

Revista Filosófica de Coimbra

VOL. 4 • N.º 7 • MARÇO 95

MIGUEL BAPTISTA PEREIRA - *O Regresso do Mito no Diálogo entre E. Cassirer e M. Heidegger*

JOÃO MARIA ANDRÉ - *Da mística renascentista à racionalidade científica pós moderna. (A propósito da articulação entre ciência, filosofia e misticismo em Nicolau de Cusa)*

MÁRIO A. SANTIAGO DE CARVALHO - *Ler Tomás de Aquino, hoje*

ANTÓNIO PEDRO PITA - *Presença, representação e sentimento. Configuração da experiência estética segundo Mikel Dufrenne*

Colóquio: A filosofia no ensino secundário: O novo programa 12.º Ano

JOSÉ ENES - *Leitura Integral. Porquê? Como?*

ALFREDO REIS - *12.º Ano: Leitura Integral do texto filosófico. Porquê? Como? Comentário.*

LER SÃO TOMÁS, HOJE?

MÁRIO A. SANTIAGO DE CARVALHO

1

“A pior desgraça da sua carreira não acontece a Tomás de Aquino a 7 de Março de 1274, quando morre em Fossanova, apenas com quarenta e nove anos, e os monges não conseguem levar o seu corpo pelas escadas abaixo, gordo como era. E não lhe acontece tão-pouco três anos depois da morte, quando o arcebispo de Paris Estêvão Tempier publica uma lista de proposições heréticas (duzentas e dezanove) que compreendem a maior parte das teses dos averroístas, algumas observações sobre o amor terreno propostas cem anos antes por André, o Capelão, e vinte proposições claramente atribuíveis a ele, o angélico doutor Tomás, dos senhores de Aquino. Porque deste acto repressivo a História faz rapidamente justiça, e Tomás mesmo morto, vence a sua batalha, enquanto Estêvão Tempier acaba com Guilherme de Saint’Amour, o outro inimigo de Tomás, na fileira infelizmente eterna dos grandes restauradores, que começa com os juízes de Sócrates, [e] passa através dos de Galileu (...). A desgraça que arruína a vida de Tomás de Aquino acontece em 1323, dois anos depois da morte de Dante, e talvez também um pouco por sua culpa: isto é, quando João XXII decide fazê-lo tornar-se São Tomás de Aquino. São aventuras ingratas, como receber o Prémio Nobel, entrar na Academia de França, ganhar o Oscar. Passa-se a ser como Gioconda: um cliché. É o momento em que um grande incendiário é nomeado bombeiro”¹. As palavras reproduzidas faziam parte do “Elogio de São Tomás” com que Umberto Eco quis celebrar o sétimo centenário da morte do Aquinate. De idêntico tipo de “desgraças” dava também conta Sartre, ao recusar o Prémio Nobel, dizendo, em entrevista a Juan Goytisolo, no *El País*, taxativamente, o

¹ U. ECO, *Viagem na Irrealidade Quotidiana*, trad., Lisboa, 1986, 251.

seguinte: “Je ne crois pas qu’un homme puisse se transformer en monument national sans perdre toute sa force et devenir un pur objet de pierre, comme le Louvre, ou en magasin, également comme le Louvre”².

Neste momento em que nada mais desejo fazer do que dar testemunho de uma leitura possível de São Tomás, apesar de o testemunho ser um gesto que só fica bem no declinar da ave de Minerva, seja-nos permitida a evocação sintomática deste lamento. Mesmo sobretudo, porque, por certa experiência discente, fui daqueles que partilharam das palavras de Eco acabadas de citar. Na verdade, aquela ocasião começou a repetir-se, muito mais próximo de nós, no século XIX, e esse renascimento do tomismo (que perdurou) esteve longe de ter sido vantajoso para aquele que era suposto fazer renascer. Isto, naturalmente, sem lhe retirarmos o mérito incontestável de ter sabido manter São Tomás vivo. Considere-se, a título de ilustração, o caso português, que então recomeça a ler São Tomás através de Sanseverino ou de Liberatore, e que, não obstante o nome de Ferreira Deusdado, prefere a apologia à filosofia, o compendiarismo à investigação. Tudo isto, a maior parte das vezes motivado por um suspeito esforço imunológico de cunho reaccionário (no sentido literal deste vocábulo) tão bem testemunhado por este passo do poema do dr. Bernardo Augusto Madureira (1884), *O Sol de Aquino*: “E não se cansa S. Tomás de dizer que Deus à semelhança de si mesmo criara o homem de repente — não por evolução mas imediatamente. E assim fulmina e prostra e lança ao fundo abismo o que Darwin chamou, e chamam transformismo quantos sem Deus nem fé comungam na teoria de Haeckel, o sonhador de muita fantasia”³. Não se trata, evidentemente, de uma especificidade lusitana, pois ainda em 1938, no espaço da francofonia, Paul Vignaux lamentava o facto de que quando se desprende a obra de São Tomás da sua época própria se deixa de compreender o que o autor procurou dizer e fazer⁴.

² Cit. in R. MAGGORI, “Les Chemins de la Philosophie”, *Libération* (édition spéciale Sartre. Supplément au n° 1932), Paris, 1980, 42.

³ Cf. *A Filosofia Tomista em Portugal*. Documento estabelecido sobre um Ensaio de M. A. Ferreira DEUSDADO. Traduzido, prefaciado, anotado e actualizado (1879-1974) por P. Gomes, Porto, 1978. F. Leite de FARIA — “Dedução cronológica ao início do Tomismo em Portugal”, in *Actas do II Encontro sobre História Dominicana*. Santarém 29 - IX a 2 - X - 1982 (Arquivo Histórico Dominicano Português III/2), Porto, 1986, p. 101-110 — chama a atenção sobre as muitíssimas edições das obras de Tomás, e P. GOMES, no mesmo volume — p. 95-100 — situa em antes de 1270 o início do conhecimento de Tomás em Portugal. Para a outra situação em língua portuguesa, a do caso brasileiro, poderá começar-se por consultar Luís A. De BONI, *Bibliografia sobre Filosofia Medieval*, Porto Alegre, 1994, *passim*.

⁴ Cf. P. VIGNAUX, *A Filosofia na Idade Média*, trad., Lisboa, 1994, 125.

Também pelo meu lado estou convicto de que se compreende melhor o alcance da obra do Aquinate se o lermos no seu contexto histórico preciso. É que a sua filosofia só pôde levantar problemas intemporais (e fê-lo de maneira generosa e brilhante) porquanto foi sempre praticada pelo frade italiano no seio do seu tempo concreto, no meio das polémicas mais acesas, com toda a bagagem cultural ao seu dispor⁵. Aceitar o condicionalismo inerente ao exercício vivo do pensamento com os olhos postos na convivência do ser e do espírito que a inteligência humana, na sua fragilidade, capta universalmente — eis a primeira lição de Tomás. A ela está afinal ligada a convicção latente de que a filosofia ou a teologia é uma forma de vida, melhor ainda: um modo de viver.

J. Roensch mostrou-nos bem como desde muito cedo Tomás fez escola⁶; certamente que esta se entusiasmava com a novidade tão bem frisada pela paixão do seu biógrafo, Guilherme de Tocco, que não se cansava de repetir o adjectivo *novus* — o que contraria, aliás, o que Le Goff considerava acerca daquela ser uma palavra injuriosa⁷. Tomás “levantava *novos* problemas, tratava-os com um método *novo* e com argumentos *novos*; tão bem que, depois de o ter ouvido expor *novas* doutrinas apoiadas em *novas* razões, ninguém duvidava de que Deus o iluminava com clarões de uma *nova* luz; o seu júzo era desde o início tão firme que ele não hesitava em ensinar *novas* opiniões que Deus se tinha dignado revelar-lhe em uma *nova* inspiração.”

Talvez não seja, por isso, de todo inoportuno começar por lembrar algumas datas e palavras bem conhecidas: a já referida quota-parte da intervenção desabrida de Tempier que afecta directa ou indirectamente o Aquinense; a maioria das trinta proposições cujo ensino a 18 de Março o dominicano e arcebispo de Cantuária, Roberto Kilwardby, proíbe na Universidade de Oxford, posteriormente renovadas em 1284, dessa vez por um arguto e muito interventor franciscano, João Peckham; a denúncia — enfim — por este feita a Roma do tomismo ou a carta que em Junho envia ao bispo de Lincoln⁸. São acontecimentos bem conhecidos, mas mesmo assim ousaria ainda respirar algumas das palavras então escritas naquelas

⁵ Cf. J. A. AERTSEN, “Aquina’s philosophy in its historical setting”, in *The Cambridge Companion to Aquinas*, edited by N. Kretzmann and R. E. Stump, Cambridge, 1993, 12-37.

⁶ Cf. J. ROENSCH, *Early Thomistic School*, Iowa, 1964.

⁷ Cf. J. LE GOFF, *O Maravilhoso e o Quotidiano no Ocidente Medieval*, trad., Lisboa, 1985, 212.

⁸ Para o enquadramento de todas estas questões, vd. F. VAN STEENBERGHEN, *La philosophie au XIIIe siècle*, Lovaina-Paris, 1966.

duas missivas, respectivamente: “Que a Santa Igreja romana se digne considerar que a doutrina das duas ordens se encontra actualmente em oposição quase total a todas as questões sobre as quais é permitido discutir; abandonando e, até certo ponto, desprezando as máximas dos Santos, a doutrina de uma dessas ordens baseia-se quase exclusivamente nas posições dos filósofos, de tal forma que a casa do Senhor se encheu de ídolos”. “Como sabeis — escreve Peckham agora ao bispo de Lincoln —, não desaprovamos os estudos filosóficos conquanto sirvam os mistérios teológicos; mas desaprovamos essas novidades profanas que, contra a verdade filosófica e em detrimento dos Santos, se introduziram há cerca de vinte anos nas profundezas da teologia, rejeitando e desprezando manifestamente as teses dos Santos”⁹.

É patente que “as teses dos Santos” correspondem à tradição teológica mais vincada e disseminada, ameaçada pela nova ordem mental, mas nem um domínio aparentemente tão inócuo como seria o da lógica escapou à intervenção censória de Kilwardby, esta em Oxford, onze dias depois da censura de Tempier. No entanto, o eminente franciscano não desaprova os estudos filosóficos, mas o que ele não pode aceitar é que a filosofia queira ser além de um saber um poder, tendência que então se manifestava de muitas maneiras, mas que poderíamos caracterizar pela reivindicação de um método próprio para a filosofia, que se diferenciava entre as restantes ciências. Vinte anos de rejeição e de desprezo pelos Santos, eis o que Peckham não pode aceitar. Ninguém hoje em dia duvida do carácter excessivo destas palavras, mas elas revelam-nos que os opositores de Tomás avaliavam (indevidamente) o contributo deste como um exercício de filosofia *tout court*. Nada nos parece, hoje em dia, mais injusto, e autores contemporâneos há, como H. Holz, W. Kluxen ou J. Aertsen, que chegam a contestar, no caso de Tomás de Aquino, a presumida independência da filosofia em relação à teologia¹⁰. Deixemos, porém, por ora, este ponto preciso, que está também dependente da época que o gerou.

Olhemos, pois, em outra direcção. Não deixa de ser significativo que os velhos opositores de Tomás e os novos tomistas se reencontrem neste aspecto: o pensamento do Aquinate é inovador. É claro que as razões de ambos se distanciam. Quem vê a novidade como uma ameaça não a vê como uma característica a perseguir, mas isto não invalida o facto de que

⁹ Cit. in P. VIGNAUX, *op. cit.*, 133- 134, adaptado.

¹⁰ Cf. H. HOLZ, *Thomas von Aquin und die Philosophie. Ihr Verhältnis zur thomasischen Theologie in kritischer Sicht*, Friburgo, 1975; *Thomas von Aquin im philosophischen Gespräch*, herusg. v. W. Kluxen, Friburgo-Munique, 1975; J. AERTSEN, *op. cit.*

uns e outros — decerto por diferentes razões — manifestam uma grande insensibilidade em relação às condições históricas da emergência da filosofia tomasina ou tomística (designações que se propoiam como alternativas ao “tomismo”, tão conotado).

Não será necessário evocar circunstanciadamente o estado ou o meio intelectual do século XIII. Bastará recordar, tão-só, que o centro da Europa civilizada de então estava aberto ao Oriente (mercê das Cruzadas em plena época de São Luís) e ao Ocidente (pela adopção cada vez mais sistemática das produções islâmicas que vinham de Espanha, da autoria “dos mais sábios filósofos do mundo” — como confessava Daniel de Morley no século XII¹¹). Ela exprimia, na já complexa vida das cidades (do ponto de vista técnico e político e económico), um dinamismo que se não compadecia com as estruturas mentais que eram apanágio de uma cultura arcaica, rural e interiorizada. H. Pirenne mostrou-no-lo outrora, em relação ao aspecto económico e social das cidades, e com J. Gimpel poderíamos evocar nomes destacados no campo da técnica: Roberto o Inglês, que em 1271 dava contas de alguns problemas de que se ocupavam os fabricantes de relógios; Villard de Honnecourt e a engenharia-arquitectónica, entre 1225- 1250; e as trinta e duas cópias do *Tratado de Agronomia* de Walter de Henley, reveladoras do interesse pelas técnicas e pelos métodos modernos de gestão agrária¹². Ademais, não era só o acervo islâmico trazido de Espanha, tratado na Normandia ou renovado em Salerno, que fascinava os intelectuais. Era todo um método de trabalho escolar e intelectual, de características laboratoriais ou experimentais, que encontrara na analítica aristotélica a sua feição própria e na óptica e na geometrização da Natureza um modelo de investigação. Perante este Platão de Chartres e de Oxford a chegada do macedónio Aristóteles agudizava o estado de alguma esquizofrenia intelectual subliminar que se fazia sentir num universo que se habituara a respirar dogmaticamente post-Santo Agostinho. Por isto, os decénios de sessenta e de setenta, em particular naquela cidade considerada pelos Goliardos como o “paraíso do mundo”, são tidos como de uma importância e de uma vivacidade histórico-filosófica insofismável. Eles enquadram apenas a entrada definitiva da totalidade das obras de Aristóteles cujo conhecimento e utilização escolares provocavam excitantes efervescências culturais.

Neste panorama, a crermos no espírito dos mais dogmáticos censores, os neotéricos pululavam. Desde 1255 que os estatutos da Faculdade das

¹¹ Cf. J. LE GOFF, *Os Intelectuais na Idade Média*, trad., Lisboa, 2ª ed., 1984, 23.

¹² Cf. J. GIMPEL, *A Revolução Industrial da Idade Média*, trad., Lisboa, 1976, *passim*.

Artes exigiam no seu *curriculum* a leitura de todas as obras conhecidas de Aristóteles, e assim, com a tradução da *Ética*, da *Política*, da *Física* e da *Metafísica*, o mundo latino confrontava-se com uma obra estranha à Revelação, que pretendia responder a todas as grandes questões com que o homem de então já há algum tempo se debatia. Não culpemos Aristóteles por este estado de coisas. Numa muito interessante quanto polémica obra de introdução à filosofia medieval, K. Flasch já buscava os vestígios de um espírito afim na dinâmica particular da dialéctica do século XI¹³. De igual modo, a recente edição, por P. Dronke, de uma história do pensamento filosófico no século XII, veio afastar definitivamente a ideia (caso ela ainda pudesse subsistir, porquanto desde Haskins que se olha para esse século em termos renascidos) de que tudo muda radicalmente só naquela “aetas Aristotelis”, o século XIII¹⁴. Mais do que de uma progressão da cosmovisão pagã, abalando a filosofia dominante de inspiração neoplatónico-augustiniana e parecendo contrariar algumas das afirmações nucleares da fé cristã, deveríamos falar de um espírito laico que a entrada de Aristóteles apenas ajuda a consolidar. O que é certo, porém, é que no ano de 1255 Guilherme de Saint-Amour denunciava aquela ameaça num opúsculo com o título significativo (atendendo à sua conotação escatológica) *Os perigos dos novísimos tempos (de periculis novissimorum temporum)*. Dez anos depois, um Mestre da Faculdade das Artes, Albérico de Reims, dava conta do espírito de “avant garde” na sua *Philosophia* : racionalismo crescente, uma emancipação anunciada da filosofia, um fascinante apreço por essa disciplina, e uma autoconsciência relativa do novo papel do intelectual. Para esse autor, seria a *philosophia* (e já não a “sapiencia” ou a “phronesis”) o ápice da perfeição humana¹⁵. A recente publicação da edição crítica provisória do Ms. Barcelona (Arquivo de la Corona de Aragón), Ripoll 109, que é um “Guia de Estudante” da Faculdade das Artes do decénio de 30 ou 40, veio mostrar-nos a necessidade de retrogredirmos a origem do célebre debate entre o método da filosofia e o da teologia. Melhor ainda: a antecipação temporal

¹³ Cf. K. FLASCH, *Introduction à la philosophie médiévale*, trad., Friburgo-Paris, 1992.

¹⁴ Cf. *A History of Twelfth-Century Western Philosophy*, ed. by P. Dronke, Cambridge, 1988.

¹⁵ ALBÉRICO de REIMS [Aubricus Remensis], *Philosophia*, 232-37 (ed. R. A. Gauthier, 40): “Philosophia est divinarum assistrix sedium, rationis insigne miraculum, imperiosum nature consilium, rationibus perspicacibus causas illustrans omnium, possessori suo beatitudinem repromittens; hec enim est scala virtutum, uite magisterium, sanctitatis forma, norma iusticie, uirginitatis speculum, castitatis exemplum, thalamus pudicie, uia prudencie atque fidei disciplina”.

do início da crise do primado da teologia permite-nos afirmar que Aristóteles mais do que despoletar a formação de uma nova mentalidade permitiu a sua consolidação. E a publicação, por Gauthier, de um tratado anónimo de psicologia (*De anima et potentiis eius*, c. 1225)¹⁶, confirma também a necessidade de se retrocedir a data habitualmente indicada para a entrada de Averróis, que tinha, acerca daquele debate, uma concepção original e precisa¹⁷. É o que sucede, v. gr., no capítulo da ética e da política, pois se o “Guia de Estudante” nos revela uma tendência para que a filosofia social se distancie da teologia é porque outras dimensões da vida e da cultura, como v. gr., o direito (cuja relação com o pulsar da vida quotidiana é tão apertada) pressionavam uma autonomização do laicismo e da profanidade urbana. É sobejamente conhecida a tese de W. Ulmann que via na tradução de Aristóteles, e da *Política* em particular, uma autêntica revolução, mas Carl J. Nederman lembrava, recentemente, que na centúria de XII se admitia o princípio aristotélico da diferenciação das ciências (conhecido por Boécio, Cassiodoro e Isidoro) na divisão disciplinar de Hugo de São Vitor, e na extracção das consequências teóricas dessa divisão por João de Salisbúria¹⁸. O quer que seja, Egídio de Lessines requer, depois de 1273, ao mais proeminente filósofo da época, Alberto Magno, que este se pronuncie relativamente a um conjunto de teses heterodoxas alegadamente ensinadas por eminentes mestres das escolas de Paris (*articulos quos proponunt magistri in scolis Parisius, qui in philosophia maiores reputantur*). Era preciso, portanto, pôr alguma ordem nesse estado de coisas, atitude que, ao menos numa das suas dimensões, se traduzia então pelo apelo “cristianizar Aristóteles” já que falara como “filósofo natural” e não como um seguidor da lei cristã. Mas se com reconhecimento a esta tarefa quase todos se lançaram, com Santo Alberto Magno à cabeça (e não será despropositado presumir que Alberto Magno terá dado a Tomás o que este não pôde encontrar no, em todo o caso já invejável, conhecimento que de Aristóteles Pedro da Irlanda teria), a faculdade das Artes de Paris é-nos conhecida pelo seu entusiasmo menos obtemperado. Pelo menos dizêmo-lo nós agora, pois se por hipótese São Tomás nunca tivesse existido estaríamos, hoje, dispostos a admitir em

¹⁶ Cf. “Le Traité ‘De anima et de potentiis eius’ dun maître ès arts (vers 1225)”, introduction et texte critique par R. A. Gauthier, in *Revue des Sciences théologiques et philosophiques*, 66 (1982), 3-55.

¹⁷ Cf. M. FAKHRY, *A History of Islamic Philosophy*, 2ª ed., Nova Iorque, 1983, 270-292 [existe trad. francesa: Paris, 1989].

¹⁸ Cf. C. J. NEDERMAN “Aristotelianism and the Origins of ‘Political Science’ in the Twelfth-Century”, *Journal of the History of Ideas*, 52 (1991), 179-194.

Sigério de Brabante ou em Boécio de Dácia, contemporâneos de Tomás na faculdade das Artes, a adesão a um método de trabalho filosófico materialmente contido, filologicamente correcto, audaciosamente proposto. Mas se não nos interessa reescrever esta história da filosofia é também porque, felizmente, São Tomás não seguiu a vontade dos seus progenitores, e ao manto negro dos beneditinos preferiu aproximar-se da cidade e das suas escolas de branco amortalhado.

2.

Um aspecto intrigante prende-se ao facto de que, em relação à obra de Tomás de Aquino, a do seu mestre Alberto Magno, sem dúvida muito mais rica em possibilidades e programas especulativos do que a do discípulo italiano (aliás por aquele preterido em relação a Ulrico de Estrasburgo), não se impôs imediatamente ao ambiente dominicano em bloco. Há, é certo, razões históricas para que só o grupo alemão se tivesse avantajado na exploração do filão proclusiano e do texto que Gerardo de Cremona traduziu do árabe, o best-seller *Liber de Causis*. Nem sequer carece de ser lembrado que este livro em particular tinha até sido adoptado como parte do curriculum da Faculdade das Artes de Paris em 1255 e que portanto qualquer filósofo que se prezasse o deveria comentar: Rogério Bacon, Alberto, Aquino, Sigério de Brabante, Egídio Romano, mas a lista continuaria pelo menos até ao Renascimento. E a razão aqui é simples: a discussão que este tratado neoplatónico fornecia sobre Deus, a criação, as criaturas, completava na medida certa o texto aristotélico do Livro Lambda da *Metafísica*. Ora, é sabido que S. Tomás não foi muito sensível a um aspecto característico do pensamento de Alberto Magno, o relativo à exploração simbólica da doutrina da causa transcendente e da ordem do causado. O tratado albertino *Sobre as causas e a origem do Universo* e os seus comentários dionisinos, por um lado, e o tratado *Sobre o ente e a essência* do seu discípulo de Colónia (1423) João de Nova Domo, por outro, configuram o sucesso do albertinismo em todo o território alemão, que por acção da Reforma só se manteve depois em Colónia e Cracóvia. A transformação teísta da ciência peripatética levada a cabo por Alberto Magno, por Ulrico, por João de Nova Domo e por Heymerico de Campo representou, no fim de contas, um enorme esforço linguístico e mental de compreender de uma maneira absoluta o mundano e o extramundano levando seriamente em linha de conta, porém, a impensabilidade de Deus¹⁹.

¹⁹ Cf. I. CRAEMER-RUEGENBERG, *Alberto Magno*, trad., Barcelon, 1985, 125 sg.

Talvez que esta rápida observação nos ensine que o contributo de Tomás ao seu tempo não passou por “completar” Aristóteles (aliás devemos-lhe a correcção da autoria daquele tratado arábico), mas apenas por saber ler Aristóteles, actividade tão simples, é certo, mas tão simpática na sua realização, como sobretudo M. Grabmann, o Pe. Chenu, e J.-P. Torrell ainda há bem pouco tempo, nos mostraram melhor que ninguém²⁰. Poder-se-ia, talvez, dizer melhor: o contributo de Tomás ao seu tempo mede-se pela sua habilidade em ler em consonância àquela forma de explicação, por Heidegger caracterizada nos *Holzwege*, que não se limita a extrair o sentido do texto mas insensivelmente a conferir-lhe o sentido do leitor. É a forma de compreender um texto de uma outra maneira, uma outra maneira que porém não escape ao Mesmo que o texto a explicar medita. É precisamente esta identidade que subjaz ao encontro do Aquinense com Moerbecke, tendo este a virtude de privilegiar o rigor *in littera* como atitude de leitura filológica, primeira condição de acesso aos textos dos antigos autores gregos²¹. Mas, aqui, aderir à letra não é senão seguir o propósito aristotélico do acesso à substancialidade a partir das determinações sensíveis, que um acordo entre sensibilidade e inteligibilidade potencializa.

— “Sou um leitor!” Qualquer filósofo, convenhamos, mesmo hoje em dia, gostaria de poder responder tal e qual à pergunta que das outras margens se faz sobre o lugar a partir do qual nos propomos desde Parménides falar. Era essa, por exemplo, a resposta preferida de Michel Foucault na sua passagem por Belo Horizonte²², mas não nos iludamos: ela está longe de identificar com exclusividade a prática contemporânea de cunho hermenêutico, mais disseminada em certos círculos, porque ela faz parte, no fim de contas, daquela necessidade de fazer falar um texto para além da sua fala, atitude afinal que não passa de uma metamorfose do “espanto” que de Aristóteles a Wittgenstein nos vem sempre caracterizando. Um contemporâneo de St^o Anselmo, João de Fécamp, testemunhava no seu tempo como a recepção textual de uma obra devia passar além da mera passividade inerente a esse gesto, pela implicação de uma actividade que ultrapassasse a própria experiência privada da

²⁰ Cf. J.-P. TORRELL, *Introduction à saint Thomas d'Aquin. Sa personne et son oeuvre*, Friburgo-Paris, 1993.

²¹ Sobre Guilherme de Moerbecke, deverá consultar-se, *Guillaume de Moerbecke. Recueil d'études à l'occasion du 700e anniversaire de sa mort (1286)*, Ed. de J. Brams & W. Vanhamel, Lovaina, 1989.

²² Cf. Michel de CERTEAU, “Le rire de Michel Foucault”, *Le Débat*, 41 (sept.-nov. 1986), 140- 152.

escrita, possibilitando a difusão daquelas palavras que até então o mundo nunca tinha escutado²³. Não poderia ser de outra maneira, numa cultura do Livro que fala para além de si mesmo. Aproximarmo-nos de São Tomás pelo prisma da sua situação passa pois por descortinarmos a seguinte afinidade transcrónica: a leitura (enquanto atitude mas não enquanto método) que partilhámos é, em ambas as situações, feita no centro de uma longa crise da razão que busca dar conta da razão da crise²⁴. Fazêmo-lo, hoje em dia, necessariamente, de maneira diversa, pois pensamos após a desmesura em certa medida autofágica da dialéctica hegeliana, já não crendo nem nas metafísicas do absoluto nem nas disciplinas do rigor lógico substituídas que foram pelo prestígio do irracional, do triunfo da imagem sobre a discursividade, do sentimento ou do sentido sobre a verdade. Mas em ambos os casos, a filosofia passa por ser uma prática de interpretação de um texto da tradição com os olhos postos na clínica de um presente crítico. M. Corbin reconhecia uma notável correspondência entre a situação de Tomás e a nossa enquanto épocas de reflexão sobre um longo itinerário já percorrido²⁵, mas não me parece menos interessante a admissão de que, na sua actividade de leitor, São Tomás nos surge tão-só como o protagonista de uma atitude de leitura motivada pelo espanto e solidificada pela técnica pedagógica é certo, mas sobretudo pela humildade e probidade de quem à força de se esquecer no saber não se esqueceu, no mínimo, de aprender. Não há na apropriação hermenêutica tomasina nem alteridade absoluta nem identidade perfeita; há outrossim sentimento e desejo de pertença, 'cons-ciência' de que o universo cultural comum necessita de ser 'traduzido' e apropriado segundo esta regra: "nada nos é nunca tão comum que não mereça a nossa descoberta e nada, por ser apenas comum, dispensa uma vigilante atenção". Há, evidentemente, casos em que a harmonia não é plenamente conseguida: C. Capelle mostrou como, por exemplo, a concepção do Aquinate acerca da mulher nem sempre foi capaz de submeter o esquema social e físico (em que ela aparece ou como inexistente ou como mera potencialidade) ao esquema teológico (que concedia à mulher tanta humanidade quanto a do homem)²⁶. O mesmo, para alguns autores, se passaria com a tese tomasina da infinidade das

²³ Cf. J. WORTHEN, "'Dicta mea dicta sunt patrum'. John of Fécamp's Confessions", *Recherches de Théologie ancienne et médiévale*, 59 (1992), 111- 124.

²⁴ Sobre esta situação, cf. M. B. PEREIRA, "Filosofia e Crise actual de sentido", in AA. VV., *Tradição e Crise I.*, Coimbra, 1986, 5- 167.

²⁵ Cf. M. CORBIN, *Le Chemin de la Théologie chez Thomas d'Aquin*, Paris, 1974.

²⁶ Cf. C. CAPELLE, *Thomas d'Aquin, féministe?*, Paris, 1982.

substâncias espirituais²⁷, e estas duas referências estão longe de fechar o quadro das limitações.

Qualquer falha não obsta a que perante a sua tradição, seja ela encarnada pelo retórico de Hipona, pelo farsante do Areópago ou pelo recém-chegado da Macedónia, o “famosus expositor” (como Henrico Bate de Malines chamava a São Tomás) entenda o seu trabalho de leitura como o cumprimento do ritmo humano da verdade, posição corajosa porque capaz de aceitar a finitude do seu próprio projecto na demanda de um horizonte que não tem a medida do homem. De nada nos espanta por isso o propósito confessado ao seu amigo Reginaldo, em resultado da experiência da manhã de 6 de Dezembro de 1273, algumas semanas antes da morte portanto, de não mais escrever, considerando os seus escritos “não mais do que palha”. (Mas pela biografia crítica de Weisheipl, somos informados de que esta era uma frase algo habitual em São Tomás, sempre que ele interrompia o seu trabalho²⁸.) Dificilmente, de facto, lhe poderíamos recusar o mérito de haver reconhecido criticamente os limites da linguagem, especialmente sobre Deus (*Su. theol.* I, q. 3), o limite no universo dos cognoscíveis. No tratado *De Potentia* (q. 7, a. 5 ad 14) se lê, de facto, que o ápice do conhecimento humano sobre Deus é saber que nada se sabe. Se a metafísica, para Tomás, comporta no seu interior as condições de possibilidade da sua própria superação, não convirá confinarmo-nos com exclusividade absoluta à vertente do seu pensamento conceptual: “Embora de certa maneira se conceda que a criatura é semelhante a Deus, de modo nenhum se pode admitir que Deus seja semelhante à criatura”. (*Su. theol.* I, q. 4, a. 3 ad 4) Em todo o caso, isto postulado, a componente conceptual representa um impressionante avanço no sentido de um aprofundamento no processo da laicização da Razão — dimensão a que hoje em dia, por condicionalismos estruturais inerentes à Modernidade, já não somos tão sensíveis. O que diz Tomás sobre a tradicional leitura de uma relação assexuada entre Adão e Eva anteriormente ao pecado? “Isto não se encontra dito de uma maneira racional” (*Su. theol.* I, q. 98, a. 2, resp.). Dois testemunhos mais desta vertente: a resposta, integral, às seis perguntas de um “leitor” de Besançon, entre as quais apenas uma consegue escapar um pouco à ignorância desse anónimo teólogo provinciano; a consulta a um frade de Lodi em 1271 sobre um “sistema do mundo”, bizarro mas disseminado, cuja impaciência suscita

²⁷ Cf. L. BIANCHI, *L'errore di Aristotele. La polemica contro l'eternità del mondo nel secolo XIII*, Florença, 1984.

²⁸ Cf. J. WEISHEIPL, *Friar Thomas Aquinas: His Life, Thought and Works*, Nova Iorque, 1974.

de São Tomás esta memorável e ponderada resposta: “Não vejo porque é que a explicação das palavras do Filósofo há-de ter algo a ver com a doutrina da fé”²⁹. São estes dois aspectos que alguns exames de endoscopia textual à obra do Aquinate acabarão por no-lo mostrar, se o lermos com a mesma simpatia crítica com que o italiano se aproximava do (seu) Aristóteles. De facto, de simpatia crítica se deve falar de um ritmo que sempre dos *verba* passa à *intentio auctoris* tendo como horizonte o *sensus proprius* que exprime a Verdade, sendo aquele constantemente ou o contexto sociológico da *expositio reverentialis* ou o ideológico da plena refutação.

Poderíamos pegar num artigo do *De Veritate* (q. 1 a. 1) a fim de se surpreender o modo como Tomás de Aquino, no fim de contas, lê. O autor perguntava-se o que era a verdade, pergunta sem dúvida alguma muito difícil. Tratava-se de saber se havia uma identificação entre verdade e entidade. Ora, mais do que responder por uma simples afirmativa, a ocasião é por ele vista para determinar uma atitude complexa que, rasgando o problema (“são vários os graus da entidade correspondentes a diversos modos de ser”), fosse simultaneamente a negação do platonismo essencial e uma indagação sobre o processo incarnado do conhecimento³⁰. Entre outros aspectos, o interesse desta atitude de São Tomás reside precisamente em ter visto como o estabelecimento da relação “psyché”/“eidos” (posto que o conhecimento, de acordo com a posição aristotélica em causa, não é senão a postulação da identidade daquilo que é conhecido naquele que conhece) remetia para um problema mais vasto relativo à concepção da realidade. E como compreendemos bem, se a contrastássemos com a atitude posterior de um João Duns Escoto em relação ao real, a concepção, aqui elidida, que S. Tomás tem acerca desta temática, passa pela negação de qualquer tipo de realidade às essências ou às naturezas, de onde deriva o facto de toda a designação do real ser antes de tudo conceptual (*In I Perherm.* 2) i. e., exclusivamente humana ou incarnada. Assim, uma palavra ou um som que não venha perpassado pela alma é insignificante e qualquer som se pode transformar em palavra desde que seja o signo de uma afecção da alma (*Su. theol.* I, q. 34, a.1; *In de An.* 18, n. 477).

Entre os vários autores explicitamente evocados na primeira questão sobre *A Verdade*, pelo menos num caso, o de Boécio, a oposição é o mais

²⁹ Cf. M.-D. CHENU, *Introduction à l'étude de Saint Thomas d'Aquin*, 3ª ed., Paris, 1974, 285.

³⁰ Cf. o meu “Introdução à Analéctica Diaporética. Da (In)actualidade das ‘Quaestiones’ como método filosófico”, *Caderno de Filosofias*, 6/7 (1994), 103-106.

forte possível: como pode um mesmo autor numa mesma obra dizer duas coisas diferentes? A solução de Tomás de Aquino mostra-nos que apesar de ter visto e seguido todo o valor da posição boeciana ele foi capaz de a superar. Nesta situação muito concreta, Tomás de Aquino reconhece toda a verdade do pensamento do outro, mas é na medida em que a ele se liga de modo comprometido que se mostra ser capaz de o superar. Quando trata de passar para o lugar do outro, São Tomás dá mostras de uma agilidade considerável, na medida em que é sensível às oposições, significando, por isso, que foi capaz de ver a quota-parte das suas respectivas razões (pró) e foi capaz de se definir perante elas (contra). Como já escrevi em outro lugar³¹, esta diaporética é o resultado de uma metodologia “analéctica”, ou seja, de um trabalho minucioso de análise dialéctica, se tomarmos esta última palavra no seu sentido grego deponente, *dialégesthai* (reconhecível em Platão com o sentido construtivo de “conversar com” ou de “raciocinar com”). Tal como no verbo grego *légein*, esta dialéctica também implica um esforço de colheita justificável pelo reconhecimento vivo da separação (veja-se o prefixo verbal, *diá*) e praticado pela busca intersubjectiva (espácio-temporal, condicional e modal) da verdade. Embora esta atitude aporética seja discernível nos exercícios das várias Faculdades e se na sua maioria se procura a verdade com disciplinada paixão e afoiteza, o que caracteriza a leitura de Tomás é esta vertente, na qual o dialecta, como Platão queria (*Rep.* 534 b - c, 537 c), é aquele que “apreende a essência de cada coisa”, “não através do que parece” mas “capaz de ter uma visão de conjunto”. Distintamente da metodologia proposta por Aristóteles, a apropriação textual tomasina é dedutiva no seu último momento de transmissão e reflexão escrita. Ora, a esta visão de conjunto está indissociavelmente ligada uma concepção precisa sobre o real, que se em muitos aspectos é ainda aristotélico já há muito que o deixara de ser. Segue-se daqui (e para já) uma dupla conclusão, numa das suas secções fatal para nós, aliás. É que se é um facto que a leitura tomasina se explica e se justifica num quadro pedagógico bem definido no seu exercício, o modo como ele é praticado resulta também da capacidade intelectual do leitor. Enfim, a constatação que acabei de fazer pode ser frustrante, não o nego, tanto mais que o nosso sistema e quadro pedagógicos não privilegiam o exercício daquela analítica aristotélica sobre o qual o génio deste leitor do século XIII assentou.

³¹ *Ibid.*, 90-106.

3.

Tomás de Aquino não é para com Aristóteles, como Boaventura em relação a Agostinho (nem sequer talvez como mais tarde será Hegel em relação a Fichte) um continuador ou um discípulo crítico. (Que não cause surpresa evocarmos Hegel aqui, pois mais do que dos estudos de E. Brito sobre a relação entre os dois autores³², pensamos no facto de ambos partilharem do mérito de haverem fechado um ciclo mental, aspecto que se patenteia no facto de São Tomás ter escrito a última suma de teologia tal como Hegel criou a última suma da filosofia.) De imediato porque não existe, entre ambos, Tomás e Aristóteles, uma comum determinação mental ou *Weltanschauung*, na sua expressão mais radical. São Boaventura, como é sabido, visava uma progressiva redução ao último princípio. Para tal intuito competia ao neoplatonismo cristão conferir o ritmo capaz de determinar aquela orientação da *sapientia* que unia os actos teórico e prático numa *theologia* despertadora do temor e do amor a Deus. Ora, entre o Aquinate e o Estagirita todo um universo se havia radicalmente transformado e não o podemos ignorar. São Tomás é um cristão e é-o muito antes de ser aristotélico; Gilson, Chenu e Lubac, em França, Pieper, Holz, U. Kühn e Pesch, na Alemanha, são alguns intérpretes que têm assinalado muito bem este aspecto³³.

Se é possível (de acordo com a episteme da época) encontrarmos três grandes autoridades na obra Aquinatense — a Escritura, Dionísio e Aristóteles — o que Tomás admira neste último parece ser em primeiro lugar a escorreita definição do real e dos seus contornos, matizes e relações, bem como a definição dos vários campos dos saberes com a conseqüente autonomia e plena legitimidade de um saber e de um discurso humano. Não é por exemplo isso que transparece da sua suspeita em relação ao uso das imagens da retórica platónica em filosofia? Em todo o caso é, seguramente, o exercício que lhe imputamos de superação dos dilemas do paradigma agustiniano (em campo antropológico, epistemológico, ontológico, etc.) na elaboração de um discurso positivo sobre o sujeito, o indivíduo e a natureza que cada vez mais habita a cidade com a consciência do universo de determinações horizontais a que esse espaço habilita. Também Boécio de Dácia, juntamente com Sigério de Brabante, se pronunciaram, na área das Artes, sobre a refrescante tese de uma

³² Cf., a título de exemplo, o seu "La puissance divine. Thomas d'Aquin et Hegel", *Rivista di filosofia neoscolastica*, 80 (1988), 549-579.

³³ Cf., para uma revisão dos autores indicados, O. H. PESCH, *Tomás de Aquino. Limite y grandeza de una teología medieval*, trad., Barcelona, 1992, passim.

separação metódica do conhecimento contra os autores mais conservadores, que como começámos por ver suspeitavam de um diálogo supostamente tão subserviente com o peripatetismo e apostavam na supervisão teológica ou na subalternização das ciências “profanas” em relação à ciência teológica³⁴. Boécio de Dácia é, efectivamente, um bom testemunho da afirmação da autonomia da filosofia. Pressuposta a metodologia lógico-epistemológica de Aristóteles, a reivindicação por este feita, por exemplo no opúsculo *A Eternidade do Mundo*, pretende fundar-se em princípios necessários e evidentes. Repetidamente nos diz aí este autor que “a fé não é ciência” e que, no seu nível, a filosofia avança por argumentações absolutamente claras e distintas cuja necessidade expressa a soberania da razão humana³⁵. Há aqui bastantes afinidades com o projecto tomístico. Se isto serve para alguma coisa, talvez se deva lembrar que a obra de São Tomás era bastante utilizada na Faculdade das Artes, a qual, na altura do seu falecimento, não se coibiu de enviar condolências formais ao capítulo geral dos Pregadores³⁶. No entanto, e na sequência do que dissemos, há entre estes autores um nítido ‘distinguo’ bastante explícito: sabendo já então como a filosofia se não confunde com uma história das ideias, São Tomás pretendeu exercer toda a atitude de leitura na busca da verdade que está para além do que os autores disseram (*In de caelo* I 22). A filosofia não é uma mera filologia. Diversa seria uma posição como a de Sigério de Brabante: “Procuramos, realmente, apenas a intenção dos filósofos, de Aristóteles sobretudo, ainda que o Filósofo tenha talvez uma opinião diferente da que afirmam a verdade e a sabedoria, que (...) nos foi transmitida pela Revelação”³⁷ E ainda: “A nossa intenção principal não consiste em investigar a verdade (...), mas antes [em saber] qual foi a opinião do Filósofo...” Ou: “A nossa forma

³⁴ Cf. o meu “Para um outro modelo de investigação das relações entre Razão e Fé no século XIII”, *Itinerarium* (no prelo).

³⁵ Permitimo-nos remeter para a nossa tradução do opúsculo de Boécio de Dácia, de aparição iminente (ed. Colibri, Lisboa); veja-se também o nosso “O estatuto da filosofia em Boécio de Dácia”, *Biblos* (no prelo).

³⁶ Cf. D. O. LOTTIN, “Saint Thomas d’Aquin à la faculté des Arts de Paris aux approches de 1277”, *Recherches de Théologie ancienne et médiévale*, 16 (1949), 292-313.

³⁷ SIGÉRIO de BRABANTE, *De Anima Intellectiva* III (ed. Bazán, 83-4): “Quærimus enim hic solum intentionem philosophorum et præcipue Aristotelis, etsi forte Philosophum senserit aliter quam veritas se habeat et sapientia, quæ per revelationem de anima sint tradita, quæ per rationes naturales concludi non possunt. Sed nihil ad nos nunc de Dei miraculis, cum de naturalibus naturaliter disseramus.”

de trabalhar é filosófica, procuramos mais a intenção dos filósofos do que a verdade.”³⁸

Mas foi neste contexto histórico-cultural que muitos intérpretes modernos aderiram à tese de R. A. Gauthier sobre a vigência de uma espiritualidade laica³⁹. Em conformidade, São Tomás teria fundado o mundo moderno, restituindo à natureza, e à natureza do homem em particular, o seu valor e consistência próprias. Parece-me, apesar de tudo, e uma vez mais, que a secularização e a profanidade do mundano estão sobretudo intimamente conectadas com a doutrina teológica da Criação livre e pessoal, e que Aristóteles é apenas um autor certo para a apropriação em extensão de semelhante ideia oriunda de um quadrante semítico (que o pulsar da vida urbana testemunhava) e para a sua respectiva fundamentação ontológica, linguística, e metodológica⁴⁰. Seja-me permitida ainda uma derradeira alusão ao “Guia de Estudante”: entre as partes da filosofia prática, lemos aí que o acesso à política se faz pelo estudo dos *decreta* enquanto que a especificidade da *ypotica* (=ciência dos súbditos), na qualidade de ciência legislativa, se aprende na leitura do *De Officiis* de Cícero. Como F. Bertelloni sublinhava, a este propósito, ao referir-se-lhe como “*liber de vera iustitia*”, o autor do Guia dá mostras de situar o seu conteúdo num marco público-político⁴¹. Assim sendo, nos anos 30 já se sentia a necessidade de dar consistência ateológica à vida e às suas dimensões, tal como uma correcta teologia do Génesis deveria provocar.

³⁸ SIGÉRIO de BRABANTE, *De Anima Intellectiva* VI (*ibid.*, 99): “...quod nostra intentio principalis non est inquirere qualiter se habeat veritas de anima, sed quæ fuerit opinio Philosophi de ea.”; ID., *ibid.* VII (*ibid.*, 101): “... quærendo intentionem philosophorum in hoc magis quam veritatem, cum philosophice procedamus.” Diga-se entretanto que estava longe de um autor como S. de Brabante julgar que Aristóteles tinha definitivamente encerrado todas as discussões (veja-se, a propósito, ID., *Q. in tertium de an.* IV, 11:29-31)

³⁹ Cf. R. A. GAUTHIER, *Magnanimité. L'idéal de la grandeur dans la philosophie païenne et dans la théologie chrétienne*, Paris, 1951.

⁴⁰ Cf. o nosso “*Creatura Mundi*”. *Estudo sobre o contexto metafísico da argumentação de Henrique de Gand contra a possível eternidade do mundo*, dissertação de doutoramento apresentada à Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, polic., Coimbra, 1994, 115-126 e 73-80, para a doutrina da criação e seus problemas, e a posição de S. Tomás; cf. também C. H. do C. SILVA, “Análise da delimitação metodológica do problema da eternidade do mundo”, *Didaskalia*, 4 (1974), 321-356.

⁴¹ F. BERTELLONI, “‘Loquendo philosophice- loquendo theologice’. Implicaciones ético-políticas en la ‘Guía del estudiante’ de Barcelona. A propósito de una reciente publicación de C. Lafleur”, *Patristica et Mediaevalia*, 14 (1993), 21-40.

Proposto o sentido desta situação, gostaria de adunar que Tomás encontra na “física” aristotélica a estrutura subjacente à urgente transformação do paradigma post-platónico-augustinista, que sempre viveu em equilíbrio precário. Para tudo dizer numa palavra: estou longe de pensar que a contribuição tomística valha estrita e exclusivamente pela sua metafísica, como quer a maioria dos intérpretes, no que são acompanhados pelos “paleotomistas”; ou pela sua filosofia do espírito, como começa a ser característico dos anglo-saxónicos⁴². Gostaria de lembrar uma incidência de perspectiva que (sem esquecer todos os outros) comece por reabilitar aquele que é considerado precisamente como o mais desinteressante dos capítulos do tomasismo, o da “física”. De facto, toda a filosofia de Tomás assenta em princípios básicos do aristotelismo (todos eles, aliás, hoje em dia património do senso comum) como o do acto e o da potência, o da matéria e o da forma, assim também como o do género e o da diferença específica ou a teoria da causalidade. Isto está longe de querer dizer que ele siga a cosmovisão aristotélica no que ela tem de limitativo em termos de diferença ontológica⁴³. Será preciso ainda assinalar que por reabilitação do espaço da “física” se entende a utilização dos conceitos da *Física* aristotélica (considerados indiscutíveis) ao serviço de uma ideia filosófica passível de escrutínio, e não no sentido que a palavra assumiria por exemplo em Alberto Magno, a saber, como dizendo respeito à mineralogia, à geografia, à botânica, à zoologia, à farmácia, à fisiologia, ou à medicina. Na maior parte destas áreas a contribuição de Tomás é irrelevante razão pela qual, no campo da física dos astros, mostrando a impossibilidade de se expor convenientemente a filosofia de Tomás sem dar lugar aos corpos celestes, Th. Litt, em obra ainda hoje de referência, preferia antes falar acertadamente de um *metafísica* dos corpos celestes⁴⁴.

3. 1. Voltemo-nos para algumas extensões desta ideia. Começemos pelo problema do conhecimento. Contra o augustinismo avicenzante por um lado e contra a unicidade do intelecto por outro, à direita e à esquerda portanto, São Tomás propõe caber ao homem, a cada homem individualmente considerado, a realização integral do processo cognitivo. Assim,

⁴² Cf. A. KENNY, *São Tomás de Aquino*, trad., Lisboa, 1981, 107 sg; e o já citado *The Cambridge Companion...*, 128-159 e 160-195.

⁴³ Cf. J. OWENS, “Aristotle and Aquinas”, in *The Cambridge Companion...*, 38-59; J. B. LOTZ, “A diferença ontológica em Kant, Hegel, Heidegger e Tomás de Aquino”, *Revista Portuguesa de Filosofia*, 33 (1977), 21-36 e 270-284.

⁴⁴ Th. LITT, *Les corps célestes dans l'univers de saint Thomas d'Aquin*, Lovaina, 1963.

a alma e o corpo não recebem passivamente uma actividade que lhes é alheia no limite, mas há em cada homem um princípio activo, uma natureza dinâmica, uma inteligência efectiva, no sentido real e positivo daquele vocábulo. É importante pois, para o Aquinate, sem recusar nunca a ideia de que Deus está na origem de todos os nossos conhecimentos, afastar uma outra: não carecemos da assistência divina porque a criatura está longe de ser por natureza tão impotente quanto até então os teólogos pensavam. Ao contrário: a realização individualizada do conhecimento intelectual é o mais lídimo sintoma da potência e da eminência do ser criado na sua última expressão ontológica. Sem ocultarmos todas as virtualidades e potencialidades desta recusa, não podemos ignorar como ela representou uma machadada no processo de constituição do problema crítico tal como a Modernidade o entenderá. E é patente que isso sucede porque, perante a teoria da iluminação tal como no seu tempo o problema se punha (i. e., na linha de Alexandre de Hales — a alma humana partilha com Deus o intelecto agente — e na linha de Guilherme de Auvergne — a alma humana não partilha desse intelecto), a crítica de Tomás passa por dissociar Agostinho de Avicena⁴⁵. Também aqui tratou-se de saber ler.

Não é possível ignorar-se quão intimamente a teoria do conhecimento se conecta com a teoria da causalidade. Podemos admitir sem perigo que em torno das várias maneiras possíveis de se interpretar o axioma aristotélico “a alma é de certa maneira todas as coisas” (*De An.* III 8, 431 b 21- 23) conjugada com a influência ou as interrelações do sujeito com o objecto se decide o critério de divisão das alternativas filosóficas do Ocidente, pelo menos até ao imediato ambiente post-cartesiano. Ora, nesta linha de ideias, parece ser claro que a defesa do *hic homo singularis intelligit* é paralela à relevância e à equipolência das causas em toda a ordem natural. A verdadeira diferença ontológica passa pois pela separação entre causa primeira e causas segundas: há uma efectiva imanência operativa dos *eide* na alma do sujeito cognitivo, o sujeito identifica-se com aquilo que conhece. Todos sabemos também como São Tomás leva a sério a crítica de Aristóteles a Platão. Um princípio de parcimónia explicativa conduz ambos a não hipostasiarem um outro Mundo (uma *sylva naturarum*, a floresta das naturezas como dirá mais tarde Pedro de Auriolo), sem a conseqüente necessidade de se subtrair aos seres deste mundo, o único mundo, as acções que lhes são próprias, o estatuto de dignidade ontológica que pela Criação lhes convém. E compreendemos

⁴⁵ Cf. E. GILSON, “Pourquoi saint Thomas a critiqué saint Augustin?”, *Archives d'Histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age*, 1 (1926-27), 5-127.

também que à completa realidade deste mundo se acrescenta a completa realidade do acto cognitivo humano, profundamente natural porque a faculdade da alma que intelege é uma parte da alma que não é senão a forma do corpo (*Su. theol.* I, q. 84, a. 6). “Forma intellectus est res intellecta” (*De Pot.* q. 8, a.1, resp.), ou seja, o acto de entender consiste na informação do intelecto pelo objecto inteligível, de onde resulta uma identidade operativa perfeita entre intelecto e inteligível. Sendo o intelecto de cada indivíduo o sujeito material e eficiente do processo cognitivo, o objecto inteligível é a sua causa formal ou objectiva, havendo portanto uma causalidade recíproca e total entre sujeito e objecto⁴⁶. É certo que não encontramos aqui o grau de autonomia concedido à natureza e à ordem da causalidade que se patenteará mais tarde em Guilherme de Ockham, mas é evidente que a concessão específica de que as causas segundas actuam *subordinadamente* pela intervenção da causa primeira comporta um grau de operatividade que é alheio ao movimento epistemológico post- e neo-augustinista na medida em que se serve de uma outra “física” do conhecimento. Há um tema concreto que nos ajuda a perceber este estado de coisas. O *De Magistro* de São Tomás (*De Ver.* q. 11) diz naturalmente respeito à relação professor/aluno no quadro do acto do conhecimento. Trata-se de saber se a aprendizagem se esgota na interioridade do sujeito ou se outrem nos pode ajudar. Uma vez que o conhecimento aqui se reduz ao problema da causalidade, São Tomás discute primeiro se pode haver uma relação causal entre dois seres criados ou se isso diz respeito só a Deus. Segundo a teoria do *dator formarum*, o sujeito é passivo e qualquer mestre apenas intervém de forma acidental, como um mero preparador. Mas para São Tomás, só recusando o avicenisismo e o averroísmo (este, por seu lado, expulsava a relação pedagógica para a unicidade intelectualiva), é possível garantir-se a intimidade e a autonomia do discípulo: o mestre possui já em acto o que o aluno possui em potência, e portanto o mestre não prepara apenas, mas causa realmente, de uma forma segunda. Esta é, para o autor, a verdadeira e única garantia da autonomia que preza. E esta solução é tanto mais relevante quando contrastada, primeiro, com a alternativa coeva, a de Boaventura (para quem a ciência aristotélica se devia subordinar à iluminação augustiniana para o que exaltava um magistério único e universal), e em segundo lugar com as teses a que esta solução bonaventuriana

⁴⁶ A. de MURALT, *L'Enjeu de la philosophie médiévale, Études thomistes, occamiennes et grégoriennes*, Leida, 1991, 90 sg.; para o problema do conhecimento, vd. também o recente L. SPRUIT, *Species intelligibilis: from perception to knowledge*, Leida, 1994, 156-174, sobre São Tomás.

procurava obstar: a ameaça de uma cisão no universo tradicional do saber⁴⁷.

A intuição básica de Tomás de Aquino é a da prioridade do acto sobre a potência. Esta é uma mui problemática intuição que ainda dá que pensar. De um ponto de vista físico diríamos ainda que deparando-nos nós com uma filosofia da actualidade é o existir que se reabilita. Era pelo menos assim que E. Gilson pensava quando propôs o tema da “metafísica do Êxodo”⁴⁸. De facto, pela Criação, o dador da existência concede à obra da sua criação toda a sua eficácia. O reino das causas segundas comporta, por conseguinte, uma legitimidade específica e a física é tão ciência quanto a ciência que até então todas as outras disciplinas deveriam servir. A oposição de São Tomás a Ibne Gabirol, para quem nada de corpóreo se podia constituir como uma causa agente, não podia ser aqui mais marcada. A obra da criação, em cada um dos seus elementos e mercê da sua própria natureza, simboliza, assinala a plenitude, a actividade e a bondade do seu autor. Explica-se assim como a actividade natural mais dinâmica de todas, a cognitiva, tem o seu necessário substrato numa física do acto e exprime a variedade do existir.

Quando aquilo que existe é tomado no sentido real, se é verdade que em primeiro lugar se designam as substâncias e só depois os acidentes, não é menos verdade que os acidentes também existem para a realização integral da substância em que se encontram (*Su.Theol.* I, q. 77, a. 6, resp.). É certo que os acidentes não têm existência independentemente da substância; que a essência de um acidente é relativa e a sua definição incompleta, estando nós, por isso, em presença do modo mais ínfimo do ser real. Da composição de um acidente com uma substância ou substante não resulta um existir substancial (isso acontece no caso da composição matéria/forma) mas um existir accidental. Porém o que se deve entender por “existir accidental”? Quer dizer-se: o facto de alguém ser branco em vez de ser negro, magro em vez de obeso não altera em nada uma existência substancial, pelo que não estamos em presença de uma forma menor ou inferior de existência (“aquilo a que sobrevém o acidente é um ente completo em si mesmo, subsistente em seu existir” — lê-se em *De ente et essentia*⁴⁹).

⁴⁷ Para um edição acessível, cf. A. de HIPONA, *Del maestro*. T. de AQUINO, *Del Maestro*. Traducción e introducción de J. R. Sanabria y M. Beuchot, México, 1990; para o texto, paralelo, de Boaventura, cf. Saint BONAVENTURE, *Le Christ Maître*, édition, traduction et commentaire par G. Madec, Paris, 1990.

⁴⁸ Cf. E. GILSON, *God and Philosophy*, New Haven, 1941; ID., *Le Thomisme*, Paris, 4ª ed., 1942; veja-se também J. MARITAIN, *Court traité de l'existence*, Paris, 1947.

⁴⁹ Permitimo-nos remeter para a nossa tradução deste opúsculo de São Tomás, de edição iminente (ed. Contraponto, Porto).

“Não causando, pela sua conjunção com aquilo a que sobrevém, o existir em que a realidade subsiste e pela qual essa realidade é um ente por si”, um acidente altera apenas o modo em que uma substância ou um substantivo existe (“um certo existir segundo”) e “assim, do acidente e do substantivo resulta uma unidade não por si mesma mas por acidente” que exprime ainda mais a variedade dos modos de existir. Um outro caso: “este branco é Dúres”. Como entender semelhante frase no quadro de uma teoria e de uma ontologia do conhecimento sensível? A um sensível próprio unem-se sensíveis por concomitância, que o intelecto apreende em simultâneo com o acto da sensação. Tal simultaneidade ou união do sentido comum ou da consciência com a sensibilidade e com a inteligibilidade é cabalmente justificada quer pelo entendimento da alma como perspectiva de consideração de um corpo em actividade (412 a 27 e 413 b 1 sg.) quer pela subversão deste hilomorfismo mediante a radicalização da ideia de conaturalidade. Ela permite a postulação da racionalidade do real que o intelecto agente individual revela no acto da sua iluminação. Como assinalava E.-H. Weber, ao coordenar a dimensão corpórea e a natureza intelectual, uma e outra essenciais ao ser humano, São Tomás opera uma discreta mas muito importante interpretação da teoria hilomórfica de Aristóteles⁵⁰. No limite, este processo coincide com a descoberta do Ser na própria pergunta (finita) do ente. A assunção integral do hilomorfismo traduzida no axioma (mas também por ele subvertida) *hic homo singularis intelligit* implica o acolhimento da *scientia* no interior do homem, de cada homem, por um entendimento do acto intelectual que não se esgota numa instância jurídica pura⁵¹. Para São Tomás uma filosofia antinómica é uma aberração. É impossível assim que a pergunta do ente não seja a pergunta pelo Ser totalmente realizada nas modalidades concretas do próprio sendo. É porque a complexidade do existir é real que uma teoria do conhecimento deve acolher a totalidade das esferas do humano — o ético incluído — para que a razão humana coincida com um projecto de racionalidade orientada dinamicamente pela transcendência de um pensar que, porque incarnado, interroga o Ser. Como via K. Rahner, em estudo ainda incontornável, qualquer pergunta sobre a *physis* estará aqui sempre impregnada do espírito que pergunta nas condições e

⁵⁰ E.-H. WEBER, *L'Homme en discussion à l'Université de Paris en 1270. La controverse de 1270 à l'Université de Paris et son retentissement sur la pensée de S. Thomas d'Aquin*, Paris, 1970.

⁵¹ Cf. o meu “A polémica Monopsiquista de 1270. T. de Aquino e S. de Brabante”, *Revista da Universidade de Coimbra*, 37 (1992), 181-187.

nas modalidades do seu mundo⁵². Entre racionalidade e racionalismo não existe verdadeira antinomia.

Como filósofo S. Tomás não despreza todas as formas concretas e múltiplas em que a existência é realizável, mas o privilégio que dá “ao que existe realizado” (i. e. a todo o existir actual) não deve obliterar a universalidade que caracteriza a filosofia que não queira ser platónica. O ponto de partida da filosofia tomística não se encontra assim no concreto singular nem num universal abstracto, mas nesse universal concreto — para nos servirmos da expressão de Hegel — situado entre “um existir segundo”, o modo em que se é, e aquilo que se é. Como A. Forest mostrava e depois dele C. Fabro, trata-se de uma *metafísica* do concreto, inseparável da teoria da participação plasmada em Proclo, em Dionísio, em Boaventura⁵³. Admiti-lo porém não equivale a pôr de parte a proposta enunciada acima que visava não a metafísica mas a física ou, se quisermos, que pretendia mostrar como o acesso a Tomás pode ser feito com vantagem pela via da física que é já uma autêntica metafísica. Mas a distância em relação a Aristóteles, para o qual, e tal como já Heidegger pretendia, a física também era seguramente uma metafísica, passa pelo modo como se estabelece a relação entre ambos os domínios disciplinares atendendo ao facto de que isso deveria suceder tendo no horizonte a separação radical entre ser criado e Ser criador. Isto era desconhecido para Aristóteles.

Atrever-me-ia a dizer que este é simultaneamente o ponto mais aliciante e mais bizarro para todo aquele que pretenda ler São Tomás hoje. Porque por aqui passa uma decisão crucial que pode ser fatal: ao assumir a física aristotélica como cosmorama, mas também como modelo operativo e ôntico, São Tomás torna-se um leitor vanguardista, mas hoje em dia ninguém poderá fazer o mesmo, sob o perigo de ou fazer reviver paradigmas irrelevantes ou dar mostras de entender a filosofia como uma repetição ociosa do passado, e o filósofo um mero zombie. Perseguido rigorosamente a pura letra desta via, na sua investigação sobre os fundamentos ontológicos da antropologia de Tomás, K. Bernath chegava à conclusão de que o homem autêntico, segundo o Aquinate, seria o anjo ou o monje⁵⁴. Tratava-se, é certo, para este intérprete, de provocar a descons-

⁵² K. RAHNER, *Espírito en el Mundo. Metafísica del conocimiento finito según Santo Tomás de Aquino*, trad., Barcelona, 1963.

⁵³ Cf. A. FOREST, *La structure métaphysique du concret selon saint Thomas d'Aquin*, Paris, 2ª ed., 1956; C. FABRO, *Participation et causalité selon Saint Thomas d'Aquin*, Paris, 1961.

⁵⁴ K. BERNATH, “Anima forma corporis”. *Eine Untersuchung über die ontologischen Grundlagen der Anthropologie des Thomas von Aquin*, Bona, 1969, 224.

trução (no sentido heideggeriano do termo⁵⁵) do texto de Tomás e em função deste propósito Bernath seguia rigorosamente a reescrita sobretudo do texto de Aristóteles. O paradoxo, hoje, está — acrescentamos nós — em que depois de Kant, de Hegel, de Nietzsche, de Feud ou de Marx, já ninguém é capaz de ver escritas algumas das palavras que o Aquinate mais prezou, como por exemplo “Deus”, “Verdade”, “Razão” ou “Natureza”, sem que insensivelmente habite já num lugar radicalmente alheio ao de Tomás de Aquino. Consequentemente, se assentarmos no princípio de que a “física” constitui o primeiro acesso à metafísica, o leitor de São Tomás hoje deveria então preferir ler René Thom a Aristóteles; ele será versado nas concepções relativas ao conhecimento científico e às formas que assumiu nas teorias e nos modelos mais recentes como a entrada em crise da concepção geométrica e realista de Einstein por causa dos espantosos êxitos da mecânica quântica fruto da escola de Copenhaga, de Dirac, Born, Schrödinger e Broglie. Ele inquietar-se-á com a disseminação do ser agrupado em fragmentos: neutrinos, mesões e bariões (hadriões), piões, meões, hiperões, partões e quarcks. Terá reflectido seriamente sobre o que representa o esboroar do *a priori* especificamente kantiano por obra e graça de Foucault, de Piaget e de Heisenberg. Saberá confrontar-se, na física com S. Hawking; na epistemologia, com I. Prigogine; mas também com a descrição do acto comunicativo, por Saussure e Bloomfield, com a gramática de Chomsky, com a taxinomia do sistema dos objectos de Baudrillard, com as consequências da introdução do ruído na música em Stockhausen, Berio ou Parmegiani. Os aspectos mais filosóficos da entropia — o da direcção do tempo, o da evolução e da morte térmica do Universo, e o da avaliação da ciência — concitar-lhe-á mais do que a mera atenção, já que se trata de um dos conceitos mais fundamentais da ciência contemporânea. Terá lido tanto a resolução do paradoxo dos infinitesimais pelo método da escola de Abraham Robinson quanto o manifesto do pluralismo jurídico e social que é a *Déclaration des droits sociaux* de G. Gourvitch. Conhecedor das ciências da vida e das teorias da evolução macroscópica e microscópica, terá sem dúvida alguma ainda meditado, de maneira comprometida, o estruturalismo antropológico de Lévi-Strauss, vivamente interessado e avisado com a fragmentação da antropologia; com a fenomenologia da alienação de Feuerbach a Sartre passando por Marx, Lukács e Marcuse; tanto com a contribuição da escola funcionalista para o esclarecimento das relações entre o sagrado e o profano como quanto com o significado e a natureza das contra-

⁵⁵ Cf., para o esclarecimento do termo e seu tratamento historial, M. B. PEREIRA, “Hermenêutica e Desconstrução”, *Revista Filosófica de Coimbra*, 3 (1994), 229-292.

dições na origem do processo bélico... Enfim, depois de ler tudo isto, já não saberia dizer se este leitor ideal teria ainda tempo para dedicar a São Tomás.

Quererá em todo o caso dizer-se que a leitura de São Tomás só se justifica como um exercício meramente arqueológico? Nesta ocasião já antevemos que há uma opção em São Tomás que nos interessa. Ela passa por utilizar a ciência mais moderna de então ao serviço de uma ideia filosófica, que caracteriza a forma mental da filosofia tomística. Também este aspecto ainda dá que pensar.

Antes porém de passarmos a este ponto, precisaríamos de reforçar a tónica que justifica o sentido desta intervenção. Partimos da nossa experiência pessoal para dizer que não consideramos São Tomás um autor fácil nem actual. Que não é fácil já Maritain o havia escrito, ao dizer que ele “se oculta na luz não exteriorizando de uma assentada tudo o que pensa”. Assumiríamos dizer que a sua dificuldade é comparável à de Heidegger com a notável diferença porém em que naquele, ao contrário deste, a dificuldade é só do domínio do ser e não do aparecer, exclusivamente do conteúdo que uma forma aparentemente fácil nos ilude. Mas que não seja actual, é algo que parece ir à revelia da intenção que preside à publicação do texto vertente. Talvez seja uma banalidade dizer que a forma de Tomás responder aos problemas que levanta — e eles são intemporais nalguns casos — está muito distante da nossa, mas nem sempre se leva esta constatação devidamente a sério. À semelhança do procedimento de Tomás em relação a Aristóteles, hoje em dia deveríamos partir desta comunidade de estranheza, do sentimento da distância unicamente em função do qual qualquer possível actualidade pode chegar ser ilustrada. Uma vez que o modo de perguntar e o modo de responder têm muito pouco em comum com o nosso tempo, uma possível forma de se transmitir o pensamento de São Tomás ao nível da pré-graduação deve ultrapassar os seus textos cuja letra é tão inacessível hoje em dia. Em alternativa, partindo de problemas contemporâneos, que deverão ser circunscritos à luz dos dados mais modernos do saber, poder-se-á procurar ver antes qual a resposta que a palavra de Tomás ainda nos pode dar. Uma possível estratégia seria, ainda, a de nos servirmos mais do que é habitual dos seus *Quodlibeta*, onde, como é bem sabido, os problemas mais práticos e mais bizarros são acolhidos sem entraves e sem preconceitos. A fase textual deste ensino será assim crucial, mas apenas uma fase no modo de fazer filosofia. Na maior parte dos casos, o confronto de um problema dos nossos dias com a forma mental de Tomás, ainda dá que pensar. Insistamos neste ponto.

3.2. A aceitação plena da física aristotélica como modelo e o consequente naturalismo que promove, estão claramente ao serviço de um programa criacionista balizado pela teologia cristã: toda a importância ontológica da natureza — afinal uma criatura — é explicada com os olhos postos no Ser, perfeição das perfeições, Criador e Excessivo, verdadeiro referente de todo o modelo de pensar. O Criador entra em relação com a sua obra pelo ser, simultaneamente primeiro criado e primeiro conhecido. Nesta conformidade, beliscar de alguma forma a condição da natureza equivale a menosprezar o Criador, a sua bondade, e a sua acção — eis uma atitude que sem dúvida Tomás bebeu em outro crente, Moisés Maimónides⁵⁶. “Um erro sobre as criaturas leva a uma afirmação falsa sobre Deus” (*Su c. Gent. II c. 3*). Falar-se-ia pois de expressividade divina de todas as vertentes em que o cosmo se desenvolve, desde o biológico até ao universo cultural, passando pelo lugar primacial da pessoa humana. Como hoje se reconhece sem dificuldade, tendo aliás a obra de F. O'Rourke há pouco contribuído, Tomás de Aquino encontra no legado areopagítico uma filosofia integral da realidade e portanto também o gonzo metodológico e ontológico da superação de um naturalismo a que adere sem pejo na direcção de uma metafísica, no sentido etimológico desta palavra⁵⁷. Ora os múltiplos sentidos desta orientação têm algumas extensões capitais nos vários domínios da filosofia tomística, como o da estética, o da ética, o da filosofia social e política, ou o da gnoseologia. O que é característico em todos eles é a forma mental encontrada para no naturalismo se apoiar o processo da espiritualização num sentido que poderíamos apresentar na seguinte fórmula: ou o espírito se enxerta no Mundo ou pura e simplesmente não será espírito. Não é verdade, por isso, que a condição do conhecimento está ligada à estrutura do sensível? E que a reabilitação teológica deste domínio se pode exprimir, por exemplo, na possibilidade de a deleitação poder ser maior e o corpo mais sensível caso não tivesse havido o pecado (*Su theol I, q. 98, a. 2, ad 3*)? Ou que há uma lógica, plasmada na *Suma contra os Gentios*, que se funda basicamente na *naturalidade* da persuasão intelectual? Reputamos este dado como particularmente importante porque a qualidade de um filósofo se mede não por aquilo em que acredita, mas pelas razões que apresenta em prol do

⁵⁶ Cf., para a ilustração da relação Tomás/Maimónides, cf. A. WOHLMAN, *Thomas d'Aquin et Maimonide. Un dialogue exemplaire*, Paris, 1988.

⁵⁷ Cf. O'ROURKE, *Pseudo-Dionysius and the Metaphysics of Aquinas*, Leida, 1992; para uma extensão da temática tomasina do “esse” à teologia negativa, cf. G. GÉRARD, “Contribution au problème du lien onto-théologique dans la démarche métaphysique de S. Thomas d'Aquin”, *Revue Philosophique de Louvain*, 92 (1994), 184-210.

que acredita e pelo rigor do exame a que sujeita as suas convicções. (Numa época hermenêutica como é ainda a nossa, em que o itinerário de Descartes não passa disso mesmo, já ninguém recorre ao lamento de B. Russell, que acusava Tomás de não ser um autêntico filósofo ao limitar-se a procurar razões para a sua crença; e nem sequer nos preocuparemos em reparar que é isso mesmo que sucede nos *Principia Mathematica*, onde mais de cem páginas são dedicadas a provar que dois e dois são quatro, coisa afinal em que Russell acreditou durante toda a sua vida!⁵⁸) E no caso da filosofia do direito: para além da legitimação da ordem política, não sabemos, nós, de facto, como perante um velho paradigma do direito natural, São Tomás é reveladoramente sensível à ideia de mobilidade, da função legisladora humana (que se manifestara nos prefácios do *Sexto* de Bonifácio VIII e nas *Extravagantes* de João XXII)? E não será ainda verdade que a produção do estético, por exemplo, toda a obra da *ars*, só se cumpre na funcionalidade, no que é um claro relevo dado ao organismo vivo?⁵⁹ E que distinguindo entre actos humanos e actos do ser humano e centrando a sua análise nos primeiros, Aquino concede prioridade já mais à acção do que à teoria moral, de onde serem unicamente humanas aquelas actividades que forem consciente e voluntariamente realizadas?⁶⁰ E ainda sobre o prisma da finalidade ética: assinale-se como a segunda das duas provas sobre o desejo *natural* de ver Deus (*Su theol.* I-II., q. 3, a. 8), consiste em partir do conhecimento da essência de um efeito para a essência da sua causa, e portanto em atingir a causa naquilo que ela é, no caso, criativa. Ou que a análise tomasina do valor como a força da mente dá corpo à superação da velha ideia de *fortitudo* heróico-aristocrática tão distante de uma acepção racional e democrática? Estaremos aqui perante o herói do ressentimento, conforme pretendia Nietzsche?⁶¹ Julgo que não! Com efeito, contra a ameaça noética dos “averroístas”, São Tomás ultrapassa o sentido da letra estagirita por uma concepção integral da realização *humana* do conhecimento. Na verdade, Tomás de Aquino não apela apenas a que os seus adversários não confundam os conceitos nucleares do Estagirita, não se limita a dizer que sendo a forma superior à matéria a alma valoriza o corpo, mas ultrapassa o mero psico-noético enquadrando toda esta problemática numa concepção da liberdade enxertada na horizontalização da razão teórico-prática. Como

⁵⁸ Cf. A. KENNY, “A Filosofia Medieval”, in B. MAGEE, *Os Grandes Filósofos*, trad., Lisboa, 1989, 63.

⁵⁹ Cf. U. ECO, *Arte e Beleza na Estética Medieval*, trad., Lisboa, 1989, 106 sg.

⁶⁰ Cf. R. McINERY, “Ethics”, in *The Cambridge Companion...*, 196-216.

⁶¹ F. NIETZSCHE, *A Genealogia da Moral*, trad, Lisboa, 3ª ed, 1976, 41.

ele mesmo diz (*de unit. intell.* 82 e 86): se o “averroísmo” fosse a proposta correcta cada homem “não seria senhor dos seus actos, nem nenhum dos seus actos ficaria sujeito ao louvor ou à condenação”. A filosofia é uma aplicação da economia.

Mas ao verificarmos tudo isto, temos igualmente de constatar que trilhamos ou que nos deparamos com os limites de uma filosofia pura, alheia a todo o conteúdo revelado. “Conhecemos e julgamos todas as coisas na luz da Verdade primeira, porque a luz, natural ou sobrenatural, da nossa inteligência não é mais do que a marca da Verdade primeira. No entanto, esta luz não é, para a nossa inteligência, aquilo que ela conhece, mas aquilo por meio do qual ela conhece...” (*Su theol.* I, q. 88, a. 3 ad 1). Como se acaba de ver, sensível ao que hoje chamaríamos o valor do preconceito, o dilema epistemológico e ontológico que se lhe punha passava por evitar exaurir toda a positividade da razão natural num mero reino da Identidade que a adesão ao Estagirita havia de consubstanciar. Há quem veja aqui o mérito da filosofia tomística: entre a fé e a razão uma distinção sem separação e uma união sem confusão⁶². Trata-se porém de uma tensão, na verdadeira acepção da palavra, em que os direitos da razão são levados ao limite do possível. Mais uma vez, a contextualização histórica permite-nos visualizar de uma maneira diferente a especificidade do contributo tomasino. É o que se passa, por exemplo, com a sua posição frente à velha temática da eternidade do mundo em relação à qual se costuma situá-lo (embora desacertadamente) como um “agnóstico”⁶³. Se São Tomás se recusa a aceitar os razoamentos dos temporalistas, que acusa de viciados, avançando em consequência com a possibilidade teórica de uma eternidade (*De Pot.* q. 3, a. 14) é porque se recusa a admitir, por exemplo contra uma posição como a de Guilherme de Auvergne, que a Diferença se institui meramente pela negação do ser. Mas a sua convicção em conformidade com a qual o ser no tempo deve reconhecer na sua própria estrutura as marcas da possibilidade que lhe é dada de ultrapassar o tempo (a eternidade participada da *Summa Theologiae*⁶⁴), não nos indica apenas que o autor reconhece que a verdadeira Diferença se estabeleça tendo como fundo um grau forte (analogia) de identidade (ser). O legado areopagítico sobressai aqui e a convicção em jogo assinala que a Diferença se funda na racionalidade da Liberdade enquanto Excesso. É a Criação

⁶² Cf. J. RASSAM, *Tomás de Aquino*, trad., Lisboa, 1980, 24.

⁶³ Cf. F. VAN STEENBERGHEN, *Introduction à l'étude de la philosophie médiévale*, Lovaina-Paris, 1974, 555-570.

⁶⁴ Cf. T. de AQUINO, *Su. theol.* I, q. 10, a. 2 ad 1; cf. J. B. LOTZ, *A diferença...*, 278; M. A. S. de CARVALHO, *Creatura Mundi...*, 115-126, para mais bibliografia.

livre que explica a quebra entre o natural e o sobrenatural. Podemos considerá-la pelo prisma do tempo: a sua primeira nota é o de ser medida do movimento, exprimindo a realidade da condição humana incarnada; depois, ele é começo, orientação de um tempo físico numa direcção religiosa; finalmente, ele é ocasião: à luz do acto livre do Criador o tempo presente é visto como possibilidade do encontro deste com a eternidade. O que é que há de chocante, ou mesmo de escandaloso para o seus contemporâneos e antagonistas, naquela tese de São Tomás? Que a sua perspectiva seja mais metafísica do que soteriológica e que a admissão de uma possível eternidade (e a impossibilidade de contrariar racionalmente a eternidade) não distancie devidamente o Criador da criatura⁶⁵. E o que diz São Tomás contra estes dois reparos? Primeiro, que o pecado não toca autenticamente o fundo da realidade criada⁶⁶; e em relação ao segundo ponto: que a causalidade, dando-se no plano do ser, assegura a presença de Deus na Sua obra. Uma outra lição, ligada ao que começámos por dizer: as verdades da fé, pela sua elevação, não são necessariamente passíveis de prova, sendo em muitos casos preferível nem sequer avançar argumentos para não fazermos com que a razão humana caia no ridículo. A teologia tem o seu domínio próprio tal como a filosofia o tem também, e qualquer diálogo, legítimo, será sempre “crítico”. Em ambos os casos se exige a observância da lógica da ciência e do discorrer, no que é ainda e sempre a revalorização da razão humana, mas a relação que entre ambas se estabelece (como aliás a relação entre as várias ciências: *Su. theol.* I, q. 1, a. 1 ad 2) revela-nos a adopção da diversidade de pontos de vista sobre um mesmo objecto no que é não o triunfo do relativismo, mas a consciência de uma complementaridade — não circular mas hierarquizada (*In Boeth. de Trin.* 5, 1, ad 9) — do universo dos saberes. Tendo em vista que o nosso tempo vive sob o paradigma da complexidade recusando porém o princípio da hierarquia, e sob o princípio do aleatório e do acaso em detrimento da ordem, este é, sem dúvida nenhuma, ousaríamos dizer à guisa de conclusão, o aspecto simultaneamente mais inactual e mais actual da filosofia tomística. Mas com isto só queremos dizer que acabámos por reconhecer aqui um desafio.

⁶⁵ Cf. J. MARÍA ARTOLA, “Consideraciones sobre la doctrina de santo Tomás acerca de la creación”, *Ciencia Tomista*, 117 (1990), 213-229.

⁶⁶ Cf. o nosso “O Mal Formal”, *Biblos*, 66 (1990), 113-138.