecto humano: será justamente a partir da teoria da divinização do intelecto que a *beatitudo* do homem vai ser interpretada como união da parte mais elevada da alma com o Absoluto, mas não em termos de visão ou contemplação, e sim de conhecimento de Deus em si mesmo.

3 A VISÃO BEATÍFICA SEGUNDO ALBERTO MAGNO

A possibilidade escatológica de ver Deus face-a-face, de acordo com palavras do apóstolo Paulo (*videmus nunc per speculum in aenigmate tunc autem facie ad faciem*, 1 Cor 13,12), ensejou, nos teólogos medievais, amplas reflexões alicerçadas em argumentações filosóficas muito diferentes entre si. Em 1241 e em 1244 foi censurada a tese segundo a qual “a essência divina não é vista em si nem pelo homem e nem pelo anjo” (SCRIBANO, 2006, p. 62),⁴ onde era patente a influência da teologia oriental que defendia a absoluta transcendência de Deus. O Concílio de Vienne, em 1311, condenou a tese dos begardos (conhecidos também como beguinos), segundo a qual “o homem pode conseguir a bem-aventurança final de acordo com qualquer grau de perfeição na vida presente, como a obterá na vida bem-aventurada” (CONCILIO DI VIENNE 1311-1312). Estas discussões sobre a visão beatífica se

⁴ “*Divina essentia in se nec ab homine nec ab angelo videbitur*”. Tradução nossa.

estenderam até 1336, ano em que o papa Bento XII publicou a bula *Benedictus Deus*, na qual afirmava que as almas de todos os santos “viram, veem e verão a essência divina com uma visão intuitiva e até face-a-face, sem nenhuma mediação da criatura enquanto objeto de visão, mas a essência divina revelando-se a eles imediata, desnuda, clara e abertamente”⁵ (BENEDICTUS XII, 1336). Em todas essas polêmicas, no entanto, a possibilidade da visão beatífica nunca foi colocada em dúvida, a não ser a maneira de ser lograda, ou seja, se fosse possível ser alcançada naturalmente pelo intelecto humano e ser obtida já nesta vida. Com efeito, diferentemente dos modos de chegar até o princípio divino que especulavam sobre a possibilidade da união com ele durante a vida terrena, segundo a tradição agostiniana a visão beatífica só era possível depois da morte, como recompensa da alma bem-aventurada que com sua conduta chegara a merecer o prêmio da graça eterna.

No lado oposto, os mestres da Faculdade de Arte sustentavam que era possível ao ser humano alcançar o estado de perfeição da sua natureza só através da atividade intelectual, durante esta vida, de acordo com o ideal ético aristotélico e a interpretação de Averróis. Esta, particularmente, teorizava a possibilidade da contemplação *in via* das substâncias separadas e, logo, o acesso ao mundo ultrassensível através da prática filosófica. Do ponto de vista da ortodoxia, esta pretensão era absolutamente ilegítima: a fé ensinava que o intelecto humano era limitado e que, sozinho, podia alcançar no máximo uma *beatitudo imperfecta*, mas sem atingir a *visio beatifica*. O estudo da noética aristotélica, relacionado a este debate, ganhou um grande impulso em ambos os lados da diatribe, na tentativa de definir melhor as potencialidades efetivas e os limites da razão humana. É possível perceber um eco desse contraste na reflexão teológica de Alberto Magno sobre a *visio beatifica*: nos vários textos onde aborda o tema, com efeito, ele não toma partido em prol de posições superracionais

⁵ “*Viderunt, vident et videbunt divinam essentiam visione intuitiva et etiam faciali, nulla mediante creatura in ratione obiecti visi se habente, sed divina essentia immediate se nude clare et aperte eis ostendente*”. Tradução nossa.

que interpretam a união com Deus como um acontecimento em que o ato de conhecer tem um papel secundário em relação à dimensão afetiva, salientando, ao invés disso, o elemento intelectual da elevação a Deus como caminho imprescindível para a união: “é necessário ser unido a Deus pelo intelecto”⁶ (ALBERTUS MAGNUS, 1978, P. 465). A *visio beatifica*, no entanto, mesmo conservando um valor intelectual, diferencia-se do conhecimento natural de Deus que o homem pode lograr nessa vida, pois o intelecto humano precisa da iluminação e da transformação pela luz divina: é Deus que, na sua livre autocomunicação, causa no ser humano um ato de conhecimento verdadeiro, embora sobrenatural. Fica clara, assim, a distinção entre conhecimento natural de Deus (que o ser humano pode alcançar *in via*) e conhecimento sobrenatural que acontece em virtude da luz divina, cuja meta é a contemplação de Deus por essência (que é possível somente *in patria*).

O primeiro texto no qual é possível encontrar a teoria do dominicano alemão sobre a questão da visão de Deus, é a *Quaestio de visione dei in patria*, que ele redigiu em Paris na primavera de 1245 após conseguir o título de *magister theologiae*. A estrutura é típica do gênero literário das *quaestiones disputatae*: após se perguntar, no enunciado geral, sobre a possibilidade de ver a essência de Deus depois da morte (“Procura-se saber sobre a visão de Deus na vida ultraterrena, ou seja, se por ventura seja visto por essência”)⁷ (ALBERTUS MAGNUS, 1993, p. 96) Alberto apresenta dezesseis posições que sustentam o contrário (*videtur, quod non*), às quais, logo depois da *solutio*, são contrapostos dezesseis contra-argumentos. As *auctoritas* citadas para sustentar os diversos argumentos são as seguintes: João Crisóstomo, o Pseudo-Dionísio Areopagita, Agostinho, Bernardo de Claraval, Hugo de São Vítor, o *Liber de Causis*, os filósofos Agatão e Aristóteles.

A influência do Pseudo-Dionísio na *Quaestio* se faz patente em dois enunciados:

⁶ “*Oportet per intellectum uniri deo*”. Tradução nossa.

⁷ “*Quaeritur de visione dei in patria, utrum scilicet videatur per essentiam*”. Tradução nossa.

(9) Para o mesmo argumento: Dionísio afirma, na *Epístola a Doroteu*: “A treva divina é uma luz inacessível, na qual se diz que Deus habita, e as coisas invisíveis existentes por causa da claridade excedente são igualmente inacessíveis por causa do excesso de claridade, e também por causa do excesso de efusão da luz supersubstancial”. E assim parece que, como as superioridades dos prudentes corrompem os sentidos, assim a superioridade da luz, que é a essência divina, corrompe o intelecto, de tal forma que o mesmo não possa compreendê-la⁸ (ALBERTUS MAGNUS, 1993, p. 97).

(11) Igualmente para o mesmo argumento: Agostinho no *Livro Sobre a Visão de Deus*: parece haver dois modos de compreender, ou seja, entendendo e alcançando; mas Deus não pode ser entendido pelo intelecto criado, pois o excede infinitamente; nem, por outro lado, pode ser alcançado pelo intelecto, pois, como diz Dionísio no *Livro Sobre a Teologia Mística*: “Nem pode ser tocado pelo intelecto”; logo, de nenhum modo se pode compreendê-lo⁹ (ALBERTUS MAGNUS, 1993, p. 97).

Segundo Edouard Des Places (DES PLACES, 1981, pp. 328), Alberto Magno empresta do Pseudo-Dionísio a maioria de seus temas neoplatônicos e o nome “Dionísio”, nos seus tratados, aparece aproximadamente 1200 vezes. Nesta *Quaestio*, o bispo de Regensburg cita a *Epístola a Doroteu* que é a quinta carta do teólogo e filósofo sírio, na qual, em afinidade com seu tratado *Teologia Mística*, ele resume o

⁸ “(9) *Ad idem: Dicit Dionysius in Epistola ad Dorotheum: ‘Divina caligo inaccessible lumen est, in qua habitare deus dicitur, et invisibilia existens propter excedentem claritatem, et inaccessibleis idem propter excessum claritatem, et inaccessibleis idem propter excessum supersubstantialis luminis effusionis’. Et ita videtur, quod sicut excellentiae sensorum corrumpunt sensus, ita excellentia luminis, quod est divinis essentia, corrumpat intellectum, ita quod ipso non possit videri’*. *Ibidem*, p. 97. Tradução nossa.

⁹ “(11) *Item ad idem: Augustinus in Libro De Videndo Deo: Videtur dari duos modos intelligendi, scilicet comprehendendo et attingendo; sed deus comprehendendi non potest intellectu creato, cum in infinitum excedat ipsum, nec interum potest intelligi attingendo, quia, sicut dicit Dionysius in Libro De Mystica Theologia: ‘Tactus intelligibilis ipsius non est; ergo nullo modo videri potest’*. Tradução nossa.

tema das trevas a fim de ressaltar a impossibilidade de ver a Deus *in via*, enquanto, *in patria*, como Alberto Magno escreve no contra-argumento (*ad 9*), será possível vê-lo ainda que sem compreender: “Ao nono argumento cumpre dizer aquilo que Dionísio fala aqui sobre a visão da contemplação nesta vida terrena; porém, se ainda se quiser falar da visão na vida ultraterrena, deve-se entender que não se pode ver compreendendo e ultrapassando”¹⁰ (ALBERTUS MAGNUS, 1993, p. 100-101).

Este modo de argumentar revela que o *Doctor universalis*, como evidencia Espa Feded (ESPA FECED, 2015, p. 300), conhece a distinção entre *atingere* (alcançar, atingir) e *comprehendere* (pegar, compreender) da Epístola 147 de Agostinho:

O que é ver, o que é compreender.

8. 21. Não que alguém possa ver a Deus na sua plenitude, não somente com os olhos do corpo, mas com a própria mente.

9. 21. Com efeito, uma coisa é ver, outra coisa é compreender tudo vendo. Pois, aquilo que se vê é o que se percebe presente de alguma forma: mas, de tudo aquilo que se compreende vendo, nada fica latente a quem olha uma coisa ou cujos limites possam ser olhados; como nada te é latente da tua vontade presente, assim podes olhar todos os limites do teu anel. Eu fiz dois exemplos, um dos quais é pertinente à visão da mente, o outro aos olhos do corpo: a visão, de fato, como ele [Ambrósio, *ndT*] diz, tem que ser atribuída aos dois, aos olhos e à mente¹¹ (S. AURELII AGOSTINI).

¹⁰ “*Ad nonum dicendum, quod Dionysius loquitur ibi de visione contemplationis in via; sed si etiam loqueretur de visione patriae, intelligendum est, quod non potest videri comprehendendo et pertranseundo.*” Tradução nossa.

¹¹ “*Quid sit videre, quid comprehendere. 8. 21. Non quia Dei plenitudinem quisquam, non solum oculis corporis, sed vel ipsa mente aliquando comprehendit. 9. 21. Aliud est enim videre, aliud est totum videndo comprehendere. Quandoquidem id videtur, quod praesens utcumque sentitur: totum autem comprehenditur videndo, quod ita videtur ut nihil eius lateat videntem, aut cuius fines circumspici possunt; sicut te nihil latet praesentis voluntatis tuae, circumspicere autem potes fines annuli tui. Exempli gratia duo posui, quorum alterum ad mentis obtutum, alterum ad corporales oculos pertinet: visus enim, sicut ille ait, ad utrumque referendus est, id est et ad oculos et ad mentem*”. S. Aurelii Augustini. *Epistolae* 147, 8, 21-9, 21. Tradução nossa.

Alberto Magno, inspirado por esta Epístola que traz o título de “Livro sobre a visão de Deus” (*De videndo Deo liber*), assume três aspectos ressaltados pelo bispo de Hipona:

- é possível ver a Deus com a própria mente: “Ao décimo quarto argumento cumpre dizer que Agostinho entende a visão corporal, porque no *mesmo livro* afirma que podemos ver Deus com a mente” (*ad 14*) (ALBERTUS MAGNUS, 1993, p. 101);
- no conhecimento só o *atingere* é compatível com a visão divina (*ad 11*): “Ao décimo primeiro argumento cumpre dizer que Dionísio não entende excluir simplesmente o contato inteligível de Deus, mas segundo aquilo que o nome significa junto de nós, donde substitui: “assim nós vemos”¹² (ALBERTUS MAGNUS, 1993, p. 101);
- a visão daqueles aos quais Deus quis se manifestar *in via* é reforçada na própria luz divina (*ad 16*):

Ao último argumento cumpre dizer que Agostinho fala da visão da aparição na criatura sujeitada, no mesmo modo em que Deus apareceu aos antigos pais, para os quais quis e quando quis. Todavia, esse motivo não vale, pois embora a verdade excelsa e primeira seja a mesma, nosso intelecto está para as coisas evidentiíssimas como os olhos da coruja para a luz do dia, por causa da sua fraqueza, a não ser que seja reforçado em algum modo¹³ (ALBERTUS MAGNUS, 1993, p. 101).

Este tema da visão, na *Quaestio*, é explicado a partir do modelo aristotélico do conhecimento, cujo ponto de partida é a percepção

¹² “*Ad undecimum dicendum, quod Dionysius non intendit excluderet simpliciter tactum intelligibilem a deo, sed secundum quod nomen significat apud nos, unde subdit: ‘sicut nos videmus’.*” Tradução nossa.

¹³ “*Ad ultimum dicendum, quod Augustinus loquitur de visioni apparitionis in subiecta creatura, quomodo apparuit antiquis patribus, quibus voluit et quando voluit; et tamen ratio non valet, quia licet ipse sit summa veritas et prima, tamen intellectus noster se habet ad manifestissima rerum sicut oculus noctuae ad lucem diei propter suam imbecillitatem, nisi aliquo modo confortetur.*” Tradução nossa.

sensível, passando em seguida pela abstração intelectual, e chegando enfim à visão beatífica (que pressupõe a intervenção da graça iluminadora). Nesse processo, o intelecto não é privado de suas características, e assim o mestre dominicano interpreta seja o conhecimento comum, seja o conhecimento beatífico, de acordo com um único modelo cognitivo.

Como destaca com muita competência Saccon (SACCON, 2012, pp. 7-11), a modalidade da visão beatífica é explicada por Alberto Magno através de semelhanças e diferenças entre quatro tipos de visão: dos sentidos (*sensibilis*), do intelecto (*intellectualis*), da fé (*fidei*) e da glória (*gloriae*). A visão corpórea, segundo o mestre alemão, pode ser compreendida em dois modos: um por parte da coisa vista (*ex parte rei visae*), que é a *species sensibilis* que torna o objeto perceptível à visão), e outro por parte daquele que vê (*ex parte videntis*):

para a visão corporal exige-se um duplo meio: um por parte da coisa vista, que é sua espécie recebida no olho, sob a qual as coisas são vistas; o outro é por parte daquele que vê. E isso, por sua vez, é dúplice, isto é, intrínseco e extrínseco. Intrínseco, sendo luz, que faz parte da composição da pupila e é chamado meio efetivamente, como que mediando a potência visiva para o ato de ver. [...] Extrínseco, que realmente medeia a luz que está no ar circunjacente, tornando as cores visíveis em ato¹⁴ (ALBERTUS MAGNUS, 1993, p. 98).

Nesse modo, percebe-se que as coisas são distintas enquanto as espécies que as apresentam para significá-las são diferentes. Por parte do sujeito que vê, o meio intrínseco faz referência à luz da pupila que possibilita ver, enquanto o meio extrínseco está relacionado com a luz

¹⁴ “*Ad visionem corporalem duplex medium exigitur, scilicet unum a parte rei visae, quod est species ipsius recepta in óculo, sub qua res videntur; alterum est ex parte videntis. Et hoc iterum est duplex, scilicet intrinsecum et extrinsecum; intrinsecum, sicut est lux, quae est de compositione pupillae et dicitur medium effective, quasi medians potentiam visivam ad actum videndi; [...] extrinsecum vero medians est lux quae est in circumferente aëre faciens colores actu visibiles*”. Tradução nossa.

ao redor espalhada pelo ar. Este dúplice meio, contudo, influencia a percepção daquilo que se vê negativamente, ou seja, não intervém para modificar o conteúdo da percepção sensível, e sim para tornar a visão mais ou menos clara. Com efeito, somente a *species sensibilis* (que fornece uma informação sobre o objeto) representa o único critério positivo de verdade.

O mesmo esquema é aplicado à visão intelectual, na qual há um meio por parte da coisa vista, a saber, as mesmas *species* recebidas pelo intelecto possível (pelo qual há o conhecimento determinado de algo), e outro meio por parte daquele que vê, a luz do intelecto agente que unifica as duas mediações subjetivas: do ponto de vista intrínseco, iluminando o intelecto possível e, do ponto de vista extrínseco, atualizando os inteligíveis, como a luz atualiza as cores:

De forma semelhante, também na visão natural intelectual, o meio por parte da coisa vista é a mesma espécie recebida no intelecto possível, pelo qual se tem o conhecimento próprio e determinado de alguma coisa. Ao invés disso, o meio por parte do sujeito que vê é a luz do intelecto agente que possui a virtude da luz intrínseca e extrínseca, pois torna os inteligíveis em potência inteligíveis em ato e ilumina o intelecto possível, reforçando-o em sua visão¹⁵ (ALBERTUS MAGNUS, 1993, p. 99).

Quem determina o conteúdo objetivo do conhecimento, nesse caso, não é o intelecto agente, mas o meio objetivo, quer dizer, a representação intelectual. A visão da fé, entretanto, coloca-se em um patamar superior, transcendendo os conteúdos naturais do conhecimento; por causa do *lumen fidei*, o ser humano pode conhecer certas noções divinas que, mesmo sendo inteligíveis, não podem ser

¹⁵ “*Similiter etiam in intellectuali visione naturali medium ex parte rei visae est species ipsa recepta in intellectu possibili, per quam habetur propria et determinata cognitio alicuius rei. Medium vero ex parte videntis est lumen intellectus agentis habens virtutem lucis intrinsecae et extrinsecae, quia et intelligibilia in potentia facit intelligibilia actu et illustrat intellectum possibilem confortans ipsum in sua visione*”. Tradução nossa.

conhecidas diretamente pelo conhecimento comum: “Todavia, como há certas noções inteligíveis, às quais o conhecimento natural não tem acesso, é infundida na alma outra luz mais forte que a reforça quando deve compreender, e esta é a luz da fé”¹⁶ (ALBERTUS MAGNUS, 1993, p. 99). O quadro de referência, contudo, é sempre gnosiológico, pois a contribuição da luz da fé é o acesso a conteúdos sobrenaturais: “e esta é a luz da fé, que não determina algo que deve ser acreditado, mas é aquilo que deve ser assentido da primeira verdade sobre todas as coisas, convencendo o intelecto em qualquer lugar”¹⁷ (ALBERTUS MAGNUS, 1993, p. 99). Conseqüentemente, através da luz da fé é adquirido um meio objetivo que não possibilita ainda a visão perfeita e imediata de Deus, pois depende da revelação (tanto natural, quanto bíblica), e o conhecimento do Absoluto continua permanecendo enigmático e mediado: “nisso Deus é visto pelo espelho das criaturas e pelo enigma das escrituras”¹⁸ (ALBERTUS MAGNUS, 1993, p. 99).

Portanto, o *lumen fidei* não é suficiente para ter acesso à visão da essência de Deus, sendo necessário o *lumen gloriae* (a própria essência de Deus), que é o alicerce do intelecto e o substituto de toda mediação: de fato, como o objeto da contemplação é ele mesmo a luz verdadeira e mais elevada, não precisa ser iluminado:

é acrescentada outra luz, isto é, a luz da glória, que reforça o intelecto para que possa ver a própria essência divina sem a mediação de nenhuma espécie. No entanto, essa essência divina determinará seu próprio conhecimento. E Dionísio chama esta luz “teofania”, que é o meio da visão na vida ultraterrena, não como a espécie que emana no intelecto a partir de Deus, na qual adquire sua

¹⁶ “*Sed quia sunt quaedam intelligibilia, ad quae non potest cognitio naturalis, idem infunditur animae aliud lumen fortius, quo roboratur ad illa percipienda intellectus, et hoc est lumen fidei*”. Tradução nossa.

¹⁷ “*Et hoc est lumen fidei, quod non determinat aliquod creditum, sed assentiendum esse primae veritati super omnia, in quocumque convincit intellectum*”. Tradução nossa.

¹⁸ “*In ipso videtur deus per speculum creaturarum et aenigma*”. Tradução nossa.

cognição como objeto, mas como meio que reforça aquele que vê. Com efeito, não se exige alguma luz extrínseca, com a qual o mesmo seja visível numa luz elevada e “luz verdadeira, que ilumina todo homem que vem neste mundo”¹⁹ (ALBERTUS MAGNUS, 1993, p. 99).

Na luz da glória é o próprio Deus que opera, reforçando o intelecto, elevando e iluminando o sujeito que conhece, determinando, enfim, o próprio conhecimento. Neste processo é interessante reparar a ausência de qualquer imagem: se no conhecimento por representação há uma diferença entre a coisa e sua *species* (que é sempre uma mediação intelectual), no conhecimento da essência divina não pode haver nenhuma mediação, pois Deus é o inteligível puro que não carece de um processo de representação. O *lumen gloriae* especifica e aperfeiçoa o entendimento, mas em nenhum caso interrompe o imediatismo da visão que se produz sem meio quando à coisa vista. O Pseudo-Dionísio chama essa luz de teofania, que é o meio da visão *in patria* “*sicut medium confortans videntem*” (como meio que reforça aquele que vê).

Esta noção que Alberto Magno empresta do Pseudo-Dionísio serve a explicar o modo de Deus elevar o intelecto e tornar-se objeto inteligível dele, sem, contudo, prejudicar a visão por essência. O dicionário filosófico de Abbagnano, no verbete teofania, escreve que esse termo foi usado por Scotus Eriúgena no século IX “para indicar o mundo como manifestação de Deus [...]. Teofania é também qualquer obra da criação que manifeste a essência divina, que assim se torna visível nela e através dela” (ABBAGNANO, 2007, p. 949). Na perspectiva do monge irlandês,

¹⁹ “*Ideo superadditur aliud lumen, scilicet gloriae, confortans intellectum, ut divinam ipsam essentiam videre possit sine aliqua specie mediante. Sed ipsa divina essentia determinabit sui ipsius cognitionem. Et tale lumen vocat Dionysius ‘theophaniam’, quae est médium in visione patriae, non sicut species emanans in intellectum a deo, in qua ut obiecto accipiatur eius cognitio, sed sicut médium confortans videntem. Non enim exigitur aliqua lux extrínseca, cum ipsum visibile sit et ‘vera lux, quae illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum’*”. Tradução nossa.

o tema da teofania está ligado à questão do conhecimento de Deus na perspectiva do retorno e da visão beatífica: pelo fato de ser iniciativa dele, corresponde à própria essência divina que determina sua intelecção, sendo meio de conhecimento que opera sem mediações no sujeito iluminado e elevado à presença do Absoluto. Seguindo essa mesma esteira, Alberto afirma: “embora nada seja acrescentado à essência divina, contudo é acrescentado algo daquele que vê, não como espécie das coisas vistas, mas como uma luz que eleva o intelecto à visão divina sem véu”²⁰ (ALBERTUS MAGNUS, 1993, p. 100).

Esta interpretação do *lumen gloriae* dá a possibilidade de entender, também, em que modo a essência divina, que é única e absoluta, possa ser apreendida em graus diferentes de acordo com as capacidades do intelecto, do mérito e, principalmente, da vontade divina:

a essência divina pode ser considerada em dois modos. Ou enquanto é objeto da bem-aventurança, e assim se apresenta igualmente a todos, sendo, porém, recebida em maneiras diferentes segundo a capacidade daquele que a recebe, ou por natureza, ou por mérito. Ou enquanto é princípio de toda emanção e governo das criaturas existentes na natureza, na graça, e assim não se apresenta igualmente a todos, mas a cada um como quer. E, por isso, em maneiras diferentes o louvam, segundo o modo em que são iluminadas para ver coisas diferentes nele²¹ (ALBERTUS MAGNUS, 1993, pp. 99-100).

²⁰ “*Licet nihil addatur essentiae divinae, additur tamen aliquid videnti, non sicut species rei visae, sed sicut lux elevans intellectum ad divinam visionem sine velamine*”. Tradução nossa.

²¹ “*Divina essentia dupliciter potest considerari, vel prout est obiectum beatitudinis, et sic aequaliter omnibus se obicit, sed diversimode recipitur secundum diversam facultatem recipientium vel per naturam vel meritum. Vel prout est principium totius emanationis creaturarum in esse vel naturae vel gratiae vel gloriae, et sic non aequaliter se omnibus obicit, sed unicuique, ut vult. Et ideo diversimode ipsum laudant, secundum quod illustrantur ad diversa in ipso videndum*”. Tradução nossa.

É em dois textos sucessivos, o tratado *De resurrectione* e o comentário ao Segundo Livro das *Sentenças*, que o *Doctor universalis* esclarece quais são as condições da visão beatífica. Por causa da sua ligação com o corpo e do pecado, o intelecto humano não pode ser assimilado diretamente a Deus: “afastada do intelecto a imperfeição da miséria, que é da carne e do pecado, pela bem-aventurança e afastada a conversão a outro pela intenção de Deus, o intelecto se torna capaz de Deus em si segundo algo”²² (ALBERTUS MAGNUS, 1958, p. 329). É o próprio Deus que causa a conversão da alma, transformando com sua luz a criatura e unindo-se ao intelecto agente:

mas na vida ultraterrena não será assim: com efeito, lá a luz infinita da deidade, que é o próprio Deus, une-se ao intelecto agente, e assim se efunde substancialmente sobre toda alma, enchendo-a: neste modo, a alma será plena do próprio Deus, que é sua bem-aventurança²³ (ALBERTUS MAGNUS, 1894, pp. 670).

Unida nesse modo, a alma pode compreender Deus sem nenhuma mediação da semelhança:

e repara que na visão eterna não é como é na visão da vida terrena; com efeito, na vida terrena, além da luz que reforça a potência visual, nos é necessário ter uma semelhança pela qual vejamos a realidade. Mas na vida ultraterrena veremos a realidade sem semelhança e imediatamente sob a luz²⁴ (ALBERTUS MAGNUS, 1958, p. 331).

²² “*Ablata ab intellectu imperfectione miseriae, quae est ex carne et peccato, per beatitudinem et ablata conversione ad aliud per conversionem in deum, secundum aliquid intellectus efficitur capax dei in se*”. Tradução nossa.

²³ “*Sed in patria non erit sic: ibi enim incircumscripsum lumen deitatis quod est Deus ipse, unitur intellectui agenti, et sic effunditur substantialiter super totam animam et implet eam: et hoc modo anima plena erit ipso Deo qui est sua beatitudo*”. Tradução nossa.

²⁴ “*Et nota, quod non sic est in visione aeterna, sicut est in visione viae; in via enim praeter lumen, quod confortat potentiam visivam, oportet nos habere similitudinem, per quam videamus rem. Sed in patria videbimus sine similitudine et immediate rem sub lumine*.” Tradução nossa.

Na visão beatífica, contudo, o conhecimento de Deus se dá sem representação e, portanto, não há transformação do intelecto humano no intelecto divino, mas sim união de Deus com o intelecto, fato que torna possível a compreensão. Como ressalta Saccon, “o intelecto humano conhece e contempla verdadeiramente o infinito, mas sempre e somente no modo finito que lhe é próprio” (SACCON, 2013, p. 13). Cumpre acrescentar, com efeito, que há sempre uma diferença intransponível entre a visão e o conhecimento de Deus: se é possível apreender intelectualmente a essência de Deus e vê-lo com os olhos da mente, a compreensão dele não é: “Assim, de Deus, dizemos que alcançamos o ser dele sem meio através do intelecto, mas nunca compreendemos. Isso é o que diz Agostinho, que podemos ver a Deus com a mente, mas compreender absolutamente não”²⁵ (ALBERTUS MAGNUS, 1958, p. 328). Há, entretanto, uma possibilidade de anular esta diferença, e isso acontece quando o intelecto, identificando-se com a sua substância, conhece si mesmo imediata e interiormente: “A substância divina [...] é vista imediatamente através da união: como Deus se oferece ao nosso intelecto pela sua substância, assim o intelecto é ele mesmo para si”²⁶ (ALBERTUS MAGNUS, 1893, p. 36).

A visão e o conhecimento de Deus, para Alberto Magno, correspondem à identificação do sujeito consigo mesmo e à atividade intelectual despojada do objeto exterior, além de qualquer conotação empírica e de toda distinção entre sujeito e objeto. O *totaliter Alter* está presente íntima e essencialmente no intelecto não como seu objeto, mas como seu alicerce: “Deus está no intelecto essencialmente e íntimo ao mesmo que o contém”²⁷ (ALBERTUS MAGNUS, 1958, p. 328). A doutrina do intelecto, por conseguinte, sofre uma profunda modificação: a natureza dele não é mais empírico-categorial, considerada do ponto

²⁵ “*Sed dicimus de deo, quod attingimus esse ipsius sine medio per intellectum, sed nunquam comprehendimus. Et hoc est quod dicit Augustinus, quod videre deum mente possumus, comprehendere vero minime.*” Tradução nossa.

²⁶ “*Divina substantia [...] videtur immediate per conjunctionem: ita quod Deus offert se nostro intellectui per substantiam suam, sicut intellectus sibi ipsi.*” Tradução nossa.

²⁷ “*Deus est in intellectu essentialiter et intimus ipsi et continens eum.*” Tradução nossa.

de vista das realidades sensíveis e correspondente à teoria aristotélica (assumida por Tomás de Aquino), mas antes é uma substância imaterial que deriva diretamente de Deus. Um confronto com a posição do Aquinate, portanto, torna-se necessário.

4. VISÃO BEATÍFICA E CONHECIMENTO DE DEUS SEGUNDO TOMÁS DE AQUINO

Na *quaestio* 12 da primeira parte da *Summa Theologiae*, o pensamento do dominicano italiano segue a esteira do confrade alemão ao descrever a visão beatífica como a forma mais perfeita de conhecimento, com a qual se apreende a essência divina em modo imediato, graças ao *lumen* que não compromete a visão imediata e tampouco impossibilita um conhecimento de Deus *per speciem*:

Cumpre dizer que não se requer este lume para ver a essência de Deus como uma semelhança na qual Deus é visto. E, por isso, pode-se dizer, que não é um meio no qual Deus é visto: mas, antes, pelo qual é visto. Ora, isto não tira a visão de Deus²⁸ (THOMAS DE AQUINO, 1988-1906, p. 123).

Contudo, conforme Saccon destaca com muita perspicácia (SACCON, 2013, p. 17ss), este conhecimento implica para Tomás uma relação entre natureza e graça diferente daquela operada pelo *lumen gloriae* de Alberto Magno: de acordo com seu axioma “a graça não tolhe a natureza, mas aperfeiçoa”²⁹ (THOMAS DE AQUINO, 1988-1906, p. 22), a natureza possui uma autonomia apenas relativa e sempre traz em si o vestígio divino.

Em relação à possibilidade de conhecer a Deus, a doutrina de Tomás considera dois pontos de vista. Em primeiro lugar, o desejo

²⁸ “*Dicendum quod lumen istu non requiritur ad videndum Dei essentiam quasi similitudo in qua Deus videatur: sed quasi perfectio quaedam intellectus, confortans ipsum ad videndum Deum. Et ideo potesti dici quod non est medium in quo Deus videatur: sed sub quo videtur. Et hoc non tollit immediatam visionem Dei.*” Tradução nossa.

²⁹ “*Cum enim gratia non tollat naturam, sed perficiat*”. Tradução nossa.

natural humano de ver a Deus: “A criatura racional deseja conhecer naturalmente todas as coisas. Mas se, vendo a Deus, não conhecer todas as coisas, não se acalmará seu desejo natural, e assim, vendo a Deus, não será bem-aventurada. O que não é conveniente. Logo, vendo a Deus conhece tudo”³⁰ (THOMAS DE AQUINO, 1988-1906, p. 128). Em segundo lugar, pelo fato de o conhecimento natural ser limitado, é necessária a intervenção da graça para conhecer Deus essencialmente. O desejo da natureza, por si, não implica necessariamente que ela tenha a possibilidade de realizá-lo.

Quanto à contemplação de Deus, a visão beatífica em Tomás se substitui à felicidade intelectual dos filósofos que, pelo fato de conhecer a Deus apenas como causa da criação, é imperfeita; o desejo natural humano só poderá ser satisfeito na vida futura, e será obra da graça: “Donde, Aristóteles afirma que a perfeitíssima contemplação do homem, pela qual o ótimo inteligível, que é Deus, pode ser contemplado nesta vida, é a felicidade última do homem. Mas, acima dessa, há outra felicidade, que esperamos no futuro, pela qual veremos a Deus como é”³¹ (THOMAS DE AQUINO, 1988-1906, p. 110). A vida contemplativa aristotélica, permanecendo no plano natural, não pode ser a felicidade última do ser humano: haverá *perfecta beatitudo* somente transcendendo o mundo empírico e, através da graça, contemplando Deus face-a-face. Esta visão beatífica não é uma forma de conhecimento ordinário e correspondente ao curso natural: consequentemente, é necessária a intervenção do *lumen gloriae* que vai revelar a essência divina em si mesma.

Nesta visão face-a-face, não será possível lançar mão da semelhança (*similitudo*) para apreender a essência divina, pelo fato

³⁰ “*Rationalis creatura omnia naturaliter scire desiderat. Si igitur videndo Deum non omnia sciat, non quietatur eius naturale desiderium: et ita, videndo Deum non erit beata. Quod est inconveniens. Videndo igitur Deum, omnia scit*”. Tradução nossa.

³¹ “*Unde et Aristoteles perfectissimam hominis contemplationem, qua optimum intelligibile, quos est Deus, contemplari potest in hac vita, dicit esse ultimam hominis felicitatem. Sed super hanc felicitatem est alia felicitas, quam in futuro expectamus, qua videbimus Deum sicut est*”. Tradução nossa.

de ela ser analógica e imperfeita: “portanto, nenhuma forma criada pode ser semelhança para o sujeito que vê a Deus por essência [...] Donde, dizer que Deus pode ser visto por meio de alguma semelhança, é dizer que a essência divina não pode ser vista, o que é errôneo”³² (THOMAS DE AQUINO, 1988-1906, p. 117). Neste ponto, Tomás está em sintonia com seu mestre Alberto.

Como o intelecto humano não pode alcançar a substância divina, é o próprio Deus que, tal como o intelecto agente aristotélico, se torna concomitantemente princípio de conhecimento e objeto do nosso intelecto (ainda que, sendo puro ato, não precise atualizar o objeto inteligível). Como ressalta Saccon, “Tomás visa evidenciar a unidade em ato entre essência divina e intelecto que a compreende, comparando-a ao ente composto de forma e matéria ou à união da alma racional com o corpo; todavia, para salvaguardar a *dissimilitudo* adverte que Deus absolve a função de forma no ato da intelecção, sem ser princípio intrínseco no plano do ser, mas comportando-se apenas em modo análogo” (SACCON, 2013, p. 22).

O horizonte do Aquinate é uma “metafísica do Êxodo” que contrapõe criatura e criador, finito e infinito, cujo modelo é a visão antes que o conhecimento intelectual, auxiliada pela graça divina que aperfeiçoa suas capacidades naturais. Ao invés disso, a perspectiva de Alberto Magno (que será adotada também por seus discípulos do *Studium generale*) é uma “metafísica do intelecto”, cuja peculiaridade é a derivação do princípio de conhecimento, presente em cada ser humano, diretamente de Deus. Nesse contexto, a intervenção gratuita divina não se opõe à natureza humana e tampouco quer menoscabá-la, mas visa a libertação e o reconhecimento da sua imagem no fundo da alma.

³² “*Non potest igitur aliqua forma creata esse similitudo repraesentans videnti Deum per essentiam (...) Unde dicere Deum per similitudinem videri, est dicere divinam essentiam non videri: quod est erroneum*”. Tradução nossa.

CONCLUSÃO

O pensamento de Averróis representou um termo de comparação fundamental para as obras de Alberto Magno, principalmente em relação à psicologia e à teoria da felicidade intelectual; a influência dele se estenderá, inicialmente, à cultura alemã e, em seguida, também aos seus alunos e confrades dominicanos. Para o *Doctor universalis*, fim de toda natureza intelectual é a felicidade contemplativa: o ser humano é, por natureza, intelecto e este é uma emanção divina. A perfeição do ser humano passa pelo caminho da perfeição intelectual, no qual se reconhece uma afinidade intrínseca entre as inteligências, o primeiro intelecto e o intelecto humano, enquanto, em relação às potências inferiores (ligadas à matéria), não há sinal de continuidade. Nesse contexto, “natureza” se torna quase sinônimo de intelecto que, pela sua essência, está mais ligado às substâncias espirituais e é por elas influenciado.

A alma enquanto intelecto, na visão do dominicano alemão, é principalmente substância e não forma do corpo. O alicerce ontológico desta doutrina é a metafísica neoplatônica do *fluxus*, pela qual tudo emana do primeiro intelecto através das inteligências, exceto a alma intelectual que provém direta e imediatamente do primeiro intelecto. Nesta visão intelectual do universo, a perfeição do intelecto humano corresponde a um conhecimento puramente intuitivo que não se baseia em representações sensíveis. Desse ponto de vista, a felicidade intelectual é o processo da emanção ao avesso, que leva de volta o ser humano à sua origem divina.

No pensamento de Alberto Magno, *beatitudo in via* e *visio beatifica in patria* permanecem dois âmbitos distintos, enquanto, na discussão sucessiva entre os dominicanos do *Studium generale* de Colônia, eles acabam se entrelaçando de tal forma que filosofia e teologia chegam a confluir em uma única teoria intelectual. Nela, a união do ser humano com Deus é interpretada de acordo com uma doutrina da *visio beatifica* que representa um conhecimento direto de Deus, sem mediações ou representações, coincidindo com o reencontro da própria essência divina no interior da alma.

Distinguindo-se do processo natural do conhecimento, que pressupõe o desenvolvimento do saber até sua forma última, a *visio beatifica* exige a superação de toda mediação, representação ou meio que pode se interpor entre o ser humano e Deus, sendo uma visão imediata da essência do objeto da contemplação, Deus. A natureza do intelecto não é limitada à ordem natural aristotélica, empírico-categorial, mas revela sua origem de substância imaterial, cujo alicerce é o próprio Absoluto.

II. A *QUAESTIO DISPUTATA* E SUA ESTRUTURA FORMAL ENQUANTO GÊNERO LITERÁRIO

William Saraiva Borges³³

Os gêneros literários – isto é, a estrutura formal com que um texto escrito se apresenta – são frequentemente resultado de um processo de transcrição de uma realidade, a princípio, eminentemente oral. Um gênero literário, portanto, antes de constituir-se como uma modalidade de escrita, deverá ter se desenvolvido e se popularizado como uma prática falada (verbal). Se este não é o caso de todos os diferentes gêneros e subgêneros de que se tem notícia, o é ao menos, seguramente, no que se refere à *quaestio disputata* (questão disputada): “As disputas medievais, que eram disputas orais, deram origem a um novo gênero de organização e de exposição escrita de ideias. A questão disputada passou, de facto, à escrita, transformando-se num gênero literário, perpetuado nas obras que nos permitem hoje revisitá-la e perceber a sua estruturação interna” (XAVIER, 2007, p. 354).

De fato, um rápido sobrevoo pelas universidades medievais, nas quais o método escolástico foi criado e aperfeiçoado, será suficiente para nos revelar que, nestes ambientes acadêmicos, as questões disputadas ocupavam um espaço de destaque nos procedimentos orais de ensino; as quais posteriormente, como modelo paradigmático, inspiraram a redação de tantas obras, cujos títulos, comumente, se iniciavam justamente pelos termos que identificavam o novo gênero literário a que passavam a pertencer: as *quaestiones disputatae* e/ou as *quaestiones de quodlibet*. Vejamos, então, ainda que brevemente, algumas características da metodologia de ensino engendrada pela universidade medieval (cf. ULLMANN, 2000, pp. 55-79).

A *lectio* – Também chamada de *praelectio* (preleção) ou *lectura* (leitura), a *lectio* (lição), em linguagem hodierna, caracterizar-se-

³³ Doutorando, Mestre e Licenciado em Filosofia pela Universidade Federal de Pelotas (UFPel). Membro da Sociedade Brasileira para o Estudo da Filosofia Medieval (SBEFM). *E-mail*: saraiva.borges@gmail.com

ia como uma aula expositiva. Nela, o *magister* (mestre) realizava a leitura de uma obra clássica ou de uma perícopes das *Sagradas Escrituras*, analisando, comentando e interpretando todas as sutilezas aí presentes.

A *reportatio* – Enquanto o *magister* empreendia a *lectio*, os *discipuli* (alunos) faziam suas anotações (*reportationes*), as quais, depois de revisadas e ordenadas pelos *magistri* ou pelos próprios *discipuli*, eram muitas vezes publicadas, recebendo assim o nome de *ordinationes*.

A *quaestio* – Entretanto, a aula não era apenas expositiva. Nos termos atuais, era uma aula expositivo-dialogada, pois ao fim da *lectio* havia as *quaestiones* (questões). O *magister* propunha problemas e os *discipuli* precisavam exercitar suas habilidades de compreensão e argumentação e, fundamentando-se nos autores estudados, sanar a aporia apresentada pelo *magister*.

A *disputatio* – O ponto alto, contudo, do procedimento de ensino escolástico eram as disputas (*disputationes* ou *discussiones*). Havia, fundamentalmente, dois tipos de *disputatio*: a *Disputatio Ordinaria*, realizada semanalmente; e a *Disputatio de Quodlibet*, ou *Disputatio Solemnis*, que tinha lugar duas vezes ao ano, por ocasião da Páscoa e do Natal.

A *Disputatio Ordinaria* ocorria aos sábados e versava sobre os temas estudados durante a semana. Compunha-se de quatro passos: (1) o *magister* propunha uma tese problemática a ser debatida; (2) os *discipuli defendentes* (ou *respondentes*) realizavam a defesa da tese em questão expondo argumentos a favor dela; (3) os *discipuli oppositores* (ou *obiicientes*) apresentavam objeções à tese em pauta argumentando contra ela; (4) por fim, o *magister* apresentava sua *determinatio* (a *determinatio magistri*), isto é, propunha uma solução (*solutio*) à disputa que se formara.

“Didaticamente, obedecia-se ao seguinte esquema, na *disputatio*: exposição, argumentos a favor dela, argumentos contrários a ela e, finalmente, a solução do mestre pela *determinatio (solutio)*”

(ULLMANN, 2000, p. 66). Não raro, essas *disputationes* eram redigidas (*reportationes*), corrigidas (*ordinationes*) e publicadas sob o título de *Quaestiones Disputatae*. A título de exemplo: pertence a Tomás de Aquino (1225-1274) um amplo elenco de questões disputadas (*De Veritate, De Malo, De Anima, De Virtutibus* e outras), muitas das quais já traduzidas ao português e, desse modo, facilmente localizáveis nas livrarias brasileiras.

A *Disputatio de Quodlibet*, que se realizava de forma bianual, era reservada aos *magistri*. Eles se submentiam a responder todas as perguntas “a respeito de qualquer coisa” (daí a expressão, *de quodlibet*, literalmente, “a respeito de qualquer coisa”). A redação dessas *disputationes de quodlibet* originaram muitas obras denominadas *Quodlibetalia* ou *Quaestiones Quodlibetales* (Cf. GLORIEUX, 1935, pp. 9-50). Um exemplo ilustrativo: Guilherme de Ockham (1284?-1347?) se submeteu às *disputationes de quodlibet*, ao menos, por sete vezes, das quais se originou a extensa obra denominada *Quodlibeta Septem*. Cada uma das sete *quaestiones quodlibetales* está subdivida em diversas subquestões, que somadas, totalizam o surpreendente número de 170 questões “a respeito de qualquer coisa”.

Como visto, o metodologia de ensino predominante nas academias escolásticas se caracterizava pela disputa entre os defensores de duas ou mais teses adversárias, as quais, depois de expostas e fundamentadas, recebiam um parecer final dos *magistri* que, mediante uma *determinatio* ou *solutio*, determinavam qual das teses opostas deveria ser assumida ou, mesmo, propunham uma nova tese que suplantaria as que haviam sido apresentadas. “Trata-se do padrão acadêmico de argumentação empregado pelos filósofos escolásticos: as questões “são analisadas sob todos os ângulos possíveis, com argumentos pró e contra e, ao final, de um lado é proposta uma *determinatio* ou resposta conclusiva para cada problema apresentado e, de outro, são refutados os argumentos alegados a favor das opiniões contrárias” (SOUZA, 2010, p. 104). Além disso, e esse é o ponto que particularmente nos interessa aqui, tal procedimento metodológico também impregnava as obras escritas, pois o mesmo movimento

disputativo e resolutivo passou a ser adotado na redação dos textos produzidos pelos pensadores desse período.

Não se deve supor, com efeito, que todas as incontáveis questões disputadas e/ou quodlibetais que se conhece atualmente tenham sido fruto da transcrição, imediata ou posterior, de uma disputa ordinária e/ou solene. Todavia, sobretudo no que concerne aos séculos XIII e XIV, considerando o quão disseminado estava esse padrão metodológico, bem como o volume das obras escritas, não é absurdo imaginar e asseverar que tais textos tenham sido redigidos em forma de *disputatio*, mesmo que, na realidade, jamais tenham sido verbalmente objeto de disputa. Foi assim, portanto, que, a partir das *disputationes* ou *discussiones* medievais (tanto a *quaestio disputata* quanto *quaestio de quodlibet*), originou-se o gênero literário que aqui estamos denominando, genérica e simplesmente, questão disputada. Um exemplo paradigmático é, sem dúvida, a *Suma Teológica* de Tomás de Aquino (1225-1274), na qual, em cada um dos inúmeros artigos que compõe as diversas questões principais, se percebe claramente o arrolamento de opiniões opostas (contrárias e/ou contraditórias), e por fim a propositura, por parte do próprio *Doutor Angélico*, de sua *solutio/determinatio* resolutive.

Uma vez delineadas as características principais e gerais de uma *quaestio disputata* enquanto prática pedagógica oral, a identificação de sua estrutura formal como gênero literário escrito torna-se quase automática. De fato, uma obra redigida em forma de questão disputada deverá apresentar, igualmente, quatro partes fundamentais: (1) o enunciado da questão, (2) os argumentos contrários, (3) a solução e (4) a resposta aos argumentos contrários (cf. BIRD, 2005, *passim*).

A questão proposta é sempre dialética, ou seja, admite duas possíveis respostas antitéticas. É uma pergunta, obviamente, mas sua formulação contém uma tese, afirmativa ou negativa, a qual requer argumentos pró e contra. Os argumentos contrários, também chamados de objeções, representam a opinião do adversário daquele que propõe a questão. A solução, por sua vez, contém um argumento a favor da afirmação ou da negação da tese enunciada na questão, conforme a opinião do autor a respeito do assunto em tela. Por fim,

a resposta às objeções é também um argumento favorável, pois a refutação de um argumento contrário é um argumento a favor.

Essa estrutura é apenas geral, pois nas obras de alguns pensadores medievais se poderá encontrar algumas variações; contudo, na maioria expressiva das vezes, embora em ordem diferente, os quatro momentos acima descritos estarão presentes e cumprindo suas funções específicas. No caso da *Quaestio de visione Dei in patria* de Alberto Magno, essas etapas ocorrem exatamente do modo como acabamos de elencá-las.

A questão formulada por Alberto é a seguinte: “Procura-se saber sobre a visão de Deus na vida ultraterrena, ou seja, se por ventura seja visto por essência” (*quaeritur de visione Dei in patria, utrum scilicet videatur per essentiam*). É evidente que a pergunta contém uma tese disjuntiva e que a resposta a ela compreende duas alternativas logicamente plausíveis: na vida ultraterrena, em sua essência, (1) Deus é visto ou (2) Deus não é visto.

Alberto começa seu arrazoado expondo os argumentos contrários, aqueles que mais tarde refutará. A expressão “parece que não” (*videtur quod non*) é um patente indicativo de que as 16 razões que serão imediatamente arroladas apenas aparentam, segundo o autor, serem verdadeiras, mas na realidade não o são.

Em seguida, Alberto apresenta a solução da questão (*solutio quaestionis*), também chamada de corpo da questão (ou do artigo), na qual responde afirmativamente que “na vida ultraterrena Deus será visto por essência pelos anjos e pelos santos” (*Deus in patria videbitur per essentiam ab angelis et sanctis*), e discorre longamente sobre como tal coisa poderá se dar.

Por fim, a cada um dos 16 contra-argumentos (*ad primum, ad secundum* etc.) Alberto oferece uma resposta pontual, de modo que sua refutação possa corroborar e embasar ainda mais a resposta geral dada à questão exposta na *solutio*. E, assim, a questão disputada é concluída, pleiteando ter logrado êxito em sua empreitada demonstrativa.

Com efeito, no que tange à utilidade e à finalidade última desse método, coisa que alguém poderia legitimamente questionar,

Guilherme de Ockham salienta, em seu *Dialogus* (1339-1341), já quase no ocaso da Escolástica Medieval, qual seja sua justificativa e relevância:

[...] não somente a asserção e a explanação das verdades, mas também os argumentos persuasivos, embora sofisticados, cavilosos e fantásticos, muitas vezes, ocasionalmente, contribuem para o surgimento, a explicitação e a exaltação da verdade, porque através deles os estudiosos exercitam sua inteligência e, por meio da irracionalidade dos mesmos, a verdade oposta brilha mais claramente, pois, do confronto entre dados contrários postos lado a lado, ela surge mais facilmente, resplandece na luz e, igualmente ainda, por intermédio do questionamento, do confronto de ideias e do debate e das respostas aos argumentos contrários, a verdade torna-se mais lúcida (OCKHAM, 2016, pp. 344-345).

III. QUAESTIO DE VISIONE DEI IN PATRIA

Albertus Theotonicus

Quaeritur de visione dei in patria, utrum scilicet videatur per essentiam. Videtur, quod non.

(1) Joh, 1 (18): “Deum nemo vidit unquam”. Super illud dicit *Chrysostomus* in *Originali*: Nec ipsae caelestes essentiae, ipsa dico Cherubim et Seraphim, ipsum unquam, ut est, videre potuerunt. Cum ergo, eadem sit mensura hominis et angeli, *Apoc. XXI* (17), nec sancti videbunt; sic non videbitur per essentiam.

(2) Ad idem est ratio *Chrysostomi ibidem*: Essentia dei una et simplex est et eodem, modo se habens: si ergo per essentiam videretur ab angelis et sanctis, ab omnibus uniformiter videretur et visus laudaretur; sed alii laudant eum ut maiestatem, alii ut creatorem, et diversi diversimode; ergo non videtur uniformiter, et ideo non videtur per essentiam.

(3) Ad hoc dicebat, quod difformitatis laudis et visionis non est ex parte rei visae, quae simplex est, sed ex diversa dispositione videntium secundum suam facultatem visibilem visibile recipientium. Sed contra: Quando aliquid recipitur in altero et diversificatur receptio a parte recipientis, non propter hoc ponitur diversitas penes ea quae sunt a parte recepti, sed penes ea quae sunt ex parte recipientis; sicut lux propter diversitatem recipiendum ab aliquo sub rubore vel alio modo secundum diversam dispositionem oculi, sed maiestas et creatio et alia, quae *Chrysostomus* enumerat, sunt ex parte rei visae, non ex parte videntis; ergo videtur, quod diversitas dicta non sit ex parte videntium, sed rei visae.

(4) Sed dicebat, quod est sicut speculum voluntarium manifestans se, ut vult; unde sub alia ratione manifestat se uni quam alii. Sed contra: Licet se obicere intellectui creato sit deo voluntarium, tamen postquam obiecit se ei, obiecissee fit necessarium necessitate inevitabilitatis; ergo videtur, quod si obiecit se eis per essentiam, necessarium sit, quod videant eum uniformiter, sicut essentia simplex

est, et ita, si non uniformiter vident, per essentiam non vident, sed alia circa ipsam.

(5) Item, si aliquid cognoscitur secundum modum cognoscibilis, necessario cognoscuntur omnia, ad quae extendit se ratio cogniti, quia iste est modus eius, ut influat omnia illa; sed deus in patria cognoscitur per modum cognoscibilis: ergo si videatur per essentiam, necessario videbuntur omnia illa ad quae se extendit divina essentia per modum influentis ea; hoc autem est impossibile, cum illis sint infinita: ergo essentia non videbitur. Probatio mediae *1 Cor. XIII (12)*: ‘Tunc cognoscam sicut et cognitus sum’, et *1 Ioh. III (2)*: ‘Videbimus eum sicut est’.

(6) Praetera, si alio modo cognosceretur, quam sicut est, oportet ista diversitatem fundari super aliquid additum in alio modo cognoscendi: sed divinae essentiae non potest fieri additio; ergo videtur, quod divina essentia non videretur, sed aliquid quod causaret diversitatem in modo cognoscendi, et sic idem quod prius.

(7) Item, si omnes lineae actu essent in centro distinctae vel omnes numeri in unitate, viso centro vel unitate, viderentur omnia quae ab illa procedunt. Propter hoc enim non videntur, quia sunt in eis potentia tantum; sed rationes omnium, quae procedunt a deo, sunt in eo distinctae et lumine illustratae; ergo, si essentia divina videretur, omnia procedentia ab illa viderentur, quae infinita sunt, quod est impossibile; ergo idem quod prius.

(8) Ad idem: Infinitum intelligi non potest, quia hoc quod intelligitur, intelligentis comprehensione finitur, quod infinito non competit; sed essentia divina infinita est; ergo intellectu videri non potest.

(9) Ad idem: Dicit *Dionysius in Epistola ad Dorotheum*: ‘Divina caligo inaccessibleis lumen est, in qua habitare deus dicitur, et invisibilia existens propter excedentem claritatem, et inaccessibleis idem propter excessum claritatem, et inaccessibleis idem propter excessum supersubstantialis luminis effusionis’. Et ita videtur, quod sicut excellentiae sensorum corrumpunt sensus, ita excellentia

luminis, quod est divinis essentia, corrumpat intellectum, ita quod ipso non possit videri.

(10) Item ad idem: Intelligibilis ad intellectum aliqua debet esse proportio, sicut inter agens et patiens, perfectionem et perfectibile; sed essentia divina est impropotionabilis intellectui creato, cum in infinitum distent: ergo ipso videri non potest.

(11) Item ad idem: *Augustinus* in *Libro De Videndo Deo*: Videtur dari duos modos intelligendi, scilicet comprehendendo et attingendo; sed deus comprehendi non potest intellectu creato, cum in infinitum excedat ipsum, nec interum potest intelligi attingendo, quia, sicut dicit *Dionysius* in *Libro De Mystica Theologia*: ‘Tactus intelligibilis ipsius non est’; ergo nullo modo videri potest.

(12) Ad idem: Perfectio se magis habet in ratione finiti quam perfectibile, cum perfectionis sit terminare suum perfectibile; sed intelligibile est perfectio intellectus; cum igitur intellectus creatus finitus sit, essentia vero dei infinita, non erit intelligibile respectus intellectus creati.

(13) Ad idem: Magis distat creatum et increatum quam quaecumque creata ad invicem; sed aliqua creata propter eorum distantiam non cognoscuntur eadem virtute, sicut universale et particulare est, et corpus et anima; cum igitur intellectus glorificatus videat creaturas intelligibiles, non potest deum videre per essentiam.

(14) Ad idem: *Augustinus* in *Libro De Videndo Deo*: ‘Deus natura invisibilis est, sicut et incorruptibilis et nunquam corruptibilis, ita sempre invisibilis et nunquam visibilis’; ergo nec in patria poterit videri per essentiam.

(15) Ad idem: Omne quod apprehenditur solum in ratione alicuius causae, nunquam in essentia sua videbitur absolute; sed deus apprehenditur semper in ratione alicuius causae ut efficientis vel formalis vel finalis vel in ratione obiecti; ergo nunquam in essentia sua videbitur.

(16) Item, videbitur falsum esse, quod dicit *Augustinus*, quod deus natura invisibilis est, voluntate autem visibilis; verum enim, cum sit obiectum intellectus, naturaliter eo videtur; sed deus est prima et summa veritas; ergo ipse maxime naturaliter videtur.

Solutio: Dicendum, quod deus in patria videbitur per essentiam ab angelis et sanctis, quam non mediantibus aliquibus speciebus in similitudinibus intellectibus gloriosis obiciet, sed sicut sibi ipsi se obicit. Sicut enim dicit Augustinus, huiusmodi ‘similitudinibus dispensatione’ quadam, sed in via utimur, quae in termino viae necessariae non erunt. ‘Quod enim necesse est scalis tenenti iam solium’, ut dicit beatus Bernardus. Sicut enim nihil esse potuit medium in creatione, ita, ut dicit *Hugo de S. Victore*, nihil in gloria non sistet usque ad deum, qui per se beatificat, sicut ipse per se creavit. Sciendum tamen ad horum evidentiam, quod ad visionem corporalem duplex medium exigitur, scilicet unum a parte rei visae, quod est species ipsius recepta in oculo, sub qua res videntur; alterum est ex parte videntis. Et hoc iterum est duplex, scilicet intrinsecum et extrinsecum; intrinsecum, sicut est lux, quae est de compositione pupillae et dicitur medium effective, quasi medians potentiam visivam ad actum videndi; si enim tali luce privaretur oculus, potentia visiva non posset producere actum videndi propter indispositionem organi, et secundum quod huiusmodi lux certificatur, confortatur virtus visiva in suo actu; extrinsecum vero medians est lux quae est in circumferente aëre faciens colores actu visibile. Et per medium quidem quod est ex partes videntis utroque modo dictum, non fit distinctio in cognitione rei, quia sub eadem luce videtur homo et lapis et aliud quodcumque visibile; sed medium ex parte rei visae determinat cognitionem rei, cum unumquodque sub propria specie videatur. Similiter etiam in intellectuali visione naturali medium ex parte rei visae est species ipsa recepta in intellectu possibili, per quam habetur propria et determinata cognitio alicuius rei. Medium vero ex parte videntis est lumen intellectus agentis habens virtutem lucis intrinsecae et extrinsecae, quia et intelligibilia in potentia facit intelligibilia actu et illustrat intellectum possibilem confortans ipsum in sua visione. Et hoc lumine non determinatur cognitio alicuius, cum sit commune ad omnia intelligibilia. Sed quia sunt quaedam intelligibilia, ad quae non potest cognitio naturalis, ideo infunditur animae aliud lumen fortius, quo roboratur ad illa percipienda intellectus, et hoc est lumen

fidei, quod non determinat aliquod creditum, sed assentientium esse primae veritati super omnia, in quocumque convincit intellectum. Sed speciales articuli determinant fidem ad hoc vel illud creditum velut medium ex parte rei visae. Sed quis hoc lumen non adhuc sufficienter confortat intellectum ad visionem divinae essentiae sine medio specierum, quia in ipso videtur deus per speculum creaturarum et aenigma scripturarum, ideo superadditur aliud lumen, scilicet gloriae, confortans intellectum, ut divinam ipsam essentiam videre possit sine aliqua specie mediante. Sed ipsa divina essentia determinabit sui ipsius cognitionem. Et tale lumen vocat *Dionysius* ‘theophaniam’, quae est medium in visione patriae, non sicut species emanans in intellectum a deo, in qua ut obiecto accipiatur eius cognitio, sed sicut medium confortans videntem. Non enim exigitur aliqua lux extrinseca, cum ipsum visibile sit summa et ‘vera lux, quae illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum’.

(1) Ad primum ergo dicendum, quod licet deus proprie loquendo non obiciatur sibi nec se suscipiat, quia quod ‘redit supra se reditione completa’, est substantia composita, ut dicitur in *Libro de Causis*, tamen secundum modum intelligendi deus videndo se obicitur sibi et suscipis se, et sicut obicit se sibi, ita obicit se aliis, et nihil creatum nec etiam ipsa anima Christi in suscipiendo ipsum aequatur sibi. Sed diversimode suscipiunt secundum facultatem suscipientium, et ideo dicit Chrysostomus, quod nec caelestes essentiae ipsum vident, ut est, quia non suscipiunt ipsum sicut ipse se. Et hoc est secundum intentionem evangelistae, qui vult probare Christum esse deum ex perfecta susceptione dei, quam se habere manifestavit.

(2) Ad secundum dicendum, quod divina essentia dupliciter potest considerari, vel prout est obiectum beatitudinis, et sic aequaliter omnibus se obicit, sed diversimode recipitur secundum diversam facultatem recipientium vel per naturam vel meritum. Vel prout est principium totius emanationis et regiminis creaturarum in esse vel naturae vel gratiae, et sic non aequaliter se omnibus obicit, sed unicuique, ut vult. Et ideo diversimode ipsum laudant, secundum quod illustrantur ad diversa in ipso videndum.

(3) Tertium concedo. Non enim diversitas laudis solum est ex diversitate suscipiendum, sed ex diversis effectibus, qui cognoscuntur in ipso.

(4) Ad quartum dicendum, quod deus, ex quo se obiecit, utrum possit se non obiecisse, hoc alterius est quaestionis, qua quaeritur, utrum praeteritum efficitur deo impossibile, sicut laudat *Philosophus* Agathonem dicentem, quod cum cetera possit deus, ut praeterita non fuerint. Sed quidquid sic de hoc, dicimus, quod deus, ut est principium emanationis et regiminis rerum, non aequaliter se omnibus obicit, et ideo diversi effectus in ipso videntur secundum rationes efficiendi, et diversimode laudatur.

(5) Ad quintum dicendum, quod non oportet, quod illud quod cognoscit aliquid, cognoscat omnia ad quae se extendit ratio illius, quia forte illa sunt in ipso in potentia tantum. Sed etsi sint actu, non oportet, nisi cognoscat rem illam, prout se extendit ad omnia illa. Sed hoc modo intelligendum est, quod cognoscitur deus secundum modum cognoscibilis, sicut dictum est, scilicet in quantum se obicit cuilibet, ut vult. Et sic etiam intelliguntur auctoritates inductae.

(6) Ad sextum dicendum, quod licet nihil addatur essentiae divinae, additur tamen, aliquid videnti, non sicut species rei visae, sed sicut lux elevans intellectum ad divinam visionem sine velamine.

(7) Ad septimum dicendum, quod et si aliqua essent actu distincta in aliquo, non esset necessarium omnia videri in eo viso. Habet enim tres causas falsitatis, et unam tantum veritatis. Si enim videns esset illustratus ad videndum rem illam et aliqua existentia in ipsa, non videret alia, ad quae non esset illustratus. Item, si esset illustratus ad omnia, et illa non haberent ordinem ad aliquid unum, non necessario simul viderentur. Item, si omnia essent ordinata ad unum sicut ad principium, posset videre principium non in ratione principii, vel ut est principium ad aliqua tantum, et sic iterum non omnia viderentur; sed si videretur, ut es principium omnium, sic necessario omnia viderentur. In futuro autem, ut dictum est, non videbitur ab omnibus ut est principium omnium, sed secundum quod se manifestabit singulis pro voluntate sua.

(8) Ad octavum dicendum, quod id quod est infinitum, intelligi potest non secundum quod est infinitum. Sic enim semper est extra accipientem, quia dicit Philosophus: ‘Infin-tum est, cuius quantitatem accipientibus contingit sumere aliquid extra semper’. Unde intelligit potest, ‘pertransiri non potest’. Unde cum deus sit infinitus virtute, nunquam sic intelligetur, ut numerans virtutem eius eam pertransire possit, quia semper erit aliquid extra accipientem. Unde intelligitur non secundum quod est infinitus; nec est inconve-niens, quod licet sit infinitus in se, tamen sit finitus in intelligente, quia ista finitio non est a parte rei visae, sed a parte videntis, scilicet a

parte modi videndi, qui est limpeditas secundum facultatem naturae vel meriti. Sic enim a singulis videbitur vel plus vel minus, secundum quod magis vel minus dispositi sunt. Licet sic ergo infinitus, finite videbitur, quia non comprehendetur, tamen infinitus esse intelligetur, et in hoc finietur intellectus, scilicet cognoscendo ipsum infinitum.

(9) Ad nonum dicendum, quod *Dionysius* loquitur ibi de visione contemplationis in via; sed si etiam loqueretur de visione patriae, intelligendum est, quod non potest videri comprehendendo et pertranseundo.

(10) Ad decimum dicendum, quod licet intellectus creati ad deum non sit aliqua proportio, quae est a determinantum in una natura communi sicut formae ad materiam, est tamen aliqua proportio ut relatorum secundum bene esse ad aliquid unum, quantum possunt. Et hoc modo proportionatur intellectus creatus ad videndum deum accedendo ad ipsum, quantum possit secundum facultatem naturae vel meriti.

(11) Ad undecimum dicendum, quod *Dionysius* non intendit excluderet simpliciter tactum intelligibilem a deo, sed secundum quod nomen significat apud nos, unde subdit: ‘sicut nos videmus’; licet enim res nominum proprie de deo dictorum per prius sint et verius in ipso, tamen omnia removentur ab ipso secundum significationem nominum apud nos, prout ipsis utimur. Unde *Super Principium*

Mysticae Theologiae dicit Commentator, quod nullum nomen, quod sit apud nos, proprie convenit deo, nec essentia nec deus; ideo *Dionysius* vocat ibi trinitatem et superessentia-lem et superdeam.

(12) Ad duodecimum dicendum, quod perfectio proprie non est finita sicut nec infinita, sed finiens; terminus enim, sicut dicit Philosophus, nec est finitus nec infinitus. Sed tamen in hoc non sit vis, sed dicatur infinitum, quod est extra accipientem, in quantum est perfectio accipientis, non est infinitum, quia non est extra eum.

(13) Ad decimum tertium dicendum, quod virtutes affixae organo non sunt cognitivae nisi eorum quae proportionantur eis secundum compositionem organorum, et ideo diversa a diversis cognoscuntur. Sed virtus intellectiva est immaterialis, et ideo non est cognitiva alicuius determinati generis, sed est in potentia ad omnia intelligibilia, et ideo non requiritur ad cognitionem diversorum diversa potentia, sed tantum diversa facultas, sicut principiorum est intellectus, et conclusionum scientia. Et sic etiam facultate alia quidem videtur deus quam res creatae, quia sub theophaniis, ut *dictum* est.

(14) Ad decimum quartum dicendum, quod *Augustinus* intelligit de visioni corporali, quia in eodem libro dicit, quod deum mente videre possumus.

(15) Ad decimum quintum dicendum, quod licet deus apprehendatur ad minus in ratione obiecti, non tamen oportet, quod fiat semper conversio videntis ad ipsum ut obiectum; sed per talem apprehensionem primo ducitur in essentiam, et ex consequenti in ea quae circumstant essentiam ipsam, sicut apprehendens speciem lapidis ducitur in cognitionem lapidis sine aliqua consideratione speciei.

(16) Ad ultimum dicendum, quod *Augustinus* loquitur de visioni apparitionis in subiecta creatura, quomodo apparuit antiquis patribus, quibus voluit et quando voluit; et tamen ratio non valet, quia licet ipse sit summa veritas et prima, tamen intellectus noster se habet ad manifestissima rerum sicut oculus noctuae ad lucem diei propter suam imbecillitatem, nisi aliquo modo confortetur.

III. QUESTÃO SOBRE A VISÃO DE DEUS NA VIDA ULTRATERRENA

Alberto Magno

Tradução de Matteo Raschietti ³⁴

Revisão: William Saraiva Borges ³⁵

Procura-se saber sobre a visão de Deus na vida ultraterrena, ou seja, se por ventura seja visto por essência. Parece que não.

(1) *João* 1, 18: “Ninguém jamais viu Deus”. Sobre isso, João Crisóstomo diz na *Homilia* 15, 1: Nem as próprias essências celestiais, digo, mesmo os querubins e os serafins, puderam vê-lo sequer uma vez. Como, portanto, uma mesma é a medida dos homens e dos anjos (*Ap* 21, 17), nem os santos o verão; portanto, não será visto por essência.

(2) Para a mesma coisa, há o argumento de Crisóstomo, no mesmo lugar: a essência de Deus é una e simples e, no mesmo sentido, há um só modo. Se, portanto, fosse visto por essência pelos anjos e pelos santos, seria visto por todos uniformemente e a visão seria louvada; mas uns o louvam como majestade, outros como criador, outros ainda em modos diferentes; logo, não é visto uniformemente, e, portanto, não é visto por essência.

(3) Quanto a isso, Crisóstomo dizia que a discordância do louvor e da visão não é por parte da coisa vista, que é simples, mas por causa da diversa disposição do sujeito que vê segundo sua faculdade visível acolhida na visão. Porém, pelo contrário, quando algo é recebido em outro e a recepção é diversificada por aquele que a recebe, nem por isso a diversidade se coloca naquelas coisas que são recebidas pela parte, mas em quem as recebe; tal como a luz, por causa da diversidade de quem a recebe, em um modo é recebida sob um aspecto vermelho ou

³⁴ Professor de História da Filosofia Medieval na Universidade Federal do ABC (UFABC), SP/Brasil. *E-mail*: matteo.raschietti@ufabc.edu.br

³⁵ Doutorando, Mestre e Licenciado em Filosofia pela Universidade Federal de Pelotas (UFPel). Membro da Sociedade Brasileira para o Estudo da Filosofia Medieval (SBEFM). *E-mail*: saraiva.borges@gmail.com

em outro modo de acordo com a diferente disposição do olho, também a majestade e a criação e outras realidades, que Crisóstomo enumera, são por parte das coisas vistas, e não por parte do sujeito que vê; logo, parece que a dita diversidade não seja por parte do sujeito que vê, mas por parte da coisa vista.

(4) No entanto, Crisóstomo dizia que Deus se mostra espontâneo como o espelho, assim como quer; donde se mostra em uma maneira a uns antes que a outros. Porém, ao contrário, embora manifestar-se ao intelecto criado seja espontâneo para Deus, após se manifestar a ele, se torna necessariamente manifesto por uma necessidade inevitável; logo, parece que, se se manifestar por essência, seja necessário que eles o vejam uniformemente, sendo a essência simples, e assim, se não o virem uniformemente, não o veem por essência, mas por outra coisa próxima dela.

(5) Igualmente, se algo é conhecido segundo um modo compreensível, necessariamente são conhecidas todas as coisas às quais se estende o modo do conhecer, pois esse é o modo dele penetrar todas elas; porém, na vida ultraterrena, Deus é conhecido por um modo compreensível. Logo, se fosse visto por essência, necessariamente seriam vistas todas aquelas coisas às quais se estende a essência divina pelo modo de penetrá-la; mas isso é impossível, pois aquelas são infinitas. Logo, a essência não é vista. A comprovação do termo médio é *1 Cor 13, 12*: “Então conhecerei como sou conhecido”, e *1 Jo 3, 2*: “Vê-lo-emos assim como ele é”.

(6) Ademais, se for conhecido em outro modo, assim como ele é, é necessário que essa diversidade se alicerce sobre algo acrescentado em outro modo do conhecer; mas para a essência divina não pode haver acréscimo; logo, parece que a essência divina não seja vista, mas algo que causaria a diversidade no modo de conhecer, e assim é a mesma conclusão de antes.

(7) Igualmente, se todas as linhas que fossem traçadas no centro fossem distintas como todos os números na unidade, examinando o centro ou a unidade, ver-se-iam todas as coisas que procedem de lá.

Pois bem, por causa disso não seriam vistas, porque estão nela apenas em potência; mas as razões de todas as coisas, que procedem de Deus, estão nele distintas e iluminadas pela luz; logo, se a essência divina for vista, todas as coisas procedentes dela, que são infinitas, seriam vistas, o que é impossível; logo, é a mesma conclusão de antes.

(8) Para o mesmo argumento: o infinito não pode ser compreendido, pois o que é entendido é delimitado por uma compreensão inteligente, à qual não compete o infinito; mas a essência divina é infinita; logo, não pode ser compreendida pelo intelecto.

(9) Para o mesmo argumento: Dionísio afirma, na *Epístola a Doroteu*: “A treva divina é uma luz inacessível, na qual se diz que Deus habita, e as coisas invisíveis existentes por causa da claridade excedente *são* igualmente inacessíveis por causa do excesso de claridade, e também por causa do excesso de efusão da luz supersubstancial”. E assim parece que, como os excessos dos dados sensíveis corrompem os sentidos, assim a superioridade da luz, que é a essência divina, corrompe o intelecto, de tal forma que o mesmo não possa compreendê-la.

(10) Igualmente para o mesmo argumento: o inteligível deve estar em alguma proporção para o intelecto, assim como entre o agente e o paciente, a perfeição e o perfectível; mas a essência divina não é proporcional ao intelecto criado, pelo fato de ser infinitamente distinto; logo, o mesmo não pode compreendê-la.

(11) Igualmente para o mesmo argumento: Agostinho no *Livro Sobre a Visão de Deus*: parece haver dois modos de compreender, ou seja, entendendo e alcançando; mas Deus não pode ser entendido pelo intelecto criado, pois o excede infinitamente; nem, por outro lado, pode ser alcançado pelo intelecto, pois, como diz Dionísio no *Livro Sobre a Teologia Mística*: “Nem pode ser tocado pelo intelecto”; logo, de nenhum modo se pode compreendê-lo.

(12) Para o mesmo argumento: há mais perfeição na razão do finito do que no aperfeiçoável, pois a perfeição é delimitar o seu aperfeiçoável; mas o inteligível é a perfeição do intelecto; como, portanto, o intelecto

criado é finito e, além do mais, a essência de Deus é infinita, não será inteligível em relação ao intelecto criado.

(13) Para o mesmo argumento: o criado dista do incriado mais do que qualquer uma das coisas criadas entre si; mas algumas coisas criadas, por causa da distância delas, não são conhecidas pela mesma faculdade, como é o universal e o particular, o corpo e a alma; como, portanto, o intelecto glorificado vê as criaturas inteligíveis, Deus não pode ser visto por essência.

(14) Para o mesmo argumento: Agostinho escreve no *Livro Sobre a Visão de Deus*: “A natureza de Deus é invisível, assim como é incorruptível e nunca corruptível, assim é sempre invisível e nunca visível”; logo, nem na vida ultraterrena poderá ser visto por essência.

(15) Para o mesmo argumento: tudo o que é apreendido somente em razão de alguma causa, absolutamente nunca será visto na sua essência; mas Deus é apreendido sempre em razão de alguma causa, como, por exemplo, a causa eficiente, ou formal, ou final, ou em razão do objeto; logo, nunca será visto na sua essência.

(16) Igualmente, parece ser falso aquilo que diz Agostinho, que a natureza de Deus é invisível, mas a vontade é visível; porém, como o verdadeiro é objeto do intelecto, naturalmente ele o vê; mas Deus é a verdade primeira e mais elevada; logo, ele é visto naturalmente no mais alto grau.

Solução: Cumpre dizer que na vida ultraterrena Deus será visto por essência pelos anjos e pelos santos, mas não se apresentará mediante algumas espécies, em semelhanças aos intelectos gloriosos, e sim como ele mesmo se apresenta. De fato, como diz Agostinho, nesta vida terrena utilizamos alguma “distribuição por semelhanças”, as quais no fim do caminho não serão mais necessárias. “Com efeito, aquilo que é necessário é uma escada fixada no chão”, como diz o bem-aventurado Bernardo. Pelo fato de que nada pode ser meiona criação, como diz Hugo de São Vítor, nada na glória aparecerá diante de Deus, que beatifica por si, como ele criou por si. Cumpre saber, no entanto, dessas evidências, que para a visão corporal exige-se um duplo

meio: um por parte da coisa vista, que é a espécie recebida no olho, sob a qual as coisas são vistas; o outro é por parte daquele que vê. E isso, por sua vez, é dúplice, isto é, intrínseco e extrínseco. Intrínseco, sendo luz, que faz parte da composição da pupila e é chamado meio efetivamente, como que mediando a potência visiva para o ato de ver; mas se o olho fosse privado desta luz, a potência visiva não poderia produzir o ato de ver por causa da indisposição do órgão, segundo o qual, de tal maneira, a luz é garantida, a potência visiva é reforçada em seu ato. Extrínseco, que realmente medeia a luz que está no ar circunjacente, tornando as cores visíveis em ato. Contudo, pelo meio que é por parte do sujeito que vê é dito em ambos os modos, não se faz a distinção no conhecimento da coisa, pois sob a mesma luz se vê o homem e a pedra e qualquer outra coisa visível; mas o meio por parte da coisa vista determina o conhecimento da coisa, pelo fato de cada uma das coisas ser vista sob a própria espécie. De forma semelhante, também na visão natural intelectual, o meio por parte da coisa vista é a mesma espécie recebida no intelecto possível, pelo qual se tem o conhecimento próprio e determinado de alguma coisa. Ao invés disso, o meio por parte do sujeito que vê é a luz do intelecto agente que possui a virtude da luz intrínseca e extrínseca, pois torna os inteligíveis em potência inteligíveis em ato e ilumina o intelecto possível, reforçando-o na sua visão. E por essa luz não é determinado conhecimento algum, sendo ele comum a todos os inteligíveis. Todavia, como há certas noções inteligíveis, às quais o conhecimento natural não tem acesso, é infundida na alma outra luz mais forte que a reforça quando deve compreender, e esta é a luz da fé, que não determina algo que deve ser acreditado, mas é aquilo que deve ser assentido da primeira verdade sobre todas as coisas, convencendo o intelecto em qualquer lugar. Entretanto, artigos *especiais* determinam a fé para ser acreditado isto ou aquilo, como, por exemplo, o meio por parte das coisas vistas. Contudo, a quem essa luz ainda não reforça suficientemente para a visão da essência divina sem o meio das espécies, pois nisso Deus é visto através do espelho das criaturas e do enigma das escrituras, é acrescentada outra luz, isto é, a luz da glória, que reforça o intelecto

para que possa ver a própria essência divina sem a mediação de nenhuma espécie. No entanto, essa essência divina determinará seu próprio conhecimento. E Dionísio chama essa luz de “teofania”, que é o meio da visão na vida ultraterrena, não como a espécie que emana no intelecto a partir de Deus, na qual adquire sua cognição como objeto, mas como meio que reforça aquele que vê. Com efeito, não se exige alguma luz extrínseca, com a qual o mesmo seja visível numa luz elevada e “luz verdadeira, que ilumina todo homem que vem neste mundo”.

(1) Ao primeiro argumento, portanto, cumpre dizer que, embora Deus propriamente falando não se apresente nem se reconheça, pois aquilo que “volta para si com um retorno completo” é uma substância composta, como afirma o *Livro das Causas*, todavia, segundo o modo de compreender, Deus parece se apresentar e se reconhecer, e como apresenta-se a si mesmo, assim se apresenta aos outros, e nenhum ser criado, nem a própria alma de Cristo ao reconhecê-lo, compara-se a ele. Contudo, em modos diferentes reconhecem segundo a faculdade dos que devem reconhecer, e por isso Crisóstomo afirma que nem as essências celestiais o veem como ele é, pois não o reconhecem como ele se reconhece.

E isso está de acordo com a intenção do evangelista, que quer comprovar que Cristo é Deus a partir do seu perfeito reconhecimento de Deus, em relação a quem se manifestou.

(2) Ao segundo argumento cumpre dizer que a essência divina pode ser considerada em dois modos. Ou enquanto é objeto da bem-aventurança, e assim se apresenta igualmente a todos, sendo, porém, recebida em maneiras diferentes segundo a capacidade daquele que a recebe, ou por natureza, ou por mérito. Ou enquanto é princípio de toda emanção e governo das criaturas existentes na natureza, na graça, e assim não se apresenta igualmente a todos, mas a cada um como quer. E, por isso, em maneiras diferentes o louvam, segundo o modo em que são iluminadas para ver coisas diferentes nele.

(3) O terceiro argumento eu concedo. De fato, a diversidade do louvor não deve ser admitida a partir da diversidade, mas a partir de efeitos diferentes, que nele são conhecidos.

(4) Ao quarto argumento cumpre dizer que Deus, a partir daquilo que se manifesta, se pudesse não se manifestar, é outra questão que se procura, se o passado se torna impossível para Deus, como o filósofo Agatão concorda ao dizer que Deus pode o restante, pois as coisas passadas não foram. Contudo, qualquer coisa seja disso, dizemos, que Deus, como é princípio da emanção e do governo das coisas, não se manifesta igualmente a todos, e por isso que nele são vistos diversos efeitos segundo as razões eficientes, e é louvado em modos diferentes.

(5) Ao quinto argumento cumpre dizer que não é necessário que aquilo que conhece algo, conheça todas as coisas às quais se estende a razão dele, pois eventualmente aquelas coisas estão nele somente em potência. Mas, embora sejam em ato, não é necessário, a não ser que conheça aquela coisa, de acordo com a qual se estenda a toda ela. Entretanto, esse modo é da compreensão que conhece a Deus segundo o modo das coisas que podem ser conhecidas, como foi dito, ou seja, enquanto se manifesta a qualquer um, como quer. E também assim são compreendidas as autoridades aduzidas.

(6) Ao sexto argumento cumpre dizer que, embora nada seja acrescentado à essência divina, contudo é acrescentado algo daquele que vê, não como espécie das coisas vistas, mas como uma luz que eleva o intelecto à visão divina sem véu.

(7) Ao sétimo argumento cumpre também dizer que se algumas coisas são distintas em ato em algo, não é necessário se ver todas as coisas no que é visto. De fato, há três causas de falsidade, e somente uma de verdade. Todavia, se o sujeito que vê fosse iluminado para ver aquela coisa e outra existência nela, não veria outra, para a qual não fosse iluminado. Da mesma maneira, se fosse iluminado para todas as coisas, e aquelas não tivessem uma ordem para algo uno, não necessariamente seriam vistas ao mesmo tempo. Igualmente, se todas as coisas fossem ordenadas para um único como a um princípio, esse poderia ver o princípio não na razão do princípio, mas enquanto é princípio só para alguma coisa, e assim novamente nem todas as coisas serão vistas; mas se ele visse enquanto é princípio de tudo, seria necessário que todas as coisas fossem vistas. Entretanto, no futuro,

como foi dito, não verá todas as coisas pelo fato de ser princípio de tudo, mas segundo aquilo que se manifestará ao indivíduo por sua vontade.

(8) Ao oitavo argumento cumpre dizer que, aquilo que é infinito não pode ser compreendido segundo aquilo que é infinito. Assim, portanto, está sempre fora do sujeito que compreende, como diz o Filósofo: “Infinito é aquilo cuja extensão dos que compreendem chega a assumir sempre algo de fora”. Donde compreender pode “ultrapassar não pode”. Donde, como Deus é de virtude infinita, nunca poderá ser compreendido assim, como uma virtude enumerada pudesse ultrapassá-lo, pois sempre estará fora do alcance daquele que compreende. Donde não se compreende segundo aquilo que é infinito; nem é inconveniente, pois embora seja infinito em si, é finito no ser inteligente, pois essa delimitação não é por parte da coisa vista, mas por parte do sujeito que vê, ou seja, por parte do modo de ver, que é limpidez de acordo com a capacidade da natureza ou do mérito. Assim, pois, por um indivíduo será visto mais ou menos, segundo o que mais ou menos serão dispostos. Logo, embora seja infinito, será visto em modo finito, e não será entendido; no entanto, apesar disso, será compreendido como ser infinito, e nisso o intelecto será delimitado, ou seja, conhecendo o mesmo infinito.

(9) Ao nono argumento cumpre dizer aquilo que Dionísio fala aqui sobre a visão da contemplação nesta vida terrena; porém, se ainda se quiser falar da visão na vida ultraterrena, deve-se entender que não se pode ver compreendendo e ultrapassando.

(10) Ao décimo argumento cumpre dizer que, embora o intelecto criado não esteja em alguma proporção em relação a Deus, que está para as delimitações em uma natureza comum como a forma para a matéria, todavia, ele está em alguma proporção como as relações segundo o ser para algo uno, quanto elas podem. E nesse modo, o intelecto criado é proporcionado à visão de Deus, alcançando-o quanto pode de acordo com a faculdade da natureza ou do mérito.

(11) Ao décimo primeiro argumento cumpre dizer que Dionísio não entende excluir simplesmente o contato inteligível de Deus, mas

segundo aquilo que o nome significa junto de nós, donde substitui: “assim nós vemos”; contudo, embora as realidades dos nomes ditos propriamente de Deus sejam as mais insignes e mais verdadeiras nele, todas serão removidas dele segundo a significação dos nomes junto de nós, como os mesmos usamos. E por essa razão o Comentador, no livro *Sobre os Princípios da Mística Teologia*, diz que nenhum nome que exista entre nós convém propriamente a Deus, nem essência e nem Deus; por isso Dionísio chama aqui a Trindade supraessencial e supradeusa.

(12) Ao décimo segundo argumento cumpre dizer que a perfeição propriamente não é finita e tampouco infinita, mas delimitadora; o limite, com efeito, como diz o Filósofo, não é finito nem infinito. No entanto, nisso não há potência, mas se diga infinito o que está fora da capacidade de compreender, enquanto é perfeição daquele que compreende, que não é infinito porque não está fora dele.

(13) Ao décimo terceiro argumento cumpre dizer que as virtudes fixadas aos órgãos não têm a capacidade de conhecer senão aquelas que são proporcionadas à composição dos órgãos, e por isso coisas diversas são conhecidas por órgãos diferentes. Todavia, a potência intelectual é imaterial, e por isso não conhece nenhum gênero determinado, mas é em potência para todos os inteligíveis. Por essa razão não se exige para o conhecimento de coisas diferentes uma potência diferente, mas apenas uma faculdade diferente, tal como o intelecto é dos princípios e a ciência é das conclusões. Assim sendo, também uma é a faculdade que vê Deus e outra que vê as coisas criadas, que são teofanias, como foi dito.

(14) Ao décimo quarto argumento cumpre dizer que Agostinho entende a visão corporal, porque no *mesmo livro* afirma que podemos ver Deus com a mente.

(15) Ao décimo quinto argumento cumpre dizer que, embora Deus seja menos apreendido em razão do objeto, mesmo assim não é necessário que a transformação do vidente aconteça sempre para o mesmo como objeto; porém, por tal apreensão, em primeiro lugar,

é conduzido na essência, e, por conseguinte, naquelas que estão ao redor da mesma essência, como aquele que apreende a espécie da pedra é conduzido no conhecimento da pedra sem nenhuma consideração da espécie.

(16) Ao último argumento cumpre dizer que Agostinho fala da visão da aparição na criatura sujeitada, no mesmo modo em que Deus apareceu aos antigos pais, para os quais quis e quando quis. Todavia, esse motivo não vale, pois embora a verdade excelsa e primeira seja a mesma, nosso intelecto está para as coisas evidentíssimas como os olhos da coruja para a luz do dia, por causa da sua fraqueza, a não ser que seja reforçado em algum modo.

REFERÊNCIAS

Fontes primárias

ALBERTUS MAGNUS. **Quaestio de visione dei in patria**. Münster: Aschendorff, 1993, ed. A. Fries, W. Kübel, H. Anzulewicz (Opera omnia, ed. Col. 25/2).

ALBERTUS MAGNUS. **Super Dionisi Mystica Theologia**. Münster: Aschendorff, 1978 (Opera Omnia, ed. Col. 37/2), ed. P. Simon.

ALBERTUS MAGNUS. **De intellectu et intelligibili**. Paris: ed. Borgnet, 1891.

ALBERTUS MAGNUS. **De resurrectione**. Münster: Aschendorff, ed. W. Kübel, 1958 (Opera Omnia, 26).

ALBERTUS MAGNUS. **Commentarii in I Sententiarum**. Paris: A. Borgnet, 1893 (Opera Omnia, 25-26).

ARISTOTELES. **Metafísica**. 5. ed. Milano: Rusconi, 1999.

ARISTOTELES. **Ética a Nicômaco**. São Paulo: Martin Claret, 2001.

AUGUSTINUS HIPPONENSIS. **Epistola 92**. Disponível em: <http://www.augustinus.it/latino/lettera_092_testo.htm>. Acesso em: 30 jun. 2020.

GUILHERME DE OCKHAM. **Terceira Parte do Diálogo**. Tradução, introd. e notas de José Antônio de C. R. de Souza. Vila Nova de Famalicão: Edições Húmus, 2012 [em verdade, 2016].

PSEUDO-DIONÍSIO AREOPAGITA. **Teologia Mística**. Versão do grego e estudo complementar: Mário Santiago de Carvalho. Porto: Fundação Eng. Antônio de Almeida, 1996. (Mediaevalia – Textos e Estudos, n. 10).

THOMAS DE AQUINO. **Summa theologiae**. Roma: Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide, 1988-1906 (Ed. Leonina, IV-XII).

Bibliografia Secundária

ABBAGNANO, N. **Dicionário de Filosofia**. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

ANZULEWICZ, H. Sobre el desarrollo y posición de la teoría del conocimiento intelectual en el sistema de Alberto Magno. **Anámnesis**: Revista Semestral de Investigación Teológica, v. 21, n. 41, p. 75-91, 2011.

BIRD, O. **Como ler um artigo da Suma**. Tradução de Getúlio Pereira Jr. In: Campinas: IFCH/UNICAMP, 2005. (Coleção Textos Didáticos, n. 53).

DE LIBERA, A. **Averroës et l'averroïsme**. Paris: Presses Universitaire de France, 1991.

DES PLACES, E. Le pseudo-Denys l'Aréopagite, ses précurseurs et sa postérité. In: **Dialogues d'Histoire Ancienne**, v. 7, p. 323-332, 1981.

DE WULF, M. **Histoire de la philosophie médiévale**. Louvain-Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1936. v. 2.

ESPA FECED, F. **El papel de la humanidad de Cristo em la causalidade de la gracia**: influencia de San Agustín em Santo Tomás. Madrid: Universidad San Dámaso, 2015.

GAUTHIER, R. A. Notes sur les débuts (1225-1240) du premier averroïsme. **Révue des Sciences Philosophiques et Theologiques**, v. 66, p. 321-374, 1982.

GILSON, E. **A filosofia na Idade Média**. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

GLORIEUX, P. **La littérature quodlibétique**. 2. ed. Paris: J. Vrin, 1935.

GRABMANN, M. Siger von Brabant und Dante. **Deutsches Dante-Jahrbuch**, Weimar: Böhlau Nachfolgr, v. 21, p. 109-130, 1939.

MANDONNET, P. **Siger de Brabant et l'averroïsme latin au XIII^{me} siècle**. Louvain: Institut Supérieur de Philosophie, 1908-1911. Disponível em: <https://ia800200.us.archive.org/27/items/sigerdebrabantet01mand/sigerdebrabantet01mand_bw.pdf>. Acesso em: 26 nov. 2019.

NARDI, B. **Studi di filosofia medievale**. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 1960.

PETAGINE, A. **Aristotelismo difficile**: L'intelletto umano nella prospettiva di Alberto Magno, Tommaso d'Aquino e Sigieri di Brabante. Milano: Vita e Pensiero, 2004.

RODRIGUES, D. L. **O conceito de memória na obra filosófica de Alberto Magno e seu significado para a educação**. 2015. 154 f. Tese (Doutorado em Educação) – Universidade Estadual de Maringá, Maringá, 2015. Disponível em: <<http://www.ppe.uem.br/teses/2015%20-%20Divania.pdf>>. Acesso em: 25 nov. 2019.

SACCON, A. **Intelletto e beatitudine**: La cultura filosófica tedesca del XIV secolo. Roma: Ed. di Storia e Letteratura, 2012.

SCRIBANO, E. **Angeli e beati**: Modelli di conoscenza da Tommaso a Spinoza. Roma: ed. Laterza, 2006.

SOUZA, J. A. de C. R. de. **As relações de poder na Idade Média Tardia**. Porto Alegre: EST; Porto: FLUP, 2010.

STURLESE, L. L'averroismo nella cultura filosofica tedesca medievale. In: NIEWÖHNER, F.; STURLESE, L. (Org.). **Averroismus im Mittelalter und in der Renaissance**. Zürich: Spur, 1994. p. 114-131.

STURLESE, L. **Storia della filosofia tedesca nel medioevo. Il secolo XIII**. Firenze: L. S. Olschki, 1996.

STURLESE, L. «Intelletto acquisito e divino»: la dottrina filosofica di Alberto il Grande sulla perfezione della ragione umana. **Giornale Critico Della Filosofia Italiana**, v. 23, n. 2, p. 161-189, Gen./Apr. 2003.

ULLMANN, R. A. **A universidade medieval**. 2. ed. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000.

VAN STEENBERGHEN, E. **Maître Siger de Brabant**. Louvain-Paris: Publ. Univ.-Vander-Oyez, S.A., 1977.

VAN STEENBERGHEN, E. **Siger de Brabant d'après ses œuvres inédites, I**. Louvain: Institut Supérieur de Philosophie, 1931.

VANNI ROVIGHI, S. **História da filosofia contemporânea: do Século XIX à Neoescolática**. Tradução Ana Pareschi Capovilla. São Paulo: Loyola, 1999.

VERNIER, J. M. La définition de l'âme chez Avicenne et S. Albert le Grand. **Revue des Sciences Philosophique et Théologique**, v. 76, n. 1-2, p. 255, 1992.

XAVIER, M. L. A actualidade das disputas medievais. **Arquipélago: Revista da Universidade dos Açores**, Ponta Delgada, p. 353-360, n. 8, 2007.