

A MATRIZ AGOSTINIANA E O SÉCULO XIII

THE AGOSTINIAN MATRIX AND THE 13TH CENTURY

Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento¹

RESUMO

Este texto gira em torno da ameaça para a matriz agostiniana de conhecimento representada pela disponibilidade em latim dos textos propriamente filosóficos de Aristóteles. É focalizada a importância de Alberto Magno nesse contexto, pelo fim visado por seus comentários de Aristóteles, como mestre de Tomás de Aquino, fonte dos “averroístas latinos” e inspirador da Escola de Colônia.

Palavras-chave: Matriz Agostiniana. Aristóteles. Alberto Magno. Tomás de Aquino. Averroístas Latinos. Escola de Colônia.

ABSTRACT

This text turns around the threat to the Augustinian matrix of knowledge represented by the Latin availability of the properly philosophical texts of Aristotle. The importance of Albert the Great is focused in this context, by the end aimed by his comments of Aristotle, as master of Thomas Aquinas, source of the “Latin Averroists” and inspirer of the School of Cologne.

Keywords: Augustinian Matrix. Aristotle. Albert the Great. Thomas Aquinas. Latin Averroists. School of Cologne.

¹ Doutor em Estudos Medievais pela Université de Montréal. Professor assistente doutor do Departamento de Filosofia da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP). *E-mail*: carlos-arthur@ajato.com.br

No primeiro volume dos *Escritos de Filosofia*, o Pe. Vaz retomou logo de início um texto publicado na revista *Kriterion*, sob o título “Fisionomia do século XIII”². Esse texto continua sendo uma ótima apresentação da fisionomia deste século, desde suas fontes árabes e judias, a entrada de Aristóteles, o papel das universidades, as grandes correntes de pensamento e enfim o significado de Tomás de Aquino. Essa fisionomia do século treze poderia, por outro lado, ser retratada como o que pode ser considerado uma das realizações práticas da tríplice herança de Santo Agostinho atribuída por Edouard Jeauneau (1986, p. 13-15) à filosofia medieval: um ideal cultural, uma síntese doutrinal e uma orientação filosófica. O ideal cultural de Agostinho, expresso no episódio da espoliação dos egípcios, narrado no livro do Êxodo (3, 22; 11, 2; 12, 35) e transposto por Agostinho no *De doctrina christiana* (Liv. II, Cap. 40, n. 60-61), vai se constituir na matriz do pensamento medieval. Todo o saber humano deve então ser integrado ao serviço da fé cristã. É o que vai ser expresso pela conhecida imagem da filosofia como serva da teologia. Quer dizer: todo o saber humano disponível vai ser tomado como um instrumento em vista da construção de uma sabedoria cristã. Nesse sentido, é ainda mais importante a orientação que Agostinho recomenda e que é formulada pelo versículo de Isaias (7,9) na tradução dos Setenta: “se não credes não entendereis”. É assim que Agostinho formula o entrelaçamento da fé e da razão no cristão. O sermão 43, no parágrafo 9, apresenta uma fórmula que resume seu pensamento:

Logo é em parte verdade o que diz [o interlocutor de Agostinho] – “entenda eu e crerei”; e também o que eu digo como o profeta [Isaias] – “antes crê para que entendas”. Os dois dizemos a verdade; ponhamo-nos de acordo, dizendo: “entende para crer e crê para entender”. Em poucas palavras direi como aceitaremos sem controvérsia o que ambos dizemos: entende minha palavra para crer; crê na palavra de Deus para entender (AGOSTINHO, 1950, p. 740).

² VAZ (1986). A publicação original trazia o mesmo título, *Kriterion*, 19 (1972), p. 1-30.

Há portanto uma espécie de revezamento entre a fé e a razão no fiel que tem simultaneamente a cultura de seu tempo, a razão levando à fé e a fé levando à razão. Esse modelo agostiniano, que guiava o trabalho dos mestres da faculdade de teologia da Universidade de Paris no século XIII vai enfrentar um enorme confronto com a chegada no Ocidente Latino das obras propriamente filosóficas de Aristóteles e dos estudos em ligação com elas, da parte dos árabes e dos judeus, estes escrevendo também em árabe. Essa verdadeira avalanche de textos vai exigir uma tomada de posição e nesta estarão envolvidas as figuras mais representativas do pensamento cristão latino em Paris, à época: Boaventura, isto é, João de Fidanza (c. 1217-15/07/1274); Alberto Magno (c. 1200-1280); Tomás de Aquino (1224/25-07-03-1274); Siger de Brabante (1235-c.1281/4); Boécio de Dácia (Fl. 1275).

À medida que o saber aristotélico-árabe foi sendo conhecido e assimilado, tanto pelos mestres da faculdade de teologia como pelos da faculdade de artes, algo começou a fermentar. É o que vai atingir seu ponto culminante por volta do final da década de 1260 e início da década de 1270, configurando-se então não apenas um debate de ideias ou doutrinas, mas igualmente um conflito entre as faculdades de teologia e artes na Universidade de Paris.

O primeiro a se manifestar foi Boaventura em suas conferências de quaresma sobre os mandamentos. Na segunda conferência a 13/03/1267, dirigindo-se aos mestres, licenciados, bacharéis e alunos inscritos na faculdade de artes invectivava:

Da ousadia atrevida da investigação filosófica procedem os erros em filosofia, como sustentar que o mundo é eterno e que há um só intelecto em todos. Com efeito, sustentar que o mundo é eterno, é perverter toda a Escritura Sagrada e dizer que o Filho de Deus não se encarnou. Mas, sustentar que há um só intelecto em todos é dizer que não há nem verdade de fé, nem salvação das almas, nem observância dos mandamentos. E isto é dizer que o pior homem se salva e o melhor é condenado (1891, p. 514).

Boaventura voltará à carga nas conferências quaresmais de 1268 sobre os dons do Espírito Santo (Col. VIII, § 16-20), bem como nas conferências sobre os seis dias da criação em 1273 (Col. VI, §4 e VII, §2). Ele critica a filosofia; os erros denunciados provêm de Aristóteles e dos comentadores árabes. Quem quiser aprender, procure o conhecimento na fonte, isto é, na Escritura. Nos filósofos não há conhecimento para a remissão dos pecados e descer da Escritura para a filosofia é o maior de todos os perigos. A ordem a ser seguida nos estudos, observa ele nas conferências de 1273, é em primeiro lugar a Escritura, em seguida os escritos originais dos Padres, submetendo-os à Escritura; proceda-se então do mesmo modo com as sumas dos mestres e os escritos dos filósofos.

Mas, de passagem e como o ladrão em fuga, como que não devendo permanecer aí. O que lucrou Raquel por roubar os ídolos de seu pai? (Gênesis, 31, 19-35). Lucrou apenas que mentiu, simulou enfermidade, os escondeu debaixo dos arreios do camelo e sentou-se em cima. Assim, quando os cadernos dos filósofos são escondidos. Nossas águas não devem descer ao Mar Morto, mas à sua origem primeira (BOAVENTURA, 1947, p. 546).

Na mesma obra, no número 14, ocorre a conhecida passagem sobre o vinho da Sagrada Escritura e a água da filosofia. Essa passagem conclui a menção a São Francisco, que tinha sido convidado pelo sultão a discutir com seus sacerdotes e respondeu que não podia discutir sobre a fé de acordo com a razão, porque ela está acima da razão; não podia também discutir de acordo com a Escritura porque estes não as aceitavam. Pediu, então ao sultão que acendesse um fogo, onde ele e eles entrariam:

Portanto não se deve misturar tanta água da filosofia no vinho da Sagrada Escritura, que o vinho se transforme em água; seria um péssimo milagre, pois lemos que Cristo transformou a água em vinho e não o contrário. A partir disso, fica claro que, aos que creem, a fé não pode ser provada pela razão, mas pela Escritura e os milagres. Até mesmo, na Igreja primitiva queimavam os livros de filosofia

(Atos 19, 19). Com efeito, os pães não devem ser transformados em pedras (Mt 4, 3; Lc 4, 3)³.

Boaventura se mantém fiel ao papel instrumental, que Agostinho atribuía sobretudo às artes liberais, no entendimento da Escritura e na construção de uma sabedoria cristã. Em relação à filosofia, sua atitude parece ser bastante reticente e fiel também à recomendação tradicional que inclusive constava da primeira constituição da ordem dominicana, à qual pertenciam Alberto e Tomás:

Não se dediquem aos livros dos gentios e dos filósofos; se os examinarem, de vez em quando, não se instruem nas ciências seculares, nem nas artes que chamam de liberais, mas tanto os jovens como os outros estudem apenas livros teológicos (BOAVENTURA, 1947, p. 900-901).

Os pronunciamentos mais duros de Boaventura nas conferências quaresmais de 1273 contavam com o respaldo da condenação de 13 teses pelo bispo de Paris, Estêvão Tempier em 10 de dezembro de 1270.

Nessa conjuntura, a figura chave é, porém, Alberto Magno. Sua posição face à enciclopédia do saber aristotélico-árabe vai ter ampla repercussão. De um lado, ele foi o grande responsável pela formação de Tomás de Aquino. Os mestres da faculdade de artes em sua luta por um exercício não instrumental das artes liberais e da filosofia nele se inspiraram. Enfim, deu ele origem a uma vertente germânica da escolástica, bem distinta da vigente em Paris e Oxford, que teve em Tomás um exemplo eminente: a escola dominicana alemã, cujas raízes estão no ensino de Alberto em Colônia a partir de 1249, em cumprimento de uma ordenação do capítulo geral da ordem dominicana, realizado a 7 de junho de 1248 em Paris, para que fossem criados estúdios gerais nas províncias da Provença, Lombardia, Tentônia e Inglaterra.

Os historiadores da filosofia medieval, ao tratar de Alberto Magno (c. 1200-1280), costumam começar citando o que ele diz no início de

³ (BOAVENTURA, 1947, XIX, 14). A transformação de pães em pedras inverte a primeira tentação de Jesus em Mateus 4, 3 e Lucas 4, 3.

seu comentário da *Física* de Aristóteles⁴. De fato, essa passagem apresenta explícita e detalhadamente algo impossível de encontrar nos comentários de Tomás de Aquino aos textos de Aristóteles. Transcrevamos as palavras de Alberto.

Nossa intenção na ciência natural é satisfazer, conforme nossa possibilidade, aos frades de nossa ordem que nos solicitaram já há vários anos precedentes, para que compuséssemos para eles um livro sobre o que é físico, tal que nele tivessem tanto a ciência natural completa como a partir dele pudessem entender adequadamente os livros de Aristóteles. Embora não nos julguemos capazes para esta obra, não podendo deixar de atender aos pedidos dos frades, aceitamos então a obra que recusamos muitas vezes e, vencidos pelos pedidos de alguns, nos encarregamos dela, primeiro, para o louvor de Deus onipotente, que é a fonte da sabedoria e o criador, mestre e governador da natureza, para a utilidade dos frades e, conseqüentemente de todos que nela lerem desejosos de adquirir a ciência natural. Ora, o nosso modo de proceder nesta obra será seguir a ordem e o parecer de Aristóteles e dizer para o esclarecimento dele e para sua prova o que quer que parecer necessário, de tal modo, porém, que nenhuma menção seja feita do seu texto. Além disso, faremos digressões, explicando o que ocorrer de duvidoso e suprimindo tudo o que quer que tendo sido dito a menos no parecer do Filósofo trouxe obscuridade a algo. Dividimos, porém, toda esta obra pelos títulos dos capítulos e, onde o título mostra, pura e simplesmente, a matéria do capítulo assinala-se que este capítulo pertence à série dos livros de Aristóteles, mas em qualquer lugar que, no título se antepõe que se faz uma digressão, o que é introduzido, aí foi acrescentado por nós, para complemento ou prova. Ora, assim procedendo elaboraremos livros no mesmo número que os de Aristóteles e com os mesmos nomes com os quais os fez. Acrescentaremos também em algum lugar as partes inacabadas dos livros e em algum outro lugar

⁴ Seja suficiente mencionar dois autores, um mais antigo e outro ainda bastante recente: (FRAILE, 1960; DE LIBERA, 2003).

os livros interpostos ou omitidos, que Aristóteles não produziu e, se acaso produziu, não chegaram até nós; mas, isto, onde for feito, o tratamento subsequente o explicará (ALBERTO MAGNO, 1987, p. 1-3)⁵.

Alberto escreve, portanto, a pedido de seus confrades. Tomás também o fará, quase nunca quanto aos comentários a Aristóteles. As únicas exceções são o comentário inacabado do *Peri Hermeneias*, escrito a pedido do preboste Guilherme de Berthout, e o comentário dos *Segundos Analíticos*, a pedido dos mestres da faculdade de artes da Universidade de Paris (TORRELL, 1999, p. 327-331).

O contexto do empreendimento de Alberto é, assim, o da disponibilidade das obras de filosofia da natureza de Aristóteles no Ocidente Latino, Paris sobretudo. O momento é, como já dissemos, em 1248, quando ele é encarregado de organizar um estúdio geral em Colônia.

Em Paris se está ainda sob o impacto das proibições de usar os textos de Aristóteles para aulas públicas ou privadas (NASCIMENTO, 2014, p. 380-388). No interior da ordem dominicana, contrapõem-se os que se sentem atraídos pela filosofia (Aristóteles é O Filósofo) e os que se opõem a ela (NASCIMENTO, 2011, p. 23-25). Este é o clima sob o qual Alberto se dispõe a escrever uma obra expondo a ciência natural no seu todo e que habilitasse para a leitura dos textos de Aristóteles a respeito.

Nesse sentido, Alberto indica como vai proceder. Ele vai seguir a ordem e o parecer de Aristóteles, quer dizer, a ordem dos livros de filosofia natural e o conteúdo deles. Não vai retomar o texto aristotélico, mas acrescentará tudo o que for necessário para esclarecê-lo e confirmá-lo. Além disso, como o texto de Aristóteles se presta a dúvidas e, por causa de sua brevidade, nem sempre é claro, acrescentará digressões para explicar as dúvidas e esclarecer as obscuridades. Para maior clareza, Alberto indica que a obra será dividida em capítulos precedidos de um título. Estes serão de dois tipos: uns indicam pura e simplesmente o assunto do capítulo e correspondem aos livros

⁵ Cf. DE LIBERA (2003, p. 83-96).

de Aristóteles; outros, precedidos da indicação de que se trata de uma digressão, trarão um conteúdo acrescentado por Alberto para complemento ou prova do que está no texto de Aristóteles.

Esse procedimento diz respeito a todos os livros de Aristóteles. Haverá, portanto, tantos livros quantos Aristóteles elaborou e com os mesmos nomes, mas Alberto pretende apresentar a ciência natural no seu todo. Ora, no conjunto das obras de Aristóteles há livros em que certas partes estão inacabadas e até mesmo livros que faltam, seja porque Aristóteles não os escreveu ou não chegaram até o Ocidente Latino. Nesses casos, será preciso acrescentar tais partes ou tais livros, mas isso será indicado.

Alberto supõe, portanto, que há um conjunto de temas que constituem a filosofia natural e que Aristóteles é o autor que expôs sua maior parte. Na sequência do texto da *Física*, começa a ser apresentado explicitamente isso, alargando-se o objeto da exposição e os destinatários. Vai se falar não apenas da filosofia natural, mas de toda a filosofia real, por oposição à moral e os destinatários não são apenas os dominicanos, mas os latinos:

Ora, como há três partes essenciais da filosofia real, quero dizer, a filosofia que não é causada em nós por nossa obra, assim como é causada a ciência moral, mas antes ela mesma é causada em nós pela obra da natureza, cujas partes são a natural ou física, a metafísica e a matemática, nossa intenção é tornar todas as partes citadas inteligíveis aos latinos (ALBERTO MAGNO, 1987, p. 1-3).

Em seguida, Alberto passa a detalhar as divisões da ciência natural, partindo das divisões do seu sujeito⁶, o corpo móvel, tendo em conta suas diferenças e divisões, estabelecidas conforme este pode ser considerado; indica também os textos de Aristóteles ou de outros, correspondentes às partes da ciência natural.

⁶ *Subjectum* no sentido de gênero-sujeito de uma ciência. Cf. Cap. 3: “Com efeito, toda ciência é de algum gênero-sujeito, do qual são provadas as afecções e do qual considera as afecções e diferenças”.

Se passarmos a Tomás de Aquino, seja no comentário à *Física* de Aristóteles, seja a respeito de outros textos do mesmo e sobre o *Livro das Causas*, o que se nota é que Tomás se atém a considerações objetivas sobre a obra que está comentando e seu lugar no corpo da filosofia. Faz exceção explícita apenas o comentário ao *Peri Hermeneias*, que se inicia com a dedicatória ao preboste lovaniense, Guilherme Berthout. No entanto, Tomás não diz em parte alguma de seus comentários o que pretende com os mesmos, nem como procederá ao desenvolvê-los. Talvez seja possível obter algum esclarecimento a partir da cronologia desses comentários aos livros de Aristóteles. Com efeito, o primeiro texto que Tomás comentou foi o *De anima*, quando estava escrevendo a primeira parte da *Suma de teologia* em Roma.

Esse comentário, de acordo com os dados resumidos por Torrell (1999, p. 249-253), deve ser datado do período entre o fim de 1267 e setembro de 1268, quando Tomás parte para Paris, a fim de assumir pela segunda vez a cátedra de teologia “dos estrangeiros”⁷. Tomás estava pondo em prática uma organização de seu trabalho centrado na redação da *Suma de teologia*. Paralelamente ao que estava escrevendo na *Suma*, comentava um livro de Aristóteles e organizava disputas relacionadas com o tema. Assim, as questões *Sobre o poder de Deus* são paralelas às questões da primeira parte da *Suma de teologia* sobre Deus e a criação. As questões *Sobre a alma* e *Sobre as criaturas espirituais* fazem paralelo às questões 50-64 e 75-89 da primeira parte da *Suma*, respectivamente sobre os anjos e a alma humana.

O segundo texto de Aristóteles comentado por Tomás de Aquino foi a *Ética a Nicômaco*, justamente durante o segundo período de ensino em Paris (1268-1272), quando escrevia a segunda parte da *Suma*, referente ao agir humano. Situam-se também nesse período uma série de questões disputadas sobre temas referentes à moral: *Sobre o mal*, *Sobre as virtudes*, *Sobre a caridade*, *Sobre a correção fraterna*, *Sobre a esperança* e *Sobre as virtudes cardeais*.

7 Os dominicanos tinham duas cátedras de teologia: uma dos franceses, ocupada por um mestre francês, e uma dos estrangeiros, ocupada por um mestre não francês.

Quanto aos dois comentários, ao *De anima* e à *Ética a Nicômaco*, sem dúvida é correta a apreciação de Gauthier: Santo Tomás estava se instrumentando em vista da redação das partes correspondentes da *Suma* (Gauthier, 1971a, p. 288-289; 1971b, p. XXIV-XXV). São também desse segundo período de ensino em Paris os grandes comentários completos à *Física*, à *Metafísica*, ao *Livro das causas* e aos *Segundos Analíticos*. Datam igualmente dessa época ou de posteriormente a 1272, em Nápoles, alguns comentários incompletos ao *Sobre o céu e o mundo*, *Sobre a geração e a corrupção*, *Sobre os meteoros* e à *Política*. Para completar a lista, o comentário ao *Peri Hermeneias* foi interrompido antes do final de 1271, por ocasião da partida do destinatário para Louvain (TORRELL, 1999, p. 327-329). Não seria fora de propósito dizer que Tomás continuou a se interessar por Aristóteles porque ele era o mestre de pensamento da hora. Uma de suas críticas aos “averroístas latinos” é justamente que eles não sabiam ler Aristóteles, que a interpretação dada por eles não coadunava, nem com o texto de Aristóteles, nem com o de seus comentadores gregos e árabes e nem mesmo podia se sustentar pura e simplesmente⁸. Assim, ele desce à arena de seus interlocutores da faculdade de artes e procura dizer a verdade e refutar o erro (TORRELL, 1999).

Nesse sentido, ele comenta os textos de filosofia teórica fundamentais sobre o ser e o conhecer⁹. O bloco dos comentários inacabados, a respeito de aspectos mais específicos da filosofia natural e da política, parecia-lhe certamente secundário.

É tido como consensual que Tomás usa nos seus comentários a Aristóteles a técnica corrente na faculdade de artes. O texto da obra é dividido em partes menores até um trecho tratável em uma aula

⁸ Tomás de Aquino argumenta no opúsculo *Sobre a unidade do intelecto contra os averroístas* contra o intelecto possível separado, do ponto de vista da interpretação do texto do *Tratado sobre a alma* de Aristóteles (Cap. 1), a partir do que os outros peripatéticos disseram sobre o assunto (Cap. 2) e não têm argumentos que sustentem sua posição (Cap. 3). Nos capítulos 4 e 5 argumenta contra a unidade do intelecto possível. Cf. (TOMÁS DE AQUINO, 2016).

⁹ O *Livro das causas* é também comentado como o ápice da metafísica, a teologia dos filósofos, embora santo Tomás tenha reconhecido que não é de autoria de Aristóteles.

(*lectio*). Todas essas partes são supostas ter um encadeamento lógico e a reunião delas mostraria a organização de conjunto da obra. Cada uma das partes menores (lições ou capítulos) é analisada através de um procedimento mais ou menos padronizado. Uma vez indicado o assunto de que trata, procede-se a uma divisão do seu texto até unidades mínimas, devendo essas divisões mostrar a estrutura lógica do texto. Em seguida, cada uma dessas unidades é explicada quanto a seu conteúdo e quanto a forma, como a explicação de termos não usuais ou de expressões obscuras ou que se prestam a diferentes sentidos. Feito isso, pode ser discutido algum assunto, tema ou questão suscitada pelo texto ou que tenha ligação com ele. Tomás apresenta de um modo geral divisões do texto muito detalhadas e elaboradas. Um aspecto importante desse tipo de comentário literal é que com frequência variável o comentador intervém para apresentar um esclarecimento ou retomada, que não aparece diretamente no texto, mas que ele julga necessária para bom entendimento deste. Daí tais intervenções serem anunciadas por expressões padronizadas como “E a razão disto é...”, “Para isto, é preciso considerar que...” etc.

Tendo feito esse percurso no que se refere aos comentários aristotélicos de Alberto Magno e Tomás de Aquino, é possível dizer que os dois comentadores tinham objetivos distintos e técnicas de comentário distintas. Surge, então, a pergunta, pelo menos no que diz respeito a essa parte da produção intelectual de ambos: o que Tomás de Aquino recebeu de Alberto Magno?

De um ponto de vista mais geral, no que toca ao conjunto do pensamento, é mais perceptível um parentesco da assim denominada escola dominicana alemã (Teodorico de Friburgo, Bertoldo de Moosburg, Ulrique de Estrasburg, Mestre Eckhart) com Alberto Magno. Temas centrais da metafísica como o fluxo (emanação da forma a partir da fonte primeira) e a felicidade intelectual pela conjunção do intelecto humano com Deus e as substâncias separadas são desenvolvidos por seus discípulos alemães. Não é que tais temas não estejam presentes em Tomás de Aquino. São, contudo, formulados por este com recurso a conceitos que derivariam mais do próprio Aristóteles e de Dionísio e

não tanto do *Livro das Causas*. Nesse sentido, o prólogo do comentário de Tomás ao *Livro das Causas*, que ele considera, como Alberto, o coroamento da metafísica, é sintomático. Aí está uma concepção do pensamento humano como aspirando ao conhecimento das causas mais universais e inteligíveis e, em suma, de Deus. Nesse conhecimento consiste a felicidade humana. Nesta vida, porém, o conhecimento que podemos ter das substâncias separadas da matéria e da causa primeira é precário. Evoca-se a comparação do intelecto humano com os olhos da coruja, que não podem fitar o Sol, conforme o livro II da *Metafísica* de Aristóteles (1, 993b26-31). Embora precário tal conhecimento “é mais desejável e mais nobre do que tudo o mais que possam os conhecer das coisas inferiores deste mundo”, conforme a declaração do livro I *Sobre as partes dos animais* (5, 644b32-34). Esse conhecimento será levado à perfeição depois desta vida e consistirá na perfeita bem-aventurança humana, como diz o evangelho de João 17, 3: “esta é a vida eterna, que te conheçam único Deus verdadeiro” (NASCIMENTO, 2016, p. 65-76).

O conteúdo é o mesmo das concepções de Alberto, mas expresso sem recurso à conceitualização própria deste, mais ligada ao peripatetismo árabe: fluxo, felicidade intelectual, intelecto concedido ou divino etc.

Tomás seguiu dois cursos de Alberto em Colônia: um sobre os *nomes divinos* de São Dionísio e outro sobre a *Ética* a Nicômaco de Aristóteles e os reportou. Quando estava escrevendo a segunda parte da *Suma de teologia*, fez elaborar um conjunto de fichas com temas da ética aristotélica, baseado no comentário de Alberto no curso mencionado. É o texto que consta de suas obras com o título de *Tabula libri Ethicorum* (TOMÁS DE AQUINO, 1971, p. B41-B45). Nos próprios comentários de Tomás aos *Nomes divinos* e à *Ética* a icômaco é, sem dúvida, possível identificar pontos que relembram os textos correspondentes de Alberto. No entanto, o que pode parecer mais relevante seria uma perspectiva geral do trabalho de ambos os docentes da faculdade de teologia e membros da ordem dominicana. Tanto Alberto como Tomás assinalaram uma tríplice sabedoria ou uma tríplice teologia: a teologia dos filósofos, a teologia da Escritura e a sabedoria, dom do Espírito Santo.

A teologia filosófica é o ponto culminante da ciência do ente como ente (metafísica) ou filosofia primeira (estudo dos axiomas gerais do pensamento), enquanto estudo das causas do ente como ente, sobretudo da causa primeira. Nesse sentido a metafísica tem como sujeito de estudo o ente como ente e como meta o conhecimento de Deus. Esse conhecimento de Deus é precário e indireto, no sentido de que Deus é conhecido a partir do ente, como causa deste que o ultrapassa, dando ele a conhecê-lo como um postulado que o justifique.

No entanto,

É preciso que a felicidade última dos humanos, que pode ser tida nesta vida, consista na consideração das causas primeiras, porque aquele pouco que pode ser conhecido delas é mais digno de amor e mais nobre do que tudo aquilo que pode ser conhecido sobre as coisas deste mundo, como é manifesto pelo Filósofo no 1º livro (5, 644b32-34) *Sobre as partes dos animais* (TOMÁS DE AQUINO, 1954, p. 2, lin. 5-10).

Ao terminar este parágrafo, Tomás acrescenta três linhas:

na medida, porém, em que este conhecimento é levado, em nós, à perfeição, depois desta vida, o homem é estabelecido perfeitamente bem-aventurado de acordo com o Evangelho: “Esta é a vida eterna, que te conheçam, único Deus verdadeiro” (Jo. 17, 3).

Põe ele, assim, em prática uma regra estabelecida por Alberto Magno em seu comentário da *Ética* a Nicômaco, reportado por Tomás: “a filosofia não se ocupa desta questão” ou “esta questão não pode ser tratada suficientemente pela filosofia.

Alain de Libera (2003, p. 264-270) insiste sobre essa importante limitação de competência das diferentes disciplinas. Mais perto da dupla felicidade aqui apontada está a distinção entre o supremo puro e simplesmente e supremo relativamente a algo:

É necessário dizer que “supremo” se diz de dois modos – ou puro e simplesmente e, assim, é

apenas um, que é Deus; assim, não é investigado aqui; ou “supremo para algo” e isto é o para que são ordenadas todas as operações próprias que lhe cabem na medida em que é homem, não, porém, as operações comuns ou derivadas de doença. Ora, a natureza da alma racional, pela qual o homem é homem, pode ser considerada de dois modos: ou de acordo consigo mesma e, assim, é racional, ou de acordo com o que nela é supremo, pelo qual atinge o intelecto e, assim, é intelectual; donde o Comentador [Eustrato] dizer que a alma é intelectual por participação, ao passo que as inteligências são inteligíveis por essência; de acordo com isso, há aqui uma dupla ordem nos atos que lhe são próprios, porque, na medida em que é raciocinativa, assim, é princípio das obras exteriores, porque a razão é a respeito do que é contingente e, assim o que lhe há de melhor é a felicidade do cidadão; mas, na medida em que atinge a intelectualidade, assim, seu ato é a contemplação e, assim, seu fim e o melhor é a felicidade contemplativa; assim, de acordo com duas ordens, há dois bens supremos do homem, um dos quais, no entanto, é ordenado ao outro, isto é, o do cidadão à felicidade contemplativa, porque todo regime, que há para felicidade do cidadão é buscado por causa da tranquilidade, na qual possa haver livremente a contemplação; assim, o fim dele e o melhor é a felicidade contemplativa, porque a primeira delas é material e dispositiva para a outra; assim, resta que tenha que se estabelecer um melhor para o homem (ALBERTO MAGNO, 1968-72, p. 32-33).

Ao responder ao primeiro argumento inicial, Alberto diz: “Por isto, fica manifesto de modo fácil a solução para os argumentos apresentados, porque o primeiro conclui sobre o bem supremo pura e simplesmente, que é Deus, e isto não é investigado aqui”.

É essa limitação do campo de competência das disciplinas humanas, mesmo daquela denominada sabedoria – a metafísica ou teologia dos filósofos. Esta apela para um nível superior de conhecimento, a fé, na

qual se fundamenta a teologia da Escritura, a sagrada doutrina. Esta compreende tanto a Escritura propriamente dita, a Bíblia, como tudo que dela deriva: os textos dos Pais ou Padres da Igreja (os Santos), bem como o “entendimento da fé”, a explicação do conteúdo revelado nas Escrituras, realizado na faculdade de teologia pelos mestres ou docentes dela. Alberto Magno distingue claramente os dois tipos de ciência.

A teologia difere em habilitação porque contempla por uma luz infundida por Deus, mas o filósofo pela habilitação adquirida da sabedoria; no fim, porque a teologia sustenta o fim último na contemplação de Deus na pátria, mas o filósofo na visão pela qual é, até certo ponto, visto a caminho; no objeto também, não quanto à substância, mas quanto ao modo, porque o filósofo contempla Deus na medida em que o possui como certa conclusão demonstrativa, mas o teólogo o contempla como presente acima da razão e do intelecto (ALBERTO MAGNO, 1968-72, p. 775, apud DE LIBERA, 2003, p. 466, nota 20).

Tomás dirá que estas duas teologias diferem quanto ao gênero¹⁰.

A forma suprema do conhecimento de Deus (*teo-logia*) não se encontra porém na teologia da Escritura. Ela se realiza na união experiencial com Deus pelo dom de Sabedoria. Trata-se, como diz Alberto Magno, de

Certa impressão da sabedoria divina em nós, de modo que a mente humana seja o selo do Deus sábio e impressa com as formas e especificações da causa primeira em sua sabedoria de criador, reparador e glorificador, o que é por Ele causado. O que é dito no *Cântico* (8, 6): “põe-me como uma marca sobre teu coração”. O que Gregório diz, ao explicar: “a marca é um selo aprofundado”. Pelo que, em Ezequiel (28, 12) se diz sobre o anjo superior aos demais em sabedoria: “Tu, marca da semelhança, cheio de sabedoria e perfeito em beleza”. Portanto, por tal impressão feita em nós,

¹⁰ *Suma de teologia* (1984), I^a, q. 1, a. 1 ad 2m; cf. *Comentário ao Tratado da Trindade de Boécio*, q. 5, a. 4, no fim do artigo.

consta que, subindo nós para Deus e para ela, assim como a cera subindo para o selo e não o contrário. Pelo que adquire-se mais pela oração e pela devoção do que pelo estudo. Sabedoria (7, 7): “escolhi e me foi dado o entendimento; invoquei e veio em mim o espírito da sabedoria”. A partir disso, Agostinho infere no livro VIII *Sobre a Trindade* que, visto que o coração humano ascende para ela, é necessário que somente nela o coração humano se exalte. Com efeito, os demais que podem ser conhecidos ou são iguais ou inferiores ao coração humano; pelo que, na medida em que estão no coração humano recebem uma exaltação e ser mais nobre do que têm em si mesmos, assim como é mais nobre o incorruptível do que o corruptível. Só ela, porém, é que eleva o coração, purifica o elevado e o fixa na imortalidade eterna. Sabedoria (15, 3): “Conhecer-te é justiça consumada e saber tua justiça e tua virtude é a raiz da imortalidade”. Daqui deriva o que Alfarabi diz no livro *Sobre o intelecto e o inteligível*, que todos os filósofos puseram a raiz da imortalidade da alma no intelecto divino adquirido [*in intellectu adeptu divino*]. Embora, assim tenha sido feita, como diz Dionísio sobre Hieroteu, que aprendeu sofrendo o que é divino, o estudo coopera para isto como disposição no sujeito. Pelo que, Jerônimo recomenda muito o estudo das sagradas letras no *Proêmio defensivo*, e diz que Paulo recomenda isto a seu discípulo Timóteo. Diz também que, por isso é preciso que o bispo seja “amante daquilo que está de acordo com a doutrina, o discurso fiel, para que seja capaz de exortar na sã doutrina e repreender os que contradizem’ (Tito, 1, 9) (1984, p. 2).

Santo Tomás menciona também Hieroteu no mesmo contexto e retoma igualmente o que é dito por Dionísio (NASCIMENTO, 2015, p. 546-547; DE LIBERA, 2003, p. 266ss).

Além de fornecer a Tomás uma perspectiva na qual situar a teologia dos filósofos, a da Escritura e o saber por conaturalidade, experiência e união, Alberto Magno parece também ter sido quem

formulou pela primeira vez a possibilidade de uma filosofia, isto é, de um saber humano autônomo, quer dizer, que se apresentasse apenas como o que os humanos podem conhecer por seus recursos humanos, sem a perspectiva de servir de instrumento à teologia da Escritura em algumas de suas funções.

Haveria, assim, uma proximidade entre o pensamento de Alberto a esse respeito e a postura de alguns mestres da faculdade de Artes, entre os quais Siger de Brabante e Boécio de Dácia, que teriam sido visados pelas condenações de Estêvão Tempier em 1270 e a sete de março de 1277.

Alberto talvez tenha sido um dos primeiros a ligar explicitamente as “*autoritates*” à ideia de competência. Nesse sentido, é frequentemente citada uma frase de seu comentário ao Livro II das *Sentenças*.

Deve se saber que se deve crer mais em Agostinho do que nos filósofos no que é de fé e sobre os costumes, se discordam. Mas. Se falar-se sobre medicina, eu creeria mais em Galeno ou Hipócrates e se falar-se sobre as naturezas das coisas creio mais em Aristóteles ou outro que tenha experiência nas naturezas das coisas¹¹.

Alberto, embora não tenha criado as expressões “falando como filósofo” e “falando como teólogo”, sublinha claramente os diferentes campos de competência das disciplinas de conhecimento, como aliás, já aludimos acima a propósito da teologia dos filósofos e da teologia da Escritura. Os filósofos falando como filósofos, não têm como se pronunciar sobre determinados assuntos (por exemplo, a ressurreição dos mortos ou a criação no tempo) ou então não alcançam tudo o que é preciso dizer (por exemplo, sobre a finalidade última e perfeita felicidade humana).

É basicamente essa distinção que estava sendo utilizada na faculdade de artes e será mal interpretada como “teoria das duas verdades” ou como negação do que diz a fé cristã pelos censores de

¹¹ Dist. 13, art. 2, ad 2^m; Borgnet, v. 27, p. 247a.

1270 e 1277. É verdade que as formulações dos artistas nem sempre eram isentas de toda ambiguidade. Consideremos, por exemplo, esta resposta do *Guia do estudante* do manuscrito Ripoll 109, editado por Claude Lafleur (1995, p. 59, § 94) a respeito da pergunta se o corpo é apto a receber a felicidade como a alma é capaz de merecer como ela:

A isto dizemos que, de acordo com os teólogos, isto tem verdade porque sustentam que a alma se reúne ao corpo depois da morte. Mas isto é mais por milagre do que pela natureza. Com efeito, pura e simplesmente, isto é inatural e deste modo não é sustentado pelos filósofos. Por causa disso, já que a felicidade se dá depois da morte, como o prova aqui o autor [Aristóteles, *Ética a Nicômaco* I, 11, 1100a11] e os filósofos não sustentam que a alma depois da morte se une ao corpo, deste modo, a felicidade por natureza se deve propriamente apenas à alma e não ao corpo.

Essas linhas podem, sem dúvida querer dizer apenas que os filósofos não se pronunciam sobre este assunto porque ele não faz parte do domínio de seus estudos. No entanto, elas podem também querer dizer que, do ponto de vista da filosofia, a resposta é negativa e, então, estaríamos diante de uma contradição entre a filosofia e a teologia.

Alberto parece se exprimir com mais cuidado:

Deste modo dissemos acima que o que é natural não é por acaso nem por vontade, mas pela causa agente e que lhe dá o termo, nem nós temos que investigar no que é natural, como Deus, autor de acordo com sua libérrima vontade, sirva-se do que foi criado por ele para o milagre, pelo qual mostre seu poder, mas antes o que nas coisas naturais, de acordo com as causas intrínsecas possa dar-se naturalmente. Seja isto, portanto, dito por nós sobre o primeiro livro *Do céu e do mundo*. Termina o primeiro livro *Sobre o céu e o mundo* (1971, p. 103, lins. 5-14).

De acordo com o Estatuto da Faculdade de Artes de 1º de abril de 1272,

Nenhum mestre ou bacharel de nossa faculdade presume determinar ou mesmo disputar qualquer questão puramente teológica, como concernente à Trindade e à Encarnação e assuntos semelhantes, pois isto seria transgredir os limites a ele dados, pois o Filósofo diz que é inteiramente impróprio para um não geômetra discutir com um geômetra.

Até aí, tudo bem; trata-se de respeitar os objetos próprios das diferentes áreas de conhecimento. Mas o estatuto prosseguia:

Acrescentando ainda que, se algum mestre ou bacharel de nossa faculdade leciona ou disputa sobre algumas passagens difíceis ou algumas questões que pareçam destruir a fé, ele deverá refutar os argumentos ou texto na medida em que são contra a fé ou conceder que são absolutamente falsos e inteiramente errôneos e ele não deverá presumir disputar ou lecionar no futuro sobre este tipo de dificuldade tanto no texto como nas autoridades, mas deverá passar inteiramente por sobre eles como errôneos¹².

Sem dúvida, essa injunção parece conflitar com a anterior a respeito dos limites de competência de cada disciplina. Nesse sentido, Siger de Brabante declara:

Deve-se saber que o parecer do Filósofo não deve ser ocultado por aqueles que recebem seus livros para explicá-los, embora seja contrário à verdade. Nem deve alguém procurar inquirir pela razão o que está acima da razão, nem desfazer as razões em contrário. No entanto, como o Filósofo, por maior que seja, pode errar em muitas coisas, não deve alguém negar a verdade católica por causa de alguma razão filosófica, ainda que não saiba refutá-la¹³.

¹² Texto do estatuto em Thorndike (1944, p. 85-86).

¹³ S. DE BRABANTE. **Questiones in metaphysicam**. Reportação parisiense, p. 412. Citado em DE BONI, L. A. O novo lugar da filosofia na segunda metade do século XIII. In: POMMER, A.; FRAGA, P. D.; SCHNEIDER, P. R. **Filosofia crítica**. Ijuí: Ed. Unijuí, 2007, p. 313-335, aqui p. 318, n. 12.

O que concorda plenamente com o dito de Tomás de Aquino em sua resposta ao mestre geral da Ordem Dominicana, João de Vercelli, que o consulta a respeito de 43 questões, sobretudo de cosmologia, na resposta à 34ª pergunta, referente à interpretação de uma passagem do tratado aristotélico *Sobre os animais* (*Sobre a geração dos animais*, liv. II, c. 3, 737a7-10), a última frase é a seguinte: “Nem vejo o que tem a ver com a doutrina da fé, a maneira como as palavras do Filósofo sejam explicadas”. Tomás tem nesse mesmo texto algumas observações pertinentes ao tema. Na introdução de sua resposta, diz com franqueza:

Em cada um dos tópicos, o quanto pude entender, cuidei de responder ao que causa dúvida. No entanto, declaro, de início, o seguinte: que muitos destes tópicos não pertencem ao ensinamento da fé, mas antes às opiniões dos filósofos. Ora, é muito prejudicial asseverar ou negar como pertencente à doutrina sagrada aquilo que não se refere à doutrina da piedade. Com efeito, diz Agostinho no livro V, cap. 5, n. 9, das *Confissões* “quando ouço algum cristão que ignora isto, a saber, o que os filósofos disseram sobre o céu ou as estrelas e sobre os movimentos do Sol e da Lua e opinando isto por aquilo, fito pacientemente o indivíduo que opina e não vejo que lhe prejudique se acaso ignore a posição e a relação da criatura corporal, uma vez que não creia algo indigno de Ti, Senhor, criador de tudo que é nosso. É, no entanto, prejudicial se julgar que isto pertence à própria doutrina da piedade e ouse afirmar com teimosia o que ignora”. Mas, o que prejudique, Agostinho o esclarece no livro I, cap. 20, n. 9, *Sobre o Gênesis, literalmente*. Diz: “É muito vergonhoso e pernicioso e se deve evitar ao máximo que qualquer infiel ouça um cristão que, ao falar, delire de tal modo sobre estas coisas como sendo de acordo com as Escrituras cristãs, que, como se diz, constatando que erra completamente quase não possa conter o riso. E não é tão molesto que alguém pareça errar, mas que se creia por aqueles que são de fora que os nossos autores assim pensaram; e que sejam, com grande prejuízo deles, repreendidos e desprezados como

ignorantes, os de cuja salvação nos preocupamos”.
Donde, parecer-me ser mais seguro que aquilo que os filósofos julgaram mais comumente e não repugna à nossa fé, nem deve ser de tal modo sustentado como dogmas de fé, embora às vezes seja aceito sob o nome dos filósofos, nem de tal modo negado como contrário à fé, para que não se dê ocasião aos sábios deste mundo de desprezar o ensinamento da fé.

Ao final do texto, Tomás se despede, lembrando com firmeza a competência própria das faculdades universitárias e ressaltando que responde a João de Vercelli por dever de obediência, embora a ordem deste extrapolasse o exercício de seu ofício como mestre da faculdade de teologia:

Reverendo padre, estas são as devidas respostas que presentemente me ocorrem aos tópicos enviados por vós, ainda que muitos deles estejam fora dos limites da faculdade de teologia, foi-me imposta uma obrigação proveniente de vossa ordem, que o exercício do ofício que me é próprio não requeria de modo nenhum¹⁴.

Uma terceira descendência de Alberto, além de Tomás e dos aristotélicos da faculdade de artes da Universidade de Paris, é a assim denominada “escola dominicana alemã” de Colônia. Nesta, são arrolados nomes tão representativos, como os da Universidade de Paris ou de Oxford. São geralmente citados Teodorico de Friburgo (c. 1245-c. 1318), Bertoldo de Moosburgo (c. 1290-1361), Ulrique de Estrasburgo (c. 1220-1277) e Mestre Eckhart (c. 1260-1328), sem falar dos albertistas do século XV, entre os quais João de Maisonneuve (c. 1375-1418), Heimeric de Campo (1395-1460) e João de Malines (1405-1475).

¹⁴ Para o texto da *Resposta ao mestre João de Vercelli sobre 43 tópicos*, vide (TOMÁS DE AQUINO, 1979, p. 325-335).

Note-se que Tomás de Aquino mantém sua linguagem firme com um respeitável interlocutor, o mestre geral dos Dominicanos. Ele chega mesmo a sugerir que “no entanto, me seria mais fácil responder, se a vós parecesse bem escrever as razões pelas quais os citados tópicos são afirmados ou criticados. Com efeito, deste modo eu poderia responder mais à intenção dos que estão em dúvida”. Não é de admirar que a frase final da *Resposta* tenha sido alterada nas edições correntes, como por exemplo, a Marietti.

Alain de Libera considera que a escola dominicana de Colônia tem sua origem doutrinal em Alberto Magno e que esta desenvolve o peripatetismo greco-árabe deste último em direção ao neoplatonismo de Proclo. Com efeito, estes são aspectos em jogo nos autores em questão, retomando posições já explicitadas por Alberto no quadro da metafísica do fluxo, exposta no *De causis et processu universitatis* e da contemplação intelectual, apresentada no *De intellectu et intelligibile*¹⁵.

No primeiro dos artigos citados, Alain de Libera desenvolve um roteiro, que partindo de Alberto, passa por Ulrique de Estrasburgo, Teodorico de Friburgo e Bertoldo de Moosburgo, vindo finalmente desaguar em Mestre Echart. O problema de Alberto Magno era distinguir a teologia filosófica (ciência do ser verdadeiro, do divino ou teologia) da teologia revelada ou cristã (ciência conforme a piedade, no vocabulário da sua *Suma de teologia*). Ele o faz distinguindo os sujeitos¹⁶ de ambas. Sujeito de ciência tem para Alberto um tríplice significado: 1) o que é visado principalmente numa ciência; 2) aquilo de que e de cujas partes são provadas as afecções (*pationes*); 3) tudo o que auxilia o sujeito nos dois primeiros sentidos; tudo aquilo pelo que o sujeito nos dois primeiros sentidos é exposto. A teologia cristã e a teologia filosófica diferem nitidamente, quanto ao segundo e terceiro sentidos. O sujeito desta última, no segundo sentido, é o ente e suas afecções e, no terceiro, as posições dos antigos (matéria) e os princípios próprios (forma). A isto correspondem, da parte da teologia cristã, quanto ao segundo sentido, o Cristo e a Igreja, isto é, o Verbo Encarnado e os Sacramentos, ou seja, as obras da reparação, tendo a cabeça como influente (*de capite ut influente*) e a Igreja como o corpo no qual se influi (*ut de eo in quo influitur*). Quanto ao terceiro sentido, as coisas (*res*), o fruível e o útil, isto é, as coisas criadas como úteis à salvação,

¹⁵ Cf. DE LIBERA (1989, p. 49-67; 1992, p. 377-397 ; 1994, p. 33-56).

¹⁶ *Subjecta* – O que os escolásticos dos séculos XIII e XIV chamam de *subjectum scientiae* tem certa proximidade com o que na atualidade se chama de “objeto de ciência”. No entanto, os dois termos não são intercambiáveis porque eles usam também o termo *objectum scientiae*, que não é sinônimo de *subjectum scientiae*. A terminologia *subjectum scientiae* situa-se de preferência numa consideração lógica da ciência como conjunto de proposições que dizem respeito a um mesmo *subjectum*. A terminologia *objectum scientiae* considera a ciência como uma habilitação (*habitus*) intelectual; concerne, portanto, a uma consideração psicológica da ciência.

quer dizer, em vista da coisa de que se frui perfeitamente (Deus) e os sinais (*signa*), isto é, as alegorias e símbolos, que são auxílios da obra do Cristo e da Igreja, em vista da fruição de Deus. No entanto, quanto ao primeiro sentido do sujeito, tanto a teologia filosófica como a cristã tratam de Deus, mas a filosófica, da causa primeira, das substâncias separadas e dos motores das esferas celestes¹⁷; a cristã, do Deus Triuno. São, portanto, dois deuses muito diferentes.

Ulrique, no início do *De Summo Bono* (liv. I, cap. 2), defronta-se também com o problema da distinção entre a filosofia e a teologia. Mas, para ele, o sujeito da teologia é o objeto da fé, isto é, Deus, alpha e ômega, princípio e fim (Apoc. 1, 84; através de Alano de Lille – teologia como ciência da fé). Ora, a fé é o acabamento do intelecto natural, para nos conduzir ao Deus Uno e Trino, princípio da criação e governo providencial, bem como fim que atrai a si a natureza humana pelas obras da redenção, difusão das graças e instituição dos sacramentos. Assim, somente a teologia, sabedoria divina, sabedoria verdadeira, realiza os atributos da sabedoria enunciados por Aristóteles na *Metafísica*, liv. I, Cap. 2 e na *Ética a Nicômaco*, liv. X, caps. 2, 3 e 4. A sabedoria filosófica, a metafísica, não pode pretender a tal. Mas, a teologia é uma ciência afetiva, ou, como diz o Eclesiástico 6, 23 “o amor de Deus é uma sabedoria honrosa”. Em resumo, retomando santo Agostinho, a verdadeira filosofia é a teologia.

Alberto e Ulrique se movem no espaço do peripatetismo greco-árabe. Para Teodorico de Friburgo e Bertoldo de Mossburgo o autor de referência é Próclo e é em função dele que o problema teologia filosófica e teologia cristã vai ser abordado. Teodorico o faz no *Fragmento sobre o sujeito da teologia*. No parágrafo 3, ele distingue matéria de ciência e sujeito de ciência. A matéria da ciência são suas partes integrantes, correspondendo ao sujeito de Alberto Magno nos sentidos 2 e 3. Mas, o sujeito de ciência não corresponde ao primeiro sentido de sujeito em Alberto Magno. Teodorico o descreve como abarcando a universalidade dos entes, tanto conforme a disposição dos entes como os modos próprios dados aos próprios entes por Deus. O que distingue a ciência

¹⁷ Alain De Libera diz que isto supõe a aceitação da filosofia dos intermediários entre Deus e a criação (1994, p. 53).

divina dos filósofos da nossa ciência divina, isto é, a verdadeira e pura e simplesmente teologia, é que a dos filósofos aborda este sujeito do ponto de vista da providência natural, correspondente à *pronoia* (*Elementos de teologia*, prop. 120), ao passo que a nossa teologia procede à luz da providência voluntária. Assim, Teodorico se utiliza de uma distinção agostiniana apresentada no *sobre o Gênesis, literalmente* (VIII, 9, 17).

Em Bertoldo, no seu *Comentário aos Elementos de teologia de Próclo*, não se trata mais da distinção entre a nossa ciência ou teologia, isto é, a teologia dos Padres por oposição à ciência divina dos filósofos, como era o caso em Alberto, Ulrique e Teodorico; trata-se, sim, da distinção entre a ciência divina e a metafísica, ciência do ente como ente. Em termos de tradição filosófica, da distinção entre platonismo e peripatetismo, correspondentes à providência natural e voluntária de Teodorico e, em termos de autores, a Próclo e Dionísio. No entanto, tanto um como o outro autor visam a deificação do homem, o homem divino (*homo divinus*). Próclo se referindo ao uno da alma (*unum animae*) e Dionísio à união (*unitio*) ou unidade (ênósis), cuja habilitação constitui uma hipersabedoria, uma habilitação supersapiencial (*habitus supersapientialis*), uma espécie de mania intelectual, não afetiva. Bertoldo ultrapassa, assim, o conflito entre intelectualismo e afetividade; Ekhart ultrapassa também estes dois, mas por meio de sua teoria do desapego ou desprendimento (*abegescheidenheit*), sua reinterpretação da humildade.

Até aqui foi considerado sobretudo o pensamento continental europeu no século XIII. Oxford poderia parecer alheia a Paris e a Colônia. No entanto, este próprio alheamento se dá, em boa medida, por referência a Alberto. São conhecidas a diatribes de Rogério Bacon contra Tomás de Aquino e sobretudo Alberto Magno. Ora, na sequência de Roberto Grosseteste, Bacon está na origem desses perspectivistas que na ilha e no continente vão se dedicar a essa ciência (a perspectiva ou ótica), cujo papel na pré-história da revolução científica do século XVII foi tão importante quanto o da astronomia e da mecânica, mas isso é uma outra longa história. Quem estiver interessado por ela pode consultar¹⁸.

¹⁸ **Ciências intermediárias:** sondagens em sua história. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2013. Ebook.

REFERÊNCIAS

- AGOSTINHO. Sermones. In: _____. **Obras de San Agustín**. Madri: Biblioteca de Autores Cristianos, 1950. v. 7. p. 732-743.
- BOAVENTURA, S. Collationes de decem praeceptis. In: _____. **Sancti Bonaventurae Opera Omnia**. Quaracchi: Typographya Collegii S. Bonaventurae, 1891. v. 5.
- _____. Collationes in hexaemmeron. In: _____. **Obras de San Buenaventura**. Madri: Biblioteca de Autores Cristianos, 1947. v. 3.
- _____. Livro dos costumes dos frades pregadores: distinção II. In: GELABERT, M. et al. **Santo Domingo de Gusmán**. Madri: Biblioteca de Autores Cristianos, 1947. p. 864-907.
- BONI, L. A. de. O novo lugar da filosofia na segunda metade do século XIII. In: POMMER, A.; FRAGA, P. D.; SCHNEIDER, P. R. **Filosofia crítica**. Ijuí: UNIJUÍ, 2007. p. 313-335.
- DE LIBERA, A. de. Averroïsme éthique et philosophie mystique. In: BIANCHI, L. (Org.). **Filosofia e teologia nel trecento**. Louvain-la-Neuve: Luca Bianchi, 1994. p. 33-56.
- _____. Philosophie et théologie chez Albert le Grand et dans l'école dominicaine allemande. In: ZIMMERMAN, A. **Miscellanea Mediaevalia 20**. Berlin: Walter de Gruyter, 1989. p. 49-67.
- _____. Psychologie philosophique et théologie de l'intellect. Pour une histoire de la philosophie allemande au XIV^e siècle. **Dialogue**, London, ON, v. 31, n. 03, p. 377-397, 1992.
- _____. **Raison et foi**. Paris: Seuil, 2003.
- FRAILE, G. **Historia de la filosofia**. Madri: B.A.C., 1960. v. 2. p. 816-819.
- GAUTHIER, R. A. Saint Thomas et l'Éthique à Nicomaque. In: SANCTI THOMAE DE AQUINO. **Opera omnia**. Cura et Studio Fratrum Praedicatorum. Romae: Ad Sanctae Sabine, 1971a, v. 48. p. VI-XXV.
- _____. Préface. In: SANCTI THOMAE DE AQUINO. **Opera omnia**. Cura et Studio Fratrum Praedicatorum. Romae: Ad Sanctae Sabine, 1971b. v. 45, 1. p. 288*-294*.
- JEAUNEAU, E. **A filosofia medieval**. Lisboa: Edições 70, 1986.
- LAFLEUR, C. L. **Guide d'étudiant d'un maître anonyme de la Faculté des arts à Paris au XIII^e siècle**. Québec: Faculté de Philosophie, Université Laval, 1995.
- MAGNO, A. De caelo et mundo. In: _____. **Alberti Magni Opera omnia**. Munique: Aschendorff, 1971. v. 5.
- _____. **Physica**. In: MAGNO, A. **Opera omnia**. Munique: Aschendorff, 1987. v. 4. p. 1-3.

MAGNO, A. Suma de teologia, I parte, Prólogo, Borgnet, In: _____.

Opera omnia. Paris: Vivès, 1894. v. 31.

_____. Super ethica, In: _____. **Alberti Magni Opera omnia.** Munique: Aschendorff, 1968-72. v. 14.

MARRONE, S. P. Resenha de A. de Libera, Métaphysique et Noétique: Albert le Grand. Paris: J. Vrin, 2005. **Speculum**, Chicago, v. 82, n. 1, p. 272-275, 2007.

NASCIMENTO, C. A. R. do. A recepção de Aristóteles pela Igreja Latina Medieval. In: GARCIA, A. L. M.; ANNGIONI, L. (Org.). **Labirintos da filosofia.** Campinas: PHI Ltda., 2014. p. 380-388.

_____. Prólogo do comentário de Tomás de Aquino ao Livro das Causas. In: BEZERRA, C. C.; SILVA, N. C. B. da. **Estudos de neoplatonismo e filosofia medieval.** Curitiba: CRV, 2016.

_____. Renversant la hiérarchie. In: PORRO, P.; STURLESE, L. (Ed.). **Quaestio 15.** Turnholt; Bari: Brepols, 2015.

_____. Santo Tomás de Aquino e o conhecimento negativo de Deus. **Revista Portuguesa de Filosofia**, Porto, v. 64, n. 01, p. 397-408, jan./jun. 2008.

_____. **Um mestre no ofício:** Tomás de Aquino. São Paulo: Paulus, 2011.

PICHÉ, D. Resenha de A. de Libera, Raison et foi. Paris: Seuil, 2003. **Philosophiques**, Paris, v. 32, p. 259-263, 2005.

THORNDIKE, L. **University records and life in the middle ages.** Nova Iorque: Columbia University Press, 1944.

TOMÁS DE AQUINO. **A unidade do intelecto contra os averroístas.** São Paulo: Paulus, 2016.

_____. **Comentário ao tratado da trindade de Boécio.** Tradução: Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento. São Paulo: UNESP, 1999.

_____. **Sancti Thomae Opera Omnia.** Roma: Editori di San Tommaso, 1979. v. 42. p. 325-335.

_____. Suma de teologia, I parte, Prólogo, Borgnet. In: _____. **Opera omnia.** Paris: Vivès, 1894, v. 31.

_____. **Super librum De causis expositio.** Proemium. Ed. H. D. Saffrey. Friburgo: Société Philosophique; Louvain: Ed. E. Nauwelaerts, 1954.

_____. Tabula libri Ethicorum. In: SANCTI THOMAE DE AQUINO. **Opera omnia.** Cura et Studio Fratrum Praedicatorum. Romae: Ad Sanctae Sabine, 1971. v. 48. p. B41-B45.

TORRELL, J.-P. **Iniciação a santo Tomás de Aquino.** São Paulo: Loyola, 1999.

VAZ, H. C. de L. **Escritos de filosofia.** São Paulo: Loyola, 1986.

APÊNDICE

Nota sobre o livro de DE LIBERA, A. **Raison et Foi**. Paris: Seuil, 2003.

O eventual leitor das páginas precedentes não deixará de perceber que me servi abundantemente de textos de Alain de Libera, inclusive do referido no título desta nota. Todos esses textos me foram muito úteis. Isso não significa que, sobretudo *Raison et foi*, seja de fácil leitura. Confesso que li o livro por inteiro duas vezes e alguns trechos três ou quatro vezes. Ainda bem que posso me considerar em boa companhia, pois o professor Steven P. Marrone, numa resenha de *Métaphysique et noétique: Albert le Grand*. Paris: Seuil, 2005, de autoria também de Alain De Libera, confessa que:

I stand in awe of what De Libera has produced. This latest book offers an account of late-antique and medieval thought – Greek, Arabic, and Latin – as complicated and comprehensive as any to be found in modern scholarship. To follow it in detail requires enormous effort (MARRONE, 2007, p. 272).¹⁹

David Piché fala, a propósito de *Raison et foi* de “polyphonie discursive, art dans lequel Libera est passé maître” (2005, p. 259-263)²⁰. Polifonia que exige sem dúvida um ouvido absoluto.

À p. 272, Alain De Libera conclui:

C'est donc à propos de la théologie mystique ou à propos de la théologie accomplie dans la contemplation unitive qu'Albert construit l'opposition du philosophe et du theologien, non à propos de la théologie en général. C'est parfaitement clair en d'innombrables passages, que les interprètes ont systématiquement négligés²¹.

¹⁹ “*Eu admiro o tanto que De Libera produziu. Este último livro oferece uma descrição do pensamento tardio-antigo e medieval – grego, árabe e latino – tão complicado e abrangente quanto qualquer que seja encontrado na pesquisa moderna. Seguir isso em detalhes exige um enorme esforço*” (Tradução livre).

²⁰ “*Arte que Libera domina perfeitamente*” (Tradução livre).

²¹ “*Alberto edifica a oposição entre filósofo e teólogo no que respeita à teologia mística ou à teologia que se dá na contemplação unitiva, e não no que respeita à teologia em geral. Isso se mostra claramente em inúmeras passagens, negligenciadas sistematicamente pelos intérpretes*” (Tradução livre).

Ora, ao que parece, Alain De Libera teve a mesma atitude com Tomás de Aquino. De fato, apresenta o modo como Tomás trata a relação entre filosofia e teologia de maneira indireta através do texto da encíclica *Fides et ratio* de João Paulo II, detectando a *Suma contra os gentios* (I, cap. 3-9) por traz do texto da encíclica (p. 40). Volta ao tema na p. 281-383, falando sempre de Tomás por referência a Alberto. Quanto a este, Alain De Libera chama atenção para sua mudança de atitude.

<i>Comentário às Sentenças</i> (1240)	<i>Super Ethica</i> (1250)	<i>Suma de teologia</i> (1270)
<i>Captivare intellectum</i>	Declaração de incompetência. A filosofia não trata disso. A filosofia não basta para decidir.	<i>Summa de mirabili scientia Dei.</i> A teologia verdadeira se funda numa luz divina infusa, superior à natureza humana.

Na *Suma de teologia*, Alberto vai apresentar a experiência unitiva com Deus, que se dá pelo não saber (*sicut ignotum conjungitur*), como o ápice da teologia, mas isso não estabelece nenhuma incompatibilidade com a teologia dos filósofos, coroamento da metafísica ou com a teologia das Escrituras, distinta genericamente da primeira, mas adotando procedimentos investigativos semelhantes. É assim que Tomás pode falar de três sabedorias, duas adquiridas pelo estudo (a teologia dos filósofos e a da Escritura) e uma recebida como um dom coroando a caridade ou predileção de Deus (dom de sabedoria). O protótipo de quem recebeu este dom supremo é o mestre de Dionísio, Hieroteu.

Ora, Tomás faz exatamente as mesmas considerações, sobre as quais Alain De Libera não diz sequer uma palavra, como se para Tomás a teologia se resumisse à dos filósofos e à da Escritura (a doutrina sagrada). O máximo teólogo é, também para Tomás, Hieroteu. Daí ficar um tanto forçada a tese de Alain De Libera, reservando exclusivamente a Alberto um “segundo paradigma” das relações entre filosofia e teologia no século XIII. Em outros termos: não é que não haja um “segundo paradigma”; há sim, mas este é também o de Tomás; seus pretensos seguidores é que não se lembram dele, como Alain De Libera o faz também. Aliás, advertiu-nos explicitamente (NASCIMENTO, 2008, p. 35).