

ph̄ia

CADERNOS DE TRABALHO CEPAME

CENTRO DE ESTUDOS DE FILOSOFIA
PATRÍSTICA E MEDIEVAL DE SÃO PAULO

II (1)

ph̄ta

CADERNOS DE TRABALHO CEPAME

Centro de Estudos de Filosofia
Patrística e Medieval de São Paulo

Vol. II (1) março de 1993

Comissão Editorial

Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento, Francisco Benjamin de Sousa Netto, Franklin Leopoldo e Silva, José Carlos Estêvão, Lorenzo Mammi, Moacyr Novaes, Roberto Bolzani Filho.

Comissão de Redação

J. C. Estêvão e M. Novaes.

Equipe Técnica

Produção: Departamento de Filosofia da USP

Projeto Gráfico e Editoração: Guilherme Rodrigues Neto

Secretaria: Marisa da Silva Lopes

Publicação Patrocinada pelo Depto. de Filosofia da USP

Av. Prof. Luciano Gualberto, 315

05508-900 – São Paulo – SP – Brasil

Tel./Fax (011) 211-2431

E-mail: filosofo@cat.cce.usp.br

Impresso pela Gráfica da FFLCH-USP.

Tiragem: 400 exemplares

SUMÁRIO

- 5** SOBRE AS IDÉIAS
Agostinho de Hipona
- 12** SUMA DE TEOLOGIA, P. I, Q. 84
Tomás de Aquino
- 29** A *QUAESTIO DE IDEIS* DE SANTO AGOSTINHO:
SEU SIGNIFICADO E SUA REPERCUSSÃO MEDIEVAL
Martin Grabmann
- 43** ANÁLISE E FONTES DA *QUAESTIO DE IDEIS*
Aimé Solignac

A Questão *De ideis* de Agostinho

É um fato bem estabelecido a influência do platonismo sobre Santo Agostinho. Talvez o pensamento deste último seja incompreensível se não se levar em conta esta influência, cuja importância foi reconhecida pelo próprio autor. Doutra parte, sabe-se de toda a importância que teve Agostinho para o pensamento Ocidental durante a Idade Média e mesmo depois desta época.

Parece-nos que é no cruzamento destas duas direções que pode-se situar uma pequena questão do *De diversis quaestionibus LXXXIII*. Com efeito, a Questão 46, *De ideis*, é um dos textos onde a influência platônica aparece da forma a mais clara. Por outro lado, teve uma longa repercussão suscitando toda uma literatura estreitamente ligada a ela. Daí a importância de retomar a leitura deste texto.

O procedimento da questão nos parece muito claro: após algumas considerações sobre a origem do termo "idéia" (*De ideis*, 1), o nº 2 inicia-se pelas traduções latinas possíveis desta palavra grega.

Em seguida vem a descrição da natureza das idéias, de suas propriedades e de suas funções e do modo de conhecê-las. Depois, num longo desenvolvimento, Agostinho estabelece o que se poderia chamar de as bases racionais de tudo o que acabou de ser dito.

Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento.

De ideis*

Quaestio XLVI in *De diversis quaestionibus octoginta tribus liber unus*

Sancti Avrelii Avgvstini

[CC 70 / PL 29]

- 1 I. Ideas Plato primus appellasse perhibetur. Non tamen si hoc
nomen antequam ipse institueret non erat, ideo uel res ipsae non
erant, quas ideas uocauit, uel a nullo erant intellectae; sed alio
fortassis atque alio nomine ab aliis atque aliis nuncupatae sunt; licet
5 enim cuique rei cognitae, quae nullum habeat usitatum nomen,
quodlibet nomen imponere. Nam non est uerisimile sapientes aut
nullos fuisse ante Platonem aut istas quas Plato, ut dictum est, ideas
uocat, quaecumque res sint, non intellexisse, siquidem tanta in eis
uis constituitur, ut nisi his intellectis sapiens esse nemo possit.
10 Credibile est [PL 30] etiam praeter Graeciam fuisse in aliis gentibus
sapientes, quod etiam Plato ipse non solum peregrinando sapientiae
perficiendae causa satis testatur, sed etiam in libris suis commemorat.
Hos ergo, si qui fuerunt, non existimandum est ideas ignorasse,
quamuis eas alio fortasse nomine uocitauerint. Sed de nomine
15 hactenus dictum sit. Rem uideamus, quae maxime [CC 71]
consideranda atque noscenda est, in potestate constitutis uocabulis,
ut quod uolet quisque appellet rem quam cognouerit.

* "De ideis (Quaestio XLVI)" in *De diversis quaestionibus octoginta tribus liber unus*, Edidit Almut Mutzenbecher. Sancti Augustinini *Opera* Pars XIII, 2. *Corpus Christianorum*, Series Latina 44 A. Turnhout, Brépols, 1975; pp. 70-73. A numeração entre colchetes indica a paginação desta edição e a da Patrologia Latina.

Sobre as idéias*

Questão 46 do *Livro sobre oitenta e três questões diversas*

Agostinho de Hipona

1. Idéias, Platão foi o primeiro a nomeá-las, segundo consta; entretanto, ainda que este nome não existisse antes que ele o instituisse, nem por isso a) não existiam as coisas mesmas que ele chamou de idéias, ou b) ninguém as inteligiu; provavelmente, eram designadas ora com um nome por alguns, ora com outro por outros; com efeito, é lícito atribuir um nome qualquer a uma coisa conhecida que não tenha nome habitual. Com efeito, não é verossímil que não tenha havido sábios antes de Platão, nem que eles não inteligissem estas coisas que Platão, segundo consta, chama de idéias, o que quer que elas sejam, pois elas são tão importantes, que ninguém pode ser sábio se não as inteligir. É de se acreditar ainda que, fora da Grécia, tenha havido sábios entre outros povos: coisa que até o próprio Platão, não bastasse haver testemunhado em pessoa ao viajar para aperfeiçoar sua sabedoria, também registrou em seus livros. Portanto, quem quer que tenham sido, não podemos julgar que ignorassem as idéias, ainda que provavelmente as chamassem por outro nome. Mas basta de falar do nome; vejamos a coisa, que, em primeiro lugar, deve merecer atenção e ser conhecida, e cada um chame como quiser a coisa que conhecer, dentro do valor dos termos estabelecidos.

* Agostinho, "Sobre as idéias (Questão 46)" in *Livro sobre oitenta e três questões diversas*. Tradução de Moacyr Novaes.

2. Ideas igitur Latine possumus uel formas uel species dicere, ut uerbum e uerbo transferre uideamur. Si autem rationes eas uocemus, ab interpretandi quidem proprietate discedimus - rationes enim Graece λόγοι appellantur non ideae -, sed tamen quisquis hoc uocabulo uti uoluerit, a re ipsa non abhorrebit. Sunt namque ideae principales quaedam formae uel rationes rerum stabiles atque incommutabiles, quae ipsae formatae non sunt ac per hoc aeternae ac semper eodem modo sese habentes, quae diuina intelligentia continentur. Et cum ipsae neque orientur neque intereant, secundum eas tamen formari dicitur omne quod oriri et interire potest et omne quod oritur et interit.

Anima uero negatur eas intueri posse nisi rationalis, ea sui parte qua excellit, id est ipsa mente atque ratione, quasi quadam facie uel oculo suo interiore atque intelligibili. Et ea quidem ipsa rationalis anima non omnis et quaelibet, sed quae sancta et pura fuerit, haec asseritur illi uisioni esse [CC 72] idonea, id est quae illum ipsum oculum, quo uidentur ista, sanum et sincerum et serenum et similem his rebus, quas uidere intendit, habuerit.

Quis autem religiosus et uera religione imbutus, quamuis nondum haec possit intueri, negare tamen audeat, immo non etiam profiteatur, omnia quae sunt, id est quaecumque in suo genere propria quadam natura continentur ut sint, auctore deo esse procreata, eoque auctore omnia quae uiuunt uiuere, atque uniuersalem rerum incolumitatem ordinemque ipsum, quo ea quae mutantur suos temporales cursus certo moderamine celebrant, summi dei legibus contineri et gubernari? Quo constituto atque concesso, quis audeat dicere deum inrationabiliter omnia condidisse? Quod si recte dici uel credi non potest, restat ut omnia ratione sint condita, nec eadem ratione homo qua equus; hoc enim absurdum est existimare. Singula igitur propriis sunt creata rationibus. Has autem rationes ubi esse arbitrandum est nisi in ipsa mente creatoris? Non enim extra se quidquam positum intuebatur, ut secundum id constitueret quod constituebat; nam hoc opinari sacrilegum est. Quod si hae rerum omnium creandarum creatarumue rationes diuina mente continentur, neque in diuina [CC 73] mente quidquam nisi aeternum

2. Idéias podem, então, ser expressas em latim como formas [*formae*] ou imagens [*species*], se quisermos verter literalmente. Se, porém, as chamarmos de razões, nos afastaremos da exatidão na tradução, pois razões, em grego, se chamam λόγοι, não idéias; mas quem quiser se servir deste termo não se desviará da coisa mesma. Pois as idéias primeiras são certas formas, ou estáveis e inmutáveis razões das coisas, razões que não são elas mesmas formadas, e por isso são eternas e se mantêm sempre do mesmo modo, contidas na inteligência divina. E, mesmo que elas mesmas não nasçam nem morram, dizemos ainda assim que tudo o que pode nascer e morrer, bem como tudo o que nasce e morre, é formado segundo elas.

A alma, contudo, não pode vê-las, salvo a alma racional, através daquela sua parte pela qual se sobressai, isto é, a mente mesma ou razão, que é como um rosto ou olho próprio, interior e inteligível. Mas, na verdade, não é toda e qualquer alma racional, mas aquela que for santa e pura, aquela que declarada preparada para essa visão: isto é, aquela que mantiver são, sincero, sereno e semelhante àquilo que pretende ver, aquele olho através do qual se vêem essas coisas.

Quem, então, sendo religioso e imbuído da verdadeira religião, embora ainda não possa vê-las, ousará negar, ou melhor, não reconhecer que 1) tudo o que é (vale dizer, tudo o que está contido no seu respectivo gênero segundo a natureza que lhe é própria), para que seja, é procriado sendo Deus o autor, e que 2) é pelo mesmo autor que vive tudo quanto vive, e que 3) a inmutabilidade universal das coisas e a ordem mesma pela qual as coisas mutáveis perfazem seus cursos temporais segundo uma regra exata sejam contidas e governadas pelas leis de Deus? Isso posto e admitido, quem ousará dizer que Deus criou tudo irracionalmente? Ora, se não é possível dizer nem crer nisso com retidão, resta então que tudo foi criado com razão, mas não pela mesma razão o homem e o cavalo, pois é absurdo pensar isso. Cada coisa, pois, é criada na sua respectiva razão. Onde, porém, se julgam estarem estas razões, senão na mente mesma do criador? Com efeito, ele não viu algo posto fora dele mesmo, para que segundo isso constituísse o que constituiu; pois opinar assim é sacrílego. Ora, se estas razões de todas as coisas (a serem criadas e já criadas) estão

atque incommutabile potest esse, atque has rationes rerum
principales appellat ideas Plato, non solum sunt ideae, sed ipsae
55 uerae sunt, quia aeternae sunt et eiusdem modi atque incommutabiles
manent. Quarum participatione fit ut sit quidquid est, quoquo modo
est.

Sed anima rationalis inter eas res, quae sunt a deo conditae,
omnia superat et deo proxima est, quando pura est; eique in quantum
60 caritate cohaeserit, in tantum ab eo lumine illo intellegibili perfusa
quodammodo et inlustrata cernit non per corporeos oculos, sed per
ipsius sui principale quo excellit, id est per intellegentiam suam,
istas rationes, quarum uisione fit beatissima. Quas rationes, ut dictum
est, siue ideas siue formas siue species siue rationes licet uocare, et
65 multis conceditur appellare quod libet, sed paucissimis uidere quod
uerum est.

contidas na mente divina, e se na mente divina nada pode haver que não seja eterno e inmutável, e se Platão chama essas razões primeiras de ideias, então, não apenas são idéias, mas são as verdadeiras idéias, porque são eternas e permanecem imutáveis e do mesmo modo. Mediante a participação nelas, faz-se com que seja o que é, do modo como e.

Mas a alma racional, dentre as coisas que foram criadas por Deus, se sobressai a todas, e é a mais próxima dele quando é pura; e, à medida que a ele adere por amor (por ele iluminada e, por assim dizer, atravessada com uma luz inteligível), ela discerne - não com olhos corporais, mas com o olho primeiro que lhe é próprio, pelo qual se sobressai, isto é, com sua própria inteligência - essas razões, em cuja visão obtém a felicidade suprema. Razões, como se diz, as quais é lícito chamar ou de idéias, ou de formas, ou de imagens, ou de razões, e à maioria é dado chamar daquilo que a cada um agrada, mas a pouquíssimos é dado ver o que é verdadeiro.

Suma de Teologia, P. I, Q. 84 de Tomás de Aquino

As questões 84-89 da Primeira Parte da *Suma de Teologia* de Tomás de Aquino são dedicadas ao estudo do conhecimento intelectual humano. Estas seis questões dividem-se em dois blocos de extensão desigual, pois as cinco primeiras (84-88) investigam como a alma unida ao corpo conhece intelectualmente e a última questão (a questão 89) é a única a se ocupar do conhecimento intelectual da alma separada do corpo.

No que se refere às cinco primeiras questões, temos também uma distribuição desigual: três (84-86) se ocupam com o conhecimento intelectual das coisas materiais, uma (87) com o conhecimento intelectual da alma (e do que nela se encontra) por si mesma e uma (88) com o conhecimento intelectual das substâncias imateriais que lhe são superiores. Esta distribuição é coerente com o fato de Tomás de Aquino considerar a natureza das coisas materiais ou sensíveis como o objeto próprio do conhecimento intelectual humano. Este é seu domínio próprio e tudo o mais será conhecido a partir daí.

A questão 84, busca esclarecer através de que a alma conhece intelectualmente os corpos, sendo constituída por oito artigos. O primeiro destes coloca o problema da existência do conhecimento intelectual dos corpos. Uma vez estabelecida esta, passa-se, nos artigos seguintes, a estudar sua modalidade, que é estabelecida por exclusões sucessivas (artigos 2-4) só restando a alternativa indicada nos artigos 5-6. De fato, a alma não entende os corpos através da inteligência de sua própria essência, mas através de certas determinações inteligíveis (*species*) distintas desta (a. 2); estas determinações inteligíveis

não lhe são inatas (a. 3); nem lhe advêm a partir de certas formas separadas da matéria (a. 4). Pode-se admitir que a alma humana entende nas “razões eternas” de que fala Agostinho, contanto que entendamos esta afirmação no sentido de estarmos nos referindo ao princípio último do conhecimento intelectual humano (a. 5). No entanto, de maneira imediata, o conhecimento intelectual humano é adquirido a partir dos sentidos, como sustentou Aristóteles (a. 6). Os artigos 7 e 8 tiram algumas consequências para o funcionamento do conhecimento intelectual humano, devidas a esta ligação com os sentidos.

O ápice da questão 84 é constituído pelos artigos 5 e 6 (aqui traduzidos), em que Tomás de Aquino concorda com Agostinho (a. 5) interpretando a “teoria da iluminação” deste como uma referência ao fundamento último de todo conhecimento intelectual na inteligência divina. Isto, no entanto, não pré-julga, aos olhos de Tomás, do procedimento concreto de nosso conhecimento intelectual, que foi adequadamente exposto por Aristóteles (a. 6).

Aos olhos de Tomás de Aquino, Aristóteles aparece como aquele que traçou um caminho intermediário entre o materialismo antigo (pré-socrático) e o idealismo platônico. É sobretudo em contraponto com este último que Tomás formula sua posição.

Cf. a respeito: R. J. Henle, *Saint Thomas and Platonism*. The Hague, Martinus Nijhoff, 1956, Part II, chap. VIII (“Plato’s Theory of Human Cognition”), pp. 387-396.

Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento.

Summæ Theologiæ

Prima Pars, Quæstio LXXXIV*

Sancti Thomæ de Aquino

Articulus V: Utrum Anima Intellectiva Cognoscat Res Materiales In Rationibus Aeternis.

[321]

1 AD QUINTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod anima intellectiva
non cognoscat res materiales in rationibus aeternis. Id enim in quo
aliquid cognoscitur, ipsum magis et per prius cognoscitur. Sed anima
intellectiva hominis, in statu præsentis vite, non cognoscit rationes
5 aeternas: quia non cognoscit ipsum Deum, in quo rationes aeternae
existunt; sed *ei sicut ignoto coniungitur*, ut Dionysius dicit in I cap.
Mysticæ Theologiæ. Ergo anima non cognoscit omnia in rationibus
aeternis.

2. PRAETEREA, Rom. 1 dicitur quod *invisibilia Dei per ea quae*
10 *facta sunt, conspiciuntur*. Sed inter invisibilia Dei numerantur
rationes aeternar. Ergo rationes aeternae per creaturas materiales
cognoscuntur, et non e converso.

3. PRAETEREA, rationes aeternae nihil aliud sunt quam ideae:
dicit enim Augustinus, in libro *Octo-* [322] *-ginta trium Quaest.*,

* Sancti Thomæ de Aquino, *Opera Omnia*, iussu Leonis XIII P. M. Edita.
Commissio Leonina. Romæ, 1874. Vol V: *Summa Theologiæ*, Pars Prima,
Quæstio LXXXIV, Art. V-VI.

Suma de Teologia

Primeira Parte, Questão 84*

Tomás de Aquino

Artigo Quinto: Se a Alma Intelectiva Conhece as Coisas Materiais nas Razões Eternas.

Quanto ao quinto problema argumenta-se da seguinte maneira. É claro que a alma intelectual não conhece as coisas materiais nas razões eternas.

1. De fato, aquilo em que algo é conhecido, é ele próprio mais conhecido e anteriormente. Ora, a alma intelectual do ser humano, no estado da vida presente, não conhece as razões eternas, pois não conhece o próprio Deus no qual as razões eternas existem, mas a “ele se une como desconhecido”, como diz Dionísio no capítulo 1º da *Teologia Mística*. Portanto, a alma não conhece tudo nas razões eternas.

2. Além disso, diz-se em *Romanos* 1, 20, que “o que é invisível de Deus, é divisado pelo que foi feito”. Ora, entre o que é invisível de Deus enumeram-se as razões eternas. Portanto, as razões eternas são conhecidas pelas criaturas materiais e não o inverso.

3. Ademais, as razões eternas nada mais são que idéias, pois Agostinho diz no livro das *Oitenta e Três Questões* [q. 46] que “as

* Tradução de Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento.

- 15 quod *ideae sunt rationes stabiles rerum in mente divina existentes*. Si ergo dicatur quod anima intellectiva cognoscit omnia in rationibus aeternis redibit opinio Platonis, qui posuit omnem scientiam ab ideis derivari.

SED CONTRA EST quod dicit Augustinus, XII *Confess.*: *Si ambo*
 20 *videmus verum esse quod dicis, et ambo videmus verum esse quod dico, ubis quaeso id videmus? Nec ego utique in te, nec tu in me: sed ambo in ipsa, quae supra mentes nostras est, incommutabili veritate*. Veritas autem incommutabilis in aeternis rationibus continetur. Ergo anima intellectiva omnia vera cognoscit in rationibus
 25 aeternis.

RESPONDEO DICENDUM quod, sicut Augustinus dicit in II *de Doctr. Christ.*, *Philosophi qui vocantur, si qua forte vera et fidei nostrae accomoda dixerunt, ab eis tanquam ab iniustis possessoribus in usum nostrum vindicanda sunt. Habent enim doctrinae*
 30 *gentilium quaedam simulata et superstitiosa figmenta, quae unusquisque nostrum de societate gentilium exiens, debet evitare*. Et ideo Augustinus, qui doctrinis Platoniorum imbutus fuerat, si qua invenit fidei accomoda in eorum dictis, assumpsit; quae vero invenit fidei nostrae adversa, in melius commutavit. Posuit autem
 35 Plato, sicut supra dictum est, formas rerum per se subsistere a materia separatas, quas *ideae* vocabat, per quarum participationem dicebat intellectum nostrum omnia cognoscere; ut sicut materia corporalis per participationem *ideae lapidis* fit lapis, ita intellectus noster per participationem eiusdem *ideae cognosceret lapidem*. Sed
 40 quia videtur esse alienum a fide quod formae rerum extra res per se subsistant absque materia, sicut Platonici posuerunt, dicentes *per se vitam* aut *per se sapientiam* esse quasdam substantias creatrices, ut Dionysius dicit XI cap. de *Div. Nom.*; ideo Augustinus in libro *Octoginta trium Quaest.*, posuit loco harum idearum quas Plato
 45 ponebat, rationes omnium creaturarum in mente divina existere, secundum quas omnia formantur, et secundum quas etiam anima humana omnia cognoscit.

idéias são as razões eternas estáveis das coisas, existentes na mente divina”. Se, portanto, se disser que a alma intelectiva conhece tudo nas razões eternas, retornará a opinião de Platão, que asseverou que toda ciência deriva das idéias.

Em sentido contrário está o que diz Agostinho no livro XII das *Confissões* [cap. 25]: “Se ambos vemos que é verdadeiro o que dizes, e ambos vemos que é verdadeiro o que eu digo, pergunto, onde o vemos? De qualquer modo, nem eu em ti, nem tu em mim, mas ambos na própria verdade imutável que está acima de nossas mentes”. Ora, a verdade imutável está contida nas razões eternas. Portanto, a alma intelectiva conhece tudo o que é verdadeiro nas razões eternas.

Em resposta, deve-se dizer que, assim como Agostinho diz no livro II *Da Doutrina Cristã* [cap. 40] “Se os que são denominados filósofos, acaso disseram algo verdadeiro e em acordo com a nossa fé, deve deles ser reivindicado para nosso uso, como de injustos possuidores. De fato, as doutrinas dos gentios contêm certas ficções inventadas e superticiosas, que cada um de nós, ao sair do convívio dos gentios, deve evitar”. Por isso, Agostinho, que fora imbuído das doutrinas dos Platônicos, se encontrou algo em acordo com a fé, em seus escritos, o tomou; mas, o que encontrou em oposição à nossa fé, mudou para melhor. Ora, Platão sustentou, como foi dito acima [a. 4] que as formas das coisas subsistem por si separadas da matéria e chamava-as de “idéias”, por cuja participação, dizia ele, o nosso intelecto conhece tudo, de tal modo que, assim como a matéria corporal, pela participação da idéia de pedra se torna pedra, igualmente o nosso intelecto, pela participação da mesma idéia, conheceria a pedra. É, porém, claro que é estranho à fé que as formas das coisas subsistam por si sem a matéria, fora das coisas, como os Platônicos sustentaram ao dizer que a vida por si ou a sabedoria por si são certas substâncias ciradoras, como Dionísio diz no cap. XI dos *Nomes Divinos*. Por isso, Agostinho, no livro das *Oitenta e Três Questões* [q. 46], sustentou, no lugar destas idéias que Platão sustentava, que as razões de todas as criaturas existem na mente divina, de acordo com as quais tudo é formado e, de acordo com as quais também, a alma humana conhece tudo.

Cum ergo quaeritur utrum anima humana in rationibus aeternis omnia cognoscat, dicendum est quod aliquid in aliquo dicitur
50 cognosci dupliciter. Uno modo, sicut in obiecto cognito; sicut aliquis videt in speculo ea quorum imagines in speculo resultant. Et hoc modo anima, in statu praesentis vitae, non potest videre omnia in rationibus aeternis; sed sic in rationibus aeternis cognoscunt omnia beati, qui Deum videt et ominia in ipso. Alio modo, dicitur aliquid
55 cognosci in alio sicut in cognitionis principio; sicut si dicamus quod in sole videtur ea quae videtur per solem. Et sic necesse est dicere quod anima humana omnia cognoscat in rationibus aeternis, per quarum participationem omnia cognoscimus. Ipsum enim lumen intellectuale quod est in nobis, nihil est aliud quam quaedam
60 participata similitudo luminis increati, in quo continentur rationes aeternae. Unde in Psalmo IV dicitur: *Multi dicunt, Quis ostendit nobis bona?* cui quaestioni Psalmista respondet, dicens: *Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine.* Quasi dicat: Per ipsam sigillationem divini luminis in nobis, omnia nobis demonstrantur.

65 Quia tamen praeter lumen intellectuale in nobis, exiguntur species intelligibiles a rebus acceptae, ad scientiam de rebus materialibus habendam; ideo non per solam participationem rationum aeternarum de rebus materialibus notitiam habemus, sicut Platonici posuerunt quod sola idearum participatio sufficit ad
70 scientiam habendam. Unde Augustinus dicit, in IV *de Trin.*: *Munquid quia philosophi documentis certissimis persuadente aeternis rationibus omnia temporalia fieri, propterea potuerunt in ipsis rationibus perspicere, vel ex ipsis colligare quod sit animalium genera, quae semina singulorum? Nonne ista omnia per locorum*
75 *ac temporum historiam quaesierunt?*

Quod autem Augustinus non sic intellexerit omnia cognosci in rationibus aeternis, vel in incommutabili veritate, quasi ipsae rationes aeternae videantur, patet per hoc quod ipse dicit in libro *Octoginta trium Quaest.*, quod *rationalis anima non omnis et*
80 *quaelibet, sed quae et pura fuerit, asseritur illi visioni, scilicet rationum aeternarum, esse idonea;* sicut sunt animae beatorum.

Et per haec patet responsio ab obiecta.

Quando, portanto, se pergunta de a alma humana conhece tudo nas razões eternas, deve-se dizer que se diz que algo é conhecido em algo de dois modos. De um modo, como no objeto conhecido, assim como alguém vê no espelho aquilo cuja imagem ressalta no espelho. Deste modo, a alma, no estado da vida presente, não pode ver tudo nas razões eternas. Mas, deste modo, os bem-aventurados que vêem a Deus e tudo nele, conhecem tudo nas razões eternas. De outro modo, diz-se que algo é conhecido em algo, como no princípio de conhecimento, assim como se dissermos que é visto no sol, o que é visto pelo sol. Deste modo, é necessário dizer que a alma humana conhece tudo nas razões eternas, por cuja participação conhecemos tudo. De fato, a própria luz intelectual que há em nós, nada é além de uma certa semelhança participada da luz incriada na qual estão contidas as razões eternas. Onde, no *Salmo* 4 [6-7] se dizer: “Muitos dizem – Quem nos mostra a felicidade?” A esta pergunta, o salmista responde, dizendo: “A luz da tua face, Senhor, está assinalada sobre nós”. É como se dissesse: pela própria marca da luz divina em nós, tudo nos é mostrado.

No entanto, como, além da luz intelectual em nós, são exigidas as espécies inteligíveis recebidas das coisas, para se ter ciência das coisas materiais, não temos notícia das coisas materiais apenas pela participação das razões eternas, como os Platônicos sustentaram que apenas a participação das idéias basta para ter ciência. Daí, Agostinho dizer no livro IV *Sobre a Trindade* [cap. 16] : “Por acaso, porque os filósofos ensinam com argumentos certíssimos que tudo que é temporal se faz por razões eternas, puderam por isso ver nas próprias razões ou concluir a partir delas quantos são os gêneros de animais e quais os germes de cada um? Por ventura não buscaram tudo isso pela descrição dos lugares e dos tempo?”

Que, porém, Agostinho não entendeu que tudo é conhecido “nas razões eternas” ou “na verdade imutável” como se as próprias razões eternas fossem vistas, é patente pelo que ele próprio diz no livro das *Oitenta e Três Questões* [q. 46], isto é, que “a alma racional, não toda e qualquer, mas a que for santa e pura, é declarada idônea para aquela visão”, isto é, das razões eternas, como são as almas dos bem-aventurados.

Pelo exposto, fica patente a resposta aos argumentos apresentados.

[323]

Articulus VI: Utrum Intellectiva Cognitio Accipiat a Rebus Sensibilibus.

AD SEXTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod intellectiva cognitio non accipiat a rebus sensibilibus. Dicit enim Augustinus, in libro
 85 *Octoginta trium Quaest.*, quod *non est expectanda sinceritas veritatis a corporis sensibus*. Et hoc probat dupliciter. Uno modo, per hoc quod *omne quod corporeus sensus attingit, sine ulla intermissione temporis commutatur: quod autem non manet, percipi non potest*. Alio modo, per hoc quod *omnia quae per corpus sentimus, etiam*
 90 *cum non adsunt sensibus, imagines tamen eorum patimur, ut in somno vel furore; non autem sensibus discernere valemus utrum ipsa sensibilia, vel imagines eorum falsas sentimus. Nihil autem percipi potest quod a falso non discernitur*. Et sic concludit quod non est expectanda veritas a sensibus. Sed cognitio intellectualis
 95 est apprehensiva veritatis. Non ergo cognitio intellectualis est expectanda a sensibus.

2. PRAETEREA, Augustinus dicit in XII *super Gen. ad litt.*: *Non est putandum facere aliquid corpus in spiritum, tanquam spiritus corpori facienti materiae vice subdatur: omni enim modo*
 100 *praetantior est qui facit, ea re de qua aliquid facit*. Unde concludit quod *imaginem corporis non corpus in spiritu, sed ipse spiritus in seipso facit*. Non ergo intellectualis cognitio a sensibilibus derivatur.

3. PRAETEREA, effectus non se extendit ultra virtutem suae causae. Sed intellectualis cognitio se extendit ultra sensibilia:
 105 *intelligimus enim quaedam quae sensu percipi non possunt*. Intellectualis ergo cognitio non derivatur a rebus sensibilibus.

SED CONTRA EST quod Philosophus probat, I *Metaphys.*, et en fine *Poster.*, quod principium nostrae cognitionis est a sensu.

Artigo Sexto: Se o Conhecimento Intelectivo é Recebido das Coisas Sensíveis.

Quanto ao sexto problema argumenta-se da seguinte maneira. É claro que o conhecimento intelectual não é recebido das coisas sensíveis.

1. Diz Agostinho no livro das *Oitenta e Três Questões* [q. 9] que “não se deve esperar a sinceridade da verdade dos sentidos dos corpos”. Prova isto de dois modos. De um modo, pelo fato de que “tudo que o sentido corpóreo atinge, muda ininterruptamente; ora, o que não permanece, não pode ser percebido”. De outro modo, pelo fato de que “de tudo o que sentimos pelo corpo, mesmo quando não estão presentes os sentidos, recebemos suas imagens, como no sono e na demência; ora, não somos capazes de distinguir pelos sentidos se sentimos os próprios sensíveis ou suas imagens falsas; mas nada pode ser estabelecido se não for distinguido do falso”. Assim, conclui que a verdade não deve ser esperada dos sentidos. Ora, o conhecimento intelectual apreende a verdade. Portanto, o conhecimento intelectual não deve ser esperado dos sentidos.

2. Ademais, Agostinho diz no livro XII *Sobre o Gênesis segundo a letra* [cap. 16]; “Não se deve pensar que o corpo produz algo no espírito, como se o espírito estivesse submetido a modo de matéria ao corpo produtor; com efeito, de toda maneira, aquele que produz tem mais valor do que a coisa da qual faz algo”. Donde, conclui que “o corpo não produz a imagem do corpo no espírito, mas o próprio espírito a produz em si mesmo”. Portanto, o conhecimento intelectual não é derivado dos sensíveis.

3. Ademais, o efeito não se estende além da virtude de sua causa. Ora, o conhecimento intelectual se estende além dos sensíveis, pois inteligimos algo que não pode ser percebido pelo sentido. Portanto, o conhecimento intelectual não é derivado dos sensíveis.

Em sentido contrário está que o Filósofo prova no livro I da *Metafísica* [cap. 1] e no final dos *Análiticos Posteriores* [livro II, cap. 15] que o princípio de todos nosso conhecimento se dá a partir do sentido.

RESPONDEO DICENDUM quod circa istam quaestionem triplex
 110 fuit philosophorum opinio. Democritus enim posuit quod *nulla est
 alia causa cuiuslibet nostrae cognitionis, nisi cum ab his corporibus
 quae cogitamus, veniunt atque intrant imagines in animas nostras;*
 ut Augustinus dicit in epistola sua *ad Dioscorum*. Et Aristoteles
 etiam dicit, in libro *de Somn. et Vigil.*, quod Democritus posuit
 115 cognitionem fieri *per ideola et defluxiones*. Et huius positionis ratio
 fuit, quia tam ipse Democritus quam alii antiqui Naturales non
 ponebant intellectum differre a sensu, ut Aristoteles dicit in libro *de
 Anima*. Et ideo, quia sensus immutatur a sensibili, arbitrabantur
 omnem nostra cognitionem fieri per solam immutationem a
 120 sensibilibus. Quam quidem immutationem Democritus asserebat
 fieri per imaginum defluxiones.

Plato vero e contrario posuit intellectum differre a sensu; et
 intellectum quidem esse virtutem immaterialem organo corporeo
 non utentem in suo actu. Et quia incorporeum non potest immutari
 125 a corporeo, posuit quod cognitio intellectualis non fit per
 immutationem intellectus a sensibilibus, sed per participationem
 formarum intelligibilium separatarum, ut dictum est. Sensus etiam
 posuit virtutem quandam per se operantem. Unde nec ipse sensus,
 cum sit quaedam vis spiritalis, immutatur a sensibilibus: sed organa
 130 sensuum a sensibilibus immutantur, ex qua immutationem anima
 quodammodo excitatur ut in se species sensibilium forment. Et hanc
 opinioem tangere videtur Augustinus, XII *super Gen. ad litt.*, ubi
 dicit quod *corpus non sentit, sed anima per corpus quo velut nuntio
 utitur ad formandum is seipsa quod extrinsecus nuntiatur*. Sic igitur
 135 secundum Platonis opinionem, neque intellectualis cognitio a
 sensibili procedit, neque intellectualis cognitio a sensibili procedit,
 neque etiam sensibilis totaliter a sensibilem rebus; sed sensibilia
 excitant animam sensibilem ad sentiendum, et simiter sensus excitant
 animam intellectivam as intelligendum.

140 Aristoteles autem media via processit. Posuit enim cum
 Platone intellectum differre a sensu. Sed sensum posuit propriam
 operationem non habere sine communicatione corporis; ita quod
 sentire non sit actus animae tantum, sed coniuncti. Et similiter posuit

Em resposta, deve-se dizer que a respeito desta questão houve três opiniões dos filósofos. Demócrito sustentou que “não há nenhuma outra causa de qualquer pensamento nosso, senão que destes corpos que pensamos, vêm imagens e entram em nossas almas”, como Agostinho diz na sua *Carta a Dióscoro* [Ep. 118, cap. 4]. Aristóteles também diz no livro *Sobre o sono e a vigília* [*Sobre a adivinhação pelo sonho*, cap. 2], que Demócrito sustentou que o conhecimento se dá “por imagens e emanações”. A razão desta postura foi que, tanto o próprio Demócrito como os outros Antigos Estudiosos da natureza não sustentavam que o intelecto diferisse do sentido, como Aristóteles diz no livro *Sobre a Alma* [livro III, cap. 3]. Assim, porque o sentido é modificado pelo sensível, julgavam que todo nosso conhecimento se dá apenas pela modificação dos sensíveis e Demócrito asseverava que tal modificação se dá pelas emanações de imagens.

Platão, porém, sustentou, ao contrário, que o intelecto difere do sentido e que o intelecto é uma virtude imaterial não se utilizando de órgão corporal no seu ato. E como o incorpóreo não pode ser modificado pelo corpóreo, sustentou que o conhecimento intelectual não se dá por modificação do intelecto pelos sensíveis, mas por participação das formas inteligíveis separadas, como foi dito [aa. 4-5]. Sustentou também que o sentido é uma certa capacidade que opera por si mesma. Donde, nem o próprio sentido, visto ser uma certa força espiritual, ser modificado pelos sensíveis; mas, os órgãos dos sentidos serem modificados e, por esta modificação, a alma é de certo modo excitada para que forme em si as espécies dos sensíveis. Agostinho parece aludir a esta opinião no livro XII *Sobre o Gênesis segundo a letra* [cap. 24] onde diz que “o corpo não sente, mas a alma pelo corpo, do qual se serve, como de um mensageiro, para formar em si mesma o que é a nunciado fora”. Assim, portanto, de acordo com a opinião de Platão, nem o conhecimento intelectual procede do sensível, nem também o sensível totalmente das coisas sensíveis; mas os sensíveis excitam a alma intelectiva para inteligir.

Aristóteles, porém, procedeu por um caminho intermediário. De fato, sustentou com Platão que o intelecto difere do sentido. Mas, sustentou que o sentido não tem operação própria sem comunicação com o corpo; de tal modo que sentir não é um ato apenas da alma, mas do con-

de omnibus operationibus sensitivae partis. Quia igitur non est
 145 inconveniens quod sensibilia quae sunt extra animam, causent [324]
 aliquid in coniunctum, in hoc Aristoteles cum Democrito
 concordavit, quod operationes sensitivae partis causentur per im-
 pressionem sensibilibus in sensum: non per modum defluxionis, ut
 Democritus posuit, sed per quandam operationem. Nam et
 150 Democritus omnem actionem fieri posuit per influxionem atomorum,
 ut patet in I *de Generat.* Intellectum vero posuit Aristoteles habere
 operationem absque communicatione corporis. Nihil autem
 corporeum imprimere potest in rem incorpoream. Et ideo ad
 causandam intellectualem operationem, secundum Aristotelem, non
 155 sufficit sola impressio sensibilibus corporum, sed requiritur aliquid
 nobilius, quia *agens est honorabilius patiente*, ut ipse dicit. Non
 tamen ita quod intellectualis operatio causetur in nobis ex sola im-
 pressionem aliquarum rerum superiorum, ut Plato posuit: sed illud
 superius et nobilius agens quod vocat intellectum agentem, de quo
 160 iam supra [Qu. LXXIX, aa. 3-4] diximus, facit phantasmata a
 sensibus accepta intelligibilia in actu, per modum abstractionis
 cuiusdam.

Secundum hoc ergo, ex parte phantasmatum intellectualis
 operatio a sensu causatur. Sed quia phantasmata non sufficiunt
 165 immutare intellectum possibilem, sed oportet quod fiant intelligibilia
 actu per intellectum agentem; non potest dici quod sensibilis cognitio,
 sed magis quodammodo est materia causae.

AD PRIMO ERGO DICENDUM quod per verba illa Augustini datur
 intelligi quod veritas non sit totaliter a sensibus expectanda.
 170 Requiritur enim lumen intellectus agentis, per quod immutabiliter
 veritatem in rebus mutabilibus cognoscamus, et discernamus ipsas
 res a similitudinibus rerum.

AD SECUNDUM DICENDUM quod Augustinus ibi non loquitur de
 intellectuali cognitione, sed de imaginaria. Et quia, secundum
 175 Platonis opinionem, vis imaginaria habet operationem quae est
 animae solius; eadem ratione usus est Augustinus ad ostendendum
 quod corpora non imprimunt suas similitudines in vim imaginariam,

junto. Sua postura foi semelhante no que se refere a todas as operações da parte sensitiva. Assim, visto não ser inconveniente que os sensíveis, que estão fora da alma, causem algo no conjunto, Aristóteles concordou com Demócrito nisto, que as operações da parte sensitiva são causadas pelas impressões dos sensíveis no sentido; não a modo de emanção, como Demócrito sustentou, mas por uma certa operação. Pois Demócrito sustentou que toda ação se dá pelo influxo de átomos, como está claro no livro I *Sobre a Geração* [8, 324 b 25]. Mas Aristóteles sustentou que o intelecto possui uma operação sem comunicação com o corpo. Ora, nada de corpóreo pode imprimir-se numa coisa incorpórea. Por isso, para causar a operação intelectual, de acordo com Aristóteles, não basta apenas a impressão dos corpos sensíveis, mas é requerido algo mais nobre, visto que “o agente é mais honroso que o paciente”, como ele próprio diz [*Sobre a Alma* III, 5, 430 a 18]. Não, porém, de tal modo que a operação intelectual seja causada em nós apenas pela impressão de algumas coisas superiores, como Platão sustentou; mas, aquele agente mais elevado e mais nobre, que denomina intelecto agente, do qual já falamos acima [q. 79, aa. 3-4], torna as imagens recebidas dos sentidos inteligíveis, à maneira de uma certa abstração.

De acordo com isto, portanto, no que concerne às imagens, a operação intelectual é causada pelo sentido. Mas, como as imagens não bastam para modificar o intelecto possível, mas é preciso que se tornem inteligíveis em ato pelo intelecto agente, não se pode dizer que o conhecimento sensível é a causa total do conhecimento intelectual, mas é antes a matéria da causa.

Ao primeiro argumento, deve-se dizer que, por aquelas palavras de Agostinho dá-se a entender que a verdade não deve ser totalmente esperada dos sensíveis. De fato, é requerida a luz do intelecto agente, pela qual conhecemos de maneira imutável a verdade nas coisas mutáveis e discernimos as próprias coisas das semelhanças das coisas.

Ao segundo, deve-se dizer que Agostinho aí não fala do conhecimento intelectual, mas do imaginativo. Como, de acordo com a opinião de Platão, a faculdade imaginativa tem uma operação que pertence apenas à alma, Agostinho se serviu da mesma razão, para mostrar que os corpos não imprimem suas semelhanças na faculdade imaginativa, mas a

sed hoc facit ipsa anima, qua utitur Aristoteles ad probandum intellectum agentem esse aliquid separatum, quia scilicet *agens est*
180 *honorabilius patiente*. Et procul dubio oportet, secundum hanc positionem, in vi imaginativa ponere non solum potentiam passiva, sed etiam activam. Sed si ponamus, secundum opinionem Aristotelis, quod actio virtutis imaginativae sit coniuncti, nulla senquitur difficultas: quia corpus sensibile est nobilius organo animalis,
185 secundum hoc quod comparatur ad ipsum ut ens in actu ad ens in potentia, sicut coloratum in actu ad pupillam, quae colorata est in potentia. Posset tamun dicit quod, quamvis prima immutatio virtutis imaginariae sit per motum sensibillum, quia *phantasia est motus factus secundum sensum*, ut dicitur in libro *de Anima*; tamen est
190 quaedam operatio animae in homine quae dividendo et componendo format diversas rerum imagines, etiam quae non sunt a sensibus acceptae. Et quantum ad hoc possut accipi verba Augustini.

AD TERTIUM DICENDUM quod sensitiva cognitio non est tota causa intellectualis cognitionis. Et ideo non est mirum si intellectualis
195 cognitio ultra sensitivam se extendit.

própria alma faz isto, de que Aristóteles se serve para provar que o intelecto agente é algo separado, isto é, porque “o agente é mais honroso que o paciente”. Sem dúvida nenhuma, de acordo com esta postura, é preciso colocar na faculdade imaginativa, não apenas uma potência passiva, mas também uma ativa. Se sustentarmos, porém, de acordo com a opinião de Aristóteles, que a ação da faculdade imaginativa pertence ao conjunto, não se segue nenhuma dificuldade, pois o corpo sensível é mais nobre que o órgão do animal, na medida em que se compra a ele como ente em ato a um ente em potência, como o colorido em ato à pupila que é colorida em potência. Poder-se-ia, no entanto, dizer que, embora a primeira modificação da faculdade imaginativa se dê pelo movimento dos sensíveis, pois “a imaginação é um movimento que ocorre de acordo com o sentido”, como se diz no livro *Sobre a Alma* [III, 3, 429 2 1], há uma certa operação da alma no ser humano, pela qual compondo e dividindo, forma as diversas imagens das coisas, até as que não foram recebidas pelos sentidos. As palavras de Agostinho podem ser tomadas como se referindo a isto.

Ao terceiro, deve-se dizer que o conhecimento sensível não é a causa toda do conhecimento intelectual. Por isso, não é de se admirar se o conhecimento intelectual se estenda além dos sensível.

A *quæstio de ideis* de Santo Agostinho: seu significado e sua repercussão medieval*

Martin Grabmann

Dentre as doutrinas de Agostinho que tiveram um eco especialmente forte no pensamento medieval figura sua doutrina das idéias divinas. Numa dissertação acerca das idéias divinas, há muito esquecida mas rica em conteúdo, o teólogo de Paderborn J. A. Vígner escreve sobre a doutrina das idéias de Agostinho: *Neque fortasse ulla alia de re Augustinum tanta ubertate ingenii, verborum granditate, elatione animi tantaque denique doctrina subtilitate disserentem invenias*¹. A doutrina das idéias de Agostinho é historicamente interessante quer de um ponto de vista retrospectivo, se a relacionamos com a filosofia platônica e neoplatônica e indicamos as raízes do pensamento agostiniano na filosofia antiga, quer se acompanhamos seu efeito na Escolástica medieval, em especial nas correntes principais do agostinismo e do aristotelismo na Alta Escolástica, tendo presente a grande influência que os textos e reflexões de Agostinho aí tiveram. Essa apreciação histórica abrangente da doutrina das idéias de Agostinho seria um trabalho de grande extensão. Pretendemos a seguir apenas apontar linhas principais, fornecer indicações e ocasionalmente

* Grabmann, Martin, "Des heiligen Augustinus *Quæstio de ideis* (*De diversis quæstionibus LXXXIII qu. 46*) in ihrer inhaltlichen Bedetung und mittelalterlichen Weiterwikung" in *Mittelalterliches Geistesleben*. Münster, Max Hueber, 1936, vol. II: 25-34. Tradução de Moacyr Novaes, colaboração de César Ribas Cezar e Márcio Sattin.

mencionar também material novo inédito. Tais visões gerais têm, no entanto, também um certo sentido, são como um panorama sobre grandes cadeias de montanhas, cujas particularidades e belezas só se revelam ao montanhista que não teme esforço. Não é possível nem se deveria aqui fazer uma apresentação da doutrina agostiniana das idéias que se estendesse a todos os textos; apenas será apreciado em sua significação, dos pontos de vista de conteúdo e histórico, o trabalho em que Agostinho trata das idéias divinas *ex professo* e monograficamente.

Agostinho tratou da doutrina das idéias na *quæstio XLVI* de sua obra *De diversis quæstionibus 83 liber unus*. Este escrito é, como Agostinho afirma em suas *Retractationes* (1, 20), a sedimentação literária das conversas teológicas que manteve com seus confrades após sua volta para a África. Ele dá aqui, às perguntas deles, respostas que primeiro foram escritas em folhas soltas e que, depois de sua consagração como Bispo em 395, reuniu neste livro². Estas perguntas tratam, sem ordem sistemática, de objetos de conteúdo filosófico, exegético e sobretudo dogmático.

Na *quæstio XLVI*, que versa *De ideis*, ele de saída designa Platão como o criador da doutrina das idéias. Não se deve por isso dizer que esta doutrina, quanto à coisa mesma, não tenha sido conhecida antes de Platão, ainda que o filósofo grego tenha sido o primeiro a usar este nome *idea*. Platão, na verdade, em suas viagens encontrou-se com sábios de outros países e recebeu deles muitas influências. A doutrina das idéias é, do ponto de vista do conteúdo, algo tão grande e formidável, que sem familiaridade com ela ninguém pode ser chamado de sábio. Agostinho formula aqui a imponente proposição: *Tanta in eis [sc. ideis] vis constituitur, ut nisi his intellectis sapiens nemo esse possit*.

Na determinação do conceito de *idea*, Agostinho parte inicialmente da palavra. Traduzimos literalmente a palavra grega *idea* pelo latim *forma* ou *species*. Se a vertermos para *rationes*, não será uma tradução perfeitamente exata, pois ao latim *rationes* corresponde *λόγοι*. Porém, se empregarmos a palavra *rationes* para *ideai*, não cometeremos nenhum erro quanto à coisa. Agostinho passa então à definição de *idea* como coisa [*Sachdefinition*]. As idéias são certas formas ou

pensamentos primeiros das coisas, estáveis e imutáveis, elas próprias não formadas, por isso eternas, e para sempre e permanentemente iguais a si mesmas, formas e pensamentos que têm sua sede no espírito divino. Enquanto elas próprias não surgem nem passam, tudo quando surge e passa é formado segundo elas³.

Após esta determinação do conceito, Agostinho considera a relação entre a alma espiritual humana e as idéias. Estas idéias a alma pode ver apenas como alma dotada de razão, a saber, com aquela parte de sua essência mediante a qual se eleva acima do ser não espiritual e da esfera sensível do animado, com a *mens*⁴ e *ratio* como com um rosto, um olho da alma, espiritual e interior. Mais exatamente, nem toda alma humana dotada de razão está pronta e apta, mas apenas a alma pura e santa, aquela que conservou o olho espiritual – com o qual estas idéias são vistas – saudável, sincero, imperturbado e semelhante aos objetos que são vistos⁵.

Agora Agostinho mostra a realidade das idéias e seu significado para a compreensão do mundo e da ordem nele existente, com o que põe as idéias em conexão íntima com os pensamentos da criação: qual homem imbuído da verdadeira religião quereria negar e não reconhecer, mesmo quando ainda não pode ver as idéias, que tudo que é, tudo o que está contido em seu gênero com a natureza que lhe é própria, e por isso possui um ser individual, é produzido por Deus Criador; que pelo ato criador de Deus tudo que vive possui vida; que toda segurança do universo e a ordem pela qual todo mutável toma com direção infalível seu curso temporal estão contidas nas leis do Deus altíssimo e por elas são conduzidas? Se isto está firme e concedido, quem então ousará afirmar que Deus chamou tudo para a existência de um modo irracional? Se isso não pode ser dito e aceito com correção, então resulta claramente que tudo foi criado segundo uma razão e um plano, segundo um pensamento divino. Mais precisamente, não que tudo tenha sido feito segundo um mesmo pensamento, por exemplo, o cavalo segundo a mesma idéia que o homem. Uma tal suposição seria um contra-senso. Assim, todas as coisas singulares foram criadas segundo idéias respectivas⁶.

Em conexão com esta fundamentação da realidade das idéias segundo as quais Deus produziu as coisas singulares, Agostinho esclarece a relação das idéias com o intelecto divino: onde mais poderíamos localizar estas idéias senão no próprio espírito do criador? Com efeito, Deus não olhou um protótipo exterior ao seu espírito quando criou as coisas. Admitir tal coisa seria ímpio. Porque estes protótipos pensados de todas as coisas que podem ser criadas e foram criadas estão contidos no espírito divino, e porque tudo o que está no espírito divino tem de ser eterno e imutável, e porque estes protótipos pensados foram designados por Platão de idéias, por tudo isso as idéias não apenas existem, mas são também verdadeiras, porque são eternas e permanecem imutavelmente. Pela participação nelas se fundamenta que tudo o que é, tem ser e é tal como é⁷.

Na conclusão da *quaestio*, Agostinho pinta mais uma vez com cores fortes a relação da alma humana com as idéias divinas. A alma humana dotada de razão se eleva acima de todas as coisas que Deus criou. Ela é a mais próxima de Deus, quando é pura. Na medida em que está ligada a Deus no amor, é por ele atravessada de luz espiritual. Iluminada por esta luz, ela vê as idéias divinas, não com olhos carnis, mas mediante aquilo que lhe é mais elevado e destacado, mediante a inteligência, e na visão destas idéias será feliz. Estes protótipos e pensamentos divinos podem ser chamados de *ideæ* ou *formæ* ou *species* ou *rationes* ou de muitos outros nomes, mas apenas a muito poucos é concedido ver o que é verdadeiro⁸.

Neste texto de santo Agostinho devemos observar em primeiro lugar sua relação com a doutrina platônica das idéias. Ele aponta Platão como o criador da doutrina das idéias, mas de forma alguma assinala a diferença entre a sua própria doutrina das idéias e a platônica. Enquanto, segundo Platão, as idéias são realidades metafísicas autônomas exteriores ao espírito divino⁹, elas são para Agostinho protótipos e pensamentos divinos, segundo os quais tudo é formado. Agostinho não foi o primeiro a reformular deste modo a doutrina platônica das idéias. Filo ensina que o mundo das idéias (ὁ ἐξ τῶν ἰδεῶν κόσμος) tem sua sede no logos divino assim como a cidade, na alma do arquiteto¹⁰. Também o platonismo médio de um Albino concebeu as idéias

como pensamentos da divindade, próprios e autônomos¹¹... Igualmente, também os neopitagóricos, por exemplo Nicômaco de Gerasa, viam os números pitagóricos como pensamentos de Deus¹². Mas sobretudo Plotino, em suas *Enéadas* 5, 5: Ὅτι οὐκ ἄνω τοῦ θεοῦ τὸ νοητὸν (“que os pensamentos não estão fora de Deus”), localizou as idéias no noçã divino, a emanção imediata do divino ἄνω¹³. Agostinho só conhecerá esta compreensão neoplatônica da doutrina platônica das idéias; ele não consultará diretamente os textos em que Platão desenvolve sua doutrina das idéias. Por isso, é compreensível que ele não aponte aqui para a diferença entre a doutrina platônica das idéias e a sua própria. Poder-se-ia falar de uma cristianização da doutrina platônica das idéias por Agostinho no sentido em que ele põe em conexão íntima, já neste texto e também em outras obras, a doutrina das idéias com a idéia cristã de criação, e não concebe o intelecto divino, a sede destas idéias, como uma emanção divina, mas o identifica com a essência de Deus.

Nesta *quæstio de ideis* agostiniana, um momento que causa certa dificuldade é a explicação de como as idéias que repousam no espírito divino são vistas pela alma humana. Neste ponto, desempenha um papel significativo a concepção neoplatônica da pureza (χάρασις) ética como pressuposto para o conhecimento das coisas divinas, concepção que, numa forma superior, também é bíblico-cristã. Somente o olho espiritual purificado pode ver estas idéias. Somente a alma pura, unida a Deus pelo amor, é atravessada pela luz divina, vê as idéias divinas e é feliz nesta visão. Invocou-se esta *quæstio* agostiniana em favor do ontologismo. Malebranche a incluiu no prefácio de seus *Entretiens sur la métaphysique*. Não posso aqui entrar no conflito acerca da significação da teoria do conhecimento agostiniana. Estudos de Liberatore, Heinrich, Zigliara, Lepidi, Kleutgen e ainda, finalmente, Ch. Boyer¹⁴, provaram que Agostinho não pode ser qualificado como ontologista. Com justiça, se apontaram diversos e inequívocos textos nos quais o grande Padre da Igreja designa a visão imediata de Deus como a completitude do conhecimento humano sobre Deus apenas quando da entrada no céu. Com isso, não se exclui de modo algum que, em textos produzidos logo após sua conversão, sob a forte

influência do neoplatonismo no tocante à visão neste mundo do divino por uma alma purificada, Agostinho tenha escrito frases que poderiam ser interpretadas no sentido de uma visão imediata das *rationes aeternae*. J. Maréchal, que também se ocupa minuciosamente da *Quaestio de ideis* em uma penetrante investigação sobre a doutrina agostiniana da visão de Deus no ápice da contemplação, entende esta explicação no sentido de uma percepção imediata das idéias divinas e observa sobre isso: *Nous vogueons dans les eaux platoniciennes*¹⁵. E. Gilson, que também se ocupa com nosso texto, em conexão com outras passagens agostinianas, assinala o caráter metafórico do modo em que Agostinho se exprime e conclui que estas fórmulas querem antes assinalar e sublinhar apenas a completa dependência ontológica do espírito humano em relação a Deus, cujo ser, atividade e verdade ele possui: *Si frappantes qu'elles soient, ces formules augustiniennes n'expriment donc que la dépendence ontologique totale de l'intellect humain, par rapport à Dieu, dont il tient l'être, l'activité, et la vérité*¹⁶.

A doutrina agostiniana das idéias divinas teve na escolástica medieval aceitação e aperfeiçoamento e, especialmente depois de defrontar na alta escolástica o agostinismo e o aristotelismo, despertou uma série de novas questões. Nesta utilização da doutrina das idéias agostiniana, nossa *Quaestio de ideis* figura na primeira linha como texto de trabalho. Na baixa escolástica, Anselmo de Cantuária desenvolveu a doutrina das idéias divinas em muitos capítulos de seu *Monologium*, numa elaboração autônoma do pensamento agostiniano. A alta escolástica utilizou a doutrina das idéias em sua expressão agostiniana de modo mais abundante. O grande Padre da Igreja constituiu a principal fonte patrística para este ponto doutrinal. Da antiguidade cristã são mencionados além dele, por Tomás de Aquino por exemplo, textos da obra do Pseudo-Aeropagita *De divinis nominibus* e da *Consolatio philosophiae* de Boécio. Nos comentários às *Sentenças* de Pedro Lombardo e nas Sumas teológicas do século XIII, a doutrina das idéias divinas foi tratada em conexão com a doutrina do saber divino. Somente para mencionar alguns exemplos, Alexandre de Hales tratou das idéias divinas sob o ponto de vista *de modo scientiae Dei* de tal maneira, que Agostinho e Anselmo são suas principais fon-

tes. Com efeito, ele formula uma questão própria sobre uma passagem da *Quæstio de ideis* agostiniana: *Sed adhuc quæritur de eo quod dicit Augustinus quod non eadem ratione conditus est homo qua equus*¹⁷. São Boaventura trata da doutrina das idéias em *I Sent. dist. 35*. O editor de Quaracchi (Pe. I. Jeiler) forneceu um escólio que é sumamente instrutivo para a história do problema da doutrinas das idéias escolásticas, aprofunda especialmente a determinação do conceito escotista das idéias divinas, e ainda discute de perto se e até onde há uma diferença entre as doutrinas das idéias de Boaventura e do Aquinate¹⁸. Já que se trata aqui apenas de um panorama e não é possível entrar em questões específicas, indicamos este escólio para a investigação histórica do problema. Alberto Magno trata da doutrina das idéias divinas tanto em seu *Comentário sobre as Sentenças* quanto na *Suma Teológica*. Seu discípulo, Ulrico de Strasburgo, também apresenta investigações meticulosas *De ideis divinis in mente divina existentibus* [Sobre as idéias existentes na mente divina]. Pedro de Tarantaise, em *Sent. I dist. 36*, se coloca as questões: *Utrum ideæ per quas Deus cognoscit, sit in ipso? An sit in Deo plures ideæ vel una? An in Deo sint ideæ omnium rerum et quomodo*¹⁹. Mais minuciosa e profundamente discutiu Tomás de Aquino a doutrina das idéias em seu *Comentário sobre as Sentenças I*, dist. 36, na *Suma contra os Gentios I* 54; na *Suma de Teologia I* q. 15 e, sobretudo, na q. 3 *De Veritate*. Esta doutrina das idéias tomista foi diversas vezes estudada, por exemplo, por Van den Berg, Vigener, V. Lipperheide²⁰. A doutrina das idéias tomista tem um especial interesse histórico, pois nela, de um lado, a crítica aristotélica da doutrina platônica das idéias e, de outro, a doutrina agostiniana das idéias, que aliás brotou do pensamento platônico, são unidas uma com a outra. A doutrina das idéias tomista é um arguto produto de síntese de Agostinho e Aristóteles. Em seu *Comentário sobre as Sentenças*, onde a orientação agostiniana emerge ainda mais claramente do que em suas grandes obras principais posteriores, ele concorda com a interpretação de Averróis na apreciação da relação entre Platão e Aristóteles: *Plato et alii antiqui philosophi, quasi ab ipsa veritate coacti, tendebant in illud, quod postmodum Aristoteles expressit, quamvis non pervenerint in ipsum*

*et ideo Plato ponens ideas ad hoc tendebat, secundum quod et Aristoteles posuit scilicet eas esse in intellectu divino; unde hoc improbare Philosophus non intendit, sed modum quo Plato posuit formas naturales per se existere sine materia (I dist. 36 q.2 a.1)*²¹. Diga-se aqui ainda que Tomás, na formulação de sua doutrina das idéias, fez uso abundante da *Quæstio de ideis* agostiniana.

Enquanto Tomás, em sua orientação aristotélica, se associa à crítica que Aristóteles fez à doutrina platônica das idéias, representantes do agostinismo escolástico, que como os teólogos do século 12 aproximavam e pensavam Platão numa proximidade muito maior com o cristianismo do que Aristóteles, defenderam a doutrina platônica das idéias contra Aristóteles. Assim, Boaventura observa: *Aliqui negaverunt in ipsa sc. in causa prima esse exemplaria rerum; quorum princeps videtur fuisse Aristoteles, qui et in principio Metaphysicæ et in multis aliis locis execratur ideas Platonis [...]. Unde illas ideas præcipuus impugnat Aristoteles et in Ethicis, ubi dicit, quod summum bonum non potest esse idea. Et nihil valent rationes eius et Commentator solvit eas*²². Também Henrique de Gand defende Platão contra o ataque de Aristóteles: *Nihil omnino concludunt rationes Aristotelis contra Platonem ut patet inspicienti eas*²³.

Na literatura quodlibetal, diversas questões especiais no domínio da doutrina das idéias foram discutidas e ali se fez referência à *Quæstio de ideis* de Agostinho. Se olharmos somente o índice dos *Quodlibeta* editado por P. Glorieux, encontramos tais questões e investigações especiais nos *Quodlibeta* de Godofredo de Fontaines, Gui Terreni, Guilherme de Hothun, Henrique de Gand, Hervæus Natalis, Petrus de Alvernia, Silbert de Beka, Tomás de Aquino, Tomás de Sutton. Especialmente notável é a *quæstio*, também mencionada por P. Glorieux²⁴, no *Quodlibet* do dominicano Ferrarius Catalanus, publicada em Paris no ano 1275: *Utrum ydee, quas theologi ponunt esse in Deo, sint eedem cum ydeis, quas Platonici posuerunt*²⁵. Este dominicano catalão, que provavelmente foi aluno de São Tomás, põe aqui a doutrina teológica das idéias, que reúne pensamentos de Santo Agostinho – a *Quæstio de ideis* é empregada na determinação do conceito de idéia e na prova da realidade das idéias divinas –, pensamen-

tos do Pseudo-Areopagita e elementos aristotélicos, em comparação com a doutrina das idéias platônica, na forma como esta aparece à luz da crítica aristotélica. Resulta disso uma série de diferenças entre a doutrina das idéias da teologia, cuja autoridade principal é Agostinho, e a doutrina platônica das idéias²⁶. De modo totalmente distinto deste dominicano próximo ao aristotelismo tomista, avaliam os teólogos franciscanos de orientação agostiniana a relação entre a doutrina das idéias teológica, ou agostiniana, com a doutrina das idéias platônica. Acabamos de ver que escolásticos da categoria de um São Boaventura e de um Henrique de Gand defenderam a doutrina das idéias de Platão contra a crítica aristotélica. O teólogo franciscano Tomás de York faz em sua *Sapientiale*, a primeira grande metafísica da alta escolástica (Lib. I, cap. 26), uma apresentação minuciosa da doutrina das idéias e se manifesta sobre a relação entre Agostinho e Platão desse modo: *Vide igitur positionem Platonis per omnia consonam sententiæ Augustini*²⁷. Pedro João de Olivi faz uma apresentação histórica da concepção agostiniana das idéias de acordo com a opinião de alguns escolásticos que denunciam uma transformação da doutrina platônica das idéias por Agostinho, sem ele mesmo tomar uma posição sobre isto²⁸.

A escolástica do início do século 14 alargou e aprofundou o problema da doutrina das idéias em diversas perspectivas, investigou a relação do ser real da coisa com o ser que a mesma coisa tem nas idéias divinas. O franciscano de Oxford Guilherme de Alnwick deixou uma série de *quæstiones* sobre o *esse intelligibile conveniens creature ab eterno*²⁹.

Merece uma investigação específica também a sobrevivência da doutrina das idéias agostiniana na mística alemã e no neoplatonismo alemão da idade média tardia alemã até o tempo de Hemericus a Campo e do grande cardeal Nicolau de Cusa. Denifle fez valiosas comunicações sobre as fontes históricas da doutrina das idéias de Mestre Eckhart, a qual entretanto ainda necessita de muitos esclarecimentos³⁰. Também a edição do comentário de Eckhart sobre o *Liber Sapientiæ* feita por G. Théry e o respectivo comentário esclarecem os nexos históricos das doutrinas das idéias dos grandes místicos alemães³¹. A edição

crítica de Nicolau de Cusa iniciada pela Academia de Heidelberg trará também abundantes novos conhecimentos para a história da doutrina das idéias.

Notas

- 1 - J. A. Vigenet, *De ideis divinis*. Monasterii, 1864: "Talvez em nenhuma outra matéria Agostinho disserte com tamanha fecundidade de engenho, grandiosidade verbal, elevação de espírito e ainda com tanta sutileza doutrinária."
- 2 - Cf. O. Bardenhewer, *Geschichte der altkirchlichen Literatur* IV. Freiburg, 1924: 462.
- 3 - "Sunt namque ideae principales formae quaedam vel rationes rerum stabiles atque incommutabiles, quae ipsae formatae non sunt ac per hoc aeternae ac semper eodem modo se habentes, quae in divina intelligentia continentur. Et cum ipsae orientur neque intereant, secundum eas tamen formari dicitur quod oriri et interire potest et omne quod oritur et interit".
- 4 - Sobre o sentido do conceito agostiniano de *mens*, cf. M. Schmaus, *Die psychologische Trinitätslehre des heiligen Augustinus*; Münster, 1927, 10ff. A. Gardeil, *La structure de l'âme et l'expérience mystique*; Paris, 1927, I, 21-104.
- 5 - "Anima vero negatur eas intueri posse nisi rationalis ea sui parte, qua excellit, id est ipsa mente atque ratione, quasi quadam facie vel oculo suo interiore atque intelligibili. Et ea quidem ipsa rationalis anima non omnino et quaelibet, nisi quae sancta et pura fuerit, haec asseritur illi visioni esse idonea id est, quae illum ipsum oculum, quo videntur ista, sanum et sincerum et serenum et similem his rebus, quas videre intendit, habuerit."
- 6 - "Quis autem religiosus et vera religione imbutus, quamvis nondum possit haec intueri, negare tamen audeat, immo non etiam profiteatur, omnia quae sunt id est quaecumque in suo genere propria quadam natura continentur, ut sint, Deo auctore esse producta eoque auctore omnia omnia quae vivunt vivere atque universalem rerum incolumitatem ordinemque ipsum, quo ea quae mutantur suos temporales cursus certo moderamine

celebrent, summi Dei legibus contineri et gubernari? Quo constituto atque concesso, quis audeat dicere Deum irrationabiliter omnia condidisse? Quod si recte dici vel credi non potest, restat ut omnia ratione sint condita. Nec eadem ratione homo qua equus; hoc enim absurdum est existimare. Singula igitur propriis sunt creata rationibus.”

- 7 - “Has autem rationes ubi arbitrandum est esse nisi in ipsa mente Creatoris? Non enim extra se quidquam positum intuebatur, ut secundum id constitueret quod constituabat : nam hoc opinari sacrilegum est. Quod si hae rerum omnium creandarum creatarumque rationes in divina mente continentur, neque in divina mente quidquam nisi aeternum atque incommutabile potest esse atque has rerum rationes principales appellat ideas Plato: non solum sunt ideae, sed ipsae res verae sunt, quia aeternae sunt et ejusmodi atque incommutabiles manent: quarum participatione fit ut sit quidquid est quoquo modo est.”
- 8 - “Sed anima rationalis inter eas res, quae sunt a Deo conditae, omnia superat et Deo proxima est, quando pura est, eique in quantum charitate cohaeserit, in tantum ab eo lumine illo intelligibili perfusa quodam modo et illustrata cernit non per corporeos oculos, sed per ipsius sui principale, quo excellit, id est per intelligentiam suam istas rationes, quarum visione fit beatissima. Quas rationes, ut dictum est, sive formas sive species sive rationes licet vocare et multis conceditur appellare quodlibet, sed paucissimis videre quod verum est.”
- 9 - Cf. H. Meyer, *Geschichte der alten Philosophie*; Munique 1925, 139-155.
- 10 - *De officio mundi* 4, 17 ss. Überweg-Prächter, *Grundriß der Geschichte der Philosophie des Altertums*¹¹; Berlin 1920: 602.
- 11 - Überweg-Prächter, loc. cit. 554.
- 12 - Idem, ibidem 584.
- 13 - Idem, ibidem 630. Zeller-Nestle, *Grundriß der Geschichte der griechischen Philosophie*¹³, Leipzig 1928: 363.
- 14 - M. Liberatore, *Della conoscenza intellettuale* I c.2 n. 13. J. B. Heinrich, *Dogmatische Theologie* III, Mainz 1879, 86-87. T. Zigliara, *Della luce intellettuale e dell'ontologismo* I, Roma 1874, 245-316. A. Lepidi, *Examen Philosophico-theologicum de Ontologismo*, Louvain 1874, 192-224. J. Kleutgen, *Philosophie der Vorzeit*, Innsbruck, 1878 II, 756-791. Ch. Boyer, *L'idée de vérité dans la philosophie de S. Augustin*, Paris, 1921, p. 156 e ss.
- 15 - J. Maréchal, *La vision de Dieu au sommet de la contemplation d'après Saint Augustin. Extrait de la Nouvelle Revue théologique*, fevereiro de 1930. Tournai 1930. 3 ss.

- 16 - E. Gilson, *L'introduction à l'étude de Saint Augustin*, Paris 1929, 110 ss.
- 17 - *Alexandri de Hales Summa theologica* tom. I, Quaracchi 1924, 258 ss.
"Mas então perguntamos sobre o que disse Agostinho, a saber, que o homem não é criado segundo a mesma razão que o cavalo."
- 18 - Ed. Quaracchi I, 602-604. Sobre a doutrina das idéias de Boaventura, cf. E. Gilson, *La philosophie de S. Bonaventure*, Paris 1924, 141-159. J. M. Bissen, *L'exemplarisme divin selon Saint Bonaventure*, Paris 1929, 19-99.
- 19 - "Se as idéias pelas quais Deus conhece estão nele mesmo. Se em Deus há muitas ou uma única idéia. Se em Deus estão as idéias de todas as coisas, e de que modo."
- 20 - Vigener, I.c. Van den Berg. *De ideis divinis iuxta doctrinam Doctoris Angelici Divi Thomae Aquinatis*, Buscoduci 1872. V. Lipperheide, *Thomas von Aquin und die platonische Ideenlehre*, Munique 1890. Um panorama muito pertinente da relação da doutrina das idéias tomistas com a agostiniana encontra-se em W. Schneider, *Die quaestiones disputatae de veritate des Thomas von Aquin in ihrer philosophiegeschichtlichen Beziehung zu Augustinus*, Münster 1930: 84-92. P. Garin, *La théorie de l'idée suivant l'école thomiste*, Paris 1930.
- 21 - "Platão e outro filósofos antigos, como que compelidos pela própria verdade, tenderam para aquilo que depois Aristóteles expressou, ainda que não chegassem este ponto; sendo assim, ao afirmar as idéias Platão tendia para aquilo que também Aristóteles afirmou, a saber, que elas existem no intelecto divino: portanto, o Filósofo não pretende rejeitar isto, mas sim o modo pelo qual Platão afirmou que as formas naturais existem por si sem matéria".
- 22 - *Collationes in Hexaëmeron* coll. 6 n. 2. P. Delorme prepara em Roma uma nova edição, com base num manuscrito até hoje não utilizado, das *Collationes in Hexaëmeron* editadas pela primeira vez no V volume da ed. Quaracchi. "Alguns negaram estarem nela [a saber, na causa primeira] os exemplares das coisas; o principal deles parece ter sido Aristóteles, que tanto no princípio da Metafísica como em muitos outros lugares execrou as idéias de Platão. [...] Donde, especialmente Aristóteles condena as idéias também na Ética, onde diz que o sumo bem não pode ser uma idéia. Mas nada valem seus argumentos e o Comentador os dissolve."
- 23 - *Quodlibetum* IX qu. 15. "Nada em absoluto concluem os argumentos de Aristóteles contra Platão, como é patente a quem os examinar".

- 24 - P. Glorieux, *La littérature quodlibétique de 1260 à 1320*, Le Saulchoir 1925: 109 s.
- 25 - "Se as idéias que os teólogos afirmam estarem em Deus são as mesmas idéias que os platônicos propuseram".
- 26 - Cf. M. Grabmann, *Quaestiones tres Fratris Ferrarii Catalani O. Pr. doctrinam S. Augustini illustrantes ex Codice Parisiensi editae*. (publicado em Barcelona, no número em homenagem a Agostinho dos Estudos Franciscans organizado pelo Pe. Miquel d'Espluegues).
- 27 - E. Longpré, Fr. Thomas de York O.F.M. La première Somme métaphysique du XIIIe siècle. *Archivum Franciscanum* 19 (1926) 875-930 (902). "Vêde pois que a posição de Platão é em tudo consoante com o julgamento de Agostinho".
- 28 - Cf. B. Jansen, Quomodo Divi Augustini theoria illuminationis saeculo decimo tertio concepta sit. *Gregorianum* 11 (1930): 155.
- 29 - Cod. Vat. lat. 1012 fol. 1r - 12r. Cf. A. Pelzer, *Codici Vaticani latini Tomus II, Pars prior, Codices 879-1134*, Romae 1931, 493 sq. (aqui são fornecidos os títulos das *Quaestiones*).
- 30 - H. Denifle, Meister Eckharts lateinische Schriften und die Grundanschauungen seiner Lehre. *Archiv für Literatur und Kirchengeschichte des Mittelalters* II (1886): 417-615, especialmente 460-467.
- 31 - G. Théry, Le Commentaire de Maître Eckhart sur le livre de la Sagesse. *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen-âge* III (1928), especialmente 338-346.

Análise e fontes da questão *de ideis**

Aimé Solignac

1. Importância das “Oitenta e três questões”

O *De diversibus quæstionibus LXXXIII* apresenta um interesse considerável para quem deseja estudar não somente a doutrina de Agostinho, mas também o ambiente no qual ela se construiu, o fundo doutrinal sobre o qual repousa, os problemas que interessavam o autor e seu círculo de convivências imediato.

Felizmente as *Retratações* (I, xxvi) fornecem com precisão a época de sua composição: desde a volta à África até Agostinho ser alçado ao episcopado; as condições de sua redação: são respostas dadas sem ordem preestabelecida, ao acaso das questões feitas pelos membros do monastério de Tagaste; e finalmente o objetivo de sua reunião: tendo tornado-se bispo, Agostinho as reuniu em um único livro, designando-lhes um número de ordem para tornar mais fácil a consulta.

* Solignac, Aimé, “Analyse et sources de la Question *De ideis*” in *Augustinus Magister*, Congrès International Augustinien. Paris, Études Augustiniennes, 1954: 307-315. Tradução de Ernesto M. Giusti.

Essas questões são de comprimento muito variável: na edição Migne, de três linhas a sete colunas; as primeiras são as mais curtas. Os temas abordados parecem à primeira vista os mais disparatados: sucedem-se problemas de teologia, de filosofia e de exegese; mais ainda, pontos de vista de cada uma destas disciplinas interferem muitas vezes no interior de uma mesma questão. Um estudo mais atento permite no entanto discernir uma ordem global: uma primeira série (1-15) trata *grosso modo* dos problemas da psicologia; uma segunda (17-28) dos problemas que possuem antes caráter teológico; uma terceira (30-40) interessa à ética; uma quarta (51-83), de cunho aparentemente exegetico, relaciona-se sobretudo à explicação aritmológica dos números constantes em alguns textos da escritura; aqui e ali alguns temas, entre os quais a 46ª questão, *De Ideis*, escapam a essa ordenação. Mas parece mais proveitoso e mais interessante agrupar as questões em torno de alguns temas principais, que são precisamente aqueles que Agostinho desenvolve nos trabalhos que publica nesta época. Esses temas correspondem de modo bastante próximo ao programa de pesquisas estabelecido desde Cassiciaco: Deus e a alma. A *alma* em primeiro lugar: sua natureza (1, 8, 38, 40); superioridade da razão (5, 7, 9, 13, 15, 23, 30, 32, 51); necessidade de desprender-se do sensível para apegar-se ao espiritual (12, 46); livre arbítrio (2, 3, 4, 6, 21, 24); conhecimento da verdade (39, 46, 47, 48, 78); amor (30, 34, 35, 36); felicidade (5); virtudes e paixões (31, 33, 77); corpos (10, 51, 78). *Deus* em seguida: sua ciência (17); sua liberdade (22); sua providência (27); sua transcendência em relação à toda posição (20); o Verbo (16, 23, 50, 51, 63); a Trindade (28: explicação inteiramente filosófica); as criaturas em relação a Deus (19, 28, 41, 54, 81). Alguns temas são difíceis de serem encaixados sob esses dois pontos: o universo (29); os *mathematici* (45); os números (sobretudo 55, 56, 59, 64, 81).

Se agora desejarmos fixar as características dessas *LXVIII questões*, três traços saltam aos olhos.

Em primeiro lugar o *contorno fortemente dialético* de um certo número de questões, especialmente na primeira série: muitas se redu-

zem a um silogismo categórico (5, 14, 17, 22); a um sorites mais ou menos regular (1, 2, 3, 10, 15, 16, 18, 19, 20, 21, 22, 28), a um silogismo hipotético (34, 41) ou disjuntivo (4, 6, 24, 37). Agostinho ele mesmo nos afirma desde o *Contra Acadêmicos* que ele conhece mais sobre dialética que sobre qualquer outra parte da filosofia¹. E esta passagem do escrito de Cassiciaco, bem como as *LXXXVIII questões*, pelo lugar que é dado aos silogismos hipotéticos e disjuntivos, nos faz perceber que a Lógica na qual ele se inspira é a de Crisipo muito mais que a de Aristóteles.

Em seguida *um aspecto nitidamente platônico*. As correções das *Retratações* visam em larga medida atenuar alguns de seus sinais: depreciação do corpo (9, 21), intelectualismo excessivo (35); mas outros subsistem que Agostinho não cogita negar: causalidade recíproca do conhecimento e da felicidade (5, 35), oposição entre sensível e inteligível (6, 9), automovimento da alma (idéia oriunda do *Fedro*, 245 c, através de Cícero, *Tusc.*, I, xxii, e *De Republica*, VI, 27), convite à purificação pela fuga ao sensível (12, 29: a questão 12, muito interessante para sentirmos as preocupações dos meios cultivados da época, é um texto de Fonteio de Cartago, que foi provavelmente um dos mestres de Agostinho), imutabilidade e eternidade, mutabilidade e tempo (19), idéias e participação (23, 46); bondade e beleza dos seres relacionadas à forma (10, 45, 51). Este último traço é antes plotiniano: muitos outros aliás podem provir da mesma fonte.

Finalmente é necessário mencionar um *aspecto pitagorisante*, facilmente reconhecível nas exegeses aritmológicas dos textos das Escrituras (55, 56, 57, 58, 59, 61, 64, etc...). As especulações sobre números estavam na moda. Desde professor de retórica, parece verossímil que Agostinho tenha se ocupado com elas: com efeito, possuímos um comentário pitagorisante do sonho de Scipião escrito por um de seus alunos, Favônio Eulógio de Cartago². É desejável que um erudito um dia se dedique ao estudo do pitagorismo de Agostinho: o *De diversis quæstionibus* lhe forneceria um excelente ponto de partida.

2. Análise do *De ideis*

A 46ª questão tem por título *De ideis. As Retratações*, que nos garantem o título, não reexaminam o conteúdo: temos portanto aí um ponto estável da doutrina agostiniana. É aliás a única vez que Agostinho faz um menção razoavelmente longa à doutrina das Idéias, pelo menos explicitamente (nós possuímos além dela apenas uma curta alusão no *De civitate Dei*, VII, xxviii).

A própria estrutura deste trecho nos revela seu caráter escolar. Uma introdução situa historicamente o problema: é Platão que inventou o termo, mas outros antes dele tinham conhecimento das Idéias; com efeito houve sábios antes de Platão na Grécia e em outras partes; ora, a inteligência das idéias parece ter sido uma condição da sabedoria. Vem em seguida uma definição linguística: *idea* equivale exatamente a *forma* ou *species*; expressar a palavra por *ratio* é faltar às regras de uma versão exata, pois o equivalente grego de *ratio* é *λόγος*; todavia, se havia erro sobre a palavra, não havia erro sobre a coisa. Nesse momento inicia-se a exposição da doutrina das idéias. Esta faz-se em dois tempos: o primeiro segue um processo de caráter dedutivo e descendente, nós diríamos de bom grado *a priori*; o segundo se faz segundo um movimento inverso, dedutivo e ascendente, *a posteriori*.

No primeiro tempo, Agostinho atem-se sucessivamente à natureza das idéias, suas *propriedades* e seu lugar, em seguida sua relação com os seres, enfim sua relação com a alma, ou seja na verdade sua cognoscibilidade.

a) A natureza das idéias é dupla: por si mesmas, são *formas primeiras*: *sunt namque ideæ formæ principales quædam* (em nossa opinião, a expressão *formæ principales* é o equivalente ao grego *ἀρχέτυπον*). Elas são, com relação aos seres, suas razões estáveis e imutáveis: *vel rationes rerum stabiles et immutabiles*.

As idéias, elas mesmas, não são “formadas” (o que significa que elas não dependem de um arquétipo anterior que as transcenderia); elas são portanto eternas e idênticas a elas mesma: [...] *quæ ipsæ*

*formatæ non sunt, ac per hoc æternæ ac semper eodem modo sese habentes*³. Tais são suas propriedades. Quanto ao lugar das idéias, é a inteligência divina: *quæ in divina intelligentia continentur*.

b) Em seguida é explicitada a *relação das idéias com os seres*:

*Et cum ipsæ neque oriantur neque intereant, secundum eas tamem formari dicitur omne quod oriri et interiri potest, et omne quod oritur et interit*⁴.

A idéia é portanto o *exemplar*, o paradigma, segundo o qual são formados os seres engendrados e perecíveis, possíveis ou reais. Por esse meio fica indicado a *função paradigmática* das idéias. Notemos o *tamen*: eterna, a idéia é *no entanto* aquilo a partir do qual os objetos criados são formados. A idéia, portanto, fica sempre transcendente ao objeto criado: em outros termos, a participação não implica a composição dos seres a partir das idéias, nem imanência física da idéia no ser; Agostinho permanece pois em uma linha estritamente platônica sem que haja, ao menos nesse ponto, contaminação com o hilemorfismo aristotélico ou a doutrina estoica dos *λόγοι σπερματικοί*....

c) Agostinho trata enfim da *relação entre as idéias e a alma*; este problema é idêntico ao da capacidade da alma em ver as idéias:

*Anima vero negatur eas intueri posse, nisi rationalis, ea sui parte quæ excellit. id est ipsa mente atque ratione, quasi quadam facie vel oculo suo interiore et intelligibili. Et ea quidem ipsa rationalis anima non omnis et quælibet, sed quæ sancta et pura fuerit, hæc asseritur illi visioni idonea: id est, quæ ipsum oculum quo videntur ista, sanum et sincerum et serenum et similem his rebus quas videre intendit habuerit*⁵.

Não é toda alma portanto que está apta a ver as idéias, mas somente aquela dotada de razão: a razão sendo como o rosto da alma e seu olho inteligível⁶. A alma racional ela própria não vê as idéias senão condicionalmente, ou seja se ela for pura e santa. No caso da alma não racional, trata-se de uma *deficiência de natureza*; no caso da alma racional, da ausência de uma condição *sine qua non*: a pri-

meira não pode ver, pela falta de um órgão apropriado; a segunda, em razão de um mau estado desse órgão; Agostinho o afirma em outra passagem: o espírito humano está *por si* ao alcance dos inteligíveis⁷; estes exercem sempre uma função reguladora sobre o julgamento, mesmo entre os ímpios (*De trin.*, XIV, xv, 21). No entanto, em Agostinho como em Platão (cf. por exemplo *Carta VII*, 344 a) e Plotino (*Eneidas*, I, II e I, VI *passim*), o acesso ao conhecimento propriamente dito dos inteligíveis pressupõe uma *kēqarsij* que torna a alma homeogênea ao objeto de sua visão.

Então inicia-se, sem transição aparente, o segundo movimento. Marquemos suas diferentes etapas.

a) Todo espírito religioso e todo crente da verdadeira religião, ainda que fosse ele incapaz de ver as idéias, deve professar que todos os seres, ou seja todas as coisas que segundo sua própria natureza estão contidas em um gênero qualquer, devem ter Deus como autor de sua existência; que todos os viventes devem ter Deus com autor de sua vida; que enfim a conservação dos seres e a própria ordem que comanda suas mudanças, devem ser regulados por leis divinas. A partir deste dado (sobre o qual estariam de acordo, ao que parece, não somente os cristãos, mas ainda os estoicos e os platônicos), Agostinho vai colocar em evidência a necessidade de serem postas as idéias.

b) Ninguém com efeito ousaria sustentar que Deus criou todas as coisas de maneira desordenada: criação divina implica portanto criação segundo uma razão.

c) Mas o homem não foi criado segundo a mesma razão que o cavalo: pensá-lo seria absurdo. A distinção de espécie implica portanto igualmente a distinção das razões: *singula igitur propriis sunt creata rationibus*.

d) Essas razões, onde situa-las, senão na própria inteligência do Criador? Seria, com efeito, sacrílego pensar que Deus pautou-se por um modelo a ele exterior.

e) Se portanto as razões das coisas a serem criadas ou daquelas já criadas estão contidas na inteligência divina, se na inteligência divi-

na tudo é imutável e eterno, se essas razões são aquilo que Platão chama “idéias”, resulta daí que não somente estas são as idéias, mas que elas são verdadeiras:

[...] *non solum sunt ideæ, sed ipsæ veræ sunt, quia eternæ sunt, et ejusmodi atque incommutabiles manent, quarum participatione fit ut sit quidquid est, quoquomodo est*⁸.

Nós vemos que a verdade das idéias não é uma verdade lógica, mas sim um valor, um valor do ser que seria ao mesmo tempo regra suprema do conhecer (poderíamos comparar Plotino, *Eneida*, V, ix, 7).

f) Um último passo corresponde ao ultimo do primeiro momento e retorna, nesta nova perspectiva, à relação das idéias com a alma e à cognoscibilidade das idéias:

*Sed anima rationalis, inter eas res quæ sunt a Deo conditæ, omnia superat, et Deo proxima est, quando pura est; etque in quantum caritate cohererit, in tantum ab eo lumine illo inteligibili perfusa quodam modo et illustrata, cernit, non per corporeos oculos, sed per ipsius sui principale quo excellit, id est per intelligentiam suam, istas rationes, quarum visione fit beatissima*⁹.

Assim, este sexto passo põe sucessivamente a superioridade da alma entre os outros objetos criados, sua proximidade, condicionada pela sua pureza, em confronto a Deus, a proporcionalidade entre o grau de sua caridade e a iluminação divina, o exercício da razão como “olho inteligível” da alma, a visão das idéias, a beatitude como fruto dessa visão.

Terminando, conclui Agostinho: essas “razões” podem ser chamadas de idéias, formas ou figuras (*sive ideas, sive formas, sive species*); cada um pode denomina-las segundo sua conveniência, mas somente a um pequeno número será permitido conhecer “aquilo que é verdadeiro”: *sed paucissimis videre quod verum est*.

3. Investigação das fontes

Esta longa análise da questão *De ideis* era necessária para permitir-nos investigar com mais precisão as fontes desse trecho. Digamos desde já o espírito no qual nos lançamos a esta procura. Não pensamos ser possível encontrar *um* texto anterior do qual Agostinho houvesse tirado diretamente sua inspiração a ponto de ser possível ver nele *a* fonte original de sua concepção das idéias. Agostinho é mais original do que se pensa: ele não copiou, nem plagiou, nem reproduziu de maneira muito próxima seus autores. Mas, por outro lado, é possível e muito interessante descobrir *os* textos de onde ele pode tirar *os elementos* que ele reuniu em uma síntese original e pessoal. Nossa investigação limitar-se-á a dois pontos: a definição e o lugar das idéias.

No que se refere à definição das idéias, encontraremos a bem da verdade em Plotino, no IX tratado da *Quinta Eneida*, que precisamente tem por título Περὶ νοῦ καὶ τῶν ὄντων, os diversos pontos de vista que encontramos em Agostinho. É o noāj que é para a alma o “chefe de coro¹⁰ das razões”¹¹; os inteligíveis devem portanto preexistir ao mundo, pois não são imagens de outras coisas, mas bem sim *arquétipos e seres primeiros*¹². E se dizemos que as razões são suficientes (para explicar a tomada de forma pela matéria: Plotino parece aqui colocar-se na perspectiva estoíca), torna-se então evidente que essas “razões” são eternas e portanto impassíveis, logo elas devem encontrar-se na inteligência divina e pertencer-lhe¹³. Plotino acrescenta que o noāj é o primeiro legislador, ou antes a lei mesma do ser¹⁴. Além do mais, as coisas sensíveis existem por participação, pois sua substância material recebe de outra fonte sua forma¹⁵. Mais adiante enfim, Plotino identifica formalmente o νοῦς ao mundo inteligível: “É necessário que a Inteligência contenha o arquétipo universal, que ela seja este mundo inteligível que Platão chama no *Timeu*: o animal em si” (*Eneidas. V, IX, 9, cf. Timeu 30 d e 39 c*)¹⁶.

Seria no entanto temerário afirmar que Plotino é aqui a fonte única e imediata de Agostinho. Este pode com efeito ler várias exposições sobre as idéias platônicas. Nós possuímos de fato, por um lado nos Doxógrafos e por outro nas Introduções aos escritos de Platão ou os manuais da escola platônica os principais traços da concepção das idéias tal como ela se manifesta no texto que estudamos. A doutrina das idéias sendo particularmente característica do platonismo, era normal que doxografias e introduções trouxessem um “quadro” sobre o tema.

Se pusermos de lado Aristóteles, uma primeira tentativa deste gênero encontra-se já nos quatro primeiros livros *Contra Amyntas* de Alquimo, discípulo de Stilpão (portanto primeira metade do século III). O fragmento, conservado por Diógenes Laércio (II, 12) menciona a eternidade das idéias, sua função paradigmática, a participação e a semelhança das coisas sensíveis. Os *Vetusta placita*, este arquétipo dos doxógrafos cuja existência foi demonstrada por H. Diels, continham no seu primeiro livro um capítulo *Sobre as idéias* do qual podemos reencontrar traços em todos os doxógrafos posteriores: os *Placita* de Aécio, o *Epitome* do Pseudo-Plutarco, os *Eclogæ Physicæ* de João Stóbio, o *Historis philosopha* do Pseudo-Galiano (encontraremos as referências em H. Diels, *Doxographi græci*, pp. 308-309). A idéia encontra-se aí definida em geral: “Uma essência incorpórea, subsistente por ela mesma, causa das coisas que se lhe assemelham, paradigma dos seres sensíveis; ela dá figura (εἰκονίζουσα) às matérias informes e torna-se princípio de sua distribuição ordenada (τῆς διατάξεως) impondo-lhes a ordem do pai” (H. Diels, *Dox. græc.*, loc. cit.) Ainda que a doxa seja apresentada sem nenhuma menção de autor ou de escola, reconhecem-se aí traços autenticamente platônicos. Platão é aliás especificamente nomeado no parágrafo que imediatamente segue: “Platão concebe as idéias como essências separadas da matéria e subsistentes nos pensamentos e nas representações de Deus, ou seja, no νοῦς”¹⁷.

Agostinho conhecia estes textos? Se não estes precisamente, ele conhecia textos próximos. Em uma obra escrita dois anos antes de

sua morte, *De hæresibus*, ele menciona a enciclopédia de Cornélio Celso:

Opiniones omnium philosophorum qui sectas varias condiderunt usque ad tempora sua [...] sex non parvis voluminibus quidam Celsus absolvit (De Hær., proæm. P. L. 42, col. 23.)

Ora, se acreditarmos na fórmula expressiva de H. Diels, *non ovum ovo similior quam Celsus Vetustis Placitis (Dox. Græc., Proleg. p. 184)*. Não é somente em 428, no momento em que compunha o *De hæresibus* que Agostinho tomou conhecimento do manual de Celso: nós esperamos mostrar logo que os escritos de Cassiciaco já traziam traços dessa leitura. Um texto muito pouco notado das *Confissões*, referente aos primeiros anos de ensino de retórica de Agostinho, seria por si suficiente para indicar esta pista: o jovem mestre faz a seguinte confissão: *Multa philosophorum legeram memoriæque mandata retinebam (Conf. V, III, 3)*. A expressão parece sugerir muito mais uma compilação de opiniões que um texto de primeira mão.

Uma segunda forma de exposição, mais rica desta vez, sobre as idéias, encontra-se no *Epítome* de Ário Didimo (Conservado por Eusébio, *Præparat. evan.*, XI, 23); o *Didaskalikos* de Albino (aluno de Gaio e mestre de Galiano, portanto segunda metade do II século de nossa era) dele se aproxima quase textualmente ao menos em uma das passagens que este escrito consagra à teoria das idéias (o capítulo XII, ver em H. Diels, *Dox. Græc.*, p. 447 os textos em colunas paralelas). É nesta última obra que convém determo-nos, pois ele dá a melhor idéia desses manuais platônicos que devem ter sido bastante numerosos no século segundo. É mais provável que Agostinho tenha conhecido de um dentre eles uma adaptação latina¹⁸; os escritos de Cassiciaco apresentam com efeito aproximações por demais significativas com certos pontos da doutrina platônica para que seja permitido duvidar: mencionemos simplesmente para a memória o papel das disciplinas pré-filosóficas no *De ordine* (II, XII-XV) e as alusões implícitas ao mito da caverna nos *Soliloquios* (I, x, 17 e I, XIII, 22).

No capítulo IX do *Didaskalikos* (que não possui paralelo nos fragmentos de Ario Dídimo), Albino apresenta sobre a doutrina das idéias vários pontos de vista que se aproximam dos de Agostinho.

Para Albino, tudo o que se faz segundo a razão faz-se segundo um modelo¹⁹; e se não existe um paradigma dado, é segundo aquele que traz consigo que o artista impõe uma forma à matéria. Assim definimos a idéia: *o paradigma eterno das coisas que existem segundo a natureza*²⁰. Agostinho trata da mesma maneira da função paradigmática da idéia, de sua eternidade, de sua relação com as coisas determinadas por uma “natureza”.

Para provar a existência das idéias, Albino elenca argumentos que deveriam estar em uso na escola platônica. Como em Agostinho, um é *a priori*: tanto Deus sendo inteligência ou sendo ele inteligente, ele possui seus “pensamentos” (νοήματα) e estes são eternos e imutáveis: portanto as idéias existem. O que nos lembra o primeiro enunciado de Agostinho: *sunt ideæ [...] quæ in divina intelligentia continentur*. O segundo argumento se fundamenta na necessidade de impor uma medida à matéria: tal será o papel das idéias μέτρα τινα ἄυλα; o que equivale talvez à *formação* a partir das idéias de objetos que nascem e perecem; o nó do argumento simplesmente se deslocou da ausência de medida à mutabilidade. O terceiro raciocínio parte da necessidade e se aproxima do segundo movimento de Agostinho. Se este mundo, diz Albino, não é obra do acaso (ἐκ ταῦτομάτου), é necessário dizer não somente que ele provém de alguém, mas ainda que ele foi feito por alguém e segundo um modelo: este modelo não pode ser senão a idéia (τὸ δὲ πρὸς ὃ γέγενε τι ἂν ἄλλο εἴη ἡ ἰδέα).

Notemos enfim para a memória que Albino (cap. XIII), Ario Dídimo e Agostinho concordam sobre um dos exemplos escolhidos para ilustrar a doutrina: “A propósito de todos os homens, é um único *homem* que concebemos, a propósito de todos os cavalos, um único *cavalo*”, dizem os dois primeiros. E Agostinho de sua parte:

[...] *Restat ut omnia ratione sint condita, nec eadem ratione homo quam equus*²¹.

Algumas palavras sobre a localização das idéias na inteligência divina. Nenhum texto de Platão o autoriza claramente, nem aqueles a que se refere Plotino na *Eneida* V, IX, 9. Contudo o fato que a localização das idéias ἐν τοῖς νόημασι καὶ ταῖς φαντασίαις τοῦ θεοῦ leia-se já nos mais antigos doxógrafos indica tratar-se de uma teoria antiga. Sabemos que Schmekel (*Die philosophie der mittleren stoa*, 1892, p. 431) atribuía essa inovação a Posidônio, a partir do qual ela teria passado a Filo e a todos os autores posteriores. Mas essa hipótese encontra-se hoje bastante depreciada. Os dois termos empregados pelos doxógrafos, νόημα e φαντασία indicam, no entanto, o meio cultural onde tal concepção se formou: são de fato termos *especificamente estóicos*. Podemos sem temeridade – e o estado de nosso conhecimentos parece impedir-nos de ir mais além – situar esta doutrina no primeiro século de nossa era e atribuí-la ao movimento eclético e sincretista que caracteriza este período. De qualquer modo, a assimilação entre *idea* e *logos*, que não parece autenticamente platônica²², e que no entanto encontramos em Plotino e Agostinho, parece implicar uma contaminação da teoria platônica das idéias pela tese estóica dos λόγοι σπερματικοί.

Terminando esta investigação, parece-nos útil assinalar que impõe-se uma ampliação das fontes de Santo Agostinho. Não é suficiente, cremos, olhar para o lado de Cícero, de Platão e dos neoplatônicos. A história da filosofia nos primeiros séculos de nossa era, cuja fisionomia começa a fixar-se, em particular aquela do Médio Platonismo, do Médio Estoicismo e do Neopitagorismo, trará sem dúvida elementos novos que permitirão situar melhor e compreender de modo mais exato o pensamento agostiniano.

Notas

- 1 - "*An de dialectica nihil scire potuisti? Ergo vero plura quam de quavis parte philosophiæ*". *Cont. Acad.* III, XIII, 29.
- 2 - Essa *Disputatio de somnio Scipionis* foi editada por A. Holder em 1901, na *Bibliotheca teubneriana*.
- 3 - "... que não são elas mesmas formadas, mas se mantêm sempre e igualmente eternas", p. 9. A tradução, assim como a paginação indicada, é a da presente edição.
- 4 - "E, enquanto elas mesmas não nascem nem morrem, dizemos, ainda assim, que tudo o que pode nascer e morrer, bem como tudo o que nasce e morre, é formado segundo elas", p. 9.
- 5 - "A alma, contudo, não pode vê-las, salvo a alma racional, através daquela sua parte pela qual se sobressai, isto é, a mente mesma ou razão, que é como um rosto ou olho interior e inteligível que lhe é próprio. Mas, na verdade, não é toda e qualquer alma racional, mas aquela que for santa e pura, aquela que for declarada preparada para essa visão: isto é, aquela que tiver o mesmo olho através do qual se vêem essas coisas, olho são, autêntico, sereno e semelhante àquilo que pretende ver", p. 9.
- 6 - Em outro lugar, *De libero arbitrio*, II, VI, 3, Agostinho diz da razão que ela é "*quasi animæ nostræ caput atque oculum*".
- 7 - Cf. *De musica* VI, I, I; *De divers. quæst.* LXXXIII, LI, 4; especialmente *De Trinit.*, XII, XV, 25; *Retract.*, I, IV, 4 e I, VIII, 2.
- 8 - "[...] não apenas são idéias, mas são as verdadeiras idéias, porque são eternas; e permanecem imutáveis e do mesmo modo; mediante a participação nelas, faz-se com que seja o que é, do modo como é", p. 11.
- 9 - "Mas a alma racional, dentre as coisas que foram criadas por Deus, se sobressai a todas, e, quando é pura, é a mais próxima dele; e, à medida que a ele adere por amor (por ele iluminada e, por assim dizer, atravessada com uma luz inteligível), ela vê - não com olhos corporais, mas com o olho primeiro que lhe é próprio, pelo qual se sobressai, isto é, com sua própria inteligência - essas razões, em cuja visão obtém a felicidade suprema", p. 11.
- 10 - Em francês, "Chorège", ou seja, em Atenas, o chefe do coro na representação teatral (N. do Trad.).
- 11 - *Enn.* V, IX, 330-31: ταύτη δὲ (τῆ ψυχῆ) νοῦν χορηγὸν τῶν λόγων γεγονέναι.

- 12 - *Ibid.*, 521-23: Πρὸ τοῦ κόσμου ἄρα δεῖ εἶναι ἐκίνα, οὐ τύπους ἀφ' ἑτέρων, ἀλλὰ καὶ ἀρχέτυπα καὶ νοῦ οὐσίαν.
- 13 - *Ibid.*, 523-25: Εἰ δὲ λόγους φήσουσιν ἀρκεῖν, αἰδίους δηλον. εἰ δὲ αἰδίους καὶ ἀπαθείς, ἐν νῷ δεῖ εἶναι καὶ τοιούτω...
- 14 - *Ibid.*, 528-29: ἀλλὰ οἶον νομοθέτες πρῶτος, μᾶλλον δὲ νόμος αὐτὸς τοῦ εἶναι.
- 15 - *Ibid.*, 536-38: τὰ μὲν δὴ αἰσθητὰ μεθέξει ἐστὶν ἃ λέγεται τῆς ὑποκειμένης φύσεως μορφὴν ἰσχύουσης ἄλλοθεν.
- 16 - *Ibid.*, 96-8: ... ἀναγκαῖον καὶ ἐν νῷ τὸ ἀρχέτυπον πᾶν εἶναι καὶ κόσμον νοητὸν τοῦτον τὸν νοῦν εἶναι, ὃν φησὶν ὁ Πλάτων ἐν Τιμαίῳ ὃ ἔστι ζῆλον.
- 17 - *Dox. græc.*: 309 a1-4: Πλάτων χωριστὰς τῆς ὕλης οὐσίας τὰς ἰδέας ὑπολαμβάνει ἐν τοῖς νοήμασι καὶ ταῖς φαντασίαις τοῦ θεοῦ, τουτέστι τοῦ νοῦ, ὑφεστῶσας.
- 18 - Parece, no entanto, que o manual utilizado por Agostinho seria diferente do *De dogmate Platonis* de seu compatriota Apuleio, embora este escrito tenha uma fonte comum com o *Didaskalikos* de Albino.
- 19 - *Didask.* IX, 1: καθόλον γὰρ πᾶν τὸ γινόμενον κατ' ἐπινοίαν πρὸς τὴν οὐσίαν γίνεσθαι.
- 20 - *Didask.* IX, 2: ὀρίζονται δὲ τὴν ἰδέαν παράδειγμα τῶν κατὰ φύσιν αἰώνιον.
- 21 "[...] resta então que tudo foi criado com razão. Mas o homem não foi criado na mesma razão que o cavalo", p. 9.
- 22 - Um texto do *Fédon* 99 (εἰς τοὺς λόγους καταφυγόντα) poderia autorizá-lo, mas é duvidoso que λόγος seja aqui o equivalente exato de ἰδέα: cf. D. Ross, *Plato's theory of ideas*, Oxford, Clarendon, 1951; pp. 27-28.



Agostinho de Hipona

Os *Cadernos de Trabalho CEPAME* recolhem, em geral, trabalhos apresentados ou desenvolvidos no curso das atividades do Centro de Estudos de Filosofia Patrística e Medieval de São Paulo. Menos do que uma revista (como se pode perceber pela pequena tiragem), pretendem ser uma “gaveta” coletiva, abrigando textos que aguardam publicação ou que, seja por seu caráter ocasional ou imaturo, permaneceriam fora de circulação. É neste sentido que são *Cadernos de Trabalho*. A incipiência da bibliografia brasileira ou em português acerca de História da Filosofia Patrística e Medieval é a sua principal justificativa. É neste sentido que estes *Cadernos* publicam também traduções, não só de textos filosóficos como de artigos de comentadores abalizados.