

*Interpretações
Medievais
do*
ΝΟΥΣ ΠΟΙΗΤΙΚΟΣ



MARTIN GRABMANN

*Interpretações
Medievais
do*
ΝΟΥΣ ΠΟΙΗΤΙΚΟΣ

*2ª edição revista e ampliada
latim & português*

Introdução e tradução de
MATTEO RASCHIETTI

2022



Copyright © 2022 Editora Madamu

1ª. edição - UNICAMP, 2006

2ª. edição - MADAMU, 2022

Editores

Marcelo Toledo e Valéria Toledo

Projeto Gráfico

KOPR Comunicação

Título original

Mittelalterliche Deutung und Umbildung der aristotelischen Lehre vom ΝΟΥΣ ΠΟΙΗΤΙΚΟΣ (1936).

Impresso no Brasil.

Nenhuma parte desta publicação poderá ser armazenada ou reproduzida por qualquer meio sem a autorização por escrito da Editora.

*Todos os direitos reservados à Editora Madamu
Rua Terenas, 66, conjunto 6, Alto da Mooca, São Paulo, SP
CEP 03128-010 - Fone: (11) 2966 8497
www.madamu.com.br
E-mail: leitor@madamu.com.br*

G728i Grabmann, Martin (1875-1949)

Interpretações Medievais do ΝΟΥΣ ΠΟΙΗΤΙΚΟΣ / Martin Grabmann. Introdução e tradução de Matteo Raschiatti. - 2ª. ed.. - São Paulo: Editora Madamu, 2022.

168 p., 14 x 21cm
Edição Bilingue
ISBN 978-65-86224-17-7

1. Filosofia Medieval Ocidental. 2. Religião. I. Título.

CDD: 189.4

CDU: 165.612

Índice para catálogo sistemático:

1. Filosofia 2. Religião
189.4

Para o Professor Francisco Benjamin de Souza Netto,
meu orientador no mestrado e no doutorado,
que agora está contemplando a verdade
facie ad faciem

Sumário

As discussões sobre a doutrina do intelecto na	
Baixa Idade Média	9
1. Introdução.....	9
2. A <i>Quaestio</i> de Basileia: <i>Utrum beatitudo consistat in intellectu agente</i>	10
3. O legado e a teoria do intelecto de Alberto Magno	13
4. Dietrich de Freiberg e o <i>De visione beatifica</i>	17
5. A teoria do conhecimento em Meister Eckhart ..	20
Conclusão: o debate sobre a doutrina aristotélica do intelecto na Baixa Idade Média.....	26
Referências Bibliográficas	29
Apresentação à Primeira Edição (2006)	31
Interpretações Medievais do νοῦς ποιητικός.....	33
Introdução	35
I Conteúdo e Fontes da <i>Quaestio</i> de Basileia ...	39
II Importância Filosófico-Histórica da <i>Quaestio</i> de Basileia	103
1. Sua posição entre os tratados escolásticos sobre o <i>intellectus agens</i>	103
2. Estudo para uma exata interpretação da doutrina aristotélica do νοῦς ποιητικός... ..	114
3. Relações com a mística alemã. O tratado de Eckhart de Gründig sobre a razão agente e possível	137
III Texto em Latim	143
Sobre Martin Grabmann.....	167

As discussões sobre a doutrina do intelecto na Baixa Idade Média¹

Prof. Matteo Raschiatti (UFABC)

1. Introdução

Na Idade Média, o intelecto produtivo aristotélico (*nous poietikós*) é chamado *intellectus agens*, por ser ele que torna um conhecimento em potência, conhecimento em ato, ou seja, pelo fato de ser o elemento de atividade que permanece sempre idêntico a si mesmo, conhece tudo, é imortal e, em relação à alma humana, provém de fora, quase fosse um princípio divino. Por sua vez, o intelecto potencial ou passivo de Aristóteles (*nous pathetikós*) é chamado *intellectus possibilis*, a possibilidade ou potencialidade de conhecer todas as coisas.

O tema da distinção entre intelecto agente e intelecto possível, contudo, não se restringe ao modelo epistemológico de Aristóteles enquanto paradigma do conhecimento do mundo sensível: a partir da segunda metade do século XIII e no começo do século XIV, particularmente, essa articulação assume um papel privilegiado nas elaborações teológicas relacionadas com a visão beatífica. Com efeito, se, por um lado, os autores próximos das posições averroístas (em virtude da sua confiança em alcançar uma felicidade estritamente humana) vão aprofundar o papel do intelecto agente na questão gnosiológica, teólogos de

1. Versão corrigida e atualizada do texto apresentado no XVII Encontro Nacional da Anpof (Associação Nacional de Pós-graduação em Filosofia), Aracaju, 17-21/10/2016.

renome como Dietrich de Freiberg e Meister Eckhart vão enxertar na questão aristotélica fortes instâncias místicas, próprias do *Studium generale* de Colônia fundado por Alberto Magno.

2. A *Quaestio* de Basileia: *Utrum beatitudo consistat in intellectu agente*

Martin Grabmann (1875-1949), insigne medievalista alemão, publicou em 1936 a *quaestio* anônima *Utrum beatitudo consistat in intellectu agente, supposito quod consistat in intellectu* (Se a bem-aventurança consiste no intelecto agente, suposto que consista no intelecto), que ele encontrou em um manuscrito de Basileia e do qual organizou a primeira edição.² A origem da *quaestio* é o ambiente dominicano alemão e a data de composição pode ser fixada entre 1308 e 1323, ano em que Tomás de Aquino foi canonizado e que, no texto, é citado apenas como *frater*. É um escrito breve, de teor escolástico, que relata em modo sintético dezesseis posições diferentes sobre a natureza e o papel do intelecto agente, para abraçar a solução tomista que, no que se refere à bem-aventurança, subordina o intelecto agente ao intelecto possível. Na reconstrução histórico-filosófica, o autor começa por Platão, considerando em seguida Alexandre de Afrodísia, Avicena, Averróis, Temístio, João Filopono, Henrique de Gand, Godofredo de Fontaines, Tiago de Viterbo, Durando de São Porciano, Dietrich de Freiberg e Tomás de Aquino. Como

2. GRABMANN, M. *Mittelalterliche Deutung und Umbildung der aristotelischen Lehre vom νοῦς ποιητικός nach einer Zusammenstellung im Cod. B. III 22 der Universitätsbibliothek Basel. Untersuchung und Textausgabe von M. Grabmann*. In: Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften Philosophisch-Historische Abteilung, 1936, Heft 4, pp. 1021-1123.

se pode ver, é uma espécie de compêndio da teoria do intelecto desde a antiguidade até os contemporâneos: o autor da *quaestio*, antes de argumentar a solução que defende (que é a solução tomista), parece mais interessado em apresentar as diferentes posições, discutindo as teorias consideradas inaceitáveis.

A questão da visão beatífica é analisada filosoficamente, inclusive com referência a autores não-cristãos: o problema teológico de ver a Deus é investigado a partir das modalidades de funcionamento do conhecimento humano e, principalmente, da dimensão intelectual. Que a bem-aventurança, pois, consista no intelecto é algo que o anônimo dominicano deixa subentendido e que não quer discutir, como fica evidente pelo título da *quaestio* (*supposito quod [beatitudo] consistat in intellectu*). Objeto do tratado, ao invés, é analisar primeiramente o funcionamento do intelecto agente no ser humano, para depois excluir que ele seja o lugar próprio da bem-aventurança. A partir da resenha das opiniões e da refutação de cada uma delas, o autor conclui que a única tese admissível é aquela de Tomás, para quem o intelecto possível é o trâmite da visão beatífica no além.³ O aspecto notável é a presença de Dietrich de Freiberg entre os autores mencionados e a crítica mordaz à qual são submetidas suas posições. A *quaestio*, portanto, não parece apenas um mero exercício escolástico, mas permite vislumbrar a atualidade e a vivacidade de uma discussão interna à Ordem dominicana, entre quem deseja uma adesão doutrinal a Tomás e quem busca alternativas

3. Tomás, de acordo com o autor da *quaestio*, sustenta que o *intellectus possibilis* é mais nobre do que o *intellectus agens*, pois este (que é ativo) existe em função daquele (prova deduzida pelo ato), e seus objetos são os *phantasmata* corpóreos (condicionados por elementos materiais), enquanto o objeto do *intellectus possibilis* é a essência (*quidditas*) purificada e separada da matéria (prova deduzida pelo objeto). O lugar próprio da *beatitudo*, portanto, será o *intellectus possibilis*.

fora da posição tomista. Mas é justamente a contextualização da discussão que torna digna de atenção a ausência de Alberto Magno, uma das figuras mais eminentes da Ordem dominicana. Uma omissão nunca é um sinal de fácil interpretação, mas insinua-se a suspeita de que as teses de Alberto deixassem o autor em uma “saia justa”: por um lado, ele não podia criticá-las com a mesma animosidade demonstrada contra os outros filósofos; do outro, sua exposição teria revelado a presença de uma reflexão expressiva sobre o intelecto que se diferenciava daquela tomista.

Com efeito, de acordo com a teoria albertiana do conhecimento, a operação mais própria do intelecto é conhecer a Deus por essência, e a “deificação intelectual da alma” é o motivo inspirador que domina sua reflexão filosófica e teológica. Segundo Étienne Gilson, a noética de Alberto Magno aliava a doutrina da iluminação de matriz neoplatônica ao empirismo aristotélico: “Por mais insuficientemente munida que seja de faculdades próprias, a alma ainda assim é, por seu próprio intelecto agente, uma imagem de Deus. Ela permanece aberta, com isso, às iluminações divinas; conhecendo os inteligíveis, ela se assimila a Deus”.⁴

O legado do pensamento do bispo de Regensburg produzirá, no âmbito da escola dominicana alemã, uma ampliação da discussão sobre a doutrina aristotélica do intelecto no qual é enxertado o tema da bem-aventurança: esta não é adiada, conforme a tradição, à vida ultraterrena (*in patria*), mas já é possível neste mundo (*in via*). Dietrich de Freiberg e Meister Eckhart serão os discípulos de Alberto Magno que mais desenvolverão essa doutrina.

4. GILSON, E. *Filosofia na Idade Média*. São Paulo: Martins Fontes, 2007, p. 636 e 638.

3. O legado e a teoria do intelecto de Alberto Magno⁵

A síntese das duas formas de neoplatonismo cristão, de Agostinho e do Pseudo-Dionísio (graças à teoria da emanção aviceniana), junto com a convergência da teologia do ser com uma noética da luz, representam o essencial do pensamento albertiano. Assim, seu legado é constituído pelo encontro rico e fecundo das três religiões do Livro (judaísmo, cristianismo, islamismo), dos neoplatonismos que servem de instrumentos às suas respectivas teologias e pela noética peripatética cultivada pelos grandes filósofos árabes. O *Studium generale* de Colônia recebeu dele, em primeiro lugar, suas fontes: além dos autores já citados, lembramos Averróis, a filosofia hermética (*Libro dos XXIV Filósofos*), o *Liber de Causis* e a filosofia judaica de Maimônides (*Guia dos perplexos*) e Ibn Gabirol (*Fons vitae*).

A primeira contribuição de Agostinho aos teólogos dominicanos de Colônia consiste na ideia de que a felicidade é a finalidade própria, absoluta, constitutiva da filosofia (e, por reflexo, da teologia): “E, por isso, se se deve crer que é necessário o filósofo ser feliz e que só a procura da verdade é a tarefa constitutiva da filosofia, por que deveríamos ainda duvidar de que a vida feliz pode consistir apenas na busca da verdade?” (*Contra Acadêmicos*, I, 3.7).⁶ A conversão agostiniana é para Alberto, assim como para seus seguidores, uma conversão à felicidade.

5. Cf. DE LIBERA, A. *Introduzione alla mistica renana. Da Alberto Magno a Meister Eckhart*. Milano: Jaca Book, 1999, pp. 39 ss.

6. AUGUSTINUS HIPONENSIS. *Contra academicos*. Disponível em: www.augustinus.it. Acesso em: 12.05.2021. “*Quamobrem si et sapientem necessario beatum esse credendum est, et veritatis sola inquisitio perfectum sapientiae munus est; quid dubitamus existimare beatam vitam, etiam per se ipsa investigatione veritatis posse contingere?*” Tradução nossa.

O segundo aporte do pensamento agostiniano ao *Studium generale* fundando por Alberto Magno é a teoria agostiniana da *mens*: ela fornece o impulso inicial a Dietrich de Freiberg de pôr o conhecimento de Deus no próprio princípio da vida da alma. A *mens* de Agostinho é “algo da alma” (*aliquid eius*, expressão usada frequentemente por Meister Eckhart), sua cabeça (*caput*), seu olho (*oculus*), seu rosto (*facies*), portanto não a alma, mas o que é mais elevado na alma é chamado *mens* (*Non igitur anima, sed quod excellit in anima mens vocatur*),⁷ o segredo da alma (*abditum mentis*).⁸ Função do *abditum mentis* é ser princípio constitutivo do pensamento, depósito secreto das “razões verdadeiras”, o lugar da *imago Dei* na alma.⁹ Em virtude disso, ele é, em si mesmo e como imagem, relação com o Princípio, do qual o ser humano reconhece ser imagem.

O pensamento agostiniano é integrado por Alberto Magno com a tese dionisiana da deificação da alma humana como fim da criação, assim como é expressa na obra *De divini nominibus*, cap. IX, parágrafo 5:

Deus é alteridade, porque, providencialmente está presente em todos e se faz tudo em todos pela salvação de todos, permanecendo em si mesmo, imutável em sua própria identidade, mantendo-se segundo uma ação única e ininterrupta, doando-se a si, com

7. *Id. De Trinitate*. XV, 7, 11. Disponível em: www.augustinus.it. Acesso em: 12.05.2021.

8. *Ibidem*. *De Trinitate*. XIV, 7, 9. Disponível em: www.augustinus.it. Acesso em: 12.05.2021.

9. Cf. *De Trinitate*. XIV, 8, 11. Disponível em: www.augustinus.it. Acesso em: 12.05.2021.

indefectível potência, em favor da deificação dos convertidos a Ele.¹⁰

Esta deificação, pela qual o ser humano se torna, de certa forma, Deus em Deus, é o tema fundamental que o bispo de Regensburg apreende do Pseudo-Dionísio, estabelecendo uma continuidade entre o ser humano *in via* e o ser humano *in patria*: esboçado no conhecimento de fé, o duplo movimento de saída e retorno do e para o Absoluto, realiza-se essencialmente na visão beatífica.

O correlato da doutrina dionisiana da deificação se encontra na teoria aviceniana dos graus do intelecto, que Alberto Magno assume com algumas modificações.¹¹ Após estabelecer que toda alma humana possui um intelecto agente e um intelecto possível, subdivide este em três graus. No primeiro grau ele não é nada, absolutamente nu e vazio, como uma criança que pode aprender a escrever: é potência absoluta (*potentia absoluta*); no segundo grau, esse intelecto já está dotado de sensações e imagens, como uma criança que começou a fazer traços e que sabe utilizar uma caneta: é já quase em ato (*potentia facilis*), no sentido de que *pode* conhecer. Acima desse intelecto, no terceiro grau, há a *potentia perfecta* do intelecto que chegou à perfeição da sua possibilidade: o *intellectus in habitu* é o intelecto considerado como dono dos inteligíveis, no sentido em que tem a capacidade de considerá-los a qualquer momento; o *intellectus*

10. DIONISIO PSEUDO-AREOPAGITA. *Dos nomes divinos*. Introdução, tradução e notas Bento Silva Santos. São Paulo: Attar Editorial, 2004, p. 157.

11. Cf. DE LIBERA, A. *Op. Cit.*, pp. 50.

adeptus (adquirido) é considerado como efetivamente orientado para os inteligíveis e os considera atualmente. Acima dele encontram-se, para Alberto, os graus superiores do intelecto santificado, do intelecto assimilado e do intelecto divinizado, que mostram o fim propriamente espiritual do conhecimento.

De acordo com o dominicano alemão, portanto, o processo do conhecimento configura-se como um progresso contínuo no qual o ser humano, através da atualização gradual do *intellectus possibilis*, se torna cada vez mais intelecto, logo, cada vez mais si mesmo, uma vez que o intelecto representa seu ser específico; ao mesmo tempo, o ser humano se torna cada vez mais próximo de Deus, já que aquilo que constitui seu ser específico é também a imagem de Deus na alma. Dessa forma, através da atividade do intelecto, o ser humano se aproxima da realização do próprio destino: a deificação, cuja natureza intelectual é o correspondente na alma.¹²

A transmissão dessa teoria albertiana à escola dominicana alemã tem como resultado a confluência da filosofia e da teologia em uma única teoria do intelecto: a união do ser humano com Deus é interpretada em termos de ascensão do intelecto e a doutrina da visão beatífica, antes que ser vista à luz do destino final do ser humano, é considerada do ponto de vista do nascimento de Deus na alma, possível a todo tempo.

12. Cf. MOJSICH, B. *La psychologie philosophique d'Albert le Grand et la théorie de l'intellect de Dietrich de Freiberg*, in: *Archives de Philosophie*, 43 (1980), pp. 983-985.

4. Dietrich de Freiberg e o *De visione beatifica*

A discussão sobre a visão beatífica representa o primeiro fruto do legado filosófico albertiano, através da recuperação da teoria da felicidade intelectual por parte dos dominicanos alemães e sua aplicação à teologia. *Intellectus agens* e *intellectus possibilis* se tornam, assim, as faculdades que possibilitam alcançar a felicidade eterna, nesta vida e na outra. O primeiro tratado sistemático sobre esse tema é o *De visione beatifica* do dominicano Dietrich de Freiberg, que oferece uma contribuição teórica muito importante, objeto de discussão entre os contemporâneos.¹³

As teses principais deste tratado são as seguintes:

- o *intellectus agens* é uma substância dinâmica;
- o *intellectus agens* é uma substância enquanto opera;
- o objeto do *intellectus* é esta atividade, que é já idêntica ao próprio *intellectus* enquanto ele é uma substância;
- o conhecimento intelectual é uma processão na qual o objeto pensado é a própria processão.

Esta teoria do *intellectus agens* ou, como afirma Dietrich, do “intelecto por essência”, é a primeira grande exposição de uma metafísica da intelectualidade (aquilo que a filosofia alemã moderna vai denominar “filosofia do espírito”). Além disso, representa uma reviravolta em relação à ontoteologia elaborada pelos pensadores do sec. XIII como “metafísica do Êxodo”: a teologia, para o dominicano de Freiberg, não é uma

13. Cf. DE LIBERA, A. *Op. Cit.*, pp. 136-159.

teologia do ser, como para Tomás de Aquino, mas uma teologia das processões intelectuais elaborada como uma “metafísica da conversão”. O objeto da teologia e da filosofia é o mesmo: o intelecto enquanto processualidade, a vida do Absoluto como movimento circular, saída e retorno, com uma evidente influência procliana e pseudodionisiana.

O *intellectus agens* dos filósofos vem a coincidir com o *abditum mentis* agostiniano, caracterizado com “o cume do nosso ser”. Ele é o lugar e o instrumento da assimilação do ser humano a Deus e de Deus ao ser humano. É o teatro da deificação:

O intelecto agente é incomparavelmente mais eminente do intelecto possível. Ultrapassa-o pelo grau de ser. É ele aquele princípio supremo que foi derramado por Deus na nossa natureza, e assim [...] é ele que, aproximando-se imediatamente de Deus, faz com que nos assimilamos a Ele na visão beatífica.¹⁴

Dietrich de Freiberg, ao explicar a relação do *intellectus agens* com Deus, vai demonstrar quatro teses, a saber:

1. o Fundo secreto da alma segundo Agostinho (*intellectus agens*) é verdadeiramente uma substância;
2. nele é impressa a imagem da substância divina;
3. o *intellectus agens* é *capax Dei*, tem a capacidade de acolhê-lo, de apreendê-lo intelectualmente;

14. THEODORICUS DE VRIBERG. *De visione beatifica. Prooemium*, 6. Ed. B. Mojsisch. Hamburg: Meiner, 1977 (*Opera omnia*, CPTMA II, 1) p. 14, 53-56. Tradução nossa.

4. o *intellectus agens* volta para Deus em modo perfeito pela sua essência, e esta essência é a sua própria operação.¹⁵

O *intellectus possibilis* e o pensamento exterior são simplesmente à semelhança de Deus. Somente o *intellectus agens* é verdadeiramente à sua imagem:

O que se diz “à imagem” de Deus – imagem que consiste na eternidade e na unidade da Trindade – remete ao Fundo secreto da alma ou intelecto agente, pelo qual a substância da alma é fixada na eternidade [...] e no qual subsiste só aquela unidade na trindade e aquela trindade na unidade que faz com que o homem seja à imagem de Deus.¹⁶

O dominicano alemão, no entanto, vai destacar que o *intellectus agens* não é apenas “à imagem de Deus”, mas é uma substância divina que a própria noção de imagem aponta: “Ele é segundo sua natureza e formalmente a própria imagem de Deus (*imago Dei*) em nós”.¹⁷ O estatuto de imagem perfeita e própria de Deus cabe ao *intellectus agens* por essência, em base à sua emanção a partir do princípio divino.

Esta emanção, contudo, não é uma queda: o intelecto emanado permanece no seu princípio. Esta asserção é conforme à teoria procliana segundo a qual “tudo o que é produzido

15. Estas quatro teses são desenvolvidas, respectivamente, nas seções 1.1 (p. 15 ss.), 1.2 (p. 36ss), 1.4 (p. 61) e 1.5 (p. 62-63) da edição Mojsisch.

16. THEODORICUS DE VRIBERG. *De visione beatifica*. *Op. cit.*, 1.1.1.3; p. 15, 22-16, 28.

17. *Ibidem*, 1.1.1.6; p. 16, 57-58.

imediatamente por um princípio permanece nele, mesmo procedendo dele”.¹⁸ O *intellectus possibilis*, porém, permanece exterior ao processo de emanação: como potência representativa, a cogitativa não possui interioridade. Ela é exteriormente capaz de Deus, ou seja, capaz de um Deus exterior, diferentemente do *intellectus agens* que permanece “mais intimamente capaz de Deus (*intimius capax Dei*)”.¹⁹

Enfim, o *intellectus agens* volta para o Princípio de onde emana intelectualmente: “No mesmo modo em que ele emana intelectualmente de seu Princípio, o intelecto volta para esse Princípio através da sua operação intelectual que é sua essência”.²⁰ Dietrich, aqui, recorre novamente a Proclo e à sua *Elementatio theologica*, da qual retoma a Proposição XXXI: “Todo ser que procede essencialmente de um princípio volta àquele de onde vem”²¹. Assim como as coisas procuram a comunhão com seu princípio e, na sua atividade, desejam voltar a ele, também o *intellectus agens*, que por essência procede intelectualmente de Deus, volta sempre para Ele através da sua operação intelectual, que é sua essência.

5. A teoria do conhecimento em Meister Eckhart

A teoria do conhecimento de Meister Eckhart está plenamente inserida na escolástica de seu tempo e, aparentemente, não

18. Cf. PROCLO LICIO DIADOCO. *Elementi di teologia. Prop. XXX*. Disponível em: <http://lamelagrana.net/wp-content/uploads/downloads/2012/08/Proclo-Licio-Diadoco-Elementi-di-Teologia.pdf>. Acesso em: 23/05/2021. Tradução nossa.

19. THEODORICUS DE VRIBERG. *De visione beatifica. Op. cit.*, 1.4., 3; p. 61, 19.

20. *Ibidem*, 1.5., 1; p. 62, 28-30.

21. Cf. PROCLO LICIO DIADOCO. *Elementi di teologia. Op. cit. Prop. XXXI*.

I

Conteúdo e Fontes da *Quaestio* de Basileia

1. PLATÃO

Exposição e crítica

A primeira das dezesseis teorias sobre o *intellectus agens*, consideradas na *quaestio*, é a doutrina de Platão. Platão não admite nenhum *intellectus agens*. A razão disso está no fato de que ele supôs Ideias que já por si mesmas são inteligíveis. Por isso não é necessário, para a abstração das ideias, um *intellectus agens*, que deveria tornar inteligível em ato aquilo que é inteligível em potência. Assim como se comporta a matéria prima em relação às formas sensíveis, da mesma forma se regula o *intellectus possibilis* quanto às formas inteligíveis. A matéria prima, porém, não recebe as formas sensíveis por meio da atividade de uma substância separada, e sim mediante a atividade de uma forma da mesma espécie, que já se encontra na matéria, porque o semelhante nasce do semelhante. Esta carne é produzida por uma forma que está nesta mesma carne e neste osso. Como o *intellectus possibilis*, segundo a teoria de Alexandre de Afrodisia, não é uma substância separada e não é nem o *intellectus agens*, o *intellectus agens* parece ser supérfluo. Aristóteles, no livro VII da *Metafísica* e em muitos outros trechos em que ele confuta a doutrina platônica das ideias, combateu essa teoria na sua raiz.

O nosso Anônimo excluiu Platão do conjunto daqueles filósofos que admitem um *intellectus agens*, e motivou esse fato de forma semelhante ao de Tomás de Aquino (S. Th. I, q. 79, a. 4). Na realidade, Tomás explica que, em sentido amplo, poder-se-ia falar em Platão de um *intellectus agens* no sentido de uma fonte luminosa para o nosso intelecto.

O teólogo franciscano Gonçalves de Vallbona, que escreve contemporaneamente à redação do Tratado que está sendo examinado e do qual se falará mais amplamente em seguida, cita seja Platão, seja Agostinho entre os representantes da teoria do *intellectus agens*, porque eles denominam aquilo que nós chamamos de *intellectus agens*, luz eterna, incorpórea, portanto Deus. Com isso, nós chegamos naturalmente na segunda opinião, a *opinio quorundam theologizantium*.