

**O PSEUDO-DIONÍSIO AREOPAGITA  
E O PRINCÍPIO ESTRUTURAL DO PENSAMENTO DE ALBERTO  
MAGNO<sup>1</sup>**

---

ANZULEWICZ, Henryk. Pseudo-Dionysius Areopagita und das Strukturprinzip des Denkens von Albert dem Großen. In: BOIADJIEV, T; KAPRIEV, G.; SPEER, A. (Org.). **Die Dionysius-rezeption im mittelalter**. Turnhout: Brepols, 2000. p. 251-295.

---

Tradução: Matteo Raschiatti

Doutor em Filosofia pela Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP). Professor da Universidade Federal do ABC (UFABC). E-mail: [matteo.raschiatti@ufabc.edu.br](mailto:matteo.raschiatti@ufabc.edu.br).

---

No primeiro esboço deste artigo critiquei o fato de que, quase todas as abordagens histórico-sistemáticas de Alberto Magno anteriores, não fazem jus ao seu pensamento abrangente, uma vez que sempre consideram singularmente os elementos estruturais deste pensamento e não a questão de um princípio extenso que junta os elementos diferentes, não raramente heterogêneos, em um conjunto estrutural coerente, sem pôr ou negar a existência de um tal princípio estrutural unificador<sup>2</sup>. A partir da minha tentativa de reconstruir a estrutura do pensamento de Alberto Magno<sup>3</sup>, anunciei que examinaria e explicaria a conexão entre o princípio unificador dessa estrutura de pensamento e a doutrina teológica de cunho neoplatônico do Pseudo-Dionísio Areopagita. Eu gostaria aqui de manter minha promessa apresentando mais algumas contribuições para a reconstrução da estrutura do pensamento de Alberto e, com isso, tentar justificar minha opinião de que o pensamento de Alberto é orientado por um princípio teológico estrutural em modo mais completo do que antes. Contudo, em primeiro lugar vou demonstrar aqui que o princípio teológico estrutural do

---

<sup>1</sup> N. do T.: Agradecemos Henryk Anzulewicz, autor desse artigo importantíssimo para a pesquisa e o conhecimento sobre Alberto Magno, pelo seu trabalho e sua generosidade em permitir sua tradução em português, bem como pela disponibilidade em compartilhar sua produção com muita generosidade. À editora belga, onde foi publicado pela primeira vez este artigo, nossa gratidão

<sup>2</sup> N. do A.: H. ANZULEWICZ, «Pseudo-Dionysius Areopagita und das Strukturprinzip des Denkens von Albert dem Großen», in *La réception du Pseudo-Denys durant le Moyen Âge* [resumos], edd. G. KAPRIEV / A. SPEER, Sofia, 1999, pp. 9 sq.

<sup>3</sup> N. do A.: ID., «Die Denkstruktur des Albertus Magnus. Ihre Dekodierung und ihre Relevanz für die Begrifflichkeit und Terminologie», in *L'elaboration du vocabulaire philosophique au Moyen Âge*, edd. J. HAMESSE / C. STEEL, Turnhout, 1999, pp. 369-396. Cf. também H. ANZULEWICZ, «Zur Theorie des menschlichen Lebens nach Albertus Magnus. Theologische Grundlegung und ihre bioethischen Implikationen», in *Studia Mediewistyczne* 33 (1998), pp. 35-49.

pensamento de Alberto Magno não está apenas intimamente conectado com o modo de pensar de Pseudo-Dionísio, mas é essencialmente inspirado por ele.

Com fundamento na minha análise do conceito de vida de Alberto Magno, elaborei a tese e a sustentei no Colóquio do S.I.E.P.M. em Lovaina, em setembro do ano passado [1998, *NdT*], que o pensamento e a obra de Alberto consistem em elementos estruturais de forma e conteúdo que, quando analisados separadamente e depois considerados juntos, delineiam um conjunto estrutural coerente<sup>4</sup>. Como sustentei, a copiosidade de elementos diversificados desse conjunto estrutural é ordenada em modo coerente por um princípio estrutural triplamente articulado e unida em um sistema fechado. Em Lovaina, indiquei que este princípio estrutural do pensamento de Alberto e as questões sobre sua origem, estão em relação estreita com aquilo que Alberto já recebera intensamente nos anos trinta do século XIII, com as ideias neoplatônicas sustentadas pela teologia do Pseudo-Dionísio e com seu modelo teológico de pensamento, podem ser respondidas adequadamente. Em seguida, vou tentar examinar a fundo esse princípio estrutural na sua relação com o modelo de pensamento pseudo-dionisiano.

Em uma primeira etapa, gostaria de usar textos relevantes da obra do *Doctor universalis* para mostrar que seu pensamento se baseia em um princípio estrutural decididamente teológico adaptado ao modelo neoplatônico de pensamento, pelo que, por razões externas, concentrar-me-ei aqui no primeiro segmento deste princípio estrutural tripartido (I). Ao mesmo tempo e também separadamente - na medida em que a estrutura externa fornecida para esta contribuição ainda o permite -, quero mostrar com alguns exemplos que Alberto adota esse princípio estrutural essencialmente do Pseudo-Dionísio e o implementa coerentemente em sua obra (II). Por fim, são registradas algumas considerações fundamentais a respeito das consequências que, a meu ver, decorrem dessa reconstrução para nossa compreensão de Alberto Magno como pensador e para a interpretação de toda a sua obra (III).

## I

---

<sup>4</sup> N. do A.: ID., «Die Denkstruktur des Albertus Magnus. Ihre Dekodierung und ihre Relevanz für die Begrifflichkeit und Terminologie» (como na nota 2).

De um modo estranho e, como se deve apurar, não incomum para a pesquisa sobre Alberto das últimas décadas e até mesmo para a reflexão histórico-filosófica atual, fazendo algumas exceções, o indiscutível e grande conhecedor da história espiritual ocidental, Joseph Bernhart († 1969), em seu esboço histórico da “mística filosófica”<sup>5</sup> na Idade Média, afirma que não se poderia reconhecer o plano subjacente ao pensamento e à obra do *Doctor universalis*.<sup>6</sup> Mais ainda: ele sente a falta em Alberto, como Karl Prantl<sup>7</sup> antes dele, de uma linha de pensamento clara e, principalmente, própria. Bernhart, todavia, fala de uma intenção fundamental da obra de Alberto que, em sua opinião, é o esforço para substituir o platonismo adaptado em modo cristão pelo aristotelismo depurado da heterodoxia. Sobre aquilo que chamo aqui de princípio teológico unificador do pensamento ou a estrutura de pensamento de Alberto, inspirado no Pseudo-Dionísio e também no *Liber de causis*, Joseph Bernhart se expressa com palavras marcantes como segue:

“Na imagem da sua essência, pelo que ele mesmo e seus contemporâneos a deixam reconhecer, a busca racional da verdade parece menos intimamente associada ao impulso religioso do que em Agostinho, nos Vitorinos e também em Tomás, seu aluno. É verdade que as pesquisas mais recentes têm jogado uma luz sobre a trajetória da vida do pensador e sobre a época do surgimento dos seus escritos, mas a consideração histórico-filosófica ainda está distante da possibilidade de um juízo conclusivo (...). A obra da sua vida parece o enchimento agitado de uma bacia de fonte que recebe por todos os lados e dispara em todas as direções: sempre viva, sempre renovando-se, cativa o espectador através da luta consigo mesma. (...) Ele não une as muitas coisas que assume em uma só, pula da trajetória de uma tradição para outra, muda rapidamente, coloca por escrito na mesma página contradições embaraçosas, às vezes relata uma ampla gama de opiniões de outras pessoas sem dizer quais são as suas ou se há algo semelhante em comum. Tudo isso não o impediu de criar livremente uma obra completa, cujos traços característicos convergem gradativamente para o grande objetivo de substituir o platonismo da época por um aristotelismo decisivo, depurado da heresia averroísta. (...) Apesar de ele ser um aristotélico, está sob forte influência dos escritos platônicos por ele conhecidos, coloca em campo a ideia causal contra o intuicionismo e o voluntarismo agostiniano, sem se

---

<sup>5</sup> N. do A.: Sobre o conceito e a gênese da mística filosófica cf. entre outros W. BEIERWALTES, «Einheit und Identität als Weg des Denkens», in V. MELCHIORRE (ed.), *L'Uno e i molti*. Milano, 1990, pp. 12-15.

<sup>6</sup> N. do A.: J. BERNHART, *Die philosophische Mystik des Mittelalters von ihren antiken Ursprüngen bis zur Renaissance* (Geschichte der Philosophie in Einzeldarstellungen, III/14). München, 1922 (4. reprografia inalterada. Reimpressão: Darmstadt, 1980), pp. 145-149. Entre as tentativas mais exitosas de uma representação geral de Alberto há, sobretudo, as investigações de J. A. Aertsen e A. de Libera, cf. J. A. AERTSEN, «Albertus Magnus und die mittelalterliche Philosophie», in *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie*, 21 (1996), pp. 111-128; ID., «Albertus Magnus und seine Bedeutung», in ID. (ed.), *Albert der Große in Köln* (Kölner Universitätsreden, 80). Köln, 1999, pp. 7-13. A. DE LIBERA, *Albert le Grand et la Philosophie*. Paris, 1990.

<sup>7</sup> N. do A.: K. PRANTL, *Geschichte der Logik im Abendlande*, t. III. Leipzig, 1927, pp. 89 e seguintes.

manter totalmente fiel às suas consequências, polemiza contra a doutrina neoplatônica da emanação para enredar-se cada vez mais com ela”<sup>8</sup>.

Esta avaliação negativa do trabalho, a negação da boa ordenação e independência do pensamento, bem como a afirmação de que o pensamento de Alberto dificilmente é conduzido por um princípio teológico, literalmente ‘religioso’ em comparação com aquele do seu aluno Tomás de Aquino, não se podem mais ser seguidas acriticamente na pesquisa atual. Pois até mesmo J. Bernhart superou essencialmente sua avaliação historiográfica de grande efeito sobre Alberto<sup>9</sup>. Este fato quase não tem recebido atenção nos círculos especializados. Ao contrário, a interpretação original de J. Bernhart é divulgada como amplamente válida através de novas edições inalteradas de seu livro *Die philosophische Mystik des Mittelalters*<sup>10</sup>. É por isso que temos que olhar ainda mais de perto não só a realização intelectual de Alberto, mas também a estrutura e a forma de seu pensamento como um todo, sem levar em consideração os velhos clichês. Outro pré-requisito hermenêutico essencial para uma reconstrução objetivamente bem-sucedida do pensamento de Alberto é não compará-lo com o modelo de pensamento de Tomás de Aquino, que, nos séculos XIV e XVI e com o começo da Nova Escolástica, foi novamente declarado paradigma<sup>11</sup>. Além disso, a reconstrução deve ser experimentada a partir do pensamento de Alberto como um todo e da forma como suas obras o refletem para nós, e não de uma perspectiva formal ou objetivamente limitada - seja apenas à teologia no sentido de uma disciplina científica, seja à filosofia, seja às ciências naturais.

Através da análise do conceito de vida de Alberto Magno, como mencionado acima, ficou claro para mim que seu pensamento é regido por um princípio estrutural decididamente

---

<sup>8</sup> N. do A.: J. BERNHART, *ibid.*, pp. 145-147.

<sup>9</sup> N. do A.: Na década de 1960, J. Bernhart revisou essencialmente sua avaliação crítica do pensamento de Alberto e, desde então, apresentou-a de forma positiva e respeitosa, embora ainda sustentasse a visão de que Alberto não havia conseguido sintetizar a visão de mundo agostiniana e neoplatônica com o aristotelismo, cf. ID., *Gestalten und Gewalten*. Würzburg, 1962, pp. 29-60. Por outro lado, P. Theiss recentemente tentou arquitetar uma contradição entre a ‘independência intelectual’ de Alberto e a ‘religiosidade’, que leva o autor à questão absurda do ‘vínculo religioso real’ de Alberto, cf. P. THEISS, *Die Wahrnehmungspsychologie und Sinnesphysiologie des Albertus Magnus* (Europäische Hochschulschriften, III/735). Frankfurt/M. entre outros, 1997, p. 28.

<sup>10</sup> N. do A.: Cf. nota 5 acima.

<sup>11</sup> N. do A.: Como um exemplo de uma consideração avaliativa (e, em última análise, depreciativa) das obras, do modo de pensar e de trabalhar de Alberto segundo o ‘critério’ tomasiano cf. M. GRABMANN, «Der Einfluß Alberts des Großen auf das mittelalterliche Geistesleben. Das deutsche Element in der mittelalterlichen Scholastik und Mystik», in ID., *Mittelalterliches Geistesleben. Abhandlungen zur Geschichte der Scholastik und Mystik*, t. II. München, 1936, pp. 325, 346, 350, 411; A. GARREAU, *Saint Albert le Grand*. Paris: Aubier, 1942, p. 7 sq.; C. STEEL, «Guillaume de Moerbeke et saint Thomas», in *Guillaume de Moerbeke. Recueil d'études à l'occasion du 700<sup>e</sup> anniversaire de sa mort (1286)*, ed. by J. BRAMS and W. VANHAMEL (Ancient and Medieval Philosophy, Ser.1/VII). Leuven, 1989, pp. 66 e seguintes. F. Van STEENBERGHEN, *La Philosophie au XIII<sup>e</sup> siècle* (Philosophes Médiévaux, 23). Louvain-la-Neuve – Leuven, <sup>2</sup>1991, pp. 256, 284 sq., 294. Cf. as considerações correspondentes de A. DE LIBERA, *Albert le Grand et la Philosophie*, pp. 8-11.

teológico, que consiste em três segmentos ou níveis, cada um dos quais corresponde à origem, à autorrealização e à destinação de cada ser criado individual e estes, em última análise, explicam isso teologicamente desde a origem, desde o existir autorrealizado nas condições da contingência e da destinação<sup>12</sup>.

1. O primeiro segmento deste princípio estrutural tripartido, que sistematicamente ordena e une em si o pensamento albertiano, é Deus como origem transcendente e causa primeira dos seres criados. Com a ajuda da conceitualidade neoplatônica e pseudodionisiana, este primeiro elemento estrutural é denominado de Uno (*unum*) ou Primeiro (*primum*). O Uno ou o Primeiro é o princípio criativo, ao qual é atribuída a processão (*exitus*) de toda a realidade do ser. Trata-se, nesse caso, exclusivamente de Deus como princípio primeiro e origem dos seres e do nível de transcendência<sup>13</sup>.

Em seu comentário ao *De divinis nominibus*, Alberto fala da processão temporal da criação a partir de Deus. Este *processus creaturarum a deo*, que ele indica repetidamente com o termo *exitus*, tanto aqui como em outras obras, é, de acordo com Pseudo-Dionísio, o segundo tipo de *divina discretio* (utilizada literalmente por Alberto na tradução latina do escrito pseudodionisiano), ou o segundo tipo da *discretio in divinis* (assim a formulação de Alberto), através da qual o criador trinitário (*unum principium, a quo exeunt*) se abre e se comunica como ‘a unidade divina mais elevada’ (*summa unitas, scilicet divina*) e ‘o único princípio’ das criaturas (*unum principium, a quo exeunt*), distinto delas<sup>14</sup>. Pela referência das criaturas ao único princípio da qual derivam, o Primeiro ou o Uno, segundo Alberto estão ligadas a ele de uma determinada maneira. Ao mesmo tempo, porém, estão essencialmente separadas dele porque este princípio permanece Uno e imutável em si mesmo, elevado acima de tudo e produzindo tudo<sup>15</sup>. Alberto entende este princípio único a partir da qual todas as

<sup>12</sup> N. do A.: Ver nota 2 acima. Outros exemplos textuais: ALBERTUS MAGNUS, *Super Dionysium De divinis nominibus* c. 6, ed. P. SIMON (Ed. Colon. t. XXXVII/1). Münster: Aschendorff, 1978, p. 327 v. 6 sqq.; ID., *Summa theologiae sive de mirabili scientia dei*, II tr. 1 q. 3 membr. 3 a. 3, ed. S. C. A. BORGNET (Ed. Paris. t. 32). Paris, 1895, pp. 42 b seguintes. Em ambas as passagens, Alberto interpreta a vida de forma global - em termos de origem, execução e destinação - e, portanto, decididamente teológica.

<sup>13</sup> N. do A.: Cf. H. ANZULEWICZ, l. c. (como na nota 2). B. BRONS, *Gott und die Seienden. Untersuchungen zum Verhältnis von neuplatonischer Metaphysik und christlicher Tradition bei Dionysius Areopagita* (Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte, 28). Göttingen, 1976, pp. 79 e seguintes.

<sup>14</sup> N. do A.: ALBERTUS MAGNUS, *Super Dionysium De divinis nominibus* c. 2, Ed. cit., p. 70 v. 50-53: “*In parte vero ista ponit aliam discretionem quae est secundum temporalem processionem creaturarum a deo, per quam creator a creaturis discernitur*“. O primeiro modo da *divina discretio* no Pseudo-Dionísio se fundamenta, segundo Alberto, nas ‘relações eternas’ através das quais as pessoas divinas são distintas entre si devido às suas processões (*secundum processionem unius ab altera*) (ibid. v. 47-50). Cf. B. BRONS, *Gott und die Seienden*, pp. 81 e seguintes.

<sup>15</sup> N. do A.: ALBERTUS MAGNUS, ibid. p. 70 v. 59 – p. 71 v. 1: “*qua (scil. processione) summa unitas, scilicet divina, procedit per suam bonitatem in pluralitatem creaturarum, quibus tradit esse et vivere et alia dona*

criaturas procedem, cada ser criatural e animado, com o Pseudo-Dionísio em modo trinitário, como mencionado, ou seja, como o Deus Triúno e em Tripessoal<sup>16</sup>.

Constatamos com uma certa surpresa que Alberto, no mesmo comentário ao *De divinis nominibus*, critica e reprovava as concepções platônica e aviceniana da origem das formas, respectivamente, no *dator formarum* e na inteligência, com vistas à processão das coisas do Primeiro. Ele considera esta explicação totalmente incompatível com a verdade bíblica de fé e, por isso, nesse ponto declara-se a favor da interpretação aristotélica do Primeiro como a tríplice causa da realidade do ser (ou seja, como a causa eficiente, formal e final das coisas) que, em sua opinião, parece estar muito mais em conformidade com a fé do que a outra. Platão e Avicena rejeitam, segundo Alberto, que as mesmas formas numericamente uma, que estão, respectivamente, no *dator formarum* e na inteligência, são realizadas, ou seja, são atuadas na matéria. Pois os dois pensadores presumem que essas formas criam outras formas completamente novas na matéria, na qual nenhuma dessas formas preexistia. A inconsistência da explicação platônico-aviceniana da criação das formas se deve, na sua opinião, ao entendimento subjacente da criação. De acordo com Platão e Avicena, criação significa a criação completa de uma coisa. Ambos excluem completamente uma preexistência da essência dessa coisa e uma preexistência da essência das propriedades dessa coisa. Segundo Alberto, a dificuldade principal da interpretação de Platão e de Avicena está sobretudo no fato de que, tanto um quanto outro, supõe uma processão formal e, por assim dizer, necessária da coisa do Primeiro. Essa concepção, conseqüentemente, não oferece nenhuma explicação para a processão da matéria do Primeiro, para a não-necessidade e para o motivo real dessa processão<sup>17</sup>. A análise crítica de Alberto dessa teoria da emanção mostra que ela não se

---

*divinae bonitatis ita, quod omnes creaturae habent quandam unionem secundum comparisonem ad unum principium, a quo exeunt, et habent discretionem ab eo, secundum quod illud principium manet in se unum, supercollocatum omnibus, omnia producentis*“. Cf. *ibid.* p. 71 v. 19-20: “*in primum rerum principium, quod est deus, non cadat aliqua demutatio*“; p. 74 v. 22-27: “*ista processio est primi in secundum, sicut dictum est, et est processio formalis, et quamvis sit motus ex parte eius quod movetur ad formam, ex parte tamen primi non est aliquis motus nisi rationis, secundum quod forma exemplata procedit a primo exemplari*“. H. ANZULEWICZ, l. c. (como na nota 2), <p. 5 sq.> com a nota 9.

<sup>16</sup> N. do A.: *Ibid.*, p. 71 v. 1-4: “*Et ista processio est communis tribus personibus. Unde per hoc non ostenditur discretio creaturarum ab una persona tantum, sed ab omnibus unite*“. Cf. W. BEIERWALTES, «Dionysios Areopagites – ein christlicher Proklos?», in TH. KOBUSCH/B. MOJSISCH (edd.), *Platon in der abendländischen Geistesgeschichte*. Darmstadt, 1997, pp. 77-79.

<sup>17</sup> N. do A.: A processão das coisas de Deus é o ato de criação que está fundamentado na ação voluntária motivada pelo poder, pela bondade e pela sabedoria do Criador. Cf. ALBERTUS MAGNUS, *De IV coaequaevis* tr. 1 q. 1 a. 5: Paris, BNF lat. 18127 f. 6 ra; ed. S. C. A. BORGNET (Ed. Paris. t. XXXIV). Paris, 1895, p. 314 a-b: “*Creatio est opus voluntatis et est opus naturae. Secundum enim quod voluntas est principium operans super essentiam extrinsecam sibi, sicut est in arte, sic creatio est opus voluntatis, quia creatio est opus dei non secundum suam essentiam, sed secundum extrinsecam essentiam, quae educitur in esse de nihilo, et sic voluntas dividitur contra naturam secundum quod natura est principium intrinsecum in eadem essentia producentis sibi*

sustenta do ponto de vista da teologia da criação, porque pressupõe que a matéria seja eterna. A concepção filosófica da eternidade da matéria não pode ser aceita como verdadeira porque, como Alberto enfatiza expressamente, vai contra a verdade de fé<sup>18</sup>. Por esse motivo ele prefere a “solução aristotélica” (Metaph. XII 4; 1070 b 30-35), que, a seu juízo, parece concordar melhor com a fé de que o Primeiro (*primum*), em relação às coisas criadas, é entendido como causa tríplice ou como o princípio, que habitualmente une em si as três causas, a saber, a causa eficiente, a causa formal ou exemplar e a causa final<sup>19</sup>.

---

*simile secundum formam et speciem, et sic generatio est opus naturae et non creatio. Secundum autem quod voluntas idem est secundum rem quod natura et substantia in divinis, sic creatio est opus naturae et substantiae*”; *ibid.* a. 7: Paris, BNF lat. 18127 f. 7 ra; Ed. cit., p. 317 a-b: “*Videtur quod creatio indicet bonitatem, quia dicit Augustinus: «Quia bonus est, sumus». Item, Dionysius: «Bonum est diffusivum esse»; esse autem diffunditur per creationem. Item, Plato: «Dicendum ergo cur conditor fabricatorque geniturae omne hoc instituendum putaverit. Optimus erat». (...) Solutio: Dicimus quod creatio principaliter ostendit potentiam, sed cum hoc ostendit bonitatem et sapientiam (...). Per comparisonem autem creati ad finem, in quo est complementum creaturae, intelligitur bonitas*”; cf. AUGUSTINUS, *De doctrina christiana* l. 1 c. 32 n. 35 (75), ed. W. M. GREEN (CSEL, LXXX). Wien, 1963, p. 27 v. 20 sq.; PLATO, *Timaeus* 29 D, transl. Chalc. ed. J. H. WASZINK (Plato Latinus, IV). London – Leiden, 1952, p. 22 v. 17-18; infra Anm. 29. ALBERTUS MAGNUS, *Super Dionysium De caelesti hierarchia* c. 4, ed. P. SIMON/W. KÜBEL (Ed. Colon. t. XXXVI/1). Münster: Aschendorff, 1993, p. 60 v. 62-80: “*oportet scire, quid sit producere res per creationem, et quomodo hoc est proprium bonitatis. (...) Quando autem aliquid producitur non ex necessitate naturae, sed per libertatem voluntatis, non sufficit ad productionem potentia et scientia agentis, sicut etiam dicit Philosophus in IX Philosophiae primae, sed oportet, ut appetitus voluntatis inclinetur ad productionem rei. Et his suppositis primis duobus necessario producit effectum sicut immediatum operis. Id autem quod inclinatur voluntas ad agendum, est bonitas primi agentis, et ideo proprium est bonitatis eius educere res per creationem*”; *id.*, *Super Dionysium De divinis nominibus* c. 13, Ed. cit., p. 449 v. 12-13: “*bonum dicit dispositionem causae in exitu universitatis ab ipso deo et in regressu ad ipsum*”. Sobre o motivo da causalidade no Pseudo-Dionísio Areopagita cf. B. BRONS, *Gott und die Seienden*, pp. 222-233.

<sup>18</sup> N. do A.: ALBERTUS MAGNUS, *ibid.* c. 2, p. 73 v. 30-40: “*Non autem volebant (scil. Plato et Avicenna), quod illae eadem numero formae quae sunt in intelligentia, fierent in materia, sed quod creabantur novae ab illis in materia, in qua nihil earum praeexistit, quia secundum eos creatio nihil aliud est quam factio rei non praesupposito aliquo suae essentiae. Secundum hoc autem, cum exitus rerum a primo sit tantum formalis, sicut luminis a luce prima, quasi agentis ex necessitate suae formae, non inveniretur modus, quo procederet materia ab ipso; unde oporteret ponere materiam aeternam, quod est contra fidem*”. Cf. *ibid.* c. 4, p. 194 v. 55 e seguintes: “*... in hoc sunt tres opiniones de exitu formarum in esse. [1] Quidam enim, ut Plato et Avicenna et plures alii, formas dicunt advenire ab extrinseco, ponentes eas dari a datore, et sic ponebant esse per creationem, non quod non fiant in aliquo subiecto, sed quia non fiunt ex aliquo suae essentiae praeexistente. Et quia sic creata sunt, possunt ab aeterno esse; sic enim ponunt intelligentias esse irradiationes causae primae. Et mundum similiter ponunt ab aeterno esse, ponentes materiam coaeternam primo; creatio autem compositi ab aeterno non potest intelligi. [2] Quidam ponebant formas praeexistentes in materia, quorum quidam dicebant eas esse actu in materia, sicut Anaxagoras ponens corpora similia principia et quilibet in quolibet esse, denominari autem unumquodque a praedominanti in ipso, quamvis nihil sit sincere caro aut os, et exitum unius ab altero dicebant generationem. [3] Alii autem sequentes Aristotelem, quorum opinio celebrior est, dixerunt formas praeexistere in materia in potentia et per actionem efficientis trahi eas de potentia ad actum*”; *ibid.* c. 1, p. 15 v. 28 sqq. *id.*, *De IV coaequaevis* tr. 1 q. 1 a. 6 (sol.), Ed. cit., p. 315 a – 317 a.

<sup>19</sup> N. do A.: *id.*, *Super Dionysium De divinis nominibus* c. 2, Ed. cit., p. 73 v. 41-45: “*Et ideo sequimur opinionem Aristotelis, quae magis videtur catholica. Dicit igitur Aristoteles in XI Metaphysicae, quod primum se habet in habitudine triplicis causae ad res, scilicet efficientis, formalis exemplaris et finalis*”; *ibid.* c. 5, p. 325 v. 21-23: “*Unde ponit (scil. Aristoteles) primum habere rationem triplicis causae, scilicet efficientis, formalis et finalis*”; *ibid.* c. 1, p. 18 v. 47-67 (ver abaixo nota 58). Cf. F. RUELLO, *Les “noms divins” et leurs “raisons” selon saint Albert le Grand commentateur du “De divinis nominibus”* (Bibliothèque Thomiste, 35). Paris, 1963, pp. 73 e seguintes.

No que diz respeito à Metafísica aristotélica (VII 7; 1032 b 5-30) Alberto afirma que o Estagirita apresenta a prova que no Primeiro, que é a causa eficiente de todas as coisas, existem as formas exemplares da realidade do ser<sup>20</sup>. Ele acrescenta que é manifesto que todas as coisas da natureza têm sua causa e que se realizam enquanto buscam seu fim, o *primum ut finis*, por meio do movimento e de suas atividades naturais. O movimento natural das criaturas na orientação para o fim só pode ser explicado, segundo Alberto, pelo fato de que as intenções de todas as perfeições naturais, ou, dito em outro modo, a orientação para o fim da realização natural dos seres sob as condições de contingência, preexistem em um guia<sup>21</sup>. Essas intenções ou a orientação para o fim da realização não são introduzidas na matéria externamente, ou seja, pelo Uno, no qual se encontram na perfeição, mas elas são as possibilidades já presentes na matéria<sup>22</sup>. Alberto agora usa o aparato conceitual aristotélico e descreve Deus que, com o auxílio do vocabulário neoplatônico, chama de Primeiro (*primum*) ou Uno (*unum*) ou Primeiro Motor (*primus motor*). Com a ajuda da terminologia aristotélica, ele também especifica a diferença entre Deus como a origem transcendente de todas as coisas, por um lado, e as coisas causadas por ele e realizadas sob as condições de contingência, por outro lado: nada daquilo que está no primeiro motor na suprema perfeição está de acordo com a realidade na matéria, mas só é produzido da matéria através do movimento (*motus*) que dela emana ou através de sua atividade (*actio*), na qual a possibilidade preexistia. Mas o próprio “movimento da matéria”, ou seja, a orientação para o fim e todo o processo de sua realização

---

<sup>20</sup> N. do A.: ALBERTUS MAGNUS, *ibid.* c. 2, p. 73 v. 45-51.

<sup>21</sup> N. do A.: *Ibid.*, p. 73 v. 51-55: “Videmus enim omnem naturam esse propter aliquid et certitudinarie consequi suum finem per motus et actiones naturales; et hoc non posset esse, nisi intentiones omnium perfectionum naturalium praeexisterent in aliquo dirigente“. Cf. *ibid.* c. 1, p. 37 v. 9-36: “Dicimus, quod, sicut probatum est, cum omnia certitudinaliter consequantur per motus suos naturales fines, oportet esse aliquid primum dirigens omnia in suum finem, quod est primus motor, et quod unumquodque participet intentionem primi motoris secundum suum modum, quaedam cognitive, quaedam sensitive, quaedam naturali appetitu tantum, sicut intellectus movens intendit aliquem finem et manus mota intendit eundem finem secundum participationem intentionis intellectus, licet non eodem modo participet, sicut est in intellectu; et similiter est intentio sagittantis in sagitta directa, alioquin non percuteret, ad aliquid determinatum. Et hoc est quod dicit Alpetragius, quod omnia intendunt se assimilare per motum suum motui, quem movet primus motor, sive motu locali, sicut patet in motu aëris circulari et in refluxu maris, sive secundum generationem, sicut terra. Et ideo omnia intendunt sive desiderant. Non tamen sequitur, quod cognoscant, sed quod dirigantur a cognoscente et non ab animato necessario, quia non solum in his est desiderium. Et hoc est quod inducit Commentator in XI Metaphysicae de Themistio, qui dicit, quod ‘natura facit, quod facit, inducendo se paulatim ad intentionem, quam agit, et ipsa non intelligit intentiones, et hoc demonstrat, quod rememorat ipsam aliquid de causis nobilioribus, sicut insani, qui loquuntur futura et non intelligunt’“.

<sup>22</sup> N. do A.: *Ibid.* c. 2, p. 73 v. 58-60: “Huiusmodi autem formae non inducuntur in materiam ab extrinseco, sed praeexisterunt in ea in potentia“. Cf. *ibid.* c. 6, p. 335 v. 17-22: “Sicut enim dicunt philosophi, naturales formae educuntur de potentia materiae. Unde oportet, quod in materia sit proportio determinata ad hanc formam et non ad contrariam eius, si sit materia propria, sicut in semine hominis est virtus formativa proportionata ad formam humanitatis“.

atinge o limite na “maior semelhança com o primeiro motor”, de acordo com o qual a matéria atinge sua ordenação mais perfeita<sup>23</sup>.

Alberto coloca a posição aristotélica, que está conceitualmente conectada com o “Primeiro Motor” e com sua tripla causalidade, a serviço de seu pensamento teologicamente consolidado, essencial e neoplatonicamente plasmado e, com sua ajuda, explica filosoficamente a processão das coisas de Deus. Mas ele logo percebe que ela também - a concepção aristotélica - não oferece uma explicação suficiente à questão bíblico-teológica da criação ou à processão das coisas de Deus. Ele a considera certamente a *opinio magis catholica e celebrior*, que em seu juízo é mais plausível do que a de Platão, Avicena e de todas as outras tentativas de interpretação, uma vez que não contém nada na matéria que contradiga a fé na revelação e, portanto, pode ser adaptada teologicamente sem hesitação. Alberto, no entanto, afirma que ela precisa de um complemento essencial e uma interpretação correspondente daquela que é para ele, em última análise, a única perspectiva teológica decisiva da revelação. Ele faz isso imediatamente. Se se acrescentar à solução aristotélica, ressalta ele, que o Primeiro, literalmente o *primum* - não o *primus motor* -, em virtude de sua atividade criativa cria as coisas como um todo (*totam rem*), ou seja, de acordo com a forma e a matéria, então a concepção aristotélica conformar-se-á com a fé, pois nesse modo se explica também (em grande parte filosoficamente) que as formas já existem de acordo com sua possibilidade, não apenas através da criação na matéria. Mas isso, no entanto, é compreensível também, segundo Alberto, aquilo que Dionísio quer dizer, ou seja, que o primeiro se comunica a todos os causados no modo da causa exemplar e da causa eficiente e não de acordo com sua essência. Disso Alberto conclui que a posição de Aristóteles por ele teologicamente adaptada e ampliada sobre esta questão está ainda mais em harmonia e é mais apropriada à verdade da fé do que algumas doutrinas de teólogos contemporâneos sobre a origem das formas<sup>24</sup>.

Alberto mostra claramente, na discussão da problemática da ressurreição futura dos corpos e, sobretudo, na questão da sabedoria divina, que a solução derivada de Aristóteles para a questão da processão das coisas de Deus e o desenvolvimento filosófico das questões

---

<sup>23</sup> N. do A.: Ibid. c. 2, p. 74 v. 2-7: “*nihil, quod sit in primo motore, ponitur in materia, sed per motum eius educitur, quod erat in ipsa in potentia, et terminabitur motus materiae in similitudinem motoris primi plus et plus, secundum quod materia est magis disposita*”.

<sup>24</sup> N. do A.: Ibid., p. 74 v. 11-20: “*Et secundum hoc intelligitur, quod hic dicit Dionysius, quod primum procedit in omnia causata exemplariter et efficienter, et non essentialiter, licet quidam modernorum dicant, quod essentia omnis formae est per creationem, sed esse est per actionem naturae; accidentia autem, quia sunt potius quaedam de esse subiecti quam essentiae, dicunt omnino esse per actionem naturae. Sed opinio Aristotelis verior est et magis potest sustineri et nihil habet fidei repugnans*”; cf. ibid. c. 1, p. 15 v. 42 e seguintes.

teológicas ainda estão atrás da verdade da revelação<sup>25</sup>. Ele considera a resposta filosófica à questão *utrum in deo sit ponere sapientiam* tão limitada e inadequada que até a descreve como herética e considera como único acesso à verdade plena o caminho determinado pelas orientações teológicas, a via *secundum fidem*. Este fato é importante para o nosso contexto porque Alberto, nesse último caminho de conhecimento mencionado e acima esboçado, vem associado à posição aristotélica, mas, em última instância, à solução teológica da questão sobre a origem das coisas de Deus<sup>26</sup>. Digno de nota e informativo aparece, além disso, o fato de que também o conceito aristotélico do *primus motor* nas explicações sobre a processão das coisas de Deus como a origem transcendente não é mantido de forma coerente, mas é substituído quase continuamente pelo conceito neoplatônico de *primum* inspirado ou mediado

---

<sup>25</sup> N. do A.: Ibid. c. 6, p. 333 v. 53 e seguintes, p. 334 v. 45 e seguintes (Ressurreição); ibid. c. 7, p. 337 v. 55 e seguintes (Sabedoria de Deus). Cf. ibid., p. 341 v. 75-81: “*nobilior est intellectus noster, in quantum immittit et conformat se divinis, quam secundum quod est in nobis et sequitur modum nostrum; ,ita enim divina erunt data factis cum deo’, idest illis qui coniungunt se deo, scilicet secundum quod induunt quoddam divinum esse exeuntes extra seipos*”. Cf. ID., *Summa theologiae sive de mirabili scientia dei*, II tr. 1 q. 3 membrum 2, Ed. cit., p. 21 a: “*dicendum quod philosophi ductu rationis non adiutae per aliquid intus vel extra non potuerunt cognoscere principium creationis vel etiam creationem, secundum quod proprie dicta est creatio productio alicuius ex nihilo. Et huius causa est, sicut dicit Isaac in Libro diffinitionum: ,Non est virtus animae rationalis faciens currere causam in causatum. Causam dico consequentiae vel consequentis vel utriusque. Et iste actus rationis dicitur ,ratiocinatio’, quae est actus rationis, quo philosophice inquiritur veritas. Et patet quod non discurrit nisi de ente in ens, et non potest devenire in nihil quod est ante omne ens causatum. Et ideo sicut dicit Aristoteles in I Physicorum, omnes philosophi convenerunt in hoc quod ex nihilo nihil fit, et omnes tam Epicurei quam Stoici quam etiam Peripatetici omni ei quod fit subiectam dixerunt esse materiam et materiam non factam esse. Sed ratio adiuta interius per inspirationem et fidem, et exterius per sacrae scripturae inspectionem, legis scilicet et prophetarum, exterium etiam adiuta per opus quod opificem ostendit ...*”. Sobre uma certa insuficiência da concepção filosófica do tempo, mais precisamente aristotélica ou peripatética cf. ID., *Physica* I. 4 tr. 4 c.1, Ed. cit., p. 294 v. 12-17, p. 298 v. 66-71.

<sup>26</sup> N. do A.: ID., *Super Dionysium De divinis nominibus* c. 7, p. 339 v. 1-9, v. 40-51: “*Dicendum, quod hic est duplex via respondendi, una secundum philosophos et alia secundum fidem. Philosophi quidem dicunt, quod deus non cognoscit nisi universalia neque intelligit et quod providentia sua non extenditur nisi ad res necessarias. Non enim potest inquiri per rationem plus, eo quod per rationem non potest plus inveniri, nisi quod agens agat formaliter tam in naturalibus quam in spiritualibus. (...) Et ideo philosophi non poterant ponere, quod deus cognosceret res in particulari, sed tantum in forma communi, quam rebus influit. Quia tamen hoc haereticum est, ideo oportet invenire aliam viam secundum fidem, ut dicamus, quod deus non tantum dat rebus formam, sed etiam propter infinitatem potentiae operatur totam rem. Et ita ab ipso est et materia et forma secundum quamlibet proprietatem, et ideo oportet, quod apud ipsum sit ratio propria cuiuslibet rei, et sic cognoscit unumquodque particulare, sicut artifex, si produceret ex se totam domum in materia et forma*”. ID., *Super Dionysium De caelesti hierarchia* c. 7, Ed. cit., pp. 108 v. 67-82: “*Et ideo opinio sua (scil. Averrois) est, quod neque cognitio intelligentiarum neque cognitio dei pervenit usque ad singularia, sed stat in universalibus, idest in causis communibus. Rabbi Moyses etiam dicit, quod deus et angeli non cognoscunt alia singularia praeter homines, et hoc propter conformitatem, quam habent ad animam rationalem, quae continuatur eis per lumen intellectuale receptum ab eis. Sed quia istae opiniones sunt haereticae et aliae sunt insufficientes, [unde] oportet alio modo dicere. (...) Cum enim deus producat in esse non solum formam, sed et materiam et quicquid est proprium vel commune, oportet, quod apud ipsum sint rationes propriae et communes omnium rerum, cum nihil agat sine ratione operis*”; ibid. c. 4, p. 60 v. 64-70: “*natura et ars non producant totam substantiam rei, sed tantum educunt formam de materia praeexistente, licet actio eorum terminetur in copositum. Sed primum agens, eo quod non praesupponit actum alterius agentis, super cuius effectum fundetur eius effectus, producit totam substantiam nullo praeexistente, et hoc est educere per creationem*”. Cf. F. RUELLO, “Les noms divins” et leurs “raisons” selon saint Albert le Grand commentateur du “De divinis nominibus”, pp. 75 e seguintes.

através do Pseudo-Dionísio e do *Liber de causis*. No decorrer de nossa leitura do comentário de Alberto ao *De divinis nominibus*, encontramos uma explicação explícita para isso, que, do meu ponto de vista, deve ser considerada como uma evidência de primeira ordem para sua estrutura de pensamento decididamente teológica. Ao discutir a questão se o autoconhecimento de Deus inclui o conhecimento de toda a realidade do ser, Alberto fala do conhecimento das coisas por meio de sua causa real e de sua essência determinada (*per propriam causam et rationem*)<sup>27</sup>. Ele objeta, no entanto, que Deus não é a causa essencial de todas as coisas porque Ele não é unívoco com a causa eficiente essencial e imediata, ou seja, com a *causa proporcionata*. Além disso, ele apresenta outros sete argumentos contra a tese de que Deus, ou o Primeiro, conhece todas as coisas por meio de seu autoconhecimento. Essas objeções se concentram, por um lado, na questão do modo divino de conhecimento e, por outro lado, na compatibilidade, ou seja, a coexistência e a natureza da causalidade divina e as causas segundas, isto é, as causas imediatas ou mais próximas das coisas.

Na sua resposta, Alberto admite que é extremamente difícil encontrar uma solução para essa questão, porque não parece haver nenhuma causa comum à qual as coisas naturais individuais possam ser atribuídas. Porque coisas diferentes, segundo Alberto, devem ser sempre atribuídas às suas próprias causas. Ele exemplifica isso por meio da causalidade da primeira esfera celeste (*orbis primus*), que é, por assim dizer, a *causa communis* para o ser de todas as coisas que nascem e morrem, e o círculo celeste inclinado (*obliquus circulus*) bem como os diversos signos astrais (*figurae caeli*) que são as várias causas particulares das coisas, mais precisamente, as causas da diversidade das coisas. É por isso que os filósofos não afirmaram, acha Alberto, que Deus é a causa de todas as coisas segundo o seu próprio ser e que Ele possui o conhecimento sobre elas, visto que aceitamos a originalidade e a sabedoria de Deus segundo a fé na revelação (*nos secundum fidem ponimus*). Ele agora expõe exatamente como essa questão é resolvida de acordo com aquilo que, para ele, é o supremo critério da verdade, a saber, a fé, ou seja: com o ponto de vista da teologia da revelação que, em última instância, é decisivo para a explicação da realidade do ser: “Com efeito, nós dizemos que a causa primeira não é o primeiro motor, porque este deve corresponder (ser proporcional) ao objeto por ele movido, mas sim a causa do ser da totalidade. Mas seu raio não é apenas a forma, como afirmaram os filósofos, e sim o originador de toda a substância da coisa, ou seja, a matéria e a forma. Portanto ela é, de acordo com seu próprio ser, a causa de

---

<sup>27</sup> N. do A.: ALBERTUS MAGNUS, *Super Dionysium De divinis nominibus* c. 7, Ed. cit., p. 351 v. 49 e seguintes.

todas as coisas e, por isso, reconhece as particularidades de todas as coisas por meio do autoconhecimento<sup>28</sup>.

Com um olhar retrospectivo no que foi exposto até agora, o essencial para o primeiro segmento do princípio teológico estrutural do pensamento de Alberto por nós reconstruído, pode ser resumido como segue:

o desenvolvimento filosófico da doutrina teológica de Alberto da processão das coisas de Deus, que, em seu comentário ao *De divinis nominibus* ele une com a *opinio Aristotelis* e modifica e expande em conformidade à concepção bíblica da criação a partir do nada, é neoplatônico em seus traços fundamentais - na estrutura formal e na expressão -, mediado pelo Pseudo-Dionísio e significativamente inspirado. Na sua estrutura teológica de pensamento global, que corresponde ao modelo neoplatônico de pensamento, ele integra a filosofia aristotélica e também outras tradições de ensino filosófico distintas, na medida em que sejam aptas à explicação dos segmentos, ou seja, dos níveis e dos elementos individuais desta estrutura. Este procedimento não resulta em qualquer inconsistência no seu sistema, uma vez que não pretende ser um programa filosófico como um fim em si mesmo, nem em termos de conteúdo e nem de forma, mas sim explicita o conteúdo teológico, apresenta uma estrutura decididamente teológica e é continuamente unificado pelo princípio teológico. Alberto desenvolve, nesse modo, uma concepção abrangente da processão das coisas de Deus como o Primeiro, que é teológica tanto em seu conteúdo, quanto em sua estrutura geral. Contudo, essa concepção é filosófica em suas partes constitutivas, uma vez que os elementos são explicados, por um lado, a partir de interpretações neoplatônicas de cunho pseudodionisiano, e, por outro lado, de interpretações aristotélicas ampliadas para incluir o conceito bíblico-teológico de criação, explicadas pela teoria da causalidade que faz jus a este conceito<sup>29</sup>. Na esteira do Pseudo-Dionísio, Alberto defende coerentemente a posição de que o

---

<sup>28</sup> N. do A.: Ibid., p. 352 v. 38-45: “*Dicimus enim, quod causa prima non est motor primus, quia ille est proportionatus suo mobili, sed est causa universi esse. Et radius eius non est tantum forma, sicut dicebant philosophi, sed ipse est producens totam substantiam rei, idest materiam et formam. Et ideo est causa cuiuslibet rei secundum proprium suum esse, et ideo cognoscendo se cognoscit omnia propria rerum*“. Cf. ALBERTUS MAGNUS, *De caelo et mundo* l. 2 tr. 2 c. 6, ed. P. HOSSFELD (Ed. Colon. t. V/1). Münster: Aschendorff, 1971, pp. 138 v. 45-65: “*Causa autem prima non proportionatur alicui enti nec finitur virtus eius ad ens aliquod. (...) Causa autem prima omni modo est propter seipsam, et propter ipsam est, quidquid est. (...) ipsa non est motor proprius et proportionatus mobili primo. Quod et nos concedimus indubitanter asserentes deum benedictum et gloriosum non esse proportionatum alicui mobili. Sed ‚primum‘ dicitur dupliciter, quoniam dicitur aliquid simpliciter primum et dicitur aliquid in genere primum. Simpliciter enim causa prima est essentia prima, quae est deus gloriosus, mundi creator et gubernator, cuius virtus omnino improporionalis est mundo*“. Cf. AVERROES, *De caelo et mundo* l. 2 comm. 36, Ed. Veneta, 1560 f. 125 vF.

<sup>29</sup> N. do A.: Cheguei a conclusões semelhantes em relação à estrutura geral do pensamento de Alberto ao explicar o conceito de imagem, cf. H. ANZULEWICZ, *Die theologische Relevanz des Bildbegriffs und des*

Criador triúno e tripessoal é a causa de todos os seres e que Ele cria e tem originado todas as coisas por sua bondade e seu livre arbítrio: *dicitur causa entium, quia res ad comer deduxit ex sua bonitate*<sup>30</sup>. Indo além do contexto imediato do texto pseudodionisiano, ele compara Deus à causa mais elevada no sentido próprio: Deus é a causa no sentido mais próprio do que todas as outras, à qual todas as causas são reconduzidas. Ele é a causa por sua essência, por isso Ele é a causa mais perfeita e mais verdadeira e a causa primeira de todas as causas<sup>31</sup>.

2. O segundo elemento estrutural do modelo de pensamento teológico de Alberto Magno que, pelas razões mencionadas no início, apresento apenas em linhas gerais, é aquilo que foi criado por Deus, ou seja - expresso com o Pseudo-Dionísio em categorias neoplatônicas - pelo Uno ou pelo Primeiro Ser originado (*esse, esse simpliciter*), que de agora em diante efetua sua realização (*perfectio*) sob as condições de contingência<sup>32</sup>. O processo da autorrealização começa com a processão (*exitus*) de Deus, o Uno (*unum*) ou o Primeiro (*primum*), e, conseqüentemente, com a concreção dos seres (*esse particulatum, esse concretum habitudinibus*). A concreção dos seres significa, por um lado, a determinação da sua natureza essencial perfeita e, por outro lado, a determinação das condições ontológicas para a sua realização. Indicamos essas condições ontológicas como condições de contingência, pois elas são constituídas pela materialidade, mutabilidade e temporalidade (processualidade). A autorrealização é realizada sob as condições de contingência e de acordo com uma ordem naturalmente inerente à realidade do ser, a saber, na direção originalmente predeterminada para o Uno ou o Primeiro como o fim transcendente (*primum ut finis*)<sup>33</sup>.

---

*Spiegelbildmodells in den Frühwerken des Albertus Magnus* (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, N. F. 53/II), Münster: Aschendorff, 1999, pp. 290-295.

<sup>30</sup> N. do A.: ALBERTUS MAGNUS, *ibid.* c. 1, p. 23 v. 24-25, v. 53-56: “*Deus autem causat libertate voluntatis, quia virtus eius naturalis non differt in re a voluntate eius. Et ideo quicquid producitur ab ipso per creationem, producitur voluntate, et ideo non necessitate*”; acima nota 16; cf. PSEUDO-DIONYSIUS, *De divinis nominibus* c. 1, in ALBERTUS MAGNUS, *Super Dionysium De divinis nominibus*, c. 1, Ed. cit., p. 18 v. 80 – p. 19 v. 57.

<sup>31</sup> N. do A.: *Ibid.*, p. 23 v. 40-50: “*Dicendum, quod deus est magis proprie causa quam aliquid aliud; ad quam omnes causae reducuntur. Quod enim non causa per suam essentiam, sed per aliquid sicut ingrediens substantiam eius, non est prima causa, sicut ignis calefacit per calorem, qui non est substantia eius. Id autem quod per suam essentiam causa est, verissime causa est, sicut si lux illuminaret, si esset separata. Talis autem causa est deus, cum nihil adveniat in substantiam eius; et ideo verissime causa est et prima causa omnis causae*”. Cf. F. RUELLO, *Les “noms divins” et leurs “raisons” selon saint Albert le Grand commentateur du “De divinis nominibus”*, pp. 72 e seguintes.

<sup>32</sup> N. do A.: ALBERTUS MAGNUS, *Super Dionysium De divinis nominibus* c. 5, Ed. cit., p. 314 v. 4-13: “*Dicendum, quod esse simpliciter secundum naturam et rationem est prius omnibus aliis; est enim prima conceptio intellectus et in quo intellectus resolvens ultimo stat. Ipsum enim solum per creationem producitur non praesupposito alio, omnia autem alia per informationem, scilicet supra ens praeexistens, ut dicit Commentator in Libro de causis. Illud autem est primum procedens ab alio, quod non procedit supposito quodam, et ita relinquetur, quod inter omnes processiones divinas esse sit primum*”. Cf. ALBERTUS MAGNUS, *De resurrectione* tr. 4 q. 2 a. 2, ed. W. KÜBEL (Ed. Colon. t. XXVI). Münster: Aschendorff, 1958, p. 342 v. 38-44.

<sup>33</sup> N. do A.: ALBERTUS MAGNUS, *Super Dionysium De divinis nominibus* c. 5, Ed. cit., p. 322 v. 14-38:

No comentário ao *De divinis nominibus*, Alberto fala daquilo que emerge do Primeiro, como das coisas (*res*), do causado (*causatum*) ou do segundo (*secundum*)<sup>34</sup>, pelo que ele explica, na sequência do *Liber de causis*, que o ser (*esse*) é a primeira das coisas criadas<sup>35</sup>. Estamos tratando aqui do nível de contingência, no qual os seres que procedem de Deus, o Uno (*unum*) ou o Primeiro (*primum*) como origem transcendente (*principium*), realizam-se na orientação para Deus, o Uno ou o Primeiro como o fim transcendente. O processo de realização dos seres sob as condições da contingência na orientação para Deus como o fim, o *unum* ou o *primum ut finis*, é registrado plena, conceitual e claramente por Alberto com o termo *perfectio*, que é igualmente mediado pelo Pseudo-Dionísio e é desenvolvido em seu significado por Alberto<sup>36</sup>.

---

*“Dicendum, quod oportet aliquo modo dicere, quod a primo fluat in omnia una forma, quae sit similitudo suae essentiae, per quam omnia esse ab ipso esse participant. Potest enim esse creatum primum, quam appellat Dionysius processionem unam, considerari tripliciter: aut per comparisonem ad principium, a quo fluit, et sic est una; potest etiam considerari secundum propriam rationem, secundum scilicet quod est ut in via egrediendi a principio, antequam suscipiatur in rebus, et sic iterum est una. Sed cum utroque istorum modorum accipiatur ut communis, non faciet esse; non enim constituit aliquid in esse, nisi secundum quod particulatur per receptionem ipsius in aliquo, et ideo oportet esse virtutes particulares agentes, quae determinent hanc communem processionem ad hoc vel illud esse, secundum quod recipitur in hoc vel in illo. Et haec erit tertia consideratio ipsius esse, secundum quod hoc modo particulatum est. Non tamen est intelligendum, quod esse creatum sit aliquid unum habens esse, nec in essentia primi principii nec in via veniendi ad res, sicut improbat Avicenna de natura, sed habet esse tantum tertio modo, secundum quod est particulatum in hoc vel in illo, et primae duae considerationes sunt tantum secundum rationem“. Cf. ibid., p. 317 v. 61-63: “Hic incipit secunda pars capituli, ubi determinat (scil. Pseudo-Dionysius) de exemplis, secundum quae exeunt a deo universa in suum proprium esse ...“. Cf. ALBERTUS MAGNUS, *De bono* tr. 1 q. 1 a. 1, ed. H. KÜHLE (Ed. Colon. t. XXVIII). Münster: Aschendorff, 1951, p. 5 v. 68 sqq.; ferner B. BRONS, *Gott und die Seienden*, pp. 168 e seguintes.*

<sup>34</sup> N. do A.: Cf. ALBERTUS MAGNUS, *Super Dionysium De divinis nominibus* c. 2, Ed. cit., p. 72 v. 35, p. 73 v. 36, v. 44, v. 50 e seguintes. (*res*); p. 74 v. 22 (*secundum*); p. 74 v. 13, p. 75 v. 5, v. 7 (*causatum*).

<sup>35</sup> N. do A.: Ibid. c. 4, p. 114 v. 31-32: “*prima rerum causatarum est esse*“; Alberto se apoia aqui tacitamente no *Liber de causis* § 4, ed. A. PATTIN. Leuven, 1966, p. 54 v.37, nota. Cf. acima nota 31; ALBERTUS MAGNUS, *Super Dionysium De divinis nominibus* c. 5, Ed. cit., p. 320 v. 3-10, v. 53-60.

<sup>36</sup> N. do A.: Cf. ALBERTUS MAGNUS, *Super Dionysium De divinis nominibus* c. 1, Ed. cit., p. 18 v. 20 e seguintes.; ibid. c. 13, p. 432 v. 56 – p. 433 v. 8: “*Perfectio autem, quae influitur omnibus a primo, haec est, quod attingant ultimum sui appetitus et motus, et quanto sunt propinquiora illi ultimo quod est etiam primum, a quo fluxerunt, tanto perfectiora sunt. Propinquitas autem creaturarum ad primum, sicut supra in quinto capitulo dictum est, mensuratur secundum plures vel pauciores participationes, et ideo perfectio nascitur ex omnibus praedeterminatis processionibus. Propter quod ultimo de perfecto determinandum, quia etiam alia dicunt simplicem exitum a primo, perfectum autem dicit coordinationem in idem sicut in ultimum, et ideo dicendum, quod hic accipitur perfectio non tantum pro substantialibus et primis perfectionibus, quibus res habent esse, sed etiam pro secundis perfectionibus, quibus qualitercumque aliquis accedit ad suum ultimum, etiam secundum bene esse“; ID., *De VI coaequaevis* tr. 4 q. 73 a. 3: Paris, BNF lat. 18127 f. 110 ra-b; ed. S. C. A. BORGNET (Ed. Paris. t. XXXIV). Paris, 1895, p. 753 b: “*tria exiguntur ad perfectionem rei, quorum duo sunt ex parte efficientis et tertium ex parte rei factae. Primum quod est ex parte efficientis, est inclinatio ad opus per voluntatem operandi, et hoc in prima causa est imperium, quod importatur per li ‘fiat’. Secundum vero ex parte efficientis est operatio exiens ab ipso in opus, et haec importatur per li ‘fecit’. Tertium autem quod est ex parte rei factae, est oboedientia rei operatae ostensa in esse, et hoc importatur per li ‘factum est’“; ibid. q. 72 a. 1, Ed. cit., p. 734 a: “*Omne quod est in natura, causaliter et exemplariter acceptum est a deo; sed in natura est processus ab imperfecto ad perfectum, hoc est a potentia ad actum, sive a materia ad formam ...*“; ibid., p. 736a-b; ID., *Quaestio de visione dei in patria*, ed. A. FRIES/W.**

3. O terceiro e último elemento da estrutura de pensamento de Alberto é Deus, na linguagem neoplatônica e pseudodionisiana o Uno ou o Primeiro como fim (*unum, primum ut finis, finis*) dos seres provenientes dele, o Uno ou o Primeiro como origem, que se realizam sob as condições de contingência<sup>37</sup>. O retorno (*reductio*) deles é atribuído a este Princípio divino final da realidade do ser. Assim como acontece com o primeiro elemento estrutural, este é também o nível de transcendência. A realização dos seres que procedem de Deus, o Uno ou o Primeiro como fim, até ao seu retorno a Deus, o Uno ou o Primeiro como fim, cumpre-se, ao invés, sob as condições da contingência, que, conforme explicado, são fundamentadas pela concreção e pelo processo de autorrealização dos seres na ordem e direção que lhes é dada naturalmente, no caso dos humanos também por sua livre autodeterminação.

A processão (*exitus, processio*) de seres de Deus, o Uno ou o Primeiro como a origem transcendente, e o retorno completo (*reductio*) a Ele como o fim transcendente pressupõe uma passagem mediada neste modelo teológico dinâmico de interpretação da realidade do ser, semelhante a uma ponte, que caracterizo como o nível de continência, ou seja, o nível da realização dos seres que procedem de Deus como a origem, sob as condições de contingência na orientação para Deus como último fim (*perfectio*). Este movimento dos seres a partir de Deus como sua origem transcendente, para Ele como o fim transcendente é uma descida dos seres à contingência, sua realização nessas condições na orientação para o fim transcendente e uma ascensão em direção a ele. A processão dos seres de Deus, sua realização nas condições de contingência na orientação para Deus como fim e o retorno a Ele, o fim perfeito, que é idêntico à origem dos seres, resulta, por assim dizer, em um movimento racional circular da realidade do ser e do universo. A dinâmica circular das coisas, que reconstruímos como o

---

KÜBEL/H. ANZULEWICZ (Ed. Colon. t. XXV/2). Münster: Aschendorff, 1993, p. 101 v. 23-24: “*perfectio proprie non est finita nec infinita, sed finiens*”; ID., *De causis et processu universitatis a prima causa* l. 2 tr. 1 c. 1, ed. W. FAUSER (Ed. Colon. t. XVII/2). Münster: Aschendorff, 1993, pp. 61 v. 16-20: “... *lumen primae causae tripliciter influat rebus, scilicet influentiam constitutionis ad esse et influentia irradiationis ad perfectionem virtutis et operis et influentia reductionis ad primum fontem ut ad boni principium ...*”. H. ANZULEWICZ, «Die Denkstruktur des Albertus Magnus. Ihre Dekodierung und ihre Relevanz für die Begrifflichkeit und Terminologie», esp. nota 13 e apêndice, n. 3.

<sup>37</sup> N. do A.: Cf. ALBERTUS MAGNUS, *Super Dionysium De divinis nominibus* c. 5, Ed. cit., p. 321 v. 1: “*principium, a quo fluit (esse)*”; v. 11-13: “*principium, secundum quod res fluit ab ipso, et medietas, secundum quod continetur in ipso, et finis, secundum quod tendit naturali desiderio in ipsum*”, p. 326 v. 48 e seguintes.: “*ipse deus est principium omnium entium sicut causa, et finis, sicut cuius gratia fiunt, et ipse est terminatorum et inifinitas infinitorum, quia et ipse dat rebus perfectiones, quibus terminantur, propter suam perfectionem, et potentiam ad infinitum propter suam immensitatem ...*”. ID., *Super Dionysium de caelesti hierarchia* c. 7, Ed. cit., p. 114 v. 57-61: “*deus secundum rationem principii est loco eius a quo incipit motus, et prout est medium cognoscendi, est id per quod est regyratio, et in quantum est ultimum complens, est id in quo stat circulatio completa*”.

modelo teológico da interpretação da realidade de Alberto, é o motivo de fundo do pensamento teológico do Pseudo-Dionísio Areopagita<sup>38</sup>.

Alberto assume do Pseudo-Dionísio os conceitos de *unum, primum (primum ut principium e primum ut finis), exitus, esse particulatum (esse concretum)* e o conceito de realização dos seres criados nas condições de contingência - a *perfectio* -, além do conceito de retorno dos seres para Deus, o Uno transcendente e Primeiro como fim - a *reductio* -, bem como, finalmente, o leitmotiv da dinâmica circular do universo. Ele os desenvolve no âmbito de seu sistema teológico de interpretação da realidade que, em seus elementos característicos, corresponde ao modelo neoplatônico de pensamento. Além disso, ele leva em consideração criticamente tradições e correntes filosóficas diferentes e as integra em seu próprio sistema, na medida em que cumprem uma função explicativa<sup>39</sup>. Alberto consegue até construir uma teologia filosófica sobre o fundamento neoplatônico que leva em conta a fé na revelação sem restrições, como mostra seu comentário ao *Liber de causis*<sup>40</sup>. Nesse sistema teológico desenvolvido com meios filosóficos, que é assinalado neoplatonicamente não só no aspecto formal, mas também no conteúdo, no qual a teoria e a terminologia neoplatônicas representam o objeto real, a filosofia aristotélica não desempenha um papel irrelevante, sobretudo porque o

<sup>38</sup> N. do A.: Cf. PSEUDO-DIONYSIUS, *De divinis nominibus* c. 4, in ALBERTUS MAGNUS, *Super Dionysium de divinis nominibus*, Ed. cit., p. 223 v. 74 – p. 224 v. 78: “*Quid autem totaliter theologi volentes aliquando quidem amorem et dilectionem ipsum dicunt, aliquando autem amabilem et diligibilem? Huius est quidem causa et sicut emissor et progenitor, hoc autem ipse est; et hoc quidem movetur, illud autem movet; aut quoniam ipse sui ipsius et sibi ipsi est adductivus et motivus. Ista autem diligibilem quidem et amabilem ipsum vocant sicut pulchrum et bonum; amorem autem rursus et dilectionem sicut moventem simul, et sicut quod est virtus sursum agens ad seipsum, quod solum ipsum propter seipsum est pulchrum et bonum, et sicut quod est manifestatio sui ipsius per seipsum et segregatae unitiois bonus processus et amativus motus simplex, per se mobilis, per se operans; praeexistens in bono et ex bono existentibus emanans et rursus ad bonum conversus; in quo et interminabile sui ipsius et non habens principium divinus amor monstrat differenter, sicut quidam aeternus circulus, propter bonum ex bono et in bono, et ad bonum in non-errante convolutione circumambulans et in eodem et secundum idem et praecedens et semper manens et restitutus*”. Cf. ALBERTUS MAGNUS, *Super Dionysium De divinis nominibus* c. 4, Ed. cit., p. 224 v. 11-52, p. 225 v. 18-64. Para a determinação da essência do movimento circular: *ibid.* c. 7, p. 345 v. 51-52: “*de ratione circuli est, quod sit ab eodem in idem*”; *id.*, *De homine* tr. 1 q. 3 a. 1: Ann Arbor, Univ. Libr. of Michigan, A. Taubman Medical Libr. 201 f. 5 ra; Ed. cit., p. 27 a. Sobre o motivo circular no Pseudo-Dionísio e sobre a proveniência desse motivo: W. BEIERWALTES, «Dionysios Areopagites – ein christlicher Proklos?» (como nota 14), pp. 71-100, im bes. p. 90 sq.; J. A. AERTSEN, «“Über das Schöne“ – Alberts des Großen Kölner Vorlesungen zu Dionysius Areopagita», in L. HONNEFELDER et al. (edd.), *Dombau und Theologie im mittelalterlichen Köln* (Studien zum Kölner Dom, 6). Köln, 1998, p. 420. W. GORIS, «“Operatio contemplationis“». Die Bewegung des angeblich Unbeweglichen in Thomas Lesung des Liber beati Dionysii De divinis nominibus (cap. IV, lect. 7)», in *Archiv für Mittelalterliche Philosophie und Kultur*, 3, ed. by T. BOIADJIEV/G. KAPRIEV/A. SPEER. Sofia, 1996, p. 121 e seguintes.

<sup>39</sup> N. do A.: Para os conceitos *unum/primum/prima causa, esse (e. purum/necessarium, e. concretum)*, e *perfectio* é evidente a conexão com a tradição neoplatônica do Pseudo-Dionísio, do *Liber de causis* e da metafísica de Avicena, entre outros, já nas primeiras obras de Alberto *De IV coaequaevis* (tr. 1 q. 2 a. 2, Ed. cit., p. 320 a, 321 a), *De homine* (tr. 1 q. 3 a. 1, Ed. cit., p. 27b sq.; tr. 2 q. 81 a. 3, p. 661 b) e no *De bono* (tr. 1 q. 1 a. 1, Ed. cit., p. 4 v. 62 e seguintes, p. 5 v. 68 e seguintes).

<sup>40</sup> N. do A.: Cf. H. ANZULEWICZ, «Die Denkstruktur des Albertus Magnus. Ihre Dekodierung und ihre Relevanz für die Begrifflichkeit und Terminologie», p. <Ms. 5 e seguintes>

*Liber de causis* é considerado aristotélico e seu comentário é interpretado como o epílogo que coroa os comentários à Metafísica de Aristóteles<sup>41</sup>. Portanto, não apenas no contexto do comentário do *Liber de causis*, mas em geral, a estrutura teológica de fundo do pensamento de Alberto corresponde ao modelo de reflexão neoplatônico. Ela é consideravelmente ampliada através das interpretações aristotélicas, nas quais a força especial da filosofia do Estagirita e sua função essencial nesta estrutura consistem, sem dúvida, na explicação adequada dos seres e de sua realização sob as condições de contingência na orientação para o fim transcendente.

Uma primeira compilação de textos de Alberto Magno que me serviram de base para a reconstrução da sua estrutura de pensamento, é oferecida na versão impressa ampliada do meu artigo da versão leonina. Aqui limito-me a uma passagem do projeto antropológico do *De homine* (escrito por volta de 1242 em Paris), que ainda não foi levado em consideração nas explicações anteriores, de onde se depreende que Alberto recebe o leitmotiv teológico dinâmico circular de seu pensamento sobre a obra *De divinis nominibus* do Pseudo-Dionísio e, assim como ele, adapta-o antropológicamente. Ele aplica este modelo teológico genuinamente neoplatônico do movimento circular, emprestado do Pseudo-Dionísio, à interpretação da dinâmica da alma humana compreendida teleológica-teologicamente. Ele cita a passagem do texto correspondente do capítulo 4 do escrito pseudoareopagítico acima mencionado e, em seguida, explica o modelo dinâmico-circular que expressa a origem transcendente, a realização sob as condições da contingência e o fim transcendente da alma humana e de toda pessoa e, com isso também, permite que seja conhecida explicitamente sua própria estrutura teológica de reflexão. Esses pensamentos de Alberto, intimamente ligados ao modo de pensar e à linguagem do Pseudo-Dionísio, podem ser reproduzidos na seguinte forma:

“Além disso, justamente lá (isto é, no *De divinis nominibus*, c. 4), diz-se: ‘O movimento circular da alma é, nomeadamente, a entrada das coisas exteriores em si mesmas e a rotação uniforme das suas potências espirituais como em um círculo, o que a torna amplamente livre de erros, em primeiro lugar volta em si mesma das muitas coisas exteriores e unifica-se, então, como ela é formada uniformemente (através deste movimento circular) com as potências unidas, é conduzida pela mão ao belo e ao bom, que está acima de todos os seres, é o Uno e o Mesmo, sem começo e sem fim’”. Isso significa: quando a alma vem de Deus para as criaturas e das criaturas para si

---

<sup>41</sup> N. do A.: Cf. P. HOSSFELD, «Der “Liber de causis“-Kommentar Alberts und seine naturphilosophischen Kommentare», in *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale*, 6 (1995), p. 39 e seguintes.

mesma, que possui mais da bondade da causa primeira – com efeito, tem à disposição mais ser, vida, conhecimento discursivo e intuitivo, através dos quais se aproxima mais do Primeiro, como Dionísio diz no mesmo capítulo, ela transforma suas potências espirituais uniformemente em círculo quando as leva de volta à origem de onde emergiram. Com efeito, esta rotação circular a livra do erro, ou seja, faz com que ela não se engane na sua busca pelo bem supremo, porque essa rotação circular primeiro a faz girar sobre os degraus da realidade do ser através dela mesma e ela, então, conformada nesse modo, mais do que todas as outras coisas, uniforme e semelhantemente ao primeiro, na medida em que ela compartilha mais da sua bondade através da conexão com as potências unidas, ou seja, une-se aos anjos que estão mais próximos do Uno (e do) Primeiro. Por isso os anjos são chamados de ‘potências unificadoras’ porque conduzem as essências inferiores de volta à mesma unidade. A alma, tão unida às potências unificadoras é finalmente conduzida pela mão àquilo que está acima de todos os seres, porque não possui um ser comum com outras coisas. E este é Uno porque não é constituído de várias partes, e O Mesmo porque não há “nele nem mudança, nem sombra de variação” (Tg 1, 17), e é sem princípio e infinito porque incriado e permanente em toda eternidade. E tu debes saber que a bondade do Primeiro, que é vida, percepção, conhecimento discursivo e intuitivo, é chamada ‘unida’ nas criaturas superiores como nos anjos e nas almas, porque neles é uma, e é chamada “unificadora” porque se une ao Primeiro de acordo com os graus de sublimidade de sua natureza. Junto às outras criaturas, porém, eles são chamados “divididos” porque em alguns deles só se encontra o ser, mas em outros a vida acima do ser, em outros ainda, ao invés, a percepção acima desses dois últimos. Mas com nenhuma (das criaturas) estão todos unidos, a não ser só com a criatura, que pode partilhar do bem mais elevado por meio da bem-aventurança”<sup>42</sup>.

---

<sup>42</sup> N. do A.: ALBERTUS MAGNUS, *De homine* tr. 1 q. 3 a. 1: Ann Arbor, Univ. Libr. of Michigan, A. Taubman Medical Libr. 201 f. 5 ra e seguintes; Ed. cit., p. 27b: “*Item, ibidem: «Animae motus circularis quidem est ad seipsam introitus ab exterioribus et intellectualium ipsius virtutum uniformis volutio sicut in quodam circulo non errare ipsi largiens et a multis exterioribus ipsam convertens et congregans primum ad seipsam, deinde sicut uniformem factam uniens unitive unitis virtutibus et ita ad pulchrum et bonum manuducens, quod est super omnia existentia et unum et idem et sine principio et interminabile».* Hoc est, quando anima venit a deo in creaturas et a creaturis in seipsam ut magis habentem de bonitatibus primae causae, habet enim esse, vivere, ratiocinari, intelligere, per quas magis appropinquat primo, ut dicit Dionysius in eodem capitulo, et has virtutes suas intellectuales uniformiter in circulo volvit, quando refert eas in principium, unde exiverunt. Haec enim convolutio tribuit ei non errare, hoc est quod non erret in querendo summum bonum, quia primo per gradus entium convertit eam in seipsam, et deinde sic uniformem et conformem factam primo magis ceteris, in quantum plures bonitates eius participat, unit eam per copulationem virtutibus unitis, hoc est angelis, ad unum primum appropinquantibus. Qui angeli dicuntur virtutes unitivae, eo quod inferiores ad eandem unitatem reducant. Anima autem sic unita virtutibus unitis ulterius manuducitur ad id quod est super omnia entia, quia non habet ens commune cum aliis. Et illud est unum, quia in eo nullus est numerus partium, et idem, quia, apud ipsum non est transmutatio nec vicissitudinis obumbratio’, et est, sine principio et interminabile’, quia increatum manens in saecula saeculorum. Et nota quod bonitates primi, quae sunt vivere, sentire, ratiocinari et intelligere in superioribus creaturis ut in angelis et animabus dicuntur unitae, quia in eis sunt unum, et dicuntur unitivae, quia uniunt ad primum secundum gradus nobilitatis naturae; in ceteris autem dicuntur partitae, quia in quodam eorum invenitur esse tantum, in quodam autem vivere super esse, in quodam autem sentire super haec duo. In nullo autem uniuntur omnia nisi in creatura, quae participare potest summum bonum per beatitudinem“. PSEUDO-DIONYSIUS, *De divinis nominibus* c. 4, transl. Iohannis Sarraceni, in ALBERTUS MAGNUS, *Super Dionysium De divinis nominibus*, c. 4, Ed. cit., p. 202 v. 79-82; cf. ALBERTUS MAGNUS, *ibid.*, p. 202 v. 8 e seguintes.

Além do movimento circular da alma humana, Alberto fala, baseado no Pseudo-Dionísio, de dois outros tipos de movimento: *motus obliquus* e *motus rectus*, que são próprios tanto da alma, quanto das inteligências divinas, ou seja, dos anjos<sup>43</sup>. Mas, uma vez que apenas o movimento circular da alma tem Deus como sua origem, seu meio e seu fim e somente ele apreende a existência completa do homem<sup>44</sup>, deixemos as diferentes dinâmicas da alma humana nessa passagem, que Alberto discute no *De homine* de acordo com o Pseudo-Dionísio e, mais tarde, trata detalhadamente no comentário ao *De divinis nominibus*. No que diz respeito à interpretação teológica da dinâmica circular da alma humana, entretanto, deve-se enfatizar aqui que ela não pode ser sistematicamente subestimada, porque é adaptada por Alberto à fundamentação teológica da noética. Com a adoção e com sua interpretação da dinâmica circular das potências cognitivas da alma humana, Alberto fundamenta a certeza fundamental própria do homem na busca e na descoberta do bem supremo. Essa questão deve ser vista paralelamente à fundamentação teológica de Alberto da lei natural e da moralidade, como ele as apresenta já no *De homine*<sup>45</sup>.

## II

Pode nossa tese de que o princípio estrutural do pensamento de Alberto Magno corresponde ao modelo de pensamento neoplatônico teologicamente adaptado do Pseudo-Dionísio Areopagita, por ele essencialmente mediado e inspirado, ser considerada demonstrada ou, pelo menos, plausível à luz das explicações antes apresentadas e dos textos de Alberto levados em consideração? O que resulta do próprio recurso ao *Corpus Dionysiacum* nesta questão? É possível falar, sobretudo, de um modelo de pensamento do Areopagita precisamente definido ou determinável em sua estrutura interna?

Em minha opinião, ambas as perguntas devem ser respondidas afirmativamente. O efeito paradigmático do modo pseudodionisiano de pensamento sobre Alberto até agora quase não foi reconhecido, investigado e apreciado em sua extensão real<sup>46</sup>. O modelo de pensamento

---

<sup>43</sup> N. do A.: ALBERTUS MAGNUS, *De homine*, l. c. (f. 5 rb; Ed. cit., p. 28 a – 29 a). PSEUDO-DIONYSIUS AREOPAGITA, l. c., Ed. cit., p. 204 v. 78-82, p. 207 v. 73-75. ALBERTUS MAGNUS, *Super Dionysium De divinis nominibus*, l. c., Ed. cit., p. 206 v. 1 e seguintes.

<sup>44</sup> N. do A.: Cf. supra nota 36. ALBERTUS MAGNUS, *Super Dionysium De caelesti hierarchia* c. 7, Ed. cit., p. 114 v. 78-89.

<sup>45</sup> N. do A.: Cf. ALBERTUS MAGNUS, *De homine* tr. 1 q. 73 a. 2 partic. 2: Ann Arbor, Univ. Libr. of Michigan, A. Taubman Medical Libr. 201 f. 97 va; Ed. cit., p. 615 b.

<sup>46</sup> N. do A.: Em um verbete do dicionário, J. Turbessi indica que a ideia de *exitus* e *reditus* é igualmente fundamental para o pensamento de Alberto Magno e para o Pseudo-Dionísio Areopagita, e documenta sua

do Pseudo-Areopagita e também a história de seu efeito, entretanto, vêm recebendo cada vez mais atenção nas novas pesquisas. A estrutura da reflexão neoplatônica e o leitmotiv do movimento circular do universo da origem divina para a destinação divina, foram investigados em estudos recentes por especialistas neste campo de pesquisa, como Werner Beierwaltes<sup>47</sup>, Bernhard Brons<sup>48</sup>, Paul Rorem<sup>49</sup>, Stephen Gersh<sup>50</sup>, B.R. Suchla<sup>51</sup> e, por último, mas não menos importante, Jan A. Artsen<sup>52</sup>. No lugar de prosseguir com esta questão que, em si, já foi satisfatoriamente esclarecida, deve-se fazer referência às publicações relevantes dos autores mencionados, em particular ao trabalho acima citado de Werner Beierwaltes sobre a relação entre a teologia do Pseudo-Dionísio e a filosofia neoplatônica de Proclo, bem como a algumas das suas outras publicações<sup>53</sup>. Nesse contexto, deve-se enfatizar que é mais apropriado falar da estrutura decididamente teológica da reflexão do Pseudo-Dionísio, que se

---

declaração com uma citação de Alberto da *Summa theologiae sive de mirabili scientia dei* I. Mas essa indicação evasiva, embora absolutamente correta, na realidade não foi seguida na pesquisa sobre Alberto, como pode ser verificado por uma olhada na literatura de pesquisa. Cf. J. TURBESSI, «Influence du Pseudo-Denys en Occident. Saint-Albert le Grand», in *Dictionnaire de Spiritualité*, t. III. Paris, 1957, col. 348. Também M. L. Führer observa, em um estudo sobre a doutrina do intelecto de Alberto, que ele usa “a linguagem neoplatônica (ou “a doutrina neoplatônica”) de *exitus e reditus*” em sua teoria do intelecto e, portanto, harmoniza sua interpretação “com a cosmologia do tipo neoplatônico”. A estreita ligação com o Pseudo-Dionísio e o significado fundamental não só da linguagem e terminologia neoplatônica, mas também do modelo conceitual neoplatônico associado a esses termos para a estrutura de reflexão de Alberto Magno foram só insuficientemente ou de jeito nenhum considerados. Cf. M. L. FÜHRER, «The Contemplative Function of the Agent Intellect in the Psychology of Albert the Great», in “*Historia Philosophiae Medii Aevi*“. *Studien zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, ed. by B. MOJSISCH/O. PLUTA, t. I. Amsterdam – Philadelphia, 1991, pp. 305-319, hier insb. pp. 310 sq., 314. H. ANZULEWICZ, «Neuere Forschung zu Albertus Magnus. Bestandsaufnahme und Problemstellungen», in *Recherches de Théologie et Philosophie médiévales*, 66/1 (1999), pp. 202 e seguintes.

<sup>47</sup> N. do A.: Ver nota 15 abaixo.

<sup>48</sup> N. do A.: Ver a nota 12 acima.

<sup>49</sup> N. do A.: P. ROREM, *Pseudo-Dionysius. A Commentary on the Texts and an Introduction to Their Influence*. Oxford, 1993; ID., *Biblical and Liturgical Symbols within the Pseudo-Dionysian Synthesis* (Studies and Texts, 71). Toronto 1984.

<sup>50</sup> N. do A.: St. GERSH, *From Iamblichus to Eriugena. An Investigation of the Prehistory and Evolution of the Pseudo-Dionysian Tradition*. Leiden, 1978; ID., «Platonism – Neoplatonism – Aristotelianism. A Twelfth-century Metaphysical System and its Sources», in *Renaissance and Renewal in the Twelfth Century*, ed. by R. BENSON/G. CONSTABLE. Cambridge/Mass., 1982, pp. 512-534.

<sup>51</sup> N. do A.: B. R. SUCHLA, *Verteidigung eines platonischen Denkmodells einer christlichen Welt* (Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen. I. Philologisch-Historische Klasse, Jg. 1995, Nr. 1), Göttingen 1995, im bes. pp. 2-5.

<sup>52</sup> N. do A.: J. A. AERTSEN, «“Über das Schöne“ – Alberts des Großen Kölner Vorlesungen zu Dionysius Areopagita», cit., pp. 418, 421. Além disso, gostaria de mencionar o estudo recentemente publicado por A. SWITKIEWICZ sobre o neoplatonismo pseudodionísiano e sua recepção na teologia oriental «Zagadnienie neoplatonizmu Pseudo-Dionizego oraz problematyka recepcji i wplywu *Corpus Areopagiticum* w Koscielu Wschodnim od VI do XIV wieku» (Neoplatonismus des Pseudo-Dionysius und die Frage nach Rezeption und Einfluß des *Corpus Areopagiticum* in der Ostkirche vom VI. bis zum XIV. Jh.), in *Studia Mediewistyczne*, 33 (1998), pp. 125-137. Sobre a recepção e transformação do modelo de pensamento pseudodionísiano em João Escoto Erígena cf. A. KIJEWSKA, *Neoplatonizm Jana Szkota Eriugeny* (Neuplatonismus des Johannes Scotus Eriugena). Lublin: Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, 1994, esp. pp. 87 e seguintes, 97 e seguintes, 125-138.

<sup>53</sup> N. do A.: Cf. W. BEIERWALTES, *Platonismus im Christentum* (Philosophische Abhandlungen, 73). Frankfurt am Main: Klostermann, 1998; acima nota 4.

baseia no modelo neoplatônico dos três estágios do movimento circular, particularmente encontrado em Proclo, como W. Beierwaltes<sup>54</sup> mostrou, do que apenas fazer menção do motivo circular ou da ideia de *circulatio* ou *exitus* e *reditus* no pensamento desse cristão neoplatônico. Não estamos apenas lidando com a terminologia, ideia ou cosmologia neoplatônica, mas somos confrontados com uma estrutura teológica de pensamento que abraça e organiza o pensamento como um todo, ou seja, toda a realidade do ser<sup>55</sup>.

É. Jeauneau fala com razão de uma grande familiaridade do *Doctor universalis* com a obra do Pseudo-Dionísio Areopagita. A título de exemplo, ele se refere apenas a três obras de Alberto Magno, a saber, a *Summa de creaturis* (I), o Comentário às Sentenças e a *Summa theologiae sive de mirabili scientia dei*. Olhando para o comentário ao *Corpus Dionysiacum*, ele afirma que o pensamento de Alberto estava de certa forma impregnado pelo Pseudo-Dionísio<sup>56</sup>. Este juízo geral do conhecedor da tradição neoplatônica deve ser aceito sem reservas, pois corresponde aos fatos. Com base nas primeiras investigações realizadas aleatoriamente, e ainda não concluídas, sobre a dependência da estrutura da reflexão de Alberto do modelo neoplatônico de Pseudo-Dionísio, a avaliação generalizante de É. Jeauneau que, em sua extensão, não vai além das três obras por ele citadas, deve ser mais precisa. Tendo em vista o estado atual da pesquisa sobre a estrutura do pensamento de Alberto Magno, na minha consideração é suficientemente certo que Alberto assumiu seu modelo teocêntrico-dinâmico de pensamento e a explicação da realidade do ser em uma forma filosófica, mais precisamente neoplatônica, essencialmente do Pseudo-Dionísio. Ele não apenas fez própria essa estrutura de reflexão no Comentário ao *Corpus Dionysiacum* e não só no âmbito desta paráfrase, inclusive desenvolvendo-a conceitual e sistematicamente, mas a implementou constantemente em todas as suas obras desde o início de sua atividade científica independente - incluídos os comentários a Aristóteles, por mais paradoxal que isso, à primeira vista, possa parecer<sup>57</sup>.

---

<sup>54</sup> N. do A.: W. BEIERWALTES, «Dionysios Areopagites – ein christlicher Proklos?», passim; cf. ID., «Dionysius und Bonaventura», in *Denys l'Aréopagite et sa postériorité en Orient et en Occident*, ed. by Y. DE ANDIA. Paris, 1997, pp. 491-502.

<sup>55</sup> N. do A.: Cf. acima nota 37.

<sup>56</sup> N. do A.: É. JEAUNEAU, «Denys l'Aréopagite, promoteur du néoplatonisme en Occident», in: *Néoplatonisme et Philosophie Médiévale*, ed. by L. G. BENAKIS (Rencontres de Philosophie Médiévale, 6). Turnhout, 1997, p. 18 e seguintes.

<sup>57</sup> N. do A.: Cf. ALBERTUS MAGNUS, *Physica* I. 1 tr. 1 c. 1, ed. P. HOSSFELD (Ed. Colon. t. IV). Münster: Aschendorff, 1987, p. 1 v. 17-20: “suscepimus devicti precibus aliquorum ad laudem primo dei omnipotentis, qui fons est sapientiae et naturae sator et institutor et rector”; ibid. c. 5, p. 9 v. 58-73: “scientia naturalis ex his (scil. principiis et causis et elementis) non procedit nisi sumptis secundum ambitum communitatis principiorum et causatorum in suo genere. Et ideo omnem principium physicum et omnem causam physicam accipit et colligit,

Nos próprios escritos pseudodionisianos, a estrutura teológica de pensamento *exitus - perfectio - reductio* está presente em todas as suas três partes e é expressa explícita e repetidamente. Algumas das afirmações e conceitos significativos do *De divinis nominibus*, que não são apenas eficazes para Alberto no contexto aqui discutido, mas também decisivos para seu modo de pensar, já foram apontados acima. Uma extensão da investigação com o objetivo de demonstrar esta estrutura de reflexão no Pseudo-Areopagita e apresentá-la de forma mais ampla, não é nem possível, nem é absolutamente necessária neste lugar por razões externas, em consideração à situação satisfatória da pesquisa, como mencionado acima. Contudo, deve-se fazer referência aqui a duas passagens curtas do *De divinis nominibus* (c. 1 e c. 7), porque são particularmente expressivas no que diz respeito à nossa questão.

No primeiro dos dois trechos do *De divinis nominibus*, o princípio estrutural teológico unificador do pensamento, com todos os três elementos estruturais, é claramente reconhecível. Citamos este texto literalmente, traduzido livremente da versão latina de João Escoto Erígena, que é usada por Alberto. A esse texto segue sua interpretação parafraseada por Alberto:

“... deve-se louvar o princípio do aparecimento universal da luz sagrada, que dá o bem, como ele mesmo transmitiu na Sagradas Escritura; como, por exemplo, que Ele é a causa, princípio, substância, vida de todas as coisas, bem como a lembrança e a ressurreição daqueles que se afastam dele. Mas, para aqueles que caíram naquilo que destrói a conformidade a Deus, ele é uma lembrança e uma renovação; para aqueles que são movidos por uma agitação impura, ao invés, disposição sagrada, para os retos o fortalecimento, para aqueles que aspiram a Ele para o alto, ajuda animadora, para aqueles que são iluminados, iluminação, para aqueles que são aperfeiçoados,

---

*sed tamen non omnem causam efficientem nec omnem finem. Si enim acciperet omnem causam efficientem, oporteret, quod extenderet se ad aliquid non-physicum, quoniam causa prima est efficiens per essentiam suam, et de illa non intendit physicus, sed philosophia prima. Eodem autem modo est de fine ultimo, qui est finis universitatis et est in prima causa sicut in duce exercitus. Similiter autem forma reducta in principium substantiae secundum quod huiusmodi et similiter materia non sunt de intentione naturalis, nec ex talibus aliquid probatur in scientia naturali“; Meteora l. 3 tr. 3 c. 22 (20), ed. P. IAMMY (Ed. Lugdun. t. II). Lyon, 1651, p. 118, ed. A. BORGNET (Ed. Paris. t. IV). Paris, 1890, p. 662a-b (citado segundo a edição crítica realizada por P. HOSSFELD para a Ed. Colon. t. VI/1): “Propter haec et similia dicendum quod deus sublimis naturas regit et administrat per naturales causas. Et illas hic quaerimus potius quam divinas, quia nobis sunt proximae et de facili possumus eas investigare“. A estrutura de reflexão teológica de Alberto também pode ser reconstruída ulteriormente com base em sua concepção global do tempo, que ele demonstrou, entre outros, no *De IV coaequaevis* (tr. 2, Ed. cit., pp. 338-394), no *Super Dionysium De divinis nominibus* (c. 10, Ed. cit., p. 400 v. 28 - p. 409 v. 8 ), no comentário à *Física* aristotélica (l. 4 tr. 3-4, ed. cit., pp. 259-299) e na *Summa theologiae sive de mirabili scientia dei I* (pars 1 tr. 5, ed. cit., p. 115-142). A teoria do tempo de Alberto corresponde ao modelo neoplatônico de pensamento e vai além da estrutura estreita da concepção aristotélica de tempo, que é essencialmente limitada às condições de contingência. Os termos ‘vida’ (*vita*) e ‘ser’ (*esse*) têm uma função fundamental na teoria do tempo de Alberto, que é apresentada particularmente no *De IV coaequaevis* e no *Super Dionysium De divinis nominibus*. Em sua parafrase à *Física*, Alberto se refere à posição de Pseudo-Dionísio e ao modelo neoplatônico de pensamento; cf. ALBERTUS MAGNUS, *Physica* l. 4 tr. 4 c. 4, Ed. cit., p. 297 v. 59 e seguintes.*

domínio da perfeição, para aqueles que são deificados, princípio de deificação (tearquia), para aqueles que se tornam simples, simplicidade, para aqueles que estão unidos, unidade, do princípio do universo de forma supersubstancial, princípio superprincipal e oculto, na medida em que é uma mediação apropriada e benevolente, e, para simplificar, vida do vivente e substância dos seres, princípio e causa de toda vida e de toda substância por causa da sua bondade, que traz os seres à existência e os mantém <no ser>”<sup>58</sup>.

Alberto explica esse discurso enfático do Pseudo-Areopagita sobre Deus como o princípio, o guardião e a destinação das coisas por Ele criadas, que é extraordinariamente elevado na expressão e, portanto, no conteúdo também, elucidando e tornando acessíveis as palavras individuais ou grupos de palavras da sua apresentação parafraseada e do seu significado por meio de considerações próprias - em parte sistematizadas, em parte estendidas - por meio da paralelização com as Sagrada Escritura, e em outros lugares, muitas vezes por meio de excursos detalhados em forma de questionamentos. Ele procede de acordo com o esquema de pensamento teológico encontrado no Pseudo-Dionísio, cujo ponto central e eixo é Deus como o Uno por excelência, que ele faz e desenvolve sistematicamente em si um princípio que organiza seu próprio pensamento da realidade. Este princípio ordenador e unificador do pensamento consiste em três segmentos, que compreendem globalmente e explicam adequadamente a realidade do ser em uma estrutura tríplice, que é conceitualmente registrada com os termos *exitus - perfectio - reductio*:

“... ‘para o louvor do princípio’ a saber, o divino, etc., que ‘o princípio confere o bem, pois dele procede todo o bem; ‘nas Sagradas Escrituras’: Jo 15, 5: ‘Sem mim nada podereis fazer’, ou Tg 1, 17: ‘Todo dom <divino> é perfeito, etc.’ se alguém, entretanto, reconhecer como seu o que está dizendo por meio de outro. ‘Como, por exemplo, causa de todas as coisas, etc.’ Aqui ele enumera muitas coisas lhe convêm, de acordo com as quais ele se destaca como a causa de todos os causados. E essas coisas são entendidas de tal maneira que ou convêm com ele na medida em que ele é a causa de cada

---

<sup>58</sup> N. do A.: “... *laudandum principium universae sanctae luminis apparitionis, quod donat bonum, sicut ipsum de seipso in sanctis eloquiis tradidit; sicut quod omnium est causa et principium et substantia et vita et decidentium ab ipsa revocatioque et resurrectio; eorum autem quae ad deiformis corruptivum prolapsa sunt, revocatio et reformatio; eorum autem quae secundum quandam commotionem immundam moventur, collocatio sancta et stantium firmatio et ad ipsam sursum actorum suscitativa manuctio et eorum quae illuminantur, illuminatio et eorum quae perficiuntur, perfectionis principatus et eorum quae deificantur, thearchia et eorum quae simplicificantur, simplicitas et eorum quae uniuntur, unitas, principii universi supersubstantialiter superprincipale principium et occulti, secundum quod est conveniens, bona traditio, et ut simpliciter dicatur, viventium vita et existentium substantia, omnis vitae et substantiae principium et causa, propter bonitatem ipsius, quae et deducit ad esse existentia et continet”*: PSEUDO-DIONYSIUS AREOPAGITA, *De divinis nominibus* c. 1, transl. Iohannis Sarraceni, in ALBERTUS MAGNUS, *Super Dionysium De divinis nominibus* c. 1, Ed. cit., p. 16 v. 72 – p. 18 v. 82.

coisa, ou na medida em que ele é a causa do universo. Se for na medida em que ele é a causa de cada coisa, então, ou é de acordo com a coisa que procede dele, ou de acordo com [a coisa que faz] retorno a ele.

(I) Se for conforme à processão a partir dele, então, será ou em relação à razão essencial da produção, ou em relação àquilo que é produzido. Se for em relação à razão essencial da produção, então ou é na medida em que produz habitualmente, e isso corresponde ao que ele (Pseudo-Dionísio) entende por 'causa de todas as coisas', ou na medida em que é a causa própria pela ideia peculiar a uma coisa, e assim é chamado 'princípio'; embora, segundo o filósofo, 'princípio' tenha um conteúdo conceitual mais geral do que causa, é entendido aqui como causa própria. Mas se for em relação ao que é produzido, na medida em que a causa produz univoca ou analogamente, então é chamado de duas maneiras, a saber, ou em relação ao que é produzido primeiro sem pressupor nada pré-existente, e então é chamado de 'substância', ou em relação ao que é produzido enquanto informa outro (ser), e assim se diz 'vida', sob a qual ele (Pseudo-Dionísio) entende o sentido, o intelecto e todas as coisas que são informadas pela substância.

(II) Mas se se considerar quanto ao retorno <das coisas> nele, então isso acontece de dois modos: ou quanto ao ato de revocar por parte daquele que chama, ou quanto ao movimento por parte daquilo que é chamado nele.

Se for o primeiro modo, então duas coisas devem ser consideradas: porque ou o ato de revocar é da queda, ou da corrupção que segue à queda. Com referência ao primeiro, é dito 'e aqueles que decaíram, etc.'; e falam-se de coisas decaídas na medida em que são enfraquecidas na própria analogia do ser em sua constituição das atividades naturais; 'ato de revocar' <diz> em relação ao ponto de partida, 'ressurreição' em relação ao ponto de chegada. Quanto ao segundo, diz-se: 'mas aqueles, etc.', e é chamada 'deiforme' a forma de cada coisa que é semelhança da causa primeira, como foi dito antes, 'ato de revocar': <significa aqui> de acordo com o movimento da matéria em direção da forma; 'renovação': quanto ao conseguimento da forma.

Quanto ao movimento daquilo que é chamado de volta para ele, pode ser considerado em dois aspectos: ou em relação ao movimento, ou em relação ao término do movimento.

(1) Se for considerado em relação ao movimento, ou quanto ao movimento em si ou quanto aquilo que dirige em movimento. Mas se for quanto ao movimento em si, o movimento é duplo: um certo movimento que se confunde com a imperfeição, na medida em que é denominado propriamente movimento a partir da potência para o ato, e a respeito deste <tipo de movimento> diz-se: 'aqueles, porém, que por um impuro etc.', por causa da imperfeição do ato que resulta da mistura com a potência; há um certo movimento, que é habitualmente referido como 'movimento simples', do ato para o ato, na medida em que uma coisa tem sua atividade própria sem movimento, e de acordo com isso se diz: 'fortalecimento para os retos', porque assim as coisas se expandem sem uma mudança na perfeição, na qual se consolidam; e todas essas <determinações> devem ser lidas em um sentido ativo. Mas, no que diz respeito à distinção no movimento, diz-se: 'para aquelas que se esforçam para cima', ou seja, para o fortalecimento daquelas coisas que tendem à perfeição, 'suscitadoras', ou seja, excitadoras, 'ajuda', ou seja, direção ou dirigente.

(2) Se, ao invés, se considerar <o movimento do próprio ato de revocar à origem> quanto ao objetivo final, então [é] de dois modos: ou em relação à realização deste objetivo final, e por isso é chamado de

‘fortalecimento para os retos’, como é interpretado de outro modo do que acima, ou quanto à participação do fim, e isso de duas maneiras, a saber, porque é participado de acordo com seu dom ou de acordo com sua substância. Mas o dom é duplo: iluminação, e assim se diz: ‘para aqueles que são iluminados, etc.’, e perfeição, e assim segue-se: ‘perfeição, etc.’ Mas ele não faz menção da purificação de forma alguma, porque, por meio de uma única e mesma ação realiza a iluminação e a purificação. Na substância, por outro lado, participa-se ou em si, e assim se diz: ‘para aqueles que são deificados etc.’, e se dizem que algumas [almas] são deificadas pela máxima assimilação a Deus, como o ferro se abrasa, na medida em que assume as qualidades do fogo, ou que é semelhamtíssimo a ele; participará também da substância na medida em que for considerado sob suas propriedades. E esta <participação> é a participação perfeita nele, assim como também nisso é perfeita a contemplação do mesmo. Também a propriedade da substância divina é <aqui significanda em dois aspectos>: ou na medida em que é indivisa e indivisível em si e, de acordo com isso, diz-se: ‘simplicidade etc.’, ou na medida em que está separada de tudo o mais, e de acordo com isso se diz: ‘unidade’. E ele representa essas propriedades particularmente, porque nelas consiste o retorno perfeito nele.

Mas se for considerado na medida em que é a causa que produz todo o universo, então ele pode ser analisado na medida em que está na constituição de uma causa tríplice. Pois, enquanto for a causa eficiente, diz-se ‘princípio de tudo’ ou ‘princípio do universo, ‘supersubstancialmente’, na medida em que excede a razão de todo princípio, e ‘superprincipal’ na medida em que excede o caráter de causalidade, porque não causa em virtude de outro. Mas se for na medida em que é a forma exemplar, geralmente se diz ‘mediação benevolente oculta’, ou seja, comunicando aquilo que está oculto em si por causa da sua eminência, ‘segundo aquilo que é conveniente’, ou seja, segundo a proporção de cada coisa, não de modo que comunique ao outro o que é numericamente idêntico ao que está nele, mas da maneira como o arquétipo se transmite na imagem; em casos especiais, entretanto, diz: ‘como simplesmente’, ou seja universalmente, ‘diga-se: é a vida dos viventes e dos existentes’, isto é, aquelas coisas que são apenas não-viventes, etc. Mas, na medida em que é a causa final, diz-se: ‘por causa da bondade’, cuja atividade é ‘levar as coisas ao ser e’ mantê-las no ser. A causa material, contudo, não cabe a Deus”<sup>59</sup>.

---

<sup>59</sup> N. do A.: “... *ad laudandum principium*, scilicet *divinum*, etc., *quod principium donat bonum*, quia *omne bonum ab ipso est*; *in sanctis eloquiis*: *Ioh. XV (5)*: «*Sine me nihil potestis facere*», vel *Iac. I (17)*: «*Omne datum optimum etc.*», si tamen intelligatur *ipsum dicere, quod per alterum dicit*. *Sicut omnium causa etc.* *Hic enumerat multa, quae conveniunt sibi, secundum quod eminent causatis omnibus ut causa. Et haec sic accipiuntur, quia aut conveniunt sibi, secundum quod est causa uniuscuiusque aut secundum quod est causa universi. Si secundum quod est causa uniuscuiusque, aut secundum exitum rei ab ipso aut secundum reditum in ipsum.*

(I) *Si secundum exitum ab ipso, aut quantum ad rationem producendi aut quantum ad id quod producitur. Si quantum ad rationem producendi, aut secundum quod est commune producens, et sic est, quod dicitur, omnium causa, aut in quantum est propria causa per propriam ideam rei, et sic dicitur, principium; quamvis principium secundum Philosophum sit communioris intentionis quam causa, hic tamen accipitur pro causa propria. Si autem quantum ad id quod producitur, secundum quod causa producit univoce vel analogice, sic dupliciter, quia vel quantum ad id quod producitur primo, non praesupposito alio quodam, et sic dicitur, substantia, aut quantum ad id quod producitur ut informans alterum, et sic dicitur, vita, sub qua comprehendit sensum et intellectum et omnia quibus substantiae informantur.*

(II) *Si autem consideretur quantum ad reditum in ipsum, hoc dupliciter: vel quantum ad revocationem ex parte revocantis vel quantum ad motum ex parte revocati in ipsum.*

*Si primo modo, dupliciter: quia vel est revocatio a casu vel a corruptione consequente casum. Quantum ad*

No segundo texto que segue do Pseudo-Dionísio, que se destina a tornar clara a estrutura conceitual do autor, discute-se o modo de participação na sabedoria divina que é apropriado à alma racional. Aqui encontramos explicitamente tanto o motivo circular, como a estrutura teológica de pensamento com seus três segmentos, que correspondem à origem (*principium*), à realização (*perfectio*) e ao fim (*finis*) do conhecimento humano:

“Por causa da sabedoria divina as almas também têm o racional, por um lado, a versar sobre a verdade dos seres difusamente e em círculo, e a subordinar-se às inteligências unidas pela divisibilidade e amplitude da variedade; por outro lado, pela conversão do múltiplo ao uno, a merecer, enquanto apropriado e possível às almas, também as inteleções iguais aos anjos. Mas não te desviarias da intenção dizendo que as próprias sensações são uma ressonância da sabedoria. (...) Mas foi dito que a sabedoria divina é

---

*primum dicitur: 'et decidentium etc.'; et dicuntur res decidentes, secundum quod infirmantur in propria analogia essendi et in habitudinibus operum naturalium; 'revocatio', quantum ad terminum a quo, 'resurrectio', quantum ad terminum ad quem. Quantum ad secundum dicitur: 'eorum autem etc.'; et dicitur 'deiforme' forma uniuscuiusque rei, quae est similitudo primae causae, ut prius dictum est, 'revocatio': secundum motum materiae ad formam, 'reformatio': quantum ad consecutionem formae.*

*Quantum ad motum vero ipsius revocati in ipsum potest dupliciter considerari: aut quantum ad motum aut quantum ad terminum motus. (1) Si quantum ad motum, aut quantum ad motum in se aut quantum ad id quod dirigit in motu. Si quantum ad motum in se, motus autem est duplex: quidam permixtus malitiae, secundum quod proprie dicitur motus exitus de potentia in actum, et quantum ad hunc dicitur: 'eorum autem quae secundum etc. immundam', propter imperfectionem actus ex permixtione potentiae; est quidam motus communiter dictus simplex, de actu in actum, secundum quod res habet propriam operationem sine motu, et secundum hoc dicitur: 'stantium firmatio', quia sic res non transmutatae extenduntur in perfectionem, in qua firmantur, et omnia haec legenda sunt active. Quantum vero ad discretionem in motu dicitur: 'ad ipsam sursum actorum', scilicet firmationem eorum quae sursum tendunt in perfectionem, 'suscitativa', idest excitativa, 'manuductio', idest directio sive dirigens. (2) Si vero quantum ad terminum, dupliciter: vel quantum ad contactum termini, et sic dicitur 'stantium firmatio', ut alio modo quam supra exponatur, aut quantum ad participationem finis, et hoc dupliciter: quia vel participatur quantum ad donum ipsius vel secundum substantiam. Donum autem est duplex: illuminatio, et sic dicitur: 'eorum quae illuminantur etc.', et perfectio, et sic sequitur 'perfectionis etc.' De purgatione vero non facit mentionem, quia eadem actione completur illuminatio et purgatio. Substantia vero participatur vel in se, et sic dicitur: 'eorum quae deificantur etc.', et dicuntur aliqua deificari per maximam assimilationem ad deum, sicut ferrum igitur, secundum quod recipit qualitates ignis, aut simillimo sibi; participatur etiam substantia, secundum quod consideratur sub suis proprietatibus. Et haec est perfecta participatio ipsius, sicut etiam in hoc est perfecta consideratio ipsius. Est autem proprietas divinae substantiae, aut secundum quod est indivisa et indivisibilis in se, et secundum hoc dicitur: 'simplicitas etc.', aut secundum quod est distincta ab aliis, et secundum hoc dicitur 'unitas'. Et ponit has proprietates praecipue, quia in his consistit perfectus reditus in ipsum.*

*Si vero consideretur, secundum quod est causa producens totum universum, potest considerari, secundum quod se habet in habitudine triplicis causae. In quantum enim est causa efficiens, sic dicitur 'principium omnis' vel 'universi principii, supersubstantialiter', secundum quod excedit rationem omnis principii, et 'superprincipale', secundum quod excedit quantum ad modum causandi, quia non causat virtute alterius. Si autem secundum quod est forma exemplaris, in universali dicitur 'bona traditio occulti', idest tradens id quod est occultum in se propter sui eminentiam, 'secundum quod conveniens est', idest secundum proportionem uniuscuiusque, non ita quod idem numero, quod est in se, alii communicet, sed sicut exemplar traducitur in exemplato; in speciali vero dicitur: 'ut simpliciter', idest universaliter, 'dicatur viventium vita et existentium', idest quae tantum sunt non-viventia etc. In quantum vero est causa finalis, dicitur: 'propter bonitatem', cuius est res 'ad esse deducere et conservare in esse. Causa vero materialis deo non competit': ALBERTUS MAGNUS, *ibid.* c. 1, Ed. cit., p. 17 v. 35 – p. 18 v. 67.*

tanto o princípio quanto a causa, a criadora da essência, a perfeição, a preservação e o fim de toda sabedoria, de todo entendimento, de toda razão e toda sensação”<sup>60</sup>.

### III

Das minhas explicações até agora, as que sem dúvida precisam de um ulterior desenvolvimento e completamento, gostaria em primeiro lugar de tirar a conclusão de que, a reconstrução do princípio estrutural do pensamento albertiano permite identificar Alberto como um pensador teológico sistemático com um horizonte muito amplo, cuja estrutura de reflexão corresponde ao modelo de pensamento neoplatônico mediado essencialmente pelo Pseudo-Dionísio. À luz desta reconstrução, sua obra deve ser entendida como um sistema teológico em que a filosofia é integrada como um fator elementar e indispensável, articulador da razão natural, que expressa o mesmo sistema teológico e possui uma ampla autonomia, mas não absolutamente – ou seja, na medida em que não contradiga a verdade revelada.

Gostaria de mostrar outras conclusões gerais, que nesta fase da minha pesquisa devem ser consideradas ainda provisórias, nos seguintes pontos:

1. Com a reconstrução da estrutura de pensamento de Alberto Magno, obtém-se a chave hermenêutica para o acesso adequado à obra e também à pessoa do *Doutor universalis*.

2. Mesmo a primeira percepção das características fundamentais da estrutura de reflexão de Alberto e sua implementação na sua imensa obra, transmitem uma compreensão fundamentalmente nova e concreta de sua universalidade e sua grandeza de espírito. Neste contexto, o epíteto “Magno” e o nome honorário “*Doctor universalis*” revelam-se características adequadas a uma personalidade eminente da história intelectual europeia. Uma visão mais profunda da estrutura de reflexão de Alberto transmite de uma maneira impressionante e ao mesmo tempo empírica, porque pode ser verificada por evidências textuais autênticas, o conhecimento de suas fascinantes habilidades intelectuais e sua visão universalista real, bem como a potência do seu sistema teológico de pensamento, no qual a

---

<sup>60</sup> N. do A.: PSEUDO-DIONYSIUS AREOPAGITA, *De divinis nominibus* c. 7, transl. Iohannis Sarraceni, in ALBERTUS MAGNUS, *Super Dionysium De divinis nominibus*, Ed. cit., p. 345 v. 72-79: “Propter divinam sapientiam et animae rationale habent, diffusive quidem et circulo circa existentium veritatem circumeuntes et divisibili et largissimo varietatis deficientes ab unitivis mentibus, multorum autem ad unum convolutione et intellectibus aequalibus angelis, inquantum animabus est proprium et possibile, dignae habitae. Sed et aliquis non peccet ab intentione dicens sensus ipsos esse resonantiam sapientiae. (...) Sed quod quidem sapientiae ipsius et omnis et mentis omnis et rationis et sensus omnis divina sapientia et principium est et causa et substantificatrix et perfectio et custodia et finis, dictum est”.

filosofia e as ciências naturais estão integradas e, mesmo assim, podem desenvolver-se autonomamente nesta estrutura determinada pela teologia da revelação.

3. Se consegui esta reconstrução, então, no aspecto qualitativo, surgirão fundamentalmente novas hipóteses e novos horizontes de compreensão para a pesquisa sobre Alberto, que deve abordar as questões da autocompreensão de Alberto como pensador, do motivo do seu interesse filosófico e de sua orientação filosófica de fundo, após uma adequada interpretação e apreciação da sua enorme realização intelectual e suas ações diversificadas e orientadas à práxis.

4. Uma apreciação da obra de Alberto que seja livre de preconceitos e que faça jus à concepção teológica da realidade do ser, deve inevitavelmente levar ao fato de que a representação de Alberto, que ainda não foi superada na historiografia, segundo a qual ele era realmente um pensador importante e também extremamente interessante para o nosso tempo, mas na realidade não era independente, está definitivamente desmascarada e rejeitada como imprópria.

5. Uma interpretação adequada da obra e do pensamento que produz esta obra do ponto de vista de uma perspectiva restrita só às posições aristotélicas ou filosóficas não é nem possível, nem admissível se, além disso, ela menospreza como até agora, inconsciente ou deliberadamente, a estrutura teológica de reflexão muito mais abrangente.

6. A tentativa de reconstrução da estrutura do pensamento de Alberto apresentada aqui e as conclusões dela tiradas deixam claro, mais uma vez, que à estrutura do pensamento deve ser atribuído um significado hermenêutico central, porque nela se encontram as condições fundamentais para a compreensão do autor e da obra.