

MEDIAEVALIA

TEXTOS E ESTUDOS

25 (2006)



**GABINETE DE
FILOSOFIA MEDIEVAL**

Revista do Gabinete de Filosofia Medieval da
Faculdade de Letras da Universidade do Porto

MEDIÆVALIA

TEXTOS E ESTUDOS

25 (2006)

DIRECTORA:

Maria Cândida Monteiro Pacheco

CONSELHO CIENTIFICO:

Agostinho Figueiredo Frias

Ângelo Alves

Arnaldo Pinho

Carlos Moreira de Azevedo

José Acácio Aguiar de Castro

José Francisco Meirinhos

José Maria Costa Macedo

Maria Isabel Pacheco

Mário Santiago de Carvalho



Porto, 2006

Os autores dos textos insertos neste volume autorizam a respectiva publicação.
A Redacção deste volume foi encerrada em Dezembro de 2007.
Coordenação editorial deste volume: J. Meirinhos.
Índices: Patrícia Calvário e J. Meirinhos

Paginação, impressão e acabamento:
T. Nunes, Lda - Maia

Depósito legal: 52780/92
Registo D.G.C.S. 116 014
ISSN 0872-0991

ÍNDICE

Estudos

Prefácio

MARIA LEONOR L.O. XAVIER (Universidade de Lisboa)	
Conhecer a Filosofia da Idade Média: uma atitude de cultura	9
JOSÉ FRANCISCO MEIRINHOS (Universidade do Porto)	
O que é Filosofia Medieval: tendências da historiografia recente	23
MARIA MANUELA BRITO MARTINS (Universidade Católica Portuguesa, Porto)	
As três ciências teóricas em Aristóteles: uma leitura da Metafísica E, 1-2 e N, 2-3	47
FILIPA AFONSO (Centro de Filosofia da Universidade Lisboa)	
Para uma Metafísica da Beleza em Pseudo-Dionísio	65
J.M. COSTA MACEDO (Universidade do Porto)	
Sobre a Processão do Espírito Santo em Escoto Eriúgena	75
BERNARDINO FERNANDO DA COSTA MARQUES (Universidade do Porto - GFM)	
‘Philosophus’ – ‘philosophi’ – ‘secundum theologos’: a relação entre Filosofia e Teologia na Summa Sermonum de Frei Paio de Coimbra, O.P.	91
JOSÉ M.S. ROSA (Universidade da Beira Interior)	
O milagroso poder do começar: Hannah Arendt, leitora de Santo Agostinho ...	105
MARIA DA CONCEIÇÃO CAMPS (Gabinete de Filosofia Medieval)	
O estatuto do embrião em Tomás de Aquino e Gregório de Nissa: A relação alma- corpo e o início da vida humana.	131
PEDRO PARCERIAS (Katholieke Universiteit Leuven)	
Duns Escoto e o conceito heterogeológico de tempo	143

MARIA SIMONE MARINHO NOGUEIRA (Universidade Estadual da Paraíba)	
Considerações sobre o ‘Desiderium intellectuale’ em Nicolau de Cusa	177
PAULO BORGES (Universidade de Lisboa)	
Do Bem de Nada ser. Supra-existência, aniquilamento e deificação em Margarida Porete	191
JOANA SERRADO (Universidade de Groningen)	
Escrever: a ‘écriture féminine’ em Joana de Jesus. Contributos para um estudo histórico-hermenêutico da mística do Lorvão	213
Crónica	
JOSÉ MEIRINHOS (Universidade do Porto)	
Prof. ^a Doutora Maria Cândida Pacheco: jubilação e homenagem	233
Recensões	
A. HAHN – G. MELVILLE – W. RÖCKE (Hg.), <i>Norm und Krise von Kommunikation Inszenierungen literarischer und sozialer Interaktion im Mittelalter. Für Peter von Moos</i> , LIT Verlag, Berlin 2006. (L. A. de Boni)	241
M. LUTZ-BACHMANN – A. FIDORA (Hrg.), <i>Juden, Christen und Muslime. Religionsdialoge im Mittelalter</i> , Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2004. (J. Serrado)	243
Bonaventura de Bagnoregio, <i>Questioni disputate della scienza di Cristo</i> , Anotonianum, Roma 2005 (F. Afonso)	247
G. SONDAG, <i>Duns Scot: la métaphysique de la singularité</i> , Vrin, Paris 2005 (L. A. de Boni)	248
Índice	
Autores Medievais	255
Autores Modernos e Contemporâneos	257

Prefácio

O presente volume inclui comunicações apresentadas no Iº Colóquio da Sociedade Portuguesa de Filosofia “*Idade Média e Filosofia*” que teve lugar na Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra a 21 e 22 Abril de 2006. O Colóquio foi organizado pelo Prof. Doutor Mário Santiago de Carvalho e contou com o apoio da Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra e da unidade de investigação e desenvolvimento *Linguagem, Interpretação e Filosofia* (LIF), da Universidade de Coimbra.

Mediaevalia. Textos e estudos

Conhecer a Filosofia da Idade Média Uma atitude de cultura

Uma atitude de cultura é, para nós, uma atitude de conhecimento e de diálogo. Conhecimento e diálogo parecem, contudo, não ser as qualidades dominantes de uma época que, como a Idade Média, é habitualmente tomada por uma era de obscurantismo e de intolerância. O hábito de pensar assim não é sem causa, mas esta não reside na própria cultura da Idade Média. Os medievais tinham consciência de serem modernos, na medida em que acrescentavam contributos novos aos saberes herdados dos antigos, mas estavam longe de imaginar que haveriam de ser tidos por «medievais». Este é um epíteto pejorativo, que se tornou corrente aplicar a realidades do presente, para denunciá-las como incompatíveis com os actuais padrões de civilização. Qualquer confusão entre os modernos da Idade Média e os modernos de posteriores modernidades é indesejável coincidência. A causa disso remonta à própria formação do conceito de Idade Média na cultura do Renascimento, que afirmou a sua diferença por afinidade com uma antiguidade remota e por contraste com a antiguidade recente dos séculos anteriores, que ficaram reduzidos a um período intermédio e obscuro entre a era dos padrões clássicos e o seu renascimento moderno. Esta ideia de Idade Média, condenada à nascença, foi ratificada pela didáctica da História, enraizou-se no senso comum, e sobressai, hoje, no uso e no abuso do pejorativo «medieval» nos discursos imediatistas da comunicação social, que não se dão tempo para tomarem consciência de que estão, afinal, reproduzindo um já velho preconceito cultural. Mas reproduzir acriticamente um preconceito cultural não é uma atitude

* Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa.

de cultura. Esta, porquanto é uma atitude de conhecimento, deve reponderar o valor da Idade Média com base no conhecimento da cultura que historicamente lhe corresponde, não na falta de reconhecimento com que perspectivas culturais posteriores a discriminaram negativamente. Os estudos medievalistas não podem senão cultivar essa atitude de conhecimento.

Uma atitude de cultura é também, a nosso ver, uma atitude de diálogo, porquanto a cultura é o domínio próprio, não da homogeneidade pura, mas da mistura de influências. A cultura é, pois, o lugar onde não pode deixar de haver relação de alteridades, ou diálogo entre distintos interlocutores. A cultura da Idade Média não escapa à regra, apesar do preconceito que sobre ela pesa. Um dos diálogos estruturantes da cultura da Idade Média foi, sem dúvida, o diálogo entre a filosofia e o cristianismo. O diálogo não foi fácil, como acusam os múltiplos momentos de conflito entre a razão e a fé, que povoam a história do pensamento ocidental; foi, porém, um diálogo tão decisivo para o destino quer do cristianismo quer da filosofia que se tornou uma relação incontornável. Não fosse essa relação, o cristianismo ter-se-ia entendido de outra maneira, e a filosofia ou não teria sobrevivido à história ou teria tido outra história. Não fosse a relação entre a filosofia e o cristianismo, não teriam sido as mesmas, a tradição do cristianismo e a história do pensamento ocidental: nem o cristianismo se compreendeu, formulando doutrinariamente a sua teologia em grego e em latim, sem a influência da filosofia, como tradição da cultura grega; nem a filosofia continuou a marcar presença na história da civilização ocidental sem a influência perpetuadora do cristianismo, mesmo que esta influência tenha oscilado entre a integração, a instrumentalização e a condenação. A relação incontornável entre a filosofia e o cristianismo foi-se constituindo historicamente mediante dois processos: uma helenização do cristianismo e uma cristianização da filosofia. Estes dois processos eram inevitáveis, tendo em conta o contexto civilizacional em que o cristianismo começou a implantar-se. Reconhecemos as raízes judaicas do cristianismo primitivo, mas foi escrita em grego, a maioria dos textos cristãos mais antigos.

1. Uma helenização do cristianismo

1.1. Os primeiros filósofos do cristianismo

Nos primeiros séculos da nossa era, a civilização das regiões circundantes do Mediterrâneo era de dominância cultural grega, apesar da progressiva expansão militar e política de Roma. O pluralismo religioso e sapiencial era uma característica das cidades de então. Esse amplo contexto da cultura helenística era propício

à comunicação entre filosofias e religiões, de modo que umas e outras podiam reclamar fontes comuns de sabedoria. Expressão disso mesmo é a elaboração de uma metafísica do *Logos* divino, fonte superior de sabedoria para o ser humano. Um dos principais proponentes dessa metafísica foi, no séc. I, Filon de Alexandria, um filósofo platónico de confissão judaica, que veio a exercer importante influência em filósofos posteriores, também platónicos, que se converteram ao cristianismo. Este novo movimento religioso adoptou também esse nome grego, de antigas ressonâncias filosóficas, para designar a sua fonte divina de sabedoria, segundo um dos textos mais célebres e, filosoficamente, mais interperativos do Novo Testamento: o Prólogo do Evangelho de João. Este texto começa dizendo: «No princípio era o *Logos*, e o *Logos* estava com Deus e o *Logos* era Deus. Ele estava no princípio com Deus. Tudo foi feito por ele, e sem ele nada foi feito» (*Jo.* 1, 1-3). Este enigmático início do Evangelho joanino permite conceber um *Logos* primordial e divino, que está na origem de todas as coisas. Assim concebido, o *Logos* divino podia agir, desde o princípio, em todas as coisas, no ser humano inclusive. O Prólogo joanino elege, aliás, o ser humano como destinatário privilegiado da actividade do *Logos*. Por um lado, «o *Logos* era a luz verdadeira, que ilumina todo o homem» (*Jo.* 1, 9). Em virtude desta acção iluminadora, o *Logos* podia ser identificado com a fonte universal de sabedoria no homem. Assim o entenderam os primeiros filósofos cristãos, como Justino, através da sua noção de *Logos* seminal¹; como Clemente de Alexandria, através das múltiplas revelações do *Logos*, na filosofia, na profecia e na poesia²; ou como em Agostinho de Hipona, através da sua noção de Mestre interior ou de Verdade iluminadora³. Por outro lado, «o *Logos* fez-se carne e habitou entre nós» (*Jo.* 1, 14). Em virtude desta encarnação do *Logos*, ele deu-se a conhecer em pessoa, e, desse modo, manifestou-se totalmente. Daí a noção de *Logos* total, em Justino, para quem a religião de Cristo era a filosofia do *Logos* total, e, por isso, a mais verdadeira filosofia⁴.

¹ Cf. *Apologia* I, 32, 44, 46; *Apologia* II, 7, 10, 13 (textos da ed. de RAUSCHEN, reprod. em *BAC*, Madrid 1954, pp. 216, 230, 232-233, 269, 272-273, 276-277).

² Cf. *Protréptico* V-VIII (texto estab. a partir das eds. POTTER-MIGNE e STAHLIN, com a colab. de A. PLASSART, em *Sources Chrétiennes* 2, Paris 1949, pp. 128-148).

³ Cf. *De Mag.* 1, 2; 11, 38; 14, 45-46 (texto da ed. de K.D. DAUR, CC 29, rev. e cor. em *Bibliothèque Augustinienne* 6 (1976), pp. 44-46, 136, 150-152). Atente-se em que a acepção agustiniana de Mestre interior, identificado com a pessoa de Jesus Cristo, não se compreenderia sem supor também a encarnação do *Logos* iluminador, segundo *Jo.* 1, 9-14.

⁴ Cf. *Apol.* II, 7 e 10; *Diál. Trif.* 8.

Justino é, aliás, um caso singular destes mais antigos encontros entre a filosofia e o cristianismo. Justino converte-se do platonismo ao cristianismo, sem sair da filosofia, reclamando uma originalidade filosófica própria do cristianismo, em especial, pela sua irredutibilidade ao platonismo, apesar das aproximações e das afinidades entre as duas correntes, aquela religiosa e esta filosófica, que os primeiros filósofos de confissão cristã estimularam e até cultivaram. Esta integração do cristianismo, como diferença acrescentada e privilegiada, na tradição filosófica grega, é um aspecto particular da helenização do cristianismo, que se processou nestes primeiros séculos da era cristã.

No início do seu *Diálogo com Trifão*, Justino narra simbolicamente a sua conversão ao cristianismo, como resultante do encontro com um ancião, que lhe dá a conhecer uma nova filosofia⁵. Antes desse encontro, Justino tinha já um percurso de busca em filosofia, visto que tentara frequentar diversas escolas filosóficas. A filosofia de que Justino parece ter conhecimento mais desenvolvido e assumido, por ocasião do seu encontro com o ancião, é uma filosofia de linhagem platónica⁶. São lugares comuns dessa filosofia, como a natureza divina e transmigratória da alma ou a contemplação puramente inteligível do divino, que o ancião contesta, no seu diálogo com Justino platónico⁷. Essa contestação, que conduz Justino a questionar o seu platonismo, faz parte do seu processo de conversão ao cristianismo. Outra parte desse processo é a contraposição de novas teses, em alternativa às teses rejeitadas do platonismo: à natureza divina e transmigratória da alma, o ancião contrapõe a natureza mortal da alma criada⁸; à contemplação inteligível do divino, o ancião contrapõe a possibilidade de um conhecimento apenas mediato e indirecto de Deus⁹. Estas teses, que o ancião contrapõe ao platonismo de Justino, são teses de uma nova filosofia: o cristianismo. O ponto de vista crítico do cristianismo sobre o platonismo, no texto de Justino, mostra que não foi sem reservas que a tradição do cristianismo veio a adoptar a tese platónica da imortalidade da alma, bem como a possibilidade de uma visão directa de Deus. Nestas matérias, o cristianismo surge filosoficamente mais céptico do que o platonismo. De qualquer modo, é na relação com o platonismo que, segundo Justino, o cristianismo afirma a sua diferença, como filosofia.

⁵ Cf. *Diál. Trif.* 1-8 (texto da ed. de ARCHAMBAULT, reprod. em *BAC*, Madrid 1954, pp. 300-316).

⁶ Cf. *Diál. Trif.* 2.

⁷ Cf. *Diál. Trif.* 4.

⁸ Cf. *Diál. Trif.* 5-6.

⁹ Cf. *Diál. Trif.* 4.

Terá sido, então, o encontro entre Justino platónico e o ancião cristão que originou a adesão de Justino a uma nova filosofia. Através desse simbólico encontro, Justino sugere-nos que ele próprio assumia a sua adesão ao cristianismo como uma conversão filosófica, o que não relativizava o sentido da conversão religiosa, uma vez que filosofia e religião não eram de natureza díspar. Os dois domínios cruzavam-se em áreas de interesse comum, como as da reflexão teológica e ética. Questões pertinentes da filosofia sobre a divindade eram, segundo Justino, a questão do monoteísmo ou do politeísmo, bem como a questão da extensão da providência divina¹⁰. Justino considera, porém, que a tradição da filosofia grega não foi muito longe no aprofundamento destas questões, e não é sem argumentação que ele indica as suas decisões no âmbito das mesmas questões.

Com respeito à questão da extensão da providência divina, Justino preconiza a extensão da providência divina ao indivíduo, e fá-lo por razões, não de ordem teológica, mas de ordem ética: se Deus não se interessasse pelos indivíduos, de forma a premiá-los pelos actos bons e a puni-los pelos maus actos, tornar-se-ia indiferente, para o destino humano, agir bem ou mal, e, por conseguinte, perderia sentido e eficácia qualquer exigência de ordem ética¹¹. Justino revela assim não acreditar na capacidade humana de sustentar uma ética desinteressada. A fraqueza humana recomenda motivação por uma ética retributiva, e esta, por sua vez, justifica a extensão ao indivíduo da providência divina. A falta de confiança no homem é compensada pela confiança numa providência divina sobre os particulares.

Mas esta providência era para ser exercida por um Deus único ou por múltiplos deuses, intermediários entre o Deus supremo e o mundo dos humanos? Esta solução politeísta foi defendida, também no séc.II, por filósofos platónicos não cristãos, mas de acentuada sensibilidade religiosa, como Plutarco e, entre os latinos, Apuleio. A filosofia cristã de Justino, por seu turno, pronuncia-se, pela voz do ancião, em prol da solução monoteísta, argumentando a favor da unicidade divina por redução ao absurdo, isto é, denunciando o inconveniente racional de um regresso ao infinito na investigação das causas para as diferenças a supor entre múltiplos hipotéticos incriados¹². Este procedimento ilustra bem que, a propósito de uma das questões basilares de teologia filosófica, o cristianismo de Justino está ainda longe de se assemelhar a uma teologia dogmática, comportando-se de

¹⁰ Cf. *Diál. Trif.* 1.

¹¹ Cf. *Diál. Trif.* 1.

¹² Cf. *Diál. Trif.* 5.

facto como uma filosofia que assume o ónus da prova. Deste modo, o cristianismo filosófico de Justino sustenta a orientação monoteísta fundamental, que virá posteriormente a ser articulada e compatibilizada com a teologia da Trindade.

1.2. As principais doutrinas teológicas

Entretanto, não só os primeiros filósofos do cristianismo, como também as primeiras grandes reuniões conciliares da Igreja cristã tiveram lugar em cidades do mundo helenístico, e estabeleceram as principais doutrinas teológicas em língua grega. Entre essas doutrinas, encontram-se, em primeira linha, aquelas que começam a interpretar a aceção de Deus como Trindade. Ora, essas interpretações doutrinais não só são expressas em língua grega como são formuladas em linguagem filosófica, isto é, na linguagem conceptual da tradição da filosofia grega.

A primeira doutrina estruturante da teologia da Trindade foi aprovada no concílio de Niceia (325) e estabelece a consubstancialidade do Verbo (*Logos*)¹³ ao Pai. Urgia fixar esta doutrina para combater uma forte corrente de interpretação, encabeçada por Ário, que negava a divindade do Verbo. Posto que Deus é ingénito, o Verbo gerado pelo Pai não pode ser divino na mesma medida em que o Pai ingénito o é. Daí a aceção do Verbo como primeira criatura de Deus. A interpretação ariana tem clara pertinência filosófica, porquanto mais não faz do que aplicar um princípio amplamente assumido na tradição da filosofia grega, a saber, o princípio da superioridade do originante ao originado, como seja da causa ao efeito. A superioridade do originante será ainda reforçada pela condição de ser um originante não originado, condição que assinala a divindade do Pai. Por conseguinte, um originante não originado, isto é, um princípio divino não pode igualar-se àquilo a que dá origem, nem que seja o seu originado mais próximo, como é o caso do Verbo de Deus.

Todavia, esta versão da relação entre Deus Pai e o seu Verbo não permitia afirmar a unidade divina de ambos, o que era grave inconveniente teológico para muitos, como o comprovam a dimensão e as repercussões da controvérsia anti-ariana. Na verdade, a unidade divina dos dois membros da Trindade era crucial a dois títulos: por um lado, só essa unidade podia prover à dignidade divina do

¹³ Referir-nos-emos doravante ao *Logos* joanino, em termos de «Verbo», a tradução latina que a tradição do cristianismo ocidental adoptou.

Verbo, ao mesmo nível da sua origem; por outro lado, só essa unidade podia acautelar a unicidade de Deus trino, isto é, salvaguardar a orientação monoteísta da teologia da Trindade. Essa unidade devia, pois, ser tão forte que assegurasse a comum divindade dos membros da Trindade, sem que tal implicasse uma trindade de deuses. Mas, como conceber e exprimir uma unidade capaz de satisfazer estas exigências? Para alguns, poderia talvez bastar uma unidade de semelhança. Note-se, porém, que a noção de semelhança é passível de graus, dispondo-se a cobrir diferenças acentuadas, pelo que não bastaria para impedir uma trindade graduada de deuses. Impunha-se uma forma de unidade mais forte e estreita, a forma de unidade mais forte e estreita que fosse racionalmente concebível. Assim era a unidade de substância (*ousia*), para os que aprovaram a doutrina nicena da consubstancialidade do Verbo ao Pai (*homoousios*). A unidade de substância era a forma de unidade mais forte e estreita que a filosofia permitia conceber. A noção de substância era, na verdade, um legado da tradição filosófica greco-latina, não era uma noção bíblica. Qualquer que seja a acepção filosófica de substância (*ousia*), que tomarmos em consideração, ela comporta sempre um forte sentido de unidade.

Entretanto, a teologia da Trindade não se constituiu apenas no âmbito da controvérsia anti-ariana. Uma outra corrente teológica tomava fôlego ao longo dos sécs. II e III, culminando com a figura de Sabélio, de quem recebeu o nome com que ficou conhecida. No extremo oposto ao arianismo, o sabelianismo prezava de tal modo o imperativo da unidade divina da Trindade que dissolvia a diversidade das três pessoas divinas. Para além da unidade divina, isto é, da unidade de substância ou de essência, a interpretação sabeliana defendia a unidade pessoal da Trindade. Deus trino era uma só substância e uma só pessoa. Mas, se não se tratava de uma pluralidade de pessoas, em que consistia então a Trindade? Tratava-se de uma pluralidade de rostos da mesma pessoa, de aspectos do mesmo Deus, em função de modos distintos da relação de Deus com o mundo: o Pai seria o rosto de Deus criador; Jesus Cristo, o rosto de Deus incarnado; e o Espírito Santo, o rosto de Deus santificador. A Trindade seria assim a pluralidade de rostos que Deus, unipessoal, teria assumido por exigência da sua relação com o mundo. Esta sensibilidade teológica, que sacrifica a diversidade trinitária, esvaziando-a de densidades pessoais, em favor da unicidade pessoal de Deus, não deixa de ser filosoficamente atractiva. Na tradição filosófica ocidental, o primado tem cabido predominantemente ao uno sobre o múltiplo, de modo que o grande labor da razão tem sido quase sempre o de reduzir mais ou menos mediatamente o múltiplo ao uno. A teologia sabeliana da Trindade reflecte esta fortíssima tendência filosófica.

Daí que a influência do sabelianismo se tenha feito sentir persistentemente ao longo dos séculos, nas tradições cruzadas da filosofia e do cristianismo ocidentais, quer em acepções mais filosoficamente elaboradas de Deus quer em versões menos autorizadas da teologia cristã da Trindade.

Aquilo que se tornou, porém, a configuração mais própria desta teologia foi a compatibilização de duas exigências opostas entre si, a saber, salvaguardar, por um lado, a unidade substancial ou essencial de Deus, e, por outro, a trindade pessoal. O arianismo desencadeou a exigência de salvaguardar a unidade substancial de Deus trino, enquanto o sabelianismo motivou a exigência oposta de acentuar a diversidade pessoal da Trindade. A teologia da Trindade definiu os seus principais contornos na busca de um ponto de equilíbrio entre dois extremos, o arianismo e o sabelianismo.

O laço com a filosofia era, porventura, indeclinável para a teologia cristã, nas suas primícias, dado o contexto geográfico-cultural em que estas tiveram lugar. Recorrer à linguagem filosófica era, para os primeiros esforços teológicos do cristianismo, procurar uma expressão dilucidativa dos conteúdos mais enigmáticos dos textos bíblicos, na tradição da cultura greco-latina, que formara os primeiros teólogos do cristianismo. Para estes, tratava-se de interpretar a mensagem religiosa à luz da respectiva formação cultural, da qual fazia parte mais ou menos intensamente a componente filosófica. Esse procedimento era de certo modo natural, porque era inevitável; não era opcional, porque não era recusável. Por conseguinte, a relação da teologia com a filosofia não era, então, meramente instrumental.

A intenção de instrumentalizar a filosofia ao serviço da teologia só pôde manifestar-se ao cabo de muitos séculos de história, quando a própria teologia cristã era já uma tradição desde há muito estabelecida e reunia condições para impor primazia cultural e institucional. Terá sido esta subordinação instrumental da filosofia à teologia, habitualmente associada à cultura escolástica, que terá causado a longo prazo fortes reservas na filosofia emancipada, a respeito de algum reencontro com a teologia. No entanto, mesmo com a subordinação escolástica da filosofia à teologia, aquela não deixou de influir decisivamente no destino desta. Basta considerar a evolução da presença de Aristóteles na história da Escolástica, para reconhecer a influência progressiva da filosofia aristotélica no desenvolvimento da teologia do cristianismo. No séc. XII, século de viragem na história da cultura medieval, nasce o manual de teologia, que recolhia o essencial da teologia patrística, e que havia de vigorar até ao séc. XVI, os *Libri quattuor Sententiarum*, de Pedro Lombardo; e renasce a obra de Aristóteles na Europa latina. A par do fascínio que a sua obra exercia à medida que ia sendo conhecida,

Aristóteles tornava-se cada vez mais um autor suspeito. A suspeição veio a culminar, na década de 70 do séc. XIII, com as conhecidas condenações de proposições decorrentes da sua filosofia. A razão de fundo era a radical incompatibilidade entre a mundividência filosófica de Aristóteles e a visão cristianizada do mundo, herdada da Patrística. A filosofia de Aristóteles não dá cabimento algum às doutrinas cristãs da Criação e da Encarnação: nem o Deus de Aristóteles é criador e providente, nem o mundo, muito mais natureza do que história, é lugar para uma intervenção divina extraordinária, como a Encarnação. Contudo, um génio singular do séc. XIII, Tomás de Aquino, realizou o impossível, compatibilizou entre si os incompatíveis, o aristotelismo e o cristianismo. O sucesso da síntese tomista não foi imediato, mas foi determinante a longo prazo: a partir do séc. XVI, a *Summa Theologiae*, de Tomás de Aquino, substituiu os *Libri quattuor Sententiarum*, de Pedro Lombardo, como manual de teologia nas universidades europeias; no séc. XIX, o tomismo recebe a consagração papal, na encíclica *Aeterni Patris* (1879), de Leão XIII. Por via do tomismo, e do seu reconhecimento eclesiástico, Aristóteles entrou definitivamente no âmago da teologia do cristianismo. A história comprova assim que, na tradição cultural europeia, a filosofia grega nunca deixou de exercer influência na inteligência teológica do cristianismo.

2. Uma cristianização da filosofia

De múltiplas formas é possível acusar a influência do cristianismo na história da filosofia. Poder-se-ia sublinhar, por exemplo, que o cristianismo veio estimular, por um lado, o teocentrismo, e, por outro, o antropocentrismo, no pensamento ocidental. Com efeito, as religiões reveladas, como o cristianismo, anunciavam um Deus, que não podia ser óbvio para a filosofia. Deus para os cristãos, como para os judeus ou para os muçulmanos, não é um imperativo das razões internas de um sistema filosófico, como era o Deus de Aristóteles. Daí que a admissão filosófica do Deus da religião requeresse um esforço especulativo acrescido, nas tradições culturais em que a filosofia continuou a marcar presença. Expressão significativa desse esforço reside nas vias de demonstração da existência de Deus, que a filosofia medieval cultivou, constituindo um diversificado elenco, que não deixou de ser continuado e enriquecido na filosofia moderna. Entretanto, o Deus das religiões reveladas é, sobretudo, um Deus para o homem, ou seja, um Deus que se dirige privilegiadamente ao homem, na sua iniciativa reveladora, profética ou outra. Ora, toda a consideração de um Deus, que centra a sua acção no homem, não pode deixar de promover a tendência antropocêntrica do pensamento humano.

A fortiori a concepção cristã de Deus, enquanto toma a mediação de Jesus Cristo como encarnação divina para a salvação do homem. O antropocentrismo não pode, pois, deixar de constituir uma consequência inevitável da influência do cristianismo na filosofia. Sem essa influência, talvez não se compreenda facilmente a génese da filosofia do sujeito, que tem por certo raízes na antiguidade clássica, que lança alguns rebentos proeminentes nos primeiros séculos da era cristã, como o da filosofia de Santo Agostinho, e que floresce pujantemente na modernidade.

Cabe reconhecer, entretanto, que o cristianismo não teria podido exercer influência alguma sobre a filosofia, se esta não tivesse sobrevivido à cultura hele-nística. Ora, um dos factores de sobrevivência da tradição da filosofia grega, na história da cultura ocidental, foi a própria implantação cultural do cristianismo, que contou com múltiplos filósofos entre os seus convertidos. Apesar de alguns exemplos destoantes¹⁴, a maioria dos filósofos convertidos não abandonou a filosofia, em resultado da conversão, como vimos no caso singular de Justino. O acolhimento da filosofia foi, de facto, a atitude dominante dos primeiros filósofos convertidos, que foram também os primeiros teólogos do cristianismo, os *Patres*, que começaram a elaborar uma mundividência cristianizada. Esta atitude foi, a nosso ver, determinante para a sobrevivência cultural da filosofia no Ocidente cristão. É certo que, a par dos filósofos que se converteram, houve muitos outros que não se converteram, e entre estes, o mais genial dos platónicos depois de Platão, Plotino. Sem o poder prever, Plotino veio a exercer uma poderosa influência na tradição filosófica posterior, mas por via de neoplatónicos cristãos, como Santo Agostinho e Dionísio, o Pseudo-Areopagita. Será Agostinho que vamos agora tomar por guia, não da transmissão do neoplatonismo, mas de uma outra forma, habitualmente menos sublinhada, da influência do cristianismo na história associada da filosofia.

Referimo-nos ao provimento de novos modelos de inteligibilidade, constituídos pelo esforço de elaboração teológica, que a evolução cultural do próprio cristianismo suscitou. Esses modelos são, na realidade, temas teológicos que se projectam como formas de organização de outras matérias temáticas. Esses modelos são, por isso, formulações de ordem teológica para a inteligibilidade de conteúdos não teológicos. Ora, há dois temas nucleares da teologia tradicional do cristianismo que se constituíram como modelos para a inteligibilidade de outros temas da compreensão filosófica: a Trindade e a Encarnação. A conversão destes dois temas teológicos em modelos de inteligibilidade de outros temas filosóficos deixa-se

¹⁴ Como Taciano e, entre os latinos, Tertuliano.

verificar muito expressivamente no pensamento de Agostinho de Hipona. Com este teólogo e filósofo, o tema da Trindade tornou-se modelo de inteligibilidade de um dos temas clássicos da filosofia grega: a alma. Concomitantemente, o tema da Incarnação tornou-se modelo de inteligibilidade de um tema incontornável para o antigo retórico: a linguagem. Pertinente se torna, para nós, apreciar o alcance dessa aplicação dos modelos teológicos da Trindade e da Incarnação à compreensão, respectivamente, dos temas filosóficos da alma e da linguagem.

De acordo com a teologia agustiniana da Trindade, elaborada ao longo dos primeiros sete livros da obra *De Trinitate*, cerca de três quartos de século volvidos sobre o concílio de Niceia (325), a unitrindade divina deixa-se traduzir conceptualmente de modo que a unidade divina se deixa dizer por uma unidade de substância, ou de essência, e a trindade pessoal, por uma pluralidade de relações no interior de uma só substância ou essência. Esta tradução conceptual da unitrindade divina, longe de esclarecer o mistério da Trindade, conduziu Agostinho a procurar nas naturezas criadas analogias possíveis com a unitrindade divina, a fim de aprofundar o grau de compreensão da sua fé em Deus uno e trino. Entre as naturezas criadas, Agostinho elegeu a alma humana, como lugar das melhores analogias com a unitrindade divina. Ao fazê-lo, Agostinho quis encontrar a chave, não só do enigma da Trindade, como do mistério que o homem é para si próprio. A psicologia trinitária desenvolve-se ao longo dos oito restantes livros (VIII-XV) de *De Trinitate*, reorganizando as diversas faculdades humanas e integrando múltiplos níveis da experiência cognitiva.

A formulação conceptual da unitrindade divina converte-se, então, em modelo de inteligibilidade da alma humana: à luz do modelo divino, constituído por uma substância e três relações, a alma humana é substancialmente una e relacionalmente trina, ou seja, é uma só substância, composta por três partes funcionalmente inter-relativas e interactivas. Especificando, a alma racional, ou seja, a mente, na linguagem agustiniana, é substancialmente una e trina quanto às faculdades, a memória, a inteligência e vontade. Nesta trindade da mente, ou também do homem interior, Agostinho sublinha que não há acto de memória que não comporte um acto de inteligência e outro de vontade, como não há acto de inteligência que não mobilize a memória e a vontade, ou acto de vontade que não mobilize as duas outras funções mentais¹⁵. De acordo com esta inter-dependência

¹⁵ Cf. *De Trin.* X, 11,17-18; XV, 7,11-13; 20,39-23,43 (texto da ed. beneditina, reprod. em *Bibliothèque Augustinienne* 16, Paris 1955, pp. 152-156, 446-456, 528-540).

funcional, as faculdades deixam de ser pensadas separadamente, como virtualidades autónomas, e tornam-se funções inteiramente correlativas entre si, de modo que uma nunca age sem o concurso de outras duas, o que só por si constitui uma revisão crítica do seu estatuto tradicional.

A trindade da mente não significa tanto uma redução simplificadora do número de faculdades da alma quanto uma afirmação de complexidade da vida anímica, uma vez que acusa a necessidade da intervenção de, pelo menos, três faculdades, na constituição dos nossos actos mentais. É isso mesmo que se pode comprovar através da análise augustiniana dos diversos níveis de experiência trinitária da alma: a percepção externa é uma trindade constituída pelo sensível exterior, pela função apreensiva do órgão sensitivo (visão, audição, etc.) e pela intenção (*intentio animi*) unindo o sentido ao sensível e com origem na vontade¹⁶; a percepção interna é uma trindade constituída pela imagem do sensível percebido, guardada na memória, pela apreensão cogitativa e pela intenção volitiva, unindo a cogitação à imagem¹⁷; a consciência de si é também uma trindade constituída pela memória de si, pela inteligência de si e pelo amor de si, trindade esta, cuja experiência embora esteja naturalmente ao alcance da mente, dificilmente acontece sem a conversão do olhar, do exterior ao interior¹⁸; a crença é, por sua vez, uma trindade constituída pela memória do crível, pela cogitação deste (embora sem visão sensitiva ou intelectiva) e pelo assentimento nele¹⁹; a ciência é a trindade constituída pela memória e pela razão unidas pela vontade no conhecimento e na acção no mundo temporal²⁰; a sabedoria, finalmente, é a trindade constituída pela memória e pela inteligência unidas pela vontade no conhecimento e na contemplação do eterno, culminando com a trindade de *memoria dei*, *intelligentia dei* e *amor dei*, ao nível da qual mais propriamente se reflecte na mente, o seu próprio modelo²¹.

A intervenção da vontade em todos os níveis da experiência cognitiva assegura, por um lado, a intencionalidade de todo o acto de conhecimento, sem a qual não pode a haver apreensão a nível algum, bem como a presença do mesmo suporte anímico em todos eles, e, desse modo, a unidade da alma, que constitui o sujeito de conhecimento. A constância de uma trindade funcional em todos os ní-

¹⁶ Cf. *De Trin.* XI, 2,2-5; 5,9-6,10.

¹⁷ Cf. *De Trin.* XI, 3,6-4,7; 7,11-11,18.

¹⁸ Cf. *De Trin.* IX, 2,2-5,8; 11,16; X, 3,5-12,19; XIV, 5,7-7,10.

¹⁹ Cf. *De Trin.* XIII, 1,3-2,5; 20,26; XIV, 2,4-3,5.

²⁰ Cf. *De Trin.* XII, 3,3; 14,21-23; XIII, 1,1-2; XIV, 1,3.

²¹ Cf. *De Trin.* XII, 3,3; 14,21-23; XIII, 1,1-2; XIV, 1,1-3; 8,11-19,26; XV, 23,44-25,45.

veis analisados da experiência cognitiva impede, por outro lado, a simplificação, ou a redução do processo de conhecimento a uma relação bipolar, como a relação entre sujeito e objecto. A teoria augustiniana da alma trinitária vislumbra assim a complexidade dos processos mentais do conhecimento. Acrescente-se que, apesar de Agostinho aplicar o modelo trinitário, especialmente, à experiência cognitiva, a sua teoria revela-se versátil, não se esgotando na explicação do conhecimento e adivinhando-se aplicável a múltiplos outros processos mentais, como as emoções e os sentimentos, que não dispensam conhecimento, mas que têm outras tónicas. Virtualidades e vantagens, como estas não têm sido suficientemente reconhecidas à psicologia trinitária de Agostinho, porventura devido à assumida dependência do modelo teológico.

O mesmo modelo trinitário estende-se à filosofia augustiniana da linguagem, no que concerne à noção de verbo mental, elaborada também em *De Trinitate*. Tal noção de verbo é ainda uma parte componente da teoria da alma trinitária. De que modo? Como expressão directa de conhecimento adquirido, que é, conforme acabámos de descrever, um processo trinitário. Não é, entretanto, arbitrariamente que a noção de verbo mental vem sancionar tão estreita relação entre linguagem e conhecimento. No diálogo *De Magistro*, anterior àquele tratado teológico, o autor efectua algumas finas análises da nossa experiência de comunicação verbal, e, com base nelas, defende que o conhecimento é um factor constituinte e condicionante da linguagem²². Ora, o modelo trinitário da alma permite dar conta deste estreito vínculo da linguagem ao conhecimento: tal como, na Trindade modelar, é gerado o Verbo (*Logos*), que exprime constitutivamente a sabedoria divina, assim também, na alma trinitária, é gerado um verbo, que exprime inerentemente o conhecimento adquirido²³. Tal é o verbo mental, que se define, antes de mais, pelo seu conteúdo cognitivo. Sendo um verbo cognitivo, quanto ao conteúdo, o verbo mental é também um verbo cogitativo, quanto à sua índole ou natureza²⁴. Quer isso dizer que o verbo mental é feito de cogitação, ou pensamento. Expressar mentalmente dado conhecimento é, então, o mesmo que pensá-lo. Assim entendida, a noção augustiniana de verbo mental permite conceber o pensamento como uma linguagem interior da mente, mas não a torna comunicante, isto é, sensivelmente perceptível aos outros.

²² Cf. *De Mag.* 10, 33-35. Esta anterioridade condicionante do conhecimento relativamente à linguagem é especialmente visada na nossa «Introdução» a *O Mestre, de Santo Agostinho*, colec. *Filosofia.Textos* 8 (Porto Editora) 1995, pp. 29-53.

²³ Cf. *De Trin.* IX, 6,9-11,16; XV, 10,17-11,20.

²⁴ Cf. *De Trin.* XV, 10,17-18; 11,20; 15,25.

Para esse efeito, Agostinho convoca outro modelo teológico, intimamente conexo com o da Trindade, que é o da Encarnação: tal como o Verbo se fez carne (*Jo.* 1, 14), e nela se manifestou sensivelmente ao homem, assim também o verbo mental se fez voz, para que nela se manifestasse aos sentidos humanos²⁵. A fala é, portanto, a encarnação do verbo mental. Esta aplicação do modelo incarnacional realça o papel do conhecimento na origem da fala e, desse modo, permite aprofundar a questão clássica da origem da linguagem verbal. Esta questão era tradicionalmente debatida entre duas possibilidades opostas: a hipótese naturalista, segundo a qual as palavras são constituídas por semelhança com a natureza das coisas; e a hipótese convencionalista, segundo a qual as palavras não procedem senão de convenções humanas. Agostinho dá indícios de não prescindir, pelo menos em parte, de qualquer destas duas hipóteses extremas. Todavia, a aplicação do modelo incarnacional à fala obriga a considerar a mediação da mente (através do conhecimento), quer entre as palavras e as coisas quer entre as palavras e as convenções: as palavras não são sinais imediatos das coisas, mas sinais mediatos das coisas que são conhecidas; as palavras não resultam de convenções arbitrárias, mas de convenções fundamentadas no conhecimento da realidade. Deste modo, o modelo teológico da Encarnação contribui significativamente para discernir as componentes do processo de constituição da linguagem verbal. A proposta agustiniana de aplicação do modelo incarnacional à fala não é, pois, desprovida de razões de pertinência filosófica.

Historicamente, as propostas agustinianas de aplicação filosófica dos modelos trinitário e incarnacional persistiram, exercendo indelével influência na história posterior do pensamento medieval. Mesmo após o renascimento de Aristóteles, a psicologia trinitária de Agostinho não deixou de concorrer com a influência avassaladora do texto de *De anima*, do Estagirita.

Filosoficamente, as aplicações agustinianas dos modelos trinitário e incarnacional revelam que estes modelos são particularmente eficazes na superação de dualismos redutores em qualquer das áreas visadas, em filosofia da mente e da linguagem. Admitindo que a compreensão filosófica, por exigência de profundidade, aspira a essa superação, a adopção de modelos teológicos, que a otimizem, pode ser um dos benefícios da interdisciplinaridade, com a qual a filosofia nada tem a perder.

²⁵ Cf. *De Trin.* XV, 10,19-11,20; *De doctrina christiana* I, 13,12 (texto da ed. beneditina, reprod. em *Bibliothèque Augustinienne* 11, Paris 1949, p.192).

O que é Filosofia Medieval: tendências da historiografia recente

Je n'ai pas retenu ni le meilleur ni le pire
de ces choses: est resté ce qui l'a pu.
Paul Valéry, *La soiré avec Monsieur*
Teste, §1

A história da Filosofia Medieval tem as suas surpresas, por vezes bem-humoradas. A quimera, tantas vezes discutida pelos escolásticos, reconstituiu-se a si mesma na actualidade pelas múltiplas mãos de Libère Boulbach, autor até agora de uma única obra, na verdade um breve mas denso artigo dedicado à Filosofia Medieval¹. Ao contrário do mocho de Minerva, que para tristeza de Hegel apenas levanta voo ao entardecer, a quimera intervém, filosofa antes do cair da tarde, afasta o crepúsculo e a obscuridade. Nem esfinge, nem hipogrifo, as suas quatro cabeças pensam, em francês. Continuando a longínqua tradição renovadora dos quatro labirintos de França², intervém nos debates correntes para reconsiderar

* Departamento de Filosofia da Faculdade de Letras da Universidade do Porto e Gabinete de Filosofia Medieval.

¹ L. BOULBACH, «Philosophie», em C. GAUVARD – A. DE LIBERA – M. ZINK (org.), *Dictionnaire du Moyen Âge*, Paris 2002, pp. 1081-1094. O dicionário inclui pelo menos 256 entradas sobre Filosofia Medieval, abrangendo autores, correntes, obras anónimas, disciplinas, conceitos, para as quais se poderia remeter constantemente ao longo deste artigo, pois apresentam um panorama atualizado das mais recentes aquisições historiográficas; cfr. a recensão por J. MEIRINHOS, *Mediaevalia. Textos e estudos*, 22 (2003) 171-174.

² *Contra quatuor labyrinthos Franciae* é um opúsculo escrito por Gualter de S. Victor escrito

o seu objecto de estudo, esperando-se que suscite discussão e contrapropostas críticas. Embora se centre apenas no seu período final, a “escolástica”³, explica “o que é” a Filosofia Medieval, mostrando-a em exercício de discussão dos muitos problemas, disciplinas, instituições e pensadores que a fazem.

Para começar, o problema: entre Artes e Teologia

A resposta ao “problema da Filosofia Medieval”, o que é, se pode ser delimitada, se verdadeiramente é autónoma, ou se, admitindo que existiu, não se submetia à autoridade, ou se não seria apenas uma repetição da Filosofia antiga, ou se não foi simplesmente um instrumento da religião, tem sido dada de vários modos⁴. Parece hoje menos difícil considerar que, sim, existe na Idade Média uma inquirição racional independente da Teologia ou da opinião, desafiando também o discurso de autoridade, seja profana ou religiosa, e que não é apenas uma simples repetição da Filosofia antiga em contexto teológico. Mesmo assim, a Filosofia Medieval também não é sempre isto, nem é tudo isto em simultâneo, em todos os seus tempos, em todas as latitudes, em todos os autores⁵.

Como têm procurado mostrar os historiadores da Filosofia Medieval, é de facto possível encontrar em diversos domínios de pensamento uma praxis de inquirição racional e com uma precisa atribuição de autonomia à Filosofia. As coleções de manuais e as histórias gerais da Filosofia já não hesitam em ter o seu volume dedicado à Filosofia Medieval⁶.

antes de 1180 contra Pedro Abelardo, Pedro Lombardo, Pedro de Poitiers e Gilberto Porretano, acusando-os de terem ousado recorrer a Aristóteles para, com ligeireza escolástica, discutir os inefáveis mistérios da Trindade e da encarnação; foi editado por P. GLORIEUX nos *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge*, 19 (1952) 187-335.

- 3 Para uma discussão da génese e delimitação do conceito, cfr. R. QUINTO, *Scholastica: storia di un concetto*, Padova 2001; J.-L. SOLÈRE, «Scholastique», GAUVARD – DE LIBERA – ZINK (org.), *Dictionnaire du Moyen Âge*, op. cit., pp. 1299-1310.
- 4 Sobre as práticas historiográficas dos séculos XIX e XX, de Joseph Kleutgen a Étienne Gilson, cfr. J. INGLIS, *Spheres of Philosophical Inquiry and the Historiography of Medieval Philosophy*, Leiden 1998, onde o autor defende que a dicotomia Razão-Revelação como marca distintiva da Filosofia Medieval deve ser reconsiderada, por resultar do posicionamento dos historiadores da Filosofia e não de uma preocupação intrínseca dos filósofos medievais.
- 5 Cfr. BOULBACH, art. cit., p. 1081a.
- 6 Vejam-se recentíssimos exemplos nestas histórias da Filosofia Medieval: J. MARENBO (ed.), *The Routledge History of Philosophy*, vol. III: *The Middle Ages*, London 1998; J. E. GRACIA – T. B. NOONE (eds.), *A Companion to Philosophy in the Middle Ages*, Oxford 2003; A. S. MCGRADE (ed.), *The Cambridge Companion to Medieval Philosophy*, Cambridge 2003; A. KENNY, *A New History of Western Philosophy*, vol. II: *Medieval Philosophy*, Oxford 2005.

Um exemplo gráfico bem conhecido e pelo qual Libère Boulbach abre a exemplificação da existência de Filosofia para os medievais, são as classificações das ciências, ou divisões da Filosofia⁷. Aí a “filosofia” tem um lugar preciso, quando não é ela própria a totalidade do saber, que se desdobra consoante os objectos e modo de os conhecer. O problema da organização do saber, herdado da antiguidade grega e romana, atravessa a Idade Média, sendo-lhe dadas novas formulações, com novos domínios da Filosofia bem identificados pelos respetivos objeto, métodos e utilidade. Boaventura de Bagnoregio, um exemplo entre muitos, na *Redução das artes à Teologia* (cap. 4) afirma: «a Filosofia racional visa a verdade do discurso, a Filosofia natural a das coisas, a Filosofia moral a da conduta». De uma forma simples Boaventura delimita as possibilidades cognitivas e as práticas da Filosofia, integrada num percurso de ascensão da razão, até ao seu estado perfeito que, em Boaventura, supera a própria razão abrindo-se à contemplação. Entretanto. Após a tradução das obras de Aristóteles e a influência de textos de autores árabes sobre as partes da Filosofia, novas respostas são dadas na tentativa de «construir uma síntese entre o corpus aristotélico e as próprias classificações das ciências»⁸, como o faz o próprio Boaventura que identifica o *trivium* da tradição à lógica, a Filosofia natural às obras de Aristóteles sobre a física e a metafísica e a Filosofia moral aos três ramos da Filosofia prática: a ética, a económica, a política. Em diversos autores, sobretudo do século XIII, como Pedro Hispano, Roberto Kilwardby, Rogério Bacon, Tomás de Aquino, João de Dácia, encontramos tentativas semelhantes, com variantes de distribuição inspiradas em autores árabes. Podemos encontrar um bom contraponto na reflexão sobre a posição da Filosofia face às suas duas margens, a um lado o saber operativo

⁷ Depois de Grabmann ter notado a importância do “Guia do estudante de Barcelona”, Claude Lafleur é um dos principais responsáveis por trazer à leitura contemporânea a vasta mas esquecida literatura das introduções à Filosofia dos séculos XIII e XIV, que tem merecido atenção de muitos outros estudiosos. Vejam-se C. LAFLEUR, *Quatre introductions à la philosophie au XIII^e siècle. Textes critiques et étude historique*, Montréal-Paris 1988; C. LAFLEUR, col. de J. CARRIER, *Le “Guide de l’étudiant” d’un maître anonyme de la Faculté des Arts de Paris au XIII^e siècle. Édition critique provisoire du ms. de Barcelona, Arxiu de la Corona d’Aragó, Ripoll 109, ff. 134ra-158va*, Québec 1992; C. LAFLEUR – J. CARRIER (éds.), *L’enseignement de la philosophie au XIII^e siècle. Autour du “Guide de l’étudiant” du ms. Ripoll 109. Actes du colloque international édités avec un complément d’études et de textes*, Turnhout 1997.

⁸ BOULBACH, art. cit., p. 1082b. Sobre classificações das ciências e partes da Filosofia na transição do século XII para o XIII, cfr. J. MEIRINHOS, «Dessiner le savoir. Un schéma des sciences du XII^eme siècle dans un manuscrit de Santa Cruz de Coimbra», em J.F. MEIRINHOS (éd.), *Itinéraires de la raison. Études de philosophie médiévale offertes à Maria Cândida Pacheco*, Louvain-la-Neuve 2005, pp. 187-204.

da magia e quiromância (que poucos consideram lícitas) e no lado oposto a *theologica*, a ciência que, desde Boécio, «se ocupa do que é sem movimento e separável da matéria» (*De Trinitate*, cap. 2). Neste sentido a ciência teológica está ao nível da física ou da matemática⁹, mas as discussões farão convergir esta «theologica» peripatética com a Teologia cristã, numa única sabedoria, devido ao comum ideal de união ao soberano Bem¹⁰.

O debate sobre a ordenação das partes da Filosofia é mais intenso no primeiro século das faculdades de artes, é mesmo uma das matérias de discussão habitual no início de cada curso ou comentário, com o objectivo de determinar o lugar de cada obra no quadro das ciências, isto é, do *corpus* aristotélico, rapidamente transformado em plano de estudos da Faculdade de Artes. Procura-se estabelecer a natureza de *scientia* de cada uma das obras e demonstrar as razões para a necessidade do seu estudo. É nesta dinâmica que a Faculdade de Artes, entre conflitos e censuras, segundo Alain de Libera, se transformou, pelo menos em Paris, numa Faculdade de Filosofia¹¹. Sabemos como aí se chegou, passando Aristóteles, em poucas décadas e como disse Luca Bianchi, de proscrito a prescrito¹². A reivindicação do ideal filosófico, como via auto-suficiente e modo de vida para a realização da felicidade suprema do homem, interferia e ameaçava a superioridade da Teologia, como é bem sensível pelas condenações parisienses de 1270 e 1277¹³. O mesmo com a reivindicação de discutir, em exercício autónomo da razão, a eternidade do mundo, o primeiro homem, a unicidade do intelecto, que contrariavam a ciência dominante, desafiando a Teologia e os teólogos. Para estes era inaceitável que uma proposição julgada absolutamente falsa pela fê, pudesse ser considerada verdadeira relativamente (*secundum quid*), por exemplo no domínio da Física ou da Filosofia¹⁴. É ainda em Paris que estas pretensões

⁹ BOULBACH, art. cit., p.1084a.

¹⁰ BOULBACH, art. cit., p.1085a.

¹¹ A. de LIBERA, «Faculté des arts ou Faculté de philosophie? Sur l'idée de philosophie et l'idéal philosophique au XIII^e siècle», em O. WEIJERS – L. HOLTZ (éds.), *L'enseignement des disciplines à la Faculté des arts (Paris et Oxford, XIII^e-XIV^e siècles). Actes du colloque international*, Turnhout 1997, pp. 429-444. Libère Boulbach retoma esta mesma ideia como parte da demonstração da existência de Filosofia na Idade Média, cfr. art. cit., pp. 1083-1085.

¹² L. BIANCHI, *Censure et liberté intellectuelle à l'Université de Paris: XIII^e-XIV^e siècles*, Paris 1999.

¹³ Para a consideração da persistência das condenações na instituição universitária, cfr. J.M.M.H. THUISSEN, *Censure and Heresy at the University of Paris 1200-1400*, Philadelphia 1998.

¹⁴ Cfr. A. de LIBERA, *L'unité de l'intellect. Commentaire du De unitate intellectus contra averroistas de Thomas d'Aquin*, Paris 2004; Boécio de Dácia, *A eternidade do mundo*, trad., introd. e notas por M.A.S. de CARVALHO, Lisboa 1996.

serão negadas, condenando-se por fim em 1277 uma lista de 219 teses deste teor, ou sobre matérias que vão da ética sexual à lógica, consideradas erradas¹⁵. Menos extensa, a condenação de Oxford no mesmo ano tem merecido muito menor atenção. Os historiadores discutem sobre as consequências destas condenações, sobretudo a parisiense: terá ela dado origem à física moderna (porque os autores, mesmo os teólogos, precisavam de recorrer à inventividade impedidos que estavam de seguir as soluções inspiradas em Aristóteles e condenadas pelo bispo de Paris)¹⁶? Está na origem da Filosofia em língua vulgar, por ter sido expulsa da universidade¹⁷? As questões e respostas multiplicam-se. O que está claramente em causa na época é o equilíbrio e a relação de autoridade entre a Faculdade de Artes e a Faculdade de teologia, que impõe aos filósofos limites quanto aos problemas que lhe é lícito discutir. E é dessa tensão, não da condenação em si, que resulta a vivacidade da Filosofia, praticada de formas diversas por mestres de Artes e por mestres de Teologia. Como, na esteira de Jean Jolivet¹⁸, o diz Libère Boulbach, invertendo o argumento outrora usado, «foi precisamente em razão das discordâncias teóricas e das tensões entre Filosofia e Teologia (e não apesar delas) que a Idade Média foi um dos períodos mais férteis da história da Filosofia, bem como da história da Teologia»¹⁹.

A reformulação da relação entre Filosofia e Teologia subverte a tradicional imagem da escrava face à sua senhora²⁰. Mesmo assim e em resultados destas disputas, não se estranhe que sejam de origem medieval algumas posições

¹⁵ Para uma edição recente do decreto do bispo de Paris, cfr. D. PICHÉ, *La condamnation parisienne de 1277. Édition critique, traduction française et commentaire historique-philosophique*, Vrin 1999.

¹⁶ Para uma discussão mais alargada das múltiplas consequências da condenação, cfr. J.A. AERTSEN – K. EMERY – A. SPEER (eds.), *Nach der Verurteilung von 1277: Philosophie und Theologie an der Universität von Paris im letzten Viertel des 13. Jahrhunderts / After the Condemnation of 1277: Philosophy and Theology at the University of Paris in the Last Quarter of the Thirteenth Century*, Berlin 2001.

¹⁷ Sobre a Filosofia em vulgar na Idade Média veja-se R. IMBACH, *Laity in the philosophy of the Middle Ages. Suggestions and suggestions on a neglected topic*, Amsterdam 1989; IDEM, *Dante, la philosophie et les laïcs: initiations à la philosophie médiévale*, Fribourg 1996; L. STURLESE (ed.), *Filosofia in volgare. Atti del Colloquio Internazionale de la S.I.S.P.M. (Lecce, 27-28 settembre 2002)*, Louvain-la-Neuve 2003.

¹⁸ J. JOLIVET, *La philosophie médiévale en Occident*, em B. PARAIN (dir.), *Histoire de la philosophie*, vol. 1 (Encyclopédie de la Pléiade), Paris 1969, p. 1199.

¹⁹ BOULBACH, art. cit., p. 1085.

²⁰ Para as muitas vestes desta metáfora, J.-L. SOLÈRE – Z. KALUZA (org.), *La servante et la consolatrice: la philosophie dans ses rapports avec la théologie au Moyen Âge*, Paris 2002.

desvalorizadoras da Filosofia, as quais a seguir se transferiram para a própria avaliação que sobre a Escolástica foi feita desde o Renascimento até à desocultação operada pelos historiadores desde o século XIX e que ainda não está completamente terminada.

Desde a Patrística que o lugar e função da Filosofia, ou da razão de que é instrumento ou expressão, tem muitas expressões. A fecundidade da interacção entre Filosofia e Teologia, onde está bem presente uma tensão contínua e não uma absorção mútua de que resultaria a “Filosofia cristã”, como no seu tempo pretendeu Gilson²¹, é visível nas longas e subtis discussões sobre o objecto da Teologia e da Metafísica (ou ente, ou Deus; e as consequentes distinções por exemplo um Duns Escoto faz entre Teologia em si, Teologia do bem-aventurado, Teologia do peregrino, Teologia para nós). Libère Boulbach discute com mais propriedade a evolução das relações entre Metafísica e Teologia a partir do século XIII, para defender que a apropriação da Filosofia aristotélica pelos teólogos lhes permitiu um trabalho inovador e durável enquanto filósofos²². Também a análise do problema teológico do mal confirma a extensão da novidade e da discussão racional. Reconsiderando de forma inovadora a tradicional teoria da não substancialidade do mal exemplifica também a amplitude das inovações medievais na Filosofia Moral e Ética relativamente à tradição patrística, mas também em relação ao platonismo e ao aristotelismo²³. Como a análise dos textos tem mostrado, na Teologia escolástica há Filosofia e esta, apesar das linhas de continuidade que se possam estabelecer com a Filosofia Antiga²⁴, não corresponde inteiramente ao que foi recebido dos antigos. Deve ter-se presente que um volume assinalável de trabalho filosófico a partir do século XIII é feito por teólogos nos seus comentários ao manual teórico central das faculdades de Teologia, as *Sentenças* de Pedro Lombardo²⁵. A presença da Filosofia no interior da Teologia,

²¹ BOULBACH, art. cit., p. 1087a.

²² BOULBACH, art. cit., pp. 1085a-1087b. Veja-se também o artigo de A. de LIBERA, «Métaphysique» no mesmo dicionário, pp. 912-918, onde a disciplina é apresentada sob o signo da diversidade, suscitada quer pela dupla orientação das posições metafísicas contemporâneas, quer pela multiplicidade de posições dos autores escolásticos: «En fait il y a autant d’histoires possibles de la métaphysique médiévale qu’il y a de métaphysiques modernes réelles ou de conceptions modernes de ce que peut ou doit être la “philosophie première”», art. cit., p. 913a.

²³ BOULBACH, art. cit., pp. 1087b-1091a.

²⁴ Cfr. L. COULOUBARITSIS, *Histoire de la philosophie ancienne et médiévale: figures illustres*, Paris 1998.

²⁵ Sobre a Teologia como ciência, a sua múltipla diversidade filosófica e como ela ocorre no interior dos comentários sobre as *Sentenças* de Pedro Lombardo, cfr. O. BOULNOIS (org.), *La puissance et*

abundantemente também usada nas *Sumas*, é também um bom exemplo de como a Filosofia nas universidades do final da Idade Média não se confina ao campo das artes. Da mesma forma fecundou as discussões nas outras faculdades superiores, Medicina e Direito (tanto civil como canónico).

Esta conclusão não nos deve iludir, porque não há *uma* Filosofia da Idade Média. Como há alguns anos escreveu Tullio Gregory a propósito das aquisições da então recente historiografia filosófica medieval: «não se pode falar de uma Filosofia mas de filosofias, não de uma Teologias mas de teologias e a própria dicotomia filosofia-teologia não é uma constante do pensamento medieval, mas apenas o modo determinado segundo o qual em certo e precisos contextos e momentos históricos se coloca a relação entre experiência de pensamento diversas»²⁶. É também nesta perspectiva que outros autores prosseguem os trabalhos de reconstituição das dinâmicas do pensamento medieval propostas. Também Kurt Flash²⁷ ou Alain de Libera²⁸ procuram nos detalhes, na dialética entre posições extremadas, nas diversidades rebeldes como lhes chamava Vignaux²⁹, apreender

son ombre: de Pierre Lombard à Luther, Paris 1994; J.-L. SOLÈRE, «D'un commentaire l'autre: l'interaction entre philosophie et théologie au Moyen Age, dans le problème de l'intensification des formes», em M.-O. GOULET (org.), *Le Commentaire entre tradition et innovation*, Paris 2000, pp. 411-424; Idem, «La logique d'un texte médiéval: Guillaume d'Auxerre et la question du possible», *Revue Philosophique de Louvain*, 98.2 (2000) 250-293; J.-C. BARDOUT – O. BOULNOIS (org.), *Sur la science divine*, Paris 2002; O. BOULNOIS – J. SCMUTZ – J.-L. SOLÈRE (eds.), *Le contemplateur et les idées. Modèles de la science divine, du néoplatonisme au XVIII^e siècle*, Paris 2002; G.R. EVANS (ed.), *Mediaeval Commentaries on the Sentences of Peter Lombard*, vol. 1, Leiden 2006.

²⁶ T. GREGORY, «Conclusion», em R. IMBACH – A. MAIERÙ (cur.), *Gli studi di Filosofia Medievale fra otto e novecento*, cit., Roma 1991, pp. 391-406, cfr. pp. 391-392.

²⁷ K. FLASH, *Introduction à la philosophie médiévale*, Paris 1998.

²⁸ A. DE LIBERA, *La philosophie médiévale*, coll. Premier Cycle, Paris 1993; IDEM, *La philosophie médiévale*, col. Que sais-je, Paris 1993 (2^a ed.); IDEM, «Médiévale (Pensée)», em *Encyclopaedia Universalis*, Corpus, vol. 14, Paris 1994, pp. 841-853 (reimpr. em *Dictionnaire du Moyen Age. Littérature et philosophie*, Paris 1999, pp. 618-652); IDEM, *Penser au Moyen Age*, Paris 1991. Para uma crítica destas novas perspectivas, que seriam o reflexo sobre a prática do historiador das tendências atuais para a “abertura ao outro”, cfr. P.W. ROSEMANN, «Pourquoi et comment étudier la philosophie médiévale?», *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, 43 (1996) 19-29; J. FOLLON, «Le “néo-médiévisme” d’Alain de Libera», *Revue philosophique de Louvain*, 90 (1992) 75-81. De certa forma o esboço de um programa alternativo ao neo-medievismo encontra-se em J. FOLLON – J. McEVOY, *Actualité de la pensée médiévale. Recueil d’articles*, Louvain-la-Neuve – Paris 1994.

²⁹ P. VIGNAUX, *Philosophie au Moyen Âge, précédé d’une Introduction nouvelle et suivi de Lire Duns Scot aujourd’hui*, Albeuve 1987 (trad. port.: *A Filosofia na Idade Média*, trad. Maria J.V. Figueiredo, Ed. Lisboa 1994).

o plural e a alteridade da Filosofia na Idade Média. Há pelo menos este consenso entre os historiadores da Filosofia Medieval, e cada vez mais também entre os dos períodos anterior e sucessivo, a Filosofia existiu enquanto tal na Idade Média, embora haja desacordo sobre o que ela de facto era³⁰

Historiografias da Filosofia Medieval

A reconfiguração da Filosofia resulta de um mais amplo contacto com os testemunhos que dela nos chegaram, os textos, melhor compreendidos na sua pluralidade e diversidades. O progressivo e inacabado diálogo com os testemunhos do passado permite antever que é impossível encerrá-la num quadro definitivo. O historiador terá que medir-se constantemente e sempre de novo com a marca do passado que subsiste nos textos³¹. Perante as fontes, a atual Filosofia Medieval descobre-se na inquietude. Os trabalhos recentes sobre a história da Filosofia Medieval, que alteraram e reconfiguram os modos de a ler, podemos então formular uma primeira pergunta: *a Filosofia Medieval está a mudar? Ou, como muda a Filosofia Medieval?*

As perguntas parecem mal formuladas porque, como pode mudar aquilo que já não existe? Mudará apenas o nosso modo de fazer e entender a história da Filosofia Medieval? Alain de Libera gosta de utilizar expressões choque para descentrar quem queira abeirar-se da Filosofia Medieval: «a primeira coisa que um estudante que aborda a Idade Média deve aprender é que a Idade Média não existe. A duração contínua, o referencial único em que o historiador da Filosofia inscreve a sucessão das doutrinas e das trajectórias individuais que, a seus olhos, compõem uma história, a “história da Filosofia Medieval”, não existem»³². Não há uma mas múltiplas durações na Idade Média: «uma latina, uma grega, uma duração arabo-muçulmana, uma duração judaica». Não há só uma Idade Média, há muitas idades médias. Perdida a ilusão de unidade da Idade Média, também a Filosofia Medieval como hoje a podemos entender é outra, diferente de como se entendia há algumas décadas e inexoravelmente diferente da que se fará daqui a

³⁰ Veja-se uma exemplificação dessa diversidade na colectânea precedida de uma reflexão introdutiva sobre a natureza e os métodos da Filosofia Medieval em G. BRIGUGLIA (cura), *Medioevo in discussione: temi, problemi e interpretazioni del pensiero medievale*, Milano 2002.

³¹ Veja-se a reflexão de P. RICOEUR, «La marque du passé», *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1 (1988) 7-31.

³² DE LIBERA, *La philosophie médiévale*, Premier Cycle, cit., p. XIII.

outras tantas. Para cada época a sua Filosofia Medieval, cada leitor instruído tem agora direito à sua Idade Média.

Depois de descentrada, pluralizada, deslocada da tradicional centralidade cristã, Alain de Libera formula três questões prévias no limiar da versão maior da sua história da Filosofia Medieval: «a) Existiu Filosofia na Idade Média?; b) a Filosofia Medieval é algo mais que uma Teologia revelada equipada filosoficamente?; c) deu a Filosofia Medieval, qualquer que seja a sua natureza, um contributo significativo para a história geral da Filosofia?»³³. A resposta a todas as perguntas é sim, o que introduz assinaláveis revisões nas ideias feitas sobre a Filosofia Medieval, mesmo para alguns dos seus melhores cultores.

Étienne Gilson é provavelmente o mais marcante dos historiadores da Filosofia Medieval da primeira metade do século XX. É ainda na leitura das suas obras que muitos leitores se acolhem em busca de uma apresentação clara sobre autores e problemas, que geralmente apresenta em magistrais paráfrases. Talvez seja essa a sua maior limitação, porque cada autor é reelaborado para o fazer responder às grandes questões da Filosofia, de tal modo que cada um, ou pelo menos os maiores, tem sempre uma metafísica, uma gnosiologia, uma ética, ordenadas numa sistematização moderna, esquecendo a indistinção desses domínios nos próprios autores, como se cada medieval tivesse também orientado as suas obras para a constituição de um sistema. Para valorizar a Filosofia Medieval e mostrar que nos autores medievais estão os temas habituais na tradição filosófica, Gilson propõe uma certa distorção das suas obras, com objectivos enriquecedores, é certo. Ainda não está suficientemente estudada a evolução das próprias concepções sobre o que Gilson entendeu como “a Filosofia Medieval”, mas qualquer um dos seus contributos foi suficientemente forte para ainda marcar os estudos contemporâneos. Fez época a sua estratégia historiográfica de identificar a Idade Média com a “filosofia cristã”, com o lugar central atribuído a Tomás de Aquino, que se ajustava ao esquema de ver no aquinate o culminar de uma longa preparação diacrónica do pensamento, que logo a seguir entraria num lento declínio, acentuado nas formas modernas de absolutização do sujeito³⁴.

As duas concepções, a que não pode de facto reduzir-se a rica obra de

³³ *Ibidem*, pp. XV-XVI.

³⁴ Para uma síntese de posições, veja-se E. GILSON, *L'esprit de la philosophie médiévale. Gifford lectures (Université d'Aberdeen)*, Paris 1948 (2ª ed. rev.). As 20 lições que constituem este volume foram proferidas em 1931 e 1932; e a sua definitiva *History of Christian Philosophy in the Middle*, New York 1955.

Gilson, têm merecido continuada oposição dos que defendem que nem o esquema preparação-culminar-declínio corresponde à diversidade de orientações que na mesma Idade Média se contrapunham ao pensamento de Tomás, assim como é redutor identificar todos os autores sob a etiqueta de “filosofia cristã”, porque na Idade Média houve Filosofia fora do cristianismo e dentro deste não há posições uniformemente permanentes, mas antes uma constante crítica de explicações recebidas ou novas, a par da influência que vem da antiguidade pré-cristã e dos mundos árabe e judaico. A grandiosa reconstrução de Gilson, assente na identificação sistematizadora dos “grandes temas filosóficos” em cada autor medieval numa ordenação moderna, deixava pouco lugar para a compreensão dos problemas tais como foram de facto pensados, menos ainda para interpretar o que não se enquadrava nesse esquema dos “sistema de pensamento” e que talvez fosse o que de mais rico e genuíno o pensamento medieval tinha criado. É isso que pode explicar a desvalorização a que Gilson devotou o pensamento filosófico dos séculos finais da Idade Média, nos quais dava como exemplo de esterilidade os “averroístas”, por terem querido fazer Filosofia desligando-a da fé cristã. Restava-lhes o comentário, a repetição da autoridade aristotélica, o falar em vão, apenas para alimentar o seu estéril psitacismo³⁵. Contudo, esta leitura interessada dos filósofos averroístas tem sido recentemente desconstruída, minerando a sua riqueza em divergências e diversidade, sob uma etiqueta que muitos filósofos medievais têm que suportar injustamente³⁶.

As últimas décadas foram férteis na oferta de modelos historiográficos alternativos. Na seminal e excelente *The Cambridge History of Later Medieval Phi-*

³⁵ GILSON, op. cit., p. 388.

³⁶ De entre as múltiplas publicações recentes, cfr. J. JOLIVET (éd.), *Multiple Averroes: Actes du Colloque international organisé à l'occasion du 850e anniversaire de la naissance d'Averroes, Paris 20-23 septembre 1976*, Paris 1978; M.-R. HAYOUN – A. DE LIBERA, *Averroès et l'averroïsme*, Paris 1991; C. BUTTERWORTH – B.A. KESSEL (eds), *The introduction of Arabic philosophy into Europe*, Leiden 1994; F. NIEWÖHNER – L. STURLESE (eds.), *Averroismus im Mittelalter und in der Renaissance*, Zürich 1994; G. ENDRESS – J. A. AERTSEN (eds), *Averroes and the Aristotelian tradition. Sources, constitution and reception of the philosophy of Ibn Rushd (1126-1198). Proceedings of the fourth symposium Averroicum, 1996*, Brill, Leiden 1999; G. KHOURY (ed.), *Averroes (1126–1198) oder der Triumph des Rationalismus. Internationales Symposium anlässlich des 800. Todestages des islamischen Philosophen. Heidelberg, 7.-11. Oktober 1998*, Heidelberg 2002; J.-B. BRENET, *Transferts du sujet: la noétique d'Averroès selon Jean de Jandun*, Paris 2003; A. BAZZANA – N. BÉRIOU – P. GUICHARD (org.), *Averroès et l'averroïsme (XII^e-XIV^e siècle): un itinéraire historique du Haut Atlas à Paris et à Padoue. Actes*, Presses universitaires de Lyon, Lyon 2005; E. COCCIA, *La trasparenza delle immagini. Averroè e l'averroïsimo*, Milano 2005.

losophy, publicada em 1982, os editores declaravam: «é parte do nosso objectivo apresentar a tradição *aristotélica* medieval e as inovações escolásticas que se desenvolveram nesta tradição» (p. 2), daí o subtítulo dessa monumental obra: *From the Rediscovery of Aristotle to the Disintegration of Scholasticism 1100-1600*³⁷. Para além da parcelarização do objecto, isolando a tradição *aristotélica*, os editores assumiram uma outra opção, esta metodológica e de escola: «concentrar-se nas partes da Filosofia Medieval tardia que são mais facilmente reconhecidas como Filosofia por um estudante de Filosofia do século XX», afirmando que a opção é mesmo orientada «pelos perspectivas e interesses dos filósofos contemporâneos, em particular os que trabalham dentro da tradição analítica», esperando com isso «apresentar a Filosofia Medieval num modo que ajude a acabar com uma era em que ela foi estudada num gueto filosófico». O *analitical turn* na história da Filosofia Medieval pretendia libertá-la. Dando asas ao melhor da tradição analítica, os editores abdicam expressamente de uma organização cronológica³⁸, preferindo organizar a obra «em torno de tópicos filosóficos ou disciplinas, mais do que de filósofos». Dos seus 46 capítulos apenas 3 têm no título nomes de autores medievais, o que é revelador, num domínio em que a história da Filosofia era tradicionalmente apresentada por autores e cronologicamente. Nas 11 partes da obra o maior grupo é dedicado à lógica (III-V), mas também são estudadas as fontes (I e II), a Metafísica e a teoria do conhecimento (VI), a Filosofia natural (VII), a Filosofia da mente e da acção (VIII), Ética (IX), Política (X), e a desintegração da escolástica (XI). O seu contributo para a expansão dos estudos de Filosofia Medieval nos países anglo-saxónicos foi tão grande como as críticas que suscitou, principalmente por distorção da sua natureza e por fazer a discussão

³⁷ N. KRETZMANN – A. KENNY – J. PINBORG (ed.), *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy. From the Rediscovery of Aristotle to the Disintegration of Scholasticism 1100-1600*, Cambridge 1982.

³⁸ As razões para esta opção, que é legítima profícua, são destituídas de consistência: «The standard approach to the history of philosophy is, of course, by way of the chronological study of the doctrines of individual philosophers. That approach is not well-suited to the history of medieval philosophy, in which the identity of individuals is sometimes uncertain, the attribution of doctrines or works to individual philosophers is often disputable and sometimes impossible, and even the chronological succession of men or of works is often conjectural. We have organised our History around philosophical topics or disciplines rather than around philosophers, but not only because the standard approach is not well-suited to our period» (Idem, p. 3). Estes mesmos argumentos poderiam aplicar-se a amplos períodos do pensamento antigo aplicados de modo consequente inviabilizariam qualquer abordagem histórica da Filosofia, embora seja totalmente legítimo organizar uma história da Filosofia em torno de tópicos, mas não pelos argumentos aduzidos.

dos temas e formulações medievais como se não fossem medievais e pudessem num passo anhistórico ser discutidos como problemas nossos contemporâneos. Esta tendência tem sido progressivamente reconsiderada, fazendo simplesmente regressar a história, sob o nome de contexto. Está agora em preparação uma nova versão desta obra, sob a direcção de Robert Pasnau, com reformulação completa da estrutura³⁹, alargando-a a todos os espaços geo-religiosos e distendendo a cronologia, do século IX ao século XV.

The Cambridge History of Later Medieval Philosophy teve e tem uma importância notável, embora nos possa parecer agressiva nas suas propostas metodológicas e mesmo parcial nos resultados, o menor e menos criticável dos quais não é seguramente o facto de (nem sempre, é certo) praticar a descontextualização dos próprios autores, centrando-se por vezes em excertos de textos dos quais nem mesmo é considerado o problema particular para o qual foram escritos, sendo seleccionados e discutidos pelo eventual interesse para as discussões da Filosofia contemporânea. A obra conserva ainda a sua importância na medievística filosófica pelas vias que inaugurou e porque, em parte, conseguiu o seu intento ao retirar a Filosofia Medieval do tal gueto, ou pelo menos abriu-o através de múltiplas passagens. Talvez por isso, o interesse e o dinamismo historiográfico do “mundo anglo-saxónico” em torno da Filosofia Medieval (nem todo ele de tradição analítica, lembremo-lo) não tem paralelo em qualquer outra língua. E tem conseguido mesmo atrair para o seu “campo” países europeus onde o inglês se tornou a língua universitária predominante, através de outras colecções de sucesso que dedicam volumes a autores medievais. É o caso dos *Cambridge Companion*, onde figuras maiores como Anselmo, Abelardo, Duns Escoto, Ockham, Tomás de Aquino já estão bem representados com volumes de sólida constituição, actualizados, para um vasto auditório de leituras, muito para lá dos especialistas em Filosofia Medieval. Verdadeiramente interessante será se vierem a ser também incluídos autores considerados menores, pelo menos aqueles que as histórias gerais da Filosofia nem mencionam. A competição na indústria editorial e o crescimento do interesse que têm suscitado não tornam improvável que autores até agora considerados menores venham a ter esse interesse.

Contudo, esta perspectiva metodológica inaugurada em 1982 suscitou outras que procuram reduzir-lhe as consequências indesejadas. John Marenbon tem criticado o método analítico na sua versão mais rígida, essencialmente por ignorar

³⁹ O índice do projecto está online em *Pasnau's Homepage*: <http://spot.colorado.edu/~pasnau/> (consultado em Novembro de 2006).

a posição histórica de cada autor ou texto e por insistir num diálogo não mediado com a Filosofia contemporânea⁴⁰. Marenbon prefere a perspectiva a que chama “análise histórica” porque combina os elementos positivos do método analítico (como a ligação à Filosofia contemporânea, embora saiba que os textos medievais não são um pronto a vestir para os problemas filosóficos contemporâneos, para além de os filósofos contemporâneos pouca importância parecem dar à Filosofia contemporânea nas suas investigações ou discussões), combinando-os com a “contextualização-para-a-compreensão”, que, por isso, não pode ignorar a história⁴¹.

Alain de Libera, cujas histórias da Filosofia Medieval já atrás se citaram, tem insistido na importância dos “complexos questões-respostas” (fórmula que foi buscar a R.G. Collingwood)⁴², que integra nos fundamentos de um relativismo histórico contrário à crença realista na existência de “problemas filosóficos permanentes” ou “eternos” e que implica uma outra solução do problema da verdade, historicamente situada. Recusando o isolamento dos textos, tem insistido na prática da investigação em história da Filosofia sobre *corpora* textuais extensos, com resultados que se têm evidenciado nas suas obras mais recentes⁴³. Esta metodologia procura ser mais atenta à novidade e desfaz a crença, comum em história da Filosofia, na existência de um *continuum* problemático-doutrinal apenas porque em determinadas teorias se usam os mesmos conceitos, sem que os historiadores se apercebam que, apesar dessa coincidência de superfície, de facto o problema a

⁴⁰ Sobre o lento *historical turn* da Filosofia de tradição analítica, mais centrada nos argumentos que na sua inserção histórica, cfr. o recente livro de T. SORRELL – G.A.J. ROGERS (eds.), *Analytic Philosophy and History of Philosophy*, Oxford 2005.

⁴¹ Cfr. a entrevista com M. LENZ, «Questioning ... John Marenbon», *Bochumer Philosophisches Jahrbuch für Antike und Mittelalter*, 7 (2002) 179-192; J. MARENBNON, «What is Medieval Philosophy?», em IDEM, *Aristotelian Logic, Platonism, and the Context of Early Medieval Philosophy in the West*, Aldershot 2000, estudo XVII e «Introduction», estudo I; IDEM, *Medieval Philosophy: An Historical and Philosophical Introduction*, London 2006.

⁴² A lógica dos complexos questões-respostas foi recentemente recuperada num importante estudo de epistemologia de história da Filosofia Medieval de A. de LIBERA, «Le relativisme historique: théorie des “complexes questions-réponses” et “traçabilité”», *Les études philosophiques* (1999) fasc. 4, pp. 479-494; veja-se também IDEM, *L'art des généralités. Théories de l'abstraction*, Paris 1999, em particular as pp. 624-636 e sobretudo IDEM, «Archéologie et reconstruction. Sur la méthode en histoire de la philosophie médiévale», em AAVV, *Un siècle de philosophie 1900-2000*, Paris 2000, pp. 552-587.

⁴³ A. de LIBERA, *La querelle des universaux: de Platon à la fin du Moyen Age*, Paris 1996; Porphyre, *Isagoge*, trad. A. de LIBERA – A.-Ph. SEGONDS, Introd. et notes A. de Libera, Paris 1998; IDEM, *L'art des généralités. Théories de l'abstraction*, Paris, Aubier, 1999; IDEM, *La référence vide. Théories de la proposition*, Paris 1999.

que diferentes autores estão a responder é também diferente, o que torna as doutrinas incomensuráveis entre si. O rastreio (*traçabilité*) de uma teoria ou conceito acentua a individualidade da sua inserção histórica num contexto filosoficamente saturado (no sentido químico do termo), nem a deixa estranha, nem a torna actual.

O recente *The Cambridge Companion to Medieval Philosophy*, dirigido por Arthur Stephen McGrade, segue também a estratégia de identificação de partes de Filosofia que existam nos textos medievais e mereçam discussão⁴⁴, dando-lhes também um tratamento predominantemente temático, onde ecoam as discussões privilegiadas na Filosofia Contemporânea, mas sem descuidar a contextualização histórica, institucional e cronológica desses problemas. É particularmente ilustrativo o estudo inicial de Steven Marrone oferecendo uma interpretação do dinamismo da Filosofia Medieval no seu contexto⁴⁵.

Textos e descolonização

Borges, no brevíssimo *Del rigor en la ciencia*, sonhou para nós o império de cartógrafos com espírito de exactidão que fizeram o mapa perfeito, aquele que reproduz com detalhe e à mesma escala toda a extensão do real. Perante a inutilidade de um tal mapa, *as gerações seguintes* votaram-no ao abandono e à ruína. A dimensão impossível do mapa que não é mapa, mas um duplicado exato da realidade, não apenas o seu epítome, reduz também à impossibilidade a ambição de recuperar o passado numa descrição exacta e transparente. Ao contrário da cartografia imaginada, a boa história da Filosofia não consegue repetir fielmente o passado, precisa de criar escalas e projecções para reconstituir um passado que nos chega com dramáticas deformações e vazios. A história da Filosofia é em si mesma distanciamento, precisa de perspectiva. Por isso se faz continuamente separando e superando as leituras feitas, as interpretações recebidas, os erros de compreensão, preenchendo lacunas. É um refazer permanente de iterações e de retornos sobre si mesma. A vantagens de a Filosofia Medieval viver na história é que a podemos fazer 1º) selectivamente, 2º) a partir de uma perspectiva, 3º) ajuizando sobre o

⁴⁴ «(...) we will often attempt to extract material of independent philosophical interest from Augustinian faith-based thought, and in presenting the ideas of thinkers who distinguished between philosophy as reason and theology as revelation we will focus primarily on what the authors would themselves take to be philosophical», A.S. McGRADE, «Introduction», em IDEM, (ed.), *The Cambridge Companion to Medieval Philosophy*, op. cit., p. 7.

⁴⁵ S. P. MARRONE, «Medieval Philosophy in Context», em McGRADE, *ibidem*, pp. 10-50.

passado sabendo o que veio depois dele, 4º) cultivando a contínua fecundação mútua entre fonte e interpretação. Neste quadrângulo com múltiplas arestas, o presente, como algures escreveu David Burr, é a verdadeira caixa de ferramentas do historiador da Filosofia para abordar épocas inexoravelmente outras e diferentes. Muda o presente, muda também a Filosofia da Idade Média, interrogada a partir de problemas contemporâneos que, de forma produtiva, permitem compreender melhor, em muitos domínios, as discussões medievais. O alargamento do acesso a textos inéditos contribuiu sobremaneira para essa permanente e por vezes intensa progressão do conhecimento nas últimas décadas.

O objecto pelo qual a história da Filosofia se interessa em primeiro são os textos, não os acontecimentos, ou a biografia dos autores, ou as anedotas doxográficas. A ancoragem nos textos foi caracterizada de modo estimulante por Alain de Libera: «A história da Filosofia é uma disciplina científica que, pelo seu tipo de atividade, releva da história e, pela natureza do seu objecto, da Filosofia. A história da Filosofia Medieval é conforme a esta descrição. Ela tem, mesmo assim, a sua fisionomia própria. Por duas razões: em primeiro lugar o seu objecto não está dado, nem mesmo já construído, mas, literalmente, “em via de constituição”, em segundo lugar a sua ancoragem na história e nas ciências auxiliares da história é mais forte do que em outros domínios da história da Filosofia⁴⁶».

Como tem sido sublinhado, a situação da Filosofia Medieval é substancialmente diferente da de todos os outros períodos. Todos os textos da antiguidade grega e latina estão hoje disponíveis em edições e em boa parte traduzidas para as grandes línguas. Mesmo para o período patrístico, os textos conhecidos estão editados e muitas vezes traduzidos. Para os filósofos do período moderno e contemporâneo é marginal e mesmo ínfimo o número de textos apenas acessíveis em manuscrito. A situação do acesso aos textos medievais é completamente diferente. Embora a quantificação seja difícil, é sabido que apenas uma percentagem muito pequena da literatura filosófica medieval está editada e uma parte ainda mais pequena está disponível em edições críticas, sendo ainda mais pequena a parte disponível em traduções para línguas modernas que alarguem o público leitor de Filosofia Medieval⁴⁷. O especialista tem por isso que possuir competências acrescidas para a leitura de manuscritos ou de edições antigas e ocorre muitas vezes que aquele

⁴⁶ A. de LIBERA, «Le relativisme historique: théorie des “complexes questions-réponses” et “traçabilité”», art. cit., p. 479.

⁴⁷ N. KRETZMANN – E. STUMP (eds.), *The Cambridge Translations of Medieval Philosophical Texts*. Vol. I: *Logic and Philosophy of Language*, Cambridge 1988, p. I.

que cita alguns textos medievais foi a única pessoa viva a tê-los lido alguma vez nos últimos séculos⁴⁸.

O acesso a manuscritos está hoje muito mais facilitado pelos recursos informáticos, que permitem em minutos e várias interrogações de bases de dados encontrar o que antes poderia demorar anos⁴⁹. A rapidez e o rigor de obtenção de passagens relevantes que estes recursos permitem, induzirão inexoravelmente outras práticas de pesquisa em história da Filosofia.

Também a biblioteca de textos filosóficos medievais editados tem tido um notável crescimento⁵⁰. Uma consequência não despidianda é a progressiva relativização dos autores que até há pouco tinham a grande parte da atenção e com os quais se identificava a Filosofia Medieval. O melhor conhecimento e sobretudo a edição de textos de “autores menores” e também de textos anónimos, permite fazer um mapa mais plural da diversidade e da pluralidade de autores e de posições filosóficas na Idade Média. A situação continuará a mudar com o melhor conhecimento e catalogação dos manuscritos medievais. Tem por isso toda a pertinência a proposta metodológica de Gregorio Piaia de “descolonização do passado”, a imperiosa necessidade de deixar de ler os autores medievais a partir das posições de Tomás de Aquino (ou mesmo de outro qualquer dos grandes autores medievais)⁵¹. Só assim, como diz Gregorio Piaia, a Filosofia do passado pode ser libertada das escórias que lhe são impostas, sujeitando um autor ou um texto a ser lidos segundo o que sabemos de um outro, que coloniza as nossas próprias chaves de leitura do passado. Por mais difícil e arriscada que seja, é necessária uma atenta metodologia de autocontenção interpretativa evitando este erro, e simultaneamente permita valorizar em si mesmos todo e cada um dos autores e textos, entendendo o seu contributo e reconstruindo o que no seu projeto e na sua época mesma era entendido como Filosofia.

⁴⁸ Idem.

⁴⁹ Baste como exemplo a base de registos de textos latinos medievais (não apenas de Filosofia) *In principio*, Institut de Recherche et Histoire de Textes (CNRS) de Paris – Brepols, Turnhout 2002, 9ª ed; *CETEDOC Library of Christian Latin Texts – 4*, moderante P. Tombeur, Turnhout 2000.

⁵⁰ R. SCHONBERGER – B. KIBLE (hrg.), *Repertorium edierter Texte des Mittelalters aus dem Bereich der Philosophie und angrenzender Gebiete*, Berlin 1994; R. SCHULTHESS – R. IMBACH (hrg.), *Die Philosophie im Lateinischen Mittelalter: ein Handbuch mit einem bio-bibliographischen repertorium*, Zurich 1996;

⁵¹ G. PIAIA, «Storia della filosofia e decolonizzazione del passato», em *Storiografia ed ermeneutica. Atti del XIX Convegno di assistenti universitari di filosofia, Padova, 1974.*, Padova 1975, pp. 47-59; ver também Idem, *Entre história e imaginário: o passado da filosofia na Idade Média*, trad. M. R. N. Costa – L. A. De Boni, Porto Alegre 2006.

Projectos e outros temas

Com as descobertas que ainda vão ocorrendo, é como se a Idade Média ainda continuasse a produzir textos. Por estas razões a erudição medievística, também a filosófica, está em rápida mutação. As políticas de financiamento da ciência permitem o funcionamento de projetos ou grupos de pesquisa ativos durante períodos mais ou menos extensos e com equipas mais ou menos estáveis. Também aqui cresce a circulação da investigação, financiamento elevado para alguns poucos projectos, competição na indústria editorial, crescentes possibilidades de mobilidade e internacionalização para investigadores. Mas, este quadro de aparente pujança é algo contraditório, porque alguns dos projectos que em décadas precedentes foram os grandes dinamizadores da renovação dos estudos filosóficos medievísticos, como a *Commissio leonina* para a edição crítica das obras de Tomás de Aquino, ou a *Commissio scotistica* para a edição crítica das obras teológicas de Duns Escoto, parecem em dificuldades para levar a cabo as edições a um ritmo normal, padecendo com falta de colaboradores dedicados e em tempo inteiro como os das gerações anteriores. Contrariando esta regra, a edição das obras teológicas e filosóficas de Guilherme de Ockham foi completado há muito e foi retomada a edição das suas obras políticas. Um projecto como o *Aristoteles latinus* prossegue no ritmo de sempre, lento, muito lento, mas cada vez mais consistente, agora transferindo-se para a edição eletrónica⁵². Já o *Avicenna latinus* parece ter estagnado após um promissor e muito ativo lançamento por Marie-Thérèse d'Alverny, prosseguido com a publicação de diversos volumes pelo labor principal de Simone van Riet. Depois de se mudar para o Thomas Institut de Colónia, o projecto da edição crítica das obras de Averróis, recomeçou com outros meios. Thomas Institut que também alberga agora a edição crítica das obras de Nicolau de Cusa. A história prossegue e têm surgido paulatinamente projectos em torno de autores menores ou menorizados ou abandonados pela escola e pela erudição, que agora ressurgem em esplendor: Henrique de Gand é o grande exemplo, mas começaram a sair novas edições de obras de João Buridano, de Ricardo Rufo de Cornualha, de Pedro de João Olivi, de Geraldo Ot, e, em geral, dos teólogos dos séculos XIII-XIV comentadores das *Sentenças* de Pedro Lombardo. Mesmo os textos anónimos são agora muito mais valorizados, tendendo a atenuar-se o velho deslize para aceitar a importância de uma obra pelo nome do seu autor. Mesmo assim faltam atenção e projetos mais sistemáticos

⁵² *Aristoteles Latinus Database*, Release 1, Turnhout 2003 (CD-ROM ed.).

que recuperem de modo integral e em critérios uniformes a obra de autores como Boécio, Abelardo, João de Salisbúria, Pedro Hispano, Rogério Bacon, Roberto Kilwardby, etc.

Em curso e a seguir

Após o interesse mais intenso sobre a Filosofia nos séculos XIII e XIV, de onde continuam a surgir trabalhos inovadores⁵³, assistimos agora a um acentuar da curiosidade pelos séculos XIV e XV. Esta é talvez reorientação mais marcante da investigação académica nos últimos anos, com a redescoberta de autores de nomeada no seu tempo, mas depois quase esquecidos, de tal modo que nunca tinham sido editados. Esta redescoberta é obra também de eruditos anglos-saxónicos, mas também franceses, alemães ou italianos de mais forte formação lógica e linguística, com interesses mais vincados pelas conexões entre metafísica, conhecimento e linguagem, que permitem trazer à luz do dia autores como Ferribridge, Fitzralph, Burleigh, Sharp, Penbygull, Alyngton, os *calculatores* de Oxford, etc.

Depois do interesse pelo renascimento do século XII, baptizado e inaugurado por Charles Haskins na década de 20, depois do interesse pelos grandes autores dos séculos XIII e XIV, depois do interesse pelo movimento universitário e sobretudo pela Faculdade de Artes do século XIII, com os seus duelos de censura e heterodoxia, assistimos agora a um maior interesse pelos séculos finais da Idade Média, do XV ao XVII, em que a razão não é mostrada no seu entardecer mas com um intrínseco vigor que permite entender a outra luz a revolução moderna e que acabará por esbater a ideia de uma separação entre Idade Média e Renascimento, entre Idade Média e modernidade. É uma mudança sensível na historiografia recente que está longe de estar esgotada, pois enfrenta-se a um inquantificado manancial de manuscritos inéditos e de edições ignoradas, sob as ruínas deixadas pelo rompimento de novas vias para o pensamento moderno. Para entender os séculos de transição entre Idade Média e a Idade Moderna (sim, a transição durou vários séculos), cresce o interesse pela escolástica peninsular, em especial a Escola de Salamanca, num intento que visa também compreender a fisionomia da Filosofia Média e a sua influência e pervivência no tempo.

Temos, por isso, boas razões para perguntar-nos se *a Filosofia Medieval continuará a mudar?* A quem se ocupa do passado desaconselha-se futurologia, mas

⁵³ Cfr. G. FEDERICI VESCOVINI, «La storia della Filosofia Medievale dei secoli XIII e XIV. Nuovi approcci», *Bochumer Philosophisches Jahrbuch für Antike und Mittelalter*, 6 (2001) 53-86.

a resposta poderá ser entrevista olhando para os estudos em curso. Os exemplos são inúmeros.

O complexo de problemas e teorias relacionados com a *alma* continua a merecer interesse inquestionável, onde se abre um novo interesse pelas teorias das faculdades, das relações mente-corpo, da razão e do pensar. Em particular e mais recentemente, das *emoções* (as *passiones animae*), da vontade e do livre arbítrio⁵⁴. Esses temas tornaram-se populares em Filosofia analítica nos anos 80 e é daí que parece vir o impulso recente para a redescoberta das teorizações medievais, antes apenas afloradas em âmbitos mais restritos e não apenas em si mesmos.

Uma situação análoga ocorre com o estudo das teorias do conhecimento medievais, em torno de temas como o conteúdo mental ou a intencionalidade do conhecimento, que merecem hoje nova atenção devido também à importância que têm no âmbito da fenomenologia⁵⁵ e da Filosofia analítica. Em *Theories of Cognition in the Later Middle Ages* Robert Pasnau afirma que há poucos temas da Filosofia medieval tardia que não estejam a gritar por um estudo cuidadoso e crítico, tal é o lastro de interpretações erradas que as deformam⁵⁶. Daí este estudo sobre autores de período que «as histórias da Filosofia deixam virtualmente em geral em silêncio, mas deveriam celebrar» (p. 1). Pretende explicitamente contribuir para reabilitar o estudo do final da Idade Média, com uma exposição detalhada de temas que dominam o debate escolástico em «Filosofia da mente e epistemologia» (idem, pp. 1-2), numa perspectiva adequada aos que se interessam pela origem da teoria cognitiva contemporânea.

Em história e Filosofia das ciências, que de facto na Idade Média são uma parte da Filosofia, merece destaque o projecto *Da filosofia natural à ciência*, coordenado pelo Center for Medieval and Renaissance Natural Philosophy de Nijmegen. Este centro promove estudos sobre a Filosofia natural no período de formação da ciência moderna, entre a Idade Média tardia e o século XVII⁵⁷.

⁵⁴ R. SAARINEN, *Weakness of the Will in Medieval Thought. From Augustine to Buridan*, Leiden 1994; B. KENT, *Virtues of the Will. The Transformation of Ethics in the Late Thirteenth Century*, Washington D.C. 1995; S. KNUUTTILA, *Emotions in Ancient and Medieval Philosophy*, Oxford 2002; H. LAGERLUND – M. YRJÖNSUURI (eds.), *Emotions and Choice from Boethius to Descartes*, Dordrecht – London 2002.

⁵⁵ Veja-se o interessante capítulo de A. DE MURALT, «La pensée médiévale et les problèmes contemporains», em *Encyclopédie philosophique universelle*, vol. IV: *Le discours philosophique*, Paris 1998, pp. 1397-1418, que inclui uma seleção de textos de autores dos séculos XIII-XIV.

⁵⁶ R. PASNAU, *Theories of Cognition in the Later Middle Ages*, Cambridge 1997, p. VIII.

⁵⁷ Um exemplo dos trabalhos em curso em C. LEIJENHORST – C. LÜTHY – J. M. M. H. THUSSEN (eds),

É interessante, antes de mais, o período cronológico estudado, sublinhando a continuidade epistemológica (mesmo que comporte rupturas de diversa natureza) entre períodos até há pouco entendido como quase incomensuráveis. O mesmo centro é responsável pela revista *Early Science and Medicine* e pela colecção *Medieval and Early Modern Science* (ambas publicadas pela Brill, Leiden) focado sobretudo na tradição aristotélica da Filosofia da natureza e nas críticas a que ela era submetida a partir de outras perspectivas filosóficas e científicas em temas como a dinâmica, o infinito, o continuum, a experiência, a causalidade, a matéria, o corpo biológico, etc. e que contribuem para a progressiva constituição e afirmação da ciência moderna.

Também nos domínios da história da Filosofia política medieval poderíamos encontrar tendências contemporâneas semelhantes, interessadas na crítica a que os autores, a partir dos séculos XIII e XIV, marcados pelas obras de Aristóteles, submetem a reflexão sobre a autoridade, o poder e o exercício do poder, muitas vezes numa perspectiva predominantemente moral, conduzindo a uma reflexão sobre a origem do poder do homem sobre o homem, os seus limites, as condições da sua legitimidade, lei e justiça, plenitude ou limitação e poder, o direito de coerção, direitos de propriedade, as virtudes da política⁵⁸, afinal temas centrais na Filosofia política moderna e contemporânea bem presentes já no pensamento medieval, o que acentua a existência de continuidades e diferenças também neste domínio⁵⁹.

Um exemplo do binário que se constitui na redescoberta de Aristóteles e do aristotelismo pela Filosofia contemporânea, poderíamos encontrá-lo em muitos domínios da lógica. Destaco um: o projecto dirigido por Alain de Libera para a edição da literatura dos *sofisma-ta*, florescente na lógica terminista dos séculos XIII e XIV e que é apresentada como um verdadeiro laboratório de lógica e semântica aplicadas, que permaneceu quase completamente ignorada, devido à dificuldade de

The Dynamics of Aristotelian Natural Philosophy from Antiquity to the Seventeenth Century, Leiden 2002.

⁵⁸ J.H. BURNS (ed.), *The Cambridge History of Medieval Political Thought c. 350-c. 1450*, Cambridge 1988; J. MIETHKE, *Ai confini del potere. Il dibattito sulla potestas papale da Tommaso d'Acquino a Guglielmo d'Ockham*, trad., Padova 2005 (trad. de *De potestate papae*, Tübingen 2000).

⁵⁹ J. H. BURNS (ed.) – M. GOLDIE (ass. ed.), *The Cambridge History of Political Thought: 1450-1700*, Cambridge 1991; K. Pennington, *The Prince and the Law 1200-1600*, Berkeley 1993; J. CANNING, *A History of Medieval Political Thought 300-1450*, London 1996; A. BRETT, *Liberty, Right and Nature: Individual Rights in Later Scholastic Thought*, Cambridge 1997; M.

entender hoje a sua verdadeira natureza e riqueza teórica⁶⁰. Este projecto pretende classificar estes textos, estudá-los e editá-los, mas também «retraçar a influência das descobertas lógicas e semânticas medievais no pensamento clássico e moderno (em Leibniz, Bolzano, Husserl e na Escola de Brentano)», sublinhando o que há de comum entre as discussões medievais e as contemporâneas sobre questões como a referência vazia, ou a questão da natureza da relação de significação. Dessa forma, o projeto pretende «contribuir para desencravar uma parte essencial do pensamento medieval através da colocação em evidência da continuidade filosófica e intelectual que a ligam aos desenvolvimentos posteriores da história da Filosofia». Ao estabelecer esta continuidade torna-se possível entender essa literatura técnica e difícil, ao mesmo tempo que se pode augurar a genealogia medieval de teorias contemporâneas.

Menos transições, antes continuidades diferenciadoras

Em diversos projetos e publicações que se ocupam do período tardo-medieval, é visível o prolongamento da Idade Média até à segunda Escolástica (ou seja, até ao século XVII, em alguns casos mesmo até ao XVIII)⁶¹. Só este período é todo ele uma época. A mesma opção pela longa Idade Média permite uma outra compreensão da produtividade da Filosofia da natureza e da cosmologia nos alvares da física moderna⁶².

Os alto-medievalistas esforçam-se por mostrar que o nascimento do intelectual profissional na universidade do século XIII ou do filósofo laico no século XIV antecipa de facto o renascimento das Humanidades. Idade Média mais longa, Idade Média mais curta, eis o que dissolve o próprio conceito de Idade Média, cada vez mais inoperativo como delimitação cronológica das idades da Filosofia: ou já temos a modernidade a despontar no século XIII, ou ainda temos Idade Média no século XVIII. Em qualquer dos casos, a sólida e obscura Idade Média dissolve-se no ar das mudanças induzidas por um conhecimento menos

KEMPSHALL, *The Common Good in Late Medieval Political Thought*, Oxford 1999; V. MÄKINEN, *Property Rights in the Late Medieval Discussion on Franciscan Poverty*, Leuven 2001.

⁶⁰ *Projet sophismata*: http://www.unige.ch/lettres/philo/sophismata/description_projet.htm.

⁶¹ Cfr. obras como J. E. GRACIA (ed.), *Individuation in Scholasticism: The Later Middle Ages and the Counter-Reformation*, Albany 1994; A. GHISALBERTI (cura), *Dalla prima alla seconda scolastica: paradigmi e percorsi storiografici*, Bologna 2000; G. FREDERICI VESCOVINI (éd.), *Le problème des transcendants du XIV^e au XVII^e siècle*, Paris 2002.

⁶² E. GRANT, *Planets, Stars and Orbs: the Medieval Cosmos, 1200-1687*, Cambridge 1996.

preconceituoso dos textos, dos autores e das instituições filosóficas desse período. Colocando-se o seu início antes do início da “Idade Média” e situando o seu final muito depois de terminada a “Idade Média”, a Filosofia Medieval sai lentamente das barreiras artificiais em que fora confinada⁶³, reconstituindo-se como momento de afirmação do pensamento e de construção de passagens.

Ainda à procura da unidade perdida

A “relação entre a fé e a razão” parece agora reduzida a uma etiqueta sem serventia para descrever a unidade da Filosofia Medieval. Aquele que durante muito tempo pareceu o traço mais comum e perene neste período é mais ou menos abandonado, perante as novas orientações historiográficas, a laicização dos estudos e a menor pretensão apologética no estudo da Filosofia Medieval. Terminando o seu artigo interrogando-se justamente sobre a possibilidade de identificar a unidade da Filosofia Medieval, Libère Boulbach, escreve que, contra o que pretendia Maurice de Wulf, «é definitivamente impossível reduzir o pensamento medieval a uma unidade doutrinal»⁶⁴. Esses escolásticos em permanente contestação e «que nunca estiveram de acordo em nada», desenvolvem formas de inquirição que os levam a acentuar as divergências de posição, por vezes quase indiscerníveis, mas sempre profícuas, até à exaustão dos argumentos. Não é nas posições doutrinárias, nem na identidade institucional, nem nos fins da sua atividade, nem na *philosophia perennis* que pode encontrar a unidade da Filosofia Medieval. Propõe Libère Boulbach que é talvez na «partilha comum de métodos que reside a melhor definição do conjunto da Filosofia Medieval» (ibidem, p. 1092b). É a «especificidade formal», que faz sobressair «uma certa maneira de fazer Filosofia», marcada pela «discussão infatigável e viva, perpetuamente retomada, seguindo procedimentos rigorosos» (p. 1093a) que são a marca que distingue e unifica, pelo menos a parte final da Idade Média⁶⁵. Se isto é certo

⁶³ Uma discussão metodológica da questão das periodizações e sua relação com a compreensão da Filosofia Medieval encontra-se em L.M. DE RIJK, *La philosophie au Moyen Age*, trad., Leiden 1985, capp. 1-3.

⁶⁴ BOULBACH, art. cit., p. 1092.

⁶⁵ Para um panorama geral das formas escritas de fazer e discutir Filosofia e a sua inserção institucional, cfr. E. SWEENEY, «Literary Forms of Medieval Philosophy», em E. N. Zalta (ed.) *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <https://plato.stanford.edu/archives/win2002/entries/medieval-literary/>; O. WEIJERS, *Le maniement du savoir. Pratiques intellectuelles à l'époque des premières universités (XIII^e-XIV^e siècles)*, Turnhout 1996.

sobre a Filosofia feita na *Escola*, sê-lo-á também do conjunto da Idade Média, ou pelo menos da sua parte final, estudada no artigo citado?

Num estudo recente William Courtenay, reconhecendo a sua inclinação a identificar elementos de continuidade no passado histórico e menos as mudanças súbitas, discute dois momentos que assinalam fronteira internas na Idade Média, 1200 e 1400⁶⁶. E 1200 é uma fronteira porque a Filosofia no período seguinte segue percursos diferentes, desde as novas instituições (passando do mosteiro para a universidade), acentua-se o predomínio de uma autoridade (da coexistência de tradições para Aristóteles), o desaparecimento das escolas do século XII (que são ignoradas pelos autores do século seguinte, integrados numa mesma e única corporação de mestres e estudantes, a universidade). O que torna 1400 uma outra fronteira é a reversão daqueles três aspectos: regressam as escolas de pensamento, regressa o platonismo, regressa a espiritualidade monástica, é mais expressiva a presença da Filosofia fora da universidade. Este novo pulsar que acelera a discussão Filosófica, obriga a concluir que nem mesmo no método é possível unificar em excesso a Idade Média. Mesmo na Idade Média, antes do esplendor das universidades e quase dois séculos depois da sua fundação, outras formas de discussão, outras autoridades textuais, outros contextos da prática filosófica (por exemplo a corte ou a cúria) inoculam-lhe revigorada diversidade. As múltiplas orientações, as tensões institucionais, a chegada de novos textos do passado, convidam a abandonar também essa última hipótese de a unidade da Filosofia Medieval se encontrar nas formas e na intensidade da discussão argumentada. Ainda na Idade Média também as formalidades escolásticas têm os seus críticos, que praticam a Filosofia por outros meios e com uma voz crescentemente audível.

À espera de Libère Boulbach

No final desta forçosamente breve evocação, poderiam ser sublinhados dois ou três aspectos mais salientes na recente historiografia da Filosofia Medieval e que a mantêm em mudança. Já é menos discutida a efectiva existência e proficuidade da Filosofia na Idade Média, felizmente sem unanimidade quanto ao que ela é, como se vê pelos mencionados métodos alternativos para o estudo da Filosofia Medieval, ou analítico, ou relativista, ou histórico-analítico. E já não são

⁶⁶ W. COURTENAY, «Intellectual Frontiers in the High and Late Middle Ages», em O. MERISALO – P. PAHTA (eds.), *Frontiers in the Middle Ages. Proceedings of the 3rd European Congress of Medieval Studies (Jyväskylä, 10-14 June 2003)*, Louvain-la-Neuve 2006, pp. 31-48.

misteriosas, como consequência ou resultado desse debate, as múltiplas pontes, sempre em proliferação, com a Filosofia moderna e contemporânea. A dissolução da Idade Média na *longue durée*, conceito caro à École dos Annales, verifica-se ainda com mais propriedade, como vimos, nos estudos centrados em problemas, pois nesses a resistência das delimitações cronológicas é muito mais débil, por serem aí muito menos operativas.

Chegamos assim a uma última pergunta: *e se a Filosofia Medieval mudar de mais, deixa de ser medieval?* Ah, mas isso é o que nós queríamos, que deixasse de se chamar medieval à Filosofia Medieval, ou pelo menos que não se dissesse da Filosofia Medieval que ela não interessa porque é “tipicamente medieval”⁶⁷.

Para utilidade da disciplina, Libère Boulbach terá ainda muito a discutir sobre a Filosofia Medieval a partir das próximas sondagens no «Moyen Âge total», esse manancial de documentos e monumentos em constante laboração, que o *Dictionnaire du Moyen Âge* se propunha fazer reviver⁶⁸. A vívida inquietação da Filosofia será enriquecida com a constatação de que a Idade Média, também quanto aos métodos de discussão, é tão diversa e rebelde como no resto.

⁶⁷ A expressão é também criticamente analisada por DE RIJK, *La philosophie au Moyen Age*, op. cit., cfr. pp. 1-24.

⁶⁸ Libère Boulbach apenas assina uma entrada e não é identificado no próprio *Dictionnaire du Moyen Âge* (op., cit.). Se consultarmos nas páginas XLVII-L a lista de 256 entradas de Filosofia (com direção de Alain de Libera), verificamos que estão distribuídas por 4 sectores. Juntando os nomes dos seus respectivos responsáveis, aí temos Monsieur Libère Boulbach: Alain de Libera (*Lib*), Jean-Luc Solère (*ère*), Olivier Boulnois (*Boul*), Ruedi Imbach (*bach*), nomes que nos apareceram por diversas vezes neste artigo como autores ou editores de algumas das mais interessantes propostas de interpretação recente da Filosofia Medieval. Assemelhando-se à sofisticação metafísica da Filosofia Medieval de que se ocupa, Libère Boulbach não é um nome, não é uma pessoa, é uma entidade única e irrepetível no seu género.

As três ciências teoréticas em Aristóteles: uma leitura da *Metafísica E*, 1-2 e N, 2-3

Ao Professor António Meireles

1. Introdução

Neste 1º colóquio da Sociedade Portuguesa de Filosofia Medieval, consagrado ao tema *Idade Média e Filosofia*, propus-me falar de Aristóteles, em especial do livro E, capítulo 1 da *Metafísica*, que aflora, de modo essencial, as três ciências teoréticas por excelência¹.

As razões que me levaram a tal escolha, prendem-se com o interesse que mantenho por Aristóteles e, principalmente, porque Aristóteles não deixa de ser

* Universidade Católica Portuguesa - Centro Regional do Porto.

¹ Propus-me tratar desta matéria e tomei conhecimento, posteriormente, que alguns estudos abordavam esta questão, exclusivamente, em Tomás de Aquino, em particular, a partir do *super boetium de trinitate*. Contudo, a maior parte desses estudos não os pude consultar, pois só os consegui obter muito recentemente. Desta forma, este trabalho não pode incluir estas leituras. Damos, em seguida, essas referências: S. R. M. GELONCH, *Separatio y objeto de la metafísica. Una interpretación textual del super boetium de trinitate, Q. 5 de Santo Tomas de Aquino*, EUNSA, Pamplona 2002. D. BURREL, «Classification, Mathematics, and Metaphysics. A Commentary on St. Thomas Aquina's Exposition on Boethiu's On the Trinity», *The Modern Schoolman* 44 (1966) 13-34. A. MANSION, «Etudes Aristotéliennes. Métaphysique et théologie» (textes repris dont la majorité sont introuvables) in *L'objet de la science philosophique suprême d'après Aristote, Métaphysique, E, 1*, Vrin, Paris 1985, pp. 151-170. L.-B. GEIGER, «Abstraction et séparation d'après Thomas in de trinitate, q. 5, a. 3», *Revue des sciences philosophiques et théologiques* (1947) 3-40; C. LAFLEUR, «Abstraction, séparation et tripartition de la philosophie théorétique: quelques éléments de l'arrière-fond farabien et artien de Thomas d'Aquin, "Super boetium de trinitate", question 5, article 3», *Recherches de théologie et philosophie anciennes* 65/2 (1998) 248-271.

um dos autores gregos mais importantes para a Idade Média. Ao contrário do que alguns pensam na modernidade, considero que tratar de Aristóteles e, em particular, da sua especulação metafísica, não é um trabalho meramente arqueológico e ultrapassado, pois a reflexão aristotélica é *ab initio* um trabalho inacabado e, para além disso, é um estudo que exige sempre a re-invenção da filosofia e por isso do acto de filosofar. Com efeito, a verdade histórica poderá confirmar isto mesmo, antes que a verdade metafísica venha ao de cima.

Aristóteles, quando inaugura a «existência de uma tal ciência», ou seja, a que será denominada por Andronico de Rodes por ‘Metafísica’, traduzia, na realidade, uma especulação bastante invulgar, pelo menos, para os contemporâneos do Estagirita. Segundo P. Aubenque, a convicção aristotélica traduzia o propósito mais veemente, na procura de uma ciência que tinha como objectivo principal atingir as verdades mais essenciais sobre a realidade existente e sobre a realidade mais inefável. Mas esta convicção, na vida de Aristóteles, foi mais um propósito a concretizar, do que um facto realizado para o estado de desenvolvimento teórico da época.

É claro, por isso, que, para os contemporâneos de Aristóteles e, posteriormente, para os sucessores da sua escola, esta nova ciência não era, de forma alguma, uma evidência. Ao contrário, ela foi-se tornando uma ‘evidência’, isto é, uma περιφανής², ou, para utilizar as próprias expressões aristotélicas, ἔστι φανερόν³, e ἐναργής, que se entendem como aquilo que é visível e aquilo que é manifesto, expressões estas que, substancializadas, ainda se podem entender como a evidência ou a visibilidade; donde, a forma substantivada τὸ φανερόν e ainda a outra expressão aristotélica recorrente, ἡ ἐναργής. Na verdade, à medida que a sua obra é incessantemente comentada, a profundidade da sua especulação tornar-se-á evidente, em particular com o imenso labor dos medievais. No fundo da implicação desta não evidência com a posterior evidência vai-se desenvolver fortemente a especulação metafísica.

² Cf. Aristotle, *Topica*, VIII, 2, 158 a 1. Translation by E. S. FORSTER, Harvard University Press, London 1960, p. 692.

³ Encontramos, quer na *Metafísica*, E, 1,1026 a 5-10, quer na *Ética a Nicómaco*, I, 4, 1095 a 22, a expressão φανερόν, usada quer como adjectivo quer como substantivo. Encontramos igualmente o advérbio, φανερώς.

2. Questões de método, ou questões de *disputatio*⁴

A filosofia, ou melhor dizendo, a *sophia*, da qual fala Aristóteles é simultaneamente, uma *ἕξις ἀποδεικτική*, isto é, a ciência enquanto modo apodíctico, que trata dos primeiros princípios e das primeiras causas, como ta mbém, a ciência mais nobre e, por isso mesmo, «a mais divina das ciências» *θειοτάτη καὶ τιμωτάτη*⁵. Ao seu exercício compete, diz Aristóteles:

«Com efeito, a mais divina das ciências é também a mais nobre; e ela só é de duas maneiras a mais divina, pois, uma ciência divina é, por sua vez, aquela que Deus possuiria, de preferência, e que trataria das coisas divinas. Ora, a ciência de que nós falamos é, a única a apresentar esta dupla característica: por um lado, na opinião corrente, Deus é a causa e princípio de todas as coisas por outro, uma tal ciência, só Deus, ou, pelo menos, Deus, principalmente, pode possuí-la. Todas as outras ciências são mais necessárias do que ela, mas, nenhuma a ultrapassa em excelência»⁶.

Mas, na verdade, o projecto metafísico de Aristóteles, apesar da excelência da ciência procurada, está marcado por uma especulação aporética, quanto ao “objecto” e método desta ciência. Poderemos mesmo dizer que se, realmente, a origem da filosofia está marcada pelo seu espanto (*θυμαῖζειν*) não é menos certo também que este mesmo ‘assombramento’ é acompanhado da aporia. A aporia torna-se assim o correlato do espanto na especulação metafísica⁷.

Com efeito, a noção de aporia aparece logo nos primeiros livros da metafísica e específica, de imediato, o modo como Aristóteles procura determinar o âmbito desta ciência continuamente procurada e da sua investigação sobre *o que é o ser*, como sendo algumas das questões que permanecem eternamente aporéticas⁸. Por exemplo, no final do capítulo 3 do livro *α*, Aristóteles investiga, interrogando-se qual é o método «da ciência que é objecto de investigação (*τῆν ἐπιστήμην*)

⁴ Μέθοδος significa, por sua vez quer, a *disputatio* quer a *disquisitio*. Cf. *Métaphysique*, A, 2, 983 a 20. Traduction de J. TRICOT. Vrin, Paris, nota n° 1, p. 21.

⁵ Aristote, *Métaphysique*, A, 1, 981 b 25. Doravante seguiremos sempre a tradução de Tricot. Todavia, seguiremos, sempre que necessário, e cotejando com o texto grego, a edição de Herman BONITZ, *Aristotelis Metaphysica*. Ad Marcus, Bonnae, 1848 e ainda a edição inglesa, Aristotle, *The Metaphysics*, Books I-IX. Translation by Hugh TREDENNICK. Harvard University Press, London, Cambridge Massachusetts 1961.

⁶ Aristote, *Métaphysique*, A, 2, 983 a 5, p. 19. Cf. *Aristotelis Metaphysica*, ed. H. Bonnitz, p. 8

⁷ Aristote, *Métaphysique*, A, 2, 982 b 12, p. 16. Cf. *Aristotelis Metaphysica*, ed. H. Bonitz, p. 7.

⁸ Cf. P. AUBENQUE, *Le problème de l'être chez Aristote*, Quadrige/Presses Universitaires de France, Paris 1991, p. 15.

ζητούμεν τῆ)»⁹, e que no início do livro B, Aristóteles retoma para resolver todas as aporias, todas as dificuldades, que são objecto de dúvida, relativamente à ciência procurada, para daí indagar todos os problemas que dela resultam. Na verdade, é o próprio Aristóteles que afirma no livro M, quando está a tratar das entidades matemáticas, que o livro B é aquele onde se enumeram as aporias¹⁰. A indagação aporética é o campo específico da metafísica e da especulação sobre o ser e caracteriza precisamente o terreno da *disputatio* ou da *disquisitio*.

B, I, 995 a 25

«É necessário, relativamente à ciência que procuramos, examinar, em primeiro lugar, as dificuldades que serão preciso discutir».

Ed. Bonitz

Ἀνάγκη πρὸς τὴν ἐπιζητούμενην ἐπιστήμην ἐπελθεῖν ἡμᾶς πρῶτον περὶ ὧν ἀπορήσαι δεῖ πρῶτον.

Está subjacente a esta investigação uma ‘procura’ que pretende resolver e solucionar todas as antinomias, todos os antiteias que só a esta ciência caberá solucionar. O léxico usado por Aristóteles é sintomático de uma investigação séria e científica sobre a ciência que se vai construindo. Aristóteles emprega, frequentemente, o verbo ζητέω, donde, a ideia de investigação e de procura, isto é, de uma ζήτησις. Está implícito a este amplo conjunto de questionamento saber qual o objecto específico desta ciência mas, igualmente, o de saber, qual o seu método. É, por este motivo, que o livro B é considerado como aquele que expõe de forma diaporemática as diversas questões, em torno do objecto e métodos desta ciência que incessantemente Aristóteles enuncia como ‘a ciência que é procurada’. No capítulo 1 do livro B, Aristóteles enuncia as dificuldades que devem ser resolvidas. Na verdade, o verbo διαπορέω, que significa, precisamente, procurar o seu caminho por entre as dificuldades, ficar perplexo, perguntar-se, é, de facto, empregue várias vezes, para exprimir o sentido da investigação. A aporia (ἀπορία) ou ainda o aporema (ἀπόρημα), sendo esta expressão mais rara no contexto da metafísica, significam a apresentação, em cada problema surgido, de uma tese e de uma antítese, que, expostas de forma racionada, representam a resolução de um problema. Nos Tópicos, Aristóteles afirma que o ‘aporema’ é definido como

⁹ Aristote, *Métaphysique*, A, 2 982 a 5, p. 12. Cf. *Aristotelis Metaphysica*, ed. H. BONITZ, p. 6.

¹⁰ Aristote, *Métaphysique*, M, 2, 1076 a 35- 1076 b 1, p. 718. Cf. *Aristotelis Metaphysica*, ed. H. BONITZ, p. 236.

um «raciocínio dialéctico de contradição»¹¹. Na verdade, quando se desenvolve uma aporia, o sentido é-nos dado pelo verbo *diaporein* que reforça o sentido do verbo *aporein*, ao significar a exposição de argumentos com sentidos opostos.

A euporia (εὐπορία), donde o verbo *euporein*, significa, ao contrário, encontrar uma boa solução, ou seja, descobrir. Por isso mesmo, encontramos várias vezes a conjugação destes verbos, *aporein*, *diaporein* e *euporein*, e em particular, este último, quer no início, quer no final do capítulo um do livro B, para nos explicar que, apesar das dificuldades, devemos procurar encontrar uma boa solução. Na verdade, resolver uma aporia significa desenvolver e avaliar o problema em questão. Por isso, declara Aristóteles que «a solução da aporia é a descoberta»¹². Em tom conclusivo, Aristóteles afirma, igualmente, no livro B: «Sobre todos estes pontos não somente é difícil descobrir a verdade (τὸ εὐπορήσαι τῆς ἀληθείας), como também é difícil discriminar, convenientemente, todas as dificuldades»¹³

Com efeito, já na parte conclusiva do livro anterior, o livro α, Aristóteles tece algumas considerações sobre qual o método que deverá ser utilizado na metafísica. O método matemático não pode ser aplicado a esta ciência, pois, a matemática trata dos seres imateriais. Vamos dar vários exemplos para justificar a *disputatio* e a *quaesitio* neste projecto metafísico.

α, 3, 995 a 15

«O método matemático não deve ser aplicado a tudo mas somente aos seres imateriais. Além disso, o método matemático não se pode aplicar à física, pois toda a natureza contém verdadeiramente a matéria. Por isso, devemos, antes de tudo, saber o que é a natureza, de forma a vermos de que trata a física».

Τὴν δ' ἀκριβολογίαν τὴν μαθηματικὴν οὐκ ἐν ἅπασιν ἀπαιτητέον, ἀλλ' ἐν τοῖς μὴ ἔχουσιν ὕλην. διόπερ οὐ φυσικὸς ὁ τρόπος ἅπασα γὰρ ἴσως ἡ φύσις ἔχει ὕλην. διὸ σκεπτέον πρῶτον τί ἐστὶν ἡ φύσις. οὕτω γὰρ καὶ περὶ τίνων ἡ φυσικὴ δῆλον ἔσται.

¹¹ Aristote, *Organon, Les Topiques*, VIII, 11, 162 a 17, p. 355. Nouvelle traduction et notes par J. TRICOT, Librairie philosophique J. Vrin, Paris, p. 355.

¹² *Aristotelis Ethica Nicomachea*, ed., I. BYWATER, E. Typographeo Clarendoniano, Oxonii 1890, VII, 4, 1146 b 7, p. 133. Cf. *Ética a Nicómaco*, VII, 4, 1146 b 7, tradução do grego e notas de A. CAEIRO, Quetzal Editores Lisboa 2004, p. 156.

¹³ Aristotle, *The Metaphysics*, III, 1, 996 a 15, op. cit., p. 102:

«περὶ γὰρ τούτων ἀπάντων οὐ μόνον χαλεπὸν τὸ εὐπορήσαι τῆς ἀληθείας, ἀλλ' οὐδὲ τὸ διαπορήσαι τῷ λόγῳ ρῶδιον καλῶς». Também em Platão, na *República* aparece a expressão εὐπóρος, que significa encontrar uma passagem fácil. Para um desenvolvimento mais detalhado sobre este léxico e seus derivados, consulte-se a obra: *Aristote, traductions et études. Aporia dans la philosophie grecque. Dès origines à Aristote*. Travaux d'Études Aristotéliennes de l'Université de Liège, édités par A. MOTTE et C. RUTTEN. Avec la collaboration de L. BAULOYE et A. LEFKA, Éditions Peeters, Louvain-la-Neuve 2001.

Voltemo-nos agora para o início do capítulo 1 do livro B, onde Aristóteles esclarece, de forma evidente, o sentido da ‘boa aporia’ nestes termos:

B, 1, 995 a 25 - 30

«É necessário, em virtude da ciência que nós procuramos, que comecemos por examinar os problemas que serão preciso discutir. Trata-se de alguns pontos a respeito dos quais, admitiram doutrinas distintas da nossa, ainda que nem tudo tenha ficado esclarecido. Ora bem, quando se quer resolver uma dificuldade, é útil explorar, em primeiro lugar, cuidadosamente em todos sentidos, pois a clareza a que chega posteriormente o pensamento, supõe a solução das dificuldades prévias, e é impossível desfazer uma dificuldade se não sabe como fazê-lo».

ανάγκη πρὸς τὴν ἐπιζητουμένην ἐπιστήμην ἐπελθεῖν ἡμᾶς πρῶτον περὶ ὧν ἀπορήσαι δεῖ πρῶτον ταῦτα δ’ ἐστὶν ὅσα τε περὶ αὐτῶν ἄλλως ὑπειλήφασί τινες, κἂν εἴ τι χωρὶς τούτων τυγχάνοι παρεωραμένον. ἔστι δὲ τοῖς εὐπορήσαι βουλομένοις προὔγρου τὸ διαπορήσαι καλῶς. ἢ γὰρ ὕστερον εὐπορία λύσις τῶν πρότερον ἀπορονημένων ἐστὶ λύειν δ’ οὐκ ἔστιν ἀγνοοῦντας τὸν δεσμόν.

Como acabámos de ver, o método que Aristóteles propõe para a metafísica é o método diaporemático, ou dialéctico, o qual já tinha sido proposto por Platão e pelos sofistas¹⁴. Verificámos, no texto acima mencionado, em B, 1, 995 a 21 – b 3, a utilização dos três verbos no infinitivo do aoristo: ἀπορήσαι, εὐπορήσαι, διαπορήσαι, já referidos anteriormente e a importância que eles ocupam neste momento preciso da descrição metodológica aristotélica.

Aristóteles não submete à ciência metafísica o método matemático, na medida em que a matemática trata unicamente dos seres imateriais. Da mesma maneira, não poderá aplicar tão simplesmente o método silogístico, na medida em que este é específico da lógica. Na verdade, o método lógico do silogismo, que se fundamenta nas regras da demonstração silogística, não possui o mesmo alcance real que o método da demonstração dialéctica filosófica e analítica, pois ele considera que a dialéctica é aquela que revela as qualidades mais apropriadas para a ciência que trata dos primeiros princípios e das verdades que são anteriores. O mesmo afirma Tomás de Aquino no *Super boetium de trinitate* quando fala da lógica enquanto ciência que não está contida na divisão das ciências especulativas, na medida em que ela serve mais como um instrumento para a especulação¹⁵.

¹⁴ Platão, *Sofista*, 253 d-e: «aquele que assim é capaz, discerne, em olhar penetrante, uma forma única desdobrada em todos os sentidos, através da pluralidade de todos e ligada à unidade, finalmente numerosas formas inteiramente isoladas e separadas, e assim sabe discernir os géneros (...). Ora, esse dom, o dom da dialéctica, não atribuirás a nenhum outro, acredito, senão àquele que filosofa».

¹⁵ Sancti Thomae de Aquino, *Super boetium de trinitate*, Q. 5, a. 1, ad 2.

Podemos mesmo afirmar que Aristóteles procede na metafísica, a uma criteriosa investigação sobre o método da ciência do ser, que se revela ser a dialéctica e que possui os seus próprios meios de demonstração rigorosa, ainda que este se processe por meio de hesitações e de dúvidas. É por esta mesma razão que Aristóteles afirma nas *Refutações sofísticas*, que a «dialéctica é ao mesmo tempo uma crítica», ou seja, uma arte da examinação¹⁶. Esta crítica coloca-nos diante do problema embaraçante do real e das suas contradições. Por isso mesmo, o projecto da metafísica revela ser um projecto, em que se valoriza mais a estrutura aporética do que a estrutura dedutiva.

São Tomás, afirma igualmente a importância da dialéctica praticada na filosofia, que é distinta, quer da sofística, quer da dialéctica *tout court*. Embora a sofística e a dialéctica, possuam uma certa similitude com a filosofia são, porém, distintas dela. Enquanto que o sofista e o puro dialéctico procedem ao conhecimento das coisas através da probabilidade e da aparência das coisas, produzindo assim a opinião, a filosofia ao contrário, o seu método dialéctico deverá ser baseado no conhecimento válido das coisas existentes e por isso demonstrado cientificamente¹⁷. No livro G, 2, 1004 b 15 Aristóteles distingue a dialéctica e a sofística da filosofia. Quer a dialéctica quer a sofística podem abordar o mesmo tipo de objectos que a filosofia, mas nenhuma delas o compreende e o realiza positivamente, isto é, na sua natureza concreta e real, como acontece com a filosofia. Todavia, apesar desta distinção, a posição de Aristóteles relativamente à dialéctica e a sofística não é sempre a mesma.

¹⁶ Aristote, *Les Réfutations sophistiques*, 11, 172 a 20. Nouvelle traduction et notes par J. TRICOT. Paris 1950, p.54. A expressão aristotélica é a seguinte: «ἡ δὲ διαλεκτικὴ ἐρωτητικὴ ἐστίν», Aristotle, *On sophistical refutations*, translation by E. S. FORSTER and D. J. FURLEY, William, Heinemann, Harvard University Press, 1955, p. 64.

¹⁷ Sancti Thomae Aquinatis, in *Metaphysicam Aristotelis Commentaria*, Marietti, Taurini 1926, Lib. IV, lect. 4, n^os. 572, p. 193: «Hic ponit secundam rationem ad idem ostendendum, quae est per signum, quae talis est. Dialectici et sophistae induunt figuram eandem philosopho, quasi similitudinem cum eo habentes: sed dialectici et sophistae disputant de praedictis: ergo et philosophi est ea considerare. Ad manifestationem autem primae ostendit quomodo dialectica et sophistica cum philosophia habeant similitudinem, et in quo differunt ab ea»; *Ibidem*, n^o 573, p. 193: «Conveniunt autem in hoc, quod dilectici est considerare de omnibus. Hoc autem esse non posset, nisi consideraret omnia secundum quod in aliquo uno conveniunt: quia unius scientiae unum subjectum est, et unius artis una est materia, circa quam operatur. Cum igitur omnes res non conveniant nisi in ente, manifestum est quod dialecticae materia est ens, et ea quae sunt entis, de quibus etiam philosophus considerat. Similiter etiam sophistica habet quamdam similitudinem philosophiae. Nam sophistica est «visa» sive apparens sapientia, non existens.

3. A exegese de E, 1, 1025 b 25 a 1026 a 5-25

Aristóteles designa a ciência do ‘ser enquanto tal’ como filosofia primeira (πρώτη φιλοσοφία). Porém, esta ‘filosofia primeira’ é também designada como a ciência divina (*teologikê epistêmé*), na medida em que ela trata dos seres ‘divinos’, isto é, das substâncias separadas da matéria, que estão no topo desta hierarquia. A ciência que procura estudar a essência do ser necessário e dos seus atributos, coincidirá com a teologia, visto que a essência deste ser possui atributos divinos. Como diz e muito bem o medievalista, F. Van Steenberghen: «Para Aristóteles, o absoluto, no seu sistema, é uma ordem de realidades eternas e necessárias, coexistentes e subordinadas: esta mesma ordem compreende a hierarquia das substâncias separadas, as esferas celestes e a matéria sublunar com todas as suas espécies»¹⁸.

É no livro E que Aristóteles identifica a filosofia primeira e a teologia. Esta ciência é aquela que trata da substância imóvel e da substância suprasensível.

Quod autem habet apparentiam alicujus rei, oportet quod aliquam similitudinem cum illa habeat. Et ideo oportet quod eadem consideret philosophus, dialecticus et sophista.»; *Ibidem*, nº 574, p. 193-194: «Differunt autem abinvicem. Philosophus quidem a dialectico secundum potestatem. Nam majoris virtutis est consideratio philosophici quam consideratio dialectici. Philosophus enim de praedictis communibus procedit demonstrative. Et ideo ejus est habere scientiam de praedictis, et est cognoscitivus eorum per certitudinem. Nam certa cognitio sive scientia est effectus demonstrationis. Dialecticus autem circa omnia praedicta procedit ex probabilibus; unde non facit scientiam, sed quamdam, opinionem. Et hoc ideo est, quia ens est duplex: ens scilicet rationis et ens naturae. Ens autem rationis dicitur proprie de illis intentionibus, quas ratio adinvenit in rebus consideratis; sicut intentio generis, speciei et similium, quae quidem non inveniuntur in rerum natura, sed considerationem rationis consequuntur. Et hujusmodi, scilicet ens rationis, est proprie subjectum logicae. Hujusmodi autem intentiones intelligibiles, entibus naturae aequiparantur, eo quod omnis entia naturae sub consideratione ratione cadunt. Et ideo subjectum logicae ad omnia se extendit, de quibus ens naturae praedicatur. Unde concludit, quod subjectum logicae aequiparatur subjecto philosophiae, quod est ens naturae. Philosophus igitur ex principiis ipsius procedit ad probandum ea quae sunt considerata circa hujusmodi communia accidentia entis. Dialecticus autem procedit ad ea considerata ex intentionibus rationis, quae sunt extranea a natura rerum. Et ideo dicitur, quod dialecticae est tentativa, quia tentare proprium este ex principiis extraneis procedere».

A importância dada à arte retórica, concebida como *ars artium* pondo em destaque o valor de uma arte que está ao serviço de outras artes e que as valoriza como tal, está presente num outro texto de S. Tomás: *In Expositio libro Posteriorum*, I, 1. *Sancti Thomae de Aquino Opera omnia, Expositio Libri Posteriorum*, Cura et studio FRATRUM PRAEDICATORUM, J. Vrin, Paris 1989, pp. 3-9.

¹⁸ F. Van STEENBERGHEN, *Ontologia*, Publications Universitaires de Louvain/Éditions Béatrice-Nauwelaerts, Louvain/Paris 1966, pp. 16-17.

Por isso ela é anterior (προτέρω) a qualquer outra substância. Na verdade, a classificação das ciências teoréticas ou especulativas é dada por Aristóteles na *Ética a Nicómaco*, com particular atenção, no livro VI da *Ética*. Todavia, já Platão distinguia o saber especulativo em três ramos: a dialéctica, a física, e a moral¹⁹. O próprio Aristóteles, inspirando-se no seu mestre, apresenta esta mesma classificação nos *Tópicos*²⁰.

Como sabemos esta tripartição das ciências especulativas, em particular a platónica, será bastante difundida no pensamento neoplatónico, nomeadamente nos primeiros autores patrístico-medievais, em particular, a ontologia agostiniana²¹. Não deixará, porém, em certos autores de ser reajustada com a tradição aristotélica.

As razões fundamentais que levam Aristóteles a determinar o âmbito das ciências teoréticas a estas três ciências está explicitamente definido numa passagem do livro E, 1, onde ele nos diz:

«Se não existisse outra substância senão aquelas que são constituídas pela natureza, a Física, seria a ciência primeira. Mas se existe uma substância imóvel, a ciência desta substância deve ser anterior e deve ser a Filosofia Primeira; ela é universal, por esta razão, porque é primeira; é também em relação a ela que se considera o ser enquanto ser, isto é, quer a sua essência e os atributos que lhe pertencem enquanto tal»²².

Através desta passagem Aristóteles esclarece, em que sentido, há necessidade de uma outra ciência que esteja para além do sensível. Na verdade, se não existisse

¹⁹ Esta tradição platónica remonta a uma doxografia antiga, atribuída a Xenócrates. Cf. Sextus Empiricus, *Adv. Math.* VII, 16, Frg. 1, Heinze, in C. J. DE VOGEL, *Greek Philosophy. A Collection of texts with Notes and explanation*, vol. II. *Aristotle The Early Peripatetic school and the Early Academic*, E. J. Brill, Leiden 1960, p. 275:

«έντελελέστερον δέ παρά τούτους οί εϊπόντες τής φιλοσοφίας τὸ μέν τι εἶναι φυσικόν τὸ δὲ ἠθικόν τὸ δὲ λογικόν».

Na verdade, é Albinus que atribui a Platão esta divisão da filosofia em três partes, na sua obra *Ἐπιτομή τῶν πλάτωνος δογματῶν*. Santo Agostinho, no *De Civitate Dei*, nos livros IV,27; VI, 5; VIII, 1 e XI, 25, apresenta esta tripartição da filosofia que ele foi buscar a Varrão na sua obra *Antiquitatum rerum divinarum* e a Scévola, célebre orador romano, muito elogiado por Cícero. É de referir igualmente Eusébio de Cesareia, que na sua obra *Praeparatio Evangelica*, XI, 3, 1,1 apresenta a mesma tripartição, atribuindo-a a Platão.

²⁰ Aristotle, *Topica*, I, 14, 105 b 20. p. 306.

²¹ Consulte-se a este respeito o meu livro: M^o M. Brito MARTINS, «L'herméneutique originaire d'Augustin en relation avec une ré-appropriation heideggerienne», *Mediaevalia* 13/14 (1998) 60-66.

²² Aristote, *Métaphysique*, E, 1, 1026 a 25-30, p. 334. Cf. *Aristotelis metaphysica*, p. 114.

outra substância que não fosse constituída pela natureza, a física seria uma filosofia primeira. Ora, a existir uma substância imóvel, essa substância será anterior e, por isso, será ela que considera o ser enquanto ser. Só a *epistêmê theologiké* é a ciência do ser imóvel, pois só ela possui este atributo, consistindo na sua essência a entidade divina.

Esta ciência do ser enquanto ser é distinta, segundo Aristóteles, de duas outras ciências, a saber, a física e a matemática. Na verdade uma parte do livro E consiste em determinar o estatuto destas três ciências, no âmbito de uma investigação ontológica. A discussão sobre a ciência metafísica tem três coordenadas fundamentais; 1) questões relativas a esta ciência; 2) questões relativas às substâncias; 3) questões relativas aos princípios destas substâncias.

Aristóteles pretende demonstrar por um lado, se a filosofia primeira, ou teologia, é a ciência do ser em geral, e portanto da substância que trata dos primeiros princípios e das primeiras causas; por outro, a de saber que relação estabelecer entre esta filosofia primeira e os outros géneros de ciências. Trata-se da questão da divisão da filosofia e dos diversos tipos de substâncias, ou seja de seres. Ora, segundo Aristóteles, existem tantas partes da filosofia quantos tipos de substâncias. Sendo assim, é lógico perguntar-se se existirá uma substância única capaz de levar à unidade os diversos saberes sobre estes seres.

«A filosofia tem exactamente tantas partes, quantas as substâncias; existe, portanto, necessariamente, por entre o número destas partes, uma filosofia primeira, e depois uma filosofia segunda. O ser e o Uno dividem-se, com efeito, imediatamente, em certos géneros, e esta divisão implicará uma divisão correspondente das ciências: o filósofo é como o matemático, no sentido que se dá a esta palavra, porque existem também nas matemáticas partes, onde se distingue uma ciência primeira, uma ciência segunda e outras ciências derivadas»²³.

É evidente, portanto, para Aristóteles que existe uma ciência única que estuda os seres enquanto seres e que preside universalmente aos diferentes géneros de ciências. Segundo a classificação estabelecida por Aristóteles no livro da *Ética*, e agora retomada na *Metafísica*, às ciências teóricas pertencem a matemática, a física e a teologia. A cada uma delas corresponde um género particular de ser. No sentido de esclarecermos qual a posição de Aristóteles relativamente a estas três ciências teóricas vejamos o que nos diz o texto. Vamos transcrever esta longa passagem, que merece uma real atenção:

²³ Aristote, *Métaphysique*, G, 2, 1004 a 5, p. 182; Cf. *Aristotelis metaphysica*, pp. 59-60.

E, 1, 1025 b 25 – 1026 a 5 - 25

«Por consequência se todo o pensamento sendo ou prático ou poético ou teorético, a Física só poderia ser uma ciência teorética, mas teorética desta espécie de ser que é susceptível de movimento e teorética da substância e o mais frequentemente, da substância formal mas não separada da matéria. Não devemos deixar de considerar o modo de existência da quiddidade e da definição, porque sem este conhecimento, toda a investigação permanecerá vazia. (...)

Que a física seja portanto uma ciência teorética, aquilo que precede faz vê-lo claramente. A matemática também o é; mas que ela seja a ciência dos seres imóveis e separados está longe de ser evidente. O que é evidente é que certos ramos das matemáticas estudam os seres enquanto imóveis e enquanto separados. Mas se existe algo de eterno, de imóvel e de separado, é manifestamente a uma ciência teorética que pertence o conhecimento.

Todavia esta ciência nem é a física (pois a física tem por objecto certos seres em movimento) nem a matemática, mas uma ciência anterior a uma e a outra. Com efeito, a física estuda os seres separados mas não imóveis e alguns ramos das matemáticas estudam os seres imóveis, é verdade, mas provavelmente inseparáveis da matéria e como que implicados nela. Ao contrário, a ciência primeira tem por objecto os seres por sua vez separados e imóveis. Mas todas as primeiras causas são necessariamente eternas e sobretudo as causas imóveis e separadas porque elas são as causas daquilo que por entre as coisas divinas, nos é acessível. Por conseguinte, existirá três filosofias teoréticas: a matemática, a física e a teologia (pois é óbvio que se o divino existe nalgum lugar, existe nesta espécie de natureza – imóvel e separada) – e por isso, a ciência mais nobre deve ter por objecto o género mais elevado. Assim, as ciências teoréticas são mais dignas que as outras ciências e a teologia a mais nobre das ciências teoréticas».

ὥστε εἰ πᾶσα διάνοια ἢ πρακτικὴ ἢ ποιητικὴ ἢ θεωρητικὴ, ἢ φυσικὴ θεωρητικὴ τις ἂν εἴη, ἀλλὰ θεωρητικὴ περὶ τοιοῦτον ὄν ἔστι δυνατόν κινεῖσθαι, καὶ περὶ οὐσίαν τὴν κατὰ τὸν λόγον ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ ὡς οὐ χωριστὴν μόνον. δεῖ δὲ τὸ τί ἦν εἶναι καὶ τὸν λόγον πῶς ἔστι μὴ λανθάνειν, ὡς ἄνευ γε τούτου τὸ ζητεῖν μὴθέν ἐστι ποιεῖν (...)

ὅτι μὲν οὖν ἡ φυσικὴ θεωρητικὴ τίς ἐστι φανερόν ἐκ τούτων ἀλλ' ἔστι καὶ ἡ μαθηματικὴ θεωρητικὴ. ἀλλ' εἰ ἀκινήτων καὶ χωριστῶν ἐστὶ, νῦν ἄδηλον, ὅτι μέντοι ἔνια μαθήματα ἢ ἀκίνητα καὶ ἢ χωριστὰ θεωρεῖ ἢ χωριστὰ θεωρεῖ, δῆλον. εἰ δὲ ἐστὶν αἴδιον καὶ ἀκίνητον καὶ χωριπτόν, φανερόν ὅτι θεωρητικῆς τὸ γνῶμαι.

οὐ μέντοι φυσικῆς γε (περὶ κινήτων γὰρ τινῶν ἢ φυσικῆ), οὐδὲ μαθηματικῆς, ἀλλὰ προτέρας ἀμφοῖν. ἢ μὲν γὰρ φυσικὴ περὶ χωριστὰ μὲν ἀλλ' οὐκ ἀκίνητα, τῆς δὲ μαθηματικῆς ἔνια περὶ ἀκίνητα μὲν οὐ χωριστὰ δ' ἴσως, ἀλλ' ὡς ἐν ὕλη. ἢ δε πρώτη καὶ περὶ χωριστὰ καὶ ἀκίνητα. ἀνάγκη δὲ πάντα μὲν τὰ αἴτια αἴδια εἶναι, μάλιστα δὲ ταῦτα. ταῦτα γὰρ αἴτια τοῖς φανεροῖς τῶν θεῶν. ὥστε τρεῖς ἂν εἴεν φιλοσοφίαι θεωρητικαί, μαθηματικὴ, φυσικὴ, θεολογικὴ (οὐ γὰρ ἄδηλον ὅτι εἶ που τὸ θεῖον ὑπάρχει, ἐν τῇ τριαυτῇ φύσει ὑπαρραχει), καὶ τῆν τιμιωτατὴν δεῖ περὶ τὸ τιμιώτατον γένος εἶναι. Αἰ μὲν οὖν θεωρητικαὶ τῶν ἄλλων ἐπιστημῶν αἰρετώτεραι αὐτῆ δε τῶν θεωρητικῶν.

Como vemos através desta longa passagem, Aristóteles, especifica cada uma das ciências teóricas. Falemos, pois, em primeiro lugar da física. Na verdade, em 1025 b 25 Aristóteles diz que «a física trata da substância, isto é da substância formal mas não separada da matéria» (Θεωρητικὴ περὶ τοιοῦτον ὄν ὃ ἐστὶ δυνατὸν κινεῖσθαι, καὶ περὶ οὐσίαν τὴν καὶ αὐτὸν λόγον (...) οὐ χωριστὴν μόνον).

A matemática, por sua vez, é definida como teórica, embora, certos ramos da matemática, tratem dos seres imóveis e separados. Temos então o seguinte quadro:

1025 b 25 – 1026 a 5

Física	Seres não separados	Móveis
Matemática	Seres separados	Imóveis

Todavia, logo na sequência do texto, em 1026 a 10-15, como veremos a seguir, Aristóteles considera que a física comparada com a matemática, estuda os seres separados (χωριστά) mas não imóveis, isto é, móveis. Por que razão esta alteração? Na verdade a física ora é definida como o género de ciência que é não-separada da matéria (οὐς-χωριστήων), ora que é separada (χωριστά) da matéria. As dificuldades que se prendem com esta passagem, devem-se, antes de mais, à exegese do próprio texto. Há quem considere que o texto aristotélico, nesta última parte, em 1026 a 10-15, que afirma:

ἡ μὲν γὰρ φυσικὴ περὶ χωριστὰ μὲν ἀλλ' οὐκ ἀκίνητα

(a física trata dos seres separados mas não imóveis), onde se lê χωριστά, dever ser lido ἀ-χώριστα, pois assim mantém-se a coerência da tese de Aristóteles, quando compara a física com a matemática, tratando esta última dos seres imóveis mas inseparáveis da matéria²⁴. Ora, ao não aceitar-se esta correção, poderíamos pensar que Aristóteles contradiz a sua tese inicial, pronunciada em 1025 b de que a física trata dos seres inseparáveis da matéria mas móvel, enquanto que a matemática dos seres imóveis mas separados da matéria, quando agora em 1026

²⁴ Aristóteles vai, no entanto, deixar a questão do estatuto das matemáticas em suspenso. Aristóteles distingue as matemáticas puras (ἔννα μαθήματα) das matemáticas aplicadas, como sejam a Óptica, a Harmonia e a Astronomia, que estudam os objectos imóveis mas implicados na matéria. Esta mesma questão será retomada nos livros M e N.

a 10-15, fala da física enquanto seres separados e a matemática de seres não separados. Temos, então, agora, o seguinte quadro:

E, 1, 1026 a 10-15

Física	Seres separados	Não imóveis
Matemática	Seres não separados	Imóveis
Teologia	Seres separados	Imóveis

Por esta razão alguns intérpretes de Aristóteles pretendem corrigir o texto, apoiando-se para isso, na ideia segundo a qual, Aristóteles pretende, em ambos os casos, distinguir a física da matemática e para manter a coerência dever-se-á efectuar uma correcção do termo ἀχώριστα em χωριστά, tendo em vista a distinção entre a física e a matemática²⁵. Pela nossa parte julgamos que, embora não possamos dar aqui uma resposta definitiva à dificuldade levantada na interpretação do texto aristotélico, não se justifica plenamente esta correcção, na medida em que Aristóteles declara em K 7, que a física terá que ser entendida, não só comparando-a com a matemática mas, com a ciência do ser e portanto, com a ciência primeira. Ora, sendo assim, o estatuto da física terá forçosamente que adquirir um estatuto que lhe permita, por um lado, ser separada da matéria e por outro não separada da matéria, pois, sendo a física uma filosofia segunda ela deverá incluir, quer o que é separado da matéria, quer o que não é abstraído da matéria. Ora toda a ciência natural diz respeito à matéria e ao movimento. Sendo assim, Aristóteles enuncia uma forma de responder ao dilema, dizendo:

«Visto que existe, por outro lado, uma ciência do ser enquanto ser e separado, devemos examinar se é preciso, no fim de contas, admitir que esta ciência é a mesma que a física ou se ela não é antes diferente. A física trata dos seres que possuem neles mesmos um princípio de movimento; por outro lado, a matemática é uma ciência teórica e que trata dos seres imutáveis mas não separados»²⁶.

²⁵ P. AUBENQUE, *Le problème de l'être chez Aristote*, op. cit., p. 36, enuncia duas linhas de interpretação do livro E, 1: tendo em conta ao grau de incerteza que os editores têm na leitura destas passagens de Aristóteles a respeito do objecto da física. O primeiro grupo lê precisamente em 1026 a 15, seres não separados, tendo em conta a interpretação do Pseudo-Alexandre, e alguns manuscritos. Estes intérpretes são: Bekker, Bonitz, Apelt, D. R. Cousin, P. Gohke e J. Owens. O segundo grupo, corrige ἀχώριστα em χωριστά; e estes são: Schwegler, Christ, Jaeger, Ross, Cherniss e Merlan.

²⁶ Aristote, *Métaphysique*, K, 7, 1064 a 25-30, p. 607. Cf. *Aristotelis Metaphysica*, ed. BONITZ, p. 206.

Uma vez mais, Aristóteles atribui à física o facto de ela ser separada da matéria, coisa que a distingue da matemática. Ora, ainda que a filosofia primeira não se identifique com a física, não deixa esta, porém, de possuir um atributo semelhante ao da ciência primeira: a separação, pois, Aristóteles reforça neste contexto, a distinção entre a matemática e a física em função da separabilidade. Para reforçar esta ideia, Aristóteles, no livro N, capítulo 3, 1090 a 1-10, critica a tese platónico-pitagórica da existência de um número separado e substancial.

A interpretação de Tomás de Aquino não deixa margem para dúvidas quanto ao estatuto ambíguo da física, quando este afirma no *Super boetium de trinitate*:

«Por isso, o intelecto abstrai, universalmente, a partir da *materia signata* e das suas condições, mas na ciência natural já não o faz a partir da matéria comum; pois embora na ciência natural, a matéria não seja considerada senão em ordem à forma, também a forma subsiste anteriormente por consideração da natureza antes da matéria»²⁷

Na verdade, a tradição medieval parece aliás, manter a primeira tese de Aristóteles, pronunciada em 1025 b de que a física trata dos seres não separados mas móveis. Lemos, por exemplo, em Boécio, que a física é uma ciência não abstracta, ἀνεπεξαρτετος, isto é, inseparável, pois considera as formas dos corpos com a matéria, e, por isso mesmo, que não podem ser separados em acto dos corpos, visto os corpos existirem em movimento. Quanto à matemática, também ela é não abstraída da matéria mas, ao contrário da física, ela trata dos seres sem movimento²⁸. O mesmo acontece com Tomás de Aquino no seu comentário *Super boetium de trinitate*, que afirma:

«Ora, admite-se que existem três partes nas ciências especulativas, a ciência física ou natural, a ciência matemática e a ciência divina ou teologia. Destas três ciências, a ciência natural, é aquela que existe no movimento e é não abstracta (*est in motu, inabstracta*) isto é, ocupa-se

²⁷ *Sancti Thomae de Aquino, Super boetium de trinitate*, Q. 5, a. 2, ad 2, p. 144: «Unde intellectus communiter abstrahit a materia signata et conditionibus eius, non autem a materia communi in scientia naturali; quamvis etiam in scientia naturali non consideretur materia nisi in ordine ad formam, unde etiam forma per prius est de consideratione naturalis quam materia».

²⁸ *Boethii Opera omnia, Quomodo trinitas unus deus ac non tres dii*, cap. II, Patrologia latina. vol. 64, Paris, c. 1250: «Nam cum tres sint speculativae partes, naturalis, in motu, inabstracta, ἀνεπεξαρτετος, id est inseparabilis; considerat enim corporum formas cum materia, quae a corporibus actu separari non possunt, quae corpora in motu sunt, ut terra deorsum, ignis sursum fertur, habetque motum forma materiae conjuncta. Mathematica, sine motu, inabstracta: haec enim formas corporum speculatur sine materia ac per hoc sine motu; quae formae, cum in materia sint, ab ea separari non possunt».

das coisas que se movem e que não se separam da matéria. Ora diz-se (...) que tem movimento, pois a forma junta-se à matéria, de tal maneira que deve entender-se o próprio composto de matéria e forma, pois deste modo possui o movimento por si mesmo; ou é a própria forma existente na matéria como princípio do movimento. E por isso, ela considera as coisas que existem segundo a matéria e segundo o movimento. Em seguida expõe acerca das coisas que dizem respeito à matemática; a matemática é sem movimento, isto é, não diz respeito ao movimento e às coisas que se movem, razão pela qual difere da ciência natural; ela não é separada (*inabstracta*) isto é, considera as formas que segundo o seu ser não existem a partir da separação da matéria mas, ao qual convém com a natureza»²⁹.

Como acabamos de ver, por esta passagem do comentário de S. Tomás, a diferença entre a física e a matemática reside essencialmente no facto de que a física trata dos seres materiais e em movimento, enquanto que a matemática trata dos seres que não possuem movimento e não são separados da matéria. Por isso, a única diferença reside no facto de que a primeira considera os seres com movimento e a segunda os seres que não estão em movimento. Ambas são, portanto, não-separadas e por isso *inabstractae*.

O problema para Aristóteles, relativamente à física, é de que ela possa tratar da substância material mas simultaneamente que ela possa definir do ponto de vista formal a substância material. Ora, tendo em conta este aspecto a física adquire um estatuto relativamente à matemática mais relevante, na medida em que ela determina a natureza da substância sensível enquanto composto (*σύνολον*) de matéria e forma. Sendo assim, a física adquire um estatuto mais elevado que a matemática, pois trata, quer da substância sensível, quer do composto indivisível, da forma e matéria, independentemente do tipo de substância sensível em causa. Sendo assim, a física diz respeito à substância que considera a forma imprimida na matéria, e por isso a física deverá poder tratar da substância formal enquanto

²⁹ *Sancti Thomae de Aquino, Super boetium de trinitate, expositio capituli secundi, p. 134: «Nam cum tres sint partes speculative, scilicet philosophie, - hoc dicit ad differentiam ethice, que est activa sine practica -, in omnibus requiritur modus competens materie. Sunt autem tres partes predictae physica sive naturalis, mathematica, divina sive theologia. Cum, inquam sint tres partes, naturalis, que est una earum est in motu, inabstracta, id est versatur eius consideratio circa res mobiles a materia non abstractas. (...) Quod autem dicit habetque motum forma materie coniuncta sic intelligendum est: ipsum compositum ex materia et forma in quantum huiusmodi, habet motum sibi debitum; vel ipsa forma in materia existens est principium motus. Et ideo eadem est consideratio de rebus secundum quod sunt materiales et secundum quod sunt mobiles. Deinde exponit de quibus sit mathematica: mathematica est sine motu, id est sine motus et mobilium consideratione in quo differt a naturali; inabstracta, id est considerat formas que secundum esse suum non sunt a materia abstracte, in quo conuenit cum naturali».*

esta está implicada na matéria. Denotamos, portanto, aqui uma outra linha de interpretação que distingue a física da matemática só pelo movimento: a física é não abstracta e trata dos seres em movimento, enquanto que a matemática trata dos seres sem movimento.

Temos assim, de forma conclusiva este quadro: a física, a substância dos seres separados mas móveis, a matemática a substância dos seres não separáveis mas imóveis; a teologia, a substância separada e imóvel, que é identificada com a filosofia primeira.

Podemos verificar, através do diagrama acima demonstrado, que só a teologia possui as duas características fundamentais: a ciência dos seres separados e imóveis.

Na verdade, a teologia, ou seja, a filosofia primeira é a ciência mais eminente, porque ela possui o género mais eminente e, por isso, ela é a ciência teórica por excelência. A teologia mantém, desta forma, uma relação de preeminência em relação às duas outras ciências, pois é a única que possui os dois atributos fundamentais: ela é por sua vez separada e imóvel. A teologia identifica-se assim com a filosofia primeira e neste sentido ela adquire o estatuto de justaposição relativamente à filosofia primeira, na medida em que, a ciência primeira e universal é aquela que trata da substância imóvel, e por isso, é anterior à substância sensível que é objecto da física, enquanto ciência dos seres móveis. O que falta à física para ser uma filosofia primeira é o facto de ser separada e de ser imóvel, ainda que contenha em si o princípio da sua mobilidade. O que falta à física para ser a filosofia primeira, e por isso do ser em geral, é o facto de que existe uma outra substância que não é da ordem do sensível e que, portanto, existe completamente separada da matéria. Ao contrário, à física pertencem quer os seres sensíveis corruptíveis, quer os seres sensíveis incorruptíveis, como é o caso dos corpos celestes. Quanto à matemática, ela ocupa um lugar intermediário, quer relativamente à física, quer relativamente à teologia. Aristóteles refere-se a este estatuto intermediário da matemática em várias passagens da *Metafísica*, nomeadamente no livro A, 987 b 15, 992, b 10, no livro B, 995 b 15, no livro E, 1026 a, no livro M, 1077 b 13.

Porém, a maneira como Aristóteles apresenta a determinação epistemológica de cada uma destas ciências não deixa de ser problemática. Na verdade, Aristóteles mantém uma ambiguidade relativamente à matemática, quando afirma que «as matemáticas estudam os seres imóveis, mas provavelmente, inseparados da matéria» (1026 a 15). Na verdade, os livros M e N da metafísica tentam retomar a difícil questão de saber qual o estatuto das entidades matemáticas relativamente às coisas sensíveis e, por isso, as entidades matemáticas não existem separadamente

nem são imóveis. Já no livro A, Aristóteles considera que as entidades matemáticas são verdadeiramente intermediárias, μετὰξὺ, na medida em que estão entre os seres sensíveis e os seres ideais. Mas este estatuto da matemática e das entidades matemáticas como entidades intermediárias, não será retomada pela tradição medieval de forma linear. Por exemplo em Hugo de S. Victor, no seu *Didascalicon* a divisão tradicional da filosofia especulativa, dividida em *theologia*, *mathematica* e *physica*, está ainda subordinada a uma distinção de origem boeciana que distingue o intelectível do inteligível e do natural. Só a teologia é da ordem do intelectível. Quanto à matemática, é da ordem do inteligível e a física da ordem natural³⁰.

Na verdade, praticamente em todo o livro N da *Metafísica*, Aristóteles dedica-se a efectuar uma crítica à teoria dos números separados. Já no livro M, Aristóteles sustenta a ideia de que as entidades matemáticas são menos substâncias que os corpos e, inevitavelmente, menos que os seres eternos. Declara Aristóteles:

«Já tínhamos estabelecido anteriormente que as coisas matemáticas são menos substâncias que os corpos, que elas não são anteriores, na ordem da existência, às coisas sensíveis, que elas não têm sobre as coisas sensíveis senão uma anterioridade lógica e, enfim, que elas não podem de forma alguma existir separadamente»³¹.

Poderíamos, então, perguntar-nos qual a verdadeira razão de toda esta hesitação aristotélica quanto ao estatuto da física e da matemática no livro E que nem o livro M nem o livro N conseguirão dissipar? Na verdade, segundo Aristóteles, a matemática apresenta uma limitação muito grande: ela não trata dos seres existindo em estado separado e, por isso, não trata senão de elementos que constituem as propriedades sensíveis dos seres. A abstracção lógica dos elementos sensíveis, tais como a grandeza, a quantidade e a consequente divisibilidade não são senão formas vazias das coisas reais. Mas se esta determinação quantitativa da substância sensível feita através da abstracção (ἐξ ἀφαιρέσεως) lógica não garante à matemática o estatuto de realidade sensível, também não lhe garante, por outro lado, que as entidades matemáticas existam em estado separado do sensível.

³⁰ Hugonis de S. Victore, *Eruditionis Didascalicae*, II, 2, Pl.176, c. 752: «Theorica interpretatur speculativa; (...). Theorica dividitur in theologiam, mathematicam et physicam. Hanc divisionem Boethius facit aliis verbis: Theoricen secans in intellectibilem, et in intelligibilem, et naturalem : per intellectibilem significans theologiam; per intelligibilem mathematicam; per naturalem physicam».

³¹ ARISTOTE, *Métaphysique*, M, 2, 1077 b 10-12, p. 726. Cf. *Aristotelis Metaphysica*, ed. BONITZ, p. 239.

Para Aristóteles a determinação dos atributos essenciais, como sejam a abstracção e a separação, são coisas distintas. A abstracção é exigida, quer para a física, quer para a matemática, embora cada uma exija uma abstracção distinta. Esta distinção é estabelecida por Tomás de Aquino da seguinte forma:

«Na operação do intelecto encontramos uma tripla distinção: a primeira operação do intelecto é aquela que compõe e divide; esta é chamada, separação, propriamente, e ela compete à ciência divina ou metafísica; a segunda operação é aquela segundo a qual as quiddidades são formadas a partir das coisas; é a abstracção da forma relativamente à matéria sensível e compete à matemática; a terceira é a operação que abstrai o universal do particular e esta compete à física e é comum a todas as ciências, pois em toda a ciência é negligenciado o que é por acidente e admitido o que é *per se*. E visto que alguns não compreenderam a diferença destas duas últimas operações, em relação à primeira, caíram no erro de aceitarem a matemática e as noções universais separadas das coisas sensíveis, como Pitágoras e os Platónicos»³².

Como vemos, para Tomás de Aquino, o erro desta ambiguidade, relativamente ao estatuto da física e da matemática, deve-se essencialmente à escola pitagórica e à escola platónica, mais do que propriamente a Aristóteles. É no fundo, por todas estas razões, complexas na história da filosofia e da sua longa tarefa de interpretação, que a ordem epistémica e ‘sapiencial’ das três ciências teóricas em Aristóteles foi e é, e continuará a ser importante, não só no tempo de Aristóteles, mas, ainda muito mais, diria eu, para os tempos de hoje.

³² Sancti Thomae de Aquino, *Super Boetium de trinitate*, Q. 5. a. 3, resp., p. 149: «Sic ergo in operatione intellectus triplex distinctio inuenitur: una secundum operationem intellectus componentis et diidentis, que separatio dicitur proprie, et hec competit scientie diuine siue metaphisice; alia secundum operationem qua formantur quidditates rerum, que est abstractio forme a mataria sensibili, et hec competit mathematice; tertia, secundum eandem operationem, uniuersalis a particulari, et hec competit etiam phisice et est communis omnibus scientiis, quia in omni scientia pretermittitur quod per accidens est et accipitur quod per se est. Et quia quidam non intellexerunt differentiam duarum ultimarum a prima, inciderunt in errorem ut ponerent mathematica et uniuersalia a sensibilibus separata, ut Pittagoras et Platonici».

Para uma Metafísica da Beleza em Pseudo-Dionísio

«E Deus olhou tudo quanto tinha feito e viu que era tudo muito belo»¹.

Nesta passagem bíblica, surpreendemos, desde logo, a tese da essencial Beleza do mundo, fazendo equivaler «ser» e «belo», como universais que subsumem a totalidade do que existe. Aplicado à extensão da realidade criada, o conceito de «Beleza» parece definir-se como propriedade empírica, porque percebida nesse mesmo acto de contemplação da realidade visível. Vislumbramos um optimismo estético que é tanto mais pronunciado se evidenciarmos que a afirmação da Beleza do mundo não depende de uma opinião particular, mas do próprio juízo divino. Porém, na medida em que é justamente da visão de Deus – princípio gerador e, por conseguinte, antecedente do universo criado – que procede a afirmação da Beleza do mundo, o fundamento desta não radica no próprio mundo, uma vez que enquanto efeito não pode afectar a sua causa que o precede. A contemplação divina não se deixa incitar pela Beleza do mundo, mas é, ela mesma, ordem que possibilita que o mundo seja belo (caso contrário, firmar-se-ia como causada pelo seu efeito, invertendo a relação de causalidade).

* Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa.

¹ Gén. I, 31. Como realça Tatariewicz, a tradução grega das Sagradas Escrituras – Septuaginta –, através do Livro do Génesis, confere à criação divina uma intencionalidade estética – sentido que se terá esbatido na versão latina da Vulgata, que traduz por *bonum* [bom] o que os tradutores gregos haviam traduzido por *Κάλλος* [belo], verificando-se, assim, a perda de uma visão estética do universo em prol de uma perspectiva ética mais vincada, em que o ser é ordenado segundo uma intencionalidade moral. Cfr. W. TATARIEWICZ, «The Aesthetics of the Holy Scriptures», in *History of Aesthetics. Medieval Aesthetics*, Vol. II, Thoemmes Press, Bristol 1999, pp. 4-12.

No Livro do *Génesis* deparamo-nos, portanto, com um conceito de «Beleza» que não é resultado de apreensão sensível do mundo, mas de um conhecimento supra-sensível, porque divino. Ora, quando Pseudo-Dionísio Areopagita, na sua obra *Nomes Divinos*, insere o conceito de «Beleza» no âmbito das suas reflexões teológicas, destitui-o, precisamente, da sua dimensão estética, atendendo ao sentido etimológico do termo – proveniente de *aisthesis* – que designa percepção sensorial. Pensada enquanto atributo ou nome de Deus, a Beleza [Καλῶν] assume um carácter transcendente². Por exceder o mundo, despoja-se de toda e qualquer determinação material, furtando-se, assim, à apreensão dos sentidos.

O autor do *Corpus Areopagiticum* (nascido no séc. V) revestiu-se, durante um largo período de tempo³, de uma aura de santidade ao fazer-se passar pelo discípulo de São Paulo, membro do Areópago Atenense, referido nas Sagradas Escrituras. No discurso paulino, que assinala a conversão de São Dionísio ao Cristianismo, lemos uma exortação ao conhecimento de Deus pelo tacto⁴; e se a reivindicação deste sentido para o pressentimento da Divindade não denota uma concepção corpórea do Divino, pode, no entanto, apontar para a hipótese de um percurso estético, isto é, para um processo de elevação ao espiritual que se inicia na experiência do mundo através dos órgãos sensitivos. Procuramos, deste modo, mostrar como a apropriação da identidade de São Dionísio por parte do autor daqueles escritos é, em parte, a apropriação desta ideia. A partir da noção de «Beleza» visa-se, então, relevar uma estética, não enquanto disciplina filosófica autónoma – conceito forjado apenas no século XVIII por Baumgarten – mas como posicionamento humano no mundo e em Deus.

À primeira vista e como já mencionado, o carácter abstracto da ideia de «Beleza» não permite a sua referência à sensibilidade humana. A este respeito, no entanto, somos alertados pela leitura de Urs Von Balthasar do *Corpus Areopagiticum*, para a íntima conexão do corpo ao espírito, cuja faculdade cognitiva se encontra, por isso mesmo, «corporalmente determinada»⁵. É nesse

² Cfr., «Chama-se-lhe Belo [...]. Belo eternamente, invariável». (Pseudo-Dionísio Areopagita, *De Divinis Nominibus* 701 D).

³ Recordamos que, apesar das suspeitas levantadas desde a Idade Média, nomeadamente por Abelardo, a identidade do autor do *Corpus Areopagiticum* só no século XIX foi verdadeiramente dissociada do discípulo de São Paulo.

⁴ *Act.* XVII, 27.

⁵ Cfr. H.U. von BALTHASAR, «Dionísio», in *Gloria. Una estética teológica. Formas de Estilo. Estilos eclesíásticos [Herrlichkeit. Fächer der Stile. Klerikale Stile]*, P. II, Vol. 2, trad. J.L. ALBIZU, Ediciones Encuentro, Madrid 1986, p. 160.

sentido que compreendemos a expressão dionisiana «santificação integral», dado que a participação da alma no divino não se opera, segundo o filósofo, sem a própria redenção do corpo por via dos rituais simbólicos da Comunhão e da Extrema Unção⁶. O que a alma efectivamente é deixa-se, finalmente, condicionar pelo corpo através do qual se manifesta, tecendo-se uma unidade que fundamenta, concomitantemente, o enobrecimento da corporeidade e a capacidade humana de ascender à contemplação das realidades espirituais através do conhecimento das suas imagens sensíveis, oferecidas à acção dos cinco sentidos⁷.

Se considerarmos conjuntamente esta dimensão empírica do conhecimento humano e a absoluta transcendência do nome «Beleza», somos levados a inferir uma natural inaptidão do homem para conhecer e amar a Beleza. E, neste âmbito, ainda que o seu modo de ser no mundo se possa desde já traduzir por um posicionamento estético, ao relacionar-se com os outros seres por meio da sua sensibilidade, a concepção de um percurso estético, enquanto demanda e contemplação da Beleza originária, é, por ora, suspendida.

Contudo, ao aprofundarmos a nossa investigação em torno da ideia de «Beleza», que, referida à Divindade, se desvelara como incorpórea e invisível, poderemos reatá-la à criação e, desse modo, conformá-la à especificidade do conhecimento humano. A este respeito, será conveniente explicitar a diferença que o autor assinala entre os termos «Belo» [Κάλλος] e «Beleza» [Καλόν], quando empregues para nomear o Divino. À luz do primeiro termo, Deus é pensado em si mesmo, como detentor absoluto da Beleza. Enquanto Beleza, Deus é pensado na relação com o Mundo, participando-se na pluralidade dos entes que, em virtude dessa mesma participação, se reconhecem como belos⁸.

Em virtude do seu desdobramento numa profusão de imagens intelectuais e sensíveis, hierarquicamente ordenadas, que evocamos sob o termo «*Uni-verso*»⁹,

⁶ Cfr. «Por isso a justiça divina associa o corpo à alma que lhe chega o juízo [final], porque o corpo a acompanhou ao longo da mesma viagem [...]. Consequentemente, as instituições sagradas concedem a ambos participar no divino: a alma, por meio da pura contemplação e o conhecimentos dos ritos sagrados. O corpo, pela imagem dos santos óleos e pelo símbolo da Sagrada Comunhão». (Pseudo-Dionísio Areopagita, *De Divinis Nominibus* 565 B-565 C).

⁷ Cfr. «Na alma estão intimamente unidas as faculdades que provêm a todas as partes do corpo». (Pseudo-Dionísio Areopagita, *De Divinis Nominibus* 821 B).

⁸ Cfr. Pseudo-Dionísio Areopagita, *De Divinis Nominibus* 701 C-704 A.

⁹ A expressão «Universo» compreende a ideia de uma coesão interna da pluralidade de entes que o constituem, estando-lhe, por conseguinte, subjacente a concepção de harmonia.

a inefável e transcendente Beleza faz-se comparecer *no* e *ao* homem. Com efeito, no interior do campo lexical de *Κάλλος*, Pseudo-Dionísio descobre o verbo *καλῶ*, traduzido por um «convocar a si» que denuncia da Beleza, já não o movimento centrífugo da processão dos seres, mas a força centrípeta que os reconduz ao princípio primordial. Implicada na multiplicidade sensível, pela qual se exprime, a Beleza adequa-se à natureza da contemplação humana, para aí instituir o apelo de conversão à unidade espiritual¹⁰. Tal é o sentido último de um universal desejo de Beleza que, no homem, se faz ímpeto para se elevar à transcendência. Descrita deste modo como causa final, pólo para o qual tende todo o ser, a Beleza é identificada com o Bem, tendo Pseudo-Dionísio relevado a expressão singular «Bem-Beleza» [*Άγαθοῦ-Καλόν*] como Nome Divino. A coincidência dos dois atributos deduz-se justamente da percepção de que todo o ser está marcado por um desejo de Beleza e de Bem¹¹, constituindo-se como fluxo vital que perpassa toda a esfera da criação e a orienta até ao fim último.

Nesta generosa doação de si na diversidade fáctica, a Beleza readquire densidade estética, não tanto por se precipitar no sensível e, desse modo, quedar-se sob a contemplação humana, mas porque nessa descida propicia o desbravamento de um caminho de retorno do homem a si própria, na sua plenitude una e espiritual.

Partilhamos, assim, da concepção de «estética» de Urs von Balthasar, entendida como «relação entre a sensibilidade e o espírito»¹², cuja dinâmica é instauradora dos dois momentos do círculo cosmológico: processão e conversão – trânsito do espiritual ao sensível e do sensível ao espiritual. Estes dois tempos que compassam o ritmo universal não podem, contudo, entender-se, como cronologicamente sequenciados, pois que na totalidade da realidade criada, a declinação para o grau inferior da hierarquia, que visa a transmissão da espiritualidade recebida, é simultânea elevação, porquanto imitação do gesto primordial da Divindade¹³.

¹⁰ Cfr. «[...] porque somos incapazes de nos elevarmos directamente à contemplação mental, necessitamos de algo que nos seja co-natural, metáforas sugestivas das maravilhas que escapam ao nosso conhecimento». (Pseudo-Dionísio Areopagita, *Coeslestis Hierarchia* 140 A-140 B); «[...] o desejo de beleza [...] eleva-nos até Ele [...]». (Pseudo-Dionísio Areopagita, *Ecclesiastica Hierarchia* 372 B).

¹¹ Cfr. «A Beleza identifica-se com o Bem. Todos os seres, qualquer que seja aquilo que os faz mover, buscam a Beleza e o Bem». (Pseudo-Dionísio Areopagita, *De Divinis Nominibus* 704 B).

¹² Cfr. H. U. von BALTHASAR, «Dionísio», cit., p. 195.

¹³ Cfr. «Creio ter dito já suficientemente que toda a hierarquia tem como fim imitar sempre Deus até se configurar com Ele, e cumpre o ofício de receber e transferir a purificação imaculada; a

Ambos confluem numa peculiar mundividência estética dionisiana, que se deixa configurar pelos conceitos axiais de «expressão» e «símbolo». Aparentemente sinónimos, estes termos divergem na perspectiva que testemunham, na medida em que o primeiro diz o mundo como efeito do espargimento da Beleza no sensível, o segundo di-lo como trampolim do refluxo do homem à Beleza arquetípica.

A manifestação da Beleza no mundo, não obstante o movimento de corporificação e multiplicação que envolve, não redundará na pulverização da unidade originária, por um abandono da plenitude principial ou esvaziamento de si na criação¹⁴. A eclosão de todas as coisas, pelo contrário, devém da superabundância divina, a qual não se submete, por conseguinte, a si mesma ao movimento da processão, retendo-se antes no seu segredo. O sinal da criação é pois o excesso fecundo doador da totalidade ôntica, e não do esgotamento da transcendência na imanência do ser.

E porque o Pseudo-Areopagita nos relembra que «Deus é conhecido em todas as coisas e distinto de todas elas [...]»¹⁵, compreendemos que é a própria Beleza divina, na sua integridade, e não um mero fragmento caído da sua supremacia, que se faz presente nas múltiplas manifestações que compõem o real. As belezas sensíveis não são outras relativamente ao princípio que as põe na existência, mas ecos materiais de uma mesma ideia espiritual que nelas se espraia e habita. Isso não significa, certamente, a diluição do carácter transcendente da Beleza, mas assinala como a distância do infinito ao finito não é topológica e que o trajecto humano se erige, portanto, por aprofundamento da contemplação sensível, em vez de absoluta privação sensorial. À luz desse mesmo excerto dissolve-se a aparente contradição em que incorre o conceito de Deus quando, a seu propósito, alternadamente, se nega e se afirma a Beleza¹⁶. Ao recuperar este atributo para

luz divina e o saber que leva à perfeição». (Pseudo-Dionísio Areopagita, *Coeslestis Hierarchia* 208 A). Referem-se, neste excerto, as três etapas da vida interior: purificação, iluminação e aperfeiçoamento. Ainda que o princípio destas actividades transcenda a hierarquia celeste e eclesiástica. São estas que, no seu duplo direccionamento, vivificam toda a escala do ser, na relação de si a si e com a alteridade, onde cada patamar hierárquico assume, à vez, e de acordo com a sua integração na ordem global, a posição de purificador, iluminador ou aperfeiçoador (na via descendente), e de purificado, iluminado ou aperfeiçoado (na via ascendente).

¹⁴ Cfr. «[...] a diversidade em Deus não se deve imaginar como algo que altere a sua imutável identidade». (Pseudo-Dionísio Areopagita, *De Divinis Nominibus* 913 B).

¹⁵ Pseudo-Dionísio Areopagita, *De Divinis Nominibus* 872 A.

¹⁶ Cfr. «[...] d'Ele pode predicar-se qualquer atributo e na realidade [Ele] não se identifica com nenhum. É de toda a figura e de toda a forma, mas sem forma nem beleza [...]». (Pseudo-Dionísio Areopagita, *De Divinis Nominibus* 824 A).

o domínio do criado e intuindo, por seu turno, a anterioridade de Deus perante a criação, renuncia-se ao nome divino de «Beleza»¹⁷, que, neste horizonte cai no domínio do fundado e não do fundamento.

À palavra «pulverização» opomos o conceito de «aparicação», apresentado por Balthasar¹⁸, depreendendo no mundo o espaço teofânico onde Deus, simultaneamente, se comunica e se esconde, uma vez que a opacidade corpórea das expressões oculta a unidade inefável do arquétipo. Manifestação da divindade, meio através do qual o espírito se figura e se mostra, o universo enquanto símbolo é também véu que vela e, assim, preserva o sagrado mistério da Beleza principal. Na *dizibilidade* do mundo não se encerra a plenitude indizível da Beleza e, nesse sentido, o que o símbolo inclui não é a explicação da divindade, mas o pressentimento dessa espiritualidade que absolutamente o transcende.

A abertura do homem à Beleza, por via do desdobramento desta no sensível, consagra-se não como acesso imediato, mas esforço de alusão ao princípio da realidade por meio da própria realidade que simbolicamente a exprime. A Beleza deposta no símbolo difere, ao mesmo tempo que prenuncia, a união com a Beleza invisível, reenviando a um para além de si, que não encerra nos limites da sua figura, mas que refulge (de modo incompreensível, por superar toda a compreensão) sob a contemplação sensível e convoca a mente a mergulhar numa perscrutação mais profunda¹⁹.

A definição de «Beleza» que se esboça nos escritos do filósofo alcança, desta feita, um vigor que permite inclusivamente a sua sobrevivência até à nossa contemporaneidade, num tempo em que a Beleza parece ter perdido lugar entre as categorias estéticas. Na verdade, abordada na sua anterioridade a toda e qualquer condição material, a Beleza não se reduz a um conceito dependente de uma determinação de gosto, individual ou colectivo, geográfica ou epocalmente circunscrito. Não se tematiza também na oposição ou na comparação, com a fealdade, na medida em que é absoluta e, portanto, incomparável. A Beleza

¹⁷ Fazemos, deste modo, referência, pela primeira vez no nosso texto, à via da teologia negativa, que se explica não pela rejeição da realidade sensível ou intelectual, mas pela sua superação: acção que, embora visando a sua transposição, abraça, num primeiro momento, os dados dos sentidos e do entendimento.

¹⁸ Cfr. H. U. von BALTHASAR, «Dionísio», cit., p. 164.

¹⁹ Explana-se, uma vez mais, a tese da universalidade do desejo de Beleza, que, entrevista nos contornos do real, suscita no homem o retorno a si.

[Καλῶν] é antes aquele chamamento a partir da realidade sensível, que reclama a sua superação, para a aventura metafísica que pergunta pelo fundamento do real²⁰ – questão que move toda a reflexão do Pseudo-Areopagita. Promovendo no homem o espanto, elevando-o ao deslumbramento, acima do mero juízo estético, a Beleza converte-se no próprio estímulo da investigação filosófica²¹.

A preponderância que o conceito de «Beleza» acolhe, no âmbito da especulação dionisiana, justifica-se, precisamente, por se incrustar no real como passagem para a teologia, enquanto indagação da Divindade fundante. Já Platão reconhece a peculiaridade da ideia de «Belo» que, de entre todas as ideias inteligíveis, é a que mais intensamente fulgura na realidade sensível²², e, nesse sentido – acrescentaríamos nós, na esteira do Pseudo-Dionísio – aquela que, com maior veemência, inebria o homem e o rapta da sua condição corporal e o impele para mais além.

Esboça-se, nestes termos, aquilo a que o Pseudo-Areopagita apelidou de Teologia Simbólica, método que discursa sobre o Divino a partir dos seus efeitos sensíveis. Neste contexto, a totalidade ôntica oferece-se a um trabalho humano de exegese, pelo qual a contemplação estética da Beleza, nos rastros sensíveis, se converte em teologia, como esforço de aceder a Deus²³.

Porém, o mais íntimo acesso à Beleza divina é confiado ao movimento da Teologia Mística, «[...] prescindindo de todo o discurso e esquecendo-se de todas

²⁰ Cfr. «[...] o desejo de beleza [...] eleva-nos até Ele [...]». (Pseudo-Dionísio Areopagita, *Ecclesiastica Hierarchia* 372 B).

²¹ Na noção de «chamamento» do Pseudo-Areopagita, parece ecoar o conceito aristotélico de espanto como impulso para a actividade filosófica. Cfr. «É, com efeito o espanto que impelira os primeiros pensadores, como ainda hoje, às especulações filosóficas». (Aristóteles, *Metaphysica* 123b).

²² Cfr. «Quanto à Beleza – conforme já disse – ela sobressaía entre todas as ideias puras a que nos referimos. Depois que viemos para esta existência, é ainda ela que ofusca todas as coisas com o seu brilho [...]». (Platão, *Fedro* 250 c-250d).

²³ A Teologia Simbólica, de acesso a Deus pelo sensível, une-se, no contexto do *Corpus Areopagiticum*, à Teologia Conceptual, que versa sobre Deus a partir dos seus nomes e que se explica mormente em *De Divinis Nominibus*, para fechar o ciclo da Teologia Afirmativa que recolhe da criação sensível ou intelectual as suas analogias com o Divino. A ênfase concedida à Teologia Simbólica, em detrimento da Teologia Conceptual, devém do nosso esforço de aprofundar o conceito de Beleza que, embora seja considerada «nome divino» e encontre a sua mais ampla formulação em *De Divinis Nominibus*, remete, muito visivelmente, para a realidade sensível. Aliás, pelo que nos é dado a conhecer do texto dionisiano, perdido ou fictício, *Teologia Simbólica*, a Beleza mereceria nas suas páginas um lugar central. Tal facto ilustra, justamente, a questão central de que nos ocupamos, referente a uma concepção de Beleza que é nome divino e propriedade visível do real.

as coisas [...]»²⁴ – resposta humana à inefabilidade do Divino, que se cimenta no reconhecimento dessa dessemelhança que distancia a realidade do princípio que a origina. Trata-se de compreender nesse mesmo acto de decifração de Deus no Mundo a sua incompreensibilidade de Deus, enquanto antecedente e superior do Mundo. A meditação apofática, reverenciando o carácter transcendente daquilo que visa, não resulta, no entanto, na cessação do percurso de indagação do Divino, que a contemplação estética inaugurara, mas, inversamente, prolonga-o para a investigação mais profunda do que nela, então, se havia prenunciado.

No interior da própria interpretação simbólica, o real desvela-se como concomitante semelhança e dessemelhança relativamente ao que representa²⁵, porquanto a sua dimensão sensível constitui, ao mesmo tempo, meio de manifestação (pela adequação às condições do conhecimento humano) e de ocultação (pela desproporção do expressado à figura da expressão). Esta via preconiza, pois, a ascensão a Deus pelo indício e não pela prova. E é por meio do desenvolvimento do indício que a Teologia Mística propõe a transposição, sem renúncia, da actividade sensorial e intelectual para a imersão no silêncio humilde, porque derivado da inspecção dos limites do entendimento e linguagem humanos para abarcar o Divino.

Como, todavia, adverte Mário Santiago de Carvalho, sendo *teo-lógica*, a Mística não pode culminar na negação de todo o discurso acerca de Deus²⁶. Perante a confirmação da insuficiência da linguagem para expressar a inefabilidade da transcendência, torna-se imperativo não tanto a completa demissão da palavra, mas a reinvenção de uma nova linguagem, adequada ao mistério, distinta de uma definição que, enquanto tal, visa encerrar o referente no interior do seu significado, constituindo-o como mero objecto. Substituindo, então, o movimento da definição pelo da celebração, «a linguagem acolhe a distância no seu seio», parafraseando o tradutor e comentador do Pseudo-Dionísio. A obra *Teologia*

²⁴ Pseudo-Dionísio Areopagita, *De Divinis Nominibus* 593 C; Cfr. «Despoja-te de todas as coisas que são [...]». (Pseudo-Dionísio Areopagita, *Mystica Theologia* 99 D).

²⁵ Cfr. «[Os símbolos] São semelhantes a Ele no sentido de que participam em certo modo daquele que não pode ser participado. São dessemelhantes porquanto os efeitos distam da Causa e estão-lhe incomparavelmente subordinados». (Pseudo-Dionísio Areopagita, *De Divinis Nominibus* 916 A).

²⁶ Cfr. M.S. CARVALHO, «Estudo Complementar», *Mediaevalia. Textos e Estudos* 10 (1996) 80.

Mística corporificaria assim o esforço último de «louvor» e «homenagem» à Divindade, como exercício de linguagem no qual Deus advém e se distende, doando-se aí à adoração contemplativa, excedente da compreensão estritamente sensível e intelectual humana.

Do espanto à celebração, desenha-se o percurso teológico dionisiano. Nele, a Beleza parece configurar todas as etapas: o que o espanto apenas profetiza irrompe no seu esplendor, no interior daquela mesma linguagem que não objectiva, segundo um princípio de dissecação, em conceitos e formas sensíveis, mas que abre espaço à transcendência, louvando-a na sua alteridade e preservando, assim, no homem, o seu maravilhamento, como a mais sábia e ignorante das atitudes.

E quando, por fim, retermos aquela passagem bíblica que nos diz que «Deus olhou tudo quanto tinha feito e viu que era tudo muito belo», redescobriremos, já não argumentos racionais ou atestações sensíveis, mas uma expressão de deslumbramento e impulso para a persecução de um itinerário estético pelo qual se ascenda à Beleza que tudo antecede e transcende.

Sobre a processão do Espírito Santo em Escoto Eriúgena

I. Problemática e via régia de solução

Tratar-se desta questão teológica que entre outros factores divide a Igreja católica e o cristianismo oriental da igreja ortodoxa, merece desde já uma justificação neste congresso cujo tema é «Idade Média e Filosofia».

No decorrer de *De Divisione Naturae*, Escoto Eriúgena repete umas vezes a perspectiva grega ao dizer que o Espírito Santo procede do Pai. Outras vezes acrescenta o ocidental *filioque*, finalmente afirma que a processão se faz *ex Patre per Filium*. É por esta última forma que acaba por optar parecendo-lhe que assim concilia as duas tradições, com efeito ao dizer-se apenas *ex Patre*, diz-se a verdade pois que é mesmo a partir do Pai apenas que o Espírito Santo procede, podendo subentender-se *per Filium*. Ao dizer-se *ex patre filioque* tal pode traduzir-se por «do Pai através do Filho» passando aquele *et* que o *que* traduz a referir-se ao intermediário da processão se bem que nunca a duas fontes simultâneas da terceira *Hipóstase*. Isto permitiria uma interpretação daquele *et* antes de, e depois da argumentação em favor do *ex Patre per Filium*. Ora esta argumentação é racional, supõe uma redução filosófica sendo a perspectiva que a acompanha expressão de dignidade teológica.

Antes de chegar a abordar de maneira explícita este tema¹, Escoto prepara o terreno ao inserir esta afirmação no conjunto das grandes propriedades que dizem

* Faculdade de Letras da Universidade do Porto.

¹ *João Escoto Eriúgena*, PL, vol. 122: Lib. II, 601 B – 615 D.

respeito ao Espírito Santo. Pegando na afirmação do Génesis «e o espírito de Deus sobrevoava as águas», Escoto Eriúgena identifica aquele espírito com o Espírito Santo como querendo dizer que o mesmo está acima das ideias primordiais. Mas há uma outra interpretação que vem acrescentar-se a esta reforçando-a, extraída de uma referência de S. Basílio, que por sua vez a ouvira a um intérprete sírio, Teófilo de Antioquia, acerca daquela afirmação do Génesis, ou seja o espírito de Deus “incubava” as águas, o que Escoto Eriúgena desenvolve no sentido também de fecundar as águas significando assim que as causas primordiais, simbolizadas pelas águas, que existem eternamente no Verbo, criadas sob forma unificada, desenvolvem-se em inumeráveis pluralidades: dons naturais constituídos por géneros, espécies, e indivíduos, dons que são as características das coisas entre os quais o próprio dom de ser², como numa sequência lógica ou pelo menos conveniente da função sobrenatural já então tradicionalmente atribuída ao Espírito Santo: a de distribuidor e comunicador dos dons sobrenaturais³. Se distribui estes, porque não aqueles (os naturais)? É neste contexto que afirma ainda sem o provar⁴, *et nullo alio, si de Spiritu Sancto proprie intelligitur, nisi a Patre manat*. Pois é do Pai que provém o Filho e é também do Pai que provém por via de processão o Espírito Santo... Isto não é argumento como se disse, mas a inclusão desta afirmação numa exposição tão laudatória do Espírito Santo, indicia que, para o filósofo-teólogo, a dignidade da Terceira Pessoa é mais compatível com o ter como princípio imanente único o próprio Pai. Pretende-se mostrar a precedência daquela acima das causas primordiais – como poderia ser de outra maneira se são realidades criadas? Assim não escapam ao conhecimento prévio que o Espírito Santo tem delas. Por isso se diz que as sobrevoa: «Non ita omnem intellectum rationemque altitudine obscuritatis suae effugit ut etiam a spiritu Dei comprehendi et superari non possit»⁵. Superação gnosiológica e ontológica. A esta afirmação corresponde

² *De divisione naturae*, Lib II, 564 A, 563 C, 564 A, 554 B, 535 C, 552 A.

³ *De divisione naturae*, Lib. II, 562 D, 564 A.

⁴ *De divisione naturae*, Lib. II, 553 C.

⁵ *De divisione naturae*, Lib. II, 553 A: Às ideias primordiais já Escoto Eriúgena atribuíra capacidade cognitiva (552 B) e carácter misterioso devido à sua transcendência (550 C – D). Conhecimento e mistério que, ao serem superados pelo espírito e Deus, mostram a superioridade deste. E, sendo elas também causas, é como tais que o Espírito Santo também as supera: «non enim primordiales omnium causae tantae excellentiae esse credere debemus ut nulla superior eas causas praecedat quae eas superat». Poderia avançar-se com a afirmação de que a referência às ideias primordiais se orienta quer no sentido de serem mediadoras na criação do mundo dos indivíduos quer para exaltar o próprio Espírito Santo.

o comentário: se o Verbo precede as ideias como o artista precede a sua arte, «quid obstat si Sanctus Spiritus qui super abyssum primordialium causarum quas Pater in Verbo creavit superfertur [his] peraeesse intelligatur»?⁶

Por outro lado exalta-se assim a pessoa do Pai. Mas isto seria apenas uma conveniência do contexto.

Terá ainda de esclarecer-se que quer a filiação quer a processão dão-se ao nível das três Hipóstases distintas entre si e não ao nível da Essência ou Natureza Divina, o que tornaria muito mais fácil a resposta ocidental a esta questão mas desvirtuá-la-ia incluindo nesse desvirtuamento até a paternidade. No que diz respeito à Natureza Divina esta é comum aos três. O que está em questão é se o Espírito Santo provém da Hipóstase primeira apenas ou então da Primeira e da Segunda ao mesmo tempo assim como o Verbo expressa a filiação a partir da primeira hipóstase e não da natureza comum.

As citações bíblicas não parecem convergentes neste ponto. Algumas até podem dar base para uma e outra interpretação a não ser que se recorra a outra instância: a razão com noções que ela mesma descobre. Este recurso à razão porém não é apenas uma forma de solucionar aparentes contradições das citações da Escritura. Trata-se também de uma interpretação, a menos inadequada possível da linguagem revelada por palavra escrita, ainda que não seja para dirimir antagonismos aparentes. Esforço da razão pela qual afinal se começou esta temática sobre a Trindade como em breve se recordará. Escoto Eriúgena orienta-se por vezes como se disse no sentido do «filioque» mas sem esclarecer e muito menos aprofundar a partir de si mesmo a relação do Espírito Santo com as outras duas Hipóstases. Assim surpreendentemente, ao comparar a relação do Pai com o Verbo com a relação do *intellectus* com a *ratio* e por meio desta com o *sensus interior* na continuação da imagem trinitária diz de passo *per spiritum sanctum ex se filioque procedentem* sem verificar que tal processão não se reflecte na imagem (imagem de Deus no

⁶ *De divisione naturae*, Lib. II, 562 B: Tal é a dignidade das causas primordiais que poderiam levar erradamente à afirmação de uma precedência que de facto não têm, por isso Escoto Eriúgena sente-se na necessidade de insistir na consequência do seu estatuto de criadas e portanto na precedência onto-gnosiológica do Espírito Santo sobre elas. Com efeito o acto de filiação do Verbo é simultâneo ao acto da criação das ideias no próprio Verbo. Poder-se-ia pensar que a processão do Espírito Santo é posterior, o que permitiria concluir a precedência das ideias criadas mas eternas sobre a processão da terceira hipóstase. Mesmo tratando-se de uma posterioridade na eternidade, não no tempo – posterioridade apenas lógico-ontológico-axiológica – não deixaria de ser posterioridade. Daí essa insistência com que aponta para a simultaneidade da filiação e da processão, daí a relatividade do próprio *per fillium*.

Homem) de que trata. Com efeito é apenas o intelecto que, intervindo na razão, distribui conhecimentos e definições distintas através do sentido interno, ponto de vista a que mais adiante nos referiremos⁷. O mesmo em ... *dona quae distribuit non sua solummodo sunt sed ex Patre ex quo procedit et filii [a quo et] per quem procedit*⁸.

A criação já tinha sido expressa em termos de causalidade. Escoto Eriúgena recorre a essa noção de causa para tratar das relações de proveniência das Hipóstases divinas quando aquela se realiza. A própria Essência Divina como unidade absoluta já é causa das realidades criadas: ideias primordiais ou causas primordiais e realidades individuais constitutivas da natureza não criadora criada. No entanto é em termos de causa que as derivações intrínsecas à Natureza Divina são também interpretadas. Até chegar à discussão formal deste assunto, não se tinha utilizado este termo para a questão da filiação e da processão. Tratando-se de uma essência única que subsiste em três Hipóstases «...deve-se acreditar e compreender tratar-se de uma causa essencial única (perspectivada neste caso como a essência comum) que subsiste em três causas substanciais e de três causas substanciais que subsistem numa causa essencial única»⁹ e destas de novo teremos uma causa antecedente e duas causas subsequentes, pois que o Pai precede o Filho e o Espírito Santo¹⁰. Por isso a primeira Hipóstase poderá ser chamada causa das causas: das duas causas dela derivadas. (Trata-se de precedências que se dão na eternidade e por tanto em que a causa causante incausada e as duas causas causadas são simultâneas). Duas Hipóstases iguais entre si e iguais à hipostática causa

⁷ *De divisione naturae*, Lib. II, 579 C-D.

⁸ *De divisione naturae*, Lib. II, 565 A: A formulação varia também em outras obras. Assim na *Expositio* (I,1) faz-se uma afirmação muito clara da dupla processão, ao contrário do que escreve na homilia sobre o prólogo de João (IV, IV, 335B). «... et nichil ei coaeternum... praeter suum patrem et suum Spiritum a patre per ipsum procedentem». Jean SCOT, *Homélie Sur Le Prologue de Jean*, E. JEAUNEAU (Introd., texte critique, trad. et notes), Les Éditions du Cerf, Paris, 1969.

⁹ *De divisione naturae*, Lib. II, 599 B: «sicut de ipsa praedicatur una esentia in tribus substantiis ita etiam una essentialis causa in tribus subsistentibus causis et tres subsistentes causae in una essentiali causa credendum est et intelligendum» 598 D – 599 A. Ver também *De divisione naturae*, Lib. II, 599 B: «nam si unum Deum per se existentem in tribus substantiis per se subsistentibus fides fatetur catholica quid obstat ne similiter dicamus unam causam per se existentem in tribus causis per se subsistentibus esse».

¹⁰ *De divisione naturae*, Lib. II, Lib. II, 600 B: «in causa itaque omnium est causa praecedens et causae sequentes, pater siquidem praecedit filium et spiritum, ac per hoc causa causarum pater non incongrue creditur». Notar-se-á que neste caso a causalidade do Pai é diferente das outras duas causas. Estas *sequentes* dizem respeito às realidades criadas: criação como propriedade do Verbo, distribuição dos dons às criaturas como propriedade do Paráclito. Aquela diz respeito a

que lhes deu o serem subsistentes a partir de si mesmas. É portanto uma teoria trinitária à luz da noção de causa, na qual não é difícil ver uma espécie de emanação sem subordinacionismo da segunda e terceira Hipóstase a partir da primeira e liberta do princípio neo-platónico de que do uno provém apenas uma outra subordinada unidade. Aqui surge a questão: poderia alguma destas Hipóstases ter duas causas em vez de uma? Poderia provir de duas causas ao mesmo tempo? A ideia que se esconde nesta questão é que se é certo que de uma causa podem provir vários causados «não se torna nada fácil para a razão admitir que uma causa única possa proceder de duas causas»¹¹, ao passo que o inverso parece admissível, isto é muitas causas derivarem de uma só. Como a seguir veremos, Escoto Eriúgena não recorre a nenhuma teoria geral das causas para afirmar isto a não ser quando diz que esta teoria é mais compatível com a simplicidade da essência divina, como se faz notar no texto da nota onze. A sua argumentação aponta para aquilo que se vê na natureza ou até para aquilo que não se vê na natureza. O facto de transferirmos para o caso das processões o que se encontra na natureza não apresenta uma objecção séria: faz parte da metodologia de qualquer pensamento teológico além de coincidir com o citadíssimo preceito de S. Paulo. «As suas (de Deus) realidades invisíveis [Escoto Eriúgena diz «do Pai»] são inteligivelmente vistas através das coisas que foram feitas, assim como também o seu poder sempiterno *invisibilia eius a creatura mundi intellecta conspiciuntur per ea que facta sunt*»¹². Coadunando-se com o que diz S. Paulo, a natureza é concebida por Escoto Eriúgena como sendo uma primeira escritura reveladora daquele de quem depende e a quem está intimamente unida apesar da sua inconsistência e afinal por isso mesmo. Nem outra escritura, diferente da própria natureza, seria necessária se não fosse a queda. Trata-se assim de saber se na natureza material não existirá algum efeito causal derivado de duas causas ao mesmo tempo. Coloca-se primeiro o problema dos quatro elementos que são por vezes perspectivados como complexos pelas propriedades que se associam a cada um deles. Escoto Eriúgena responde que os autênticos elementos não são esses primeiros complexos que dão origem

estas mesmas causalidades: causa Divina de causas divinas, causas estas daquilo que estando em Deus já não é Deus.

¹¹ *De divisione naturae*, Lib. II, 602 B: «Ex duabus namque causis unam causam confluere rationi non facile occurrit, praesertim in simplici natura et plusquam simplici et ut verius dicatur in ipsa simplicitate omni divisione et numerositate carente – ab una autem causa multas causas erumpere multis exemplis potest probari».

¹² *De divisione naturae*, Lib. II, 607 B: Rom 27,30 «Invisibilia enim ejus id est patris a creatura mundi per ea quae facta sunt intellecta conspiciuntur. Sempiterna quoque ejus virtus».

a outras coisas mas sim realidades simples das quais os elementos que aparecem sensivelmente já são derivados. Assim mais uma vez considera confirmada na natureza o princípio de que uma causa produz vários efeitos mas não que uma causa composta ou duas causas possam produzir só um efeito¹³. Por outro lado lembra que os mesmos quatro elementos considerados na sua invisibilidade e simplicidade derivam de um único elemento mais perfeito que os quatro e a que chama «essência generalíssima». Assim a própria causalidade de cada elemento simples está dependente de uma unidade muito superior à sua associação¹⁴. Esta quando existe produz um efeito corruptível e já não uma nova causa. O que aqui parece que se pretende insinuar é que um efeito proveniente de várias causas é um efeito inferior que já nem dignidade tem de ser causa causada. A unicidade da causa será assim garantia da perfeição do efeito(de cada efeito). É também ao mundo físico que Escoto Eriúgena recorre para um melhor esclarecimento da procedência do Espírito Santo. Aí parece encontrar um símile bastante perfeito. É o que acontece com o fogo referido aqui ao sol. Do fogo derivam os raios, a seguir aos raios surge a claridade. Mas a claridade que vem do raio tem como verdadeira causa não o próprio raio mas o invisível fogo de onde provém¹⁵.

É fácil concluir o que pretende Escoto Eriúgena com este exemplo. Pode dizer-se que a claridade deriva do sol e do raio? Pode contanto que não se veja no raio uma causa originante emparceirando com o próprio sol. Pois que este é a úni-

¹³ *De divisione naturae*, Lib. II, 606 A-C.

¹⁴ *De divisione naturae*, Lib. II, 606 C – 606 D: «Simplicissima etiam purissima ac sensum corporeum fugientia quatuor huius mundi elementa ad unam simplicem ac individuum causam solique intellectui perfectissimorum sapientium cognitam referuntur hoc est ad generalissimam et in se ipsa semper manentem substantiarum omnium ad visibiles effectus procedentium essentia». Também as quatro qualidades dos elementos referem-se à «qualidade generalíssima» que assim não se reduz à essência de que é qualidade, qualidade causa das quatro qualidades que se distinguem e se opõem (ibidem).

¹⁵ *De divisione naturae*, Lib. II, 608 C – 609 A. Este esclarecimento através de um fenómeno natural parece ser uma vez atenuado como critério (612 B). «Talvez os exemplos tomados não sejam adequados para demonstrar ou para confirmar a geração e a processão das substâncias divinas» diz Escoto Eriúgena. Tal apelo à natureza serviria para provar que o Espírito Santo não é intermediário na filiação do Verbo pois não tem reflexo nem no caso fogo – raio – claridade, nem no caso da geração do sentido interno pelo intelecto através da razão. Trata-se de um momento de dúvida que não vem abalar a doutrina defendida: *ex patre per filium*. Se os ocidentais têm algum motivo racional para afirmar o «filioque», mestre e discípulo desconhecem-nas e por outro lado as citações escriturísticas que parecem indicar a legitimidade daquele acrescentamento devem ser interpretada segundo a doutrina da única causa, a única que se impõe como se o que acontece na natureza fosse a realização dessa exigência ontológica da unidade da causa substancial: Sem atribuir ao Filho o estatuto de mais uma causa acrescentada, poderá dizer-se «e do Filho».

ca causa quer do raio quer da claridade. Escoto Eriúgena serve-se assim do mais nobre elemento da natureza (o fogo) para mostrar como o Espírito Santo procede do Pai através do Filho tal como a claridade através do raio. Cada um está no fogo e no outro derivado, e o fogo está em ambos numa espécie de circuminssão do fenómeno físico. E tão influentemente este está em ambos que, abolida aquela ígnea origem, desapareceriam raios e claridade.

Este relevo atribuído à anterioridade absoluta da causa causante não causada no interior da vida trinitária leva a considerar que a existência ou não de intermediário não a afecta, não a diminui na sua unicidade causalística, assim como não afecta aquela Hipóstase que se concebe como intermediária, nem sequer afecta aquela hipóstase de que há intermediário. Nada do intermediário se soma àquilo que se diz vir por meio dele. É o que se poderá dizer do Espírito Santo quando considerado proveniente do Pai através do Filho. Nada deste passa para a hipóstase que o Espírito Santo é, nada se lhe soma como se disse nem o determina, nem transfere qualidades próprias nem fortalece aquela realidade intermediária, embora esta possa parecer uma condição prévia da actuação do próprio intermediado. Assim é do Pai unicamente que o Espírito Santo recebe a subsistência por si, e o seu ser causa tal como o Filho, e é a partir do Pai que essa causalidade consiste na comunicação e distribuição dos dons o que só se faz actuando sobre as ideias primordiais criadas pelo Pai no Verbo cuja recepção activa das mesmas o tornam também criador, (e não outro criador). Uma vez mais subsistência e ser causa e ser também criador é-lhe dado pelo Pai o qual, como hipóstase subsistente doadora de auto-subsistência e que não recebe de outro anterior o ser subsistente por si, é o realizador primeiro das causalidades da segunda e terceira hipóstase. Talvez não valha a pena lembrar que não há três causas criadoras mas um só criador, mercê da comunhão da mesma essência.

Dado que o intermediário não afecta nem diminui o novo acrescentamento à acção da causa, chega Escoto Eriúgena a pôr a hipótese pela boca do discípulo de também a filiação se realizar por um intermediário que seria precisamente o Espírito Santo. E se não resolve este problema não é por razões de falta de coerência lógico-teológica: é porque nada na tradição nos aponta para essa hipotética perspectiva, embora acabe por encontrar para esta terceira hipóstase um papel de intermediário ao nível da Encarnação realizada através de Espírito Santo, segundo a Revelação¹⁶.

¹⁶ *De divisione naturae*, Lib. II, 611 B – 612 A. Dado que essa hipótese não é apresentada como absurda por Escoto Eriúgena podem tirar-se daqui várias conclusões, a começar por uma inter-

Esta aplicação causalística à vida interna de Deus inspira-lhe uma interpretação diferente da tradicional¹⁷ acerca da afirmação de J. Cristo «O pai é maior do que eu». É maior como causa do Verbo e do Espírito Santo, pode concluir-se implicitamente, pois que é causa incausada ao nível da distinção das Hipóstases embora em dignidade e em não subordinação filho e Espírito Santo lhe sejam iguais¹⁸. A aplicação da causalidade incita-o a justificar esta «maioridade do Pai», que poderia dentro só seu espírito racionalizante ser afirmada na mesma, dada a anterioridade não desmentida por nenhuma interpretação tradicional – *Maior non autem superior*, poderíamos dizer.

O termo chave em todas estas derivações é o de causa. Causa sem subordinância sem subordinação dos causados mantendo por outro lado e até radicalizando a emanação ao nível de igualdade dos emanados, ou então causas subordinantes e subordinadas num levar às últimas consequências a noção de criação *ex nihilo* que se torna emanação do infinito a este naturalmente subordinada.

II. Confirmação e reforço

O que acaba de expor-se coaduna-se com o papel atribuído à razão, a qual está presente logo nos inícios do primeiro livro do *De Divisione Naturae*. Após apontar a inacessibilidade da Essência Divina relativamente a todas as criaturas racionais e intelectuais, aponta logo a seguir:

no entanto os teólogos perscrutaram por uma recta contemplação da mente que aquela [a natureza divina] existe a partir das coisas que existem, que é sábia a partir das divisões

rogação: que problemas traria essa hipotética dinâmica para a concepção da Trindade? O mediado pelo Verbo tornar-se-ia mediador do próprio Verbo: Mediador do mediador de si. A não ser que «per filium» e «filioque» sejam interpretados como não negando a causalidade imediata inerente à processão. Trata-se assim de um horizonte da causalidade orientado a expressar-lhe o esplendor, e a amplidão, consequência afinal da circuminsessão e, neste caso, a hipótese posta pelo discípulo, longe de ser lúdica, poderia levar a especulação teológica a avançar imprudentemente. Ora esse passo já estava dado, tendo sido anteriormente evitado pelo Consílio de Niceia, como diz Escoto Eriúgena Neste ponto há da parte de Escoto Eriúgena uma crítica a todos os acrescentamentos como dogmáticos. E se a mediação fosse mais do que isso? Se Escoto Eriúgena tivesse encontrado na mediação o sinal da grandeza preparando Hegel?

¹⁷ Segundo a outra interpretação, trata-se de uma expressão da natureza humana de Cristo.

¹⁸ Lib. II, 600 B 600 C, citando João, XIV, 28. Interpretação inspirada em Máximo, o confessor em *Ambiguus* na sua disputa contra os Arianos (PG – XC 1,1264C/1265B) e em Gregório de Nazianzo, (que Escoto Eriúgena supunha ser o mesmo que Gregório de Nissa), *Oratio* 29/15. A ideia repete-se na *Homilia sobre o prólogo de João* já citada: «praecedit Pater Verbum non natura sed

daquelas em géneros e espécies, diferenças e números, e que vive a partir do movimento estável e da estabilidade móvel de todas as coisas. Por este motivo descobriram com a máxima verdade, que a causa de todas as coisas subsiste triplicemente. Com efeito da essência delas entende-se que existem, da ordem admirável das coisas entende-se que é sábia e do movimento, que é vida. Por isso a natureza criadora e causa de todas as coisas existe, conhece sabiamente e vive¹⁹.

Até aqui a razão. Em seguida a convergência com a Revelação ao dizer-se que essa tripla dimensão equivale às Pessoas da Trindade. Quer isto significar que a partir da contemplação da natureza se chega não só a uma origem uma como produtora desta unidade que é o universo, como também ao carácter triádico dessa mesma entidade originante em face dos três grandes aspectos que a natureza apresenta. – existência, sabedoria e vida – base desta descoberta pela razão e que não significam apenas três aspectos se os conjugarmos com uma outra exigência da própria razão, e do próprio intelecto: que a unidade intelectualmente descoberta não seja concebida como singularidade estéril, mas segundo uma espécie de fecundidade «ad intra» que não quebre a unidade, numa espécie de refutação racional do modalismo²⁰. Isto é sem uma espécie de «pluralidade» intrínseca, o simples dinamismo da realidade subordinante criadora manteria uma espécie de esterilidade *ad intra* incompatível com esse dinamismo quando concebido extremadamente. Daí a fecundidade *ad intra* como exigência sentida pela razão na sua dialéctica de perfeição.

causa. Audi ipsum fillium dicentem: Pater maior me est, substantia eius causa meae substantiae est». Ibidem, 287 B.

¹⁹ *De divisione naturae*, Lib. I, 455 C: «Nam non solum ut saepe diximus, humanae ratiocinationis conatus verum etiam essentiarum caelestium purissimos superat intellectus; ipsam tamen esse ex his quae sunt, et sapientem esse ex divisionibus eorum in essentias, in genera, species differentiasque numerosque, vivereque eam e motu omnium stabili et ex statu mobili recto mentis contuitu theologi scrutati sunt. Hac etiam ratione causam omnium ter subsistentem verissime invenerunt. . . Ac per hoc per essentiam patrem, per sapientiam filium, per vitam spiritum sanctum intelligi inquisitores veritatis tradiderunt».

²⁰ *De divisione naturae*, Lib. I, 456 B: «iterum ipsam unitatem non in singularitate quadam et sterilitate intuentes tres substantias unitatis intellexerunt». E a seguir vem a interpretação escriturística daquela fecundidade intrínseca que o intelecto aflorou: a concepção de três hipóteses dessa unidade não gerada, gerada e procedente. Quanto a esta processão, neste primeiro momento de abordagem Escoto Eriúgena ainda se refere à dupla processão (*De divisione naturae*, Lib. I, 456 C). Trata-se de um descobrimento da razão imediatamente feito convergir com a formulação tradicional ocidental mas que a seguir terá a sua devida interpretação. A mesma doutrina é repetida ao discutir se a noção de relação é aplicável às hipóteses de forma não metafórica: *quia Spiritus amborum est* (*De divisione naturae*, Lib I, 464 D). A exposição seguinte virá não desmentir mas esclarecer aquela fórmula.

A razão descobre a unidade, o carácter triádico dessa unidade, a concepção de dinamismo intrínseco da mesma e isso não poderá ser negado. Mas a razão também descobre que aquilo que aflorou aponta para além das suas forças. Numa afirmação que supera o neo-platonismo anterior e à luz do repensamento de pseudo-Dionísio, Deus «non est enim unitas neque trinitas talis qualis ab humano quamvis purissimo cogitari aut angelico intellecto etsi serenissimo considerari potest»²¹. É esta a voz da razão convergente com a própria mística do supracitado Dionísio. Isto porém não tira a necessidade de uma linguagem consagrada nem vem invalidar o nível a que chegou a razão humana (e o intelecto humano). É a linguagem conceptual o mais possível não afastada do inefável, é o instrumento mais apropriado para uma comunicação docente e apologética sabendo-se no entanto que se trata de «religiosa fidei symbolica verba»²². É interessante que Escoto Eriúgena não diga que tais doutrinas estão ou podem encontrar-se na Escritura mas que elas são transmitidas *a sanctis theologis*. Aqui a força toda está em «Sanctis» e, seja qual for a interpretação que se dê a «divino spiritu illuminante», não se apaga aquilo que como advertência segue a afirmação do relevo que tais termos simbólicos têm para a fé e para a oração. «Nem isto foi encontrado sem a contemplação da inteligência e de uma investigação racional»²³. A esta contemplação *contuitu* dará lugar a investigação feita no decorrer do *Periphyseon* à qual pode-se dizer pertencer. Não é de estranhar portanto que seja à razão que Escoto Eriúgena vai buscar predominantemente argumentos a favor da sua interpretação do *Filioque*. Para além das razões especificamente apresentadas há mais dois motivos sistemático-rationais que filosoficamente apontariam para a tese da processão *ex Patre per Filium*. Assim parece indicar a ordem de anterioridade-posterioridade que constituem as três primeiras naturezas em que a terceira deriva da primeira através da segunda, sendo esta constituída pelas ideias primordiais unificadas criadas pelo Pai no Verbo e sendo aquela o conjunto dos indivíduos provenientes da distribuição dos dons operada pelo Espírito Santo e portanto com este especialmente conotadas²⁴. É pelo menos mais visível a projecção daquela ordem relacional da vida trinitária nas relações entre

²¹ *De divisione naturae*, Lib. I, 456 A.

²² *De divisione naturae*, Lib. I, 456 B.

²³ *De divisione naturae*, Lib. I, 456 B: «et nec hoc sine spiritualis intelligentiae rationabilisque investigationis contuitu inventum est».

²⁴ *De divisione naturae*, Lib. I, 442 A.

as naturezas até ao ponto de podermos dizer: assim como o Espírito Santo procede do Pai através do Filho, assim também a natureza não criadora criada procede de Deus através das causas primordiais.

Também a trindade humana como imagem da Trindade divina parece expressar melhor aquela forma de processão do Espírito Santo. Na dinâmica imanente (activada pela atracção absoluta para o transcendente) da estrutura triádica humana, expressa pelos três grandes movimentos o primeiro dos quais é identificado com o «intellectus» que se move directamente à volta do próprio Deus, reflecte-se apenas esta processão *per filium*. Com efeito do intelecto nasce a própria razão cujo dinamismo é expresso assimilando-a a um segundo movimento médio sendo do intelecto que igualmente deriva o sentido interno através daquele: *per rationem*²⁵. Definido dinamicamente como o terceiro movimento, este sentido interno, conotado com o Espírito Santo pela sua função distribuidora e portanto cuja derivação reflecte a processão do Paráclito, não é resultado simultâneo ou cronológico do primeiro movimento (que como se disse gira à volta de Deus) e do segundo (que gira à volta das causas primordiais), mas apenas daquele através deste. Ou seja, no dinamismo e na estrutura que caracteriza a imagem trinitária de Deus, nada há que reflecta a dupla processão. *Ratio* e *sensus interior* são como o fruto de duas emanações intraanímicas derivadas do *intelectus* nas quais se reflectem apenas o *ex Patre* e o *ex Patre per Filium*. Assim não seria se *intelectus* e *ratio*, apesar da subordinação desta ao primeiro, constituíssem duas causas simultâneas se bem que uma adicionada à outra, do sentido interno. Tal não se dá. Por que haveria de ser o único aspecto da vida trinitária que não se reflecte na imagem trinitária humana²⁶.

E a própria trindade criada, constituída por *ousía – dýnamis – energéia* que está presente na natureza humana da qual cada homem participa, mas que é mais ampla e universal do que a humana, não reflecte igualmente aquela dupla

²⁵ *De divisione naturae*, Lib. II, 577 D: «et ille motus est qui graece, *dianoia vel energiea* latine vero *sensus vel operatio* vocatur. Ipsum dico *sensum* qui *substantialis* est et interior, qui similiter ab intellectu procedit per rationem». Esta *ratio*, considerada segundo movimento, *ex primo motu nascitur qui est intellectus*, (*De divisione naturae*, Lib. II, 577 A). Note-se a propriedade dos termos *nascitur* e *procedit*.

²⁶ Embora sem relação com o assunto tratado neste trabalho, nunca será demais lembrar que no pensamento de Escoto Eriúgena há outra forma de o homem ser imagem, muito superior àquela que se está a referir nesta argumentação: do homem como mistério para si mesmo, tal como Deus o é não só para qualquer criatura intelectual e/ou racional, como também para si próprio, segundo a perspectiva mais profunda e mais verdadeira da teologia apofática.

processão²⁷. É que, apesar de serem tão intimamente unidos, o primeiro elemento é *ousia*, impondo toda a sua precedência.

A esta concepção de onde se tiram analogias com as relações trinitárias pode acrescentar-se a interpretação que o próprio discípulo (que antes se referira à versão agustiniana da Trindade)²⁸ funda na análise da estrutura da mente que se ama, a mesma doutrina da processão única: *ex mente* como reflexo de *ex Patre*. *Mens* gera o seu conhecimento de si sendo desta mesma mente que procede o amor que experimenta por si mesma e pelo seu auto conhecimento. Ainda que o próprio amor proceda da *mens* por intermédio do conhecimento que esta tem de si, não é o conhecimento que é causa do amor mas a própria mente da qual o amor haure o principio do seu ser, antes que a mente chegue ao conhecimento de si. O que se quer dizer é que da mente proveio o conhecimento de si e o amor. Isto a partir do ser da mente e mesmo que se diga que a mente se ama através do seu auto-conhecimento, esta não é a fonte do amor neste caso conotado com o Espírito Santo²⁹. Tal como acontece com o sentido interno na concepção de Escoto Eriúgena.

Desta maneira quer a partir da imagem trinitária humana tirada aqui de Santo

²⁷ Para dar o exemplo desta trindade criada, Escoto Eriúgena serviu-se ainda do que acontece ao nível humano. *De divisione naturae*, Lib. I, 490 B: N «Nulla natura sive rationalis sive intellectualis est quae ignoret se esse quamvis nesciat quid sit... Dum ergo dico 'intelligo me esse', nonne in hoc uno verbo quod est intelligo tria significo a se inseparabilia? Nam et me esse, et posse intelligere me esse, et intelligere me esse demonstro. Num vides uno verbo et meam 'ousiam' meamque virtutem et actionem significari? Non enim intelligerem si non essem neque intelligerem si virtute intelligentiae carerem nec illa virtus in me silet sed in operationem intelligendi prorumpit». Ver também *De divisione naturae*, Lib. I, 486 B-D, 490 A, 505 C-507 A. Ou seja ao facto de ser está intimamente unida a consciência que tenho de ser, de «existir», pois sem existir não teria consciência disso. Mas uma acção encerra em si a respectiva capacidade de actuar. Em termos de derivação dir-se-ia que da *essentia* provém a operação podendo então dizer-se que provém também a possibilidade de originar a operação. A operação vem da *essentia* através do seu poder de operar (pois quem opera é a *essentia*). A identificação que posteriormente se faz nesta obra acerca daquela tríade humana *intellectus-ratio-sensus interior* torna ainda mais inviável a suposição dessa dupla processão ao nível daquela trindade generica criada visto não se encontrar na sua realização mais perfeita. Seria uma absurda degradação que, existindo em geral, deixasse de se dar nessa sua mais perfeita realização.

²⁸ *De divisione naturae*, Lib. II, 602 D – 603 C.

²⁹ *De divisione naturae*, Lib. II, 610 B – 611 A. Destaca-se 610 C: «Mens enim et notitiam sui gignit et a seipsa amor sui et notitiae suae procedit quo et ipsa notitia sui conjunguntur. Et quanvis ipse amor ex mente per notitiam sui procedat non tamen ipsa notitia a causa amoris est sed ipsa mens ex quo amor inchoat esse et antequam ad perfectam notitiam sui mens ipsa perveniat. Nam et mens amat seipsam cognoscere priusquam cognitionem suam de seipsa pariat velut prolem suam...».

Agostinho, interpretada por Escoto Eriúgena «pro domo sua», quer a partir das suas próprias concepções inspiradas em Máximo, o Confessor extrai-se a mesma conclusão quer quanto ao sentido interno quer quanto ao amor, ambos conotados com o Espírito Santo.

Poderá vir a dizer-se que o Espírito Santo é o espírito de ambos sem que isso afecte a tese defendida por Escoto Eriúgena: quererá dizer apenas que é o amor que une a primeira e a segunda hipóstase reciprocamente. Assim é certo que na estrutura do mundo criado incluindo as ideias primordiais na sua relação com a essência criadora e na estrutura fundamental do homem, as dinâmicas derivações que em Deus se dão ao nível igualitário reflectem-se numa estrutura igualmente dinâmica, mas de subordinação que é, na mais importante criatura, e apesar disso, a forma menos imperfeita de ser reflexão e imagem das derivações que na Trindade Divina se dão sem subordinacionismo. Mas não parece ser esse subordinacionismo que impediria o reflexo naturalmente imperfeito da dupla processão como vimos não impedir o reflexo das outras derivações.

Notar-se-á que toda esta problemática trinitária e portanto a da processão, pertence à teologia catafática que Escoto Eriúgena subordina à apofática. Apesar da sua superioridade não é a mais excelente teologia.

III. Conclusões – Considerações – Interrogações

(1) Ser causa criadora ou construtora mais aquela do que esta é um sinal de dignidade ontológica.

(2) Várias causas não originariam uma realidade de nível superior e portanto não originariam uma realidade causal.

(3) Devido à sua superioridade uma causa pode gerar vários efeitos. Para isso não é necessário recorrer à exigência de que um causado de uma grande causa seja apenas um só. Pela infinidade podem ser vários sem se esgotar em nenhuma.

(4) Sendo duas causas o efeito deveria reflectir uma e outra pois que o efeito está virtualmente em cada uma das causas.

(5) As causas provenientes de superiores simples são entidades simples.

(6) A dignidade das causas simples derivadas devem ser proporcionais à dignidade da causa causante.

³⁰ *De divisione naturae*, Lib. II, 607 C: «...nam non ait ego et pater unum sum sed sumus, ostendens et essentiae unitatem et substantiarum differentiam...»; 607 C continuado até 608 A.

(7) Duas causas que constituíssem um todo uno, já não seriam para esse efeito A e B, mas uma síntese de ambas que já não se poderiam aplicar a um ou ao outro. Seriam como causa um conjunto C, uma nova causa. Escoto Eriúgena não chega por a hipótese do que isso seria. Na frase de Cristo. «eu e o pai somos um»³⁰ aponta o sentido de que se trata da própria natureza comum às três pessoas e não duma dualidade nem muito menos deste hipotético conjunto sintético de que acabo de falar.

(8) Estabelece-se aqui a ultrapassagem do esquema plotiniano: com a presença do neoplatonismo, a dupla derivação imanente ultrapassa mesmo assim o esquema plotiniano. Do Pai não deriva o Espírito Santo por meio do Verbo como a alma do mundo deriva do uno através do *noûs*, isto mesmo na simples perspectiva *per filium*.

(9) Continua no entanto a privilegiar-se a noção de uno. Por isso não se quer ver uma importante unidade derivar da pluralidade ainda que divina, ao mesmo tempo que se abre à pluralidade dos «unos», Verbo e Espírito Santo. E é também este jogo que se verifica no concernente às causas primordiais das quais deriva a pluralidade dignificada afinal por tal depender de Deus e por receberem a influência do Espírito Santo. No entanto o culto do Uno projecta-se na unidade primordial criada que são estas ideias sob forma unificada. Por outro lado a pendência desta à pluralidade faz-se notar por ser o seu sentido essa mesma pluralidade que mesmo no rumo à unificação futura estará infavelmente presente indivíduo por indivíduo. Assim o sistema move-se entre a defesa da unidade radicalizando-a e a defesa da pluralidade na qual a pessoa divina do Espírito Santo se empenha valorizando-a.

(10) Um universo à imagem de Deus, começa por imitar no acto originário aquilo que acontece com as três pessoas que não são derivadas por criação *ex nihilo* segundo a concepção de toda a tradição. Ora este processo de derivação passa, *mutatis mutandis* para a derivação do mundo *ex Deo*, uma verdadeira emanação das causas primordiais que as torna por sua vez criaturas emanantes por obra do Paráclito. Emanação horizontal igualitária produzindo emanação vertical descendente.

(11) Do ponto de vista de uma ontologia que não admite que do menos se faz o mais, que nome dar a uma realidade que faz surgir outra ou que a nível da eternidade dá a outra o poder de subsistir por si mesma, tornando-a igual a si em tudo no âmbito da própria essência infinita mas admitindo a anterioridade da própria hipóstase? Fonte, origem é filosoficamente causa, causa emanante.

(12) Que se diria se o Espírito Santo fosse considerado doação de ambos? Doação ao mesmo nível uma vez estabelecido que o Verbo é doação do Pai?

Mas será que a doação já não é causa ou não será também uma forma especial de ser causa obrigando a repensar esta antiga noção? Toda esta problemática e a conclusão a que se chega fundada na noção de causa continuaria a ser a mesma ainda que, em vez de este termo «causa», se tivesse recorrido a *principium* para expressar a relação do Pai com o Verbo, sobretudo sabendo-se que, como faz notar Jauneau, a Igreja católica ocidental rejeitou o termo «causa» mas considerou no Concílio de Florença (1438 – 1445) que os dois termos eram equivalentes³¹.

³¹ Jean SCOT, *Homélie Sur Le Prologue de Jean*, E. JEAUNEAU (Introd., texte critique, trad. et notes), Les Éditions du Cerf, Paris 1969, p. 235, Nota 3.

BERNARDINO FERNANDO DA COSTA MARQUES*

«Philosophus» – «philosophi» – «secundum theologos»: a relação entre Filosofia e Teologia na *Summa Sermonum* de Frei Paio de Coimbra, O.P.¹

«A fé, que se fundamenta no testemunho de Deus e conta com a ajuda sobrenatural da graça, pertence efectivamente a uma ordem de conhecimento diversa da do conhecimento filosófico».

João Paulo II, Carta Encíclica «Fides et Ratio»

1. A obra e o autor.

Em 1947, Frei José Montalverne, OFM, enquanto procurava sermões dedicados à Assunção da Virgem Maria nos antigos manuscritos do mosteiro de Alcobaça, deparou com 15 peças oratórias, «todas diferentes e notáveis pela erudição escriturística e patrística e pelas razões teológicas» nelas desenvolvidas², no códice número 5 do Inventário Alcobacense, CXXX da Biblioteca Nacional

* Gabinete Filosofia Medieval – FLUP.

¹ Sobre este assunto publicaram-se, em diferentes contextos, dois ensaios: o de Maria Cândida Monteiro PACHECO, «Exegese e pregação em Santo António de Lisboa e Frei Paio de Coimbra», in *Actas das II Jornadas Luso Espanholas de História Medieval*, Instituto de Cultura e Língua Portuguesa, Porto 1990, pp. 1-11; e o de Agostinho Figueiredo FRIAS e Bernardino Fernando da Costa MARQUES, «Theologia, scientia et ars dans les Sermones de Frater Palagius Parvus Colimbriensis», O.P. in *Actes du Colloque CIVICIMA – Porto, (Portugal) 11-12 octobre 1996*. IX, «Le vocabulaire des écoles des Mendians au moyen âge», Brepols, Turnhout 1999, pp. 16-25.

² *Colecânea de Estudos*, 3 (1947) 130.

de Lisboa, com o seguinte título: «Magistri Fratris Pelagii Parui, Ordinis Praedicatorum, *Summa Sermonum de Festivitatibus per anni circulum. Incipiens a Festivitate Sancti Andreae Apostoli, et finiens quinque sermonibus Sanctae Catherinae, Virginis et Martyris*, per Dominicum Petrum inscriptum. - Magistri Fratris Joannis de Rupella, (ut scriptor credit), *Processus seu Ars Theorica practica Conficiendi Sermones*. Scriptum Era MCCLXXXVIII. Anno Domini 1250». No colofon (f. 179v) o copista, Frei Domingos Peres de Lisboa, registou o destinatário do códice: D. Pedro Eanes, abade do mosteiro de Tarouca; e a data em que finalizou o seu trabalho: 1288. Este códice é a única cópia de um original que terá sido destruído, ou cujo paradeiro se desconhece. Por ter sido encomendado para uso dos monges de São João de Tarouca, o escriba tomou a liberdade de introduzir alguns elementos novos no texto em conformidade com a espiritualidade monástica beneditina dos destinatários. Porém o livro nunca saiu do mosteiro de Alcobaça, e apresenta marcas de utilização na escola deste mosteiro. O último caderno contém a *ars praedicandi* e alguns sermões do mestre franciscano João de Rupela, anexado deliberadamente pelo mesmo copista ao sermonário, do qual constitui, na verdade, seu complemento didáctico.

O autor da *Summa Sermonum*, Frei Paio de Coimbra, foi pregador e mestre da primitiva geração dos dominicanos portugueses, também conhecido por Pelagius Parvus, Pelagius Aprilis, Pelagius Hyspanus, Pelagius Lusitanus, Divus Pelagius Conimbricensis e São Frei Paio de Coimbra. Da sua vida pouco sabemos, e até 1947 não era conhecida a sua obra parenética. Aliás, Frei Luís de Sousa diz, com certo desânimo, que «foi sua vida e morte surda e sem rumor»³. Tomou o hábito de pregador mendicante das mãos de Frei Soeiro Gomes, um dos primeiros companheiros de São Domingos, enviado juntamente com três confrades para Espanha no Verão de 1217. Ingressou na Ordem, como consta na História de São Domingos, «entrado já em dias» e culturalmente adulto, pois era «conhecido por letras e virtudes». Talvez por isso tenha sido nomeado prior e mestre do primeiro convento de Coimbra, construído em 1227 no Arnado, lugar da Figueira Velha, sob o piedoso mecenato das princesas D. Teresa, que comprou os terrenos, e D. Branca, que financiou a construção. No dia 24 de Maio de 1223, Frei Paio, como ele próprio confessa, encontrava-se em Bolonha onde presenciou a exumação do corpo de Domingos de Gusmão, a qual havia sido ordenada por Frei Jordão de Saxónia, primeiro Ministro Geral da Ordem, para que o santo fundador fosse de-

³ *História de São Domingos*, t. 1, Lisboa 1866, p. 311.

positado em mausoléu mais digno e mais belo: «Reuera enim in apertione sepulcri eius, tanti odoris suauitas emanauit quantam me nunquam arbitrator percepissem nam tunc temporis ipse presens fui Bononie...»⁴. (Quando abriram o seu sepulcro, sentiu-se um perfume tão suave como nunca eu tinha experimentado, pois, na verdade, naquele tempo eu estava presente em Bolonha). É duvidoso que tenha falecido no ano de 1240, data gravada na sua lápide tumular: «Primus huius Conuentus Prior morum sanctitate ac miraculorum gloria insignis Pelagius hic situs est. Obiit circa annum 1240»⁵. (Aqui jaz Frei Paio, primeiro prior deste convento e notável pela santidade de costumes e pela glória dos seus milagres. Morreu à volta de 1240). Na verdade em 1248 o «prior predicatorum Colimbrie», «Frater Pelagius Aprilis», assiste como testemunha à abertura do testamento de D. Sancho II. Até ao século XIX, pelo menos, a figura do pregador dominicano é devotamente recordada; a *Summa Sermonum*, porém, não é referenciada, nem sequer entre os cronistas da sua Ordem. O insigne medievalista P. Mário Martins, escreveu em 1973 um excelente ensaio intitulado «O Sermonário de Frei Paio de Coimbra do Cod. Alc. 5/CXXX», que se tornou o clássico tópico referencial para o estudo de datação, da pessoa do mestre dominicano e do conteúdo do sermonário. Deve-se, no entanto, rectificar a hipótese da peregrinação de Frei Paio ao famoso túmulo do bispo mártir São Tomás de Cantuária sustentada pela expressão *ut nos uidimus*, pois trata-se apenas da transcrição fiel da fonte hagiográfica utilizada. Observe-se também que a *Summa Sermonum* jamais teria sido escrita antes de 1234, ano da publicação das *Decretales Gregórii IX*, ou *Liber Extra*, tarefa encomendada por este Papa ao dominicano Raimundo de Penhaforte, cujos cânones Frei Paio cita com toda a propriedade no seu sermonário.

Para abordar directamente o pensamento de Frei Paio de Coimbra sobre a relação filosofia/teologia, bastará considerar algumas expressões que ele utiliza com frequência no sermonário e que constituem três tópicos significativos: «Philosophus», «philosophi», «secundum theologos».

«Philosophus», significa o filósofo por excelência. É o epíteto atribuído quase exclusivamente a Aristóteles, mas também designa algumas vezes Séneca; concedendo-lhes ora o estatuto da *auctoritas* com força argumentativa semelhante à dos Padres da Igreja, ora o de elemento meramente ilustrativo e puramente retórico.

⁴ Lisboa, Biblioteca Nacional, Alc. 5/CXXX, f. 118r.

⁵ In M. MARTINS, SJ, «O Sermonário de Frei Paio de Coimbra do Cód. Alc. 5/CXXX», *Didaskalia*, 3 (1973) 341.

«Philosophi». O termo, ora é tomado em sentido depreciativo: é atribuído aos pseudo-sábios, orgulhosos e soberbos que tentam impor o erro e a mentira, da mesma maneira que os tiranos se impõem caprichosamente aos súbditos; ora é tomado no próprio significado com benévola deferência: designa todos os filósofos amantes da verdade e da sabedoria, tal como Clemente e Dionísio, convertidos pelos apóstolos Pedro e Paulo; e como os sábios convertidos pela dialéctica da nobre Catarina de Alexandria. Verdadeiros filósofos são todos aqueles que divinamente iluminados, reconhecem na natureza criada o seu Criador.

«Secundum theologos». A expressão é utilizada para designar os pensadores cristãos coevos que se dedicavam à especulação e ao ensino da teologia e, de um modo muito particular, Guilherme de Auxerre, o mestre parisiense preferido das primeiras escolas da Ordem dos Pregadores. Também Frei Paio de Coimbra se deixou influenciar pelo mestre Guilherme ao assumir a teologia como ciência no sentido aristotélico do termo, como mais adiante se mostrará. Antes, porém, deve considerar-se a importância e a necessidade do estudo da *sacra pagina*, ou teologia, na primitiva comunidade dominicana.

2. A prioridade do estudo da teologia

No segundo decénio do século XIII, Domingos de Gusmão funda uma Ordem de frades mendicantes para combater a heresia e promover a reforma da vida cristã, não pela violência das armas, nem pela imposição da doutrina, mas propondo o retorno à genuína fé cristã, pelo exemplo da pobreza de vida e pela sábia pregação evangélica. Para realizar este ideal coloca todo o empenho na formação dos religiosos, pela oração e pelo estudo. Como escreveu M. Humbert Vicaire: «A legislação de 1220 prevê (em cada convento) um mestre (*doctor*) para os estudantes (cfr. I Cont., I, 28) que se encarregue dos estudos dos irmãos, determine os cursos que eles devam frequentar, e organize em cada dia, depois das Vésperas, disputas ou recapitulações nas quais cada um tenha a oportunidade de colocar as suas dúvidas e apresentar as suas questões. Quando os julgar capazes, o mestre os fará exercitar em colóquios e colações semanalmente e os autorizará a escrever nos seus cadernos pessoais. Por fim, deverá iniciá-los na pregação»⁶. Cada convento teria que ser, obrigatória e impreterivelmente, uma escola.

⁶ *Dominique et ses prêcheurs*, 2. ed., Univ. Fribourg Suisse, 1979, p. 107.

Os livros recomendados para o estudo eram, em primeiro lugar, todo o Novo Testamento, especialmente o evangelho de São Mateus e as sete cartas católicas; seguia-se a *Summa de Poenitentia* de Raimundo de Penhaforte (+1275) e o *Decretum Gratiani* juntamente com as *Decretales* do papa Gregório IX, como referências obrigatórias para o estudo da teologia moral e do exercício da pregação. Ficam assim traçadas desde os primórdios da Ordem as características fundamentais da pregação dominicana: será bíblica e teológica, positiva e sintética.

O estudo da teologia desenvolveu-se extraordinariamente nos Estudos Gerais de Toulouse (Jacobins de Toulouse) desde que ali chegou Rolando de Cremona (+1259), o primeiro dominicano mestre de teologia na Universidade de Paris, em 1231, logo após a greve dos estudantes. Aqui privou com os mestres Prévostin e Guilherme de Auxerre. Com eles partilhou o espírito de abertura ao aristotelismo, que iria posteriormente entusiasmar Alberto Magno e Tomás de Aquino, os primeiros a colocar a questão: *Utrum sacra doctrina sit scientia*.

3. O carácter científico da *Sacra Doctrina*

Teremos que recuar ao século XII e observar o movimento de transição da teologia monástica de cariz predominantemente expositivo e exegético, para a teologia pré-escolástica a qual se vai afirmando progressivamente como conhecimento autónomo, sistemático e racionalizado. Abelardo é o primeiro a atribuir o nome de *theologia* à *sacra doctrina* ou *sacra eruditio*. Aplica, com extrema subtilidade, a lógica ou dialéctica ao estudo da doutrina cristã. Na verdade, o *theos*, isto é, as verdades reveladas e transmitidas *ex auditu*, só pode ser atingido e compreendido pelo *logos*, isto é, o *intellectus fidei*: a razão recebe, deste modo, a graça da iluminação divina – *lucifer interior*. Por outro lado, Alano de Lille, sistematiza as regras fundamentais do conhecimento teológico. Ambos contribuem assim decididamente para acelerar a construção duma ciência teológica, cujo estatuto epistemológico só começa a delinear-se com o advento da Lógica (nova), da Física, da Metafísica e da Ética de Aristóteles no século XIII. Os mestres da faculdade de teologia de Paris têm consciência, então, do valor e utilidade da concepção aristotélica da ciência para o desempenho efectivo do *intellectus fidei*, e também despertam para a importância dos conteúdos da metafísica do Estagirita para analisar, penetrar e clarificar os mistérios da fé revelada. Recusam agora reduzir a teologia a mero exercício exegético-narrativo ou a simples comentário do texto sagrado. Nasce uma nova teologia, com novo estatuto epistemológico de carácter racional, especulativo e argumentativo.

Na *Summa Aurea* de Guilherme de Auxerre (+1231), a teologia é já definida como ciência: *cognitio certa per causas*. Porém, os princípios desta ciência não recebem a sua evidência das *rationes propriae rerum naturalium*, mas do poder iluminante da fé. A teologia é, portanto, uma ciência autónoma que transcende as outras ciências, tem princípios próprios e conteúdos específicos: «Principia theologica sunt articuli fidei; fidei enim articulus est principium non conclusio»⁷. Os artigos da fé são pois os axiomas desta ciência, e a sua evidência é garantida de modo absoluto pelo carácter de veracidade da divindade reveladora. Serve-se da racionalidade humana, mas não carece de seu aval. O mestre Guilherme de Auxerre considera ainda a teologia como ciência em sentido aristotélico de um modo extrínseco, isto é, apenas utiliza a nomenclatura epistemológica de Aristóteles enquanto estrutura formal, mas ainda não recorre aos conteúdos conceptuais da sua metafísica. Na verdade o aristotelismo de Guilherme não poderia ter ido mais longe: a *Summa Aurea* aparece no contexto das querelas provocadas pela proibição da leitura (ensino) de Aristóteles, frequentemente proclamada entre os anos de 1210 a 1228. Censura que ele, prudentemente, não reprovava. Apesar disso, o mestre Guilherme contribuiu positivamente para o uso estrito do conceito de ciência aristotélica na teologia, e mostrou que, tal como as outras ciências, a teologia tem a faculdade de se organizar como um sistema coerente a partir de princípios próprios, os artigos da fé⁸.

Diz o P. Chenu que este movimento iniciado em Paris, não estiolou, antes pelo contrário «pela introdução da epistemologia aristotélica, constitui-se no século XIII, no âmbito de uma reflexão explícita, a teologia como ciência. São Tomás de Aquino foi o mestre desta operação de grande envergadura, que deveria assumir o comando do desenvolvimento ulterior da sagrada doutrina. A génese desta metodologia, os seus preparativos, as reacções, as resistências que ela encontrou, rendem homenagem a esta grande obra de São Tomás, cujos escritos, ao serem lidos tendo em conta o contexto original, ganham um vigor histórico, apoiado por uma interpretação interna solidamente sustentada passados que são sete séculos»⁹.

⁷ *Summa Aurea*, IV, de baptismo, q.1.

⁸ Cfr. M.-D. CHENU, O.P., *La théologie comme science au XIIIe. Siècle*, J. Vrin, Paris, 1969, cit. p. 9: «... un autre thème, mis en circulation par Guillaume d'Auxerre, et déjà acueilli dans les écoles: l'analogie à établir entre les articles de foi et les principes premiers de la science. De fait, dans cette comparaison, appuyée à la théorie aristotélicienne de la science, nous allons découvrir l'une des plus fécondes inspirations qui donnèrent alors ses consistance épistemologique à la science théologique», p. 58.

⁹ M.-D. CHENU, O.P., *La théologie comme science au XIIIe. Siècle*, cit., p. 9.

São Tomás logicamente colocou na abertura da Suma Teológica a *quaestio*: «De sacra doctrina, qualis sit, et ad quae se extendat», passando a definir o estatuto epistemológico da teologia em dez artigos: «Circa quae quaerenda sunt decem: primo, de necessitate huius doctrinae; secundo, utrum sit scientia; tertio, utrum sit una vel plures; quarto, utrum sit speculativa vel pratica; quinto, de comparatione ad alias scientias; sexto, utrum sit sapientia; septimo, quid sit subiectum eius; octavo, utrum sit argumentativa; nono, utrum uti debeat metaphoricis vel symbolicis locutionibus; decimo, utrum Scriptura sacra huius doctrinae sit secundum plures sensus exponenda»¹⁰. Para o Aquinate a *sacra doctrina* é uma ciência *sui generis*. Como qualquer outra sistematiza e atinge o seu objecto especulativamente, porém, de nenhuma outra depende, ela é exclusivamente ciência subalterna da ciência divina - «quaedam vero sunt qui procedunt ex principiis notis lumine superioris scientiae»¹¹, da qual procede a legitimidade das verdades reveladas e recebe a iluminação, o *lumen fidei*, ou a claridade necessária para que o entendimento humano seja capaz de entender o mistério dos princípios da fé – *intellectus fidei*. Por analogia com a graça, que age sobre a natureza humana sem a minimizar ou destruir, a luz da fé não destrói a razão, nem dispensa a força da razão; antes pelo contrário, eleva-a, orienta-a e torna-a mais perfeita. A fé ilumina a razão: Este princípio da concepção agostiniana da *iluminatio fidei*, aflora várias vezes na *Summa Sermonum* de Frei Paio ao apresentar o pregador como aquele que transporta o facho da fé para iluminar as trevas da heresia.

4. A *Summa Sermonum*: a fé ilumina a razão

Na escolástica o estudo da Sagrada Escritura processava-se em três fases: *lectio, disputatio, praedicatio*. Pela e na pregação era atingido o objectivo desta ciência: mostrar e demonstrar a fiéis e infiéis as verdades da fé, para que conheçam e amem a Deus neste mundo (*in via*), e conquistem o gozo da bem-aventurança (*in patria*). Alano de Lille assim definiu a pregação: «manifesta et publica instructio morum et fidei, informationi hominum deseriens, ex rationum semita et auctoritatum fonte proveniens»¹². Pregador é fazer um discurso público,

¹⁰ 1 q.1 a1-10. Este mesmo assunto tinha sido já abordado por S. Tomás nos livros da sua juventude: no prólogo do *Scriptum super Sententiis magistri Petri Lombardi*, no *De veritate*, q. 14, a 10; no *Contra Gentiles*, 1,4.5.

¹¹ 1 q.1 a.2.

¹² *Ars praedicandi*, cap. 1., PL 210, 111.

fundamentado na Revelação divina contida nas Sagradas Escrituras, no quadro duma sociedade organizada e visando o nascimento ou o desenvolvimento da fé e dos conhecimentos religiosos e, correlativamente, a conversão e o progresso espiritual dos ouvintes. O elemento essencial da pregação é o seu enraizamento na Revelação. Ela transmite uma mensagem apta a ser recebida e compreendida, precisamente, a partir do texto sagrada. Pelo exercício exegético e pelo comentário estabelece, em hermenêutica textual, a sua inteligibilidade, visando o ordenamento da praxis cristã¹³. Como antes foi referido, a partir do século XII, os teólogos e os pregadores iniciaram o recurso a métodos racionais¹⁴.

Também Frei Paio de Coimbra foi atingido pelos ventos deste modernismo. Mestre e formador de pregadores, decide elaborar uma coleção de 406 sermões: *materia praedicabilis*, com algumas recomendações pedagógicas e pastorais. Como afirma Francisco da Gama Caeiro, «a obra sermonária do teólogo e pregador dominicano deverá ser integrada nas correntes de ideias teológicas e de exegese, nas filiações doutrinárias, nas orientações parenéticas que dimanam do centro universitário parisiense»¹⁵. Pode comprovar-se esta tese do saudoso medievalista, pela análise do sétimo sermão da festa do Apóstolo Santo André¹⁶. A partir da frase de Isaías (7, 9) segundo a versão dos Setenta - «Si non credideritis non intelligetis», define o tema e introduz a questão da relação fé e com a razão, acolhendo a solução da *Summa Aurea*: «dicunt tamen theologi quod «quedam sunt que non possunt credi nisi prius intelligantur (Aug., *Enarrationes in Psalmos*, 18, 3) que oportet prius cognosci naturali cognitione, «ut unum esse principium», prius intelligatur quam credatur, quedam uero sunt que oportet prius credi quam cognosci uel intelligi, ut articuli fidei, ad quos non potest attingere ratio naturalis, ut est «Filius Dei esse hominem» et huiusmodi»¹⁷. A exegese teológica situa-se

¹³ A hermenêutica medieval como meio de análise escriturística remonta a Orígenes e foi introduzido na exegese medieval por Cassiano: propunha-se esclarecer os quatro sentidos (quadriga) seguintes: literal ou histórico, moral ou tropológico, alegórico ou místico e anagógico ou escatológico. Nicolau de Lira vulgarizou o dístico da autoria de Agostinho da Dinamarca (séc. XIII): «Littera gesta docet / qui credas allegoria / Moralis quid agas / quo tendas anagogia (quid speres anagogia = Ag. Dinamarca).

¹⁴ Cfr. J. LONGÈRE, *La prédication médiévale*, Études Augustiniennes, Paris 1983, p. 14.

¹⁵ F. G. CAEIRO, «Os primórdios dos Frades Pregadores em Portugal. Enquadramento histórico-cultural», in *Actas do II Encontro sobre História Dominicana*, Arquivo Histórico Dominicano Português, vol. III, Porto 1984, p. 164.

¹⁶ *Summa Sermonum*, f. 3r.

¹⁷ Ibid. Cf. Guillelmus Antissiodorensis, *Summa Aurea*, lib. 3, t.1, trac. 12, cap. 4: Cfr. Ibid., lib. 1, t. 1, prol.

tradicionalmente em dois níveis interpretativos, que não são contraditórias, mas complementares. Primeiro: *Intelligo ut credam*, entender para crer, ou seja, a razão presta um obséquio à fé. Segundo: *Credo ut itelligam*, crer para entender, isto é, há verdades da fé que a razão natural não pode atingir, como por exemplo, «que o Filho de Deus se fez homem». Daqui se chega naturalmente a uma conclusão lógica: o conhecimento pela fé é o mais excelente. Os artigos da fé não carecem de demonstração, pois «é suposta» a sua veracidade - «non enim oportet talia prescutari, sed supponi»¹⁸. E isto por quatro razões:

1ª «Vt artium uel scientiarum necessitas non cassetur»¹⁹.

A ciência e a arte têm que ser sustentadas à partida por «principia per se nota», isto é, por um conjunto de axiomas de tal modo intuídos pela mente que não careçam de prova. A teologia como ciência tem os seus axiomas, os artigos da fé, que são *principia per se nota*, isto é, evidentes por si mesmos, não em virtude de uma iluminação *per modum nature illuminantis intellectum*, como nas outras ciências, mas de uma iluminação *per modum gratie*. Só Deus ilumina o entendimento gradualmente até atingir a sua perfeição, isto é, até ao estado do conhecimento completamente esclarecido. E é por esta razão que a teologia goza do estatuto, não só de ciência potencialmente mais perfeita, mas também de ciência fundamentadora, pois garante a subsistência de todas as ciências e artes. Frei Paio argumenta com a autoridade de Aristóteles (*Interpretatio Topicorum* de Boécio) e com o Livro dos Provérbios (4, 9), afirmando, enfaticamente, que a ciência teológica é *de iure* património exclusivo dos crentes. De facto, só eles recebem a iluminação *per modum gratiae*: «qui tamen solum fidelibus sunt principia, quibus sunt per se nota, nulla extra probatione indigentia»²⁰. Não admite, portanto, a subjectividade universal do conhecimento teológico, que virá mais tarde a proporcionar a objecção mais relevante do seu carácter científico. S. Tomás não ignorou esta questão, e procurou resolvê-la na *Summa Teológica* depois de a inscrever como aporia prioritária: «*quaestio: «Utrum sacra doctrina sit scientia»*: Omnis enim scientia procedit ex principiis per se notis. Sed sacra doctrina procedit ex articulis fidei, qui non sunt per se noti, cum non ab omnibus concedantur: *non omnium est fides*, ut dicitur II Thess. 3,2. Non igitur sacra doctrina est scientia»²¹. O Doutor Angélico responde a esta questão sustentando

¹⁸ Ibid.

¹⁹ Ibid.

²⁰ Ibid.

²¹ I, 1 q. 2, 1.

que a garantia dos princípios teológicos nada tem a ver com o sujeito cognoscente, porque objectivamente eles se integram numa ciência superior (teoria da subordinação): «Ad primum ergo dicendum quod principia cuiuslibet scientiae vel sunt nota per se, vel reducuntur ad notitiam superioris scientiae»²².

2^a. «Ut intellectus humanus diuine iusticie subiugetur»²³.

É evocado o argumento puramente teológico, extraído da *Summa Aurea*²⁴, segundo o qual a justiça divina assume as três virtudes teológicas como espécies suas, tomando para si o que Lhe é devido. Neste caso, o entendimento é assumido pela virtude da fé, que o ilumina com uma credibilidade tal que supera a validade formal e material do raciocínio dedutivo.

3^a. «Vt ipsum credere meritorium reputetur»²⁵.

No mérito da fé, reside a sua credibilidade. A garantia do assentimento explica-se por uma única razão: «quia ita docet prima et summa ueritas»²⁶. Por isso o assentimento é mais vigoroso no conhecimento *ex fide* do que no conhecimento sensível, ou no intelectual. Mesmo quando se recorre a motivos racionais para crer, o assentimento liga-se directa e exclusivamente à veracidade imanente aos mesmos princípios ou artigos da fé.

4^a. «Vt sicut inter corporalia, sic inter spiritualia proportio conseruetur»²⁷.

Metaforicamente, a fé é a pupila dos olhos da alma. Na verdade, o entendimento «non potest perfecte uidere omnia spiritualia nisi beneficio fidei»²⁸. Tal como para Agostinho de Hipona, «fides est illuminatio mentis». O P. Chenu explica muito bem esta função clarificadora da fé sobre o entendimento: «Voilà donc de quoi exercer une activité rationnelle à l'intérieur de la doctrine sacrée: non seulement stricte besogne de défense, mais complaisance de la foi, qui, loin de s'appuyer sur les 'raisons', leur donne consistance; car la foi est une illumination intérieure, et, dans son expérience, de plus en plus pure, elle introduit l'esprit à une intelligence des mystère qu'elle croit»²⁹.

22 Idem, I, 1q. 2, 2.

23 *Summa Sermonum*, f. 3r.

24 lib. 3, tract. 11, cap. 3, q. 3.

25 *Summa Sermonum*, f. 3r.

26 Ibid.

27 Ibid.

28 Ibid.

29 M.-D. CHENU, O.P., *La théologie comme science au XIIIe. siècle*, cit., p. 35.

5. O principado da teologia, ou a teologia, rainha das ciências

O sermão registra o eco da *quaestio* que Alexandre de Hales colocou na introdução da *Summa Theologica*: «...inquirentes de doctrina theologica: 1. *utrum sit scientia...*»³⁰. Frei Paio não só afirma que a teologia é uma ciência, mas também que é, verdadeira e indubitavelmente, a mais nobre de todas as ciências, a ciência por excelência - «Beatus enim Paulus fuit uas electe scientie, id est theologie que *inter omnes scientias obtinet principatum*»³¹. A teologia é a autêntica sabedoria, a *sapida scientia*, e, como diz Santo Agostinho, «si sapientia Deus est, uerus quoque philosophus est amator Dei», «sine quo nulla natura subsistit, nulla doctrina instruit, nullus usus expedit», «principium nostrum, lumen nostrum, bonum nostrum», «principium nature, ueritas doctrine, felicitas uite»³².

6. A *Summa Sermonum*, património cultural e teológico

O Sermão de Frei Paio é um rico repositório do saber teológico e da cultura da jovem nação portuguesa. Através da diversidade de temas distribuídos pelas festividades do ano litúrgico, é possível inventariar os dados que patenteiam a riqueza doutrinal da sua obra sermão:

A – Princípios para uma epistemologia da ciência teológica:

A teologia é uma ciência, pois se fundamenta nos artigos da fé, *principia per se nota*. A teologia tem o primado sobre as outras ciências, pois *oportet prius credi quam cognosci vel intelligi*.

A fé é requerida pela razão, *quid est fides in intellectu speculativo, nisi pupila in oculo*, e tem em si mesma força probatória, *fides argumentum*.

A doutrina de Cristo é a autêntica sabedoria, isto é, *sapida scientia*, ou teologia, e confere a graça. Esta sabedoria é *lumen intellectus* e *sapor affectus*.

B – A teologia, ciência da fé e da revelação positiva de Deus:

As verdades, expressas no «Credo», constituem o depósito da Fé, que cada cristão deve professar *mente, ore, opere*.

Porque Deus é transcendente, o conhecimento humano não pode apreendê-Lo tal como Ele é. No entanto, a Natureza criada conduz o intelecto para Deus

³⁰ Citado por *ibid.* p. 37, n. 4.

³¹ *Summa Sermonum*. f. 56v.

³² *Summa Sermonum*, f. 57r. (*De civitate Dei*, lib. 8, cap.1; cap. 4, cap. 10, cap. 9. PL 41, 224/25; 229; 234; 233).

- ela é o «espelho de Deus»: *«Intellige tu christiane ad minus sicut philosophi infideles»* - primeiro, pela unidade do mundo, à unidade de Deus, isto é, a uma essência; pela sua grandeza, ao poder de Deus Pai; pela sua beleza, à sabedoria de Deus Filho; pela sua organização, à benevolência de Deus Espírito Santo, etc.

A omnipresença de Deus manifesta-se de vários modos: *per essentiam*, *per presentiam*, *per potentiam* e *per gratiam*. Porém, nos anjos e nos homens Deus está presente segundo modos especiais: o superior, *per naturam*; o mais elevado, *per gratiam*; o altíssimo, *per gloriam*. Apenas em Cristo Deus está presente especialíssimamente, *per unionem*.

Os nomes próprios de Deus são: Senhor, Santo, Criador. Os tronos de Deus são: a Sabedoria Suprema, a Virgem Maria (trono da graça), a Cruz (trono de misericórdia), o tribunal do juízo (trono de justiça), os Anjos (trono de glória).

C – Cristologia:

Cristo é o Verbo enviado pelo Pai - *«haec uidentur philosophi ignorasse»*.

Cristo é Jesus, o Emanuel, o Ungido, o Messias procurado, o Salvador prometido, o Anjo do Grande Conselho, o Sol de justiça, a Luz que ilumina o mundo.

Cristo é verdadeiro Deus e verdadeiro Homem. Manifestou a sua divindade na Epifania, no Baptismo, e nas bodas de Canã. Nasceu de Virgem desposada, tornando-se nosso irmão.

Cristo trouxe a alegria e a paz. Enviado pelo Pai, veio a este mundo com a missão de salvar todos os povos. A Cruz de Cristo, estandarte glorioso, transforma a amargura da tribulação.

Cristo é o Deus escondido aos olhos dos hereges, dos judeus e dos sarracenos.

D – Mariologia:

As maravilhas por Deus operadas em Maria – virgem e mãe, fecunda e pura.

A Virgem Maria imaculada, taça maravilhosa, nuvem ou mansão de Deus foi santificada no ventre de sua mãe – *«concepta fuit in peccato originali et post in utero sanctificata»*.

Maria é a nova Eva, geradora com Cristo de filhos espirituais, a estrela que ilumina os pecadores, o mar ou matriz de todas as graças.

A grandeza de Maria postulava a sua gloriosa assunção: *quid maius hec facere, si potuit uel debuit et non fecit*.

E – Teologia Moral:

O jugo de Cristo – os sacramentos e os artigos da fé, que orientam o intelecto; os dez mandamentos, que disciplinam a vontade; os conselhos evangélicos, que conduzem à vida de perfeição.

O valor da esmola e a hospitalidade. A correcção fraterna e a adulação. A caridade fraterna, a paz e a unidade.

Os privilégios das virgens – *ex quibus cauendum est ut superbia non oriatur...* A boa esposa e a protecção das viúvas. A honra devida aos pais, naturais e espirituais.

O tributo a César e o tributo a Deus. As qualidades do príncipe cristão.

A apostasia. A angústia do ímpio. As tentações do demónio e o diabo «sofístico».

O perigo das mulheres levianas: a sua beleza e as conversas desonestas conduzem à perdição. Os pecados contra a natureza – *Pro Deo, curialiter tange hanc materiam...* Os pecados contra o Espírito Santo. O castigo dos ímpios e a recompensa dos pecadores arrependidos.

A visão de Deus na eterna Bem-aventurança.

F – Teologia ascética e mística:

Todo o cristão, que aspire à perfeição, deve preparar o encontro com Deus.

A conversão penitencial, ocorre segundo três modalidades: *sicut propositiones in logica: simpliciter*, a dos religiosos; *per accidens*, a dos leigos; *per contrapositionem*, a dos que sofrem tribulações e enfermidades.

A santificação é operada pela confissão, contrição e satisfação. O mais alto grau da santificação é a união mística com Deus, ou os esposais da alma com Cristo em que se exercita o amor de amizade e de concupiscência, que encaminham a alma para a união na Glória. Nesta união a alma opta pela melhor parte, *pars contemplationis, pars possessionis spiritualis* e experimenta, antecipadamente, o deleite espiritual e a alegria da visão de Deus.

G – Teologia Pastoral:

A propagação da Santa Cruz é a missão principal dos prelados e dos pregadores.

São Domingos, fundador da Ordem dos Pregadores, restabeleceu na Igreja a genuína pregação apostólica.

O acompanhamento do exército de Deus, *castra Dei*, é constituído, no Céu, pela hierarquia angélica, e na Terra, pela Ordem dos Cistercienses, dos Pregadores e dos Menores. Os pregadores devem ornar-se com ciência, honestidade de

vida e doutrina. A pregação interpela também as superstições dos astrólogos, e as heresias (maniqueus, donatistas, arianos, epicuristas e priscilianos).

Artifícios oratórios: os *exempla* bíblicos e hagiográficos; a etimologia dos nomes próprios; a utilização de alegorias e símiles.

H – Eclesiologia:

A confissão de São Pedro e a fundação da Igreja.

São dois os estádios históricos da Igreja: antes e depois do imperador Constantino.

A Igreja detém a cátedra ou poder sacerdotal, régio, magistral, judicial.

O povo de Deus divide-se em três estratos: os prelados (*campo*), os continentes (*lecto*), os casados (*mola*).

A Igreja é o Trono de Deus e a Arca da Aliança.

I - Direito Canónico (Decretum Gratiani e Liber Extra ou Decretales Gregorii IX).

Assuntos directamente referenciados a normas jurídicas:

As promessas. A retribuição. A sepultura. O juramento. A purificação (purgação). A eleição dos prelados. A canonização dos santos.

J - Antropologia teológica:

O homem, ser racional e pacífico por natureza - *animal mansuetus natura* (Aristóteles), tão digno como o anjo, é instituído no estado de condição elevada, *per naturam*; superior, *per gratiam*; elevadíssimo, *per gloriam*.

7. O legado de Paio de Coimbra

Pode, pois, legitimamente comparar-se Frei Paio de Coimbra ao seu confrade Rolando de Cremona, que introduziu na Ordem dos Pregadores o “gosto” por Aristoteles que levou Tomás de Aquino a estabelecer com clareza, na *Summa Theologiae*, os fundamentos da Teologia como ciência. Ele também, ao introduzir um novo estilo de pregação (*more moderno*) e ao lançar a semente da «nova» teologia (*more aristotelico*), viria a suscitar excelentes frutos no *Studium Generale* do Colégio de S. Tomás de Coimbra – o primeiro colégio universitário português -, e na própria Universidade de Coimbra durante o século XVI, era dourada da Ordem Dominicana em Portugal.

O milagroso poder de começar. **Hannah Arendt leitora de Santo Agostinho**

E esforçava-me por compreender o que ouvia: que o livre arbítrio da vontade é a causa de praticarmos o mal (*liberum uoluntatis arbitrium causam esse, ut male faceremus*), ..., mas não conseguia compreender essa causa com clareza. E assim, tentando arrancar do abismo o olhar do meu espírito, afundava-me de novo, e muitas vezes tentava e me afundava uma e outra vez. Na verdade, elevava-me para a tua luz o facto tanto de saber que tinha uma vontade como o de saber que vivia. (...) Mas de novo dizia: (...) 'Donde me vem então o querer o mal e o não querer o bem?' (*unde igitur mihi male uelle et bene nolle?*).

Agostinho de Hipona, *Confissões*, VII, III, 5.

Nota introdutória

Começamos *in medias res*, pelo problema tão antigo e sempre novo, um dos que mais preocuparam (e muitos foram!) e ocuparam Aurélio Agostinho: o enigma do mal adentro da vontade. Esta é também, sem dúvida, uma *magna quaestio* que H. Arendt partilha com Agostinho, proclive como ele neste particular para uma solução anti-maniqueia, orientação que não deixou de causar a ambos perplexidades e aporias.

Na página 342 da edição portuguesa da obra *Eichemann in Jerusalém. Uma reportagem sobre a banalidade do mal*, afirma Hannah Arendt: «o tribunal [que entre Abril e Agosto 1961 julgou Adolf Eichemann, em Jerusalém, e o condenou

* Universidade da Beira Interior (Covilhã).

à morte^{1]} nunca enfrentou o desafio daquilo que é novo e sem precedente (...). Pelo contrário, o tribunal soterrou o processo numa avalanche de precedentes.»²

E o que era *novo* neste processo e que exigia atenção renovada quer da parte acusação quer da parte dos juízes? Antes de mais, segundo a autora, o perfil psicológico peculiar do acusado, Adolf Eichmann, mas também, e acima de tudo, a natureza inédita dos crimes de que fora um dos agentes: Eichmann não era apenas um *hostis Judaeorum / inimigo dos Judeus*, mas antes, e sobretudo, um *hostis humani generis / inimigo da humanidade*. Ora por incapacidade de *ver o novo* patente neste processo, o tribunal não condenou Eichmann à morte por aquilo que o deveria ter condenado em primeiro lugar: i.e., por *crimes contra a humanidade*. Aliás, terá sido precisamente essa mesma incapacidade para *ver o novo* o problema fundamental do Tribunal de Nuremberga, criado para julgar os crimes da II Guerra Mundial, e dos chamados *Julgamentos Sucessores* que se lhe seguiram - precedentes que, em seu entender, sempre enredaram e pairaram sobre o julgamento de Eichmann em Jerusalém.

Podemos afirmar que esta é a crítica de princípio e a mais profunda que H. Arendt faz ao modo como o processo Eichmann foi conduzido, críticas que ficaram abafadas no imenso bruaá³ que envolveu a tese (anti-maniqueia) da chamada *banalidade do mal* e o incómodo da lembrança, por ela trazida à colação, de que alguns líderes das comunidades judaicas, na Europa, haviam sido coniventes com a *Endlösung / a Solução Final*.

Se nesta nota introdutória recuperamos a passagem do livro sobre Eichmann acerca do problema do *novo*, é também para sublinhar o paradoxo em que se envolveu a própria H. Arendt, arguta leitora de Santo Agostinho. À luz do que afirma noutros textos⁴ sobre *miraculoso poder que o homem tem de começar* - sobretudo através do perdão e do nascimento -, seria de esperar ao menos um lampejo ou um mero aceno à possibilidade de continuação da vida, mesmo de Eichmann (à semelhança do apelo que fez o seu mestre e grande amigo Karl

¹ Sentença executada pouco antes da meia-noite do dia 31 de Maio de 1962.

² *Eichmann em Jerusalém. Uma reportagem sobre a banalidade do mal* (1963), Editora Tenacitas, Coimbra 2003, p. 342

³ Literalmente: *bruaá* vem do hebraico *bārūkh habbā*, «bendito o que vem [em nome do Senhor]». O verso era cantado pelos Levitas na procissão que os conduzia ao Templo e deturpada pelos que não entendiam o hebreu.

⁴ V.g., em *A Condição Humana*, (1958), Relógio d'Água, Lisboa 2001; em *Entre o Passado e o Futuro* (1961), Perspectiva, São Paulo 2000; em *A Vida do Espírito. I - Pensar* (1978), Perspectiva, São Paulo 2000; Instituto Piaget. Lisboa 1999.

Jaspers), bem na linha de uma mesma orientação agostiniana contra a pena de morte. Mas a sua própria versão daquilo que, no seu entender, deveria ter sido o texto da sentença dos juízes, acaba por culminar também numa inexorável oclusão (quase-maniqueia?): não há possibilidade de começar de novo, pelo menos para o burocrata do extermínio. E cito o final da “sentença” que, fora ela juíza, H. Arendt teria redigido e proferido: «(...) como o senhor apoiou e executou uma política que consistia em não querer partilhar a terra com o povo judaico e os povos de várias outras nações – como se o senhor e os seus superiores tivessem o direito de decidir quem deve e quem não deve habitar a Terra – pensamos que ninguém, nenhum ser humano, pode querer partilhar a terra consigo. É por esta razão, e só por esta, que o senhor deve ser enforcado»⁵.

Aqui não houve, não sabemos se podia haver, face ao absurdo da novidade do mal que irrompeu nos Campos de Concentração, espaço para a indulgência nem para o milagre de um inesperado recomeço⁶, mas apenas o esperado fim, tão certo como o destino fatal dos comboios que o rigor diligente e prazenteiro de

⁵ *Eichmann em Jerusalém*, p. 358.

⁶ Aparentemente, por a faculdade de *pensar* parecer estar nele desligada do *juízo*, i.e., da capacidade para distinguir o bem do mal, Eichmann parecia estar desprovido do *milagroso poder de começar*. Mas decretar isto *de jure* não será (não seria) consentir ainda numa espécie de retorno metamorfoseado de alguma forma de maniqueização de que Arendt se queria expressamente desvincular mediante a tese da «banalidade do mal»? Afinal, *que novidade* foram os juízes incapazes de ver? Sem dúvida a *novidade do mal* que irrompeu na história com o Nazismo. Mas não seria possível, *in extremis*, como em Agostinho, recriar o homem para que pudesse *haver um princípio*? Note-se que Agostinho, apesar das afirmações de *De Ordine*, II, 4, 12 e *De Ciuitate Dei*, I, 21, foi claramente contra a pena de morte. No *Sermão XIII*, 8, afirma: «Peccata persequeris, non peccantem. (-) Noli ergo usque ad mortem, ne cum persequeris peccatum, perdas hominem. (-) Noli usque ad mortem, ut sit quem poeniteat: homo non necetur, ut sit qui emendetur.» / «Perseguirás os pecados, não o pecador (-). Não queiras que [a condenação do homem] chegue até a morte, para que não aconteça que ao perseguires o pecado percas o homem. (-) Não queiras [condená-lo] à morte, para que se penitencie: o homem não deve ser morto, para que possa emendar-se. Cf. também a *Carta 153*, a Macedónio). Mas que fazer quando o *milagroso poder de começar* se defronta com um quase-simétrico e enigmático poder: o *milagroso poder* de obstruir, de destruir, de matar? Que fazer perante a malignidade empedernida e enquistada? Afirmava muito judiciosamente Tertuliano que «o Diabo está sempre activo (*semper operante*)» (cf. *De Velandis uirginibus*, 1). Confessava não sem relação com isto Marc Bloch, *L'étrange défaite*, Gallimard, Paris 1990, p. 204: «Abomino o nazismo. Mas tal como a Revolução francesa, comparação que nos faz corar de vergonha, a revolução nazi pôs no comando, quer à cabeça das tropas quer na chefia do Estado, homens que, por terem um cérebro frio e não terem sido formados nas rotinas escolares, eram capazes de compreender o surpreendente e o novo.» Os ‘dois amores’ ou *duas orientações fundamentais do coração* que passam a história de forma antitética, no limite, deixam-nos sem palavras.

Eichmann encaminhava para Auschwitz-Birkenau, Treblinka, Majdanek, Minsk, Landau, Theresienstadt... «É significativo - nós diremos, paradoxal - que os homens não possam perdoar o que não podem punir, nem punir o que é imperdoável»⁷. Reflectindo posteriormente, em *A Vida do Espírito*, sobre o significado da pena de morte, afirma ainda: «há uma estranha incapacidade impregnada nos sistemas legais de comunidades inteiramente secularizadas; a sua punição capital, a pena de morte, limita-se a fixar uma data e a acelerar um destino a que todos os mortais estão submetidos»⁸.

Deste modo, e face à “naturalidade e inevitabilidade da morte”, a que propósito o nosso título fala do “milagre do começo”? Faz sentido, por isso, antes de entrarmos na releitura que H. Arendt faz de Agostinho, esclarecer o significado desta noção central no pensamento da autora, a qual, como veremos, acabará por a reconduzir também ao âmago da *filosofia da vontade* inaugurada por Agostinho de Hipona contra o maniqueísmo.

I - Do sentido arendtiano de ‘milagre’

«Se não esperarmos o inesperado (ἀνέλπιστον)
nunca o encontraremos.»

Heraclito de Éfeso, Frg. DK B 18

Afirma H. Arendt em *A Condição Humana* que «a imprevisibilidade é inerente a todo o início e a toda a origem. (...) O novo acontece sempre à revelia da esmagadora força das leis estatísticas (...); assim, o novo surge sempre sob o disfarce do milagre»⁹. Precizado em âmbito antropológico, «todo o acto é um “milagre” - isto é, algo que não poderia ser esperado»¹⁰.

⁷ *A Condição Humana*, cit. p. 293.

⁸ *A Vida do Espírito. I - Pensar*, cit. p. 226.

⁹ *A Condição Humana*, p. 226.

¹⁰ *Entre o Passado e o Futuro*, cit. p. 218.

Já Platão, habitado como era pelo fascínio do divino e das origens, e dando possivelmente voz filosófica a um provérbio grego corrente no séc. V a. C., “ἀρχὴ σῶζει πάντα”, afirmava nas *Leis* (775 e) que «O princípio (ἀρχή) é como um deus (θεός) que, enquanto mora entre os homens (ἐν ἀνθρώποις ἰδυμένη), salva todas as coisas (σῶζει πάντα)» ou, como reza a tradução inglesa de R.G. Bury, «the Beginning is the Savior of all»¹¹. Parece, porém, que este sentido de “milagre”, próprio de um Princípio (ἀρχή) personalizado, nos retiraria do horizonte das possibilidades humanas, i.e., do recinto próprio onde se desenrola a ação humana, na sua fragilidade e contingência, e nos remeteria para o Olimpo dos deuses, para os milagres de Cristo, Messias Filho de Deus, narrados nos Evangelhos, ou até mesmo talvez para uma qualquer taumaturgia escatológica e milenarista.

Contudo, muitas vezes nos seus textos¹², quando tem oportunidade e vem a propósito, H. Arendt chama a atenção para o facto de o verbo grego *arkhein* (ἀρχεῖν), que Aristóteles relacionava com *thaumazein* (θαυμαζεῖν), significar, em grego, «começar», «ser o primeiro» e, finalmente, «governar». Correlativa e solidariamente, o verbo *pratein* (πραττεῖν) significa «atravessar», «realizar» e «acabar», correspondendo aos verbos latinos *agere*, quer dizer, «pôr em movimento», «guiar», e *gerere* que significa «conduzir», ou seja, todo um espectro de actividades tipicamente humanas¹³.

Mas se, em vez de nos virarmos para o *milagre grego* (tese que entusiasmou E. Renan, como se sabe), nos voltamos para os Evangelhos, como acima se acenou, o que verificamos? Neste caso, em *Entre o Passado e o Futuro*, depois de se referir a outras possibilidades hermenêuticas dos milagres de Jesus, H. Arendt acaba por considerar que tais poderes taumatúrgicos, v.g., o poder de “mover montanhas” que Jesus afirma estar também ao alcance de qualquer homem, parecem não depender da liberdade humana (como está apostada em defender),

¹¹ Para a importância da *arkhê* (ἀρχή), cf. também *Leis* 755 e; cf. Plato, *Plato in Twelve Volumes*, vol. 10, translated by R. G. Bury. William Heinemann Ltd. Cambridge, MA, Harvard University Press, London, 1967 & 1968 and *Thesaurus Linguae Graecae* (TLG). *A Digital Library of Greek Literature*. cons. em <http://www.tlg.uci.edu/index.prev.php>. Para a importância da *arkhê* (ἀρχή), cf. também *Leis* 753 e.

¹² V.g., *A Condição Humana*, p. 238.

¹³ Os problemas começarão quando *arkhein* (ἀρχεῖν) e *pratein* (πραττεῖν) - *começar* e *realizar*, *reinar* e *governar* -, se começarem a divorciar, precisamente em Platão, segundo a divisão entre *os que sabem e não agem* e *os que agem e não sabem*, ainda que Platão conclua as *Leis* afirmando que só o princípio (ἀρχή) tem o direito de governar (ἀρχεῖν) (cf. *A Condição Humana*, pp. 274-275).

mas antes, apenas e só da fé. E citamos: «A obra da fé é o que os Evangelhos chamaram “milagres”, uma palavra com muitas acepções no Novo Testamento. Podemos deixar aqui de lado as dificuldades e referir-nos apenas às passagens em que os milagres não são claramente eventos sobrenaturais, mas apenas o que todos os milagres, tanto os executados por homens como os efectuados por agentes divinos, devem ser sempre: interrupções de uma série qualquer de acontecimentos, de algum processo automático, em cujo contexto constituam o absolutamente inesperado»¹⁴.

Mas se H. Arendt pudesse ultrapassar as suas reticências, no que respeita aos evangelhos, pelo facto de os «milagres» parecerem depender da fé e da iniciativa divina, e não da vontade ou do alvedrio humanos, facilmente podia reconhecer que, precisamente nos Evangelhos, previamente à fé, mormente naqueles casos onde ela faltava, era o acto de *querer ter fé* que supria a falta de fé. Por outras palavras: para os Evangelhos, *querer ter fé é já ter começado a ter fé*, e isto era o bastante para operar o milagre. Pelo que se H. Arendt tivesse ousado tal leitura melhor teria apoiado a sua própria tese acerca das implicações políticas que reconhece nas palavras de Jesus de Nazaré.

Todavia, se esta nossa referência à teologia platónica e à teologia cristã pudera induzir a ideia de que *o começo* e *o novo* seriam privilégio de um qualquer poder taumatúrgico, exclusivo do “deus” ou do Filho de um Deus, em *Entre o Passado e o Futuro*, H. Arendt reinsiste em colocar tal poder de iniciativa claramente no recinto antropológico da experiência humana: «Todo o acto, considerado não da perspectiva do agente, mas do processo em cujo quadro de referência ocorre e cujo automatismo interrompe, é um “milagre” - i.e., algo que não poderia ser esperado. Se é verdade que acção e começo são essencialmente idênticos, segue-se que uma capacidade de realizar milagres deve ser incluída na gama das faculdades humanas. Isto soa mais estranho do que realmente é. (...) Pois toda a nossa existência assenta, afinal, numa cadeia de milagres, para usar esta expressão. (...) É em virtude desse elemento “miraculoso” presente em toda a realidade que os acontecimentos, por mais que sejam antecipados com temor ou esperança, nos causam comoção e surpresa uma vez que se tenham consumado. (...) Na história (...), o milagre do acidente e da infinita improbabilidade acontece com tanta frequência que até mesmo parece estranho falar de milagres»¹⁵. De facto, e se prestarmos bem a devida atenção, «tudo o que é real no universo e

¹⁴ *Entre o Passado e o Futuro*, cit. p. 216.

¹⁵ *Entre o Passado e o Futuro*, cit. pp. 218.219.

na natureza foi outrora uma improbabilidade “infinita”¹⁶. Por exemplo, a nossa existência, a génese da terra, origem da vida orgânica sobre o planeta, a evolução da vida, o nascimento de cada um de nós, tudo isso ocorreu contra probabilidades que, estatisticamente, são esmagadoras e que, portanto, legitimam uma noção de “milagre” bem mais ampla que a noção religiosa. Mas se a existência de qualquer coisa *qua talis* é, verdadeiramente *ad-mirabilis*, é no âmbito da acção humana que tais “milagres” mais se verificam.

Para H. Arendt, a razão desta frequência de “milagres” na história reside no facto de os seus processos serem criados e interrompidos pela «iniciativa humana, pelo *initium* que é o homem quando age. Não há, pois, nenhuma réstia de superstição, e [bem ao contrário] é até mesmo um aviso de realismo, procurar pelo imprevisível e pelo inesperado, estar preparado para quando vierem e esperar “milagres” na dimensão política». São os homens que, na realidade histórica, realizam efectivamente os milagres - «homens que, por terem recebido o duplice dom da liberdade e da acção, podem estabelecer uma realidade [nova] que lhes pertence de direito»¹⁷. «O facto de o homem ser capaz de agir significa que se pode esperar dele o inesperado e que ele é capaz de realizar o infinitamente improvável»¹⁸. E qual é a faculdade humana capaz de realizar este «infinitamente improvável» e de iniciar algo *novo / de novo*? H. Arendt não tergiversa nem um segundo: a liberdade da vontade.

Nas épocas do totalitarismo, nas épocas de petrificação e de ruína, onde a existência pública e livre desaparece, o que permanece intacto é a liberdade interior, a pura capacidade de começar uma acção *ex nihilo*, a partir «do nada»¹⁹. O que significa que se as liberdades políticas e públicas ficassem entregues apenas a si mesmas, sem referência à sua condição transcendental de possibilidade - a vontade, «fonte oculta da liberdade» -, elas correriam o risco de se perder para sempre nesses períodos negros de opressão e de totalitarismo. Mas tal «liberdade oculta», que só o ser humano detém, carece de se manifestar, precisa de aparecer na praça pública e de se traduzir em liberdades políticas concretas e em exercício²⁰. Ora, é esta aparição (*parousia*), esta manifestação das liberdades políticas no espaço

¹⁶ *Vida do Espírito. I - Pensar*, cit. pp. 218-219.

¹⁷ *Entre o Passado e o Futuro*, cit. p. 220.

¹⁸ *A Condição Humana*, cit. p. 226.

¹⁹ *A Condição Humana*, cit., p. 240.

²⁰ É por isso que metafísica aristotélica, nomeadamente as categorias da Potência e do Acto, é de todo inapropriada para *pensar o novo* (cf. *Vida do Espírito. I - Pensar*, cit. p. 224).

público que H. Arendt analoga a um autêntico «milagre»²¹. E é por causa deste *milagroso poder de começar* que Agostinho de Hipona, como iremos ver, é uma das figuras decisivas do pensamento filosófico, ético e político com que H. Arendt dialoga.

II - Agostinho, o primeiro filósofo da vontade

Agostinho foi, de facto, para H. Arendt o primeiro filósofo da vontade. É este, aliás, o título do capítulo que, em *A Vida do Espírito*, dedica a Santo Agostinho, onde sublinha que ele foi «o primeiro filósofo cristão, (...) e o único que os romanos alguma vez tiveram», visto que a sua inspiração filosófica mais decisiva, apesar da leitura de Plotino e dos neoplatónicos, foi toda haurida das «fontes e das experiências latinas». O aspecto mais notório dessa inspiração latina reside no facto de a busca da felicidade, tal como aparecia no ideal estóico, ter por base um apurado sentido histórico das fundações e dos começos: nele, Agostinho, já não apenas *ab urbe condita*, mas à luz de uma leitura histórica do livro do *Génesis*, e, digamos assim, no âmbito do enigma da fundação absoluta²². Neste novo quadro de referência temporal, mas tendo sido incendiado, aos 19 anos, pela leitura do *Hortensio* de Cícero e pela exortação à *vita beata* - «Todos os homens desejam ser felizes» / «Beatos omnes esse volumus»²³ - e ao *otium philosophandi*²⁴, pode reafirmar, só aparentemente em total continuidade com Cícero: «nulla est homini alia causa philosophandi nisi ut beatus sit»²⁵. Pois o horizonte a partir do qual Agostinho pensa a possibilidade de ser feliz já não coincide completamente com o horizonte do autor do *Hortensio* (aliás, Agostinho lamenta não ter lá encontrado o nome de Cristo, como se tal tivesse sido possível).

²¹ *Entre o Passado e o Futuro*, cit. p. 218.

²² *Vida do Espírito. I - Pensar*, cit. p. 231.

²³ Cf. Cícero, *Hortensius*, frag. 58.59 Grilli; frag. 36.39, Müller; Séneca, *De Vita beata* 1, 1; 8, 2; Santo Agostinho, *De Beata vita*, 2, 10; *De Moribus...*, 1, 3, 4; *Epistula* 130, 5 10-11; *De libero arbitrio*, II, 9, 26; 10, 28; *Confessiones*, X, 21, 31- 23, 33; *De Ciuitate Dei*, X, 1; XIX, 1; *De Trinitate*, XIII, 3, 6; 5, 8; 8, 11; 20, 25.

²⁴ Cf. Santo Agostinho, *De Quantitate animae*, 1, 1.

²⁵ *De Civitate Dei*, XIX, 1: «Quando quidem nulla est homini causa philosophandi, nisi ut beatus sit; quod autem beatum facit, ipse est finis boni; nulla est igitur causa philosophandi, nisi finis boni.» / «Na verdade, não existe nenhuma outra razão para o homem filosofar senão a de ser feliz. Mas o que torna o homem feliz é o bem último. Não há, pois, outra razão para filosofar senão o bem último.»

Como se sabe, as correntes filosóficas do helenismo tardio tinham trazido para o centro do debate filosófico a questão da *vida feliz (beatitudo)* num sentido bastante interiorista e até mesmo ‘interesseiro’²⁶. A busca e a fruição do *summum bonum* assumem a feição de demanda de uma «felicidade privada». Veremos à frente que Agostinho, embora aceite que a questão central da filosofia é a busca da felicidade, jamais a aceita como ‘felicidade privativa’ ou mera ‘resolução existencial do seu caso íntimo’. Embora tenha sido tentado pelo orgulho estóico e, por momentos, pela via solitária dos neoplatônicos, a demanda do *summum bonum*, na linguagem cristã em que, depois, se exprime, busca-se em *peregrinatio* comunitária em ordem à *vida eterna* ou *salvação eterna*²⁷, do mesmo modo que, correlativamente, o *summum malum* é interpretado como sendo a *morte eterna* ou a *condenação sem remissão*.

Assim, neste arco vital, entre o *summum bonum* dos filósofos, sobretudo o dos estóicos e neoplatônicos, e o *summum malum* que o maniqueísmo pessimista havia ontologizado afirmando a malignidade do corpo e da matéria (ὕλη), a recuperação otimista do *liberum arbitrium voluntatis*, no rescaldo da sua conversão, no Verão de 386, vai tornar-se o lugar central na sua reflexão e tornar-se um dos tópicos mais recorrentes do seu pensamento.

Afinando com esta toada, afirma a autora de *Entre o Passado e o Futuro*: «Não há preocupação com a liberdade em toda a história da grande Filosofia, desde os Pré-socráticos até Plotino, o último filósofo da Antiguidade. E quando a liberdade fez a sua primeira aparição na nossa tradição filosófica, o que lhe deu origem foi a experiência da conversão religiosa – primeiramente a de Paulo e depois a de Agostinho. (...) Historicamente, o aparecimento do problema da liberdade [dá-se] na filosofia de Agostinho (...)»²⁸. Mas Agostinho vive já num momento diferente do das primeiras comunidades cristãs, mais ou menos apolíticas e alheadas da vida pública do Império. Com Constantino a religião cristã passara a ter responsabilidades públicas concretas. Ora, esta «transformação [i.e., a da fé cristã assumir a dimensão política temporal do império romano] foi, em larga medida, consumada por Santo Agostinho, o único grande filósofo que os romanos tiveram. Pois a base da sua filosofia, “sedis animae est in memoria” (“a

²⁶ Cf. C.H. DO C. SILVA, “A Utopia da Felicidade”, in AA.VV., *Questão Ética e Fé Cristã, II*, Lisboa, Editorial Verbo, 1989, pp. 31-60.

²⁷ Acrescente-se que Agostinho concebe a *vida dos santos* como vida em sociedade: «socialis est vita sanctorum» (*De Civitate Dei*, XIX, 5; cf. H. ARDENT, *Entre o Passado e o Futuro*, cit. p. 108).

²⁸ *Entre o Passado e o Futuro*, cit. pp.191.193.

sede do espírito está na memória”) é precisamente aquela articulação conceptual da experiência especificamente romana e que os próprios romanos, avassalados como eram pela Filosofia e os conceitos gregos, jamais completaram»²⁹.

Importa ter aqui bem em conta o contraponto de Agostinho com o Maniqueísmo para matizar a reserva velada que envolve este elogio de H. Arendt a Santo Agostinho, ao considerá-lo o primeiro filósofo da vontade. Com efeito, em *Entre o Passado e o Futuro*³⁰, H. Arendt cita um texto de Max Planck, “Causation and Free Will”, onde este cientista e pensador afirma que a liberdade é o «obscuro bosque onde a Filosofia se extraviou». E este pretenso extravio teria consistido, originalmente, no transplante do seu campo original, a política - quer dizer: da acção, da relação quotidiana com os outros, pelo discurso, na praça pública, do poder falar, do poder deslocar-se no espaço, do poder ir para a guerra, do não ser obrigado a fazer trabalhos forçados, etc.³¹ -, dizíamos: o extravio teria consistido no transplante do seu campo original, a política, para o seu oposto, para o foro íntimo, para o *homo interior* descoberto nos estóicos por Paulo e por Agostinho, onde a liberdade acabaria por experimentar uma espécie de “estranhamento do mundo”, fascinada consigo mesma, deslumbrada com as “experiências do eu”, com os poderes do *homo interior*, e com a possibilidade de corrigir as vicissitudes de um primeiro “querer” ainda frágil, ao desdobrar-se num «quero querer» ou «quero não querer», experiências que a tradição filosófica reconhecia mais do campo do pensar especulativo socrático-platónico: *penso que penso, conheço que conheço*, etc., que do campo propriamente prático da vontade.

Tenhamos em mente, apenas a título de exemplo desta viragem para os poderes da vontade e de experiências com o eu, a “cidadela interior” (*interior domus*), de que o escravo Epicteto era o Senhor absoluto, ou o divino porte do Imperador-filósofo, Marco Aurélio, e na filosofia concebida como puro exercício espiritual sobre si mesmo, como absoluto autodomínio no esculpir o sileno de ouro que Sócrates alvittrara ser o interior *daimon* da Filosofia. Foi pois pelo viés da interioridade que a noção de liberdade se divorciou da política - i.e., passou do “eu posso”, do plano da *realização habilidosa e virtuosa* de qualquer coisa pública,

²⁹ *Entre o Passado e o Futuro*, cit. p. 169.

³⁰ *Entre o Passado e o Futuro*, cit. p. 191.

³¹ Ser “cidadão livre” queria dizer, na Atenas do séc. V a.C., ainda no horizonte mítico do ciclo da Guerra de Tróia, também a possibilidade de possuir uma arma. O herói era um homem livre que tinha ido para a guerra, com uma arma sua.

para ficar vinculada quase só ao reduto íntimo, à *vita contemplativa*, e à pretensa soberania do “eu quero”³².

Veremos mais adiante, porém, que este juízo negativo sobre a passagem da consideração da liberdade do plano político para o plano filosófico será revisto, no que toca a Agostinho, porque se este, no referido confronto com o pessimismo antropológico maniqueu, necessitava de afirmar ontologicamente a existência do livre arbítrio e de uma única vontade para assim firmar a sua ipseidade interior, a verdade é que, reconhece ainda H. Arendt, será o próprio Agostinho quem, inesperada e até paradoxalmente, devolverá a liberdade ao seu âmbito especificamente político, público, histórico³³, isto é, à *vita activa*, como extraordinário *poder de começar* e de agir concretamente neste mundo e de «chamar à existência o que não existia»³⁴.

Daí o imenso, o incomensurável apreço que nutre pela afirmação agostiniana, na sua obra maior de Filosofia Política, *De Civitate Dei*: «[Initium] ut esset, creatus est homo, ante quem nullus fuit.» / «Para que houvesse um começo, foi criado o homem antes do qual ninguém existiu»³⁵.

Antes, porém, de apontar para essa decisiva linha-de-fuga do pensamento agostiniano que devolve a liberdade (“eu quero”) à *vita activa* e à acção política (*eu posso*), atendamos, em primeiro lugar, à leitura que H. Arendt faz do movimento inverso, i.e., de como é que a problemática da liberdade, na filosofia tardo-antiga, se deslocou da *pólis*, da *ágora* e do *fórum* para o plano íntimo da meditação filosófica, i.e., para a *vita contemplativa* do pensador.

Tal deslocamento concretizou-se, em primeiro lugar, na compreensão da liberdade antes de mais justamente como *livre arbítrio da vontade*. Este deslize semântico, se já é perceptível na Antiguidade, tornou-se nítido só nas filosofias do helenismo, mais ou menos apolíticas, onde, como se disse, a questão da “felicidade privada”, na relação com todas as outras possibilidades da vontade, acabou por açambarcar o lugar central.

«A nossa tradição filosófica sustenta, quase unanimemente que a liberdade começa onde os homens deixaram o âmbito da vida política, habitado pela maio-

³² H. ARENDT, *A Condição Humana*, cit. p. 287: «Assim como o epicurismo repousa na ilusão de felicidade enquanto se é assado vivo no Touro de Fálaris, o estoicismo repousa na ilusão de liberdade quando se é escravo. Ambas as ilusões atestam o poder psicológico da imaginação.» (cf. *A Vida do Espírito*, cit. pp. 215-216).

³³ Cf. *Entre o Passado e o Futuro*, cit. p. 215.

³⁴ *Entre o Passado e o Futuro*, p. 198.

³⁵ *De Civitate Dei*, XII, 21 (na PL, XII, 20, 4).

ria, e que ela não é experimentada em associação com outras pessoas, mas no relacionamento com o próprio eu - seja na forma de um diálogo interior que, desde Sócrates denominamos pensamento, seja um conflito dentro de mim mesmo, no antagonismo interior entre o que quereria fazer e o que faço, cuja cruel dialéctica desvelou, primeiro a Paulo e depois a Agostinho, os equívocos e a impotência do coração humano. Para a história do problema da liberdade, a tradição cristã tornou-se verdadeiramente o factor decisivo. (...) É somente quando os cristãos primitivos, particularmente Paulo, descobriram uma espécie de liberdade que não tinha relação com a política que o conceito de liberdade pôde entrar na História da Filosofia. A liberdade tornou-se um dos problemas principais da Filosofia quando foi vivenciada como alguma coisa que ocorria no relacionamento entre mim e mim mesmo, fora do meu relacionamento com os homens (...), em completa solidão, “onde nenhum homem pudesse obstar a ardente contenda em que me empenhara comigo mesmo”, o mortal conflito que tinha lugar “na morada interior” da alma, na escura “morada do coração”»³⁶.

«Historicamente, os homens descobriram pela primeira vez a vontade ao vivenciar a sua impotência e o seu não poder, dizendo com Paulo: “Pois o querer está presente em mim; mas como executar aquilo que é bom, não o descubro”. É a mesma vontade da qual Agostinho se lamentava que parecesse “monstruoso [a ela, vontade] em parte querer, em parte não querer”. E, embora sublinhando constituir isso uma “doença do espírito”, admite também que tal doença é como que natural num espírito possuído pela vontade: “Pois a vontade ordena que haja uma vontade, não ordena nada além de si mesma... Se a vontade fosse íntegra, nem sequer ordenaria a si mesma o que fosse, pois já o seria”³⁷. Por outras palavras, se o homem tem uma vontade, parece sempre como se houvesse duas vontades presentes no mesmo homem, lutando pelo poder do seu espírito. Por conseguinte, a vontade é poderosa e impotente, é livre e não livre»³⁸.

Estas referências directas de H. Arendt, primeiro ao ovidiano «uideo meliora proboque, deteriora sequor»³⁹, relido por Paulo como «não faço o bem que quero e faço o mal que não quero»⁴⁰, e, por fim, a Agostinho, permitem que aumentemos o *zoom* da nossa análise e, por agora, nos centremos apenas neste.

³⁶ *Entre o Passado e o Futuro*, cit. pp. 204-205, citando *Confessiones*, VIII, 8.

³⁷ *Confessiones*, VIII, 9, 21.

³⁸ *Entre o Passado e o Futuro*, cit. p. 209.

³⁹ Ovídio, *Metamorfoses*, I, 20-21.

⁴⁰ Rm 7, 19: «Non enim quod volo bonum hoc facio sed quod nolo malum hoc ago».

É no arco deste mesmo movimento de deslocação que se situa um dos seus primeiros textos, o *De libero arbitrio* (388-89), no qual Agostinho defende a *vontade livre como causa do pecado*, contra o pessimismo antropológico maniqueu, para o qual a matéria era em nós o poder maléfico que nos compelia ao pecado, e do qual, portanto, a nossa boa alma não era responsável. O primeiro livro de *De libero arbitrio*, aliás, é uma afirmação tão vincada e tão forte do *liberum arbitrium voluntatis* e da sua capacidade quer de pecar quer de, praticamente, se auto-redimir desse mal cometido que, anos mais tarde, os Pelagianos hão-de citar o jovem Agostinho anti-maniqueu, contra o primado absoluto da Graça que um Agostinho amadurecido e cada vez mais atormentado com o enigma do pecado⁴¹ (especialmente o pecado original, *peccatum naturae*) começara a defender, meia dúzia de anos depois, especialmente na época de *De diversis quaestionibus ad Simplicianum* (395) e da preparação e redacção de *Confessiones* (397-400)⁴². De facto, basta uma ou duas citações emblemáticas de *De Libero arbitrio* para mostrar isto mesmo: «Quid enim tam in voluntate quam ipsa voluntas sita est?» / «O que é que está tão à mão da vontade como a própria vontade?» Ora, «nada está tão na vontade como a própria vontade»⁴³. A vontade está em nosso poder; ela é livre.⁴⁴

Por comparação com a actividade da razão, onde a descoberta da verdade é constringente e necessitante, e a do *appetitus* dos desejos nascido dos estímulos exteriores, só a vontade é claramente livre, no sentido em que detém sempre o poder interior de dizer “*sim*” ou “*não*”, i.e., de afirmar ou de negar. É também neste texto de juventude, sublinha H. Arendt, que Agostinho formula pela primeira vez a pergunta que é o ponto de partida para toda a sua filosofia da vontade, e cuja resposta o filho de Mónica adiará por mais de 30 anos, quer dizer, até à redacção dos livros XI-XII de *De Civitate Dei*. E a questão é esta: «Pergunto se a vontade

⁴¹ «*Delicta enim quis intellegit?*» / «Na verdade, quem compreende o pecado?» *De Civitate Dei*, XII, 7, citando o SI 18, 13. Esta interrogação face ao mal é, de facto, a posição última de Agostinho, afastando-se assim da justificação ‘económica’ de *De Ordine*, inclinação que as posteriores ‘teodiceias’ tanto exaltaram, esquecendo esta interrogação que, decididamente, antes de Kant ou de Ricoeur, coloca o mal no âmbito do «imprescrutável» e do «injustificável».

⁴² Cf. *Confessiones*, X, 29, 40: «Da quo iubes et iube quod vis». / «Concede-me o que ordenas e ordena-me o que queres». Esta é uma das passagens de *Confissões* que mais irritaram os Pelagianos.

⁴³ *De libero arbitrio*, I, 12, 26: «Quid enim tam in voluntate, quam ipsa voluntas sita est?» *De libero arbitrio*, III, 3, 7: «Nihil tam in nostra potestate, quam ipsa voluntas est».

⁴⁴ *De libero arbitrio*, III, 3, 8: «Voluntas igitur nostra nec voluntas esset, nisi esset in nostra potestate. Porro, quia est in potestate, libera est nobis.» Cf. *Epistula* 175, 4; 177, 4-5, *passim*.

⁴⁵ *De libero arbitrio*, I, 16, 35.

livre... nos deveria ter sido dada por Aquele que nos criou. Porque parece que não teríamos sido capazes de pecar se não tivéssemos uma vontade livre. E é de reear que desta maneira Deus possa aparecer como causa das más acções»⁴⁵. Contra esta possibilidade, emerge a *magna quaestio*: como e por que razão é que uma vontade pode não querer aquilo que está sempre em sua mão poder, i.e., que coincide com sua actividade mais peculiar: *querer querer*?

O problema tremendo que Agostinho levanta aqui é o de uma divisão profunda, já não entre duas almas, como afirmava o maniqueísmo, já não entre duas leis, a da letra e a do espírito, como afirmava Paulo, mas a existência de um Abismo dentro de uma e mesma vontade: «é possível querer e, todavia, (...) ser incapaz de executar». O livro X de *Confissões* chama a isto, precisamente, o «abyssus humanae conscientiae»⁴⁶.

Sublinhe-se a antítese ou o paradoxo que, entre *A Vida do Espírito I. Pensar e A Vida do Espírito II. Querer*, H. Arendt não se cansa de sublinhar: aquela fecunda divisão interior que, no pensamento, possibilita a reflexão e o pensar - socrático *diálogo da alma consigo mesma; scio me cogitare* do próprio Agostinho contra os cépticos, etc. -, que permite ser-se sempre *dois-em-um* quando se pensa⁴⁷, é essa mesma divisão que, no âmbito da vontade, a torna incapaz e a paralisa, encerrando-a dentro de si mesma, incapaz de passar ao acto e de agir concretamente no mundo. Referimos acima como, em *Confissões* VIII, 5, 10-12, Agostinho refere essa contenda interior da vontade, a «discórdia» na vontade «que destroçou a sua alma».

Noutro tempo, face a tal contenda interior, foi-lhe fácil e até mesmo aliciante aderir ao maniqueísmo desculpabilizante, à arqueomaquia das duas substâncias e à doutrina das *duas almas*. Então, confessa Agostinho, «gostava de me desculpar e acusar não sei que substância que estava comigo e não era eu»⁴⁸. Não obstante, agora que o maniqueísmo foi extirpado, o abismo hiante na vontade afinal não desaparece: «Non hoc est velle quod posse» / «Querer e ser capaz de fazer não são o mesmo»⁴⁹.

Afirma a propósito desta divisão H. Arendt: «A faculdade da escolha, tão decisiva para o *liberum arbitrium*, aplica-se aqui não à escolha deliberada de meios

⁴⁶ *Confessiones*, X, 2, 2; cf. *A Vida do Espírito. I - Pensar*, p. 233.

⁴⁷ *Entre o Passado e o Futuro*, cit. p. 205; cf. *A Vida do Espírito. I - Pensar*, p. 212; Agostinho, *De Ciuitate Dei*, XI, 26.

⁴⁸ *Confessiones*, V, 10, 18.

⁴⁹ *Confessiones*, VIII, 5, 10-12.

para um fim, mas primariamente - e, em Agostinho exclusivamente - à escolha entre *velle* e *nolle*, entre querer e recusar. Este *nolle* nada tem a ver com a vontade-de-não-querer, e não pode ser traduzido como eu-não-querer, porque isso sugere uma ausência de vontade. O *nolle* não é menos activamente transitivo do que o *velle*, não é menos uma faculdade da vontade: se quero o que não desejo, recuso os meus desejos; e da mesma maneira posso recusar o que a razão me diz ser correcto. Em cada acto de vontade, estão envolvidos um eu-querer e um eu-recuso. São estas as duas vontades cuja “discórdia” Agostinho disse que lhe “despedaçaram a alma”⁵⁰.

A pergunta natural que alguém aqui faria, e que H. Arendt também faz, seguindo especulativamente Agostinho, é esta: “Qual é a causa de que a vontade queira? O que é que põe a vontade em movimento?”⁵¹ Obstando de antemão a um possível *regressus ad infinitum*⁵², o próprio Agostinho cortara cerce: não há originalmente nenhuma causa anterior à vontade. «Porque ou a vontade é a sua própria causa (...) ou então não é uma vontade.» / «aut enim et ipsa uoluntas est (...) aut non est uoluntas»⁵³. A liberdade não se deixa captar sem contradição em termos de causalidade. Apenas a captamos em termos de espontaneidade, de um poder de iniciativa a partir do nada.

Mas é então nas *Confissões*, livro VIII, que Agostinho melhor capta e exprime aquela interior divisão da vontade consigo mesma. Efectivamente, aqui, como se disse, o problema já não é o do conflito paulino entre o “espírito” e a “carne”, pois aqui o corpo é experienciado como totalmente obediente às moções da vontade. E citamos Agostinho: «o corpo obedecia à mais ténue vontade da alma, a ponto de os membros se moverem a um aceno, com mais facilidade do que a própria alma obedecia a si mesma para, apenas na sua vontade, pôr em prática a sua grande vontade»⁵⁴. É pois no e dentro do próprio espírito que este encontra uma resistência a si mesmo. E Agostinho prossegue, espantado: «Donde vem esta monstruosidade? (...) O espírito manda no corpo, e é logo obedecido: o

⁵⁰ *A vida do Espírito. I - Pensar*, cit. p. 97.

⁵¹ *Ibidem*.

⁵² Cf. *De libero arbitrio*, III, 17, 48: «Quoniam uoluntas est causa peccati, tu autem causam ipsius uoluntatis inquiris, si hanc inuenire potuero, nonne causam etiam eius causae quae inuenta fuerit quaesiturus es?» / «Sendo a vontade a causa do pecado, perguntas-me tu a causa da própria vontade, e se puder chegar a encontrá-la, não me perguntarás também a causa desta causa que for encontrada?» (cf. também III, 17, 47).

⁵³ *De libero arbitrio*, III, 17, 49.

⁵⁴ *Confessiones*, VIII, 8, 20

espírito manda em si mesmo, e encontra resistência. O espírito manda que a mão se mova, e a facilidade é tanta que a custo se distingue a ordem da sua execução: e o espírito é espírito, e a mão, corpo. O espírito manda que o espírito queira, e, não sendo outra coisa, todavia não obedece. Donde vem esta monstruosidade? E porquê isto? Manda, repito, que queira, ele que não mandaria se não quisesse, e não faz o que manda»⁵⁵. Esta cisão ocorre na vontade, porque faz parte da vontade o duplicar-se e, neste sentido, onde quer que haja uma vontade, há sempre «duas vontades (...), uma das quais não é completa, e numa está presente aquilo que falta à outra». «A vontade, dirigindo-se a si mesma, origina a contra-vontade porque o relacionamento é inteiramente espiritual. Uma controvérsia só é possível entre iguais. Uma vontade que fosse “plena”, sem uma contra-vontade, já não seria uma vontade, propriamente falando. (...) Dado que faz parte da natureza da vontade mandar e exigir obediência, faz também parte da vontade que se lhe resista»⁵⁶.

Mantendo e gerindo este conflito adentro de uma vontade, pôde assim Agostinho contrapor-se ao pessimismo antropológico maniqueu e à doutrina *das duas almas / de duabus animabus*, afirmando: «Era eu que queria, era eu que não queria. Era eu!» / «Ego eram qui volebam, ego eram qui nolebam, ego eram»⁵⁷.

Mas então como é que, finalmente, se decidem estes conflitos no seio de uma e mesma vontade? É que a vontade, ao contrário do pensamento, acaba por (se) decidir concretizando uma entre “*n*” possibilidades, i.e., passa ao acto, não morre de fome como acontecia ao famoso Burro de Buridano. H. Arendt reconhece, com

⁵⁵ *Confissões*, VIII, 9, 21.

⁵⁶ *A Vida do Espírito. I - Pensar*, cit. p. 104; *Entre o Passado e o Futuro*, p. 206: «Contudo, a solidão agostiniana da “acesa contendia” dentro da própria alma era absolutamente desconhecida, pois a luta em que ele se empenhara não se dava entre a razão e a paixão, entre entendimento e *thymós*, i.e., entre duas diferentes faculdades humanas, mas era um conflito no interior da própria vontade. E essa dualidade no interior de uma e idêntica faculdade fora conhecida como a característica do pensamento, como o diálogo que mantenho comigo mesmo. Por outras palavras, o dois-em-um da solidão que põe em movimento o processo do pensamento tem o efeito exactamente oposto na vontade: paralisa-a e encerra-a dentro de si mesma; o querer solitário é sempre *velle e nolle*, querer e não querer ao mesmo tempo. / O efeito paralisante que a vontade tem sobre si mesma é tanto mais surpreendente quando a sua própria essência consiste obviamente em mandar e ser obedecida. Parece pois uma “monstruosidade” o facto de o homem poder mandar a si mesmo e não ser obedecido, uma monstruosidade que só pode ser explicada pela presença simultânea de um *eu-queiro* e de um *eu-não-queiro*. Isto contudo, já é uma interpretação de Agostinho. O facto histórico é que o fenómeno da vontade manifestou-se originalmente na experiência de querer e não fazer, de que existe uma coisa chamada *quero-e-não-posso*».

⁵⁷ *Confessiones*, VIII, 10, 22.

todo o acerto, que Agostinho recusa fazer entrar aqui em jogo uma *Graça divina* que, por um passe de mágica ou como um *deus ex machina* unificasse a vontade no sentido de a inclinar para uma determinada acção, de uma efectiva passagem a um acto em detrimento de outro⁵⁸.

Mas se assim é, então, repetimos, como se decidem estes conflitos no seio de uma mesma vontade?

III - “*Initium ut esset creatus est homo, ante quem nullus fuit*”⁵⁹

É só no fim das *Confissões* e na obra *De Trinitate* que Agostinho «diagnostica a suprema vontade unificadora que eventualmente decide da conduta de um homem, como [sendo o] Amor»⁶⁰. O enigma da “monstruosidade” que Agostinho adensara no livro VIII das *Confissões*, começa agora a encontrar um princípio de solução. O Amor⁶¹ é o peso da alma, inclina-a segundo a lei de uma gravidade muito peculiar: «O meu peso é o meu amor; por ele sou levado para onde quer que vá»⁶². É o amor que une a vontade e torna íntegra, plena.

Ora, ao perguntar, em *De Trinitate*, qual função da vontade na vida do espírito, Agostinho descobre precisamente a sua função unitiva, servir de laço que une a *inteligência* e a *memória*. Estas duas são de natureza contemplativa e, por via disso, são eminentemente passivas. É a vontade, também chamado Amor, que as move e as vincula uma à outra, gerando a célebre tríade: *mens, notitia, amor*. Ela é por excelência o agente de união e ligação entre a memória e a inteligência.

⁵⁸ Até porque os conflitos interiores da vontade consigo mesma não se dão apenas no confronto entre bens e males, mas também gradualmente entre males e males: roubar, adultério ou homicídio. E entre bens e bens: fazer caridade ou tratar das lides domésticas. Assim, seria preciso postular inúmeras vontades para cada um destes actos.

⁵⁹ *De Civitate Dei*, XII, 21 (PL, XXII, 4). *A Condição Humana*, p. 226; *A vida do Espírito. I - Pensar*, cit. p. 233.

⁶⁰ *A vida do Espírito. I - Pensar*, cit. p. 103.

⁶¹ Não esqueçamos que a sua Tese de Licenciatura se chama *O Conceito de Amor em Santo Agostinho. Ensaio de interpretação filosófica* (trad. port. de A. Pereira Dinis, Instituto Piaget, Lisboa 1977). Cf. especialmente a III Parte, *A Vida em Sociedade (Vita Socialis)*.

⁶² *Confessiones*, XIII, 9, 10. E o amor continua, segundo a lei de uma gravidade que, em vez de fazer os corpos descer, fá-los subir: «Somos acendidos pelo teu dom e somos levados para o alto; começamos a arder e vamos. Ascendemos as ascensões no coração e cantamos o cântico das subidas. Com o teu fogo, com o fogo da tua bondade, começamos a arder e vamos, porque vamos para o alto, para a paz de Jerusalém, ...».

«(...) Voluntas utrumque iungebat»⁶³. «A vontade une-as a ambas». À *dilectio* amorosa fica cometida a tarefa relacional por excelência⁶⁴. Aliás, é segundo este mesmo princípio (pela atenção da vontade) que Agostinho explica a passagem da sensação para a percepção.

«A vontade é a “mola impulsionadora da acção”; dirigindo a atenção dos sentidos, presidindo às imagens impressas na memória, e fornecendo ao intelecto os materiais para a compreensão, a Vontade prepara o terreno no qual a acção pode ter lugar. Esta Vontade, somos tentados a dizê-lo, está tão atarefada a preparar a acção que quase não tem tempo para se ver envolvida na controvérsia com a sua própria contra-vontade»⁶⁵. Assim, a redenção da vontade da sua cisão interior não vem nem por auto-redenção espiritual (“*querer querer*”, “*querer não-querer*” dos estoícos, do *De libero arbitrio*, etc.), nem, para já, pela Graça divina (mais tarde contra os Pelagianos), mas sim unicamente pela via da Acção.

É a Acção que «interrompe o conflito entre *velle e nolles*»⁶⁶. A liberdade é a expressão da vontade redimida pela Acção. «Os homens são livres (...) enquanto agem, nem antes nem depois; pois ser livre e agir são uma mesma coisa»⁶⁷. Assim, «em Agostinho, bem como mais tarde em Duns Escoto, a solução do conflito interior da Vontade é conseguida por meio de uma transformação da própria Vontade, da sua transformação em Amor. A Vontade (...) pode também ser definida como Amor (“voluntas: amor seu dilectio”⁶⁸), porque o Amor é

⁶³ *De Trinitate*, XII, 15, 25: «Ut pro corporalibus rebus quas corporeo foris positas attingimus sensu intus corporum similitudines haberemus impressas memoriae ex quibus cogitatio formaretur *tertia uoluntate utrumque iungente*, sicut formabatur foris acies oculorum, *quam uoluntas* ut uisio fieret adhibebat rei uisibili et *utrumque iungebat* etiam illic ipsa se admouens tertiam.» / «Assim, em vez das coisas materiais percebidas do exterior através dos sentidos corpóreos, temos no interior as imagens dos corpos impressas na memória, das quais se forma o pensamento, intervindo a vontade como terceiro elemento unitivo, como acontece na agudeza da visão, pois a vontade, para que haja visão, dirige o olhar para a coisa visível e une-os a ambos, compenetrando-os como terceiro termo».

⁶⁴ *De Trinitate*, XIV, 6, 8: «(...) at illud quo *utrumque coniungitur amorem seu uoluntatem*. (...) Haec autem duo, gignens et genitum, *dilectione tertia copulantur* quae nihil est aliud quam uoluntas fruendum aliquid appetens uel tenens.» / «(...) e finalmente, o que estreita ambos [o olhar e a imagem da memória], isto é, o amor ou a vontade. (...) Estes dois tipos de conhecimento, o que gera e o que é gerado, são enlaçados por um terceiro elemento, o amor, que é a vontade apetecendo e prolongando o gozo de algo».

⁶⁵ *A Vida do Espírito. I - Pensar*, cit. p. 109.

⁶⁶ *Idem*, p. 110.

⁶⁷ *Entre o Futuro e o Passado*, cit. p. 199.

⁶⁸ *De Trinitate*, XV, 21, 41

claramente o mais bem sucedido agente da união»⁶⁹, porque é ele quem dá à união maior persistência, durabilidade, eternidade: a vontade é uma *imago aeternitatis*, ou, para o dizer nos termos de Agostinho, é a «insinuação em nós do Espírito Santo» (*imago Trinitatis*)⁷⁰.

Já quase no final do livro XI de *Confissões*, numa profunda meditação sobre a natureza enigmática do tempo, também Agostinho concluíra que, sendo o tempo uma *distentio animi* (*nihil esse aliud tempus quam distentionem*), esta *distensão* se dá por uma atenção voluntária (*attentio*) que, pela *memoria*, traz o passado ao presente e, pela *expectatio* do futuro torna este também presente (no presente do presente, *ventre da alma*). A duração é compreendida como poder de jungir da vontade, capacidade de conectar os tempos. Assim, é finalmente a vontade a condição transcendental da constituição do tempo como *distentio animi*. E conclui a celeberrima meditação, afirmando: o que sucede num cântico todo, recitado de cor, «sucede em cada uma das suas partes e em cada uma das suas sílabas; sucede igualmente numa acção mais longa, da qual, talvez, aquele cântico seja uma pequena parte; sucede ainda na vida do homem, na sua totalidade, da qual são partes todas as suas acções; isto mesmo sucede em todas as gerações da humanidade (Sl 30, 20), de que são parte todas as vidas dos homens»⁷¹.

Mas depois de este imenso hino agostiniano à vontade, «se a história das ideias fosse tão coerente como às vezes os seus historiadores imaginam - afirma H. Arendt - deveríamos ter ainda menos esperança de encontrar uma ideia política válida de liberdade em Agostinho, o grande pensador cristão que, de facto, introduziu o livre arbítrio de Paulo, juntamente com as suas perplexidades, na História da Filosofia. Entretanto, não se encontra em Agostinho apenas a discussão da liberdade como *liberum arbitrium*. Embora essa discussão se tornasse decisiva para a tradição, encontramos nele também uma noção, concebida de modo inteiramente diverso, e que surge, caracteristicamente, no seu tratado político, *De Civitate Dei*. Na *Cidade de Deus*, como é muito natural, Agostinho fala mais do pano [de fundo] das experiências especificamente romanas do que em qualquer outra das suas obras, e a liberdade é concebida aqui não como uma disposição humana íntima,

⁶⁹ *A vida do Espírito. I - Pensar*, cit. p. 110.

⁷⁰ *De Trinitate*, XI, 5, 9: «Voluntas ergo quae utrumque coniungit magis, ut dixi, spiritalis agnoscitur, et ideo tamquam personam spiritus insinuare incipit in illa trinitate.» / «A vontade, portanto, que une um e outro [i.e., a visão e o sentido], reconhece-se, como disse, mais espiritual e, por isso, começa a insinuar, de certo modo, a pessoa do Espírito na Trindade».

⁷¹ *Confessiones*, XI, 28, 38.

mas como o carácter da existência humana no mundo. Não se trata tanto de que o homem possua a liberdade como de equacioná-lo, ou melhor ainda, de equacionar a sua aparição no mundo, o surgimento da liberdade no universo. O homem é livre porque ele é um começo e, assim, foi criado para que o universo passasse a existir: “[Initium] ergo ut esset, creatus est homo, ante quem nemo fuit.” No nascimento de cada homem esse começo inicial é reafirmado, pois em cada caso vem a um mundo já existente alguma coisa nova, que continuará a existir depois da morte de cada indivíduo. Porque é um começo, o homem pode começar; ser humano e ser livre são a mesma coisa. Deus criou o homem para introduzir no mundo a faculdade de começar: a liberdade. [Contudo] as fortes tendências antipolíticas do cristianismo primitivo são tão familiares que a noção de que um pensador cristão tenha sido o primeiro a formular as implicações filosóficas da antiga ideia política de liberdade nos soa quase paradoxal. A única explicação que nos vem à mente é de que Agostinho, além de ser cristão, era também um romano e que nessa parte da sua obra formulou a experiência política central da Antiguidade romana, ou seja, que a liberdade *qua* começo se torna manifesta no acto de fundação»⁷².

E acrescenta ainda: «Da perspectiva da temporalidade das faculdades humanas, Agostinho, no último dos seus grandes tratados, a *Cidade de Deus*, XII, 15, volta mais uma vez ao problema da Vontade. Enuncia a principal dificuldade: Deus, “embora ele próprio eterno e sem começo (“cum ipse sit aeternus et sine initio”), causou que o tempo tivesse um começo; e o homem, que não tinha feito previamente, fê-lo no tempo (“et hominem, quem numquam antea fecerat, fecit in tempore”). A criação do mundo e a criação do tempo coincidem – “o mundo não foi feito no tempo, mas simultaneamente com o tempo.” (...). “Mas, então, qual era o propósito de Deus ao criar o homem?”, pergunta Agostinho. Porque é que Deus “quis fazê-lo no tempo”, a esse “que nunca tinha feito antes”? Agostinho atribui a esta questão “uma verdadeira profundidade” (*altitudinis*) e fala da “imprescrutável profundidade deste propósito” de criar “o homem temporal que nunca existido antes” [“Deus hominem temporalem, ante quem nemo umquam hominum fuit (...) condidit”], isto é, trazer à existência uma criatura que não somente vive “no tempo” [*in tempore*], mas que é essencialmente temporal, que é, por assim dizer, a essência do tempo»⁷³. Portanto, «este começo nunca existira antes», isto é, nunca existira antes da criação do homem. E para que um tal começo «pudesse ser, foi criado o homem antes do qual ninguém existiu» / «[Initium]

⁷² *Entre o Passado e o Futuro*, cit. p. 215.

⁷³ *A vida do Espírito. I - Pensar*, cit. p. 116.

ut esset creatus est homo, ante quem nullus fuit.» E Agostinho distingue muito bem este início do começo da criação, usando a palavra *initum* para a criação do Homem, e *principium* para a criação do céu e da terra.

A afirmação mais surpreendente de Agostinho, insiste H. Arendt, é que antes do homem não existisse *ninguém*. De facto, não havia *ninguém* que se pudesse chamar *pessoa*, i.e., uma singularidade que só se manifesta na liberdade: ao contrário de todos os outros seres vivos, que nada começam nem terminam, «o Homem é posto num mundo de mudança e de movimento como um começo novo. (...) Com o homem, criado à própria imagem de Deus, veio ao mundo um ser que, porque era um começo correndo para um fim, podia ser dotado da capacidade de querer e de recusar»⁷⁴. Se a costela platónica não tivesse tido tanta força em Agostinho, este, muito mais que «mortais», teria chamado os homens de «natais», *nascituros* ou sempre *in statu nascendi*, virados para o futuro - a primazia da liberdade da vontade sobre as outras faculdades, exprime a primazia do futuro⁷⁵. E, remata H. Arendt, se «(...) Kant tivesse conhecido a filosofia agostiniana da natalidade, poderia ter concordado que a liberdade de uma espontaneidade relativamente absoluta não é mais embaraçosa para a razão humana do que o facto que os homens nascem – continuamente chegados a um mundo que os precede no tempo. A liberdade da espontaneidade é parte integrante da condição humana. O seu órgão espiritual é a Vontade»⁷⁶. «É com palavras e actos que nos inserimos no mundo humano; e esta inserção é como um segundo nascimento, no qual confirmamos e assumimos o facto original e singular do nosso aparecimento físico original. (...) O seu ímpeto decorre do começo que vem ao mundo quando nascemos, e ao qual respondemos começando algo de novo por nossa própria iniciativa. (...) Por constituírem um *initium*, por serem recém-chegados e iniciadores em virtude de terem nascido, os homens tomam a iniciativa, são impelidos a agir. (...) “Portanto, o homem foi criado para que houvesse um começo [*initium ut esset*], e antes dele ninguém existia”, diz Agostinho na sua Filosofia Política. Trata-se de um início que difere do início do mundo, não é o início de uma coisa, mas de alguém que é, ele próprio, um iniciador. Com a criação do homem, veio ao

⁷⁴ *A vida do Espírito. I - Pensar*, cit. p. 117.

⁷⁵ Para H. Arendt é o «querer» o princípio de individuação (cf. *A Vida do Espírito. I - Pensar*, cit. p. 212), e não qualquer «materia quantitate signata» ou a consciência. Assim, também a nossa identidade vem mais do futuro, i.e., do horizonte das nossas promessas e expectativas, do que dada pelo passado.

⁷⁶ *A vida do Espírito. I - Pensar*, cit. p. 118.

mundo o próprio preceito de início; e isto, naturalmente, é apenas outra maneira de dizer que o preceito da liberdade foi criado ao mesmo tempo, e não antes do homem»⁷⁷.

Nota Conclusiva - Perdão e Natalidade

Acabámos de referir a afirmação de H. Arendt: «os homens nascem» e, podemos acrescentar: «os homens morrem». Mas só morrem porque nascem, como é evidente. O agir humano enquanto tal, em todas as suas dimensões, situa-se neste entremeio ou nesta «janela de oportunidade» (καιρός / *kairós*) que, para cada um de nós, é uma janela que se abre e fecha uma só vez. E é aqui que acção humana se defronta com duas das suas maiores dificuldades: a irreversibilidade e a imprevisibilidade.

É no capítulo V de *A Condição Humana*, depois de expor as aporias do *homo laborans* e do *homo faber*, e de mostrar como a consciência e a capacidade de significação as podem ultrapassar, que H. Arendt defronta estas dificuldades próprias da acção. E começa logo por apresentar o núcleo da tese que a seguir elucidará: «A única solução possível para o problema da irreversibilidade (...) é a faculdade de perdoar. A solução para o problema da imprevisibilidade da caótica incerteza do futuro está contida na faculdade de prometer e de cumprir promessas»⁷⁸. Esta dupla capacidade do espírito humano - voltar-se memorialmente para o passado e ser capaz de o ressignificar, de o abrir, desligando-o da fatalidade que pesa sobre cada um dos seus actos; e de, pela promessa e a profecia (*profeimi* = dizer antes, antecipar), ser capaz de criar futuro - está estreitamente relacionada com a existência da diferença e da pluralidade: o perdão e a promessa são instâncias relacionais por excelência. «Na solidão e no isolamento, o perdão e a promessa não chegam a ter realidade: são no máximo um papel que a pessoa encena para si mesma»⁷⁹.

Ora, e citamos de novo, «o descobridor do papel do perdão na esfera dos negócios humanos foi Jesus de Nazaré. [E] o facto de ele ter feito esta descoberta num contexto religioso e de a ter enunciado em linguagem religiosa não é motivo

⁷⁷ *A Condição Humana*, cit. pp. 225-226.

⁷⁸ *A Condição Humana*, cit. p. 289.

⁷⁹ *Ibidem*; cf. também p. 224.

para a levar menos a sério num sentido estritamente secular»⁸⁰. Em primeiro lugar, Jesus inverte - diríamos mesmo, subverte - o que os doutores da lei, «escribas e fariseus», diziam: que «só Deus pode perdoar». Ora, Jesus afirma, ao invés, não apenas que o poder de perdoar «não deriva de Deus (...), mas, ao contrário, deve ser mobilizado pelos homens entre si, pois só assim poderão também esperar ser perdoados por Deus», mas vai ainda mais longe, chegando a uma «formulação ainda mais radical» e quase provocatória: «O Evangelho não diz que o homem deve perdoar porque Deus perdoa, e ele, portanto deve fazer “o mesmo”», mas sim «que “se cada um de vós, no íntimo do coração, perdoar, Deus fará o mesmo”». A oração do Pai-Nosso, «perdoai-nos as nossas ofensas assim como nós perdoamos», está aí a tornar patente essa inversão escandalosa para a Teologia oficial do tempo: de que o perdão de Deus está cativo do perdão entre os homens. Não é, pois, «a violência [que] é a parteira da história», como queriam Marx e Engels⁸¹, mas o milagroso poder de começar, muito especialmente pelo perdão e pela promessa.

É por esta razão, isto é, pelo facto de o perdão ser e ter de ser uma iniciativa do homem que ele desempenha um papel tão importante nos negócios humanos. Perdoar e ser perdoado é como que nascer de novo e ser capaz do inesperado, o que «só é possível porque cada homem é singular, de modo que, a cada nascimento, vem ao mundo algo de singularmente novo. Desse alguém pode dizer-se, com certeza, que antes dele não havia ninguém»⁸². «Só através dessa mútua e constante desobrigação do que fazem, os homens podem ser agentes livres; só com a constante disposição para mudar de ideias e recomeçar se lhes pode confiar uma poder tão grande como o de instaurar algo novo»⁸³. Ao contrário da vingança, que é uma reacção automática e expectável, «o acto de perdoar não pode ser previsto; é a única reacção que actua de modo inesperado. (...) Por outras palavras, o perdão é a única reacção que não re-age apenas, mas age de novo e inesperadamente sem ser condicionada pelo acto que a provocou (...)»⁸⁴. De facto, «talvez o argumento mais plausível de que perdoar e agir estão tão intimamente ligados como destruir e fazer resulte daquele aspecto do perdão no qual a acção de desfazer o que foi feito parece ter o mesmo carácter revelador daquilo que

⁸⁰ *A Condição Humana*, cit. p. 291.

⁸¹ *Entre o Passado e o Futuro*, cit. p. 48; *A Condição Humana*, p. 253: «(...) a violência é capaz de destruir o poder, [porém] jamais pode substituí-lo».

⁸² *A Condição Humana*, cit. p. 226.

⁸³ *A Condição Humana*, cit. p. 292.

é feito. O perdão e a relação que ele estabelece constituem sempre um assunto eminentemente pessoal (embora não necessariamente individual e privado), no qual o que foi feito é perdoado em consideração a quem o fez. Isto também foi claramente reconhecido por Jesus (...) e é a razão da actual condição de que só o amor tem o poder de perdoar. Pois o amor, embora seja uma das mais raras ocorrências da vida humana, possui, de facto, inigualável poder de auto-revelação e inigualável clareza de perceber (...) o que a pessoa amada é (...)»⁸⁵.

Todavia, «por natureza, o amor é extra-mundano e é por esta razão - e não por ser tão raro - que é não apenas apolítico, mas anti-político, talvez a mais poderosa das forças humanas anti-políticas»⁸⁶. O amor - afirma H. Arendt, não distinguindo aqui, muito bem, a nosso ver, o Amor-Éros, carente e captativo, do Amor-Ágapê, oblativo - exila os amantes deste mundo, isola-os e separa-os dos outros.

Então, o que é que pode trazer de novo os amantes e o amor a este mundo concreto dos negócios humanos? Resposta: É o filho, o fruto concreto do amor. «O filho, essa mediação com a qual agora os amantes passam a relacionar-se e que possuem em comum, é representativo do mundo porque também os separa; é uma indicação de que acrescentarão um novo mundo ao mundo existente. É como se, através do filho, os amantes retornassem ao mundo do qual o amor os expulsou»⁸⁷.

E retornando ao mundo, retornariam à fatal lei da mortalidade, não fôra a faculdade de agir. A acção é a «perene advertência de que os homens, embora devam morrer, não nascem para morrer, mas para começar. (...) A acção (...) parece é um milagre. (...) É, de facto, a única faculdade milagrosa que o homem possui, como Jesus de Nazaré (...) deve ter sabido muito bem ao comparar o poder de perdoar com o poder mais geral de fazer milagres, colocando ambos ao mesmo nível e ao alcance do homem. O milagre que salva o mundo, a esfera dos

⁸⁴ *A Condição Humana*, cit. p. 293; cf. M. C. FREITAS, «Perdão», in *Logos. Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia*, Vol. 4, Editorial Verbo, Lisboa. São Paulo 1992, p. 58-60; Id., «Natureza e Dimensões do Perdão», in *Poética do Mundo – Homenagem a Joaquim Cerqueira Gonçalves*, Lisboa, Edições Colibri, Lisboa 2001, pp. 841-849; J. C. GONÇALVES, «Memória e Perdão», in *Actas do Congresso Internacional “As Confissões de Santo Agostinho 1600 anos depois: Presença e Actualidade”* (realizado na Universidade Católica Portuguesa – Lisboa, 13-16 de Novembro de 2000), Universidade Católica Portuguesa, Lisboa 2002, pp. 767-788.

⁸⁵ *A Condição Humana*, cit. p. 294.

⁸⁶ *Ibidem*.

⁸⁷ *Ibidem*.

negócios humanos, da sua ruína normal e “natural” é, em última análise, o facto do nascimento, no qual a faculdade de agir radica ontologicamente.» A natalidade é o mundo humano em contínuo estado de revelação. A vida nascente é o acúmen e a essência fenomenológica de toda manifestação⁸⁸. «Por outras palavras, é o nascimento de novos seres humanos e o novo começo, a acção de que são capazes por terem nascido. Só o pleno exercício dessa capacidade pode conferir aos negócios humanos fé e esperança, as duas características essenciais da existência humana que a antiguidade ignorou por completo, desconsiderando a fé como virtude muito incomum e pouco importante, e considerando a esperança como um dos males da ilusão contidos na Caixa de Pandora. Esta fé e esta esperança no mundo talvez nunca tenham sido expressas de modo tão sucinto e glorioso como nas breves palavras com as quais os evangelhos anunciaram a “boa-nova”. “Nasceu uma criança entre nós!”⁸⁹. «Nuntio vobis gaudium magnum: Puer natus est nobis.»⁹⁰ «Gaudete!» / «Alegrai-vos!» O amor e a natalidade, o perdão e a promessa são mais fortes que a morte.

Mas então, por que razão não abriu H. Arendt uma fresta que fosse à possibilidade de comutação da pena de morte de Eichmann?

⁸⁸ Em Agostinho, tal fenomenologia, antes da sua expressão antropológica, começa por ser o cerne da Teologia Trinitária: *De Trinitate*, XV, 16, 23: «Sciunt ergo inuicem pater et filius: sed ille gignendo, iste nascendo.» / «O Pai e o Filho conhecem-se reciprocamente: mas aquele gerando e este sendo gerado.» (cf. *De Trinitate*, XV, 26, 47); *In Iohannis euangelium*, 19, 13: «... sed nascendo [filius] uita est. Pater uita est non nascendo; filius uita est nascendo.» / «... nascendo, ele [o Filho] é a vida. O Pai é a vida sem nascer. O Filho é a vida em estado nascente.»

⁸⁹ *A Condição Humana*, cit. pp. 299-300; cf. pp. 226-289.

⁹⁰ «Anuncio-vos uma grande alegria: uma criança nasceu para nós!» (Is 9, 5; Lc 2, 11; cf. Virgílio, *Quarta Écloga*). Face ao que disse sobre o perdão (par-don) e perante a *novidade absoluta* que a natalidade patenteia, expressão clara do antimanieísmo que partilha com Agostinho, contra todas as reificações ontologizantes do mal, compreende-se com dificuldade o tom e o não-dom da “sentença de morte” que H. Arendt proferiria, se não admitirmos também a *novidade* de um *mysterium iniquitatis* que, a par do *mysterium amoris*, opera na história. *O Novo também se diz de muitos modos*.

O estatuto do embrião humano em Tomás de Aquino e Gregório de Nissa. A relação alma-corpo e o início da vida humana

Introdução

Quando tem início a vida humana? Será o embrião um ser humano, uma pessoa? Será dotado de alma? Em caso afirmativo, de que tipo de alma? Em que momento se efectua a união da alma com o corpo? Haverá, de facto, um momento preciso? De onde vem e o que é a alma? Pré-existirá ao corpo? Será que o corpo lhe é anterior ou serão criados simultaneamente? Será a alma material ou imaterial?

Estas questões que continuam hoje, talvez mais do que nunca, a colocar especialistas das mais diversas áreas em acesa controvérsia, também estiveram na ordem do dia, por razões diversas, durante a Idade Média. Se, actualmente, elas são suscitadas pela evolução da ciência e da tecnologia, designadamente no campo da investigação genética, da procriação medicamente assistida, do aborto e da contracepção, onde o estatuto do embrião é amplamente debatido, dando origem a importantes investigações no domínio da bioética, no período medieval a discussão sobre a animação do embrião tinha sobretudo como objectivo responder a questões do foro religioso, como a da ressurreição dos corpos, o papel do corpo no desígnio do Criador, a transmissão ou não do pecado original e, na própria Cristologia, com o intuito de averiguar a possível existência de algum hiato entre a encarnação do Verbo e a concepção de Cristo.

* Gabinete de Filosofia Medieval, FLUP.

Visava também combater posições contrárias à fé e alguns erros doutrinários, como sejam a defesa da metempsicose, as heresias de Gnósticos, Maniqueus e Priscilianistas que afirmavam que a alma era partícula da mente divina, a posição dos Luciferianos, de Apolinário e de Tertuliano, que diziam que a alma se reproduzia a partir do sémen e, também, dos que consideravam que as almas intelectivas tinham sido criadas pelas Inteligências, não por Deus, doutrina que esteve na origem da heresia dos Messalianos.

I. O que é o embrião?

Coloca-se, nesta sede, como questão prévia, saber de falamos aqui, quando falamos em embrião humano. A definição de embrião é, hoje, alvo de acesa polémica e, conseqüentemente, também o seu estatuto. Partimos do princípio consensualmente aceite de que é um ser vivo pertencente à espécie humana, composto de uma estrutura multicelular portadora de um genoma humano, isto é, dotado de um conjunto de genes único e irrepetível. Subsiste a polémica, em que não entraremos aqui, sobre se deverá ser considerado como pessoa, vida humana, pessoa potencial ou agregado celular em processo de hominização¹. O genoma humano tem a capacidade para interagir com a natureza exterior e, a partir desta dinâmica, originar o homem. O embrião integra em si um projecto humano que se manifesta no tempo, adoptando formas sucessivas e distintas, comandadas pelos genes organizadores. O problema actual mais suscitado pela bioética prende-se com o facto de ser possível, nos nossos dias, a fecundação fora do corpo da mulher e, portanto, a existência de embriões que sobrevivendo fora do seio materno, são susceptíveis de utilizações diversificadas. Dimana daqui a polémica quanto à licitude da sua utilização para fins múltiplos, como sejam a experimentação científica, a clonagem, o congelamento de embriões vivos tendo em vista utilizações futuras, etc.

Partimos, nesta comunicação, do princípio de que o embrião humano é o ser vivo resultante da fecundação do ovócito pelo espermatozóide, que se desenvolve até à 10^a semana de amenorria ou seja, que na 8^a semana de desenvolvimento intra-uterino devém feto. A ciência actual permite-nos situar neste momento, o fim da organogénese. O fim da organogénese é, pois, o marco delimitador a partir do qual o embrião acolhe o nome de feto e o correspondente estatuto ético-jurídico.

¹ Vide a este respeito o *Relatório-Parecer sobre experimentação no embrião* – 15 /CNECV/ 95, designadamente o ponto 11 do *Relatório* e o ponto 4 do respectivo *Parecer*.

Obviamente que no período medieval se desconhecia ao certo quando se completava a organogénese, sendo normalmente seguida a posição de Aristóteles. Nesse sentido, consideraremos como embrião, para os devidos efeitos, o produto da concepção, à luz do conhecimento que então os autores manifestavam, ou seja, até cerca de 40 a 80 dias aproximadamente, após a fecundação, consoante o nascituro fosse macho ou fêmea, respectivamente².

Deve sublinhar-se que, hoje como ontem, a etapa da organogénese continua a ser considerada fundamental para a viabilidade do projecto humano, ou seja, para um nascimento bem sucedido. Por isso ela é especialmente registada, concedendo a ciência um estatuto diferente ao feto e ao embrião. Resta então perguntar se o embrião antes da organogénese deve ser considerado como humano ou não. Evitamos aqui deliberadamente a discussão, tão na ordem do dia, sobre a diferença entre vida humana e pessoa humana, preferindo a designação mais genérica de natureza humana, na esteira da terminologia adoptada no referido Parecer do CNECV onde se considera a natureza humana do embrião e conseqüentemente que «se deve interditar qualquer experimentação sistemática e planeada no embrião pese embora o custo científico de tal proibição»³.

II. Animação mediata e imediata.

II.1. A animação mediata

No período medieval, houve duas posições que se evidenciaram quanto à problemática do momento em que a alma e o corpo se juntam para viabilizar o projecto humano. Referimo-nos às teses da animação mediata e da animação imediata. A primeira, partindo do princípio de que a alma (entendo-se aqui a alma como a alma intelectual) é criada por Deus e infundida no feto após a conclusão da organogénese. A segunda, que a animação se dá por ocasião da fecundação, isto é, desde o primeiro momento da existência do embrião.

A primeira posição foi mais comum entre os autores latinos, com excepção de Tertuliano. A segunda foi a preferida dos autores gregos, com excepção de Teodoreto de Ciro. De entre os seguidores da animação mediata ressalta Tomás de

² Aristóteles, *História dos Animais*, 583b.

³ Parecer sobre experimentação no embrião – 15/ CNECV/ 95, ponto 4.

Aquino como o seu mais representativo defensor, enquanto Gregório de Nissa é, de algum modo, o mais proeminente partidário da segunda. De passagem faremos uma breve alusão a Tertuliano, aquando da discussão da animação imedita.

São Tomás radica em Aristóteles a sua posição, reconduzindo à unidade a relação alma corpo ao opor-se ao dualismo platónico. Tal como para Aristóteles, para São Tomás alma é forma e enteléquia de um corpo vivo, orgânico, que tem a vida em potência. ⁴O embrião possui alma vegetativa porque embora não se reproduza, cresce e alimenta-se. No entanto, só alcançará o estatuto de ser humano, uma vez perfeitos os órgãos adequados ao desempenho das funções vitais. Considera que a alma intelectiva vem de fora, sendo criada por Deus e junta ao corpo uma vez concluída a organogénese⁵. Ao princípio o embrião tem uma alma apenas sensitiva que é substituída por outra mais perfeita, ao mesmo tempo sensitiva e intelectiva⁶. A alma intelectiva é a única forma substancial do homem⁷. As almas vegetativas e sensitiva são engendradas a partir do sémen, mas a alma intelectiva, que tem operações vitais incorpóreas, não pode ser gerada pela matéria, sendo criada por Deus uma vez completada a geração humana⁸. Ou seja, à luz desta teoria, o embrião não é um ser humano, só ganhando tal estatuto quando devém feto, momento em que recebe a alma intelectiva. No projecto humano intervêm geração e criação, sucedendo-se no tempo. Se o embrião perecer antes da intervenção criadora não chegará a alcançar a humanidade.

Como dissemos, esta posição teve consequências práticas, designadamente na adopção de determinadas posições doutrinárias ao longo dos séculos, de que damos exemplo a adoptada no «Comentário» ao *De anima* do «Cursus Conimbricensis»⁹:

Assim, conquanto o feto permaneça na matéria alguns dias, sob a forma vegetativa, a seguir a esta intervenção sucede a forma sensitiva e, do mesmo modo, a esta, a intelectiva. Não admira que as duas primeiras não se extingam por nenhum ataque ou embate de inimigo externo. Na verdade, como a primeira é via ou

⁴ Tomás de Aquino, 412 a11, *Opera Omnia*, Iussu Leonis XIII, PM edita Roma, Paris, Commissio Leonina, J. Vrin, Paris, Volume LXV1.

⁵ *Suma*, I Parte, Questão 118, Artigo 2.

⁶ *Suma*, I Parte, Questão 76, Artigo 3, à 3ª objecção.

⁷ *Suma*, I Parte, Questão 76, Artigo 4.

⁸ *Suma*, Questão 118, Artigo2.

⁹ *Comentarii Collegii Conimbricensis, In tres libros de Anima Aristotelis Stagiritae*, Conimbricae 1598, Liber II, Caput I, Articulus, II.

preparação para a segunda e a segunda para a terceira, as duas primeiras recebem na matéria as disposições que somente durante certo espaço de tempo mantêm, dando lugar à forma principal, à qual precedendo, servem deste modo de guardiãs. Que a alma intelectual não enforma imediatamente, desde o princípio a matéria do feto, amplamente o demonstram alguns decretos dos Cânones sagrados que acrescentam o seguinte, omitindo aqui o restante, no Capítulo 32, questão 2, quando se diz que *não é cometido homicídio por aquele que mata no útero o feto antes da infusão da alma, isto é, da alma racional, porque ainda não se pode dizer que nasceu o homem.*

É interessante constatar como esta posição de São Tomás, herdeira de Aristóteles, veio a ter eco no citado Curso oferecendo resposta a questões que se colocavam em pleno renascimento.

Além disso, quanto ao período de tempo (estabelecido no princípio da questão proposta) relativo ao espaço de dias em que a alma intelectual é infundida no corpo, subsiste a discussão entre os filósofos. Concordam porém nisto, que é infundida logo que o corpo está perfeito e distinto com órgãos apropriados à prole humana, que obtém enquanto não é do tamanho maior do que é próprio da maior formiga, como afirma Aristóteles, livro 7 *De Historia Animalium*, capítulo 3 e Abulense no capítulo I, *Matthei*, parte I, questão 53. De facto, nem sempre o tamanho é o mesmo. Sobre este assunto Fernélio escreveu assim, no livro *De hominis procreatione*, capítulo 10:

Muitas vezes observámos o feto abortado no quadragésimo dia, de meio dedo (como afirma Aristóteles) com o verdadeiro tamanho de uma formiga grande e inteiramente formado. A cabeça era semelhante a uma avelã, maior por relação ao restante corpo, os olhos como que descobertos por pinças, o nariz, as orelhas, os braços, as mãos, as pernas, os pés e neles, os dedos separados. Os filósofos também concordam que o corpo da fêmea por falta de calor e de potência formativa é mais lentamente delineado. No entanto, os que até então escreveram sobre este assunto, discordam sobre o tempo em que a obra está concluída sobre o esboço.(...) Todavia é mais comum e verdadeira a opinião de que é concluída nos machos cerca do quadragésimo dia, nas fêmeas cerca do octogésimo, o que se confirma da melhor maneira, porque na velha lei, se a mulher parisse um macho ficava em casa quarenta dias, se uma fêmea, oitenta dias, e deixava de entrar no templo. Na verdade, os intérpretes das palavras divinas dizem que foi prescrito este número para imitação da natureza e do tempo em que o corpo se forma no útero¹⁰.

¹⁰ Ibid., Caput I, Quaestio IV, Articulus II. Tradução nossa. Referência clara à Lei de Moisés, Lv 12, 2-5.

A etapa da organogénese e a ideia de que esta constitui um marco delimitador ou, diríamos, probatório da existência do ser humano, encontra-se subjacente à cultura dita ocidental e judaico-cristã, enformando um conjunto de comportamentos, atitudes e crenças, nos mais diversos domínios, desde o religioso ao jurídico, passando pelo científico. Invariavelmente constatamos a sua presença nos textos mais variados, antigos, modernos e contemporâneos, desde o texto bíblico¹¹ a textos hodiernos. Seria interessante, neste propósito, proceder a um trabalho comparativo das actuais legislações dos diversos países europeus que permitem a interrupção voluntária da gravidez a pedido da mulher. Invariavelmente verificaríamos que a etapa da organogénese delimita o período em que é reconhecido o direito subjectivo de pôr termo à gravidez¹². Sem dúvida que se encontra, neste ponto, subjacente a ideia de que a pessoa humana de algum modo, pelo menos na aparência, começa ali. Ou seja, é permitida a interrupção voluntária da gravidez independentemente de causa de justificação (aborto terapêutico ou eugénico ou em resultado de gravidez originada por violação da mulher, ou de perigo grave para a vida da grávida), uma vez alcançado o estado fetal, isto é, apresentando o nascituro a figura humana, com órgãos aptos para o desempenho das funções vitais.

A tal preconceito não é estranha uma outra superstição bem presente na sociedade europeia, pelo menos até ao século XIX. Referimo-nos à crença generalizada de que a mulher poderia dar à luz seres não humanos, fruto de ligações com demónios, *incubus*, *súcubos* e outros entes aberrantes. A figura humana, funcionaria, assim, como uma espécie de certificado de humanidade do próprio produto da concepção.

Tal chegou a integrar a legislação nacional portuguesa até há bem poucos anos. O nosso primeiro Código Civil, o denominado Código de Seabra (por sua vez inspirado no Código Napoleónico) que vigorou desde 1867 até à entrada em vigor do actual Código Civil Português em 1966, prescrevia no seu artigo 110º :

Só é tido por filho, para efeitos legais, aquele de quem se prove que nasceu com vida e com figura humana

fazendo por sua vez depender, no seu artigo 1º, a atribuição da personalidade jurídica apenas do ser-se considerado pessoa humana.

¹¹ Ex 21, 22; Job 10, 9-12.

¹² Normalmente ronda hoje as 10 semanas, acompanhando a passagem de embrião a feto.

Desconhecemos ao certo quantos casos existiram, se é que alguns houve ou vieram a público, em que a personalidade jurídica não foi atribuída ao recém nascido, nem instituído o poder paternal, em virtude do recém-nascido não apresentar forma humana, mas, para todos os efeitos, não deixa de ser significativo que tal tivesse tido consagração legal.

A perfeição dos órgãos, para além da aptidão para estar vivo, era prova de que aquela vida acabada de vir à luz era humana, de que aquele ser era um homem, que tinha alma e, portanto, seria susceptível de personalidade jurídica, de ser tratado como pessoa e como cidadão.

II.2. A animação imediata

Enquanto na teoria anterior está pressuposta a pré-existência do corpo em relação à alma (referimo-nos à alma intelectual), a teoria da animação imediata assenta na criação simultânea do corpo e da alma. Gregório de Nissa é o grande representante desta corrente, marcando a tradição grega, ao afirmar a origem simultânea da alma e do corpo. No entanto, já o latino Tertuliano no seu livro *De Anima*¹³, tal afirmara, procurando combater as doutrinas que afirmavam que alma teria a sua origem na criação angélica, bem como as que defendiam a transmigração. Não podemos deixar de referir, ainda que brevemente, a posição deste autor, dada a sua importância nesta sede.

Para Tertuliano, a alma e o corpo coexistem desde a concepção, defendendo que o que se separa ao mesmo tempo com a morte, se junta ao mesmo tempo com a vida. Defende a existência de uma semente da alma e de uma semente do corpo. A alma e o corpo juntam-se no acto sexual. O coito resulta da cooperação da alma e do corpo. A criação de Adão originou dois elementos separados, o barro e o sopro que constituíram o ser humano. As duas substâncias, fundidas numa única, misturaram também as sementes e legaram a forma à propagação da espécie. Deus criou em Adão todos os homens, dele descendendo toda a humanidade. Há uma única criação¹⁴. A humanidade, na sua totalidade deriva dessa criação primeira e está regulada por uma potência que é serva da vontade divina. O elemento alma propaga-se do mesmo modo que o elemento corpo. A noção de alma como corpo subtil facilita a adopção desta tese. O traducionismo de Tertuliano inspira-se na

¹³ Cf. Tertuliano, *De anima*, in www.tertullian.org.

¹⁴ Gn. 1, 28.

tradição estoíca que afirmava a existência do sopro vital a partir da semente, ainda que, para os estoícos, apenas se transformasse em alma no momento do nascimento. Tertuliano afirma a unicidade da alma e a sua presença desde a semente. A alma é transmitida durante a união sexual, pelo sémen, no momento do clímax masculino. Não podemos deixar de referir a interessante e a todos os títulos sugestiva, passagem que sobre o assunto descreve¹⁵:

Na grandiosa função dos sexos que une o homem e a mulher, digo, que nesta comum união carnal, sabemos que a alma e a carne desempenham simultaneamente a sua função: a alma o desejo, a carne os actos, a alma o impulso, a carne a realização. É então que o empenho conjugado de uma e de outra sacode o homem todo e que a semente do homem, todo inteiro, se derrama como uma espuma, contendo da sua substância corporal, a substância fluida e da sua substância espiritual, o calor.(...) Finalmente, prefiro correr o risco de ferir o pudor do que o de enfraquecer a minha argumentação, no frémido do derradeiro estádio do prazer, em que se procede à ejaculação do humor genital, não sentimos nós sair também qualquer coisa da nossa alma, a tal ponto desfalecemos e ficamos privados de força, perdendo mesmo a visão por um breve instante? Tal é a semente da alma, procedendo da destilação da alma, tal como o humor é a semente do corpo, extraída da evacuação purificadora da carne.

Mas Gregório de Nissa foi, sem dúvida, o lídimo representante da animação imediata e, a nosso ver, aquele cuja teoria mais se aproxima das posições científicas actuais, no que respeita ao desenvolvimento intra-uterino do ser humano. Defende a criação simultânea da alma e do corpo no momento da concepção e a unidade da alma¹⁶.

Tal como Tertuliano considera que em Adão Deus criou a humanidade, ainda que distinga a criação primeira da natureza humana, da criação individual de cada homem (Não há, portanto, uma única criação). No que respeita à criação de cada indivíduo não deve ser considerada a criação da alma ou do corpo, um antes do outro, pois isso levaria ao conflito do homem consigo mesmo¹⁷.

¹⁵ Cf. Tertuliano, *De anima*.

¹⁶ Gregório de Nissa, *A Criação do Homem*, 233d, 236 b. tradução nossa a partir da edição francesa: *La Création de L'Homme*, Grégoire de Nysse, Les Éditions du Cerf, Paris 2002. Réimpression de la première édition revue et corrigée (1943), par Jean LAPLACE, sj e Jean DANIELOU, sj. (Todas as nossas referências bibliográficas a Gregório de Nissa se baseiam nesta edição).

¹⁷ Op.cit. Cap. XXIX, 233 d.

Pode então dizer-se que nem a alma existe antes do corpo, nem o corpo existe sem a alma, mas que para os dois, há uma origem única¹⁸.

Todo o ser, alma e corpo, está contido no embrião. O embrião encerra, em potência, todo o homem que há-de vir ao mundo e nele crescer, desenvolver-se e morrer, possuindo um dinamismo interno que comanda aquele desenvolvimento, a alma é única.

Ninguém duvida que o embrião não contém os grandes traços distintivos da diferenciação em membros e vísceras e não necessita de uma potência estranha, já que a potência inerente ao embrião transporta naturalmente esta transformação através da actividade que ela possui; podemos raciocinar do mesmo modo no que respeita à alma. Mesmo que ela não se manifeste a olhos vistos por certas actividades, ela não está menos presente no embrião. De facto, a configuração do homem que há-de surgir existe já em potência, mas a alma está ainda escondida já que não pode manifestar-se a não ser de acordo com a ordem necessária. Então, ela está presente mas invisível, ela não aparecerá senão graças ao exercício da sua actividade natural, ao acompanhar o desenvolvimento do corpo¹⁹.

Gregório de Nissa considera que apenas o homem é dotado de alma. Os restantes seres vivos são portadores de uma energia vital que só poderá ser chamada alma, por analogia. Apenas a alma humana, ainda que escondida, ou seja, ainda que não manifestada, no seu estado embrionário, é susceptível de devir intelectual. Há como que um «desenvolvimento progressivo», como foi citado acima²⁰.

Descobrimos nos seres vivos três faculdades distintas. A primeira, nutritiva, não tem sensação; a segunda, nutritiva e sensitiva ao mesmo tempo, não tem actividade racional; enfim, a última, racional e perfeita, difunde-se através das outras, de tal modo que está presente em todas e no espírito, na sua parte superior. No entanto não devemos concluir que o composto humano é formado de uma mistura de várias almas. Na realidade, a alma, na sua verdade e perfeição, é única por natureza, sendo ao mesmo tempo espiritual e sem matéria e, através dos sentidos, misturada com a natureza material.(...)21.

¹⁸ Ibid., XXIX, 236b.

¹⁹ Ibid., Cap. XXIX, 236 c, 236d.

²⁰ Ibid., Cap. XXIX, 237b.

²¹ Ibid., Cap. XIV, 176b.

Tal como a alma tem a sua perfeição naquilo que é inteligente e dotado de razão, tudo aquilo que não realiza esta qualidade pode receber por semelhança o nome de alma, mas não o é realmente. Trata-se, então, de qualquer energia vital chamada alma por semelhança²².

Como vemos Gregório de Nissa afasta-se de Aristóteles e de Tomás de Aquino, neste ponto, e não podemos deixar de registar, aqui, a espantosa semelhança entre a sua descrição do desenvolvimento embrionário e as modernas descobertas científicas que explicam o desenvolvimento do zigoto. A vida humana existe enquanto projecto organizado desde o primeiro momento de vida do embrião. A formação do ser humano, do homem particular, como que recapitula²³ a criação dos seres cósmicos, atingindo o seu ponto mais alto, já que é dotado de razão, o que o torna o único ser dotado de alma. A alma, presente desde o início no embrião, contém em potência o ulterior desenvolvimento do projecto humano, projecto temporalizado e dotado de um dinamismo próprio. De realçar a percepção da organização embrionária, não enfatizando a etapa da organogénese, tão querida a Aristóteles e a Tomás de Aquino.

Conclusão

Sem dúvida que o estatuto do embrião difere sobremaneira nos dois autores. Para Tomás de Aquino o embrião será, quando muito, uma vida humana em potência, dependendo do processo de criação divina e conseqüentemente, da atribuição da alma intelectual para alcançar o estágio da humanidade. Ou seja, em caso de morte antes da organogénese, o embrião não chegaria a ser considerado humano, subsistindo, então, a dificuldade na atribuição de um estatuto ontológico, já que a alma intelectual é para Tomás, a única forma substancial. A partir da descrição levada a cabo da formação sucessiva, é evidente a presença da geração e da criação num mesmo processo, num entrosamento difícil de situar no tempo e no lugar.

Há uma manifesta dificuldade subjacente à posição doutrinária que define a alma intelectual como a única forma substancial do homem e o conseqüente hiato existente entre o momento da concepção e o surgimento do ser humano. Conclui-

²² Ibid., Cap. XV 177^a.

²³ M.C.C.R. M. PACHECO, *S. Gregório de Nissa, Criação e Tempo*, Publicações da Faculdade de Filosofia, Braga 1983, p. 146.

se que a verdadeira substancialidade provém da intervenção criadora, divina, através da incorporação da alma racional, isto é, no momento em que o processo de geração é como que finalizado dando lugar a um outro, de natureza superior, transcendente. No entanto, o *terminus* da geração coincide com a perfeição dos órgãos corpóreos, factor essencial para a recepção da alma intelectual. Restará perguntar que ser gerado é este que ainda não é homem, mas não é animal nem planta. A tal não é dada resposta satisfatória, mas é evidente que tal ser surge, sobretudo, como sujeito de um processo, de um dinamismo em que é definido, por tentativas, negativamente, pelo que ainda não é, mais do que por aquilo que efectivamente é. Figura como sujeito de um processo preparatório e adequado ao projecto da criação divina da alma racional. Nele, a perfeição do corpo é guardiã da alma racional e, uma vez incorporada esta, ela mesma absorve o que até ali ainda não era o homem, integrando-o num todo indestrutível, pela incorporação da forma substancial, da alma intelectual. Neste sentido, todo o percurso desde a fecundação até à incorporação da alma intelectual e desta até ao nascimento propriamente dito, é como que um acto único, diferido no tempo, já que obedece a uma mesma finalidade.

Sem dúvida que a simultaneidade da alma e do corpo proposta por Gregório de Nissa, presentes desde o primeiro momento da vida humana, aliada ao princípio da unicidade da alma, nos causa menores dificuldades de percepção nos tempos hodiernos. Se juntarmos o facto do autor considerar o ser humano como o único ser criado por Deus, possuidor de alma no verdadeiro sentido do termo, tal ainda se tornará mais claro, a nosso ver. Em todo o caso, é bom de realçar o que acima afirmámos, ou seja, que de algum modo, subsiste na nossa cultura, nos mais diversos planos, de forma mais ou menos explícita, estereotipada, a ideia de que a organogénese é um marco relevante, pelo menos do ponto de vista ético para o reconhecimento da viabilidade do ser humano ou, se preferirmos e embora não tenhamos o intuito, como já referimos, de abordarmos, aqui, essa outra grande discussão, que seria então, que da vida humana nasceria a pessoa humana.

Creemos que a Ética deve, nesta sede, actuar em permanente diálogo, mas com independência própria, face à Ciência, não se escusando, como muitas vezes o tem feito, em pareceres científicos, em ordem a evitar uma posição menos cómoda. O facto de uma sociedade conhecer quando começa e quando acaba a vida humana de um ponto de vista estritamente biológico, não quer necessariamente dizer que deva valorar igualmente e com a mesma dignidade essa mesma vida em todas as suas etapas da existência, ou que a eventual diferenciação valorativa que vier a fazer, deva depender da maior ou menor precisão do conhecimento científico em

cada momento . Aliás, não há memória de alguma vez o ter feito, de facto. Essa discussão virá inevitavelmente à colação, face à rapidez da evolução da ciência actual e, sobretudo, à velocidade do desenvolvimento tecnológico.

Comungamos da opinião de que é indispensável o comprometimento com o projecto humano na sua totalidade, com a sua dignidade pessoal, social e, diríamos, transcendental, tendo em conta que a pessoa é o escopo e o limite da actuação do próprio homem. Neste sentido, este fim e este limite deverão comandar os objectivos a atingir, as regras a seguir, mesmo na própria investigação científica, e não o contrário, à semelhança, aliás, do que fizeram com o empenhamento comprometido das suas vidas, no seu tempo, os autores que acabámos de mencionar.

Duns Escoto e o conceito heterogeológico de tempo

1. Os conceitos heterogeológicos

A heterogeologia dos conceitos é um problema da razão no conflito consigo mesma, que devém no violento encontro entre a razão como potência selvagem com outra tendência da razão que deseja submeter-se às leis da representação. É a subsunção de duas ordens heterogêneas e incomensuráveis num mesmo conceito, passível de servir de meio termo num silogismo, que produz o problema a que Kant chama de *antinomia da razão*: o argumento dialéctico que serve de base à antinomia é o que justapõe aquilo que é maximamente não-sintetizável, a saber, o condicionado e o incondicionado¹. É por este motivo que, no seu uso ilegítimo (i.e., quando um conceito não é determinado por um objecto da experiência em geral), a razão pode encontrar o conceito incondicionado no fim da síntese da série das condições. Porém, e sempre segundo Kant, enquanto a premissa menor considera as condições de tempo, a maior abstrai das mesmas, o que conduz à

* Centrum voor Metafysica – Katholieke Universiteit Leuven. O presente texto é uma versão alargada de uma primeira publicada na revista *Philosophia* (Argentina), sob o título «Tempo e devir segundo João Duns Escoto», publicação à qual o autor agradece a autorização para publicar esta nova versão. A participação no Iº Colóquio da SPFM não teria sido possível sem o apoio da Fundação para a Ciência e a Tecnologia, instituição da qual o autor é bolsheiro de Pós-Doutoramento.

¹ I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft* A 497 / B 525: «Die ganze Antinomie der reinen Vernunft beruht auf dem dialektischen Argumente: Wenn des Bedingte gegeben ist, so ist auch die ganze Reihe aller Bedingungen desselben gegeben; nun sind uns Gegenstände der Sinne als bedingt gegeben, folglich etc».

falácia no silogismo². A antinomia da razão kantiana é o resultado da doutrina da analogia. O princípio distributivo dos objectos através dos vários estratos conceptuais é dado como regra mas não como objecto – a regra não é conhecida mas dá a conhecer, enquanto primeiro análogo ou como primeiro ponto de referência que distribui o significado através da tábua das categorias, de maneira paralela à qual, em Aristóteles, o ente era dotado de sentido múltiplo segundo a também múltipla distribuição categorial, mas sempre por referência a um significado central³. O princípio geral das *analogias da experiência* afirma que a experiência apenas é possível pela representação de uma ligação necessária das percepções – ou seja, só é possível porque todos os fenómenos estão submetidos a priori a regras que determinam a sua relação num tempo dado⁴, regras essas que encontram o seu primeiro referente na determinação geral do tempo como regra distribuidora das analogias da experiência⁵. Contudo, e embora determine a regra, pois as analogias da experiência são elucidadas a partir da determinação geral de tempo, o tempo não é percebido em si mesmo, e será nos fenómenos que o entendimento poderá encontrar a regra que representa o tempo em geral⁶. Perante a síntese impossí-

² Ibid., A 500-501 / B 528-529: «Die Synthesis des Bedingten mit seiner Bedingung und die ganze Reihe der letzteren (im Obersatze) führte gar nichts von Einschränkung durch die Zeit und keinen Begriff der Sukzession bei sich. Dagegen ist die empirische Synthesis und die Reihe der Bedingungen in der Erscheinung (die im Untersatze subsumiert wird) notwendig sukzessiv und nur in der Zeit nach einander gegeben; folglich konnte ich die absolute Totalität der Synthesis und der dadurch vorgestellten Reihe hier nicht eben so wohl, als dort voraussetzen, weil dort alle Glieder der Reihe an sich (ohne Zeitbedingung) gegeben sind, hier aber nur durch den sukzessiven Regressus möglich sind, der nur dadurch gegeben ist, daß man ihn wirklich vollführt».

³ Ibid., A 179-180 / B 522: «In der Philosophie aber ist die Analogie nicht die Gleichheit zweener quantitativen, sondern qualitativen Verhältnisse, wo ich aus drei gegebenen Gliedern nur das Verhältnis zu einem vierten, nicht aber dieses viert Glied selbst erkennen, und a priori geben kann, wohl aber eine Regel habe, es in der Erfahrung zu suchen, und ein Merkmal, es in derselben aufzufinden»; cf. Aristóteles, *Metafísica* Γ, cap. 2, 1003a 33-35.

⁴ I. KANT, op. cit., A 176-177: «Der allgemeine Grundsatz derselben ist: Alle Erscheinungen stehen, ihrem Dasein nach, a priori unter Regeln der Bestimmung ihres Verhältnisses unter einander in einer Zeit»; Ibid., B 218: «Das Prinzip derselben ist: Erfahrung ist nur durch die Vorstellung einer notwendigen Verknüpfung der Wahrnehmungen möglich».

⁵ Ibid., A 177-178 / B 220: «daß alle empirische Zeitbestimmungen unter Regeln der allgemeinen Zeitbestimmung stehen müssen, und die Analogien der Erfahrung, von denen wir jetzt handeln wollen, müssen dergleichen Regeln sein».

⁶ Ibid., B 225: «Nun kann die Zeit für sich nicht wahrgenommen werden. Folglich muß in den Gegenständen der Wahrnehmung, d. i. den Erscheinungen, das Substrakt anzutreffen sein, welches die Zeit überhaupt vorstellt».

vel, a regra deve ordenar, orientar a distribuição sem espessura nem dobras dos estratos conceptuais, através de um horizonte regulador que nunca é orientado mas que orienta. A regra, ou melhor, o seu conceito, nunca é conhecido na sua univocidade conceptual mas distribui a univocidade no interior de cada ordem: no incondicionado, tudo é condição não condicionada; no condicionado, toda a condição é sucessivamente condicionada. Aí, a diferença sempre contradiz o mesmo, opondo-se-lhe pela instauração de uma nova ordem disjuntiva.

O próprio de um conceito heterogeológico afirma-se no voo que se desenrola sobre o plano da antinomia da razão, enquanto nesse sobrevoar se deve desdobrar a capacidade ou o poder de incluir ordens díspares e incomensuráveis como partes formais de um mesmo conceito unívoco. Os conceitos heterogeológicos não formam uma espécie ou uma região conceptual mas afirmam o em si da comunidade conceptual dos conceitos enquanto conceitos, porque todo o conceito deverá ser produzido segundo a justaposição, a composição ou a sobreposição de partes formais heterogêneas; isto é, o próprio da sua produção é o desdobramento de ordens díspares possíveis com uma certa mesmidade intensiva, pois a essência escotista é o produto de um prévio arranjo intensivo, onde ordens heterogêneas mantêm a sua heterogeneidade numa ipseidade intensiva⁷. No âmago da ontologia escotista, o conceito de ente é produzido pela possibilidade de compor um mesmo conceito pela sobreposição não tangencial de dois conceitos que, embora se excluindo, não se contradizem. Enquanto Aristóteles, mais segundo o senso comum do que segundo critérios científicos, postulava que o conceito de ente não podia ser unívoco porque a diferença era dotada de consistência ontológica (as diferenças *são*, logo são entes num outro sentido análogo⁸), Duns Escoto afirmará que a diferença é absolutamente exterior ao conceito unívoco de ente. No entanto, isso não é o mesmo que dizer que a diferença é o contrário do ente e que, como tal, quando uma diferença contraísse

⁷ João Duns Escoto, *Lectura* I, dist. 17, pars 2, q. 4, n. 228 (Ed. Vat. XVII 253-254): «‘quantum prius’ potest esse sine posteriore; unitas homogeneitas prior est unitate compositionis ex partibus essentialibus, quoniam facta resolutione unitatis compositionis ex partibus essentialibus usque ad ultima, in utroque extremo stat unitas compositionis secundum partes homogeneas (ut quando resolvitur compositum in materiam et formam, materia est tota unitate homogeneitatis ex partibus eiusdem rationis, quia non est tota sub tota quantitate et tota sub qualibet parte, sicut anima intellectiva est in toto; similiter de forma quae prius fuit extensa); ergo unitas homogeneitatis potest esse sine unitate compositionis ex actu et potentia».

⁸ Cf. Aristóteles, op. cit., A, cap. 3, 998b 19ss.

o ente seria o mesmo que o nada contrair o ente ou, no caso da diferença ser também um ente, dar-se-ia o absurdo de uma contracção do mesmo pelo mesmo. Simplesmente, dizer *A* e *não-A* não é equivalente a afirmar *A* e o *contrário-de-A* pois, também a diferença *racional* que contrai o género *animal* para a produção da espécie *animal racional*, não é o mesmo que aquele género – excluindo-se as suas razões como determinante e determinável – e porém não é o seu contrário⁹. Entre o mesmo e o contrário, o qual constituía para Aristóteles o máximo da diferença¹⁰, estende-se o plano infinito da diferença escotista, um plano sem entradas e sem saídas que jamais se esbate na contrariedade, e onde o mesmo nunca se separa do outro: a diferença nunca conduz à contrariedade porque o ente é sempre o mesmo conceito em qualquer outro conceito em que se inclui; mantém sempre a sua heterogeneidade na composição porque é sempre uma *outra* razão formal entre muitas (*alius in multis*)¹¹, jamais se deixando sintetizar. No seu *devoir-outro*, o conceito unívoco de ente é sempre o mesmo conceito. A produção deste *devoir-outro como mesmo* é desdobrada por uma revolução no conceito de diferença. Em todo o conceito, a diferença constitui a sua parte determinante: é a diferença que determina o ente como maximamente determinável. Porém, como se deduz de um

⁹ João Duns Escoto, loc. cit., dist. 3, pars 1, qq. 1-2, n. 123 (Ed. Vat. XVI 272): «modus arguendi peccat in praedicationibus denominativis, nam 'rationale non est per se animal, igitur est per se non animal' non sequitur. Unde sicut 'rationale' dicitur animale denominative et non per se, sic illa differentia dicitur ens denominative, non per se primo modo, quia est praedicatio denominativa, et determinans est extra rationem determinabilis»; a expressão *non per se* não é um simples *não* mas uma verdadeira contradição. A absoluta exterioridade entre determinante e determinável, ou entre denominante e denominável é bem esclarecida pelo texto seguinte – Id., *Theoremata* t. 13, n. 4 (Ed. Wad. III 281): «Cuiuslibet resolubilis est aliquod ultimum determinans. <...> & hoc dicatur proprium determinans, quia quicquid aliud est in conceptu illo, respectu eius, est determinabile: licet respectu prioris, sit aliquo modo determinans: sed non totalis conceptus: itaque quot conceptus resolubiles, tot proprij determinantes, primo diuersi a determinabilibus <...> & inter se <...>. Itaque nullus conceptus communis omnibus <...>: sed stat resolutio cuiuslibet in qualitatum irresolubilem: nugatio namque sequeretur, & infinitas, nullumque alium esse conceptum simplicem: ac ideo nullos duos primos diuersos, quare nullos diferentes».

¹⁰ Aristóteles, op. cit., I, cap. 4, 1055a 4-5: ἔστι τις καὶ μεγίστη διαφορά, καὶ ταύτην λέγω ἐναντίωσιν.

¹¹ João Duns Escoto, *Ordinatio* I, dist. 3, pars 1, qq. 1-2, n. 16 (Ed. Vat. III 8): «cognoscendo de eodem conceptu simplici prius relationem unam quam aliam, sed et in hoc quod conceptus simplex est quodammodo alius in multis»; nesta passagem, o Doutor Subtil refere-se ao conceito de ente como conceito de nota conceptual singular.

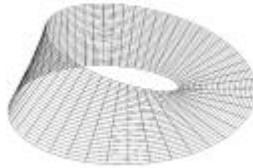
enunciado do escotista Maurício do Porto Hibernico, a determinação sempre pode ser reconduzida à simples denominação¹². Em si, e enquanto se afirma apenas a si mesma e ao que contrai, a diferença não é senão afirmação de um modo do que é determinável – uma virtualidade intensiva de um arranjo compossível que se produz: o conceito comum de diferença não afirma uma predicação *in quid* mas sim *in quale*¹³. Por isso é que a última diferença, ou toda a diferença segundo o seu conceito comum, nunca afirma subjectivamente o determinável mas apenas o afirma abstractamente segundo o modo informante, porque a diferença nunca se sintetiza com a estrutura quiditativa da essência¹⁴ – ou seja, a diferença sobrepõe-se de maneira não tangencial a um determinável para o afirmar. O conceito é aí produzido por sedimentação, por sobreposição de estratos e jamais por síntese – é geológico e não genealógico. A revolução que a diferença introduz é uma revolução no plano do determinável, é uma dobra do devir-outro no plano do ente. A sobreposição de superfícies não se faz por acumulação mas por torção da superfície determinável do ente que sempre se afirma na sua ipseidade. São dois planos distintos de uma mesma superfície que se desdobram como um mesmo e singular plano tal como uma banda moebiana¹⁵:

12 Maurício do Porto Hibernico, *Annotationes in Ioannis Duns Scoti theoremata*, in *Ibid.*, n. 8 (Ed. Wad. III 283): «Vbi aduerte signanter differentiam, quam facit inter *determinans*, & *denominans*, & accidens proprie denominans <...>. Vnde diuisiones entis per passionis, & modos, licet sint per denominantia, non tamen proprie per determinantia: quia determinans hic accipitur pro distincto, saltem secundum realitatem, quod cum determinabili facit compositionem Metaphysicalem saltem. Determinans enim constituit in actu primo; denominans vero in actu secundo, & praesupponit primum. Adde & cum dicit, quod *determinans per se includitur*, debet referri non ad determinabile, sed ad tertium constitutum, denominans autem nec sic, nec per se includitur»; o determinante distingue-se do denominante porque o primeiro produz sempre um terceiro constituído, isto é, uma síntese. Contudo, como se pode ver pelo texto inserto na nota 9, o determinante não é senão um momento parcial de um devir que o excede pois, embora a diferença ‘racional’, ao contrair o género «animal» produza um terceiro constituído em relação a uma nova diferença por vir, enquanto se consideram apenas e em si este género e esta diferença, esta é sempre denominável.

13 *Quaestiones super librum Porphyrii Isagoge*, q. 27, n. 13 (Ed. Bon. I 167): «Differentiae autem in communi est sufficiens definitio ‘praedicari de pluribus in quale’».

14 *Ibid.*, q. 28, n. 7 (Ed. Bon. I 177): «dico quod ad ‘praedicari in quid’ non sufficit quod praedicet ‘quid’, sed quod praedicet ‘quid’ per modum quid. Differentia autem praedicat essentiam per modum informantis et non per modum subsistentis».

15 Para a construção da banda moebiana – cf. A. F. MÖBIUS, *Der barycentrische Calcul*, Johann Ambrosius Barth, Leipzig 1827, pp. 182-183.



Ainda que aparentemente esta superfície seja constituída por dois planos, é possível desenhar sempre uma linha que inclua dois pontos quaisquer que se localizem em lados opostos da banda¹⁶, tarefa que seria impossível se os dois planos não se afirmassem como um só. A univocidade do conceito de ente não é mais do que o prolongamento do ente na diferença pois, embora a diferença ocorra num plano distinto do ente, é possível estender univocamente a compreensão do conceito de ente através de um número infinito de diferenças; é possível o *devoir-outro* do ente na sua estrita univocidade; é possível combinar numa mesma indistinção intensiva o ente e a diferença. A sobreposição é então e sempre uma torção do plano do ente; uma torção provocada pelo denominante que incide sobre o denominável. A torção ignora a antinomia da razão para introduzir uma dobra de uma razão distinta da contrariedade, para fazer operar uma selvajaria que ignora o limite. A torção é afirmação do poder da univocidade dos conceitos como poder para incluir ordens díspares, como poder para incluir estratos heterogéneos e incommensuráveis; é assim afirmação da heterogeologia dos conceitos. A torção torce a legitimidade do pensamento prolongando-o na sua ilegitimidade, porque não permite nenhuma separação entre os distintos usos de si – ou melhor, nem sequer permite uma separação entre o pensamento e o seu uso, num desdobramento infinito que recusa a separação e a representação como fins do pensamento¹⁷. O plano do ente que sempre se desdobra ilimitada e infinitamente como um mesmo plano

¹⁶ A recondução de planos distintos a um mesmo é permitida pelo seguinte axioma da geometria projectiva: «Existe um plano a , e um ponto A não incidente em a , tais que qualquer ponto reside em alguma recta que contém tanto A como um ponto em a » – cf. A.N. WHITEHEAD, «Axioms of geometry» in ID., *Science and philosophy*, Philosophical library, Nova Iorque 1948, pp. 254-281, p. 258.

¹⁷ É a ausência de separação entre o que pensa e o pensado, a indistinção entre o interior e o exterior da banda moebiana que caracteriza as belas páginas que Lyotard escreveu sobre a superfície libidinal, precisamente, enquanto plano moebiano – cf. J.-F. LYOTARD, *Économie libidinal*, Minuit, Paris 1974, pp. 9-55; ver por exemplo p. 32: «La polymorphie diverse connaît qu'il n'y a pas de trou, pas d'intérieur, nul sanctuaire à respecter. Qu'il n'y a que peau. «L'enfant», ce fantasme de l'Occident, l'enfant, c'est-à-dire le désir, est énergétique, économique, non représentatif».

é o conceito primitivo por excelência: não é um conceito fundador porque não se separa do fundado; não termina, não começa, nem doa nenhum começo; é primitivo porque sempre mantém o mesmo e primitivo significado ao longo de todas as suas modalidades afirmativas, incluindo-se sempre como parte determinável de um conceito e incluindo o seu devir-outro em toda a estrutura quiditativa possível, manifestando sempre a sua superfície singular; conceito primitivo e selvagem, a sua extrema integralidade impede-o de significar.

Se todo e qualquer conceito é heterogeológico, dizer o *conceito heterogeológico de tempo* é dizer uma redundância. No entanto, o efeito estilístico dessa redundância é justificável, porque reforça uma dobra do ente na sua virtualidade, que à partida parecia excluída da ontologia escotista, a saber, a existência. Será através da torção imposta pelo conceito de tempo que a existência reentrará na superfície ontológica. Mas, para produzir essa dobra, para afirmar essa revolução, será necessário operar um desvio, ao invés de entrar imediatamente no conceito de tempo, desvio esse que conduzirá ao cerne da ontologia de *um outro Duns Escoto*.

2. Um outro Duns Escoto: devir, multidão e contínuo

O principal problema com que se têm debatido os comentadores escotistas contemporâneos reside na grelha conceptual que, depois do século XIX, a historiografia medieval foi produzindo. Particularizando, poderá dizer-se que o maior entrave ao estudo do Doutor Subtil foi constituído pelos estudos tomistas que o antecederam. Naturalmente, a tradição historiográfica tomista não padece de nenhuma enfermidade congénita. O mesmo, porém, não se pode dizer da recorrente aplicação dos conceitos tomistas ao estudo de Duns Escoto, fazendo dos primeiros o aparato significável dos conceitos significantes a descobrir no segundo. O erro foi natural e compreensível: o tomismo contemporâneo era mais extenso do que o escotismo hodierno. Colmatar rapidamente as brechas do segundo com a extensão alargada do primeiro foi uma tentação hermenêutica a que muitos não souberam resistir. O caso mais significativo (e também mais alarmante) do que acabou de se expor atacou directamente o âmago da ontologia escotista, a saber, o enunciado segundo o qual *ens, hoc est, cui non repugnat esse*¹⁸. Definir o ente como aquilo ao qual não repugna o *esse* foi rapidamente

¹⁸ João Duns Escoto, *Opus Oxoniense* IV, dist. 8, q. 1, n. 2 (Ed. Wad. VIII 407).

interpretado de acordo com a referida grelha tomista – ou seja, tal como foi afirmado por Allan B. Wolter, o ente seria aquilo ao qual não repugna a existência, ou o ente seria «o sujeito da existência possível»¹⁹. Contudo, nada é mais estranho à produção ontológica de Duns Escoto ou à produção ontológica *in via Scoti*²⁰. Precisamente, e nos antípodas do tomismo, a existência nem sequer goza de cidadania ontológica na metafísica virtual²¹ do Doutor Subtil. A metafísica virtual é uma ciência dos possíveis e não das realidades efectivas ou das existências subjectivas em acto: a ontologia enquanto metafísica virtual é possível ainda que o homem, o mundo ou mesmo Deus não existam, porque o possível retira a sua possibilidade da compossibilidade das suas partes quiditativas e não da afirmação ou negação da existência possível²². Demonstrando a compossibilidade das quididades que caem no seu âmbito, a metafísica virtual deve excluir a consideração da existência efectiva ou actual²³. A produção do conceito de ente como aquilo ao qual não repugna o *esse* deve então ser absolutamente imanente à metafísica virtual. A construção deste problema, bem como da sua solução,

-
- ¹⁹ Cf. A.B. WOLTER, *The transcendentals and their function in the metaphysics of Duns Scotus*, Franciscan Institute Publications, Nova Iorque 1946, p. 69; outra apropriação tomista, mas também leibniziana, foi evidenciada por T. BARTH, «De fundamento univocationis apud Ioannem Duns Scotum» in *Antonianum* 14 (1939), 181-209, 277-298, 373-392, p. 286: «sed tantum id cui non repugnat esse in effectum, inde quod potest existere (tendentia ad existentiam)».
- ²⁰ Para o esclarecimento desta expressão, que constitui o método que tenho vindo a desdobrar nos meus textos escotistas, remeto para P. PARCERIAS, *La pléthore de l'étant: multitude et devenir in via Scoti*, Fieri, Matosinhos 2006.
- ²¹ Sobre o conceito de metafísica virtual – cf. Id., *Duns Escoto, o pensável e a metafísica virtual*, volume monográfico de *Medievalia. Textos e estudos* 19 (2001).
- ²² João Duns Escoto, *Ordinatio* I, dist. 43, q. unica, n. 5 (Ed. Vat. VI 353-354): «nihil est simpliciter impossibile nisi quia simpliciter repugnat sibi esse; cui autem repugnat esse, repugnat ei ex se primo, et non propter respectum aliquem affirmativum vel negativum eius ad aliquid aliud primo. Repugnantia enim quaecumque est extremorum ex ratione sua formali et per se essentiali, circumscripto quocumque alio respectu utriusque extremi – positivo vel negativo – ad quodcumque aliud, sicut album et nigrum per se ex suis rationibus formalibus contrariantur et habent repugnantiam formalem, circumscribendo per impossibile omnem respectum ad quodcumque aliud. Illud ergo est simpliciter impossibile cui per se repugnat esse, et quod ex se primo est tale quod sibi repugnat esse, – et non propter aliquem respectum ad Deum, affirmativum vel negativum; immo repugnaret sibi esse, si per impossibile Deus non esset».
- ²³ Id., *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis* VI, q. 2, n. 25 (Ed. Bon. IV 45-46): «cum ista accidentalitas non respiciat rem secundum esse quiditativum, sed tantum secundum esse existentiae <...> – scientia autem stricte sumpta, scilicet per demonstrationem simpliciter, abstrahit ab actuali existentiae».

encontra-se explicitamente na Distinção 43 do primeiro livro da *Ordinatio*, cujo título é *Utrum prima ratio impossibilitatis rei fiendae sit ex parte Dei vel rei factibilis*. A resposta da metafísica virtual impõe-se através do primeiro termo que a disjunção da questão afirma. Ou seja, é por uma impossibilidade de *esse* na própria quiddidade que esta é impossível. A impossibilidade de devir (*feri*) é uma impossibilidade de *esse*. Não é a relação com o criador que manifesta a possibilidade ou impossibilidade de uma coisa, mas a sua própria estrutura deveniente (*impossibilitas rei fiendae*). A impossibilidade de *esse* (*non potest esse*) ou de devir (*ut fiat*) é uma impossibilidade que se desdobra na própria estrutura da possibilidade da quiddidade – isto é, é a possibilidade de composição das partes compossíveis da quiddidade («*impossibile simpliciter*» *includit impossibilia, quae ex rationibus suis formalibus sunt impossibilia*) que afirma a estrutura deveniente de uma coisa, produzindo o conceito de *esse* e o de devir numa rigorosa ipseidade com o conceito de composição das compossibilidades de uma quiddidade²⁴. Antes de toda a produção efectiva, qualquer entidade goza prévia e virtualmente de *esse possibile*²⁵. Assim, o ente como aquilo ao qual não repugna o *esse*, no interior da ontologia escotista, é o conceito ao qual não repugna o devir (*feri*) enquanto composição das suas compossibilidades quidditativas²⁶. O devir é a torção multitudinal e infinita que prolonga ilimitadamente o plano do ente segundo as suas dobras, as suas torções, as suas revoluções. O *esse* como devir ou enquanto *feri*, a estrutura deveniente de uma quiddidade, é a afirmação do *tornar-se* de uma quiddidade ou de um possível, aquém da existência efectiva, à qual foi recusado o estatuto de cidadania ontológica. As quiddidades *tornam-se*, contínua e incessantemente naquilo que são. O puro devir ontológico, enquanto afirmação virtual da possibilidade de um possível, é afirmação permanente da possibilidade do possível, enquanto aquela tira a sua possibilidade da compossibilidade das suas partes formais. Conceito virtual, o conceito de devir que não repugna ao

²⁴ ID., *Ordinatio* I, dist. 43, q. unica, nn. 15-16 (Ed. Vat. VI 359): «Quantum autem ad impossibilitatem, dico quod illa non potest esse primo ex parte Dei, sed ex parte rei <...> quia ipsa est impossibilis propter repugnantiam eius ut fiat. Quod intelligo sic: 'impossibile simpliciter' includit impossibilia, quae ex rationibus suis formalibus sunt impossibilia, et ab eo sunt principiative impossibilia, a quo principiative habent suas rationes formales».

²⁵ Ibid., n. 9 (Ed. Vat. VI 355): «ante omnem productionem rei ad extra, res habet possibile esse».

²⁶ Para uma mais completa elucidação da produção da ipseidade entre *esse*, devir e composição de compossibilidades, reenvio para o já citado P. PARCERIAS, *La pléthore de l'étant...*, cit., principalmente o capítulo 3.

ente é um conceito indiferente ao tempo. O virtual excede o real. O possível não pode ser encarado como a outra face do efectivo, do qual apenas se distinguiria logicamente, porque a possibilidade de uma coisa é-lhe heterogénea²⁷. O devir virtual não prossegue necessariamente para o existente mas, primitivamente, de um virtual para um outro virtual, segundo a revolução permanente de uma banda moebiana torcida ilimitada e indefinidamente, de maneira singular e ímpar.

A ontologia *in via Scoti*, é uma ciência de conceitos unívocos que procede por demonstrações. Logo, este conceito de devir assim produzido deve respeitar essa regra científica de univocidade. Sendo unívoco, o conceito de devir deve aplicar-se, não só à criatura mas também a Deus, o que parece à primeira vista estranho para um teólogo medieval, mas que ganha consistência se se examinarem os princípios ontológicos que regem esta construção conceptual. Se a ontologia é uma ciência dos possíveis, a consideração metafísica de Deus deve começar por produzir o seu conceito como possível, e apenas depois demonstrar a sua necessidade. Isto é, é necessário demonstrar previamente a possibilidade do conceito de ente infinito. Ora, é precisamente essa tarefa que é levada a cabo pelo Doutor Subtil na chamada *coloratio* do argumento ontológico de Anselmo. O conceito de Deus enquanto *summum cogitabile*, tal como havia sido definido por Anselmo, é possível se o mesmo puder ser produzido através da composição das suas compossibilidades. O *summum cogitabile* é necessário se for previamente possível ou se, também previamente, não incluir contradição²⁸, o que é demonstrado pela compossibilidade entre os conceitos de ente e de infinito: o conceito de finito não esgota o conceito de ente porque o finito é aquilo que sempre pode ser excedido – logo, o infinito não repugna ao ente²⁹. O infinito como diferença ou como modo intensivo é uma torção do plano do ente; o finito não é mais do que um limite aparente. A produção do conceito de devir como conceito unívoco permite a seguinte afirmação: mesmo sendo necessário e, precisamente, também

²⁷ Sobre a heterogeneidade entre a possibilidade e o possibilitado – cf. Id., *Pensar o excesso*, Edições Mortas, Porto 2002, pp. 11-12.

²⁸ João Duns Escoto, *Tractatus de primo principio*, ed. F. ALLUNTIS, BAC., Madrid 1989, cap. 4, n. 79, p. 152: «Per illud potest colorari illa ratio Anselmi de summo cogitabili. Intelligenda est descriptio eius sic: «Deus est quo», cogitato sine contradictione, «maius cogitari non potest» sine contradictione».

²⁹ Ibid., n. 78, pp. 148-150: «finito non est aliquid impossibile esse perfectius <...>. Cui non repugnat infinitas intensive, illud non est summe perfectum nisi sit infinitum; quia si est finitum, potest excedi, quia infinitas sibi non repugnat. Enti non repugnat infinitas; igitur perfectissimum est infinitum».

para o poder ser, Deus deve continuamente demonstrar a sua possibilidade; a sua estrutura deveniente deve devir incessantemente, tal como a possibilidade de todo e qualquer conceito: tudo aquilo que goza de cidadania ontologia devém permanentemente. *<E>ns, hoc est, cui non repugnat esse*: o ente é aquilo ao qual não repugna o devir.

Um outro aspecto fulcral da ontologia escotista tem sido constantemente esquecido pela historiografia contemporânea, embora, pelo menos até ao início do século XVIII, fosse conhecido e trabalhado no interior da escola escotista, a saber, o ente enquanto ente, o conceito unívoco de ente, é quiditativamente multidão³⁰. A produção do conceito passa pela demonstração da impossibilidade do seu contrário: se o ente fosse quiditativamente *um*, a diversidade seria impossível. Como a pluralidade é um facto ontológico, o ente é quiditativamente multidão. A indivisibilidade faz parte da razão do *um* mas é excluída do conceito de ente³¹. Logo, quiditativamente (*primo modo*), o ente enquanto ente é o ente enquanto multidão, podendo devir como *um* apenas denominativamente (*secundum modo*)³², isto é, após a contracção por uma diferença numérica, que como que define um corte na superfície moebiana, introduzindo aí a aparência do limite. A importância do conceito de ente afirmado como multidão é dada pela sua produção na independência da disjunção entre múltiplo e *um*: o múltiplo é aquilo que sempre pode ser reconduzido ao *um*, pois o múltiplo é aquilo que sempre é constituído pela reiteração das unidades que inclui. O múltiplo é apenas um agregado que se deixa dobrar pela razão do *um*. A multidão, ao invés, é aquilo que sempre se furta à tentação e à sujeição do *um*, desdobrando-se como pura pluralidade³³; é o que sempre escapa

³⁰ Cite-se, a título de exemplo dessa permanência do conceito, o Anónimo Escotista de Coimbra (início do séc. XVIII), *In methaphysicam seu primam philosophiam*, Coimbra, Biblioteca Geral da Universidade de Coimbra, cod. 2401, fol. 13r: «etenim multitudo unitim arbitrata, non deprehenditur ut compositam ex unitatibus, atque superadditibus rationibus, alias ens et multitudo se mutuo excluderent, quod non accidit, quatenus mutuo convertuntur».

³¹ João Duns Escoto, *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis* IV, q. 2, n. 20 (Ed. Bon. III 324): «quia indivisio est de intellectu unius, sed non de ratione entitatis».

³² *Ibid.*, n. 151 (Ed. Bon. III 357): «multitudo non est una per se primo modo – sic intellige ‘in quantum’ –, sed per se secundum modo. Est autem ens per se primo modo. Ergo non idem per se intellectus entis et unius»; *Ibid.*, n. 18 (Ed. Bon. III 324): «quod significat idem alicui, praedicatur de eo ‘in quid’. Sed ‘unum’ denominative praedicatur de ente».

³³ *Id.*, *Quaestiones super libros Elenchorum*, q. 36, n. 3 (Ed. Wad. I 255): «differentia est inter multitudinem, & multiplicitem: nam *multitudo* importat absolute pluralitatem; *multiplicitas* autem supra pluralitatem addit vnitatem. Vnde multiplicitas est plica multorum sub vno. Sed vnum dicitur multipliciter, sicut & ens; vnum enim in Substantia dicitur identitas; in Quantitate aequalitas».

à legislação do limite e do significado. Por outro lado, a fertilidade e a necessidade do conceito de ente enquanto multidão encontram-se intimamente ligadas à produção do conceito de ente como conceito unívoco e como conceito ao qual não repugna devir. Se o ente é um conceito unívoco, deve sempre e continuamente afirmar a sua mesmidade, qualquer que seja o conceito com o qual entre em composição. Ou seja, o conceito de ente deve poder devir outro, permanecendo sempre na sua estrutura quiditativa ou deveniente. Só um conceito multitudinalmente indeterminado pode permanecer na sua mesmidade, devindo como outro na composição com uma qualquer diferença. Apenas porque é quiditativamente multidão o ente pode permanecer na sua univocidade, distinguindo-se quiditativamente como um *outro* conceito no interior das várias combinações possíveis³⁴. É porque é quiditativamente multidão que o ente pode devir incessantemente. A estrutura multitudinal e deveniente do ente manifesta assim a sua fertilidade: dado que todo o possível deve de algum modo incluir o ente³⁵, todo o possível inclui a multidão como sua parte quiditativa – logo, todo o possível, e mesmo qualquer um que seja afectado pela indivisibilidade da diferença numérica, deve incluir a multidão e a divisibilidade ou a disseminação plural³⁶.

É através do conceito de multidão que se desdobra a relevância do conceito de contínuo quantitativo para a ontologia. É importante não esquecer que todo o ente afirma a sua quidade segundo a sua quantidade ontológica³⁷. Precisamente, e ao contrário de antecessores como Alberto Magno, Tomás, Egídio Romano ou Henrique de Gand, Duns Escoto afirmará que a paixão próxima do conceito de quantidade – o paradigma onde este conceito deve ser considerado – não é a medida mas a divisibilidade³⁸, o que é facilmente demonstrável pela consideração

³⁴ Ver supra nota 12.

³⁵ Cf. P. PARCERIAS, «Heterogeneidade e afirmação do ente: Duns Escoto e a estrutura da ontologia», *Revista filosófica de Coimbra* 25 (2004), 95-128, 110-111.

³⁶ Para uma elucidação mais alargada da produção do conceito de ente enquanto multidão, ver o já citado *La pléthore de l'étant...*

³⁷ E. GILSON, «Sur la composition fondamentale de l'être fini», in COMMISSIO SCOTISTICA (ed.), *De doctrina Ioannis Duns Scoti: Acta Congressus Scotistici Internationalis Oxonii et Edimburgi 11-17 sept. 1966 celebrati*, Roma 1968, vol. II, pp. 183-198, p. 187: «la quiddité est la quantité d'être dont une réalité est capable».

³⁸ João Duns Escoto, *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis* V, q. 9, n. 17 (Ed. Bon. III 532): «propria ratio <quantitatis> est divisibilitas in partes eiusdem rationis»; para a tese contrária, veja-se por exemplo Alberto Magno, «*In praedicabilia*» in *Opera Omnia*, ed. A. BORGNET, vol. I, Paris 1890, tr. 3, cap. 1, p. 194b: «si per definitionem notificaremus eam <id est, quantitatem>, non possumus dicere nisi quia est mensura substantiae».

do conceito de multidão que todo o ente inclui quiditativamente. Todo o ente é multitudinal – logo, todo o ente recusa quiditativamente a indivisibilidade; todo o ente afirma a sua quididade de modo quantitativo e, recusando a indivisibilidade do número e da medida, não pode desdobrar a sua possibilidade quantitativa senão segundo a divisibilidade. O número, que sempre se pode reconduzir ao *um* e à medida, nada acrescenta ao contínuo a não ser a razão da negação³⁹. A separação introduzida na superfície não é senão um momento parcial e aparente, pois a identidade do *um* sempre se deve sujeitar à torção permanente. O Doutor Subtil irá mesmo mais longe nesta tematização do *um* como medida: a medida é um quase *ens rationis*. As quantidades discretas e mensuráveis apenas têm ser quiditativo no intelecto e não no seu exterior, onde o seu devir é apenas denominativo – isto é, é sempre exterior à quididade da quantidade enquanto contínuo⁴⁰, bem como é sempre exterior ao ente enquanto multidão, que assim se manifesta como pura afirmação do contínuo. Que dizer então do indivíduo, do numericamente discreto? Não é mais do que uma denominação do contínuo? Por muito aberrante que possa parecer que um teólogo o tenha escrito, na verdade assim é, o que aliás é completamente corroborado pela teoria da individuação escotista. A última diferença, o princípio de individuação, apenas contrai materialmente a estrutura formal da quididade, apenas a afirma denominativamente. A diferença individuante *Platão* não devém parte da estrutura formal da quididade *homem*, mas somente a afirma segundo o modo de ser da *Platoneidade*⁴¹. Este *outro* Duns Escoto que aqui se apresenta, não é mais do que o nome que permite nomear a

³⁹ João Duns Escoto, *Reportata Parisiensia* I, dist. 24, q. unica, n. 12 (Ed. Wad. XI-1 127): «numerus, siue discreta quantitas, nihil addit super continuum, nisi rationem negationis, aut respectum partium ad inuicem, ex quibus habet aliam rationem mensurandi, quam habet quantitas continua, & est altera species quantitatis quam continua».

⁴⁰ *Ibid.*, n. 24 (Ed. Wad. XI-1 129): «duplex est quantitas, vna realis, quæ est continua extra animam; alia rationis, quæ est discreta in anima, quam anima mensurat per aliquid sui <...> primo significabit illam quantitatem in anima, & denominatiue prædicari potest de quantitate extra animam».

⁴¹ *Id.*, *Lectura* II, dist. 3, pars 1, qq. 5-6, n. 171 (Ed. Vat. XVIII 283): «natura specifica est determinabilis et contrahibilis per realitatem a qua accipitur differentia individualis <...>. Sed tamen in hoc est dissimile, quod differentia cum natura generis constituit in esse quiditativo, quod dicitur in esse formali, – sed differentia individualis cum natura non constituit in esse quiditativo, quia est extra rationem quiditatis, et ideo non constituit in esse formali nec constitutivo, sed in esse materiali, prout esse materiale opponitur esse formali»; *Ibid.*, n. 177: «Et quando dicitur ‘ex quo illa unitas est in uno numero, quod sit numeralis’, dicendum est quod hoc verum est prædicatione denominativa, non autem prædicatione formali».

ontologia segundo a conexão dos três conceitos anunciados: devir, multidão e contínuo; é a zona indistinta onde qualquer pertinência ontológica devém contínua e multitudinalmente.

3. Temporalidade e existência

Para a produção do conceito de tempo em João Duns Escoto, a questão a pôr é: se o Doutor Subtil havia recusado a cidadania ontológica à existência, relegando-a para o exterior da coordenação predicamental de todo o ente, porque motivo a fará reingressar à metafísica através de uma temporalidade propriamente ontológica – o evo –, a qual será passível de medir a existência na sua permanência ou duração? Para responder a esta aparente contradição é necessário expor de modo sucinto a distribuição conceptual da temporalidade segundo os seus três tipos, a saber, eternidade, tempo e evo.

A eternidade é a medida da existência do ente infinito: é, como dizia Boécio, vida interminável segundo a simultaneidade e enquanto perfeita posse de si⁴². Porém, a eternidade não é o modo próprio da existência divina. O seu modo próprio é o modo da essência, ou seja, é o seu ser segundo a totalização infinita. A demonstração desta tese passa pela consideração da existência na sua exterioridade relativamente à essência e consequentemente à metafísica. Se, por absurdo, Deus fosse arrebatado de si (como numa experiência mística, aqui invertida – *raptim transiret*), manteria, de acordo com os princípios da metafísica virtual, tanto a infinidade do seu modo intensivo e essencial, como a existência virtual da sua intensidade própria, a qual se indiferencia com a sua essência – não manteria no entanto a existência eterna. Assim, a eternidade enquanto eternidade não é afirmação da infinidade de Deus – é um outro conceito para além da infinidade intensiva; é apenas o conceito de infinidade da duração mas não da essência. O conceito de eternidade é apenas um conceito relativo que afirma, na duração, a coexistência com qualquer outro possível⁴³. A impossibilidade de uma medida as-

⁴² Boécio, *Consolatio Philosophiae*, ed. L. BIELER, Brepols, Turnhout 1957, V, pr. 6: «Aeternitas igitur est interminabilis uitae tota simul et perfecta possessio»; cf. João Duns Escoto, *Quaestiones Quodlibetales* q. 6, n. 14 (Ed. Wad. XII 150).

⁴³ *Ibid.*, n. 15 (Ed. Wad. XII 150): «quod, scilicet aeternitas sit proprius modus existentiae diuinæ, sicut infinitas essentiae diuinæ, hæc est neganda: quia si per impossibile, essentia diuina raptim transiret, adhuc haberet tam essentia, quam existentia modum intrinsecum, scilicet infinitatem intensiuam, sed non haberet illa existentia aeternitatem, per quam intelligimus infinitatem

sim determinada, como algo absoluto que se distingue do medido, é coerente com a afirmação do paradigma da divisibilidade para a consideração da quantidade. A medida não é senão um quase ente de razão que não diz mais do que uma relação extrínseca com outro possível. A impossibilidade da medida no tempo reafirma esta estrita coerência: se a medida não faz parte da razão da quantidade, não é possível estabelecer uma correspondência biunívoca entre quantidades distintas. Ou seja, o tempo é uma quantidade com a qual não se pode fazer corresponder uma outra quantidade como o movimento⁴⁴. Ao contrário do que havia sido postulado por Aristóteles na *Física*, o tempo não é mais medida do movimento porque, enquanto quantidade, não pode ser medida de uma outra quantidade. A medida implica a indivisibilidade, o número, a negação do contínuo. Recusando mais uma vez um velho enunciado de Aristóteles, o Doutor Subtil dirá que não é possível um indivisível percorrer o tempo – não é possível a um indivisível transitar no infinitamente divisível, ou seja, no contínuo. Logo, ao contrário do que havia sido dito por Aristóteles, o *agora* não é no tempo idêntico segundo a substância e distinto segundo o *esse*⁴⁵. O *agora* é apenas a negação da continuidade do tempo. A análise do conceito de evo introduzirá, como foi enunciado, a incoerência no

durationem, quæ vltra infinitatem intensiuam, non addit nisi negationem deficiendi, vel relationem rationis potentialitatis, scilicet coexistendi cuicumque possibili, quæ relatio non est nisi rationis».

44 Id., *Ordinatio* II, dist. 2, pars 1, q. 2, n. 111 (Ed. Vat. VII 205-206): «si tempus differat a motu, hoc ideo est quia partes eiusdem proportionis alicuius motus non necessario sunt aequales in numero et quantitate partibus eiusdem proportionis temporis; nulla autem quantitas est eadem quantitati alteri nisi partes eiusdem proportionis in reliquo, et hoc aequales tam in numero quam in magnitudine <...>. Possunt tamen aliquae partes motus, puta decem partes integrantes totum motum, esse cum decem partem temporis, – sed non sunt eadem eis, quia cum eisdem partibus temporis possent esse plures partes motus aequales prioribus partibus motus, vel iterum tot: quia si dupla virtus moveret idem mobile et per consequens duplo velocius, nulla pars erit in motu tardiore quae non sit in motu velociore (loquendo de partibus quas habet in magnitudine, secundum formam secundum quam est), quia movens mobile motu velociore non facit simul pertransire aliquas partes magnitudinis, sed praecise alterum post alterum; igitur tot partes sunt in motu velociore et tantae (loquendo de ista quantitate), quot et quantae in motu tardiore».

45 Id., *Lectura*, II, dist. 2, p. 1, q. 2, n. 92 (Ed. Vat. XVIII 129): «Si enim instans est idem secundum substantiam – copulans partes temporis – et variatum secundum rationem, et maior est distinctio instantis in diversis partibus temporis quam in una, sicut de puncto in linea, sequitur quod instans nec secundum substantiam nec secundum rationem manet in toto tempore. Et licet Philosophus ibi dicat aliqua verba quae videntur sonare aliud, tamen si attendatur solutio praedicta, non sonant aliud, sed secundum haec dicta faciliter possunt exponi; non enim est intelligibile quod aliquod indivisibile manet idem in omnibus partibus».

tratamento escotista da problemática da temporalidade e do contínuo. Tratando da temporalidade angélica, Duns Escoto aceita que o evo seja medida da duração angélica. Contudo, essa medida não se distinguirá da própria natureza do medido na sua duração. O *agora* do evo não é separável da duração da quididade angélica: se fosse separado enquanto acto ou separável enquanto potência, o *agora* do evo seria requerido para a conservação do anjo⁴⁶. Assim, o evo não é mais do que a afirmação metafísica daquela existência enquanto duração: é afirmação da essência na duração. E isto porque todo o ente em si deve ter uma duração própria; uma duração própria à sua quididade, independentemente da sua correlação com um outro possível – uma duração propriamente metafísica como afirmação da quididade na existência e no fluxo do tempo. Mas, no mesmo texto em que o afirma, Duns Escoto afirmará também a independência do evo como medida própria em relação à medida de si pelo tempo: o que é medido pelo tempo tem uma outra medida própria que lhe é heterogénea⁴⁷. As contradições avolumam-se: por um lado a existência retorna à cidadania metafísica de onde havia sido excluída; por outro, a impossibilidade da medida é iludida através da hipótese de uma medida que se indiferencia com a própria natureza. Para além disto tudo, o tempo como medida heterogénea à natureza deverá ainda ser possível, sendo por isso composível a reabilitação da correspondência biunívoca entre quantidades distintas. As contradições não se ficam no entanto por aqui: é ainda necessário considerar a indiferenciação entre o evo e o tempo, ou melhor, a indiferenciação entre o evo e o *tempo comum*⁴⁸.

Depois de definida a natureza da medida da existência angélica, era necessário inquirir acerca da medida das suas operações. Contrariando a tese de Henrique de Gand, a qual indicava uma temporalidade intermédia e discreta para a

⁴⁶ Ibid., n. 81 (Ed. Vat. XVIII 126): «Sed si ‘nunc’ ponitur in existentia angeli, non est actu separatum ab eo nec est potentia separabile ab eo, quia necessario requiritur ad conservationem angeli; igitur non differt ab existentia angeli. Non igitur est ponere aliquid in existentia angeli quod realiter differat ab angelo tamquam mensura eius».

⁴⁷ Ibid., q. 1, n. 35 (Ed. Vat. XVIII 111): «Angelus est aliquid ens in se, igitur in se habet propria durationem; igitur oportet in se assignare ei aliquam durationem. Ergo non mensuratur propter hoc quod concurrat aliquid aliud, habens moram; hoc patet in caelo, quod est cum suo motu qui mensuratur, et tamen caelum secundum se habet propriam mensuram».

⁴⁸ A expressão é de Duns Escoto mas, contemporaneamente, foi pela primeira vez revelada por O. BOULNOIS em «Du temps cosmique à la durée ontologique? Duns Scot, le temps l’aevum et l’éternité», in *The Medieval Concept of Time*, P. PORRO (ed.), E. J. Brill, Leida – Boston – Colónia 2001, pp.161-188.

operacionalidade angélica, a tese escotista atribui ao tempo contínuo da criatura a possibilidade de medir aquelas operações bem como todo e qualquer movimento, temporalidade essa que, num aparente retorno a Aristóteles, seria determinada pelo movimento do primeiro corpo, isto é, seria determinada pelo movimento do céu⁴⁹. No entanto, o movimento do céu, enquanto movimento de algo que dura, deve também ser medido pelo evo pois toda a existência que permanece o deve, porque toda a permanência deve ser ligada ao que é em si mesmo permanente, a saber, a substância ou a natureza da coisa⁵⁰. O céu não goza assim de nenhum tipo de privilégio: servirá, apenas e no máximo, como modelo ao tempo comum se este se considerar segundo a perspectiva do quase ente de razão que era atribuído à medida. Aliás, nem perante o evo nem perante o tempo comum, o céu detém qualquer tipo de eminência, porque a operação angélica poderia continuar a dar-se se o céu parasse o seu movimento. E qual seria aí a medida do movimento? Duns Escoto responde com um exemplo teológico: a possibilidade da ressurreição após o fim do tempo, após o fim do movimento celeste. Que temporalidade deveria medir o movimento ambulatório de Pedro após o fim do tempo? O próprio tempo! Aquele movimento seria medido pelo movimento do céu como se este se continuasse a mover. Certamente que o céu não manifesta aqui nenhuma essencialidade do tempo – trata-se apenas de uma convenção. Este tempo comum é um quase ente de razão que toma o céu como modelo, embora a medida se pudesse dar com outro modelo qualquer. Ou seja, se se abstrair o modelo, fica apenas a possibili-

⁴⁹ Cf. *Ibid.*, pp. 181-182; João Duns Escoto, *Ordinatio* II, dist. 2, pars 2, q. 7, n. 501 (Ed. Vat. VII 380): «Dico igitur ad questionem quod pluritas non est ponenda sine necessitate, et non est necessitas quare debeat poni tempus discretum mensurans motum angeli, – nam quidquid salvatur per illud tempus discretum, salvatur etiam per tempus continuum in communi: sicut enim oportet eos dicere quod si pertranseat in instanti, non potest immediate habere alium transitum instantaneum, ita potest poni – si transeat instantanee in instanti temporis communis – quod licet immediate possit habere post illud instans motum continuum in tempore habito, non tamen potest habere transitum instantaneum immediatum. Non igitur est inconveniens ponere angelum, in quantum participat condicionem corporalem <...>; igitur etiam potest mensurari mensura primi corporis moti»

⁵⁰ *Id.*, *Lectura* II, dist. 2, pars 1, q. 3, nn. 124-125 (Ed. Vat. XVIII 139): «caelum secundum suam substantiam manet uniformiter; et ideo non sequitur quod ‘si ut est sub fluxu, mensuratur tempore, – ut est sub terminis fluxu, mensuratur instantibus secundum diversa esse, – quod ideo secundum suam substantiam mensuretur instanti secundum suam substantiam’, sicut non sequitur ‘in ente composito est diversitas, ergo in ente simplici’. Unde dico quod exsistentia angeli mensuratur aevo; et etiam exsistentia lapidis et omnis existententia quae uniformiter manet, mensuratur aevo».

dade de um tempo comum a todos os entes⁵¹ que assim se indiferencia com evo. Não serve, para contrariar esta tese, o argumento segundo o qual o evo mediria a substância e o tempo o movimento pois, se é verdade que o movimento, como qualquer mutação, pode ser considerado um acidente da substância, não é menos verdade que a mutação enquanto mutação é afirmada segundo a sua própria quiddidade; o movimento enquanto movimento tem a sua essência, a sua entidade⁵² – logo, se o ente é um conceito unívoco, o tempo comum não o será menos. Então, o tempo comum não é apenas comum ao anjo e à criatura no fluxo do tempo, mas também comum a Deus na eternidade – pois, se o tempo é passível de medir a existência de uma natureza após o fim do tempo, não há razão nenhuma para que não meça também a existência ou a permanência de uma quiddidade antes do tempo. O antes do tempo não é senão mais uma dobra na superfície contínua da temporalidade, que assim recusa qualquer separação ou começo. Se o modelo é meramente accidental na afirmação de um tempo comum, importa assim saber qual a condição de possibilidade desta comunidade do tempo. Isto é, importa saber o que é que permite afirmar o tempo como conceito unívoco e comum. A resposta escotista é mais uma vez surpreendente: o que permite agregar todos os tempos num só tempo é o *agora*, é um indivisível; o mesmo indivisível ao qual se havia recusado a permanência no contínuo; o mesmo indivisível ao qual se havia recusado a possibilidade de transitar no tempo. O fluxo do movimento produz-se linearmente. Assim, da mesma maneira que é possível ordenar paralela e simultaneamente várias linhas infinitas segundo a dimensão de que carecem (a latitude),

⁵¹ Id., *Ordinatio* II, dist. 2, pars 2, q. 7, n. 502 (Ed. Vat. VII 381): «Et si obicis quod posset moveri stante caelo, igitur non oportet motum eius esse in tempore, – respondeo: Ita stante caelo poterit Petrus post resurrectionem ambulare, et tamen ista ambulatio non fingetur esse in tempore quodam alio a communi tempore nostro continuo et tamen est non existente primo motu caeli. Mensuratur quidem quies ipsius caeli potentialiter (sicut dictum est prius) tempore illo quo motus primus mensuraretur – si esset – positive et actualiter; et illo tempore potenciali potest mensurari motus alius tunc actualiter existens, ita quod non est necesse mensuratum primi caeli dependere in essentia (vel esse) a motu illo (sicut fuit motus sub tempore Iosue, stante caelo), quia mensuratio ista quanti per ‘quantum’ et ‘quale’ non est per aliquid a quo mensuratum essentialiter dependeat (sicut est in mensuris quidditativis), sed tantum sufficit quod motus ille – quando est – posset distincte cognosci secundum quantitatem suam ex cognitione distincta temporis, actualis vel potentialis. Et ita dico quod quando iste motus caeli non erit, poterit tamen alius motus mensurari per tempus huius motus primi caeli, in quantum scilicet motus ille posset fieri cum tanta parte motus istius si esset, et modo est cum tanta parte quietis cum quanta posset esse pars motus».

⁵² Ibid., pars 1, q. 2, n. 107 (Ed. Vat. VII 203): «sed mobile ut est sub una mutatione est ‘idem secundum substantiam’, – hoc est, secundum esse illius mutationis consideratae secundum se».

poderão também ser ordenados os vários instantes do tempo, de acordo com um *agora* presente e comum que permita agregar todos os *agoras* que correspondam à intersecção de uma perpendicular que corte todos os fluxos paralelos, dotando esses mesmos *agoras* das necessárias correspondências bijectivas entre si⁵³. Desta maneira, a existência retorna à metafísica através do conceito unívoco de tempo; o indivisível e a medida retornam paradoxalmente à cidadania ontológica depois de ter sido rejeitada qualquer tipo de quiddidade positiva ao número e ao descontínuo.

4. Tempo e devir

Pode então parecer que o tempo é o lugar da suspensão do devir, zona branca e transparente onde as indivisibilidades se fazem equivaler entre si, de acordo com as relações bijectivas das cardinalidades das linhas dos fluxos entre si. Zona idêntica propícia à igualdade e à medida – logo, à comutatividade –, o tempo seria uma espécie de receptáculo ontológico que negaria a própria pertinência da ontologia enquanto ciência virtual; lugar onde a continuidade ontológica deveria ceder o passo à descontinuidade existencial, transparência onde o mesmo enquanto devir-outro de si se deveria reconverter na identidade reencontrada, alisamento da banda moebiana e conseqüente distinção e separação entre os seus lados. Uma solução demasiado fácil e demasiado rápida seria recusar o estatuto ontológico ao tempo, deixando toda a relevância do tempo entregue a uma escolha arbitrária entre a ontologia e o tempo. Como foi visto, a solução deve ser procurada noutro lado, porque o Doutor Subtil simplesmente dotou o tempo de estatuto ontológico, afirmando-o segundo a coerência ontológica dos conceitos unívocos, estendendo a sua compreensão a toda a entidade possível.

A resposta a esta aporia encontra-se nos próprios textos escotistas. Porém, a sua elucidação revestir-se-á de maior potência afirmativa se se fizer um desvio por outros dois autores onde, de maneira também bastante vincada, se afirmou a mesma aporia entre o contínuo e o descontínuo, a saber, Leibniz e Whitehead.

⁵³ Id., *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis* V, q. 10, n. 18 (Ed. Bon. III 567): «Omnes enim motus fluunt secundum dimensionem linearem, et tempus mensurat motum secundum dimensionem linearem. Sicut ergo infinitae lineae simul esse possunt ex ea parte qua dimensione carent, scilicet a parte latitudinis, ideo omnes motus, quia fluunt linealiter, simul sunt respectu nunc praesentis. Et quia tempus mensurat motus omnes secundum quod sunt linealiter fluentes, et sic simul sunt, ideo habent rationem unitatis subiecti respectu temporis, et ideo tempus est unum».

Em Leibniz, a aparente contradição entre o contínuo e o indivisível põe-se de modo paralelo ao que foi descrito no Doutor Subtil. Por um lado, Leibniz coloca não só a possibilidade de uma divisibilidade ao infinito como, tal como Duns Escoto, se permite a afirmar que essa divisibilidade deve mesmo encontrar-se como divisão em acto ao infinito⁵⁴. Cada coisa material é constituída por um número infinito de *átomos formais*, pois os conceitos de extensão e de divisibilidade infinita são paralelos. Surge então a questão: como é possível que um agregado de indivisíveis – partes sem extensão, ou átomos – pode, por simples agregação ou soma, constituir um corpo dotado de extensão? A resposta leibniziana é dada pela idealidade metafísica do ponto. Cada ponto, cada mónada, constitui uma perspectiva singular do universo⁵⁵; cada mónada inclui na sua natureza o seu *conatus* ou força para agir. É o *conatus* que impele um corpo segundo uma certa direcção e uma certa velocidade. O ímpeto, enquanto factio quantitativo do agregado de todas as mónadas que constituem o corpo em movimento, é produzido pela força para agir que se distribui infinitamente pelos infinitos graus sucessivos de força, ou seja, pelo número infinito de mónadas ou de pontos do agregado⁵⁶. O ponto, o infinitamente pequeno e simples não é senão um princípio

⁵⁴ G.W. LEIBNIZ, «Carta a Foucher» in Id., *Die philosophischen Schriften*, ed. C. GERHARDT, Berlim 1875 (doravante, GP), I, p. 416: «Je suis tellement pour l’infini actuel, qu’au lieu d’admettre que la nature l’abhorre, comme l’on dit vulgairement, je tiens qu’elle l’affecte par tout, pour mieux marquer les perfections de son auter. Ainsi, je crois qu’il n’y a aucune partie de la matiere qui ne soit, je ne dis pas divisible, mais actuellement divisée, et par consequent, la moindre particelle doit estre considerée comme un monde plein d’une infinité de creatures differentes»; João Duns Escoto, loc. cit., q. 9, n. 92 (Ed. Bon. III 551): «aut illud impedimentum coniunctum repugnat simpliciter divisibilitati, et tunc repugnat quanto, et ita minimum non erit quantum. Si non, sed stat cum divisibilitate (et potentia non est ad impossibile), ergo possibile est actu aliquando inesse; ergo hoc minimum potest dividi».

⁵⁵ G. W. Leibniz, Systeme nouveau pour expliquer la nature des substances et leur communication entre elles, aussi bien que l’union de l’ame avec le corps, GP IV pp. 482-483: «Il n’y a que les Atomes de substance, c’est-à-dire, les unités reelles et absolument destituées de parties, qui soyent les sources des actions, et les premiers principes absolus de la composition des choses, et comme les derniers elemens de l’analyse des choses substantielles. On les pourroit appeller points metaphysiques: ils ont quelque chose de vital et une espece de perception, et les points mathematiques sont leur points de vue, pour exprimer l’univers».

⁵⁶ Id., Specimen dynamicum pro admirandis Naturae legibus circa Corporum Vires et Mutuas Actiones detegendis et ad suas causas revocandis, GP VI, pp. 237-238: «Velocitas sumta cum directione Conatus appellatur; Impetus autem est factum ex mole corporis in velocitatem, ejusque adeo quantitas est <...>. Porro ut aestimio motus per temporis tractum fit ex infinitis gradibus successive eidem mobili impressis, habetque elementum quoddam, quo non nisi infinities replicatio nasci potest».

de acção afirmado por uma imaterialidade⁵⁷. Há ainda a considerar o seguinte: as formas geométricas não constituem senão idealidades ontológicas e, enquanto tal, são noções incompletas pois, se é verdade que um triângulo equilátero é em si mesmo possível, sendo por isso dotado de consistência ontológica, não deixa também de ser verdade que o mesmo triângulo, rigorosamente desenhado, jamais se pode dar na natureza⁵⁸. É, precisamente, a partir da idealidade do ponto e da sua incompletude enquanto noção geométrica ou matemática que pode nascer o corpo por agregação de pontos ou de simples infinitesimais, isto é, por agregação de mónadas. Como diz Leibniz nos primeiros parágrafos da *Monadologia*, todos os compostos se compõem de simples enquanto partes imateriais. O composto não é senão um agregado de simples, de *átomos da natureza* ou *elementos das coisas*⁵⁹. Porém, as mónadas não são de todo desprovidas de qualidades, senão nem sequer seriam entes. É através dessas qualidades que elas se distinguem entre si; é através dessas qualidades que a mudança se deixa perceber pois, se não se distinguissem assim, não só a mudança seria imperceptível como seria impossível, porque a composição não seria a partir de pontos distintos mas de indistinções⁶⁰. O ponto como ideal metafísico dotado de qualidade é então, e desde sempre, tendência para o composto, tendência para o contínuo – a força do simples desdobra-se como contínuo, como composição e proliferação do contínuo.

A idealidade do conceito de ponto, de átomo ou de indivisível será, na obra

⁵⁷ G.W. LEIBNIZ *Carta a Varignon*, in ID., *Mathematische Schriften*, ed. C. GERHARDT, Berlim – Halle 1859, IV, p. 110: «je ne suis trop persuadé moi-même, qu'il faut considérer nos infinis et infiniment petits autrement que comme des choses idéales ou comme des fictions bien fondées <...>. Il est que les substances simples <...> sont véritablement indivisibles, mais elles sont immatérielles, et ne sont que principes d'action».

⁵⁸ G.W. LEIBNIZ, *Carta a De Bolder*, GP II, pp. 249-250: «Scilicet non nisi incompletas abstractasque adhibere notiones sive mathematicas, quas cogitatio sustinet sed quas nudas non agnoscit natura».

⁵⁹ G.W. LEIBNIZ, *Monadologia* nn. 1-3, GP VI, p. 607: «La Monade, dont nous parlerons icy, n'est autre chose, qu'une substance simple, qui entre dans les composées; simple, c'est-à-dire, sans parties. Et il faut qu'il y a des substances simples, puisqu'il y a des composés; car le composé n'est autre chose, qu'un amas, ou aggregatum des simples. Or là, où il n'y a point de parties, il n'y a ny étendue, ny figure ny divisibilité possible. Et ces Monades sont les véritables Atomes de la Nature, et en un mot les Elements des choses».

⁶⁰ Ibid., n. 8, p. 608: «Cependant il faut que les Monades ayent quelques qualités, autrement ce ne seroient pas même des Etres. Et si les substances simples ne differoient point par leur qualités, il n'y auroit point de moyen de s'apercevoir d'aucun changement dans les choses, puisque ce qui est dans le composé ne peut venir que des ingrediens simples, et les Monades étant sans qualités seroient indistinguables l'une de l'autre».

de Alfred North Whitehead, decisiva para a concepção do tempo. O tempo é essencialmente incompletude: o que é temporal é em si mesmo incompleto. Apenas assim se pode encontrar, a cada instante do tempo, a possibilidade do futuro incluída no *agora* presente. A relevância do futuro no presente é afirmada como composição entre o ser e o não-ser⁶¹, ou, *in via Scoti*, como devir e não-devir ou como possibilidade e não-possibilidade. Na sua incompletude, o tempo é também *ultrapassagem*: todas as partes se devem ultrapassar entre si. O futuro deve estar incluído no presente segundo a sua possibilidade e segundo a sua não-possibilidade. O futuro ultrapassa o presente quando uma das suas partes se sobrepõe de maneira não tangencial ao presente. Então, se o tempo não fosse *epochal*, se não fosse atômico, dar-se-ia algo semelhante aos paradoxos de Zenão de Eleia. Se a parte *A* do tempo, para ultrapassar a parte *B* (a qual seria contínua), tivesse primeiro que ultrapassar uma sua parte, seja *C*, aí teria também de ultrapassar previamente uma parte de *C*, o que conduziria a uma redução ao infinito e, conseqüentemente, a uma impossibilidade do tempo de se desdobrar do presente para o futuro ou do passado para o presente⁶². O tempo deve ser atômico, deve ser composto de instantes, de pontos. Porém, a incompletude necessita da extensão, do contínuo: nada pode acontecer na natureza sem extensão, nada se pode passar sem a divisibilidade ao infinito e sem o contínuo. A passagem da natureza num instante não é uma entidade natural, da mesma maneira que para Leibniz as noções matemáticas eram simples ideais que não ocorriam *in re*. Logo, será necessário poder dar conta

⁶¹ A.N. WHITEHEAD, «Time», in E.S. BRIGHTMAN (ed.), *Proceedings of the sixth international congress of philosophy*, Longmans Green, Nova Iorque 1927, pp. 59-64, p. 61: «the category of incompleteness means that every occasion holds in itself its own future; so that anticipation is primarily a blind physical fact by reason of the partial analysis effected by conceptual mentality <...>. This doctrine, that the objectified future is prehended in each actual occasion, is only a version of the old doctrine that the process of becoming is a union of being with not-being».

⁶² *Ibid.*, pp. 63-64: «Supersession is not a continuous process of becoming. If we try to combine the notions of Supersession and continuity we are at once entangled in a vicious infinite regress. For if *B* supersedes *A*, then the continuity of *B* requires that some earlier portion of *B* has superseded *A* antecedently to the later portion of *B*. This argument can be repeated on the earlier portion of *B*, however you chose that portion. Thus we are involved in an infinite regress. Also the supersession of *A* has to commence at what should be the infinite end of the regress. But there is no infinite end. Hence supersession cannot be regarded as the continuous unfolding of a continuum. I express this conclusion by the statement that time is *epochal*. The occasion *B* which acquires concreteness so as to supersede *A* embodies a definite quantum of time which I call the *epochal character* of the concrescence. The epochal theory of time is the foundation of the theory of atomic organisms, and of the modern physical quantum-theory».

da idealidade do ponto a partir da naturalidade da extensão⁶³. A noção que permite resolver a aporia é o conceito de *conjunto abstractivo*. O ponto ou o instante enquanto ideais da abstracção não são postulados enquanto entidades sem extensão, mas produzidos geometricamente como resultado de um conjunto infinito de extensões (conjunto abstractivo), das quais nenhuma se encontra incluída como parte em todas as outras, e onde entre cada duas uma deve incluir a outra como parte. O lugar produzido por este processo infinito, sobre o qual nenhuma sobreposição incide, é o ponto ou o instante. Ou seja, é um ideal – e um ideal que não se pode dar na natureza – mas um ideal produzido através da composição ou da sobreposição de entidades naturais⁶⁴. É um ideal produzido pelo devir infinito das quididades. O instante é produzido por uma rota infinita de aproximação na sobreposição do devir das quididades extensas⁶⁵. O ponto, o instante, enquanto noções incompletas – enquanto conceitos possíveis em si que não se podem dar *in re* –, e também enquanto descontinuidades atómicas, são contudo requeridas para que o contínuo possa proliferar; o descontínuo é exigido pelo contínuo, o indivisível pelo divisível. *In via Scoti*, deverá ainda ser afirmada uma outra exigência: o devir exige o indivisível; o devir exige o tempo enquanto composição de instantes.

De acordo com Aristóteles, nenhuma possibilidade autêntica poderia permanecer para sempre irrealizada. Este princípio é, no entanto, precisamente aquilo que uma ontologia virtual deve excluir para conservar o conceito de devir

⁶³ *Id.*, *Concept of nature*, Cambridge University Press, Cambridge 1920, p. 57: «Instantaneous is the concept of all nature at an instant, where an instant is conceived as deprived of all temporal extension. For example we conceive of the distribution of matter in space at an instant. This is a very useful concept in science especially in applied mathematics; but it is a very complex idea so far as concerns its connexions with the immediate facts of sense-awareness. What sense-awareness delivers over for knowledge is nature through a period. Accordingly nature at an instant, since it is not itself a natural entity, must be defined in terms of genuine natural entities».

⁶⁴ *Ibid.*, p. 60: «Consider a set of durations all taken from the same family. Let it have the following properties: (i) of any two members of the set one contains the other as a part, and (ii) there is no duration which is a common part of every member of the set»; *Ibid.*, p. 61: «I will call such a set of durations an 'abstractive set' of durations. It is evident that an abstractive set as we pass along it converges to the ideal of all nature with no temporal extension, namely, to the ideal of a nonentity. What the abstractive set is in fact doing is to guide thought to the consideration of the progressive simplicity of natural relations as we progressively diminish the temporal extension of the duration considered <...>. Thus an abstractive set is effectively the entity meant when we consider an instant of time without temporal extension».

⁶⁵ *Ibid.*, p. 62: «In this explanation a moment is the set of natural properties reached by a route of approximation. An abstractive series is a route of approximation».

como aquilo que não repugna ao ente. Se o possível é independente da existência, o *esse possibile* de uma quiddidade afirma-se desde sempre e eternamente. Assim, se qualquer possível devesse sempre realizar-se, não haveria nenhum possível que não se realizasse. O possível seria necessário e o campo virtual não se poderia distinguir do campo da existência, o qual fora, à partida, afastado da cidadania ontológica. É necessário que o possível seja contingente, mesmo podendo ser necessário: a necessidade será apenas uma afirmação de um possível de uma intensidade tal que esse possível não poderá ser possível sem ser necessário: é uma distinção de grau, não de razão⁶⁶. Todo o possível deve devir demonstrando a sua possibilidade. Desta maneira, essa mesma possibilidade não pode ser dada, independentemente da existência e do tempo, sem a sua não-possibilidade, sob pena de o possível sempre se realizar necessariamente. Para que seja mantida a coerência da ontologia virtual, para que o virtual sempre se possa distinguir do existente, a possibilidade do possível deve ser simultânea com a sua não-possibilidade. A ontologia virtual deve incluir a contingência de maneira absoluta. A contingência é a sincronização simultânea do possível e do seu contrário; é a possibilidade do devir contrário à possibilidade mesmo quando esta devém; é a possibilidade de algo ser contingente e temporalmente causado⁶⁷. A ontologia deve incluir a possibilidade virtual (a noção matemática de Leibniz ou o ponto de Whitehead) mesmo quando esta não se possa dar *in re*: apenas desta maneira é possível a ontologia virtual pois, apenas desta maneira, foi possível que antes do mundo ser este fosse possível, tal como é possível que, enquanto o mundo é, este possa não ser possível⁶⁸. Porém, este contrário da possibilidade, esta impossibilidade *in re*, não deve ser tomada em sentido estrito, mas apenas como aquilo que se situa no exterior do devir considerado. O enunciado segue paralelamente à produção do conceito unívoco de ente: sendo um não-ente, a diferença não é o contrário do ente mas apenas uma razão que se desdobra no seu exterior, ou melhor, e seguindo o modelo da banda moebiana, como exterioridade

⁶⁶ Cf. P. PARCERIAS, «Duns Escoto, o pensável e a metafísica virtual», cit., p. 137.

⁶⁷ João Duns Escoto, *Ordinatio* I, dist. 2, p. 1, qq. 1-2, n. 86 (Ed. Vat. II 178): «dico quod non voco hic contingens quodcumque non-necessarium vel non-sempiternum, sed cuius oppositum posset fieri quando illud fit; ideo dixi ‘aliquid contingenter causatur’, et ‘non aliquid est contingens’».

⁶⁸ Id., *Lectura* I, dist. 39, qq. 1-5, n. 49 (Ed. Vat. XVII 494): «Potentia logica non est aliqua nisi quando extrema sic sunt possibilia quod non sibi invicem repugnant sed uniri possunt, licet non sit aliqua possibilitas in re: et sic fuit haec vera antequam mundus esset ‘mundus potest esse’; et si intellectus aliquis creatus tunc fuisset, vere potuisset dixisse hoc, scilicet ‘mundum posse esse’, et tamen nulla fuit realitas in re correspondens extremis».

que prolonga a interioridade, tal como no caso do género *animal* e da diferença específica *racional* que, não sendo animal, não é seguramente o seu contrário⁶⁹. No que diz respeito ao encontro ideal entre o possível e o não-possível, o que devém no exterior do devir = x, não é imediatamente o seu contrário, mas apenas um não-devir = x, ou seja, um devir = y impossível com x. O possível não é em si mesmo contingente. Ao invés, as conclusões tiradas da quiddidade do possível são em si mesmas necessárias⁷⁰. O possível pode apenas ser causado contingentemente. Enquanto contingente o possível dá-se como tempo. Para que o devir possa virtualmente devir, deve paralelamente poder devir como tempo. Para tal, não basta ao possível que possa devir como tempo. É necessário que o possível se possa encontrar simultaneamente com a sua não-possibilidade. Tal como dizia Whitehead, é necessário que o presente inclua o futuro enquanto sobreposição de ser e não-ser ou de devir e não-devir. Se a contingência requer a simultaneidade do possível e do não-possível, a metafísica virtual exige o instante, a simultaneidade dos *agoras* num só agora, porque a simultaneidade sempre deve ser balizada pelo limite: a ontologia virtual exige a medida; exige o indivisível como ponto ideal e metafísico enquanto condição do tempo, pois toda a simultaneidade é afirmada por uma correspondência bijectiva entre quantidades distintas. O virtual compreende o tempo. A simultaneidade virtual é, não só a condição de possibilidade do tempo *in re*, como a exigência de um tempo virtual. É verdade que a contingência se inclui no tempo *in re*. Contudo, para que este seja possível, deve ser possível virtualmente – e isto mesmo no caso de se considerar o tempo como irreversível⁷¹, pois o virtual deverá conter a simetria do tempo como problema a resolver, como devir entre o possível e o não-possível. O devir de uma possibilidade é irreversível no que diz respeito à composição ideal com a sua não-possibilidade, porque esta pode perder pertinência com a progressão do tempo. Logo, os vários encontros possíveis – as várias composições ideais

⁶⁹ Ver supra nota 10; cf. P. PARCERIAS, «Heterogeneidade e afirmação do ente», cit., p. 114.

⁷⁰ João Duns Escoto, *Tractatus de primo principio* cap. 3, n. 26, pp. 76-78: «Sed malo de possibili proponere conclusiones et praemissas. Illis quippe de actu concessis, istae de possibili conceduntur, non e converso. Illae etiam de actu sunt contingentes, licet satis manifestae, istae de possibili sunt necessariae. Illae ad ens existens, istae ad ens etiam quidditative sumptum possunt proprie pertinere».

⁷¹ Sobre a irreversibilidade do tempo na mecânica quântica contemporânea (isto é, após a entrada em cena de Ilya Prigogine) e a indeterminação do tempo em João Duns Escoto – cf. A. SCHMIDT, «The concept of time in theology and physics», in O. BOULNOIS *et al.* (ed.), *Duns Scot à Paris 1302-2002*, Brepols, Turnhout 2004, pp. 595-606.

possíveis – deverão exceder o campo da existência possível enquanto manifestação efectiva de um problema virtual pois, se é verdade que o Doutor Subtil distingue entre potência remota e potência próxima, correspondendo a primeira à natureza ou à essência e a segunda à indeterminação do tempo – sendo por isso deste dependente, sob a forma dos encontros fortuitos na existência, e não dependente do devir virtual⁷² – não é menos verdade que, como se viu, toda a mudança, toda a corrupção, todo o acidente e todo o fortuito têm, enquanto considerados em si, a sua própria quiddidade. Logo, o virtual compreende em simultâneo os vários encontros possíveis, sendo que aí se devem distinguir, segundo a quiddidade da própria contingência, as várias diferenciações temporais dos eventos. Esta distribuição do contingente pela existência e pelo virtual permite que o virtual sempre entre em composição com aquilo que existe efectivamente – o virtual no tempo é afirmação do nexu de compossibilidades possíveis, impossíveis ou apenas idealmente compossíveis. A conceptualidade do tempo deve ser possível mesmo que o homem, o mundo, Deus ou mesmo o tempo não existam. É sempre a virtualidade do tempo que permite a sua efectivação na existência: é o *agora* virtual que permite unir todos os *agoras* interceptados pela mesma perpendicular. Da mesma maneira que, mesmo que o tempo não exista, a simultaneidade dada no encontro do possível com a sua não-possibilidade será medida por um *agora* virtual. É o encontro que requer a medida; é a própria composição ontológica que requer a simultaneidade; é o compossível que requer o impossível; é o devir que requer o tempo. Em paralelo com o produzido na univocidade do conceito de ente no seu encontro com o conceito de diferença, a não-possibilidade do possível não é o contrário do possível – não é o impossível – mas a diferenciação *desta* possibilidade, porque apenas a *esta* possibilidade corresponde a sua não-possibilidade. É um devir exterior que denomina o devir possível através de uma denominação recíproca e simultânea, onde um e outro se prolongam mútua e ilimitadamente: o não-devir indiferenciado denomina-se na vizinhança de um

⁷² João Duns Escoto, *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis* VII, q. 16, n. 31 (Ed. Bon. IV 319): «potentia ad corrumpi sive ad non-esse, potest intelligi dupliciter, scilicet remota, quae est quaedam aptitudo consequens naturam sicut passio eius; et ista est scibilis in medio commune et abstrahit ab existentia <...>. Alia est potentia propinqua, quae est ordo immediatus ad actum in proprio et proximo receptivo actus. <...> ista potentia non est scibilis; nec materia, ut est principium huius, est pars quidditatis. Nam, ut sic, includit materia et individuationem et existentiam, quorum neutrum includit materia ut est pars speciei, sed abstrahit ab utroque».

qualquer conceito possível como impossível específico desse conceito = x, o qual sofre reciprocamente a denominação inversa. A temporalidade virtual deve assim ser requerida para toda a composição possível ou para todo o devir possível. Não é apenas o encontro ideal do possível com o não-possível que é encontro com uma exterioridade indeterminada ou indiferente, mas todo e qualquer encontro, tal como o encontro do ente e da diferença é uma composição de duas formalidades estranhas ou exteriores entre si. O *agora* como medida do tempo não só não contradiz os enunciados primitivos da ontologia virtual como é por estes exigido. Isto não quer contudo dizer que a ontologia virtual deva fazer concessões à existência para poder sobreviver. Ao invés, a re-inclusão do tempo e da medida na ontologia virtual afirma a possibilidade do devir e da proliferação infinita do contínuo se estender mesmo naquela zona branca onde as identidades são transparentes a si mesmas. Não se pode assim dar nenhuma identidade, nenhum *um*, nenhuma medida ou nenhuma comutatividade no tempo e na existência que não entre, desde sempre e continuamente, em composição com o ente enquanto multidão, com o ente no seu devir-outro.

5. O conceito heterogeológico de tempo

Em *Process and reality*, Whitehead precisará a construção do conceito de ponto a partir do conceito de extensão. Em vez do método de abstracção extensiva virá o método da conexão extensiva: o ponto como componente do conceito de tempo deixará de precisar do conceito de duração para se definir, recorrendo apenas ao conceito de conexão extensiva⁷³. A conexão extensiva é um esquema que envolve regiões. As regiões são os *relata* da conexão extensiva, a partir de cujas relações se poderão deduzir todas as possibilidades geométricas, bem como todo e qualquer nexa entre o ente e a diferença, ou entre o virtual e a existência⁷⁴. Consequentemente, o ponto não será postulado como entidade

⁷³ A.N. WHITEHEAD, *Process and reality*, ed. D.R. Griffin & D.W. Sherburne, The free press, Nova Iorque 1978, p. 440: «This defect of a starting point revenged itself in the fact that the ‘method of extensive abstraction’ developed in those works was unable to define a ‘point’ without the intervention of the theory of ‘duration’. Thus what should have been a property of ‘durations’ became the definition of a point. <...> the somewhat more general notion of ‘extensive connection’ can be adopted as the starting-point for the investigations of extension <...>. In this way, <...> my difficulty in the definition of a point, without recourse to other considerations, can be overcome».

simples e indivisível mas será produzido a partir das conexões entre regiões. Segundo os vários tipos possíveis de conexões entre as suas regiões, um conjunto abstractivo pode convergir tanto para uma superfície, como para uma linha ou para um ponto⁷⁵. O ponto será definido por ausência: é o elemento geométrico⁷⁶ sobre o qual não incide nenhum elemento geométrico⁷⁷ – é um tipo de limite intensivo da série de convergência ou do elemento geométrico que define o ponto; o ponto é o que é exterior à passagem, à sobreposição das regiões entre si. Como limite intensivo, o ponto já não é uma entidade apenas extensa, mas uma entidade cuja extensão (ainda que seja uma extensão sem extensão) é produzida por um arranjo intensivo, ou seja, o ponto é produzido pela concentração de um número ilimitado de regiões numa dada conexão. A quantidade manifestada nesta concentração é a intensidade característica de toda e qualquer entidade – quantidade que, devindo, permite afirmar a entidade e que, ausentando-se, produz o inverso⁷⁸ – o que é o mesmo que dizer que o ponto enquanto limite de uma convergência é produzido

⁷⁴ Cf. *Ibid.*, p. 449; de acordo com Whitehead, a geometria não constitui apenas um ramo da matemática, mas constitui-se como investigação da morfologia dos nexos em geral (o que inclui a possibilidade do nexo entre género e diferença, ou do nexo ente-diferença), permitindo a classificação de todo o tipo de entidades em geral – *Ibid.*, p. 461: «A point is a nexus of actual entities with a certain 'form'; and so is a 'segment'. Thus geometry is the investigation of the morphology of nexūs»; *Id.*, *Axioms of projective geometry*, Cambridge University Press, Cambridge 1906, p. 2: «Thus the points mentioned in the axioms are not a special determinate class of entities; but they are in fact any entities whatever, which happen to be inter-related in such a manner, that the axioms are true when they are considered as referring to those entities and their inter-relations»; p. 4: «Geometry, in the widest sense in which it is used by modern mathematicians, is a department of what in a certain sense may be called the general science of classification. This general science may be defined thus: given any class of entities *K*, the subclasses of *K* form a new class of classes, the science of classification is the study of sets of classes selected from this new class so as to possess certain assigned properties»; *Id.*, «Axioms of geometry», *cit.*, p. 256: «Thus the fundamental ideas of geometry (e.g., those of *points* and of *straight lines*) are not ideas of determinate entities, but of any entities for which the axioms are true».

⁷⁵ *Id.*, *Process and reality*, *cit.*, p. 454: «By reference to the particular case of three-dimensional space, we see that abstractive sets can have different types of convergence. For in this case, an abstractive set can converge either to a point, or to a line, or to an area. But it is to be noted that we have not defined either points, or lines, or areas; and that we propose to define them in terms of abstractive sets».

⁷⁶ *Ibid.*, pp. 455-456: «A geometrical element is a complete group of abstractive sets equivalent to each other, and not equivalent to any abstractive set outside the group».

⁷⁷ *Ibid.*, p. 456: «A geometrical element is called a 'point', when there is no geometrical element incident in it».

por um arranjo intensivo ilimitado, tal como toda e qualquer entidade natural, ou tal como todo e qualquer possível virtualmente. O ponto como ideal não goza de qualquer tipo de privilégio, inserindo-se no estatuto genérico de produção ontológica. O paralelismo entre Whitehead e os enunciados escotistas é notório: também em Duns Escoto toda a entidade é dotada de uma certa extensão enquanto relação ou de participação ou das partes formais entre si⁷⁹; essa extensão não é senão resultado de um arranjo intensivo característico prévio de cada entidade nas suas partes multitudinais, enquanto concentração ontológica característica⁸⁰. Da mesma maneira, deverá ser a intensidade, como modo geral de produção ontológica, a produzir o instante, a possibilidade de simultaneidade como condição da contingência e da existência. Será pois o conceito de intensidade a conduzir a construção do conceito heterogeológico de tempo, *in via Scoti*, através dos seus vários estratos geológicos, distinguindo-os, distribuindo-os e determinando-lhes os eixos de relação possíveis.

A primeira parte formal a considerar (o género ou o indiferente) no conceito heterogeológico de tempo é o devir segundo a sua produção *in via Scoti*, isto é, o devir como aquilo que não repugna ao ente, o devir que devém multitudinalmente ao longo da banda moebiana, o devir que sempre devém com o ente no plano do ente; o devir como devir-outro do ente num plano não orientável sem entradas e sem saídas. Aí, não há lugar ao problema da simultaneidade ou da simetria – afirma-se apenas a superfície primitiva e selvagem onde não se dá nenhuma descontinuidade, nenhuma medida, nenhuma correspondência bijectiva. A medida, o descontínuo, não são mais do que operações artificiais depositadas e desdobradas sobre a banda moebiana do puro devir. A natureza da superfície primitiva permite somente a torção e não o corte ou a separação. É de torção em torção que se desdobram os relevos, as figuras e os volumes na banda unilateral. A diferença não é senão um movimento de torção no plano do ente – mas, para tal, a diferença sempre deve ser singular, deve ser ímpar (se se considerar que a primeira superfície é

⁷⁸ ID., *A treatise on universal algebra, with applications*, Cambridge University Press, Cambridge 1898, pp. 119-120: «Each thing <...> involves a quantity special to it, to be called its intensity. The special characteristic of intensity is that in general a thing is absent when the intensity is zero, and is never absent unless the intensity is zero».

⁷⁹ João Duns Escoto, *Ordinatio* I, dist. 8, pars 1, q. 2, n. 37 (Ed. Vat. IV 168): «dico quod ‘participare’ est idem quodammodo quod ‘partem capere’ <...>. Nec tamen sumitur pars pro eo quod est aliquid rei, sed extensive, prout omne minus dicitur pars maioris».

⁸⁰ Ver supra notas 8 e 38.

desde sempre torção primitiva, primeira e, como tal, ímpar). O par da diferença – aquilo que permite fazê-la corresponder simetricamente a um outro – é a introdução da orientação no não-orientável, no singular, ímpar e unilateral: é a passagem à primeira diferença que contrai o indiferente no conceito heterogeológico de tempo. Topologicamente, uma superfície não-orientável é sempre produzida por um número ímpar de revoluções de 180° pois, se à primeira torção se adicionar uma nova revolução de 180° , a superfície voltará a ser bilateral e, por isso, orientável. O que sobre ela retorna é a possibilidade da simultaneidade; é a possibilidade dos pontos antípodos que se fazem corresponder simétrica e bijectivamente. A diferença devém descontínua e faz incidir a suspensão do devir sobre o plano do ente – é o tempo da medida, é o tempo da identidade branca e transparente dos *agoras* a si mesmos. As puras singularidades intensivas, que proliferavam na divisibilidade incessante do contínuo, tornam-se partes extensas que é possível opor e sobrepor tangencialmente, simetricamente por uma operação de *involução*⁸¹. Este é o tempo virtual da oposição dos contrários: superfície virtual onde os contraditórios em si se podem compor num mesmo instante virtual, e ainda que essa composição nunca encontre paralelo *in re*, como condição de possibilidade da contingência, de acordo com o modelo sincrónico escotista; é a superfície onde todo o virtualmente contingente encontra a sua não-possibilidade no ponto antípoda da outra face. Naturalmente, a intensidade ontológica como característica de toda a entidade não se ausenta deste tempo virtual, apenas lhe é imposto um limite, um limite à divisibilidade. A suspensão do devir é suspensão da divisibilidade incessante do contínuo. Esta suspensão do devir é dada por um equilíbrio simétrico que tem por limite a zona de saturação da sua simetria, isto é, a rota de aproximação a uma nova torção ímpar a partir da qual se afirmará a assimetria, a não-orientabilidade de uma nova banda moebiana. O conceito de simetria tem o de

⁸¹ A. LAUTMAN, *Symétrie et dissymétrie en mathématique et en physique: le problème du temps*, Hermann, Paris 1946, p. 13: «La propriété fondamentale de la symétrie par rapport à un plan, c'est qu'opérée une fois, elle donne une figure distincte par son orientation de la figure primitive, et que répétée une deuxième fois, elle redonne la figure primitive. C'est en ce sens que la symétrie est dite une opération *involutive*».

⁸² P. CURIE, «Sur la symétrie dans les phénomènes physiques, symétrie d'un champ électrique et d'un champ magnétique», in Id., *Œuvres*, 2^a ed., Société française de physique, Paris 1984, pp. 118-141, p. 119: «Au point de vue des idées générales, la notion de symétrie peut être rapprochée de la notion de dimension: ces deux notions fondamentales sont respectivement caractéristiques pour le milieu où se passe un phénomène et pour la grandeur qui sert à en évaluer l'intensité».

dimensão por correlato: o limite da simetria distribui a medida e as implícitas correspondências biunívocas⁸². A passagem da simetria à assimetria é irreversível porque é a assimetria que cria o fenómeno, a partir do qual não mais será possível retornar ao limite máximo compatível com a simetria anterior. Em 1894, Pierre Curie escrevia que é a assimetria que é necessária à ocorrência de um evento e não a simetria. Mais: «é a assimetria que cria o fenómeno»⁸³. A simetria não é senão um momento intermédio entre o devir multitudinal e a assimetria do tempo material. A passagem da simetria do tempo virtual à assimetria do tempo material (a diferença última do conceito heterogeológico de tempo) é produzida por um incremento intensivo sobre o máximo compossível com a simetria, ou seja, a dissimetria é transportada por um novo arranjo de razões formais, arrastando consigo as suas intensidades características, que se sobrepõe ao anterior arranjo simétrico. Esta passagem é irreversível porque não pode haver mais simetria nos efeitos do que nas causas, sendo que a simetria é considerável somente nos fenómenos tomados isoladamente, e nunca no interior da multidão de eventos tomados colectivamente⁸⁴. Neste tempo material, não é nunca possível eliminar a consideração da energia potencial da matéria⁸⁵, da determinabilidade contínua e incessante da multidão; não é nunca possível uma descrição local ou isolada de uma trajectória no tempo, mas apenas a afirmação multitudinal da soma de todas as inter-determi-

⁸³ Ibid., pp. 126-127: «La symétrie caractéristique d'un phénomène est la symétrie maxima compatible avec l'existence du phénomène. Un phénomène peut exister dans un milieu qui possède sa symétrie caractéristique ou celle d'un des intergroupes de sa symétrie caractéristique. Autrement dit, certains éléments de symétrie peuvent coexister avec certains phénomènes, mais ils ne sont pas nécessaires. Ce qui est nécessaire, c'est que certains éléments de symétrie n'existent pas. C'est la dissymétrie qui crée le phénomène».

⁸⁴ Ibid., p. 127: «quand plusieurs phénomènes de natures différentes se superposent dans un même système, les dissymétries s'ajoutent. Il ne reste plus alors comme éléments de symétrie dans le système que ceux qui sont communs à chaque phénomène pris séparément. Lorsque certaines causes produisent certains effets, les éléments de symétrie des causes doivent se retrouver dans les effets produits. Lorsque certains effets révèlent une certaine dissymétrie, cette dissymétrie doit se retrouver dans les causes qui lui ont donné naissance. La réciproque de ces deux propositions n'est pas vraie, au moins pratiquement, c'est-à-dire que les effets produits peuvent être plus symétriques que les causes».

⁸⁵ Esta impossibilidade dá-se nos chamados sistemas não integráveis por oposição com os sistemas integráveis. O que marca, segundo a oposição de Poincaré, esta distinção é a possibilidade da consideração das trajectórias individuais no segundo caso, e a impossibilidade, no primeiro caso, dessa consideração sem o desdobramento estocástico e dissipativo da colectividade na sua inteireza. Será esta oposição que Prigogine aplicará para a afirmação do problema da «flecha do tempo» – cf. I. PRIGOGINE, *La fin des certitudes*, Odile Jacob, Paris 1996, pp. 44-46.

nações possíveis entre partículas. Como diz Ilya Prigogine, ao longo desta última mudança de século, o sistema devém instável: as modificações ampliam-se com o curso do tempo; a distribuição das probabilidades acrescenta sempre algo ao sistema, impedindo-o de se rever na reversibilidade. A informação adicional desta interacção perde-se com a mera descrição local e individual⁸⁶. A assimetria do tempo material é definida por Duns Escoto como tendência para a corrupção da matéria que não faz parte da quiddidade, assimetria essa que se opõe ao tempo virtual puramente quiditativo onde não há lugar à privação ou à corrupção, da mesma maneira que não se dá privação na estrutura devenida das quiddidades (*privatio nihil pertinet ad esse rei*)⁸⁷. Porém, esta assimetria entre passado e futuro não é topologicamente definível: no espaço-tempo de Minkowski, a distinção entre o cone do passado e o cone do futuro é produzida pelo observador ou pelo movimento dissipativo dos elementos que atravessam o espaço-tempo, mas nunca pelas características intrínsecas da sua superfície, tal como num movimento perfeitamente isocrónico de um pêndulo é o observador (exterior à geometria do movimento) que determina a distinção entre o passado e o futuro⁸⁸. Por outro lado, o tempo material, sendo produzido por uma saturação da simetria do tempo virtual, corresponde a uma nova torção de 180° que deve originar uma nova banda moebiana, onde qualquer figura que se mova latitudinalmente deve retornar segundo a sua imagem especular. Esta descrição topológica do tempo material permitiria que, um astronauta retornando da Lua, chegasse com o seu coração do lado direito. A assimetria do tempo material é, segundo a banda moebiana, enantiomór-

⁸⁶ Ibid., pp. 41-42: «Le moindre changement dans les conditions initiales sera amplifiée. Le système est instable. <...> la distribution de la probabilité nous permet d'incorporer dans le cadre de la description dynamique la microstructure complexe de l'espace des phases. Elle contient donc une information *additionnelle*, qui est perdue dans la description des trajectoires individuelles».

⁸⁷ João Duns Escoto, *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis* VII, q. 16, n. 49 (Ed. Bon. IV 326): «Modo materia, in quantum pars quiditatis, non habet privationem, licet sit ibi privatio; semper tamen, in quantum pars quiditatis, non habet privationem, quia privatio nihil pertinet ad esse rei. Unde quiditas potest esse et non esse, destructo eo quod habet quiditatem. Sed quiditas non secundum se nec per se corrumpitur. – Aliter: quod materia non est pars quiditatis nisi ut consideratur a ratione, et, ut sic, non est principium quo aliquid corrumpitur, sed in quantum existit in aliquo particulari».

⁸⁸ I. STENGERS, *Cosmopolitiques II*, 2ª ed., La découverte / Poche, Paris 2003, p. 103: «Pour que le pendule “dise le temps” il faut le munir d'un observateur externe qui “voit” le pendule <...>. A travers l'observateur qui compte les battements du pendule ou qui, armé d'un chronomètre, mesure sa période, comme il mesurait la course d'un cheval ou les gestes d'un ouvrier, la pratique humaine de mesure affirme la différence entre passé et futur».

fica – logo, não-orientável, o que não serve para caracterizar a distinção entre o antes e o depois, a assimetria entre o passado e o futuro⁸⁹. A solução deste problema é a seguinte: o passado não se encontra no tempo material mas no tempo virtual. O passado afirma-se como condição de possibilidade do futuro – é, como dizia Whitehead, mistura de ser e de não-ser do futuro; é, pois, condição que inclui a contingência que não se pode dar materialmente, mas apenas virtualmente. A relação entre o tempo virtual e o tempo material é então de determinação recíproca: o passado virtual afirma as condições do tempo material mas, após uma nova composição de singularidades ocorrida no tempo material, as condições de possibilidade de um novo futuro encontram-se alteradas – isto é, o tempo material determina um novo passado virtual. Este novo passado virtual é orientável em relação ao passado virtual anterior, tal como qualquer evento material na existência é orientável em relação ao seu passado virtual, mas nunca em relação ao seu passado material. O tempo material é um puro tempo multitudinal no seu permanente devir-outro; é um tempo-diferença: um tempo inteiramente determinado pelo conceito comum de diferença escotista, onde não há nenhuma identidade que não seja sempre e desde sempre diferida pela diferença. É o tempo onde *Sócrates na velhice* difere contínua e incessantemente de *Sócrates na juventude*⁹⁰, segundo uma aproximação infinita e infinitamente divisível, na qual, evocando o paradoxo platónico do *Parménides*, o mais velho devém mais novo do que o mais novo e o mais novo devém mais velho do que o mais velho, diferindo assim ambos entre si e em si ilimitadamente⁹¹. Geometricamente, o tempo material e o tempo virtual são simétricos porque a banda moebiana é produzida por uma nova torção segundo uma projecção dos pontos da primeira superfície por identificação com os pontos simétricos da segunda⁹², de modo paralelo ao qual se pode dizer que o tempo virtual é simétrico em relação ao puro devir multitudinal. De que maneira pode ser então produzida a assimetria entre os vários estratos do conceito heterogeológico de tempo? Como é que é produzida a saturação da simetria no tempo virtual? A

⁸⁹ E nem sequer se pode, no âmbito de uma ontologia virtual, recorrer ao princípio do observador.

⁹⁰ João Duns Escoto, *Quaestiones super librum Porphyrii Isagoge* q. 24, n. 6 (Ed. Bon. I 151): «Ad quaestionem dicendum quod propositio <scilicet ‘Socrates senex differt a se ipso puero’> est distinguenda secundum aequivocationem, quia sumpto ‘differre’ in communi est propositio vera, quia isto modo quodcumque accidens impedit omnimodam identitatem».

⁹¹ Cf. Platão, *Parménides* 154e – 155a.

⁹² Cf. L. Boi, *Le problème mathématique de l’espace. Une quête de l’intelligible*, Springer, Berlim – Heidelberg – Nova Iorque 1995, p. 450.

resposta encontra-se na primitiva banda moebiana do ente enquanto multidão e enquanto contínuo no seu devir-outro. É o contínuo que produz o descontínuo, é a multidão que produz o tempo virtual pois, como foi dito no início desta última parte, o ponto não é mais do que um limite intensivo de uma conexão abstractiva ilimitada. O ponto inclui a intensidade que concorre para o limite de modo paralelo ao qual um ponto é definido pelo elemento abstractivo que inclui⁹³ – logo, a medida do tempo virtual, a sua dimensão, inclui a potência selvagem e multitudinal que a produz. É precisamente a partir de um novo arranjo intensivo provocado pela multidão que a superfície virtual, onde se organizam as simultaneidades, sofre uma saturação da sua simetria desembocando no tempo material assimétrico em si. A passagem pode ser geometricamente simétrica mas é ontologicamente irreversível. A reversibilidade dá-se onde há simetria, onde há dimensão, mas a banda primitiva é indiferente à simetria e à assimetria no seu devir-outro, tal como exclui a medida do seu campo. E, se a passagem de um estrato a outro é determinada por incremento intensivo, através de um novo arranjo multitudinal, a passagem exclui a simetria e furta-se a qualquer reversibilidade possível, porque a passagem é, ela própria, multidão.

É a força do devir que distribui os estratos ao longo do conceito heterogeológico de tempo; é a sua intensidade que conduz ao tempo virtual e que o força, por saturação da sua simetria, à projecção no tempo material. É a intensidade do devir multitudinal que irrompe no tempo material para o afirmar no exterior do paradigma da medida como pura continuidade, pura divisibilidade ou pura concentração intensiva. É o puro incondicionado da multidão que se desdobra no interior da série das condições entre tempo virtual e tempo material. É a razão que não se retira perante a legitimidade da representação nem perante as leis da medida, mas que impõe o seu devir incessante, primitivo e selvagem.

⁹³ É o conjunto abstractivo, que faz parte do elemento abstractivo que define o ponto, que é incluído neste como seu membro e não a inversa – A. N. WHITEHEAD, *Process and reality*, cit., p. 457: «An abstractive set which is a member of a point will be called ‘punctual’».

Considerações sobre o ‘desiderium intellectuale’ em Nicolau de Cusa

Introdução

A questão do desejo sempre esteve presente na História da Filosofia, mas de forma marginalizada, dissimulada, quase um murmúrio no meio de altas vozes. Ao contrário, a questão do conhecimento sempre foi discutida de forma ampla, em alto e bom som e sempre foi colocada no centro das discussões filosóficas. Ao desejo, muitas vezes colocado ao lado das emoções e das paixões, coube a tarefa de arrastar os homens para os atos desmedidos. Ao conhecimento, quase sempre posto ao lado da razão, coube a tarefa, sempre humana, demasiada humana, de conduzir a humanidade ao reto caminho do desenvolvimento. Entretanto, o que podemos perceber é que ambas as esferas são constitutivas do homem, e talvez por isso, não precisemos ver as coisas de forma tão dicotômica, como se o volitivo fosse o extremo oposto do cognitivo.

É com esta proposta de conciliação que Nicolau de Cusa abre o *De docta ignorantia* afirmando que o intelecto conhece a verdade que deseja insaciavelmente e a apreende num amplexo amoroso¹. Para Cusa, o homem é um ser de tensão

* Universidade Estadual da Paraíba. O presente texto reproduz parte do nosso artigo «*Desejo e conhecimento em Nicolau de Cusa*» em J. A. de Souza (org.), *Idade Média: tempo do mundo, tempo dos homens, tempo de Deus*, EST, Porto Alegre 2006, pp. 336-346.

¹ «Quam ob rem sanum liberum intellectum verum, quod insatiabiliter indito discursu cuncta perlustrando attingere cupit, apprehensum amoroso amplexu cognoscere dicimus non dubitantes verissimum illud esse, cui omnis sana mens nequit dissentire». Nicolau de Cusa, *De docta ignorantia*, ed. P. WILPERT, reed. H.G. SENGER, Felix Meiner Verlag, Hamburg 2002, I, 1, p. 6, linhas 11-15.

e sua filosofia demonstra muito bem esta tensão do homem consigo mesmo e por extensão, do finito (homem) ao infinito (Deus). Tensão, de alguma forma, expressa pelo desejo de conhecimento e assim, desejo e conhecimento devem ser vistos sob um outro prisma, onde um não exclui o outro, mas ambos mantêm uma equilibrada e necessária relação.

O caminho, portanto, que deverá ser trilhado, falando com mais rigor, será o da relação entre *affectus* e *intellectus*, aceitando-se a idéia de que há na obra cusana uma supremacia do *intellectus* frente à *ratio* e que mesmo havendo esta supremacia, Cusa não deixa de lado a questão do desejo, cara a sua filosofia.

1. O desejo

A palavra *desiderium*, em latim, pode significar: desejo, saudade, ternura, necessidade física. Fiquemos com o desejo – o homem enquanto ser que naturalmente deseja saber; com a saudade na sua estreita relação com o conhecimento, uma vez que não se pode sentir saudade daquilo que se desconhece; e com a ternura – ligada ao tema do amor que também atravessa a obra cusana².

Desiderium, por sua vez, deriva do verbo *desiderare*, desejar, ter saudades de, procurar, fechar os olhos, que por sua vez, deriva da mesma raiz (*sidus*, pl. *Sidera* - *constelações*) de *considerare*, examinar com cuidado, ver com atenção, olhar com respeito. Mas, enquanto em *considerare* os olhos se abrem, uma vez que é preciso examinar, ver, olhar; em *desiderare* os olhos se fecham (conforme o último significado citado), mas isto não quer significar que o desejo seja cego, e sim, como diz Nicolau de Cusa que o que desejamos é saber que ignoramos ou que a sabedoria e o lugar da inteligência estão ocultos aos olhos de todos os viventes. Assim, *desiderare*, também é uma forma de ver, de considerar (*considerare*), sob o ponto de vista do *affectus* e, assim, desejando/amando a coisa amada ela pode se tornar conhecida. Neste sentido, conforme Nicolau de Cusa, desejar e conhecer se relacionam, do mesmo modo como se relacionam o cognitivo e o afetivo.

² Sobre o amor em Nicolau de Cusa, cfr.: W. DUPRÉ, «Liebe als Grundbestandteil allen Seins und - Form oder Leben aller Tugenden», *Akten des Symposions, Sein und Sollen die Ethik des Nikolaus von Kues* 1998, MFCG 26 (2000) 65-99. Cfr. também, M.S.M. NOGUEIRA, «Considerações sobre o amor em Platão e Nicolau de Cusa», *Studium – Revista de Filosofia* 12/6 (2003) 55-64.

2. *Nam mens sine desiderio non intelligit et sine intellectu non desiderat* ou sobre a necessária relação entre desejo e conhecimento

Entendemos que o desejo em Cusa é a forma pela qual ou com a qual o homem se relaciona com Deus. Veremos ao longo desta curta apresentação as diversas formas em que o desejo aparece na obra cusana (mais explicitamente nas três obras que serão utilizadas). Entretanto, apesar de ser um tema caro ao cardeal alemão, o desejo foi até agora pouco explorado pelos estudiosos do seu pensamento (não é aqui o lugar para discutir o porquê deste esquecimento)³. Tentaremos refletir sobre a relação entre desejo e conhecimento, acreditando que o entendimento e a vontade ou o conhecimento e o desejo devem ser vistos no pensamento cusano, não sob a perspectiva da mera distinção, mas, ao contrário, do ponto de vista da superação desses contrários, ou, utilizando as próprias palavras de Nicolau de Cusa no *Sermão CLXXII*: «portanto, a mente é o princípio do intelecto e do afeto. A mente é uma força simples e muito nobre, na qual coincidem o entender e o amar»⁴. Assim, desejo e conhecimento coincidem na mente do homem e, se essa mente, como afirma o cusano é tanto o princípio da inteligência quanto da afeição, ambos os termos devem ser vistos não como contrários um do outro, mas na superação desta perspectiva dicotômica⁵. Desta forma, percorramos algumas obras cusanas e vejamos como o cardeal alemão apresenta o tema do desejo.

2.1. *De docta ignorantia* (1440)

O *De docta ignorantia*, obra que constitui a marca que o pensamento cusano deixou na História da Filosofia, trata, de uma forma geral, da questão

³ Para esta questão, leia-se: M.A. GÓMEZ, *Pensamiento del ser y espera de Dios*, Ediciones Sígueme, Salamanca 2004.

⁴ «Mens igitur est principium intellectus et affectus. Mens est vis simplex nobilissima, in qua coincidunt intelligere et diligere». Nicolai de Cusa, *Sermo CLXXII, Suscepimus, Deus, Misericordiam tuam in medio templi tue*, ed. A. S. DONATI, I. H. MANDRELLA, H. SCHWAETZER, Aedibus Felicis Meiner, Hamburgi, 2003, p. 250 (Sermones III (1452-1455)).

⁵ Cfr., M.A. GÓMEZ, «Pensamiento del ser...», cit., p.68: «La relación de que aquí vamos a hablar no es de una simple implicación de apetencia y conocimiento de Dios en cuanto que este nos presente el bien y despierte en nosotros el deseo de poseerlo. Esta concepción, de índole marcadamente intelectualista, es, en su aparente simplicidad, sumamente problemática. En ella se presupone la distinción formal entre bien y verdad como fundamento a su vez de la distinción real entre el entendimiento y la voluntad. Esta distinción se llega con frecuencia a hipostasiar hasta el punto de no ver la implicación radical e insoluble de las dimensiones cognoscitiva y volitiva».

do conhecimento. Entretanto, esse tema é expresso de diferentes matizes, ou melhor, permite ser observado sob vários primas. Assim, a partir do espanto ou da admiração que antecede o desejo, e do desejo que move o intelecto⁶, Cusa tenta raciocinar sobre as coisas divinas e, nessa tentativa de “compreensão” do absoluto estão implícitas as questões não só relativas ao conhecimento daquilo que nos ultrapassa, como também, o conhecimento daquilo que nos constitui enquanto homens e do próprio conhecimento do conhecimento, isto é, ao especular sobre Deus, especula-se sobre o próprio homem e sobre (falando em linguagem moderna) as possibilidades e os limites do conhecimento.

Nesta odisséia do saber que não se sabe, uma vez que saber é ignorar, *De docta ignorantia* divide-se em três livros muito bem articulados, dos quais, o primeiro, versa sobre Deus (Máximo absoluto)⁷, o segundo sobre o universo (máximo contraído) e o terceiro sobre Jesus Cristo (Deus e homem e, por isso, mediador entre o Máximo absoluto e o máximo contraído). Como o que nos interessa aqui é mostrar a relação entre desejo e conhecimento (no sentido de nos ser permitido falar de um *desiderium intellectuale*), nos deteremos no terceiro livro, já que entendemos aquela relação como mediadora entre o *affectus* e o *intellectus*, uma vez que (como está expresso no *Sermo 165*), a mente sem o desejo não entende e sem o entendimento não deseja.

Nesta mediação Deus-homem, exposta no terceiro livro, é interessante notar que ao descrever a natureza de Jesus, Nicolau de Cusa oferece-nos uma descrição da própria natureza humana. Não queremos com isto dizer que Cusa não diferencie o homem (seres humanos) de Jesus, uma vez que este, enquanto mediador entre o Máximo absoluto e o máximo contraído é, ao mesmo tempo, criador e criatura

⁶ «Ita recte puto admirari, propter quod philosophari, sciendi desiderium praevenire, ut intellectus, cuius intelligere est esse, studio veritatis perficiatur». NICOLAU DE CUSA, *De docta ignorantia*, cit., Prologus, I, p. 2.

⁷ Com muita propriedade escreveu J.M. ANDRÉ: «Em primeiro lugar, deve reter-se que, embora dedicado ao Máximo Absoluto, o que no primeiro livro se evidencia é mais o saber máximo da nossa ignorância do que uma explanação do que seja esse Máximo Absoluto. E é precisamente porque, a pretexto do saber de Deus, se opera uma inflexão para o saber do próprio saber (que se revela um saber do não saber) que o pensamento de Nicolau de Cusa foi já considerado uma forma prévia da metafísica moderna». Mas alerta-nos: «Parece-nos, no entanto, que a leitura de um autor, quando demasiado condicionada pelo pensamento de outros autores posteriores, poderá sacrificar elementos que constituem verdadeiramente a sua especificidade, a sua originalidade e a sua radicalidade». Tradução, Introdução e notas ao *De docta ignorantia*, Caluste Gulbenkian, Lisboa 2003, p. XIII.

(cfr. capítulo II); ao passo que o homem, ao pertencer ao máximo contraído é somente criatura e jamais criador. Entretanto, o fato de ser criatura não impede o homem de desejar aproximar-se do criador e esse seu desejar afasta o homem dos outros animais e o aproxima de Deus. Consciente da sua ignorância, ou seja, sabedor de que não sabe, o homem deseja saber e, nesse *desiderium intellectuale* eleva-se acima dos sentidos, embora não se torne Deus, posto que continua ligado temporal e corruptivelmente a sua própria natureza de ser finito, pois, por mais que a natureza intelectual (*intellectus*) exista como se fosse uma forma de ser divina, separada e abstrata, permanece na esfera da temporalidade⁸ e nesta esfera se movimenta, desejando ultrapassá-la.

Este desejo de ultrapassar o que é finito e mortal liga-se a nossa capacidade intelectual, já que a sensibilidade é incapaz, enquanto existência animal, de compreender as coisas sobretemporais e espirituais⁹. Daí a importância do intelecto para o desejo, pois a mente sem entendimento não deseja (não deseja as coisas espirituais); e a importância do desejo para o intelecto, posto que *a mente sem o desejo não entende*, isto é, sem este movente chamado desejo, não busca compreender e não se aproxima da verdade. Assim, o desejo de saber é natural ao homem,

⁸ Cfr. Nicolau de Cusa, *De docta ignorantia*, cit., III, 4, p. 30, linhas 12-17: «Homo enim est suus intellectus, ubi contractio sensualis quodammodo in intellectuali natura suppositatur, intellectuali natura existente quoddam divinum separatum abstractum esse, sensuali vero remanente temporali et corruptibili secundum suam naturam». No capítulo VI, Cusa faz uma gradação entre sentidos, razão e intelecto, afirmando que o homem é dotado desses três elementos e que os sentidos submentem-se à razão e esta ao intelecto. Acrescenta que o intelecto não é da ordem do tempo e do mundo, ao passo que os sentidos sim, e a razão está situada entre ambos: «Ordo autem submittit sensum rationi, rationem vero intellectui. Intellectus de tempore et mundo non est, sed absolutus ab his; sensus de mundo sub tempore motibus subiectus existit; ratio quasi in horizonte est quoad intellectum, sed in auge quoad sensum, ut in ipsa coincidunt, quae sunt infra et supra tempus». id., III, 6, p. 40, linhas 6-12. Embora ligando os sentidos ao mundo e ao tempo e «desligando» o intelecto de ambos, o mundo e o tempo em que o intelecto cusano se move só podem ser o mundo e o tempo dos homens, se não, em vez de conjecturarmos e a partir das conjecturas nos aproximarmos da verdade, teríamos a plena certeza, e não mais nos aproximariamos, mas apreenderíamos a verdade em sua totalidade, o que é contrário à teoria do conhecimento cusano que tem como fim a ser alcançado, Deus que em Si permanece inacessível.

⁹ Cusa afirma que os sentidos na sua forma animal, não são capazes de desejar coisas espirituais: «Sensus incapax est supertemporalium et spiritualium, existens animalis». id. ibid., III, 6, p. 40, linhas 1-2. E acrescenta em *De visione dei*, XXIV, p.84, que o homem antes de ser um ser espiritual é um ser animal: «Ita animam unam experimur quoad potentias inferiores esse in actu prius et postea quoad superiores, ut prius sit animalis homo quam spiritualis» (O grifo é nosso). Nicolai de Cusa, *De visione dei*, ed. A. D. RIEMANN, Aedibus Felicis Meiner, Hamburgi 2000.

como também lhe é natural, talvez até mais, o desejo pelas coisas temporais. Daí, o desejo pelas coisas espirituais precisar de um guia: o intelecto. Através dele, deixamos de desejar as coisas vis e temporais e passamos a desejar (*desiderium intellectuale*) as coisas nobres e eternas¹⁰. Assim, pelo que há de melhor e mais divino em nós, desejamos o melhor e o mais divino de todos os seres: Deus. Talvez por isso Cusa insista na idéia da supremacia do intelecto sobre a razão e os sentidos e insista, numa linguagem paradoxal, que lhe é tão peculiar, que o intelecto está desligado de toda sensibilidade, está acima da razão e portanto, é atemporal e incorruptível. Mas, mesmo estando tão próximo do que há de melhor, este mesmo intelecto não é capaz de compreender Deus na sua totalidade. Cusa repete isso ao longo da sua vasta obra e, no capítulo II do terceiro livro do *De docta ignorantia*, no qual discorre sobre a idéia de Jesus ser simultaneamente criador e criatura, afirma: «...haec admiranda unio omnem nostrum intellectum excelleret».

Essa superação manifesta-se pelo desejo e pelo amor que enchem com ardor as últimas páginas do *De docta ignorantia*, ao ponto de ser afirmado que com todas as potências intelectuais nós escolhemos a única verdade digna de ser amada e a amamos. Acrescenta que Cristo não é apenas amável, mas é a própria caridade e, portanto, quando encaminhamo-nos (no texto latino, o espírito encaminha-se) para esta caridade, através dos graus do amor, mergulhamos na própria caridade para além de todo tempo e de todo movimento mundano¹¹. Deste modo, podemos dizer que não é apenas o intelecto que nos eleva para além da mundaneidade, mas o intelecto infundido pelo amor que é Cristo. E o que pode haver de mais desejável para o amante do que o sumamente amado? O amado, que também ama (por isso é amor-amante e amor-amado cfr. *De visione dei*) atrai o amante que, inquieto na sua finitude e na sua ignorância, move-se naturalmente buscando o repouso naquele que ama. Mas conforme uma das suas cartas (22/09/1452 a Gaspar Aindorffer)¹²

¹⁰ «Et ideo, quando amamus res viles, tunc in viles imagines transformamur. Quando autem intelligimus, tunc rem intellectam transferimus in nostram, ut fiat per nos intelligibilis», Nicolau de Cusa, *Sermo CLXXII*, cit., p. 250.

¹¹ Nicolau de Cusa, *De docta ignorantia*, cit., III, 9, pp. 66-68, linhas (237) 7-18: «... quando secundum omnes suas potencias intellectuales (...) et ipsam talem veritatem solam amandam eligit atque amat (...) quia ipse non tantum amabilis sed caritas ipsa. Dum enim spiritus pergit per gradus amoris ad ipsam caritatem, in ipsam caritatem non quidem temporaliter sed supra omne tempus et omnem mundanum motum profundatur».

¹² A correspondência será citada com base na obra de E. VANSTEENBERGHE, *Autour de la docte ignorance, une controverse sur la Théologie Mystique au XV^e siècle*, A. Verlagsbuchhandlung, Münster 1915, p. 112: «... cessaret enim motus spiritus qui est amor, si finem attigisset. Movetur

o espírito que ama não consegue repousar, pois é inatingível a amabilidade do que ele ama. Nesta meta já desde sempre desejada, como também desde sempre inalcançável, ouçamos as palavras de um homem iletrado, pobre e simples, nos primeiros livros do *Idiota*.

2.2. Idiota de sapientia (1450)

Composto de quatro livros (I e II *de sapientia*, III *de mente* e IV *de staticis experimentis*) apresenta, sobretudo nos dois primeiros livros, a questão do desejo (já anunciada nas primeiras páginas do *De docta ignorantia*) que é retomada num diálogo entre um idiota (um homem iletrado, pobre e humilde) e um orador (homem letrado, rico e soberbo). Neste diálogo, o idiota mostra o conhecimento como algo desejável e que nos dá alegria, portanto, como algo que proporciona prazer. O desejo manifesta-se ainda ricamente neste diálogo por expressões que ligam desejo e conhecimento numa mesma área semântica: o prazer do saber. Assim, numa dada passagem do texto temos palavras como: *sapientia*, *sapere*, *sapere*, *sapere*, *gustu*, *gustatur*, *gustabili*, *gustare*, *ingustabiliter*, *ingustabilis*, *praegustatio* e *desiderio*¹³. Em meio a uma área semântica tão cheia de saberes e sabores, perguntamo-nos o que um rude fazedor de colheres pode ter a ensinar a um riquíssimo orador do fórum romano? Quem sabe, a humildade, a alegria, a liberdade e a própria ignorância que à maneira socrática faz do seu possuidor um sábio? Visualizemos as cenas iniciais do diálogo: um idiota encontra um orador e o interpela afirmando que a leitura dos inumeráveis livros, além de não

igitur semper ut plus attingat, et quia est bonum infinitum, nunquam deficit moveri spiritus. Non potest igitur cessare spiritus amans, quia amabilitas amati est inattingibilis» (os grifos são nossos).

¹³ «*Sapientia* est, quae sapit, qua nihil dulcius intellectui. Neque censendi sunt quovismodo sapientes, qui verbo tantum et non gustu loquuntur. Illi autem cum gustu de sapientia loquuntur, qui eam ita sciunt omnia, quod nihil omnium. Per sapientiam enim et ex ipsa et in ipsa est omne internum sapere. Ipsa autem, quia in altissimis habitat, non est omni sapore gustabilis. Ingustabiliter ergo gustatur, cum sit altior omni gustabili, sensibili, rationali et intellectuali. Hoc est autem ingustabiliter et a remotis gustare, quasi sicut odor quidam dici potest praegustatio ingustabilis. Sicut enim odor ab odorabili | multiplicatus in alio receptus nos allicit ad cursum, ut in odore unguentorum ad unguentum curratur, ita aeterna et infinita 'sapientia' cum in omnibus reluceat, nos allicit ex quadam praegustatione effectuum, uti mirabili desiderio ad ipsam feramur». Nicolau de Cusa, *Idiota de Sapientia*, ed. P. WILPERT, reed. H.G. Senger, Felix Meiner Verlag, Hamburg 2002, I, p.16, linhas 8-25. (Os grifos são nossos). A partir de agora, citaremos esta obra por *De sapientia*).

representar nada diante da sabedoria divina, ainda torna o seu leitor soberbo, ao passo que a verdadeira ciência conduz à humildade e nesta ciência se encontra a verdadeira alegria. Acrescenta ainda que o homem preso às crenças dos livros não é livre e, assim, não percebe que a sabedoria grita «nas praças» e arremata: «Esta é talvez a diferença entre tu e eu: tu te julgas sábio não sendo, daí tua soberba. Mas eu reconheço que sou ignorante e assim sou mais humilde. Nisto talvez eu seja mais douto»¹⁴.

A humildade tem como pressuposto o reconhecimento da ignorância e, por sua vez, esta conduz à alegria da sabedoria quando resulta de uma escolha, i.e., quando se é livre para desejá-la e escolhê-la. A escolha, portanto, é do âmbito da vontade, do *affectus* e não do intelecto¹⁵. Por isso, poder-se-ia pensar que Cusa inverteria aqui a gradação feita em *De docta ignorantia* entre sentidos, razão e intelecto, uma vez que o próprio vocabulário deste texto, é fortemente dotado de um sentido mais afetivo do que intelectual. No entanto, o fim desejado pelo homem, por uma livre escolha, é a própria sabedoria, ou seja, o próprio Deus, e assim, esse desejo pelo infinito, como já vimos, precisa ser guiado pelo intelecto uma vez que os sentidos, na sua existência corporal, ou seja, dada a sua natureza corpórea, não são capazes de desejar a pura verdade que é Deus. O desejo, portanto, é um desejo intelectual e deste modo, o *De sapientia*, apesar de ter um estilo textual bem diferente do *De docta ignorantia*, mantém as mesmas idéias acerca da relação entre desejo e conhecimento, no sentido de que há uma estreita união entre desejar e conhecer uma vez que: «Todo o intelecto deseja ser. Seu ser é viver, seu viver é compreender e seu compreender é alimentar-se da sabedoria e da verdade»¹⁶.

Este alimento que é a sabedoria é o que há de mais doce e por isso, diz o idiota que quem fala somente com a palavra e não com o gosto não deve ser considerado sábio (*Neque cesendi sunt quovismodo sapientes, qui verbo tantum et non gustu / loquuntur*). A sabedoria, como a própria etimologia da palavra

¹⁴ Nicolau de Cusa, *De sapientia*, cit., I, p. 4, linhas 4, 2-5: «Haec est fortassis inter te et me differentia: Tu te scientem putas, cum non sis, hinc superbis. Ego vero idiotam me esse cognosco, hinc umilior. In hoc forte doctior existo».

¹⁵ Na carta a Gaspar Aindorfer, de 14 de setembro de 1453, cit., p. 115, escreve Cusa: «Scientia et ignorantia respiciunt intellectum, non voluntatem, sicut bonum et malum voluntatem, non intellectum».

¹⁶ Nicolau de Cusa, *De sapientia*, cit., I, p. 22, linhas: 13, 1-3: «Omnis enim intellectus appetit esse. Suum esse est vivere, suum vivere est intelligere, suum intelligere est pasci sapientia et veritate».

indica, tem sabor e é de um sabor tão doce e tão suave que através dos efeitos que partem de um certo pré-saboreamento (*praegustatio*)¹⁷ somos levado para ela por um maravilhoso/extraordinário desejo (*mirabili desiderio ad ipsam feramur*). Este mesmo movimento pelo qual somos movidos para a doçura pré-saboreável da sabedoria (*ad praegustatam dulcedinem*) é chamado por Cusa, numa mesma passagem do *De sapientia* «*motus desideriosus*» e «*motu intellectuali*»¹⁸, significando ambos movimento para Deus através da saída da alma de si mesma, como se fosse arrebatada e estivesse fora do corpo.

Ao final do Livro I, quando, em poucas palavras, o idiota procura dizer ao orador onde está a sabedoria, afirma que a mesma não está na oratória, nem nos grandes livros, mas no ato de separar-se destas coisas sensíveis e converter-se a ela (sabedoria) com amor ardente (*fervido amore*). No entanto, esta conversão deve ser vista como um «como se» (*quasi*)¹⁹. Embora, o cardeal alemão afirme que a sabedoria não está na arte oratória, no Livro II, o idiota afirma que se esforça por conduzir o orador até Deus pela força da palavra, instrumento este que será chamado de *sermocinalis theologia*. Quer isto significar que a palavra pode ser uma via de condução a Deus, mas é preciso escolher ouvi-la. Esta escolha realiza-se a partir de uma certa *praegustatio* que saboreamos, já que não podemos sentir falta/saudade daquilo que nunca tivemos e, posto que, o intelecto tem sua vida da sabedoria eterna (*sic intellectus habet vitam suam ab aeterna sapientia*), então, é possível falarmos deste pré-saboreamento (*et huius habet aliqualem praegustationem*).

Deste modo, com aguçada consciência dos limites do conhecimento humano, Cusa mostra-nos no *De sapientia*, o desejo como eterno movimento em busca da sabedoria, ou seja, uma vez que somos limitados e finitos, só podemos ter

¹⁷ Como afirmamos antes, não se pode ter saudade ou desejar aquilo que se desconhece, daí a necessidade da *praegustatio*. Ainda no primeiro livro do *De sapientia*, Cusa afirma que não se deseja nada que seja completamente desconhecido (*Nihil enim penitus incognitum appetitur*, p. 24, linhas 15, 11-12); e na Carta, cit., p. 112, datada de 22 de setembro de 1452, acrescenta: «*nest igitur in omni tali dilectione qua quis vehitur in Deum, cognicio, licet quid sit id quod diligit ignoret*». Cfr. ainda M.A. GÓMEZ, cit., p. 79: «*La praegustatio es la condición de posibilidad de la búsqueda de Dios y el criterio para saber si lo hemos encontrado*».

¹⁸ Nicolau de Cusa, *De sapientia*, cit., I, p. 28, linhas: 17, 4-9. «*Hinc irradiatio seu immissio in sanctam animam est motus desideriosus in excitatione. Qui enim quaerit motu intellectuali sapientiam, hic interne tactus ad praegustatam dulcedinem sui oblitus rapitur in corpore quasi extra corpus*» (os grifos são nossos).

¹⁹ Id., *ibid.*

um conhecimento limitado e finito; no entanto, o nosso desejo torna-se eterno porque eterno é o que desejamos. Como escreveu João Maria André: «dada a improporcionalidade entre o finito e o infinito e a impossibilidade de chegar, por via comparativa, ao conhecimento do infinito, realizamos nosso desejo intelectual no processo infinito do conhecimento como processo infinito da consciência da nossa ignorância»²⁰. E assim, embora, o nosso conhecimento diga-nos que não há porção entre o finito e o infinito, o desejo teima e insiste na busca desta treva da impossibilidade e da densidade (cfr. carta datada de 14/09/1453)²¹ e esse movimento que busca o inalcançável define bem a necessária tensão entre desejar e conhecer.

2.3. *De visione dei* (1453)

Este movimento necessário que une desejo e conhecimento expressa-se em *De visione dei* num contexto polêmico acerca da via de apreensão de Deus. A referida obra é composta de 25 capítulos, cuidadosamente intitulados e articulados. É um dos textos de Nicolau de Cusa que não foi escrito em forma de diálogo, mas, assim mesmo, é bastante representativo do caráter dialógico da obra cusana²². O próprio título da obra já aponta para aquele caráter, uma vez que o genitivo utilizado pelo autor, permite uma dupla compreensão do seu sentido: *visione dei* é tanto a visão que os homens têm de Deus quanto a visão que Deus tem dos homens. Também nesta obra, o movimento desejoso do amante (inflamado pelo amor de Deus) busca o descanso no amado: «*não descansa o meu coração, Senhor, porque o teu amor o inflamou de um tal desejo que não pode descansar senão em ti*»²³. Igualmente aqui, o desejo pressupõe a escolha já que pelo fato de Deus nos amar, não significa que seja amado por nós. Desta forma, é necessário que sejamos de

²⁰ J.M. ANDRÉ, «Conocer es dialogar. Las metáforas del conocimiento y su dimensión dialógica en el pensamiento de Nicolás de Cusa», in *El problema del conocimiento en Nicolás de Cusa: genealogía y proyección*, 2005, pp. 15-38, cfr. p.23

²¹ Nicolau de Cusa, cit., p.115: «... nisi videretur tanta caligo impossibilitatis et densitas, non esset summa necessitas que illi impossibilitati non contradicit; sed impossibilitas est ipsa vera necessitas». No *De visione dei*, cit., mais precisamente nos capítulos VI, VII, IX, Cusa torna a utilizar os termos *caligo*, *impossibilitas* e *necessitas* para falar da «visão» de Deus.

²² Para uma visão do caráter dialógico da obra cusana, leia-se: J.M. ANDRÉ, «Conocer es dialogar. Las metáforas del conocimiento...», cit., pp. 15-38.

²³ «Non quiescit cor meum Domine, quia amor tuus ipsum inflamavit desiderio tali, quod non nisi in te solo quiescere potest». Nicolau de Cusa, *De visione dei*, cit., VIII, p. 28.

nós próprios para que Deus se dê a nós e assim responde Deus, numa fórmula clássica do *De visione dei*: «sis tu tuus et ego ero tuus»²⁴.

E o que quer significa ser de nós próprios? Significa que devemos orientar-nos pela razão, pois esta deve dominar os sentidos e, por sua vez, ela será dirigida por Deus que é a razão das razões²⁵. Significa, pois, que devemos nos orientar pelo que há de melhor em nós e assim nos aproximarmos do que há de melhor. Segue-se, portanto, a gradação que vinha sendo feita entre sentidos, razão e intelecto, mas, estranhamente nesta passagem, Cusa só chega até a razão. Mesmo assim, permite-nos confirmar, uma vez mais, que o desejo precisa de um guia racional ou intelectual e, por isso, a relação entre desejar e conhecer é uma relação de interdependência. Podemos afirmar mais ainda, o finito depende do infinito pois, retirado o infinito nada permanece (*sublato igitur infinito nihil manet*), assim como o homem depende de Deus, posto que, como vimos em *De sapientia*, o infinito divino é o alimento pré-saboreável do finito humano e assim, eu desejo o absoluto como quem deseja um alimento saborosíssimo²⁶ que me sacia, mas não diminui o meu desejo de continuar alimentando-me dele. Porém, se eu sacio-me, por que, contraditoriamente, eu continuo a desejar? Por que o infinito escapa a toda razão (*infinitus aufugit omnem rationem*) e, como está dito no final do capítulo XVI, o alimento não pode ser plenamente engolido, posto que é infinito²⁷.

²⁴ Nicolau de Cusa, *De visione dei*, cit., VII, p. 27. A propósito, sobre esta fórmula cusana, cfr. J.M. MACHETTA, «Intelecto contemplativo en la fórmula cusana “sis tu tuus et ego ero tuus”» in M.C. Pacheco-J.F. Meirinhos (eds.), *Intellect et imagination dans la Philosophie Médiévale, Actes du XI^e Congrès International de Philosophie Médiévale de la Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale (S.I.E.P.M.), Porto, du 26 au 31 août 2002*, vol. III, Brepols Publishers, Turnhout 2006, pp. 1679-1693

²⁵ Nicolau de Cusa, *De visione dei*, cit., VII, p. 27: «...Hoc autem tu me doces, ut sensus oboediat rationi et ratio dominetur. Quando igitur sensus servit rationi sum mei ipsus. Sed non habet ratio, unde dirigatur, nisi per te, Domine, qui es verbum et ratio rationum». Em XV, p. 54, unindo escolha, razão e liberdade, acrescenta: «Trahis enim nos ad te omni possibili trahendi modo, quo libera rationalis creatura trahi potest».

²⁶ Tal como em *De sapientia*, a metáfora do alimento é retomada diversas vezes em *De visione dei*, V, IX, XXI, p. 17, 34-35, 72, respectivamente. Somente para ilustrar: «Gustare enim ipsam dulcedinem tuam est apprehendere experimentaliter contacto suavitate omnium delectabilium in suo principio (...) Et animasti me, Domine, qui es cibus grandium, ut vim mihi ipsi faciam, quia impossibilitas coincidet cum necessitate. Est enim in tuo sacratissimo evangelio, qui cibus est caelestis uti in manna omnis dulcedo desiderii abscondita, quae non potest degustari nisi per credentem et manducantem».

²⁷ Nicolau de Cusa, *De visione dei*, cit., XVI, p.58: «Sicut habentem insaturabilem famem non satiat cibus brevis, quem deglutire potest, nec cibus, qui ad eum non pervenit, sed solum ille

Mesmo escapando a toda razão, o infinito que é Deus, é o fim do nosso desejo, como já indica o próprio título do capítulo XVI do *De visione dei: Se Deus não fosse infinito não seria o fim do desejo*. Especificamente neste capítulo, a necessária tensão-relação entre desejar e conhecer aparece de forma mais explícita e revela o desejo do finito pelo infinito, posto que, se Deus não fosse infinito não seria desejado por nós. Ora, o desejo intelectual (*desiderium intellectuale*) não se move para o que pode ser maior ou mais desejável, porque estas coisas estão aquém do infinito. Ele só move-se para o desejo dos desejos, ou seja, para a própria infinitude que é Deus mesmo. E assim, quer queiramos ou não, o nosso querer não pode descansar, pois é movido para e pelo infinito (*Sive enim appetat esse, sive appetat non esse voluntas, ipse appetitus quiescere nequit, sed fertur in infinitum*).

Neste movimento natural para o infinito, Nicolau de Cusa reafirma em várias passagens do *De visione dei* que o intelecto é o mais apto para aproximar-se da verdadeira sabedoria. E assim, mesmo nesta obra de forte apelo místico, na qual Cusa procura mostrar aos irmãos de Tegernsee o acesso mais fácil à teologia mística, ele reafirma a força do intelecto para bem conduzir o desejo que conduz e ao mesmo tempo é conduzido, posto que, é *motus*, mas, é atraído pelo que há de mais desejável, portanto, pelo desejo dos desejos.

Considerações finais

Do exposto, podemos concluir que a questão do desejo na filosofia cusana é um tema recorrente: desde o *De docta ignorantia*, em que o desejo é posto como constitutivo do homem, passando pelo *De sapientia*, no qual o desejo liga-se ao prazer do saber; até o *De visione dei*, em que a visão aparece, simbolicamente, como o sentido privilegiado no nosso desejo de ver (Deus) e ser visto (por Deus). Acrescentemos a estas obras, os Sermões, em que desejo, amor e conhecimento parecem formar uma unidade de sentido que, entretanto, mantém o movimento de tensão que conduz de um pólo ao outro ou do finito ao infinito: movimento desejoso que busca o repouso no amado, mas, que ignora a inatingibilidade deste amado.

cibus, qui ad eum pervenit et, licet continue deglutiatur, tamen numquam ad plenum potest deglutiiri, quoniam talis est, quod deglutiendo non imminuitur, quia infinitus».

Deste modo, o nosso desejo que não descansa, move-se para aquilo que nos ultrapassa e pode aproximar-se desta verdade. Para tanto, o desejo precisa do intelecto como guia e por sua vez, o intelecto precisa do desejo como movente. Assim, *affectus* e *intellectus* unem-se em um movimento que parte do finito para o infinito e que, na verdade, tem como *motus* o próprio infinito, fim sem fim dos nossos desejos. E então, assim como o amante se funde ao amado porque a semelhança é amável (*similitudo est amabilis*), o volitivo e o cognitivo unem-se num mesmo movimento de apreensão da verdade. Movimento feito pelo homem, cujo ser é mover-se num caminho infinito (cfr. Sermão 213). Talvez Nicolau de Cusa queira dizer-nos (e então permitam-me fazer uma paráfrase de Guimaraes Rosa) que a aprendizagem daquilo que somos não está nem na partida nem a chegada, mas no próprio percurso. Desta forma, o nosso estar no mundo realiza-se no nosso desejo de empreender a caminhada na senda do infinito.

Do Bem de Nada ser. Supra-existência, aniquilamento e deificação em Margarida Porete

É extremamente penoso e difícil escrever sobre a obra, o pensamento e a experiência espiritual de alguém a quem tudo isso, materializado na palavra escrita e na silenciosa recusa de se submeter às autoridades inquisitoriais e eclesiásticas, valeu a morte na fogueira¹. Citar e escrever sobre essas palavras que a lógica e as razões dos homens e do mundo devolveram à autora em chamas a devorar o corpo e a carne acorrentados à estaca do suplício. Produzir trabalho intelectual e acadêmico sobre o que a outro ser humano, sensível e sofredor como todos nós, resultou numa experiência, decerto inimaginável e inavaliável, mas que para a nossa comum aversão à dor não pode deixar de se afigurar terrível. Não será cientificamente correcto e haverá quem não o considere relevante, mas não podemos deixar, antes de mais, de exprimir este fundo incómodo que aqui nos acompanha...

«A canção do nada»: este título do enigmático poema de Guilherme IX da Aquitânia, mítico príncipe dos trovadores, poderia aplicar-se à vida de Margarida de Hainault, conhecida como «Porete»², nascida em Valenciennes e queimada

¹ Sobre o processo e a condenação de Margarida Porete, cf. I. LEICHT, *Marguerite Porete - eine fromme Intellektuelle und die Inquisition*, Friburgo, Herder 1999. Destacamos a afirmação de Bernard McGinn: «Marguerite's trial, condemnation, and execution must be seen as a critical moment in the history of Christian mysticism, one equivalent to the execution of Al-Hallaj in the story of Islamic mystical traditions» – *The Flowering of Mysticism. Men and Women in the New Mysticism (1200-1350). The Presence of God: A History of Western Christian Mysticism*, vol. III, The Crossroad Publishing Company, Nova Iorque 1998, pp. 199- 265.

² Sobre o nome, que no século XIII designa «uma espécie de cebola que não cresce muito», cf. A. J. GREIMAS, *Dictionnaire de l'Ancien Français. Le Moyen Âge*, cif. Larousse-Bordas, Paris 1997, p. 469, cit. in L. RICHIR, *Marguerite Porete, une âme au travail de l'Un*, Éditions Ousia, Bruxelas

viva, numa segunda-feira, 1 de Junho de 1310, no lugar de Grève, em Paris. Com efeito, Margarida orientou toda a pulsão do *fin' amor* cortês para o Nada, de Deus, de si e do mundo, nessa transmutação da lírica erótica no erotismo místico que, erigido ainda a superiores efusões líricas, anima a mais intensa pulsão espiritual do Ocidente medieval³. E esse amoroso ímpeto de experienciar desde já a união da alma com a divindade em si mesma, possuindo «esse mais que a ultrapassa [...] em plenitude no interior dela mesma e sem nenhum intermediário»⁴, ou livre «de todo o meio termo»⁵, trespassando e transgredindo todas as prudências sociais, intelectuais e religiosas do poder político, da teologia universitária e da hierarquia eclesiástica e consumando a superior possibilidade da existência no desobstruir-se («désencombrer») dela e de todas as coisas⁶, incluindo o Deus que por e para a mesma existência se pensa⁷ – prefiguração do «Durchbrechen» (ruptura, trespassse), entre outros temas eckhartianos⁸ –, acaba por tragicamente se conjugar com

2002, p. 9. Não deixa de ser curioso que a cebola possua um pronunciado e universal simbolismo místico: «Ramakrishna compare la structure feuilletée du bulbe, qui n'aboutit à aucun noyau, à la structure même de l'ego, que l'expérience spirituelle épluche couche par couche, jusqu'à la vacuité; rien ne fait plus obstacle, dès lors, à l'Esprit universel, à la fusion en Brahman» – J. CHEVALIER e A. GHEERBRANT, «Oignon» *Dictionnaire des Symboles*, edição revista e aumentada, Robert Laffont / Jupiter, Paris 1990, p.694.

- ³ Sobre várias dimensões do amor medieval, cf. AA. VV., *Amar de Novo*, organização de M. S. DE CARVALHO e M. N. HENRIQUES, Fundação Eng. António de Almeida, Porto 2005. Para uma antologia doutrinal do amor medieval, cf. *Amours plurielles. Doctrines médiévales du rapport amoureux de Bernard de Clairvaux à Boccace*, apresentação e comentários por R. IMBACH e I. ATUCHA, Éditions du Seuil, Paris 2006.
- ⁴ Cf. M. PORETE, *Le Miroir des simples âmes anéanties et qui seulement demeurent en vouloir et désir d'amour*, traduzido do francês antigo por C. LOUIS-COMBET, texto apresentado e anotado por E. ZUM BRUNN, Jérôme Millon, Grenoble 2001, p. 258. Cf. também pp. 44, 142 e 187.
- ⁵ Cf. *Ibid.*, p. 44.
- ⁶ Cf. *Ibid.*, p. 132.
- ⁷ Cf. *Ibid.*, p. 186, onde Margarida diz: «Je me désencombre de vous et de moi et de mon prochain». Mas, note-se, este desobstruir-se de todos os entes, incluindo o divino, processa-se por um seu total abandono à própria divindade, o que deixa supor que a desobstrução é apenas do divino relativo ao homem: «Je vous abandonne, vous et moi et mon prochain tout entier, au savoir de votre divine sagesse, à l'excès de votre divine puissance, au gouvernement de votre divine bonté, pour votre seule divine volonté».
- ⁸ Cf. Mestre Eckhart, *Deutsche Predigten und Traktate*, editados e vertidos por J. QUINT, Pr. 32, Diogenes, Zurique 1979, p. 308. Além do seu valor intrínseco, a obra de Margarida tem o interesse de haver sido provavelmente uma das expressões da mística feminina e beguina, maioritariamente de língua flamenga, que se converteram em fontes da mística eckhartiana e alemã. Considera-se mesmo a probabilidade de Eckhart ter conhecido a obra de Margarida, pois apenas um ano após a sua execução ensinou em Paris, onde residiu no mesmo convento dominicano do inquisidor Guilherme de Paris, que conduziu o processo – cf. B. MCGINN, «Love, Knowledge,

a morte nas chamas da fogueira, injustificável mas digno fim apocalíptico para quem não aspirou senão à total consumição. Como a cicuta para Sócrates e a cruz para Cristo.

Se já o erotismo da lírica cortês sublima e absolutiza a Dama, desobjectivando-a pela esquiva de toda a representação, convertendo-a no «deus sem nome de um outro culto»⁹ – «Eu amo alguém, não sei quem é porque nunca a vi», canta Guilherme IX na sua «canção sobre absolutamente nada»¹⁰ –, o erotismo místico plenifica e fecha o círculo do desejo ao não amar senão a sua própria fonte e essência, ou seja, o próprio Amor, sinónimo aqui da indivisa unidade divina¹¹ que

and *Unio Mystica* in the Western Christian Tradition», in M. IDEL-B. MCGINN (eds.), *Mystical Union and Monotheist Faith: An Ecumenical Dialogue*, MacMillan, Nova Iorque 1983, pp. 73-79; ID., *The Harvest of Mysticism in Medieval Germany (1300-1500). The Presence of God: A History of Western Christian Mysticism*, vol. IV, Nova Iorque, The Crossroad Publishing Company, 2005, p. 99; E. ZUM BRUNN, «Un homme qui pâtit Dieu», in AA.VV., *Voici Maître Eckhart*, textos e estudos reunidos por Emilie Zum Brunn, Jérôme Millon, Grenoble 1998, p. 277.

Sobre a questão geral da influência da mística beguina em Eckhart, cf. H. GRUNDMANN, *Religiöse Bewegungen im Mittelalter*, Darmstadt, 1961, 2ª edição aumentada, pp. 430-432; D. PORION, in Hadewijch, *Lettres Spirituelles* / BÉATRICE DE NAZARETH, *Sept Degrés d'Amour*, tradução do neerlandês médio por Fr. J.-B. PORION, Claude Martingay, Genève 1972, Anexo A, II, pp. 268-285; *Id.*, in Hadewijch d'Anvers, *Écrits Mystiques des Béguines*, traduzidos do neerlandês médio por Fr. J.-B. PORION., Éditions du Seuil, Paris 1994 p. 26, nota 20 e pp. 64-71; A. M. HAAS, *Sermo mysticus. Studien zu Theologie und Sprache der deutschen Mystik*, Universitätsverlag, Friburgo 1979, pp. 238-254; K. RUH, «Meister Eckhart und die Spiritualität der Beginen», in *Kleine Schriften*, II, De Gruyter, Berlin/Nova Iorque 1984, pp. 327-366; O. LANGER, *Mystische Erfahrung und spirituelle Theologie. Zu Meister Eckharts Auseinandersetzung mit der Frauenfrömmigkeit seiner Zeit*, Munique, 1987; B. McGinn (ed.), *Meister Eckhart and the Beguine Mystics. Hadewijch of Brabant, Mechthild of Magdeburg, and Marguerite Porete*, Continuum, Nova Iorque 1994; «Quelques parallèles avec les mystiques rhéno-flamandes», in E. Zum Brunn (ed.), *Voici Maître Eckhart*, Jérôme Millon, Grenoble 1998, pp. 25-49.

Para estudos comparativos de Margarida Porete e Mestre Eckhart, cf. M. LICHTMANN, «Marguerite Porete and Meister Eckhart. *The Mirror of Simple Souls* mirrored»; A. HOLLYWOOD, «Suffering transformed. M. Porete, Meister Eckhart, and the Problem of Women's Spirituality», M. SELLS, «The Pseudo-Woman and the Meister. «Unsayings» and Essentialism», in AA.VV., *Meister Eckhart and the Beguine Mystics. Hadewijch of Brabant, Mechthild of Magdeburg, and Marguerite Porete*, respectivamente pp. 65-86, pp.87-113 e 114-146; A. HOLLYWOOD, *The Soul as Virgin Wife. Mechthild of Magdeburg, Marguerite Porete and Meister Eckhart*, University of Notre Dame Press, Indiana 1995.

⁹ Cf. R. DRAGONETTI, *Le gai savoir dans la rhétorique courtoise*, Seuil, Paris 1982, pp.50-51, citado por L. RICHIR, *Marguerite Porete, une âme au travail de l'Un*, p. 63.

¹⁰ Cf. o CD *Songs of Chivalry*, Martin Best Mediaeval Ensemble, Nimbus Records 2006.

¹¹ Para o tema de amar o Amor, cf. Hadewijch d'Anvers, *Écrits Mystiques des Béguines*, traduzidos do neerlandês medieval por Fr. J.-B. PORION, Éditions du Seuil, Paris 1994, pp. 79, 90, 104, 107, 127, 137-139, 143,

arrebata a alma a si mesma e lhe devora a «substância» do «espírito»¹², lançando-a na «aventura» de se perder¹³ e «aniquilar», sem «coração nem pensamento»¹⁴, nesse «deserto selvagem», nessa «coisa que não tem forma, nem razão, nem figura, / mas que se pode claramente experimentar»¹⁵, verdadeira «Geena» ou «Inferno» divino onde os «amantes», lançados na «vaga abissal, / sem fundo», «a alma e o sentido» arruinados, erram para sempre nas «tempestades do amor»¹⁶. Assim canta, ousadamente, Hadewijch de Antuérpia, primeira das mais notáveis representantes desse surto de espiritualidade beguina, austera e livre, ascética, entusiástica e extática, que sempre parece ter vivido entre as margens das assim chamadas místicas ortodoxa e herética¹⁷ mais radicais – como a do Livre Espírito¹⁸ –, dando à conjugação da mística nupcial e da mística da (supra)-

¹² Cf. *Ibid.*, p.104.

¹³ Cf. *Ibid.*, pp. 88, 114 e 138-139.

¹⁴ Cf. *Ibid.*, p. 134, onde o comentador aponta iniciar-se aqui o tema da «pobreza de espírito», ou da «renúncia das faculdades», que será plenamente evidente nos poemas atribuídos a Hadewijch II, mais especulativos: «[...] les pauvres d'esprit doivent être sans idées / dans la vaste simplicité, / qui n'a ni fin ni commencement, / ni forme, ni mode, ni raison, ni sens, / ni opinion, ni pensée, ni intention, ni science; / qui est sans orbe et sans limite. // C'est cette simplicité déserte et sauvage / qu'habitent dans l'unité les pauvres d'esprit: / ils n'y trouvent rien, sinon le silence libre / qui répond toujours à l'Éternité» – cf. *Ibid.*, p. 202.

Neste único trecho divisam-se duas possibilidades extremamente fecundas para o estudo comparativo das culturas e das espiritualidades. Em primeiro lugar, o ser «sem ideias» dos «pobres de espírito» evoca a ausência de ideias do sábio confuciano – cf. F. JULLIEN, *Un Sage est sans idée ou l'autre de la philosophie*, Éditions du Seuil, Paris 1998. Por outro lado, como o tradutor e anotador indica, o que traduz por «libre» é *ledicheit*, ou seja, *vacância* (Hadewijch d'Anvers, *Écrits Mystiques des Béguines*, p. 203), termo da mística renano-flamenga que recorda a *vacuidade* oriental, experiência última das tradições hindu e budista. Cf. por exemplo, logo no poema seguinte aqui publicado, as referências ao estar «vacantes e livres de todo o modo» e à «livre vacuidade» – *Ibid.*, pp. 205-206.

¹⁵ Cf. *Ibid.*, pp. 114-115. Recorde-se, em Eckhart, o «deserto silencioso onde jamais a distinção lançou um olhar, nem Pai, nem Filho, nem Espírito Santo» («die stille Wüste, in die nie Unterschiedenheit hineinlugte, weder Vater noch Sohn noch Heiliger Geist») – cf. Mestre Eckhart, *Deutsche Predigten und Traktate*, Pr. 34, p.316. Sobre o tema e suas origens em Eckhart, cf. A. DE LIBERA, *La mystique rhénane d'Albert le Grand à Maître Eckhart*, Éditions du Seuil, Paris 1994, pp. 250-259 e 267-277.

¹⁶ Cf. Hadewijch d'Anvers, *Écrits Mystiques des Béguines*, pp. 151-152.

¹⁷ Cf. Fr. J.-B. PORION, in *Ibid.*, p. 31. Sobre as principais representantes dessa espiritualidade feminina, protagonizada também, num diferente contexto, por Hildegarda de Bingen, cf. G. EPINEY-BURGARD e E. ZUM BRUNN, *Femmes Troubadours de Dieu*, Brepols, Turnhout 1988; B. MCGINN, *The Flowering of Mysticism. Men and Women in the New Mysticism (1200-1350). The Presence of God: A History of Western Christian Mysticism*, vol. III, pp. 199- 265.

¹⁸ Sobre o movimento do Livre Espírito, com o qual a espiritualidade beguina foi por vezes cono-

essência¹⁹ a expressão poética a que Margarida Porete acrescentará, sem prejuízo da intensidade da experiência, uma maior precisão doutrinal, também própria da mestre de vida espiritual que aparenta haver sido.

Tentaremos percorrer, numa abordagem meramente geral e introdutória à riquíssima obra de Marguerite, aqueles que nos parecem ser os eixos fundamentais da sua espiritualidade e que permitem compreender este ímpeto, tão estranho, num sentido, para o bom senso comum, de um ser que, aparentemente em oposição às proposições espinosianas, coloca todo o seu «esforço» não em «perseverar no seu ser»²⁰, mas em aniquilá-lo, reduzindo-o ao Nada, considerado como o seu supremo Bem. Tudo depende, como veremos, da compreensão que houvermos daquilo que verdadeira e sumamente «é», enquanto inalienável fundo último de cada ente: se o ser com atributos e modos, ex-istente, pensável segundo categorias, ou mesmo o ser puro e simples, sem outro predicado senão o de ser, mas pensável ainda segundo essa categoria primeira; se uma instância sem determinação alguma que, verdadeiramente, nem como ser ou não ser se pode pensar e dizer, estranha a todas as categorias ontológicas, positivas ou negativas, transcendente ao pensar e assim inefável. A verificar-se a última hipótese, o aparente ímpeto de auto-aniquilação não visaria senão reconduzir a ex-istência, em si mesma relativa, falsa e intrinsecamente limitada, ao seu (sem-)fundo livre, pleno e verdadeiro, designado ao limite como Nada, no sentido não privativo que apontaremos. Nesta perspectiva, o desejo do Nada, de nada ser ou de ser nada, seria o próprio desejo do Bem, entendido como essa instância de uma liberdade e plenitude sem deter-

tada e do qual a obra de Margarida Porete chegou a ser considerada a mais sistemática expressão doutrinal, cf. R. GUARNIERI, *Il movimento del Libero Spirito*, in *Archivio Italiano per la Storia della Pietà*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1965, pp. 351-708; R. E. LERNER, *The Heresy of the Free Spirit in the Later Middle Ages*, University of Notre Dame Press, Notre Dame/London, s.d. [1ª edição: 1972]; N. COHN, *Na Senda do Milénio. Milenaristas Revolucionários e Anarquistas Místicos da Idade Média*, tradução de F. NEVES e A. DE VASCONCELOS, Presença, Lisboa 1981, pp. 123-153; F.-J. SCHWEITZER, *Der Freiheitsbegriff der deutschen Mystik. Seine Beziehung zur Ketzerie der 'Brüder und Schwestern vom Freien Geist' mit besonderer Rücksicht auf den pseudoeckartischen Traktat 'Schwester Katrei'*, Verlag Peter Lang, Frankfurt-Bern 1981; H. C. LEA, *Histoire de l'Inquisition au Moyen Âge*, tradução de S. REINACH, apresentação de B. BENNASSAR, Robert Laffont, Paris 2004, pp. 661-748; R. VANEIGEM, *Le mouvement du libre-esprit*, reedição prefaciada pelo autor, notícia biográfica e bibliografia inéditas de S. GONZALVEZ, s. l., L'Or des Fous 2005, pp. 113-295.

¹⁹ Cf. Fr. J.-B. PORION, in HADEWIJCH D'ANVERS, *Écrits Mystiques des Béguines*, pp. 22-26.

²⁰ Cf. Espinosa, *Ética*, III, VI-IX.

minações, trans-ôntica e supra-ontológica, alheia ao pensamento e à palavra, que há em todos os seres e com a qual já e sempre, em termos primordiais e últimos, cada um deles co-incide, anterior a *si* enquanto entidade de-terminada. O que, num outro sentido, permitiria considerar o aparente ímpeto de auto-aniquilação como o aspecto meramente exterior do mais íntimo «esforço» por, usando a linguagem espinosiana, se «perseverar» no que verdadeiramente se (supra-)«é».

Supra-existência

Em termos deste enquadramento doutrinal, e como tem sido notado, o «ponto de partida» desta experiência é o exemplarismo, pelo qual, nos quadros do neoplatonismo cristão, todo o des-envolvimento espiritual se vive e concebe como «um retorno ao que *é*», ao que jamais se cessou de ser no Verbo, enquanto arquetípica e supra-existente verdade na ideia divina que, nalguns casos, se converte ainda no obstáculo a transcender por um mais fundo refluxo para a simplicidade supra-essencial da Divindade, para o abismo do inefável onde a superação do limite no-ético da experiência implica o soçobro de toda a instância diferenciadora - nomes, modos, propriedades e atributos – e o trespasse último do espírito é o das próprias pessoas divinas, ou o de «Deus», pela reintegração do que se supra-é na incriada unicidade e essência supra-divina, como acontece nos sermões e nas passagens mais ousadas de Eckhart²¹ e Ruysbroeck²². Experiência que desde então até hoje

²¹ Falando da «Citadela» («Bürgelein») ou «centelha da alma»: «O próprio Deus jamais aí lança um instante o olhar e nunca aí jamais lançou o olhar na medida em que se possui segundo o modo e a propriedade das suas pessoas. Eis o que é fácil de compreender, pois este único Um é sem modo e sem propriedade. E é por isso que, deva Deus aí mirar, isso custa-lhe necessariamente todos os seus nomes divinos e a sua propriedade pessoal; isso é-lhe necessário deixá-lo totalmente no exterior, se tiver alguma vez de aí lançar um olhar. Mas é enquanto é simplesmente Uno, sem qualquer modo nem propriedade: aí ele não é neste sentido nem Pai, nem Filho, nem Espírito Santo e é no entanto um alguma coisa que não é nem isto nem aquilo» - Mestre Eckhart, *Deutsche Predigten und Traktate*, Pr. 2, pp. 163-164.

²² «Aí nós somos todos um fogo de amor único, obra de Deus maior que todas as suas obras. Cada espírito é um carvão ardente que Deus incendiou no fogo do seu amor infinito. E todos juntos somos um único braseiro ardente e para sempre inextinguível, com o Pai e o Filho na unidade do Espírito Santo, aí onde as pessoas divinas são arrebatadas para além delas próprias na unidade da sua essência, neste insondável abismo da simples beatitude. Aí não há mais Pai nem Filho nem Espírito Santo nem nenhuma criatura. Não há mais que a essência única: substância das pessoas divinas. Aí somos todos um e incriados, na nossa supra-essência» – J. RUYSBROECK, *Les Sept Degrés de l'Échelle d'Amour Spirituel*, texto traduzido e apresentado por C.-H. ROCQUET, Desclée de Brouwer, Paris 2000, pp.100-101.

encontra as compreensíveis resistências do dogma teológico²³, ela desvela uma instância não só a-teológica, mas também a-teia, no mais recôndito imo do Infinito e da sua experiência mais radical, designada de mística²⁴.

É esta a possibilidade que teórica e experiencialmente se veicula, entre outras emergências planetárias, nessa ponte de duplo sentido, entre Ocidente e Oriente, que é a tradição neoplatónica. E que se desenha, na vertente não-cristã, desde Plotino, o filósofo egípcio, ao reconhecer que isso que é o alvo supremo do desejo e da experiência unitiva da alma, designado como Uno e Bem²⁵, «não é nada para si mesmo» e que «em realidade nenhum nome lhe convém», sendo apenas «para os outros» e em função da necessidade de nomear que como tal surge e se designa²⁶. Culminando na radicalidade dialéctico-mística do sírio Damáscio, o qual considera que mesmo a expressão-limite de um «nada» (οὐδέν) «melhor do que o uno»²⁷ deve, por fidelidade a isso mesmo que se busca expressar, ser

Como bem resume J.-B. PORION: «Cette mystique contemplative a pour point de départ l'exemplarisme: elle conçoit le développement spirituel comme un retour à ce qui *est*, à ce que nous fûmes de toute éternité et n'avons pas cessé d'être dans le Verbe. Par un nouveau dépassement d'ailleurs, après avoir «repris ce qui est à nous» et rejoint dans la pensée divine notre vérité idéale, elle veut qu'au-delà des idées même, l'esprit se perde dans la simplicité de l'Essence. Mystique essentielle, mystique du retour à la Vérité inommée, de la «chute» des personnes dans l'abîme de la Dêité, de la disparition des nombres et des modes: expressions qui ne laisseront pas d'alarmer d'abord les théologiens, et que toute la candeur de Ruusbroec aura de la peine à faire accepter» - in Hadewijch d'Anvers, *Écrits Mystiques des Béguines*, pp. 27-28.

²³ «[...] na verdade, existe uma unificação do ser humano com Deus – o sonho originário do ser humano –, mas esta unificação não é um confundir-se, um afundar-se no oceano anónimo do Divino; é unidade que cria amor, na qual ambos – Deus e o ser humano – permanecem eles mesmos, embora tornando-se plenamente uma só coisa: «Aquele, porém, que se une ao Senhor constitui, com Ele, um só espírito» – diz São Paulo (*1 Cor. 6, 17*)» – Bento XVI, *Deus é Amor*, Carta Encíclica, Paulinas, Prior Velho 2006, 3ª edição, p.24.

²⁴ Cf. M. CACCIARI, «Ateísmo e Mística», in AA. VV., *Alle radici della Mística Cristiana*, Edizione Augustinus, Palermo 1989, pp. 103-110; D. VIDAL, *Critique de la Raison Mystique. Benoît de Canfield: possession et dépossession au XVIIIe siècle*, Jérôme Millon, Grenoble 1990, pp. 22-44; J. C. BOLOGNE, *Le Mysticisme Athée*, Éditions du Rocher, Mónaco 1995; P. BORGES, «Ser ateu graças a Deus ou de como ser pobre é não haver menos que o Infinito – a-teísmo, a-teologia e an-arquia mística no sermão “Beati pauperes spiritu...”», de Mestre Eckhart», *Philosophica*, 15 (2000) 61-77.

²⁵ Cf. P. BORGES, «O desejo e a experiência do Uno em Plotino», *Philosophica*, 26 (2000) 175-214.

²⁶ Cf. Plotino, *Enéadas*, VI², 7, 41, texto estabelecido e traduzido por É. BRÉHIER, Belles Lettres, Paris 1989, p. 117; 9, 5, p. 178; 9, 6, p.180.

²⁷ Cf. Damáscio, *Traité des Premiers Principes. De l'Ineffable et de l'Un*, I, texto estabelecido por L. G. WESTERINK e traduzido por J. COMBÈS, Les Belles Lettres, Paris 1986, pp. 7-8.

ultrapassada numa recusa a designá-lo seja de que forma for, exigindo-se «nem o proclamar, nem o conceber, nem o conjecturar»²⁸.

O mesmo acontece, na vertente cristã, apesar do maior esforço de conciliar com o absoluto a estrutura e as formas da sua trinitária diferenciação interna, desde a interpretação pelo pseudo-Dionísio da experiência de Moisés como uma união perfeita com o que transcende o «tudo» e o «nada», a mesmidade e a alteridade, «conhecendo além do espírito graças ao acto de nada conhecer»²⁹. Aqui é o próprio eros divino o que inspira e move a suplicante busca de união com isso que, «liberto de tudo», é inacessível a toda a afirmação e negação, transcendendo toda a ordem de categorias, pois nem é nem não é, não «é um nem unidade, não é divindade ou bondade»³⁰. Como se confirma, para ficarmos apenas na vertente ocidental do dionisismo, na leitura panenteísta de João Escoto Erígena, o qual emancipa Deus ou o Bem do Ser que dele procede, considerando-o como um *Supra-Ser* (*superesse*), um Não-Ser por excesso ou um Nada por eminência ou «por infinidade», que ignora, por excesso, toda a quiddidade, pois «não é um *quid* objectivado», permanecendo assim «incognoscível em simultâneo para Ele-mesmo e para toda a inteligência»³¹. A «glória», todavia, consiste no seu «conhecimento por experiência directa»³², além de toda a palavra e de todo o entendimento, além de toda a dicotomia, dualidade e categorização³³. Porém o Deus que na *deificatio* se contempla é já e sempre o Deus que a si próprio se vê e auto-cria na criação de tudo, consumando o processo teogónico e teofânico pelo qual Deus *ex nihilo*, ou seja, em si, de si e para si mesmo, no, do e para o «Nada por infinidade» ou «eminência», ou na, da e para a «Supra-essencialidade» que é, se torna «tudo em todos»³⁴. Estado eternamente consumado de um Nada-Tudo cuja visão frutiva

²⁸ Cf. *Ibid.*, p.4.

²⁹ Pseudo-Dionísio Areopagita, *Teologia Mística* I, 3, edição bilingue, versão do grego e estudo complementar de M. S. DE CARVALHO, *Mediaevalia. Textos e Estudos*, 10 (1996), 15; cf. cit. também II, p. 17.

³⁰ Cf. *Ibid.*, V, p. 25.

³¹ Cf. João Escoto Eriúgena, *De la division de la Nature. Periphyseon*, I e II, introdução, tradução e notas de F. BERTIN, PUF, Paris 1995, I, 482 a-b, pp.126-127, II, 589 b-c, pp. 375-376, 590 c-d, p. 378, III, 680 d-681 a, pp. 170-171.

³² Cf. *Ibid.*, I, 451 c, p. 80.

³³ Cf. *Id.*, *Homélie sur le Prologue de Jean*, edição de E. JEAUNEAU, Cerf, Paris 1969, 283 b-c, pp. 203-207.

³⁴ Cf. *Id.*, *De la division de la Nature. Periphyseon*, III, 680 d-681 a, 681 c, 683 a-b, pp. 170-172 e 174-175; *Iohannis Scoti Eriugena Expositiones in Ierarchiam Caelestem*, edição de J. BARBET, Brepols, Turnhout 1975, IV, 1, p. 67.

o pecado original impede – pelo desvio do «olhar da inteligência», «embotado pelas paixões irracionais» e toldado pela «nuvem dos pensamentos carnis» e pela «obscuridade dos diversos fantasmas» – e só a divinização desvela³⁵.

Em qualquer dos casos, e pesem as diferenças entre os autores referidos, é inequívoco que o Bem é sempre, em última instância, irreduzível ao ser, ao pensar e à ordem das identidades e diferenças a esse nível instituída, que sempre transcende mesmo quando mais positivamente integra. O Bem é sempre menos impropriamente concebido e desejado como um Nada, no qual o sujeito místico se sente ou primordialmente inscrito – no caso de Eriúgena por mediação dessa incognoscível invisibilidade das «causas primordiais» (o «céu» e «terra» de *Génesis*, 1, 1) que, elas mesmas criadas no Princípio-Verbo divino, pré-contêm eterna e instantaneamente todo o inteligível e sensível³⁶ –, ou ao qual o mesmo sujeito se sente arrebatado como a graça que corresponde ao seu ardente desejo de infinito despojamento e transcendência.

Caberá aqui precisar que afirmar o *Nada* como o âmago ou fundo sem fundo do divino ou do absoluto é irreduzível à mera determinação negativa do «não ser», entendido como «não-ser», negação do ser, ou como negação de qualquer outro atributo positivo conferido à divindade ou ao absoluto. Contrariamente a um equívoco fundamental de uma certa filosofia, sobretudo o ontologismo ocidental, condicionado pela matriz grega parmenidiana que parte da ideia de ser como de um irreduzível fundamento, e já entre nós denunciado por José Marinho³⁷, o «nada» não é o mero «não-ser». O que filológica e etimologicamente porventura melhor se sugere em português e castelhano, onde o termo *nada* não expressa tanto a negação do ser, do ente, do alguma coisa, como o *né-ant*, o *no-thing*, o *ni-ente* e o *N-ichts*, que se estabelecem dialecticamente no mesmo plano daquilo que negam e assim afirmam, mas sim a sua ausência, a ausência da de-terminação onto-lógica, não no sentido de uma privação, mas no de uma transcendência. O *nada* indica o que está antes e além do ser, conforme a sua procedência, nas duas línguas ibéricas, da expressão latina *nulla res nata*, ou seja, a instância anterior à manifestação ou, mais explicitamente, o *non natum*, o não nascido, o não manifestado, o não determinado, o incondicionado e incriado: na verdade, apesar

³⁵ Cf. Id., *De la division de la Nature. Periphyseon*, III, 683 c-d, pp. 175-176.

³⁶ Cf. *Ibid.*, II, 545 c-547 c, pp. 311-314.

³⁷ «Uma parte do pensamento milenário está fundado naquela recusa a enfrentar o Nada, descendo-o a mero não-ser» – J. MARINHO, *Teoria do Ser e da Verdade*, Guimarães Editores, Lisboa 1961, pp. 151-152.

destas expressões ainda negativas, próprias dos limites onto-lógicos do conceito e da linguagem, aquilo que não está condicionado por «ser» ou «ser algo» nem pela sua negação. O *nada* indica aquilo que transcende o domínio onde se constituem e operam dialecticamente os conceitos dualistas de ser e não ser, indicando o que transcende todas as possibilidades da predicação lógica: ser, não ser, ser e não ser, nem ser nem não ser; A, não A, A e não A, nem A nem não A. Neste sentido o *nada* nem sequer é *nada*, como o sugere um seu desconhecido e desatendido sinónimo, em português e castelhano: o substantivo feminino *nonada*, que significa etimologicamente «não nada» e que, num ciclo cultural dominado pela obsessão do ser, ganhou sentidos depreciativos como «bagatela», «insignificância» e «ninharia»³⁸.

Em Margarida Porete, n' *O Espelho das simples almas aniquiladas e que somente permanecem em querer e desejo de amor*, a supra-existência é sustentada por via do argumento da infinidade do amor divino que, não tendo fim, não pode ter tido início, o que implica a pré-existência do seu objecto na sabedoria de Deus, antes de ser criado pelo seu poder³⁹. A transformação da alma em Deus é assim vista como a manutenção da «sua verdadeira forma», essa que lhe é concedida

³⁸ Já de há muito nos movemos no sentido desta leitura, pela interpretação dos pensadores portugueses, que são em boa parte pensadores do *nada* como transcendência do ser e do não ser, com destaque para Pascoaes e José Marinho, além de Agostinho da Silva, estando esse pensamento mais ambigualmente mesclado com o do não ser em Antero e Pessoa – cf., por exemplo, P. BORGES, «Nada e Espírito em José Marinho», in *Pensar a Cultura Portuguesa* (Homenagem a Francisco da Gama Caeiro), Edições Colibri/Departamento de Filosofia da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa 1993, pp. 227-247.

Temos contudo a grata dívida de haver encontrado a confirmação desta interpretação, esclarecimentos adicionais e sobretudo um aprofundamento das virtualidades do português e do castelhano nesta questão crucial no espírito agudo e universalista de Raimon Pannikar: cf. *De la Mística. Experiencia plena de la Vida*, Herder, Barcelona 2005, pp.142-144; Id., «Prólogo» a James W. Heisig, *Filósofos de la nada. Un ensayo sobre la Escuela de Kyoto*, Herder, Barcelona 2002, pp. 12-13. Como escreve: «El español y el portugués lo expresan admirablemente sin recurrir a la negación dialéctica: *Nada* no significa «no-Ser», sino ausencia de Ser (no nacido, *non-natum*, *ajata* en sânscrito); pero no la ausencia como una privación, como la negación de algo que debiera ser, como un aborto que aún no ha llegado a ser» – *De la Mística. Experiencia plena de la Vida*, p. 143. Esta leitura não niilista do *nada* abre o rumo de um importante diálogo com a noção hindu e sobretudo budista de *vacuidade*, que assinala um mesmo caminho de transcensão dos extremos ontologista e niilista e de todos os «pontos de vista» ou posições conceptuais – cf. NAGARJUNA, *Stances du Milieu par Excellence (Madhyamaka-karikas)*, traduzido do original sânscrito, apresentado e anotado por G. BOUGAULT, Gallimard, Paris 2002, pp. 13, 8 e 15, 6-7, 10-11, 173, 190 e 192. Cf. P. BORGES, *Tempos de Ser Deus. A espiritualidade ecuménica de Agostinho da Silva*, Ancora Editora, Lisboa 2006, pp. 13-16.

«sem começo» na eternidade do divino amor⁴⁰. Todavia, se esta expressão parece inscrever a alma como uma eterna determinação e diferença no seio da divindade, logo a seguir se esclarece que esse estado é o de uma «extrema paz na qual ela vive e permanece e é e foi e será *sem ser*», como se eternamente a alma já estivesse nesse supremo estado que noutra sentido é apresentado como o da sua transformação na divindade, tornando-a impossível de encontrar, «nua» e «reduzida a nada»⁴¹. Assim o confirma outra passagem onde a consumação mística da «peregrinação» espiritual é afirmada «como o regresso ao nada do seu querer que se entrega», não sendo senão a sua própria e incondicional rendição o que a alma aí recebe⁴² e, por ela, o permanecer na «paz» onde reside aquele que «permanece em não-querer», trans-dimensão supra-existencial «onde se encontrava antes de querer»⁴³. O que se sintetiza e enriquece no notável parágrafo seguinte:

«De maneira que não posso ser o que devo ser até que seja de novo aí onde fui, neste ponto onde me encontrava, antes que saísse dele, tão nua como é aquele que é, tão nua como eu era quando era aquela que não era. Eis o que me é necessário obter se quero recuperar a posse do que é meu, sem o que não terei absolutamente nada»⁴⁴

Tudo o que a alma vem a receber, pelo aniquilamento do seu volitivo e existenciante exílio da divindade, é isso mesmo que nela eternamente é, ou seja, *nada*. E tal nada, por eminência, é o seu bem mais próprio e precioso, sem o qual, por querer ser alguma coisa, não poderá senão ver-se efectivamente despojada de tudo. Nada ser é haver o Infinito, querer-se algo é perder tudo.

Trecho que não deixa de sugerir a probabilidade de o Eckhart do sermão «Beati pauperes spiritu...» ter conhecido este texto, cuja linguagem e lógica mantém, enriquecida por um maior génio e ousadia especulativos, em temas como o da correlação entre a auto-criação da alma e o surgimento de Deus (*Gott*) e do mundo por diferenciação da *Gottheit* primordial⁴⁵, que todavia veremos não serem absolutamente ausentes na nossa autora.

³⁹ Cf. Marguerite Porete, *Le Miroir des simples âmes...* cit. pp. 98-99. Para um bom resumo dos temas fundamentais da obra de Margarida, cf. B. MCGINN, *The Flowering of Mysticism. Men and Women in the New Mysticism (1200-1350)*. *The Presence of God: A History of Western Christian Mysticism*, vol. III, pp. 244-265.

⁴⁰ Cf. Marguerite Porete, *Le Miroir des simples âmes...* cit. p. 121.

⁴¹ Cf. *Ibid.*, pp. 122-123 (itálico nosso).

⁴² Cf. *Ibid.*, p. 210.

⁴³ Cf. *Ibid.*

⁴⁴ Cf. *Ibid.*, p. 211.

⁴⁵ Cf. Mestre Eckhart, *Deutsche Predigten und Traktate*, Pr. 32, «Beati pauperes spiritu...», pp.

O que dizemos confirma-se nos últimos capítulos da obra onde a autora descreve a nudez e despojamento últimos da alma como um estar «sem ser aí onde ela estava antes de ser». Se aí a alma «é o que Deus é por Amor» transformador, não é menos verdade que tal transformação é um regresso a «esse lugar onde ela estava antes que se tivesse derramado da bondade de Deus»⁴⁶. A re-união mística é uma decriação da ex-istência que o sujeito se deu vertendo-se e exilando-se da sua primordial manência divina ou, como diz Margarida, «por aniquilamento a dissolução nesse ser primeiro onde Amor a havia recebido», pela qual ela se reencontra «no estado desse primeiro ser que é o seu ser»⁴⁷.

Aniquilamento

Distinguindo três níveis ou graus na via e na vida espiritual, os dos «ativos», «contemplativos» e «aniquilados»⁴⁸, Margarida concebe todo o processo de realização de si como um processo de «aniquilamento». A alma deve passar por três mortes: primeiro a do «pecado», da qual nasce a «vida da graça»; depois a da «natureza», da qual nasce a «vida do espírito»; finalmente a do próprio «espírito», pela qual passa a viver «da vida divina»⁴⁹. Porém, num paradoxo só aparente, se num sentido a alma que acede a esta vida deiforme «está sempre privada de si», já num outro ela só está privada de si própria quando «é para si», o que não se contradiz quando imediatamente após se afirma que, num outro sentido, ela só «é para si» quando «não é em lugar algum ela-mesma, nem em Deus, nem nela, nem no seu próximo, mas no aniquilamento»⁵⁰. Há naturalmente que distinguir aqui

304-305 e 308-309. Cf. o nosso «Ser ateu graças a Deus ou de como ser pobre é não haver menos que o Infinito – a-teísmo, a-teologia e an-arquia mística no sermão «Beati pauperes spiritu...», de Mestre Eckhart», *Philosophica*, 15 (2000) 61-77.

⁴⁶ Cf. Marguerite Porete, *Le Miroir des simples âmes...* cit. p. 259.

⁴⁷ Cf. *Ibid.*, p. 261.

⁴⁸ Cf. *Ibid.*, p. 39. Veja-se todavia a diferença que estabelece, mais adiante, entre os «Esquecidos e Aniquilados em nudez» e os «Clarificados», que diz residirem «no estado mais elevado, aí onde Deus é abandonado nele mesmo» – cf. *Ibid.*, p. 189. É curioso encontrarmos na visão de Pascoaes, num autor e contexto tão diversos, uma tripartição semelhante entre «as almas só alma», «as almas felizes, que não entram na acção dramática da vida, nem mesmo pretendem ser espectadoras», também designadas de «almas divinas» e, por outro lado, as «espectadoras» e as poéticas, «cúmplices de Deus no crime da Criação», entendida como a transgressiva ruptura do incriado no surgimento do mundo – cf. TEIXEIRA DE PASCOAES, *O Bailado, Obras Completas*, VIII, introdução e aparato crítico por J. P. COELHO, Livraria Bertrand, Lisboa 1973, pp.157-158.

⁴⁹ Cf. Marguerite Porete, *Le Miroir des simples âmes...* cit. p. 134.

⁵⁰ Cf. *Ibid.*

dois sentidos do *ser para si*: num o termo designa o egocentrismo que caracteriza tudo o que deve morrer, «pecado», «natureza» e «espírito», e este mesmo nas suas actividades virtuosas, religiosas e contemplativas, sempre que de algum modo busque, ainda que em Deus, o bem do seu próprio ser, perdendo-se por se querer salvar, como nas palavras de Cristo: «Pois aquele que quiser salvar a sua vida vai perdê-la, [...]» (*Lucas*, 9, 24; cf. também *Lucas*, 17, 33; *Marcos*, 8, 35; *Mateus*, 10, 39; 16, 25; *João*, 12, 25); noutro o termo refere a instância transcendente que emerge por esse mesmo descentramento amoroso e absoluto de uma experiência onde, mortificado todo o sujeito e seu referente, ainda que divino, mortificada toda a forma do mesmo e do outro, se dá uma abertura ao incondicionado, ou um salvar-se na e pela própria perdição, como no mesmo ensinamento de Cristo: «[...] mas o que perder a sua vida por causa de mim, esse a salvará» (*Lucas*, 9, 24; cf. também os mesmos lugares anteriores).

Que este «aniquilamento» não é meramente negativo indica-o aliás Margarida ao sugerir-lo como uma instância da própria «operação» divina, pela qual um súbito «Relâmpago» «trabalha» a alma, iluminação, «abertura» ou «Arrebatamento» que lhe confere um «conhecimento» todavia cumprido no próprio «esquecimento» que a impede de falar disso que, em simultâneo, se manifesta como a «preciosa clausura»⁵¹ onde a deixa esta iluminação que diríamos *tenebrosa*, no sentido do pseudo-Dionísio⁵², pois «a luz deste conhecimento subtrai» à alma o conhecimento «dela mesma e de Deus e de todas as coisas»⁵³. Se bem que esta experiência possa ser preparada por vários e elaborados processos analíticos e reflexivos - onde abunda a meditação sobre o «nada» da alma, pelo seu pecado e pelo seu ser finito, perante a infinidade do ser divino, o único que verdadeiramente é⁵⁴ -, a morte do «pecado» e da «natureza» só se consuma na morte desse centro

⁵¹ Cf. *Ibid.*, pp. 132-134. Este «relâmpago», assim chamado porque «se abre e se fecha imediatamente», é pela autora identificado ao «Longe-perto», «personificação do *Ludus amoris*, o *Minnespél*, o *vai e vem* entre a Alma e o seu divino Amante», expressão francesa do «Verre bi» dos Países-Baixos e da «literatura renana» do amor cortês cristianizado, porventura também inspirada por Hugo de São Vítor – cf. *Ibid.*, p. 133, nota 1.

⁵² Cf. a experiência de Deus como «treva mais que luminosa» - Pseudo-Dionísio Areopagita, *Teologia Mística*, II, p. 17.

⁵³ Cf. MARGUERITE PORETE, *Le Miroir des simples âmes*, cit. p. 139.

⁵⁴ Cf. *Ibid.*, p.54. Cf. também, entre vários outros lugares: «C'est-à-dire qu'il est et, par là, est toujours en possession de soi. Et moi, je ne suis pas, et dès lors il est bien juste que je ne me possède pas. [...] Ainsi le Juste m'a-t-il, en toute justice, rendu ce qui m'appartient et montré à nu que je ne suis pas» – *Ibid.*, p. 197. Cremos haver aqui uma radicalização do sentido da contingência ontológica da criatura, sendo o tema do seu «nada metafísico e moral» procedente já de

volitivo e cognitivo da alma que é o «espírito», pelo «Amor puro» que se exerce em «sempre dar, sem nada guardar», «tomar», «pedir» ou esperar como recompensa⁵⁵, ou seja, «sem nenhum porquê»⁵⁶. Pois é esse mesmo «Amor Puro» que, vencendo a «Razão», lhe apura o conhecimento de Deus suprimindo-o, ou seja, frustrando e abolindo o desejo de apropriação inerente ao querer saber «alguma coisa a seu respeito», próprio ainda desse auto-centramento «em vida de espírito» que há que mortificar⁵⁷ e que se afigura inerente à intencionalidade conceptualizante e objectivante da consciência. No aniquilamento de todo o «desejo», «sentimento» e «afecção de espírito», factores de sujeição à relação sujeito-objecto, emerge a «perfeita liberdade do Puro Amor»⁵⁸, onde a alma se consome ao ponto de ser o próprio «fogo de amor»⁵⁹, tendo «licença de fazer tudo o que lhe apraz»

S^o Agostinho – cf. *Ibid.*, nota 1. Veja-se o seguinte passo: «É tal que, em relação a Ele, as coisas criadas não são. Se elas não se referem a Ele, são. Se se referem a Ele, não são» – *Enarrationes in Psalmum*, 134, 4. Cf. também, noutro sentido: «O homem em si não é..., é quando Vê Deus... Vendo aquele que é advém que ele mesmo seja, segundo a possibilidade da sua natureza» – *Ibid.*, 121, 8.

55 Cf. Marguerite Porete, *Le Miroir des simples âmes ...*, cit. pp. 86-87. Há aqui uma das mais notáveis antecipações de um tema que só se tornará clássico no século XVII, com Madame Guyon, Bossuet e Fénelon: cf. M. TERESTCHENKO, *Amour et désespoir de François de Sales à Fénelon*, Éditions du Seuil, Paris 2000; JACQUES LE BRUN, *Le Pur Amour de Platon à Lacan*, Éditions du Seuil, Paris, 2002.

56 Cf. Marguerite Porete, *Le Miroir des simples âmes ...* cit. p. 169. Esta expressão, que ressurge mais vezes, em contextos diversos, assinalando a dispensa do princípio de razão na experiência do puro amor e na experiência de Deus, o «uno sem porquê» (cf. pp. 185 e 259), está presente na linguagem da espiritualidade beguina, como em Beatriz de Nazareth: «Une autre manière d'amour est en ceci parfois que l'âme veut aimer de façon toute gratuite. Elle veut servir Notre-Seigneur pour rien: l'aimer simplement, sans pourquoi, sans recompense de grâce ou de gloire» – *Sept Degrés d'Amour*, II, in Hadewijch, *Lettres Spirituelles* / Béatrice de Nazareth, *Sept Degrés d'Amour*, p. 235. Cf. também Hadewijch II, «Novos Poemas», II, entre outras passagens: «vous aimant sans pourquoi, vous-même pour vous-même» – Hadewijch d'Anvers, *Écrits Mystiques des Béguines*, p. 167 e nota 6, pp. 174-175, para uma síntese das ocorrências na espiritualidade ocidental. Antecede assim o seu aparecimento em Eckhart e, como é mais conhecido, em Angelus Silesius: «Die Ros' ist ohn warumb / sie blühet weil sie blühet / Sie achtt nicht jhrer selbst / fragt nicht ob man sie sihet» [«A rosa é sem porquê / ela floresce porque floresce / ela não presta atenção a si mesma / não pergunta se se a vê»] – *Cherubinischer Wandersmann*, I, 289, edição crítica de L. GNÄDINGER, Philipp Reclam, Estugarda 2001, p. 69. A fonte da expressão pode estar no «Amo, quia amo; amo, ut amen» [«Amo porque amo, amo para amar»] de São Bernardo – cf. *Sermones sobre el Cantar de los Cantares*, edição bilingue preparada pelos monges cistercienses de Espanha, *Obras Completas*, V, 83, 4, BAC, Madrid 1987, pp. 1030-1031.

57 Cf. MARGUERITE PORETE, *Le Miroir des simples âmes anéanties et qui seulement demeurent en vouloir et désir d'amour*, cit. p.59 e nota 2.

58 Cf. *Ibid.*, p. 83.

59 Cf. *Ibid.*, p. 84.

⁶⁰, referência explícita ao agostiniano «Ama e faz o que tu queres»⁶¹. O que a faz aceder à suprema clareza do «conhecimento» que é, como vimos, trans-cognitiva, pela comum nadificação do sujeito e do objecto: a alma «vê-se nada em Deus e Deus nada nela»⁶².

A experiência suprema, da transformação em Deus, é a de um «abismo» ou «fundo sem fundo de inteira humildade», que implica o conhecimento perfeito do seu «nada»⁶³, no qual, no que respeita à alma, parecem conjugar-se o sentido privativo e o eminente. Conhecido o seu «nada» («néant»), a alma «nada» («rien») faz e esse nada («rien») lhe dá tudo⁶⁴. «Morta para todo o sentimento de interior e exterior», «perdidos» todos os «sentidos» nessa «maneira de ser» aniquilada, cessa de realizar toda a obra, seja por Deus, seja por si, não sabendo «nem procurar nem encontrar Deus nem conduzir-se a si mesma», não querendo «nenhuma das alegrias do paraíso» nem recusando «nenhum dos tormentos do inferno»⁶⁵. Em mais uma flagrante prefiguração de Eckhart, a alma nada sabe nem quer e é isso, fundado no nada ser, que lhe traz tudo e a faz «encontrar o tesouro secreto e escondido [...] perduravelmente fechado na Trindade»⁶⁶. São estas almas, que

⁶⁰ Cf. *Ibid.*, p. 65.

⁶¹ Cf. Santo Agostinho, *Comentário da Primeira Epístola de São João*, 7, 8.

⁶² Marguerite Porete, *Le Miroir des simples âmes anéanties et qui seulement demeurent en vouloir et désir d'amour*, p. 85. Cf. também p.122. Seria interessante comparar este passo com os vários sentidos que Eckhart atribui ao «nada» na sua leitura da experiência de São Paulo (*Actos dos Apóstolos*, 9, 8): cf. *Deutsche Predigten und Traktate*, Pr. 37, pp. 328-334.

⁶³ Cf. Marguerite Porete, *Le Miroir des simples âmes ...cit.* p.124.

⁶⁴ «[...] si vous connaissez parfaitement votre néant, vous ne ferez rien et ce rien vous donnera tout. [...] Si Dieu vous a mué en lui, vous ne devez cependant pas oublier votre néant» – *Ibid.*, p. 96. Seria interessante comparar, em torno desta experiência do «nada», a espiritualidade de Margarida e a de Miguel de Molinos, que parece pertencer à mesma linhagem do chamado e perseguido «quietismo». Cf., entre muitos outros trechos: «Vístete de esa nada, de esa miseria, y procura que esa miseria y esa nada sea tu continuo sustento y morada, hasta profundizarte en ella; yo te aseguro que, siendo tú de esta manera la nada, sea el Señor el todo en tu alma»; «Ultimamente no mires nada, no desees nada, no quieras nada, no solicites saber nada, y en todo vivirá tu alma en quietud y gozo descansada. [...] Camina, camina por esta segura senda y procura en esa nada sumergirte, perderte, abismarte, si quieres aniquilarte, unirte y transformarte» – Miguel de Molinos, *Guía Espiritual*, MRA Ediciones, Barcelona 1998, Livro III, XX, 187 e 195, pp. 149-150.

⁶⁵ Cf. Margarida Porete, *Le Miroir des simples âmescit...*, pp. 106-107.

⁶⁶ Cf. *Ibid.*, pp. 168 e 108, onde se acrescenta que isto se processa «pela força do amor, como convém que seja», e não «em virtude da natureza divina», numa nota ambígua que entendemos no sentido da manutenção de Margarida nos limites fundamentais da ortodoxia, apesar do exemplarismo. Cf. ainda a p. 64, onde se diz que esta alma «tem tudo e não tem nada, sabe tudo e não sabe nada, quer tudo e não quer nada». Para a antecipação dos temas eckhartianos, cf. a definição do «pobre» em espírito

o aniquilamento torna invisíveis, não podendo ser encontradas nem pelos outros nem por si mesmas⁶⁷, que propriamente se chamam «Santa-Igreja», pois é através delas que Deus sustenta, ensina e alimenta a Igreja institucional e visível, essa que o texto polemicamente designa de «Pequena» e que considera inferior à primeira, na medida em que nesta perdura a «Razão» e na primeira o «Amor»⁶⁸. Amor que pelo nada querer torna a alma «franca», distinta do «escravo de si» onde a vontade, seja do que for, persiste⁶⁹. Vivendo do que lhe é «dado de acréscimo», isto lhe entremostra o seu «nada», a sua «nudez e nulidade», o que a torna «profunda, larga, nobre («hautaine») e segura»⁷⁰. Nada querendo, nem sequer em Deus, a alma é «só», livre de si, na divindade, nada sendo senão liberdade⁷¹. Liberdade divina que se manifesta como liberdade a respeito do próprio Deus ou pelo menos a respeito da sua dimensão manifestada e da comum dependência religiosa daqueles que da divindade desejam ou esperam algo para si e não a anulação de si: a alma «nua» e «reduzida a nada» não se preocupa com coisa alguma nem quer «socorro e suporte» algum das pessoas divinas, «potência», «sabedoria» e «bondade»⁷². Este acesso, pelo aniquilamento, ao «tesouro secreto e escondido» de uma liberdade que parece transcender, junto com o eu humano, a própria dimensão pessoal e trinitária de Deus (sugerindo a sua interdependência), afigura-se antecipar também conhecidos rumos eckhartianos.

Deificação

O aniquilamento faculta a plenitude de uma Vida divina. Como diz Margarida, indicando as fases do processo, a alma passa das «Virtudes» ao «Amor», do Amor»

como o que «nada quer e nada sabe e nada tem» – Mestre Eckhart, *Deutsche Predigten und Traktate*, Pr. 32, pp. 303.

⁶⁷ Cf. Margarida Porete, *Le Miroir des simples âmes...cit.* pp. 123 e 168.

⁶⁸ Cf. *Ibid.*, p. 109.

⁶⁹ Cf. *Ibid.*, p. 117.

⁷⁰ «Ce surcroît lui montre son néant, nu, sans couverture; cette nudité, le Tout Puissant la lui montre par la bonté de divine droiture. De tels aperçus la font profonde, large, hautaine et sûre car ils la maintiennent toute en toute nudité et nullité» – Cf. *Ibid.*, p. 124. Cf. J. M. ROBINSON, *Nobility and Annihilation in Marguerite Porete's Mirror of Simple Souls*, State University of New York Press Albany 2001.

⁷¹ Cf. Margarida Porete, *Le Miroir des simples âmes...cit.* p. 121, onde destacamos: «Car pour autant que je ne veuille rien, je suis seule en lui sans moi et toute affranchie et si je voulais quoi que ce soit, je serais avec moi et ainsi perdrais-je ma franchise. [...] être libre est tout ce que je suis. Je ne veux rien de personne».

⁷² Cf. *Ibid.*, p.123.

ao «Nada» e do «Nada» à «Omniclidade de Deus». Aí, está a tal ponto «reposta» em Deus que não se vê nem a si nem a ele, o que faz com que Deus seja devolvido à liberdade e plenitude do seu ser e visão solitários, anteriores ao surgimento da alma, o que só é possível mediante a livre entrega desta. Nada há agora senão Deus. Todavia, esta reunificação divina é ainda, num sentido, uma experiência da alma e o «estado mais nobre» que ela pode conhecer na sua existência terrena, havendo outro, o «sétimo» estado, o «Paraíso», «perfeito sem falha»⁷³. Nele é Deus que age nas almas sem elas. Mas este fim de toda a resistência à operação divina é correlato de um abandono nela de toda a preocupação da alma relativa a Deus, a si e ao próximo. A criatura deixa de ser um obstáculo para Deus quando, como diz Margarida, «se desobstrui de Deus e dela mesma e do seu próximo», o que deve entender-se não como mera demissão ou indiferença, mas como activo abandono de Deus, de si e do próximo à própria operação divina⁷⁴, o que aliás não contradiz e é antes o fundamento da verdadeira acção caritativa, um agir em e de Deus, descentrado do sujeito⁷⁵. É apenas nesse «estado de liberdade», após se anular todo o egocentrismo do desejo, que a «paz» da alma exige que faça tudo o que lhe «apraz», sem sentimento de culpa, ao contrário da «vida de espírito», onde a mesma «paz» depende da renúncia à vontade própria e ao prazer sensual. O sentido da acção depende do momento do processo espiritual em que o sujeito se encontra: enquanto para o sujeito egocentrado, que vive ainda a vida do seu próprio espírito, se impõe uma ascese da renúncia, já para o «livre», que de si se despojou e em Deus se anulou, não há nada a renunciar, não havendo outra ascese senão a da sua ausência, pois toda a acção espontânea e fruitivamente decorre do próprio ser em Deus⁷⁶. Tendo dado azo aos previsíveis e «piores mal-entendidos», com as trágicas consequências conhecidas, de uma leitura cingida à letra, esta aparente

⁷³ Cf. *Ibid.*, pp. 184-185.

⁷⁴ Cf. *Ibid.*, pp. 185-186, onde destacamos: «Je me désencombe de vous et de moi et de mon prochain. Et je vais vous dire comment. Je vous abandonne, vous et moi et mon prochain tout entier, au savoir de votre divine sagesse, à l'excès de votre divine puissance, au gouvernement de votre divine bonté, pour votre seule divine volonté». Cf. também pp. 168 e 195.

⁷⁵ A absorção em Deus não contradiz a plenitude e adequação da acção caritativa, sempre que ela é possível: «Mais si cette Âme qui est si haute assise pouvait venir en aide à son prochain, elle l'aiderait de tout son pouvoir selon ses besoins» – *Ibid.*, p. 71.

⁷⁶ Cf. *Ibid.*, pp. 183-184, onde destacamos: «Car de même que ceux qui vivent en vie d'esprit doivent faire tout le contraire de leur volonté, s'ils ne veulent perdre la paix, ainsi, au contraire, les francs font tout ce qu'il leur plaît, s'ils ne veulent perdre la paix, puisqu'ils sont parvenus à l'état de liberté c'est-à-dire qu'ils ont passé des Vertus à l'Amour et d'Amour en néant» – p. 184.

libertinagem mística supõe no entanto que o sujeito já não possui outra «vontade» e outro «prazer» senão os de Deus⁷⁷, não só no sentido do agostiniano «Ama e faz o que tu queres», mas, segundo cremos, no mais radical de não haver já outro sujeito senão Deus, no qual ser, agir e fruir coincidem. Como acontece no diálogo apócrifo atribuído a Eckhart, *Daz ist swester katrei*, que também foi considerado uma formulação das ideias do movimento do «Livre Espírito», a rigorosa ascese da renúncia a si conduz a irmã Catarina à deificação – «tornei-me Deus !» -⁷⁸, pela qual supera toda a necessidade de obedecer a preceitos exteriores. É um tema comum a várias tradições espirituais.

Transcendendo ainda a «cega vida aniquilada», a alma acede à «vida luminosa». Já não vive a renúncia a si porque já não é e, não sendo, nada sabe nem do humano nem do divino. Não busca Deus nem nada, nada pensa, pois, não se possuindo, nada lhe falta, tal como Deus⁷⁹. Esta vida que transcende todos os cuidados mundanos e religiosos, mesmo o do «inferno» e do «paraíso», é um «dom» só compreendido por aquele a quem Deus tal concede, experiência-cume que transcende não só as faculdades humanas como a própria revelação tradicional: Margarida é clara ao dizer que «a Escritura o ignora»⁸⁰, o que não deixa de recordar ainda a remissão de Eckhart, no final do sermão «Beati pauperes spiritu...», para «uma verdade sem véu que veio directamente do coração de Deus»⁸¹. Nela a alma «não sabe mais de Deus falar»⁸², denunciando quem dele fala quando quer como nunca havendo nada sentido desse «verdadeiro núcleo do divino Amor que faz a alma em tudo pasmada sem que disso se aperceba»⁸³.

Mas este mudo pasmo não é senão o do permanente encontro, «em todas as coisas», disso que não se procura. Encontro que já não é relação entre diferentes, pois a dualidade já não é. Assim a alma não só encontra Deus, que «é tudo, por

⁷⁷ Cf. *Ibid.*, nota 1.

⁷⁸ Cf. Mestre Eckhart, *Les Dialogues de Maître Eckhart avec soeur Catherine de Strasbourg*, traduzido do alemão medieval por Gérard Pfister, prefácio de Marie-Anne Vannier, Orbe, Arfuyen 2004, p. 92. Previamente publicado in F.-J.SCHWEITZER, *Der Freiheitsbegriff der deutschen Mystik. Seine Beziehung zur Ketzerei der 'Brüder und Schwestern vom Freien Geist' mit besonderer Rücksicht auf den pseudoeckhartischen Traktat 'Schwester Katrei'*, Frankfurt 1981, pp. 322-370.

⁷⁹ Cf. Marguerite Porete, *Le Miroir des simples âmes... cit.*, pp. 196-197.

⁸⁰ Cf. *Ibid.*, p.47.

⁸¹ «[...] eine unverhüllte Wahrheit, die da gekommen ist aus dem Herzen Gottes unmittelbar» - Mestre Eckhart, *Deutsche Predigten und Traktate*, Pr. 32, p. 309.

⁸² Marguerite Porete, *Le Miroir des simples âmes ... cit.*, p. 48.

⁸³ Cf. *Ibid.*, p. 74.

toda a parte», mas também ela «se encontra por toda a parte». Tornando-se tudo, nada encontrando sem Deus, «todas as coisas lhe são convenientes»⁸⁴. A vida religiosa cede deste modo à vida divina: o conhecimento do próprio «nada» traz o «tudo» e o «nada deste tudo» suprime «oração e prece»⁸⁵. Numa crítica de todas as formas comuns de vida religiosa, cuja linguagem dura não deixa, uma vez mais, de antecipar a mesma expressão no Eckhart do «Beati pauperes spiritu...»⁸⁶, os que procuram Deus segundo a «razão» são designados de «burros», pois o buscam aqui ou ali. Não estando ele senão em toda a parte, eles todavia procuram-no «entre as criaturas, os mosteiros de orações, o paraíso terrestre, as palavras humanas e as escrituras», ou ainda nos «sacramentos», nas «obras» e nos «templos», por «penitência», «pensamentos», «justiça» e «misericórdia», «conhecimento», «amor» e «louvor» divinos. Vivendo segundo a lei da «razão», não vão além de «crer», enquanto os que vivem segundo a lei do «Amor» «o adoram em todos os lugares», pela divina união com ele⁸⁷. O amor unitivo transcende as-

⁸⁴ Cf. *Ibid.*, pp. 89, 149 e 187. Destacamos: «[...] car elle le trouve toujours, à savoir en toutes choses. Car il convient de trouver la chose là où elle est et parce que Dieu est tout, partout, cette Âme se trouve partout. C'est pourquoi toutes choses lui sont convenables, car elle ne trouve chose, nulle part, qu'elle n'y trouve Dieu». A alma reencontra Deus como sendo «tudo», «sempre», «em todas as coisas», como fica implícito na leitura de Escoto Eriúgena da expressão de São Paulo (1 Coríntios, 15, 28), de que Deus é sempre e «actualmente tudo em todos», o que todavia só se desvela pela divinização que liberta a inteligência das «trevas abissais da ignorância» (*De la division de la Nature. Periphyseon*, III, 683 c, p.175), mostrando num presente eterno o que a letra do texto paulino remete para um futuro escatológico. Segundo Francis Bertin, regressa-se assim ao «panenteísmo» primordial que o «pecado original» apenas nos ocultou – *Ibid.*, p. 37. Em Margarida Porete, contudo, vai-se mais longe, pois a divinização da alma não só lhe permite ver Deus em todas as coisas, mas ser ainda todas elas, encontrar-se por «todo o lado», numa infinitização também extensiva. O que mostra surpreendentes afinidades com a experiência upanishádica, onde aquele que conhece a sua não-dualidade com «Brahman», o absoluto, se torna todo o universo: «Whoso thus knows that he is Brahman, becomes this whole [universe]» – cf. *Brihadaranyaka Upanishad*, I, IV, 10, in *Hindu Scriptures*, traduzidas e editadas por R. C. ZAEHNER, Everyman's Library, 1992, p. 44.

⁸⁵ Cf. Marguerite Porete, *Le Miroir des simples âmes... cit.*, pp. 121 e 168.

⁸⁶ Cf. Mestre Eckhart, *Deutsche Predigten und Traktate*, Pr. 32, p. 304: «[...] são burros [«Esel»], que nada compreendem da verdade divina».

⁸⁷ Cf. Marguerite Porete, *Le Miroir des simples âmes...cit.*, pp. 148-149 e 175. Esta transcendência da experiência fruitiva e unitiva de Deus em relação ao amor ainda meramente relacional e à crença encontra-se já em Guilherme de Saint Thierry: «Sirvam outros a Deus; vós amá-lo-eis. Creiam outros em Deus, conheçam-no, amem-no, prestem-lhe reverência, a vós vos é dado saboreá-lo, penetrar nos seus mistérios, sabedoria e gozo» – *Carta aos irmãos de Monte Dei*, in *Carta a los Hermanos de Monte Dei y otros escritos*, edição apresentada e preparada por T. H. MARTIN-LUNAS, Ediciones Sigueme Salamanca 1995, II, 16, p. 40. O mesmo impulso místico

sim a razão e a fé, que são significativamente desconsiderados como equivalentes na sua inferior experiência dualista do divino.

Perdido o nome, sinónimo da identidade individual, tal como um rio que se funde no oceano (imagem universal, que procede pelo menos dos *Upanishades* e se prolonga até ao engolfar de Santa Teresa de Ávila), sem nenhum «quê» nem «porquê», tornada assim livre («franche») e soberana, a alma vive nesse «nada pensar» – ou «puro nada sem pensamento» – que é o permanente «estado de espanto» ou «assombro» («ébahissement») na vida divina, santificada embora ainda não glorificada, do «Longe-perto»⁸⁸. É este estado, em vida, de «ser sem ser», que é o próprio ser de Deus⁸⁹. Só compreendido pelos aniquilados «cegos» ou «iluminados», ou seja, pelos que estão nos níveis superiores a que é possível aceder em vida, é dele que fala Cristo ao prometer que quem nele crer fará as mesmas obras e ainda maiores que ele mesmo (*João*, 14, 12)⁹⁰.

Neste estado, de pleno despojamento de toda a configuração particular e de toda a finitude, em que a alma é sem ser, Deus não tem outro «refúgio» ou «lugar» onde integralmente residir senão nessa ausência de si e de lugar que devêm a

encontra-se em Agostinho da Silva, autor com muitas afinidades com a linhagem espiritual de Margarida: «Crente é pouco sê-te Deus / e para o nada que é tudo / inventa caminhos teus» – *Uns poemas de Agostinho*, s.l., Ulmeiro, 1990, 2ª edição, p. 22. Cf. P. BORGES, *Tempos de Ser Deus. A espiritualidade ecuménica de Agostinho da Silva*, em particular o capítulo «Do «Nada que é Tudo». A poesia pensante e mística de Agostinho da Silva», pp. 25-67.

Sobre o epíteto de «burros» dado aos que não vêem Deus em tudo, recorde-se que no já citado *Upanishad* se diz que os que não reconhecem a sua identidade com o absoluto (Brahman) e reverenciam dualistamente uma qualquer «divindade», são «como um animal [sacrificial] para os deuses»: «So, whoever reveres any other deity, thinking: «He is one, and I am another», does not [rightly] understand. He is like a [sacrificial] animal for the gods» - *Brihadaranyaka Upanishad*, I, IV, 10, in *Hindu Scriptures*, p. 44.

⁸⁸ Cf. Marguerite Porete, *Le Miroir des simples âmes ... cit.*, pp. 170-171 e 192-193. Também Eckhart fala da perda de nome da alma quando Deus a «atrai para si, de modo que ela nada mais é em si» – *Von abgescheidenheit; Du détachement*, in *Les Traités*, introdução e tradução de J. ANCELET-HUSTACHE, Seuil, Paris 1971, p. 169. A metáfora do rio e do oceano permite a Margarida ilustrar de modo simples a processão e conversão da alma, em termos neoplatónicos: «Cet exemple vous suffit pour saisir comment cette Âme vient de la mer et eut un nom et comment elle revient à la mer et perd son nom [...]» – p. 171. Veja-se ainda a afinidade, trans-cultural e trans-confessional, desta experiência espiritual com a dos *Upanishades*: «[Look at] these rivers, my dear: from east to west, from west to east they flow, - from ocean to ocean they go. They become the ocean itself so that, once there, they no longer know: «This one am I, that one am I» – *Chandogya Upanishad*, VI, X, 1, in *Hindu Scriptures*, p. 138. Em relação a Santa Teresa, cf., entre outras passagens: «[...] vir-me a desoras um tal sentimento da presença de Deus que de nenhuma maneira podia duvidar que estivesse dentro de mim e eu toda engolfada n'Ele» – *Livro da Vida*, X, 1, in *Obras Completas*, tradução do Carmelo do Coração Imaculado de

alma. A qual não só assim se proclama «o exemplo da salvação», mas «a própria salvação de toda a criatura e a glória de Deus»⁹¹. Não, todavia, pelo que parece uma apoteose, mas, ao contrário, por uma *kenôsis*, um esvaziamento radical de qualquer mérito e um reconhecimento da sua absoluta abjecção. Sendo a alma «total maldade» e Deus «total bondade», Deus não pode, sem que se renegue, deixar de verter nela toda a sua bondade, para que a sua maldade se esgote. É isso «sem começo» e «sem fim», sem o que a alma jamais seria. É assim pela sua «maldade», que cremos ter aqui não um sentido moral mas sobretudo de absoluta privação ontológica, e não por qualquer bondade essencial ou praticada, que a alma é transformada em Deus por amor: «Pois o mais forte transforma nele o mais fraco». Neste sentido só a «maldade», e não qualquer impossível obra boa, traz «reconforto», «esperança» e «certeza»⁹².

Deixando de poder ser exemplo para uma Igreja regida pela lei da razão e da virtude, o «excesso» livra a alma de todas as dívidas para com Deus e fá-la viver na «nudez» do seu «abismo» de «bondade», do qual «uma só manifestação» vale mais do que tudo o que a criatura e a Igreja poderiam fazer em «cem mil anos»⁹³. Sem outra profissão e regra religiosa senão a dissolução em Deus, o «todo» é para a alma o «uno sem porquê» no qual ela nada é⁹⁴. «Sem fundo», ou seja, sem

Maria – Edições Carmelo, Porto-Aveiro, s.d., 2ª edição, p. 66. Cf. J. CHEVALIER – A. GHEERBRANT, *Dictionnaire des Symboles*, «Fleuve» e «Océan-Mer», pp. 449-450 e 684-685.

⁸⁹ Cf. Marguerite Porete, *Le Miroir des simples âmes anéanties et qui seulement demeurent en vouloir et désir d'amour*, pp. 213-214. «Cette union met l'Âme dans l'être sans être, qui est l'Être. Et l'Être est le Saint Esprit même [...]» – p. 214.

⁹⁰ Cf. *Ibid.*, p. 213.

⁹¹ Cf. *Ibid.*, p. 216. Como já vimos, se a divinização não só converte a alma em Deus, mas em todas as coisas, que nele plenamente são, compreende-se que a unificação mística seja num sentido um acontecimento salvífico universal, uma reintegração de todos os entes nesse imo último onde sempre estão, redimindo-os da falsa fragmentação em que se manifestam à inteligência não unificada. Esta questão recorda a articulação, em Orígenes, entre o Deus ser tudo em todas as coisas na alma e no culminar do processo cósmico, pela restauração ou *apocatástasis* – *De Principiis*, III, VI, 3; I, VI, 2.

⁹² Cf. Marguerite Porete, *Le Miroir des simples âmes... cit.*, pp. 218-219.

⁹³ Cf. *Ibid.*, pp.257-259. «Et une seule manifestation, une seule apparition de cette bonté magnifique, jeune et ancienne par-delà l'éternité, vaut plus que ce que la créature pourrait faire en cent mille ans, ou même la sainte Église toute entière», p. 259.

⁹⁴ «Le tout est pour elle l'un sans pourquoi» et elle n'est rien en la nature de l'un. Elle n'a donc rien à faire de plus de Dieu que Dieu d'elle même. Pourquoi ? Parce que lui, il est, alors qu'elle, elle n'est pas. Semblable à rien elle n'a rien retenu de plus en son néant car il lui suffit naturellement que lui soit et qu'elle ne soit pas», *Ibid.*, p. 259; «Telle est en sa religion la professe, et telle

princípio, razão e limite constitutivos, «logo sem lugar», ela não possui aí sequer «amor», no sentido de uma operação relacional e transitiva. Assim «é sem ser aí onde era antes de ser», antes de se haver «derramado da bondade de Deus»⁹⁵ para a falsa vida do eu e da subjectividade. «Reposta» na primordial simplicidade da «Divindade», «simples ser de fruição», na «plenitude do saber» livre de «sentimento» e «pensamento», a alma abandona, morrendo para elas, as três vidas segundo o «pecado», a «natureza» e o «espírito», faz de «dois» – humano e divino – «um só» e devém o insuperável: «mais alto, ninguém pode ir nem descer mais profundo nem ser homem mais anulado»⁹⁶.

Unindo o fim ao princípio no que não tem princípio nem fim, morrendo para todo o nascer fora do Infinito, deixa para sempre de conhecer a vida e a morte.

elle a observé sa règle. Quelle est sa règle ? C'est évidemment par anéantissement la dissolution en cet être premier où Amour l'avait reçue», *Ibid.*, p. 261.

⁹⁵ «Alors elle est nue, dépouillée de toutes choses parce qu'elle est sans être là où elle était avant que d'être. Ainsi a-t-elle de Dieu ce qu'elle a et est ce que Dieu est par Amour qui la change, en ce lieu où elle était avant qu'elle ne se fût écoulée de la bonté de Dieu» - *Ibid.*, pp. 259; «Elle est sans fond, donc sans lieu; et n'ayant pas de lieu, elle n'a pas d'amour. Toute parole, toute oeuvre lui sont interdites dans l'être simple de la divinité [...]», *Ibid.*, p. 260.

⁹⁶ «Or cette Âme se trouve à présent en l'état de ce premier être qui est son être. Ainsi elle en a laissé trois et de deux a fait un seul. Mais quand cette unité existe-t-elle ? Elle existe quand l'Âme est remise en cette simple Divinité qui est un simple être de fruition répandue, dans la plenitude du savoir, sans sentiment, au-dessus de la pensée. [...] Plus haut, nul ne peut aller ni descendre plus profond ni être homme plus anulé», *Ibid.*, pp. 261-262

Escrever: a «écriture féminine» em Joana de Jesus. Contributos para um estudo histórico-hermenêutico da mística do Lorvão

1. Escrever [em jeito de introdução]

Joana de Jesus não é Joana de Jesus. Nasceu Joana Freire de Albuquerque, na aldeia de Mioma, Sátão, em 1621. Filha do nobre Mateus de Albuquerque e Ana de Freire, Joana foi freira no mosteiro do Lorvão até 1680. Entre e 1659 e de 1668, mudou-se para noutro mosteiro cisterciense, desta feita em Lisboa, nas Bernardas Descalças (ou N. Senhora da Nazaré do Mocambo), onde o seu Confessor, Frei Vivardo de Vasconcelos, abade Geral dos cistercienses, a incentivou a recolher as suas visões e a escrever uma nova regra para a Ordem. Os últimos doze anos da sua vida passá-los-ia novamente no Lorvão, onde escreveu o segundo livro da sua *vita*, sob a orientação do Pe. António da Conceição, professor da Universidade de Coimbra. Será sobre a vida e obra de Joana de Albuquerque que a minha investigação de doutoramento versará¹.

* Bolseira na Universidade de Groningen / G.F.M. Porto. Este texto é um estudo preparatório de uma investigação que esperamos culminar numa dissertação de doutoramento, orientado pela Professora Doutora Mirjam De Baar (Groningen) e Professor Doutor Paulo Borges (Universidade de Lisboa), cujo título provisório é “The Quiet Ecstatic Existence of Joana de Jesus. Philosophy and Mysticism in the Portuguese Seventeenth Century”.

¹ As informações são baseadas no Manuscrito: Joanna de Albuquerque / Joanna de Jesus, «A vida da venerável Madre Joana de Albuquerque», Lisboa, Biblioteca Nacional de Lisboa (B.N.), F.8766.

Quando se propõe uma comunicação com o título «Escrever: a *écriture féminine* em Joana de Jesus, Mística do Lorvão», o conceito ou expressão que despertará menos ambiguidade ainda será o de «escrever». A *écriture féminine* é um conceito advindo da filosofia francesa pós-estruturalista, dando ênfase a uma nova essencialidade feminina na escrita, i.e., nas diversas manifestações intelectuais. *Écriture féminine* é assim um conceito que pressupõe uma requalificação das palavras que o compõem: uma nova noção de escrita, uma nova interpretação de feminino. A não tradução para o português tem portanto um duplo sentido: não só deixa patente «de onde esta expressão vem», i.e., da filosofia francesa contemporânea, mormente de correntes como o existencialismo, estruturalismo, desconstrução e feminismo francês estando tão amargamente preso à psicanálise lacaniana, como, especialmente, mostra para «onde esta expressão nos conduz», i.e., para certas especificidades ou atributos que a Modernidade considerou como acessórios na movimento abstracionista do sujeito, tais como a nacionalidade e o género.

Outro conceito ainda mais duvidoso e problemático será portanto o de Mística do Lorvão. Quer mística enquanto substantivo, quer como adjectivo, como nos alerta Michel Certeau, em *A fábula mística*². O termo traduz ambiguidade. No entanto, Joana, de quem se irá falar, a mística (adjectivo nominal) do Lorvão, faz com que esta Joana possa arrogantemente falar da possibilidade de uma Mística (substantivo) do Lorvão, experienciada e escrita, ou melhor dizendo, *écrite*, no Lorvão. O *feminine* e a mística enquanto adjectivo (e enquanto substantivo, como veremos) trazem-nos, portanto, outra dimensão considerada acidental (e não essencial) do pensamento – o sexo, ou o género, que tanto se prende à categoria de nação, se tivermos em conta a sua concepção primordial: genus entre raça, família e classe³.

O terceiro conceito «escrever», apesar de não aparecer nos dicionários (Houaiss, Cândido Figueiredo, Morais, José Pedro Machado, Academia), aparece-nos agora portanto sem grande resistência. *Escrever*, segundo a nossa investigação, que pode ser incompleta, foi usado por três autores contemporâneos da área da estética literária: José Lino de Grünwald, em 1968, Urbano Tavares

² M. CERTEAU, *The mystic fable: The sixteenth and seventeenth centuries*, The University Chicago Press, Chicago 1992.

³ F.E. PETERS, *Greek Philosophical Terms: a Historical Lexicon*, New York University Press (etc.), New York (etc.) 1967.

Rodrigues, em 1971, e Mário Dionísio, em 1986. Mário Dionísio falava de escrever, na sua *Autobiografia* e no artigo «Escrever» como uma entrega parcial à arte, na qual se fecha os olhos, do consciente, no mundo ao se concentrar na vivência da sua obra⁴. Urbano Tavares Rodrigues, não teorizando a escolha, mostra-nos a sua obra enquanto crítico literário, enquanto vivendo a escrita dos outros⁵. Mas é o poeta José Lino Grünewald que nos dá a melhor definição de escrever⁶. Apoiando-se em Cassirer e Barthes, mostra-nos como a arte segue o movimento oposto da filosofia – enquanto esta especula, a outra concretiza, e cita-nos o movimento da poesia concreta como o inverter os termos saussurianos, em que o significado torna-se significante e vice-versa. Aproxima-se mais da linguagem e menos das línguas⁷. Deste movimento, vários nomes se destacam: Mallarmé, Ezra Pound, E. E. Cummings e, nomeadamente, James Joyce, com a palavra-valise, e o romance circular, em que a estrutura é a própria linguagem (e a quem haveremos de retornar). A dimensão concretizante não se fica pela poesia enquanto género literário, também a experiência mística reveste-se de singular importância. É uma forma de conhecimento como é a arte e a psicanálise.

«Se o mito pode ser definido como a concretização de uma verdade colectiva, o misticismo seria a concretização de dúvidas essenciais, individuais ou colectivas, até mesmo a incerteza sobre essas dúvidas. São fenómenos impossíveis de entendimento pelo raciocínio e causalidade lógica. Nem pela religião (...)»⁸.

Recuperando a dimensão de *homo ludens* na filosofia, o poeta concreto filósofo, «brincando pelos campos da filosofia», mostra-nos o método que utilizaremos na nossa abordagem à autobiografia mística de Joana de Albuquerque⁹.

2. Escrever como sobreviver

O escrever de Joana de Albuquerque sobreviveu numa *vita*, autobiografia. A autobiografia de Joana é uma obra em prosa em português antigo, clássico, de

⁴ M. DIONÍSIO, *Autobiografia*, O Jornal, Lisboa 1986, p. 193. Id., «Escrever» in *Palavras* 16 (1986).

⁵ U.T. RODRIGUES, *Ensaio do Escrever*, Centelha, Coimbra 1978.

⁶ J.L. GRÜNEWALD, *O Grau zero do Escrever*, São Paulo, Perspectiva, 2002.

⁷ J.G. CORRÊA, «Introdução» in J. L. GRÜNEWALD, *O Grau zero do Escrever*, pp. 18 e 19.

⁸ J.L. GRÜNEWALD, *O Grau zero do Escrever*, pp. 208-209.

⁹ J. G. CORRÊA, «Introdução» in José Lino Grünewald, *O Grau zero do Escrever*, p. 17.

dois livros, perfazendo 95 capítulos. Há dois manuscritos – o original, na Torre do Tombo – e a cópia na Biblioteca Nacional. Isso revelaria a popularidade do obra de Joana, sendo proposta para ser impressa no Colégio do Espírito Santo, o que parece nunca ter acontecido¹⁰. Na sua *vita*, Joana refere uma Regra para as comunidades cistercienses, mas até agora não há vestígios da mesma no espólio do Lorvão.

Secundariamente, Joana chegou até nós através de três filões. Na literatura, mormente a hagiográfica, Joana vem referida no quarto volume do *Agiológico Lusitano*, de 1744, escrita por D. António Caetano de Sousa. Lá refere Joana no comentário ao dia 20 de Agosto, dia de São Bernardo e data da sua morte, descrevendo o seu percurso, as suas doenças, favores divinos e devoção que, conforme a Fé, Joana terá vivido. É de notar que o Autor adverte desde já para a problemática que esta comunicação pretende debruçar-se: a mudança de nome- de Albuquerque para Jesus¹¹. Em 1902, um autor menor, ligado ao realismo literário e ao liberalismo político, António de Campos Júnior escreveu um romance histórico com o intuito de satirizar a vida conventual, *A Visão de Jesus*, em que descreve a «histeria monástica» certamente pensando em Joana de Jesus¹². Já Almeida Garrett escrevera o poema *D. Branca* e Camilo Castelo Branco fizera uma sátira às freiras do Lorvão. Se o anti clericalismo era o mote principal na representação destes romances históricos, o mesmo não se passa hoje. Teresa Schedel, historiadora, redimensionou o conflito que polemizou D. João III com Catarina d’Eça, abadessa do Lorvão do séc. XV¹³. Este romance traz à ribalta o cenário do Lorvão, para repensar o primado feminino na história.

Quanto à psicologia, duas foram as escolas que se ocuparam com o caso de Joana de Albuquerque. Lino de Assumpção, que nos dá o único estudo pormenorizado do pensamento de Joana, mostra o seu caso à luz da escola francesa de psicanálise, nomeadamente Charcot¹⁴. Assim, Joana sofreria de uma histeria, em que os ataques epilépticos constituíam a primeira fase desse conjunto de sintomas, nos quais as alucinações visuais e auditivas teriam lugar. Movido pelo

¹⁰ Joanna de Albuquerque / Joanna de Jesus, *A vida venerável da Madre Joanna de Albuquerque*, Lisboa, B.N., F.8766, folium 4 v.

¹¹ A. C. de Sousa, *Agiologio lusitano*, Reggia Off., Lisboa 1744, pp. 622-623.

¹² A. CAMPOS JÚNIOR, *A Visão de Jesus*, Século, Lisboa 1902; N.C. BORGES, *Arte Monástica no Lorvão: Sombras e Realidade*, Fundação Gulbenkian, Lisboa 2002, p. 221.

¹³ T. SCHEDEL, *O Mosteiro e a Coroa*, Presença, Queluz de Baixo 2003.

¹⁴ L. ASSUMPÇÃO, *As freiras do Lorvão*, França Amado, Coimbra 1989.

espírito cientista da época, Charcot colecionou uma série de sintomas, e procedeu à sua explicação segundo hereditariedade e perturbações nervosas. Descreve o mecanismo, mas não explica quer a cura quer a causa. No entanto, é com Sílvio Lima, em 1935, professor da Universidade de Coimbra por tão breve tempo, que Joana foi contextualizada à luz da psicanálise¹⁵. Sílvio Lima, leitor de Freud, não se fica pelo mecanismo da histeria e das alucinações por ela causadas, mas mostra-o no quadro de uma simbologia que a psicanálise nos ofereceu. Para ele, Joana é a das religiosas portuguesas que mais interessa ao estudo do «teerotismo» que conheceu na literatura religiosa católica o seu culminar em Teresa de Ávila. A transverbação, ou essa ferida de amor descrita pelas Místicas de Ávila e do Lorvão, faz com que Sílvio Lima se mova com dificuldade entre a explicação psico-sexual da experiência religiosa e a explicação religiosa da experiência sexual¹⁶. Esta ambiguidade entre o religioso e o profano está patente em todo o seu *Amor Místico*, e foi certamente a causa que, em pleno alvorecer do Estado Novo, a obra de Sílvio Lima tivesse sido tão mal recebida.

Quanto ao legado da história, até onde foi a nossa investigação, apenas podemos citar Nelson Correia Borges que, na sua tese de doutoramento, refere Joana de Jesus no quadro da renovação setecentista que o Mosteiro sofreu. Sendo uma obra relativa à história de arte, Correia Borges, enquadra a sua espiritualidade no contexto da Reforma Católica, e, nomeadamente, a operada a nível interior da Ordem Cisterciense¹⁷. O retornar à leituras dos mestres do passado como São Bernardo, o exemplo ainda recente de Teresa de Ávila e João da Cruz, fizeram com que, a nível intelectual se propicie, mesmo na ortodoxia, o vislumbrar de uma espiritualidade barroca, antes, naturalmente, de estar inscrita na arte. Nelson Correia Borges menciona ainda dois dados extremamente importantes que estão na base da possibilidade desta investigação. A substituição das abadessas perpétuas pelas trienais causou bastante instabilidade política na altura em que Joana viveu no

¹⁵ S. LIMA, *O Amor Místico*, Universidade de Coimbra, Coimbra 1935.

¹⁶ «Porque note-se: a cena da Transverbação tanto pode ser a simbolização alegórica de um certo estado psico-físico, de estrutura sexual, portanto um efeito, como pode ser alegoria tradicional que, pela sua materialização, suscite reflexos inconscientes psico-genitais na esfera sexual, portanto uma causa. Pode dar-se até a colaboração estreita entre os dois processos; a alegoria suscitar uma vivência sexual, e por sua vez, a vivência sexual reflectir-se ou traduzir-se na alegoria.» *IBID.*, pp. 144-145.

¹⁷ M. COCHERIL, *Routier des abbayes cisterciennes du Portugal*, Nouvelle ed. revue, corrigée et annotée par Gerard Leroux. Centre Culturel Portugais, Paris 1986.

Lorvão. Conjuntamente com o processo de beatificação das Infantas fundadoras do Lorvão (Teresa e Sancha) que demorou mais de um século, tudo isso contribuiu para um período febril na instauração de culto ao feminino. A renovação arquitectónica da igreja do Mosteiro, mormente do capítulo, possibilitada pela prosperidade deste centro religioso, espelha-se até na própria experiência de consubstanciação da experiência mística¹⁸. Tudo isto contribui para repensar o feminino e a *écriture féminine* no espólio de Joana, entre o pensamento e a história das mentalidades. Mais ainda. Ao fornecer uma lista de sete nomes de monjas lorvanenses que partilhavam com Joana de Jesus o mesmo tipo de visões e de contexto espiritual e intelectual, vem assegurar-nos a possibilidade de uma mística do Lorvão, pelo menos enquanto experiência localizada geograficamente¹⁹. Se essa experiência, para além dessa especificidade, tem algo de característico, diferenciador de outra mística (como a de Ávila, a das Beguinhas, ou a de Helfta), não será por enquanto o objectivo agora deste trabalho.

3. Escrever como Reescrever

O *escrever* de Joana de Jesus exige também uma reescrita da história. O século XVII e a explosão do Barroco na península Ibérica não são simplesmente o triunfar da Contra-Reforma em Reforma Católica, mas também dentro da Reforma Católica podemos falar da Contra-Reforma, que muito vem beber à Reforma Protestante²⁰. Relativamente a esta problemática focaremos sinteticamente apenas a questão da Graça que, no fundo, parece-nos estar presente nas várias reformas. A graça é correlata à questão da natureza. Se a natureza humana contrasta com a Divindade, pela sua falta, pela sua imperfeição, pela sua pecabilidade, aquela porém tem a tendência à união, à possibilidade de se aperfeiçoar, de redimir através dos sacramentos, das obras, das virtudes. Na Idade Média, antes da Reforma, um dos factores que diferenciavam a mística ortodoxa da heterodoxa,

¹⁸ Joanna de Albuquerque / Joanna de Jesus, *Vida da Venerável Madre Joana de Albuquerque*, Livro I, capítulo 18, Folium 51r.

¹⁹ D. Isabel de Noronha, D. Sebastiana de Albuquerque (Irmã de Joana); D. Ana Machado de Figueiredo, D. Maria da Trindade, D. Micaela de Carvalho, D. Antónia da Cunha e Sá, D. Inês de Albuquerque. Cfr N. C. BORGES, *Arte Monástica no "Lorvão: Sombras e Realidades"*, p. 199.

²⁰ J.S.S. DIAS, *Correntes de sentimento religioso em Portugal*, Instituto de Estudos Filosóficos, Universidade de Coimbra, Coimbra 1960. C. M. AZEVEDO, *História Religiosa de Portugal*, Círculo de Leitores, Lisboa 2002.

era a impossibilidade da humanidade adquirir um estado de união com a divindade por natureza²¹. Esse estado teria de advir por intervenção da graça divina. Com a Reforma, esta divisão acentuou-se. A natureza humana é de tal modo propensa ao pecado, à negatividade e tão distante da Divindade, que de Lutero são conhecidas famosas frases como «Ich bin´s nichts. Non sum»²².

O caminho para Deus estava completamente vedado à natureza humana, e todos os mediadores como os sacramentos, as obras, [as instituições humanas] e as virtudes não colmatariam a diferença. Só com a graça de Deus se poderia ser salvo, e o caminho não o era da razão mas o da Fé. Cristo seria o único possível mediador, através da sua Palavra.

Se a Reforma Católica, enquanto Contra-Reforma, pretende zelar melhor pelas suas instituições, preceitos e controlo interno, a Contra-Reforma da Reforma Católica, protagonizada pelos movimentos pietistas e devocionais, tendem a aproximar-se, aos olhos da ortodoxia, do luteranismo. A mística ibérica tornou-se expressão da Reforma Protestante, pois trará ao lume as suas origens germânicas (Eckhart, Tauler e Suzo, e por detrás deles as beguinhas), que também influenciaram o movimento vernacular da teologia²³. No entanto, mover-se-á noutra direcção. A partir de agora, o que focará a ortodoxia é a sua permanente ênfase nas obras e virtudes, e não a graça.

Menendez y Pelayo mostra-nos essa relação com a heterodoxia através dos *alumbrados* ou *iluminados*²⁴. Deles apenas se dispõe o relato dos que os condenaram. O Cardeal Pacheco reuniu 76 erros mais frequentes destas seitas, donde se destacam a ênfase dada à oração mental, recusa de obras e virtudes para se chegar a Deus, assim como a recusa a obediência a prelados, confessores e maridos. Doutrinalmente, mostra que o humano pode chegar a uma tal estado

²¹ R. LERNER, *The heresy of the Free Spirit in the later Middle Ages*, Univ. of California Press, Berkeley 1972.

²² P. CHAUNU, *O tempo das Reformas: 1250-1550: a história religiosa e sistemas de civilizações*, Edições 70, Lisboa 1993. T.A. BRADY JR. and H. OBERMAN (eds.), *Handbook of European History, 1400-1600: late Middle Ages, Renaissance and Reformation: Visions, programmes and outcomes*, Brill, Leiden 1995; H. OBERMAN, *The Harvest of medieval Theology: Gabriel Biel and the late nominalism*, Harvard University Press, Cambridge, Mass. 1963.

²³ P. GROULT, *Les Mystiques des Pays-Bas et la Littérature Espagnole du Seizième Siècle*, Uyst-pruyt, Louvain 1927.

²⁴ M. MENENDEZ Y PELAYO, *Historia de los Heterodoxos Españoles*. 2. vol., BAC, Madrid 1965-67. A. HAMILTON, *Heresy and mysticism in sixteenth-century Spain: the Alumbrados*, University of Toronto Press, Toronto 1992.

de perfeição, que só a vontade divina se move. Há uma total visão de Deus [do que Deus vê] e o raptó ou êxtase, não há fé, pois até a fé era intermediária. Agora vê-se tudo, e o raptó é um estado entre a Fé (dos Homens) e a Graça (de Deus). Está-se num estado de impecabilidade, e, segundo a ortodoxia, a partir daí tudo era permitido (entrando as obscenidades já comuns ao imaginário do Inquisidor relativo a estas seitas). Chamava-lhes iluminados pois suprimiam a via purgativa da ascensão a Deus, restando a iluminativa e a unitiva. Apareceram vários focos ao longo de toda a Espanha, e eram muito populares entre as mulheres e camadas populares, visto, deste modo, acederem ao divino fora do intelectualismo e dos outros intermediários monopolizados pela Igreja. Em Sevilha houve mesmo um levantamento popular²⁵.

Os tratados espirituais em língua vernácula começam a ser cuidadosamente examinados. Frei Luís de Granada e Ignácio de Loiola são mesmo vigiados de perto pela Inquisição. No entanto, a repressão intelectual far-se-á sentir agudamente nos *alumbrados* que estão nas margens, abrangidos pela diferença específica de género e nacionalidade²⁶. O caso de Maria da Visitação atesta as duas. Em 1586, Maria da Visitação era priora do convento da Anunciada, em Lisboa. Tinha êxtases, recebia favores da divindade, chagas e chegou mesmo a levitar. Frei Luís de Granada chegou a verificar a sua santidade, e dar permissão aos seus escritos e os quadros que a pintavam. No entanto, as suas profecias estavam imbuídas de um fundo anti-castelhano, apoiando os adversários de D. Filipe II. Foi rapidamente perseguida. Os seus quadros e escritos destruídos²⁷.

No entanto, este clima de repressão ultrapassou a Península com Miguel de Molinos, e o seu *Guia espiritual que desembaraçava a alma e a conduz ao caminho interior para alcançar a perfeita contemplação*²⁸. Em 6 anos fizeram-se 20 edições não só em castelhano como francês, latim, italiano. Primeiramente bem aceite, até em Roma, Molinos torna-se o porta-voz do nihilismo extático,

²⁵ «La mayor parte de la ciudad estaba inficionada y particularmente mujeres, entre ellas señoras muy principales, nobres y ricas. No hay duquesa ni marquesa, ni mujer alta ni baja, excepto las que se confiesan com frailes dominicos, que no tengam algo que decir de lo que rezan los dictos.» M. MENENDEZ Y PELAYO, cit. p.167

²⁶ A obra que nos serviu de referência foi o estudo de N.Z. DAVIS, *Women on the Margins: Three Seventeenth-Century Lives*, Harvard University Press, Cambridge 1995.

²⁷ M. MENENDEZ Y PELAYO, cit. pp. 157-158.

²⁸ Miguel de MOLINOS, *Guia Espiritual*, edición y notas de J. I. TELLECHEA IDIGORAS, Universidad Pontificia de Salamanca Salamanca, Madrid 1976.

ou, mais conhecido por quietismo. Em traços gerais, Molinos diz-nos que há duas formas de oração, a meditação (baseada na razão) e a contemplação (um abandono nas mãos de Deus). Esta naturalmente é a mais avançada, pois não necessita da inteligência mas do amor. A contemplação pode ser aquisitiva ou activa (mais imperfeita, através da solidão, dos livros espirituais, oração e um intrínseco horror a tudo que seja pecado) mas será mais perfeita quanto passiva ou infusa. Esta seria a pura graça de Deus, que Ele próprio tomaria a seu cargo a via purgativa. O confessor teria um papel bastante importante na condução da oração. De resto, a obediência era a Deus, não aos homens. O objectivo era chegar a um estado dessa tal impecabilidade.

A teoria não é nova, mas as repercussões haveriam de ser bem duras. Desde São Paulo, Dionísio Areopagita, Gnósticos e Padres da Igreja, todos almejavam essa aniquilação extática, estado puro e desinteressado da alma. Pelo menos, esta foi a tarefa de Fenelon que, na França, procurara traçar as raízes desse fenómeno, para provar a genealogia intelectual que vinculasse o quietismo não ao movimento dos *alumbrados*, mas à verdadeira doutrina Cristã²⁹. Mais ainda, Fenelon pretende defender Jeanne de Guyon, a sua companheira espiritual nessa inquietude quieta. Madame Guyon desenvolve a teoria do amor desinteressado, o amor que já não é próprio, mas de Deus. Nas *Torrents*, mostra como a alma, após uma actividade amorosa, chega a um estado de morte (na vida), em que estando com uma fê nua, Deus possa intervir sem mediação física. A oração eleva-se aí de um estatuto imprescindível e interior³⁰.

Como vemos, a relação com o Protestantismo é dúbia e conflituosa. No entanto este quietismo que «nada faz» é a possibilidade da Contra Reforma dentro da chamada Contra Reforma. Outra resposta a um depurar da ortodoxia católica, mas devido à sua localização geográfica, o quietismo responde à maneira de muitos dos seus intervenientes - mulheres. Não fazem nada, não reagem, pois a elas não cabe reagir ou agir. São passivas. Então descem ao fundo da sua condição e tornam-se pura passividade, puro Nada. Esta é a condição feminina – a da santa inactividade, ou, também chamada a «heróica indiferença». Resta-nos é saber se essa é a condição feminina ou a essência feminina.

²⁹ J.R. ARMOGATHE, *L'Quietisme*, PUF, Paris 1973.

³⁰ M. NASSON (ed.), *Fénelon & Madame Guyon: documents nouveaux et inédits*, Hachette, Paris 1907.

4. Reescrever como Escrever

Foi com os *Estudos sobre a Histeria* que Freud, juntamente com Breuer, iniciou as investigações que culminariam no método da psicanálise³¹. Reagindo à escola cientista de Janet e Charcot, Freud assinalou o início da *Spaltung* no sujeito histórico, baseado na incontrolabilidade desejo. Histeria era uma doença feminina, das mulheres que, superando um Real traumático, o reprimiam, transformando-o num sistema fantástico. A neurose era entendida como um sistema patológico de realização do desejo em que o princípio do prazer não se desenvolvia correctamente, tornando-se um mecanismo de defesa. Estaria portanto ligada ao processo de sexualização, quando a criança dissociada da mãe, findaria a seu período bissexual e se tornaria mulher ou homem, através do surgimento do significante, o primeiro Outro. O pai seria assim o representante da Lei, pela detenção do Falo e da quebra com a unidade primordial entre a mãe e criança. O desenvolvimento da mulher descrito por Freud poderia ser entendido nas linhas de desenvolvimento histórico, contrariando desde já a ideia cristã de que a mulher assume o lugar da passividade. A criança tornar-se-ia pessoa feminina pela inveja do pénis- o objecto imaginário- que falhava em aparecer na metonímia do desejo, recebendo assim uma dimensão de realidade. A castração era o símbolo da *Ichspaltung*, uma divisão do Ego para além do Imaginário. Caso esta linha de desenvolvimento falhasse, haveria um retorno à unidade com a Mãe.

Jacques Lacan desenvolveu esta última possibilidade, afastando a subserviência fálica da sexualidade feminina, em «Deus e a *Jouissance* da Mulher»³². A Mulher, diz ele, não existe, pois pertence à experiência da unidade pré-ediapiana, que tem os seus correlatos no discurso religioso, ético e literário (amor cortês). Contra esta fantasia, Jacques Lacan oferece o conceito de *jouissance*. Esta seria o momento da sexualidade referente ao excesso, para além do termo fálico, que marcaria a identidade sexual. Daí a experiência da *jouissance* ser como que da propriedade da mulher mística. Hadewijch e Teresa de Ávila seriam para ele exemplos dessa unidade primordial. Esta seria sempre uma experiência feminina, mesmo quando acontece a homens, e cita João da Cruz que se colocou nesse lugar de inexistência ou não-tudo.

³¹ S. FREUD, J. BREUER, *Studien über Hysterie*, Fischer, Frankfurt am Main 1970.

³² J. LACAN, «God and the *Jouissance* of the Woman. A Love Letter», in J. MITCHELL, J. ROSE (eds), *Feminine Sexuality: Jacques Lacan and the école freudienne*, Macmillan Press, London 1983, pp. 137-161.

Entre Freud e Lacan, na França de pós-Guerra, operou-se todavia um fenómeno social e intelectual na emancipação da mulher - «a segunda vaga feminista»³³. Simone de Beauvoir marcou os estudos da subjectividade com a frase.

«On ne naît pas femme: on le devient. Aucun destin biologique, psychique, économique ne définit la figure que rêve au sein de la société la femelle humaine; c'est l'ensemble de la civilisation qui élabore ce produit intermédiaire entre la mâle et le castrat qu'on qualifie de féminin.»³⁴.

Beauvoir pretende, na sua luta pelos direitos das mulheres, igualizá-la ao homem. Uma subjectividade individual, desenvolvida pela cultura e educação, mas jamais pela especificidade feminina. Esse discurso fora essencialmente um discurso mitológico – do qual Freud não está ilibado – com o objectivo de integrar a mulher (e o humano) em determinadas posições e funções. Destruir essas funções e posições e ocupar as dos homens é a mensagem de Beauvoir. Analisando um papel que houvera sido protagonizado pela mulher, a mulher mística, Beauvoir dá-nos dois exemplos que, a propósito de Joana de Jesus, ser-nos-ão extremamente úteis: Jeanne de Guyon e Teresa de Ávila. Se o fervor místico da primeira é de cariz narcisista e há uma aniquilação da sua subjectividade num ser irreal (Deus), o de Teresa desenvolve uma relação entre o individuo e a transcendência ainda assim de feição intelectualista, e determinada a ser reformadora, a fazer vibrar a sua própria existência num contexto social e religioso elitista (isto é, vedado a partes da sociedade no qual figuram as mulheres).

No entanto, este discurso feminista igualitário marcou apenas uma tendência na filosofia da subjectividade. Irigaray, vinda do círculo psicanalítico lacaniano, contesta quer inexistência da mulher (defendida por Lacan) quer essa igualdade cega que abstrai o sujeito (de Simone de Beauvoir). Irigaray procede à crítica da especulação por parte da especularização (a mulher como o outro do espelho do homem. Mulher como o não do homem). A experiência da histeria e de outras doenças ditas femininas levaram-na a restabelecer um discurso feminino – *parler des femmes*. Em vez da inveja do pénis, porque não falar-se do primado dos seios, da vulva? Ela remete-nos para a dimensão pré-edipiana, onde a unidade com o Outro se faz agora em termos no caminho para o Mesmo. Reactivar a relação

³³ G. DUBY, M. PERROT (ed.), *A História das Mulheres-O século XX*, Afrontamento, Porto 1990.

³⁴ S. BEAUVOIR, *Le Deuxième sexe*, 2 vol., Gallimard, Paris 1949, p. 6.

Demeter-Perséfone, numa genealogia claramente esquecida pelos homens por inveja do leite, dos Seios³⁵.

Será esta mesma temática que estará na base da teoria de Helene Cixous, em textos com *O riso de Medusa* ou *A Nova Mulher*³⁶. *Écriture féminine* é o escrever o corpo, ultrapassando as distinções do masculino, feminino, no retorno ao pré-edipiano. É o discurso do Inconsciente, onde a lógica e a lei não imperam. Cita o monólogo de Molly, no *Ulisses* de James Joyce, como já fora exemplo de José Lino Grunwald, aquando do «escreviver» da poesia concreta. Mas Cixous dá preferência a autoras como Duras, e especialmente, Clarice Lispector. A «écriture féminine» canta o *Cântico dos Cânticos* do corpo feminino-maternal. Ser mulher é ser o próprio Corpo. Escrever a partir da metáfora concreta maternal, gerar a partir do útero, com dores e eterno amor. O texto feminino tem sido escrito até agora de modo subtil e invisível, com as tinta branca do leite maternal. Há que terminar a logocêntrica ilusão da união significado com o significante: viver a laranja, isto é, acabar com a natureza morta de Cézanne, que, como a mulher, jaz na mesa da cozinha.

No entanto, Irigaray e Cixous acabam por ser acusadas novamente de essencialismo, de retornarem a figuras estanques do feminino e oscilarem entre o biológico e o normativo³⁷. Não traduzir *écriture féminine* mostra portanto também da nossa parte a dimensão cultural e social com que esse conceito emergiu no contexto da emancipação da mulher e das teorias hodiernas sobre a subjectividade.

5. Escreviver como Viver

Eis-nos pois, finalmente, como viemos chegar a Joana de Albuquerque, Joana de Jesus. Como histórica e intelectualmente, repensar o texto feminino desconhecido do século XVII parece-nos revestir de total importância filosófica.

Joana de Albuquerque descreve-nos a sua formação intelectual, incentivada

³⁵ L. IRIGARAY, *Speculum de l'autre femme*, Minuit, Paris 1974. Idem, *La langage des déments*, Mouton, The Hague 1973.

³⁶ H. WILCOX [et ali] (edt), *The body and the text: Hélène Cixous, reading and teaching*, Harvester Wheatsheaf, New York 1990. Susan SELLERS, *The Hélène Cixous Reader*, Routledge, London 1994.

³⁷ I. WEBER (Hrg.), *Weiblichkeit und weibliches Schreiben: Poststrukturalismus, weibliche Ästhetik, kulturelle Selbstverständnis*, Wissenschaftliche Buchhandlung, Darmstadt 1994.

³⁸ Teresa de Jesus, *Obras Completas*, BAC., Madrid 1974.

pelo pai, que lhe houvera ensinado latim e lhe dera, aos 15 anos, *O Tratado da Casa Interior* de Santa Teresa (Capítulo1)³⁸. Juntamente com o facto de Joana possuir imensas tias em posições estratégicas em mosteiros beneditinos e cistercienses, mostrava-se naturalmente propensa à oração, ao recolhimento e partiu para Lorvão. Em toda a obra de Joana está patente, ainda que não o diga, a *Vida* de Teresa. Como Teresa, Joana padeceu graves doenças (e ataques epilépticos). Como Teresa, Joana desdenha dos Confessores, como Teresa, Joana vê o inferno e tem os desposórios com Cristo, como Teresa, Joana vê-se reformadora. Joana começa a escrever a sua autobiografia a partir de 1661, aos quarenta e um anos de idade, a pedido de Frei Vivardo de Vasconcelos, abade Geral da ordem de Cister e próximo do Rei D. Joao IV e da Rainha D. Luísa, e infanta Catarina, também rainha de Inglaterra. Este homem desenvolveu a reforma católica a nível dos Cistercienses, fundando as novas *recoletas* de Lisboa que, sob o espírito da Reforma Católica, se revestiam de contornos muito mais rígidos e ascéticos. Frei Vivardo era um homem sensível à espiritualidade feminina, e houvera estado deslumbrado por Maria da Cruz, mulher religiosa que fundara um recolhimento no bairro do Mocambo. Esta era uma mulher culta, viajada e religiosa, dada a visões, êxtases e arguindo com ele matérias espirituais. Apesar de seu pupilo, Vivardo soubera-a cativar para o núcleo dos Cistercienses, e transforma o seu recolhimento em ordem autónoma cisterciense, com o apoio régio já conhecedor da fama de santidade de Maria da Cruz. O seu poder no Mosteiro fez-se sentir e amedrontar as dirigentes que eram irmãs de Vivardo. Maria da Cruz foi denunciada ao Santo Ofício, açoiada e expulsa para o Brasil, apesar das críticas mesmo dentro do Paço³⁹.

Joana haveria de desempenhar um papel semelhante com Vivardo. Aproximados na intimidade da confissão, Joana intercede por ele e pelos seus amigos no diálogo com a Divindade, cura-lhe as dores de cabeça e outras doenças, e partilham leituras espirituais. O confessor recomenda-lhe as leituras, a confessada escreve para ele. A vinda de Joana deve-se, no entanto, a um pedido expresso de Vivardo e do confessor da Casa. O primeiro dá-lhe os cadernos para escrever. O segundo escreve-lhe cartas de incentivo para o Lorvão, cativando-a para vir para Lisboa.

«Deus escolheu a enferma de saúde do mundo para a confusão da força, e a falta do tino para confundir os sábios do mundo; Deus escolheu-te porém, para que por ti e em ti, Ele que é o reparador de todos, o reformador da lei e de seu povo, por

³⁹ L. ASSUMPÇÃO, *As freiras do Lorvão*, Franca Amado, Coimbra 1899.

ti reforme as freiras da nossa ordem. E assim, irmã amantíssima do Senhor, ao sopro do Espírito Santo, dispõe-te para que a tua língua seja a pena do escrevente correndo veloz, e, seguindo a regra e os usos e costumes cistercienses, compõem a reforma das freiras de Cister. (...) Essa mesma reformulação feita por ti e por ti mesma escrita será apresentada ao Sumo Pontífice Vigário de Cristo para que aprove o que for de boa vontade de Deus e o que for de bom, o que for contrário reprovará. Pelo que trabalha, filha do leão (mulher forte) para que conluas esta obra com a maior diligência (...)»⁴⁰.

Esta regra terá sido entregue em 1664, mas dela não há rasto. Joana parte para Lisboa e, apesar de estar bastante próxima dos seu novo Confessor, é ostracizada pela sua comunidade religiosa, as bernardas descalças. A situação agrava-se, Joana queixa-se do mal-estar, e Vivardo de Vasconcelos responde-lhe.

«Minha madre. Eu não estou mal com V.R., estou mal com o seu amor próprio, com a sua soberba, com o seu pouco sofrimento, e com a sua língua com que V.R. tem escandalizado até as paredes dessa casa; e finalmente que eu cuidei que tratava com uma ovelhinha de Deus, e achei-me com outra Maria da Cruz (...) e nisto conheci a violência com que V.R. vive nesse paraíso e sua pouca humildade; e como toda a sua doutrina é falsa de onde estes erros começaram para Deus permitir esses enganos. Saberá V.R. ou nunca o saberá porque a sua cegueira e a sua soberba e presunção não lhe darão lugar a isso.»⁴¹.

Joana ainda comporta a esperança de ser reformadora em Santarém, na nova recoleta, mas mandam-na embora de novo para o Lorvão. Que escreverá Joana para ser tão mal-amada? Joana, sendo uma mulher, não tem autoridade para escrever⁴². Tem de se reportar ao que Deus lhe manda escrever, através de visões e alucinações. Ela só pode escrever o que vê.

6. Escrever como Ver

E que vê Joana? Joana vê acima de tudo Teresa. Joana quer ser como Teresa e Joana verá o que todas as místicas vêm. Receia os confessores pouco letrados, como Teresa, aguardando, quiçá pela vinda desse Confessor, que julgara ser seu Companheiro espiritual e intelectual. Nessa altura dedicava-se à leitura, destacan-

⁴⁰ «Carta [de Frei Alberto do Amaral a Joana de Jesus] in Joanna de Albuquerque /Joanna de Jesus, *Vida da Venerável Madre Joanna de Albuquerque*, Folium 94.

⁴¹ «Carta de Vivardo de Vasconcelos a Joana de Jesus», in L. ASSUMPÇÃO, *As freiras do Lorvão*.

⁴² P. DINZELBACHER, *Revelationes*, Brepols, Turnhout 1991.

do-se Frei Luís de Granada e a *vita* de Madalena de Pazzi que então circulava na época. A linguagem que Cristo utiliza com Joana é a mesma que com Teresa. Assim, Joana prepara-se para as núpcias, tendo Teresa como advogada, e descreve:

«Este piedoso Senhor me tomava, e chegando-me a si com um puro e excessivo amor, me deu um suavíssimo ósculo com que senti tanta suavidade e deleite que ficando num profundo desmaio, acordei fora de mim, e tão engolfada em Deus, que não conheci Terra onde estava.»⁴³.

A experiência do «engolfamento» repetir-se-á, na reafirmação da sua autoridade dentro das comunidades em que se move, no êxtase das potências adormecidas, para que a sua via iluminativa e unitiva confluam numa verdadeira simbiose entre a mulher e o Divino⁴⁴. E digo mulher e não humano, pois é na sua particular, débil e insegura faceta *mulier qua mulier*, que Joana julga poder ter esta união com o Amado. Uma união possibilitada pelo exemplo vivo e edificante da recente Santa Teresa de Ávila, espelhada na recepção que Joana faz dos conceitos de Teresa⁴⁵. Assim, Jesus grava com o Seu sangue o Seu nome no coração da mulher, e esta o dela no dele, como pela escrita do nome acordasse um testemunho de poder (capítulo 13). Assim Jesus lhe dá a conhecer o próprio Pai, e, espiritualmente, lhe oferece chagas (Capítulo 21). Ela torna-se um vínculo de favores entre o reino dos mortos e dos vivos, ganhando almas do purgatório (capítulos 27 -29; 41 e 42). E à medida que estes convívios se estabelecem, Joana é conhecida nas suas comunidades, admirada e invejada pelas suas companheiras (capítulos 31 e 50). A escrita da Reforma faz-se como obra de Deus através de Joana, a escolhida. A escrita que se iniciou no coração a sangue, é agora retomada, em papel, como «obra do Espírito Santo», escrita em «êxtase» (capítulo 36). A ela os Mistérios da Trindade e Sacramento foram-lhe mostrados, em «visões intelectuais» (capítulo 69) ou revelações, «inteligencias de coisas futuras» (capítulo 30) directamente por Deus, seu sogro (capítulo 24.). Ela bebe da pomba «a verdade e sabedoria» através da oração, «música de[...] união» (capítulo 23). Joana não precisa de «livros espirituais» apenas «o livro da vida» (capítulo 7) que faz com que a sua escrita provenha da *escrevivência*.

⁴³ Joanna de Jesus/Joanna de Albuquerque, *A vita da venerável Madre Joanna de Albuquerque*

⁴⁴ *Ibid*, ff. 25-27.

⁴⁵ J. POIETREY, *Vocabulário de Santa Teresa*, Universidade Pontificia de Salamanca/Fundacion Universitária Española, Madrid 1983.

Esta escrevivência possibilitada pelo segredar de Deus ao ouvido de Joana revelando-lhe os mistérios da Igreja, representando-os no «interior da alma» (capítulo 38), faz com que a Mística do Lorvão exteriorize o desejo reprimido. Mas a visão/escrevivência mística pode ser patologicamente classificada como do domínio da histeria⁴⁶. A respeito das *vitae* das mulheres religiosas do século XIII, Amy Hollywood adverte-nos que pode haver uma ventriloquização da histeria, tanto na ortodoxia como na heterodoxia⁴⁷. No sono das potências e no «sentimento amoroso» que faz abrir ou «dilatar» [sua *Lieblingswort*] o mundo, Joana assume-se como a intérprete e a detentora de conhecimento, projectando-o para a comunidade. Esta projecção, ainda que em conteúdo não colida com a ortodoxia, catapultava-a para uma liderança religiosa. Assim, Joana abdicará da sua genealogia humana (masculina) passando de Albuquerque para Jesus. Não porque era hábito a mudança de nome, (como atesta a perseguição a que fora alvo por causa dessa escolha) mas porque Joana escolhe outra genealogia. Não é a divina, ou a imposta pela Ordem, mas a feminina, arrancada ao sonho da *mimesis* permanente que Joana sente por Teresa, ainda que raramente a mencione. Apontamos aqui uma das suas excepções.

«Bem sei eu, meu amor, e meu Senhor da minha alma, que sois vós Jesus de Teresa e por isso lhe fazeis tantos favores». Teve como resposta ‘Também sou Jesus de Joana’⁴⁸.

E assim mudou o nome, para entrar numa galeria de subjectividade reactiva na sua passividade, na escrita de uma nova Casa, de uma nova Reforma (Católica). Essa transformação do «nome do pai» para o «nome da Santa» causar-lhe-ia agravos dentro da comunidade. Joana de Jesus ficou para a história afinal como Joana de Albuquerque. A passagem para a autoria, para a santidade, para a genealogia divina a que Joana desejava pertencer e participar com um legado intelectual *écrite* em português, não conseguiu lograr. Joana de Jesus significa a possibilidade da mulher, através da nupcialidade, ascender a um outro contacto e conhecimento com Deus feito homem. Para a ortodoxia Joana é Joana de Albuquerque, o nome

⁴⁶ «Failings and Troubles of Desire» in A. VERGOTE, *Guilt and Desire: Religious Attitudes and their Pathological Derivatives*, Yale University Press, New Haven and London 1988, pp. 121-232.

⁴⁷ A. HOLLYWOOD, *Sensible Ecstasy: Mysticism, Sexual Difference and the Demands of History*, The University of Chicago Press, Chicago 2002, p. 236-274.

⁴⁸ Joanna de Albuquerque/ Joanna de Jesus, *A vida venerável Madre Joanna de Albuquerque*, folium

do Referente, o nome do falo, o nome do Pai. Para a *écriture féminine* escrita a branco, com o leite materno, Joana é Joana de Jesus.

Escrever transforma-se derradeiramente em ver. Ela vê, detém conhecimento que a experiência mística lhe veicula. Eis uma das visões que Lino de Assumpção considera poderem aproximar-se do quietismo.

«Neste mesmo dia, depois de completas, quando me queria recolher, cheguei como sempre costumava a um Senhor que tinha na cela posto na cruz e dei-lhe um ósculo no peito, e entendi que o Senhor me fazia com grande força que lhe o desse na boca. Mas eu tive um temor e parece-me que por humildade lho não dei, e assim, como quem não fazia o que lhe mandavam, me recolhi. Ao outro dia, às cinco horas da manhã, fui para a oração conventual, e comecei-me, com grande paz e suavidade, a recolher ao interior aonde entendia com grande certeza tinha comigo o meu Senhor Deus e homem verdadeiro, o qual com um amor excessivo se chegava a mim e dava-me a entender que aquele ósculo que eu não lhe quisera apertava consigo, e eu pecadora a minha indigna boca na sua, com uma doçura e suavidade, que me tirava dos seus sentidos, estava gozando daquele soberano favor, e como com ele me sentia enlouquecer: O Senhor me tornava a apertar consigo, como quem não se satisfaz de uma coisa que muito desejava de lograr, e tornava renovar o favor passado, a minha alma de todo amortecida, sem saber o que dizia, parece falava interiormente muitas palavras todas de grande amor, e entendia que o Senhor me respondia entre muitas das quais me recordo destas «Minha querida Esposa, quanto te amo, e quanto me deleito em estar contigo» Aqui me lembrei de meu confessor, com quem desejava de lhe dar parte daqueles grandes bens que estava gozando, e o Senhor me dizia com grande amor: «Aqui o tenho comigo!» E logo entendi que também ali estava.»⁴⁹

Joana apropria o vocábulo escrevido por Teresa: *a suavidade, o enlouquecer, o amortecimento*. Esta experiência é possibilitada pela visão do «senhor Deus e homem verdadeiro»: a espiritualidade e onipotência da Divindade unidas, copulativamente pelo «e», ao homem, à masculinidade real, frágil e humana. Essa fragilidade é atestada pelo desejo que o próprio Cristo tem por ela: «aquele ósculo que eu não lhe queria apertava consigo». A humanidade de Cristo é tão pungente que a própria Joana se lhe recusa, mas a «doçura e a suavidade» proporcionadas pelo exercício da oração e da divindade possibilitam o *enlouquecimento* totalmente receptivo ou *amortecido*. É Cristo que se *deleita*, que *deseja*, que *ama*, que quer *estar com* ela. Um Cristo mais desejoso e mais apaixonado até que ela. Joana não perde os sentidos, apesar de todo o amortecimento da alma, e a referência do poder fálico humano não deixa de estar presente – esse desejo de procurar o seu confessor, de o fazer partilhar da experiência mística ao qual não tem acesso, por

⁴⁹ Joanna de Albuquerque/Joana de Jesus, *A vida da Venável Madre Joanna de Albuquerque*.

não ser desejado nupcialmente pela intelectual e sensual heterossexualidade de Cristo.

No entanto, a experiência mística, ao mesmo tempo que traduz poder e afirmação, é de autotransformação – são dimensões correlatas da mesma experiência. A busca da *santidade* pelo êxtase nupcial é o *modus vivendi* que Joana, entre o legado Cisterciense-Teresino e os focos de iluminados na Península Ibérica, irá escrever.

7. Escrever – [Em jeito de conclusão]

Nesta relação triádica entre feminino, Divindade e Poder (humano, fálico), a ordem é descentralizada e triangular. O desejo reprimido na histeria ventriloquiza o poder sinuante entre a ortodoxia da experiência do amor e a heterodoxia da busca poder. Resta, portanto, reanalisar o ver, o viver, o escrever, o reescrever na escrevivência da experiência mística como conhecimento latente, mas marginalizado à força de quietude (ou quietismo?) da razão. Ou estaremos nós a falar do advento de uma meta-razão? Uma meta-razão elástica, concreta e lúdica, *alumbrada* e interiormente inquieta, que faz dilatar os significantes e significados numa criativa descodificação, para uma «agudização máxima das capacidades racionais projectando a mística como plenitude humana»⁵⁰.

Eis, pois, uma escrevivência espontaneamente *feminista*, por reavaliar o papel da mulher entre o poder e o divino na sociedade, mas também gnoseo e ontologicamente, pelo primado de uma experiência no feminino, num corpo feminino, que acede a uma posição privilegiada do conhecer e ser⁵¹. *Écriture féminine* dizem alguns. Escrita do inconsciente - desejo primordial de unificação com o mundo - que, sob tintas da tradição da espiritualidade monástica mesclada com a presença triunfante de Teresa de Ávila, terá adquirido uma crítica ao racionalismo advindos do Humanismo e das Reformas. Escreveu-se em português, escreveu-se no vernáculo feminino do Lorvão.

⁵⁰ M.C.C.R.M. PACHECO, *Ratio e Sapientia. Ensaio de filosofia Medieval*. Liv. Civilização, Porto 1984, pp. 129-130.

⁵¹ C.W. BYNUM, *Fragmentation and Redemption. Essays on Gender and Human Body in Medieval Religion* Zone Books, New York 1992.

Crónica

Prof.^a Doutora Maria Cândida Pacheco: jubilação e homenagem

A Prof.^a Doutora Maria Cândida Gonçalves da Costa Reis Monteiro Pacheco, Directora desta revista, celebrou no dia 16 de Julho de 2005 o seu septuagésimo aniversário. Docente de Filosofia da Faculdade de Letras da Universidade do Porto (FLUP) desde Outubro de 1962, terminou nesse dia uma intensa carreira universitária, longa de quase 43 anos de ensino, sem prejuízo de continuar ligada à unidade de investigação e a presidir ao Gabinete de Filosofia Medieval (GFM), que fundou.

Ao longo do seu percurso académico, a Prof.^a Maria Cândida Pacheco leccionou um grande número de cadeiras e seminários de licenciatura e de pós-graduação, nomeadamente na área de Filosofia Medieval, onde o seu trabalho é amplamente reconhecido a nível nacional e internacional. Em 29 de Março de 1974, doutorou-se em Filosofia Antiga e Medieval com a dissertação *S. Gregório de Nissa. Criação e Tempo*, sendo então contratada como Professora Auxiliar. Professora Associada em 1979, realiza em 5 de Janeiro de 1984 as provas públicas de Agregação. É aprovada por unanimidade e obtém a nomeação definitiva como Prof.^a Catedrática em 1 de Abril de 1985. Nesse mesmo ano cria na Faculdade de Letras o Mestrado de Filosofia Medieval. Em 1987 funda o Gabinete de Filosofia Medieval da Universidade do Porto, de que é Presidente desde então e onde lança em 1992 esta mesma revista *Mediaevalia, Textos e estudos*, editada nos seus primeiros anos pela Fundação Eng. António de Almeida e desde 2000 publicada pela Faculdade de Letras. Também em 1992 foi eleita em Ottawa membro da direcção da Societé Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale (S.I.E.P.M.), de que seria eleita Vice-Presidente no Congresso de Erfurt em 1997. Em 1995 presidiu à Comissão Nacional para as comemorações do 8º centenário de

Santo António de Lisboa. Em Fevereiro de 1998 foi eleita Presidente do Instituto de Filosofia da Faculdade de Letras, cargo para o qual foi reeleita em 2004. Em 2002 organizou no Porto o XI^{ème} Congrès International de Philosophie Médiévale da S.I.E.P.M. sobre o tema *Intellect et imagination dans la Philosophie Médiévale*. Em 2004 co-promoveu e convocou a Assembleia fundadora da Sociedade Portuguesa de Filosofia Medieval, da qual foi eleita Presidente.

Ao longo da sua carreira universitária desempenhou vários cargos na Faculdade de Letras. Participou também em inúmeros júris de Mestrado e de Doutoramento, muitos dos quais foram por si mesma orientados. Na data da jublição orientava seis dissertações de doutoramento e cinco de Mestrado.

Publicou e tem em publicação livros e artigos em revistas especializadas ou em volumes colectivos, no país e no estrangeiro.

Para uma informação mais circunstanciada sobre o percurso académico e as publicações, cfr. a brochura a seguir referida com o título *Homenagem a Maria Cândida Pacheco*.

Homenagem na data da jublição

No âmbito do Gabinete de Filosofia Medieval, fundado e dirigido pela Prof.^a Maria Cândida Pacheco, foi decidido organizar, sem o seu conhecimento, um volume de colaboração internacional para ser oferecido no momento da sua última lição. Dada a rápida e vasta receptividade dos convites a investigadores e professores nacionais e estrangeiros em Filosofia Medieval para participarem nesse volume, foi decidido reunir os participantes em colóquio nos dias 14 e 15 de Julho de 2005. Desse modo, no âmbito das actividades científicas desenvolvidas pelo Gabinete, foi possível organizar uma homenagem que se articulou em três vertentes principais: colóquio, edições e exposição.

O Colóquio Internacional *Itinerários da Razão, em homenagem a Maria Cândida Pacheco na data da sua jublição* decorreu na FLUP nos dias 14 e 15 de Julho de 2005, reuniu cerca de 60 participantes, com 22 comunicações por conferencistas de 8 países:

Joaquim Cerqueira Gonçalves (Universidade de Lisboa), *Medievalidade – Crise ou Hiato?*;

Jacqueline Hamesse (Université Catholique de Louvain, Louvain-la-Neuve), *A propos de quelques techniques d'interprétation et de compilation des textes. Paraphrases, florilèges et compendia*;

Carlos Arthur R. Nascimento (Pontifícia Universidade Católica de São Paulo), *Física e matemática em uma passagem da Física de Aristóteles*;

José Maria da Cruz Pontes (Universidade de Coimbra), *O Cristianismo perante os valores culturais: As hesitações da Patrística até à síntese agustiniana*;

Maria Leonor Xavier (Universidade de Lisboa), *Anselmo e Boaventura sobre o argumento do Proslogion*;

Rafael Ramón Guerrero (Universidad Complutense de Madrid), *La teocracia islâmica: conocimiento y política en al-Farabi*;

Pascale Bourgain (École des Chartes, Paris), *L'art poétique d'Abélard dans l'Hymnarius Paraclitensis*;

Vera Rodrigues (Gabinete de Filosofia Medieval, Porto – École Pratique des Hautes Études, Paris), *Unidade e necessidade em Teodorico de Chartres. Notas sobre uma metafísica aritmética*;

José Meirinhos (Universidade do Porto), *Desenhar o saber. Um esquema das ciências do século XII em Santa Cruz de Coimbra*;

Gilbert Dahan (CNRS/École Pratique des Hautes Études, Paris), *L'Ecclésiaste contre Aristote ? Les commentaires de Eccl 1, 13 et 17-18 aux XII^e et XIII^e siècles*;

José Maria da Costa Macedo (Universidade do Porto), *O domínio da racionalidade na abordagem dos anjos segundo S. Tomás*;

Barbara Faes de Mottoni (CNR, Milano), *Visioni e rivelazioni nel De exterioris et interioris hominis compositione di Davide di Augsburgo*;

Luis Alberto De Boni (Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre), *O canto XXXIII do Paraíso da Divina Comédia de Dante*;

David Luscombe (Sheffield University), - Charles Burnett (Warburg Institut, London), *A New Student for Peter Abelard. The marginalia in British Library Ms Cotton Faustina A.X.*;

Charles Burnett (Warburg Institut, London), *Peter Abelard's praise of Maria*;

Marco Toste (Gabinete de Filosofia Medieval, Porto - Université de Fribourg), *Nobiles, optimi viri, philosophi. O papel do filósofo na comunidade política na Faculdade de Artes em Paris no final do século XIII*;

José Antônio de Camargo R. de Souza (Universidade de Goiás), *Pedro de João Olivi O. Min. (1248-98), e os limites do poder papal na esfera temporal*;

Alfonso Maierù (Università degli Studi di Roma «La Sapienza»), *Ymaginatio manuductiva: logica e teologia trinitaria in Pietro di Pulkau*;

Pedro Parcerias (Gabinete de Filosofia Medieval, Porto), *L'événement, la vérité chaotique et le retour de la différence: un itinéraire ontologique de Whitehead à Jean de Ripa, à travers le concept de différence*;

Francisco Bertelloni (Universidad de Buenos Aires), *Aristóteles en el Renacimiento. Sobre un capítulo del periplo del corpus aristotélico*;

Mário Santiago de Carvalho (Universidade de Coimbra), *Paixões virtuosas? Sobre a recepção da doutrina tomista das paixões nos alvares da antropologia moderna*.

As comunicações, com poucas exceções, foram incluídas no volume de homenagem: *Itinéraires de la Raison. Études de philosophie médiévale offertes à Maria Cândida Pacheco*, dir. J.F. Meirinhos, (Textes et études du Moyen Age, 33) FIDEM, Louvain-la-Neuve 2005; XIV+444 pp. Com a colaboração de todos os envolvidos foi possível oferecer o volume à homenageada e aos participantes na sessão de encerramento do Colóquio. O volume inclui estudos de: J. Cerqueira Gonçalves (Lisboa), J. Hamesse (Louvain-la-Neuve), C.A.R. Nascimento (São Paulo), J.M. da Cruz Pontes (Coimbra), R. Ramón Guerrero (Madrid), J. Puig Montada (Madrid), M.L. Xavier (Lisboa), P. Bourgain (Paris), Ch. Burnett (London) – D. Luscombe (Sheffield), J. Meirinhos (Porto), G. Dahan (Paris), A. Poppi (Padova), B. Faes de Mottoni (Milano-Roma), M. Toste (Porto - Fribourg), J.A.C.R. de Souza (Goiás), L.A. De Boni (Porto Alegre), A. Maierù (Roma), F. Bertelloni (Buenos Aires), M.S. de Carvalho (Coimbra), P. Parcerias (Porto).

Uma exposição bibliográfica na Biblioteca da FLUP reuniu, entre 14 e 22 de Julho, toda a produção editada da Prof.^a Maria Cândida Pacheco, tendo a exposição sido aberta pela Senhora Presidente do Conselho Científico, Prof.^a Doutora Fátima Marinho. Para a homenagem e para acompanhar a exposição bibliográfica foi publicada a brochura *Homenagem a Maria Cândida Pacheco - Percorso biográfico e académico. Bibliografia completa. Entrevista*, Ed. do Gabinete de Filosofia Medieval, Julho de 2005, 47 pp.

Estas iniciativas contaram com o apoio de diversas entidades, sem o qual não teriam sido possíveis, nomeadamente a Reitoria da Universidade do Porto, a Fundação Engenheiro António de Almeida, a Faculdade de Letras da Universidade do Porto, o Departamento de Filosofia da FLUP, a Fundação para a Ciência e a Tecnologia através do financiamento à unidade de investigação Instituto de Filosofia.

Última lição

Na tarde do dia 15 de Julho, encerrado o colóquio e perante os colegas do Departamento de Filosofia, da FLUP e de outras Faculdades, de antigos

e de actuais alunos, de membros dos órgãos de direcção e dos Departamentos da Faculdade, bem como da equipa reitoral, de familiares e de representantes de diversas instituições científicas e culturais, a Prof.^a Maria Cândida Pacheco proferiu no Anfiteatro Nobre da FLUP, completamente cheio, a última lição, intitulada: *A Idade Média como civilização da imagem em busca da luz. Reflexões sobre o processo de pensamento medieval.*

A lição será oportunamente publicada.

Homenagem da Faculdade: entrega da medalha de ouro

Após a lição e em cerimónia organizada pelo Conselho Directivo foi entregue à Prof.^a Maria Cândida Pacheco a medalha de ouro da Faculdade, atribuída pela Assembleia Representantes em reconhecimento da sua actividade académica e científica e do seu contributo para a vida da Faculdade ao longo dos mais de 40 anos que esteve ao seu serviço.

Na cerimónia de entrega o elogio da homenageada foi proferido por José Meirinhos na qualidade de Presidente do Departamento de Filosofia, tendo ainda proferido palavras de reconhecimento a Senhora Presidente do Conselho Directivo, Prof.^a Doutora Maria de Lurdes Correia Fernandes e o Senhor Vice-Reitor, Prof. Doutor Francisco Ribeiro da Silva.

Atribuição do título de Prof.^a Emérita da Universidade do Porto

Na sequência da jubilação e das mencionadas homenagens e por proposta aprovada por unanimidade no Departamento de Filosofia remetida ao Conselho Directivo da Faculdade, o Senado da Universidade do Porto aprovou a atribuição à Prof.^a Maria Cândida Pacheco do título de Professora Emérita.

A 23 de Março de 2006, dia Universidade, o Senhor Reitor da Universidade do Porto, Prof. Doutor José Novais Barbosa, fez entrega do respectivo diploma em reconhecimento da carreira universitária e do contributo da Prof.^a Maria Cândida Pacheco para a investigação que, nessa condição, continuará a dar à Universidade, à Faculdade de Letras, ao Instituto de Filosofia e ao Gabinete de Filosofia Medieval.

Recensões

Alois HAHN, Gert MELVILLE, Werner RÖCKE (Hrgs.), *Norm und Krise von Kommunikation Inszenierungen literarischer und sozialer Interaktion im Mittelalter. Für Peter von Moos*, (col. Geschichte: Forschung und Wissenschaft, 24) LIT Verlag, Berlin 2006, 552 pp.; ISBN 3-8258-9945-4.

Peter von Moos nasceu em Paris, em 1936. Foi professor-titular na Universidade de Münster, Alemanha, entre 1969 e 1994, sendo responsável pela cátedra de Filologia Latina Medieval (Mittellateinische Philologie). Desde 1991 é MA no *All Souls College* em Oxford. E, a partir de 1994, é membro da renomada Academia de Ciências de Heidelberg. Homem de rara cultura, dedicou a vida toda à pesquisa da história intelectual da Idade Média, tratando de problema relativos à comunicação, aos gêneros literários, à formação de conceitos etc.

Autor de grande produção bibliográfica conta, entre seus livros, com: *Hilbert von Lavardin (1056-1133), humanitas an der Schwelle zum höfischen Zeitalter* (Hilbert von Lavardin (1056-1133), humanitas no limiar da época das cortes), Stuttgart, 1965; *Consolatio, Studien zur mittelalterlichen Trostliteratur über den Tod und zum Problem der christlichen Trauer* (Consolatio: Estudos sobre a literatura medieval de consolação sobre a morte e a respeito do problema do luto cristão), 4 vols., München, 1971/1972; *Mittelalterforschung und Ideologiekritik, Der Gelehrtenstreit um Heloise* (Pesquisa sobre a Idade Média e crítica ideológica: O debate dos eruditos sobre Heloísa), München, 1974; *Geschichte als Topik. Das rhetorische Exemplum von der Antike zur Neuzeit und die historiae im 'Policraticus' Johannis von Salisbury* (História como tópico. O exemplo retórico da Antiguidade para os novos tempos e a história no *Policraticus* de João de Salisbury), Hildesheim/New York 1988, (2. ed. 1996); *'Öffentlich' und 'privat' im Mittelalter. Zu einem Problem historischer Begriffsbildung* («Público» e «privado» na Idade Média. Sobre um problema da formação histórica de conceito), Heidelberg, 2004.

O presente volume constitui uma homenagem ao Prof. Moos, composto por 24 títulos, aos quais se segue a bibliografia do homenageado. O que chama a atenção na obra do Prof. Moos – e se reflete nos textos do livro – vem resumido, de modo feliz, na apresentação. Dizem os organizadores que, na atualidade, há uma exigência de Interdisciplinariedade e Transdisciplinariedade. Mas isso não significa nem a pura e simples colocação, lado a lado,

das diversas disciplinas, como também não significa a suspensão das perguntas especiais e dos interesses de conhecimento de cada faculdade. A beleza e o desafio da proposta consiste em deixar de lado os paradigmas com os quais se está acostumado a trabalhar, a fim de serem experimentados os das outras faculdades, para, assim, readquirir novamente os próprios paradigmas. «Isso significa que os lingüistas se utilizam das perguntas e dos métodos da pesquisa histórica; os historiadores se valem das singularidades dos textos literários, das formas poéticas de fala e da comunicação literária para suas próprias pesquisas; os sociólogos tornam transparentes as regras das modernas modificações da sociedade a partir exatamente da estranheza das formas pré-modernas de comunicação e de fala» (p.1). Essa é uma das principais características do trabalho do Prof. Von Moos.

Dentre os textos que constituem esta coleção, permito-me citar alguns, com os quais encontrei maior afinidade. Para facilitar, traduzo-lhes o título: Fritz Peter Knapp: *Diálogos religiosos dificultados ou impedidos. O Judaísmo da Diáspora medieval sob o ponto de vista de Pedro Abelardo e Henrique de Langenstein*. - Alois Hahn: *Silêncio como comunicação e os paradoxos da incomunicabilidade*. - Guy P. Marchal: *Confrontação com normas alheias de representação simbólica. A aventura de uma legação dos cantões suíços na corte do Rei-sol*. - Fabio Troncarelli: *A solidão de Dante*. - Giles Constable: *A deslocação de Jerusalém na Idade Média*.

Transcreve-se a seguir a lista de todos os estudos incluídos no volume.

Inhaltsverzeichnis

Vorbemerkung (1-4); DIALOGIZTÄG / INTERAKTION: Sabine GÄBE, *Interaktion im Heil. Die Binnenkommunikation im Abraham Hrotsvits von Gandersheim* (7-34); Christel MEIER, *Dialog- und Redestrategien im Ysengrimus. Ein Beitrag zur Kommunikation der Verstellung* (35-53); Fritz Peter KNAPP, *Gestört oder verhinderte Religionsgespräche. Das Judentum der mittelalterlichen Diaspora aus der Sicht Peter Abaelards und Heinrichs von Langenstein* (55-71); Rüdiger SCHNELL, *Gastmahl und Gespräch. Entwürfe idealer Konversation, von Plutarch zu Castiglione* (73-90). SCHWEIGEN / DISKRETIION ALS KOMMUNIKATION: Alois HAHN, *Schweigen als Kommunikation und die Paradoxien der Inkommunikabilität* (93-113); Danielle BOHLER, *Civilités langagières: le bon taire ou le parler hastif. Brèves réflexions sur la fonction sociale et symbolique du langage* (115-133); Doris RUHE, *Diskreton, Ehre und Alltagsmoral in pragmatischen Texten des französischen Spätmittelalters* (135-154). GESCHICHTE UND GESCHICHTSSCHREIBUNG: Gert MELVILLE, *Systemrationalität und der dominikanische Erfolg im Mittelalter* (157-171); Joël BLANCHARD, *De l'oralité à l'écriture chez Commines: nouvelles émotions et nouvelle communication?* (173-191); Guy P. MARCHAL, *Konfrontation mit fremden Normen symbolischer Repräsentation. Die Abenteuer einer eidgenössischen Gesandtschaft am Hofe des Sonnenkönigs* (193-206). LITERATUR UND VERGENMEINSCHAFTUNG: Nikolaus LARGIER, *Liebe als Medium der Transgression. Überlen-*

gungen zur Affektgesellschaft und Habitusformung in Gottfrieds Tristan (mit einer Anm. zur Hohelied-Mystik) (209-224); Werner RÖCKE, *Überwältigung. „Eroberungssucht“, Legitimation von Herrschaft und lineares Erzählen in Wirns von Gravenberg Wigalois* (225-248). INDIVIDUALITÄT / IDENTITÄT / EIGENSINN: Brigitte Miriam BEDOS-REZAK, *Difformitas. Invektive, Individuality and Identity in Twelfth-Century France* (251-271); Fabio TRONCARELLI, *La solitudine di Dante* (273-289); Gabriela SIGNORI, *Gehorsam wider Eigensinn. Wertekonflikte in Frauenklöstern und –stiften des 15. Jahrhunderts* (291-309). RELIGION UND MYTHOS: Arnold ANGENENDT, *Die ‚Erlaubte Religion‘* (313-328); Peter GODMAN, *Cain at Soissons* (329-353); Giles CONSTABLE, *The Dislocation of Jerusalem in the Middle Ages* (355-370); Renate LACHMANN, *Pravda-Krivda (Gerechtigkeit – Ungerechtigkeit; Recht – Unrecht; Das Gute – Das Böse). Anmerkungen zu einem dualistischen Motive in altrussischen Texten und dessen Tradition* (371-396); Thomas LENTES, *Ritus und Kommentar. Tradierung durch Kommentierung im Meßkommentar des Wilhelm Durandus* (397-414). POETIK / POETOLOGIE: C. Stephen JAEGER, *The Stature of the Learned Poet in the Eleventh Century* (417-438); Horst WENZEL und Christina LUTTER, *Verletzte Pergamente. Zur Ästhetik der Narbe im Raum der Schrift* (439-461). 8. TROST: Thomas HAYE, *Neue Wege des Laurentius von Durham? Zwei unbekannt Klagegedichte zum Tode des Abtes Wilhelm von Rievaulx (1132-1145)* (465-477); Adriano PROSPERI, *Consolare gli afflitti: condannati a morte e sacramenti* (479-496). Peter von MOOS, *Bibliographie* (497-505). *Register* (507-522).

Luis Alberto De Boni

Matthias LUTZ-BACHMANN – Alexander FIDORA (Hrgs.), *Juden, Christen und Muslime. Religionsdialoge im Mittelalter*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2004; pp. 240; ISBN: 3-534-17533-6

Esta colectânea de ensaios relativos ao diálogo entre as Religiões na Idade Média surge editado pela mão de dois investigadores, Matthias Lutz-Bachmann e Alexander Fidora, da Universidade Johann Wolfgang-Goethe, de Frankfurt-am-Main, no contexto de um projecto de investigação filosófica «Die Umbrüche in der Wissenskultur des 12. und 13. Jahrhunderts» [As rupturas da cultura do saber no séc. XII e XIII, p.8] sob a égide da investigação pública alemã (Deutsche Forschung Gemeinschaft) para a área de «Wissenskultur und gesellschaftliches Wandel» [Cultura do saber e Transformação social].

Na introdução os editores partem da premissa que «Religião não é algo do domínio privado», e que a sua reflexão extrapola o círculo das comunidades religiosas ou Igrejas, passando para o domínio político e social. No entanto, esta premissa, conscientemente renegada pela Modernidade em busca da neutralidade do Estado, catapultada agora para o

interior do discurso coevo filosófico político (e ecuménico) os esforços medievais sobre a indissociação filosófica entre política e religião. Estes esforços apresentam-se, neste livro, como fazendo parte de uma «capacidade de concordância geral e de uma racionalidade abordavelmente intersubjectiva» [*allgemeine Zustimmungsfähigkeit und intersubjektiv zugängliche Rationalität* p.8], encabeçados por vultos da medievalidade cristã (Abelardo, Tomás de Aquino, Raimundo Lúlio, Nicolau de Cusa), mas também a partir do Judaísmo e do Islamismo. É sobre a dimensão *racionalizante* e *concordante* que a mediavalidade tem para oferecer ao séc. XXI, que estes estudos alicerçam os seus intuítos.

Este diálogo toma palco privilegiado na Península Ibérica, como atesta o primeiro ensaio da autoria de Alexander Fidora, «Abraão Ibn Daūd e Domingo Gundissalino. Filosofia e Tolerância Religiosa em Toledo do séc. XII» [«Abraham Ibn Daūd und Dominicus Gundissalinus. Philosophie und Religiöse Toleranz im Toledo des 12. Jahrhunderts», pp. 10-26]. A cidade espanhola de Toledo teria conhecido uma «escola de tradução» onde o filósofo judeu (possivelmente convertido), Abraham Ibn Daūd viria a participar como tradutor do *De Anima* de Avicena. Este fora o autor de *Livro da Tradição* (Sefer ha-Kabbalah) e *O Livro da Fé Exaltada* (*Emunah ramah*) onde é patente a continuidade da tradição religiosa judaica nos movimentos que ela contestam (seitas) e a concordância da filosofia com a religião na chamada «fundamentação racional» (e lógica) dos mandamentos revelados, atestando assim a sua validade geral. O outro tradutor de Avicena fora Dominicus Gundissalinus que optara por um comentário estritamente filosófico, sem alusão às Escrituras, naquele que fora o *De Anima* latino. No entanto, no seu *De Processione Mundi*, a busca da concordância entre a concepção de matéria-alma aristotélica e a creatio ex nihilo de origem bíblica é aqui explicitada. Deste modo, a tradução é aqui demonstrada como sendo uma actividade filosófica de cariz racional, almejando um diálogo de concordância e tolerância religiosa.

O segundo artigo tem como título «Traduções latinas do *Alcorão* em Espanha» [«Lateinische Koran Übersetzungen im Spanien», pp. 27- 39] e tem como autores a equipa formada por José Martínez Gázquez, Óscar de La Cruz, Candida Ferrero e Nàdia Petrus, do projecto «A percepção do Islão na Europa Cristã» [«Die Wahrnehmung des Islam im christlichen Europa», p.27] da Universidade Autónoma de Barcelona. É descrita a evolução das traduções deste livro sagrado por parte do Cristianismo. Pedro o Venerável dirigiu a primeira tradução numa reunião de textos (Hadith e textos doutriniais) designada *Collectio Toletana* ou *Corpus Toletanum*, continuada por Robert de Ketton, como arma doutrinal no círculo das cruzadas intelectuais e sociais que Bernardo de Claraval dirigiu contra o Islamismo. A segunda versão latina foi realizada sessenta anos mais tarde por Marco de Toledo, a cargo da bispo da mesma cidade, com a mesma intenção de ensino, com este a culminar na refutação e combate do Islão por parte dos Cristãos.

«“Dillectio Consummatio Legis” – O *Diálogo de um Filósofo, um Judeu e um Cristão* de Abelardo e o limite de uma doutrina racional». [«“Dillectio Consummatio Legis”

– Abaelards *Gespräch eines Philosophen, eines Juden und eines Christen* und die Grenzen einer rationalen Gotteslehre] mostra-nos o continuar das cruzadas de Bernardo de Claraval no seio do Cristianismo, desta feita contra Abelardo. O Diálogo seria portanto a resposta religiosa do Escolástico relativamente a esse combate filosófico que Bernardo lançou quer contra os Infiéis quer contra o próprio Abelardo. Deste modo o autor deste artigo Stefan Seit, salienta a dimensão racionalizante de um diálogo das Religiões (e não comparação das religiões) que Abelardo teria trazido à cena filosófica. Na continuação do solilóquio de Agostinho, de Boécio ou mesmo da Carta aos Romanos de Paulo, Abelardo mostra que o diálogo entre as religiões é mais que uma conversa, era uma forma da *ars iudicandi*, da ratio humana, mesmo na busca *per similitudinem*, alegórica do sumo bem, que seria menos dado pelo *experimentum* que pela *dilectio*. No entanto a dimensão intencionalizante da argumentação, em que o diálogo se torna dialéctica apresenta-nos novamente Abelardo qua autor de Sic et Non e não como teólogo.

A racionalidade enquanto base epistemológica é o ponto de partida da análise que Matthias Lutz-Bachmann faz do contributo de Tomás de Aquino na sua obra *Suma Contra os Gentios*. «Racionalidade e Religião. O contributo de Tomás de Aquino para uma fundamentação racional do diálogo das Religiões na *Summa contra os Gentios*» [«Rationalität und Religion. Der Beitrag des Thomas von Aquin zu einer rationalem Grundlegung des Religionsdialogs in der “Summa contra Gentiles”», pp. 96-118]. Aqui o diálogo das religiões estabelece-se através da interpretação que tanto Averróis como o filósofo Cristão fazem do seu mestre comum. Este último mostra a tensão entre razão e fé através do programa metodológico aristotélico, em especial na busca do princípio geral. O caminho é delineado na *Metafisica* através do «duplex veritatis modus» que não se fica apenas pela alegorização ou plurização do conceito de Deus, mas recorrendo quer à argumentação lógica dos Analíticos Posteriores quer à tradição neoplatónica nos é dado o fundamento epistemológico.

Em «Raimundo Lullio- Vontade sagrada e razão universal» [«Raimun Lull- Universaler Heilswille und universale Vernunft», pp. 119- 133], Alexander Fidora mostra-nos como o diletantismo atribuído por Hegel a Raimundo Lúlio é contestável através do seu conceito de verdade (tomar-por possível) no discurso inter-religioso e a sua relação com edificação da *ars luliana* na realização da vontade divina, tendo como consequência não um relativismo mas uma unificação do mesmo.

O arabista Hans Daiber, no artigo «Raimundo Lúlio na Discussão com o Islão. Uma análise histórico-filosófica do *Liber disputationis Raimundi Christiani et Homeri Saraceni*» [«Raimund Lullus in der Auseinandersetzung mit dem Islam. Eine philosophiegeschichtliche Analyse des *Liber disputationis Raimundi Christiani et Homeri Saraceni*», pp. 136-172] mostra detalhadamente a crítica e reflexão ontológica que Raimundo faz relativa à concepção de Deus, partindo da tradição aristotélica (através de Averróis) , mas também acentuando o legado neoplatónico. A essência de Deus é assim analisada através das qualidades primor-

diais, como dos relativos atributos, onde se alicerça a doutrina da trindade e da encarnação que é criticada pelo Islamismo, a fim da fundamentação argumentativa por por dos cristãos na missionarização dos infieis.

«As reacções simbólicas e sociais do Islão no contacto com o Cristianismo» [«Symbolische und gesellschaftliche Erwiderungen des Islam in der Begegnung mit dem Christentum», pp. 173-191] de Hanna Kassis mostra como a identidade muçulmana se terá formado ao longo do século XI no contraste a uma entidade claramente delineada como a cristã. Deste modo, Kassis aponta vários factores predominantes. O primeiro seria a necessidade de diálogo com outras civilizações dominantes no médio Oriente, em especial com os Cristãos de pouco contacto com a civilização latina e bizantina, e que residiam área de influência do Islão. O papel de intermediário entre a civilização latina e o legado da antiguidade grega acrescia essa necessidade de afirmação. E, por fim, o próprio profeta Maomé teria igualmente encabeçado essa necessidade quase messiânica de auto-afirmação na relação com este determinado grupo.

Os dois últimos artigos da colectânea são dedicados a Nicolau de Cusa. O primeiro, da autoria de Markus Riednauer intitula-se «Lógica, Racionalidade e discurso religioso segundo Nicolau de Cusa» [«Logik, Rationalität und religiöse Rede nach Nikolaus Cusanus» pp. 192-220], mostra como Cusanus pode ser ajudar ao debate contemporâneo da crítica ao fonocentrismo. Para além da lógica, mas sem preterir a racionalidade, esta transportar-se-ia em níveis que edificariam o discurso humano na universalidade e concordância divina, numa experiência da Transcendência. O último artigo tem como título «Religião entre Discurso e Violência. Elemento teóricos de do discurso em Nicolau de cusa – Intepelações à teoria do discurso» [«Religion zwischen Diskurs und Gewalt. Diskurstheoretische Elemente bei Nikolaus von Kues- Anfragen an die Diskurstheorie», pp. 221-238]. O autor, Hermann Schrödter mostra o confronto entre o conceito de «verdade» em Nicolau de Cusa e Tomás More com o pensamento contemporâneo de Habermas e Apel.

Os autores e textos medievais aqui apresentados, ao tentarem um diálogo cultural e religioso desdobram, segundo estes investigadores, a capacidade principal da filosofia, i.e., a argumentação, a racionalidade, a verdade. A experiência individual é preterida pela generalidade e abstração de principio de validade e possibilidade, dos seus próprios (e necessários) preconceitos iniciais. A racionalidade pretendida para este programa, enquanto concordância e intersubjectividade, como fora mencionada no prefácio, parece confrontar-se mais com uma exigência do pensamento moderno que legou a tolerância, a autonomia, a unidade e apartou a religião do domínio publico do que com a actualidade contemporânea que o chamou, procurando o diálogo como abertura e recepção ao outro.

Joana Serrado
(Gabinete de Filosofia Medieval)

Bonaventura de Bagnoregio, *Questioni disputate della scienza di Cristo*, a cura di Francisco MARTÍNEZ FRESNEDA, traduzione dal latino Letterio MAURO, traduzione dallo spagnolo Francisco José DÍAZ MARCILLA, Antonianum, Roma 2005, pp. 359; ISBN 88-7257-065-4.

As Edições Antonianum trazem a lume, pela mão de Francisco Martínez Fresneda, uma publicação que reúne o estudo deste autor sobre a obra bonaventuriana – *Questões disputadas sobre a ciência de Cristo* – e a sua tradução italiana por Letterio Mauro. Redigidas pelo filósofo do século XIII, que conviveu de perto com o círculo intelectual da Universidade de Paris – onde estudou e ensinou – e com o ambiente espiritual da Ordem dos Frades Menores – da qual viria a ser Ministro Geral –, as *Questões disputadas sobre a Ciência de Cristo* dão testemunho da afluência da disciplina filosófica na resolução e esclarecimento dos assuntos de fé. No seu método, a legitimação das teses a partir dos textos da autoridade complementa-se harmoniosamente com uma argumentação cuidada que procura os fundamentos das teses avançadas e averigua a validade dos pressupostos. Na forma, expõe-se, através da sucessão das secções que compõem cada uma das questões colocadas – *pro, contra, respondeo, solutio obiectorum* –, o próprio movimento dialéctico da constituição do pensamento, segundo a convicção de que no confronto de posições o conhecimento se apura e se aclara.

Esta obra, que concederia ao autor medieval a sua licença para ensinar – como aliás assinala Francisco Martínez Fresneda na introdução –, acolhe, a propósito da ciência de Cristo, uma perspectiva global da teoria do conhecimento bonaventuriana. Com efeito, porque na figura central do Novo Testamento se dá a união das naturezas divina e humana, a meditação acerca da natureza e amplitude do conhecimento de Cristo debruça-se espontaneamente sobre os modos de cognição de Deus e do homem. Neste sentido, das sete questões que dão corpo a esta obra, as três primeiras especulam sobre o conhecimento de Deus, inquirindo sobre a sua extensão, o seu objecto e o seu procedimento; a quarta questão incide sobre o conhecimento humano na sua dependência da iluminação divina para a sua certeza; as três últimas questões discutem o carácter do conhecimento de Cristo na sua união hipostática de naturezas – criada e incriada, finita e infinita. É, pois, segundo estas linhas gerais que se desenvolve o texto de Boaventura e são estas que determinam o esquema do comentário que o antecede, da autoria de Francisco Martínez Fresneda. Acompanhando de perto as teses aí defendidas pelo Doutor Seráfico, o especialista espanhol interpreta-as a partir do confronto com outras obras do filósofo (nomeadamente o *Breviloquio* e o *Comentário às Sentenças de Pedro Lombardo*) e com as posições dos seus antecessores espirituais, como Agostinho e Alexandre de Hales. Neste decurso, põe a nu uma concepção exemplarista do Divino – na esteira da qual, todo o conhecimento se processa por visão, directa ou mediada, das razões eternas da mente de Deus – e aflora a dimensão mística da sabedoria da alma

humana que, não podendo, na sua finitude criada, abarcar a infinitude divina, se deixa arrebatado pelo seu objecto.

A conjugação de uma dupla exigência de clareza e profundidade, que marca a introdução, verifica-se simultaneamente na tradução italiana de Letterio Mauro, que assenta no compromisso entre a fidelidade ao texto bonaventuriano e a compreensão do mesmo por parte de um público não especializado. A este propósito, note-se, a título de exemplo, a tradução do termo latino «*contuitio*», ora por «*visione*» [visão], ora por «*intravisione*» [entrevisão]. Letterio Mauro pretere, neste caso, uma tradução mais próxima da letra, que o faria optar pelo latinismo «*contuizione*» [*contuizione*] – expressão que Fresneda emprega a partir do espanhol e que o seu tradutor – Francisco José Díaz Marcilla – transpõe para o italiano. Não obstante, a tradução levada a cabo revela uma grande familiaridade com o espírito da obra de Boaventura, servindo-se da noção de «visão», quando a palavra «*contuitio*» ocorre no seu sentido lato, e da noção de «entrevisão», quando ocorre no seu sentido estrito, para designar o conhecimento que o homem alcança de Deus através das suas representações. Com efeito, o prefixo «*intra-*», que integra o verbo «*intravedere*» – como aliás o prefixo «entre-» português do verbo «entrever» – designa, não apenas um «através de», mas, simultaneamente, um «dentro de», relembrando por isso que o Divino é especulado *pelas e nas* suas criaturas. Assim, a utilização de termos comuns não perturba a acuidade da tradução e permite a compreensão imediata do sentido do texto.

Um extenso índice analítico e uma bibliografia acurada complementam este volume que, na excelência das várias partes que o compõem, dá testemunho da solidez filosófica do autor de Bagnoregio e traz à actualidade da língua e do pensamento um dos vestígios significativos do debate intelectual da Idade Média.

Filipa Afonso
(Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa)

Gérard SONDAG, *Duns Scot: La métaphysique de la singularité*, (coll. Bibliothèque des philosophes) Librairie philosophique J. Vrin, Paris 2005; 238 pp.; ISBN 7-7116-1729-7.

Gérard Sondag, professor da Universidade Blaise-Pascal de Clermont Ferrand, inclui-se entre os principais conhecedores de Duns Scotus da atualidade, como se pode constatar pelo número e o valor de suas publicações.

O presente volume procura ser uma leitura da metafísica scotista. Ora, lançar-se a esse tema exige muita competência e também uma certa dose de coragem, pois Scotus não é um autor de fácil compreensão. Somos de parecer, porém, que o colega francês foi feliz

em seu trabalho, no qual analisa com maestria, e com muita clareza, os principais temas do pensamento metafísico escotista. Em sete capítulos são tratadas a Epistemologia, a Metafísica, a Teologia e a Psicologia.

Ao abordar a Epistemologia (p. 21-76), é levantado, inicialmente, o problema surgido entre Scotus e Henrique de Gand a respeito da verdade e da certeza (p. 21-30). Para o Gandavense, a mutabilidade das coisas humanas e da inteligência do homem exigiam uma iluminação especial da parte de Deus. Scotus discorda, dizendo que a teoria de Henrique acaba levando ao ceticismo, pois se é da essência da alma intelectiva ser radicalmente mutável, tudo o que ela vier a receber o será sob a razão de mutabilidade. Entretanto, diz ele, nós podemos ter certeza dos primeiros princípios, daquilo que apreendemos pela experiência repetida e de nossos próprios atos internos.

Na Epistemologia são tratadas também as questões referentes a imagem e conceito, espécie inteligível e teoria da significação. O autor igualmente se adentra pelo difícil tema «natureza e haceidade» e parece-nos que, nesse caso, também ele não conseguiu ser muito mais claro que Scotus – como não o foram outros que por aí se aventuraram.

O Prof. Sondag houve-se, porém, muito bem no modo como analisa «conhecimento intuitivo e conhecimento abstrativo» (p. 33-39). Convém ter presente que o conhecimento intuitivo não se identifica com o conhecimento individual, ou do indivíduo, o que se constata pelo fato de que Scotus é inovador em sua teoria de conhecimento intuitivo, enquanto, no que se refere ao conhecimento do indivíduo, situa-se dentro de uma longa tradição franciscana, que se inicia com Rogério Bacon, e sua teoria, a respeito, sequer é a mais adiantada, quando comparada com a de seus confrades. Como se vê pela descrição escotista, a «abstração», para ele, pode significar também algo diferente do entendido por Aristóteles e Tomás de Aquino. Segundo ele, tal palavra pode estar a indicar que se abstrai de toda a existência atual do objeto, sendo este substituído por sua *species intellectualis*; já o conhecimento intuitivo é o conhecimento do objeto enquanto existente e enquanto presente na existência atual. Para Scotus, se os sentidos são capazes de apreender o objeto em sua singularidade, tanto mais o é o intelecto, que conhece as sensações e que é mais nobre que a sensibilidade - o que não significa, porém, que o intelecto seja capaz de intuir as essências, à maneira platônica.

O capítulo segundo (pp. 77-131), com seus oito sub-capítulos, trata da Metafísica escotista, que vem apresentada em toda sua novidade e em seu caráter inovador. Duns Scotus parte do princípio que só é possível fazer uma Metafísica na qual também Deus possa ser incluído, se tivermos uma noção unívoca de 'ente'. De fato, observa ele, a noção que formamos de Deus dá-se a partir do conhecimento que temos dos entes finitos; ora, se queremos falar a respeito de Deus a nível filosófico e dizemos que temos uma noção análoga de ente, então devemos afirmar que nada podemos dizer de Deus, pois não sabemos o que ele possui de comum com os demais entes e o que possui de particular. A única maneira,

pois, de abriremos espaço para um conceito que abranja todo o existente e também o que possa vir a existir é a de afirmarmos que tudo se pode incluir no conceito de ente, sendo este compreendido como o mais pobre e mais amplo de todos os conceitos, pois é composto de uma única nota: a da possibilidade de existência: o ente é *id cui competit esse*, ou, de forma negativa, preferida por ele: *id cui non repugnat esse*. Sendo assim, esse conceito é anterior ao de ente infinito e ente finito, como também é anterior à divisão em categorias e, por isso, diz-se que ele é «transcendente».

Uma pergunta que permeava a obra de autores medievais era a respeito do objeto primeiro do intelecto humano. As respostas eram as mais variadas. Para uns, era Deus; para outros, a quiddidade das coisas materiais, e assim por diante. Scotus vai afirmar que tal objeto é o ‘ente’. Não que ele seja conhecido em primeiro lugar, pois o primeiro que se conhece são as coisas sensíveis, mas ele é o «conhecido primeiro» no sentido de que de tudo se diz, numa primeira abstração: «isso é um ente», «isso é uma coisa». O ente é também o objeto adequado da razão humana, pois nada é por nós compreendido, a não ser sob a razão de ente. E é, enfim, objeto natural do conhecimento, pois se trata de um conceito que se forma no espírito de forma natural, sem haver, pois, necessidade de uma intervenção sobrenatural para tanto. A Metafísica, para Scotus, é, portanto, uma ciência do ente enquanto ente.

Do ente, dizia-se então, que ele possuía alguns transcendentais – ou transcendententes –, isto é, algo que dele se dizia antes de qualquer divisão em gênero. E tais seriam o uno, o verdadeiro e o bom. Essas «paixões» do ente permitem que se desenvolva a Metafísica, pois do ente, pura e simplesmente, é muito pouco o que se pode dizer, visto que se trata de um conceito que não se deixa analisar através de conceitos mais simples. Porém, Scotus não se limita a esses transcendententes. «Uma das originalidades da metafísica escotista é a de colocar como transcendententes não só as paixões convertíveis, mas também as paixões disjuntivas» (p. 102), isto é, aquelas paixões que são tomadas em pares, tais como finito-infinito, contingente-necessário, causado-incausado. Tomadas em pares, elas são transcendententes porque todo o ente ou é finito, ou infinito, etc. e isto é dito do ente antes de qualquer divisão em gênero. A importância que Scotus confere aos transcendententes disjuntivos pode ser avaliada quando se examina seu tratado a respeito da existência de Deus.

A Teologia ocupa três capítulos da obra (pp. 131-176). Gérard Sondag acentua, também aqui, a importância inovadora do pensamento do frade escocês, que é o único autor do século XIII a escrever um tratado restrito exclusivamente ao tema do conhecimento filosófico que o homem pode ter da divindade. Para demonstrar que a Teologia é uma ciência, no sentido dos *Segundos Analíticos*, ele, Scotus, introduz a distinção entre «Teologia em si» e «Teologia para nós». E, ante a primeira divisão do saber, entre teórico e prático ele defende em longos textos que a Teologia é uma ciência prática.

Enfim, nos dois capítulos que concluem a obra (pp. 177-222), é apresentada a Psicologia

RECENSÕES

escotista. No estudo das faculdades humanas é dada a importância devida à vontade, pois esta, para Scotus, possui uma espécie de primado entre as faculdades, pelo fato de caber-lhe, sem ser forçada pelas outras faculdades, o poder de decisão ante as diversas alternativas que se nos apresentam para agir.

Na conclusão (pp. 223-236), o Autor apresenta, a seu modo, uma síntese do trabalho e mostra, de forma interessante e desapaixonada, o significado do pensamento escotista dentro da História da Filosofia.

Luis Alberto De Boni
(Pontifícia Universidade do Rio Grande do Sul, Porto Alegre)

Índices

Autores Antigos e Medievais

- Abaelardus Petrus, 24, 34, 40, 66, 95,
235, 242, 244, 245
- Abraham ben David, 244
- Aegidius Romanus, 154
- Al-Hallaj, 191
- Alanus ab Insulis, 95, 97
- Albertus Magnus, 95, 154
- Alexander (pseudo), 59
- Alexander Halensis, 101, 247
- Alfarabius, 235
- Anselmus Cantuariensis, 34, 152, 235
- Antonius de Padua, 91, 234
- Aristoteles, 16, 17, 22, 24, 25, 26, 27,
33, 144, 145, 146, 157, 159, 165, 235,
236, 249
- Augustinus de Dacia, 98
- Augustinus Hipponensis, 11, 18, 19, 21, 22,
55, 87, 100, 101, 105, 106, 107, 108,
112, 113, 114, 115, 116, 117, 118, 119,
120, 121, 122, 123, 124, 125, 128, 129,
204, 205, 245, 247
- Averroes, 32, 39, 245
- Avicenna, 244
- Basiliius Caesariensis, 76
- Beatrix in Nazareth prope Lyræ priorissa,
193, 204
- Bernardus Claraevallensis abbas, 204, 244,
245
- Catharina Alexandrina, 94
- Cicero (Marcus Tullius), 55, 112
- Clemens Alexandrinus, 11, 94
- Damascius, 197
- Dantes Alagherii, 235
- David Augustensis, 235
- Dionysius pseudo Areopagita, 18, 65, 66, 67,
68, 69, 71, 72, 84, 94, 198, 203, 221
- Domingos Peres de Lisboa, 92
- Dominicus Gundissalinus, 244
- Dominicus Ordinis Praedicatorum conditor,
92, 94
- Echardus Magister, 192, 193, 194, 196,
197, 201, 202, 204, 205, 206, 208, 209,
210, 219
- Epictetus, 114
- Eusebius Caesariensis, 55
- Gabriel Biel, 219
- Galterius Burlaeus, 40
- Galterius de Sancto Victore, 23
- Gerhardus Odonis, 39
- Gilbertus Porretanus, 24
- Gregorius IX papa, 95
- Gregorius Nazianzenus, 82
- Gregorius Nyssenus, 82, 131, 134, 137,
138, 139, 140, 141
- Guillaume IX d'Aquitaine, 191
- Guillelmus Autissiodorensis, 29, 94, 95, 96,
98
- Guillelmus de Ockham, 34, 39, 42
- Guillelmus de Sancto Theodorico, 209
- Guillelmus Durandus, 243
- Hadewigis de Antwerpia, 193, 194, 197,
204, 222
- Henricus de Gandavo, 39, 154, 249
- Henricus de Hassia, 242
- Henricus Suso, 219
- Heraclitus, 108
- Hildegardis Bingensis abbatissa, 194
- Hugo de Sancto Victore, 63
- Ignatius de Loyola, 220
- Iohannes Buridanus, 39
- Iohannes Cassianus, 98
- Iohannes Dacus, 25
- Iohannes de Janduno, 32
- Iohannes de Ripa, 235
- Iohannes Duns Scotus, 28, 29, 34, 39, 122,
143, 145, 146, 149, 150, 152, 153, 154,

INDICES

- 155, 156, 158, 159, 162, 166, 167, 168,
171, 174, 175, 248, 249, 250
- Iohannes Rusbrochius, 196
- Iohannes Sarisberiensis, 40, 241
- Iohannes Scottus Eriugena, 75, 76, 77, 78,
79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 88,
198, 199, 209
- Iohannes Tauler, 219
- Iustinus (Martir), 11, 12, 13, 14, 18
- Luis de Granada, 220, 227
- Marcus Aurelius, 114
- Marcus Toletanus canonicus, 244
- Margarita de Hainault, ver Margarita Porete
- Margarita Porete, 191, 192, 193, 195, 200,
201, 202, 203, 204, 205, 206, 207, 208,
209, 210, 211
- Maria Maddalena de' Pazzi, 227
- Martinus Luther, 29
- Mathildis de Magdeburgensis, 193
- Mauritius de Portu, 147
- Maximus Confessor, 82, 87
- Nicolaus Cusanus, 39, 177, 178, 179, 180,
181, 182, 184, 185, 186, 187, 188, 189,
244, 246
- Nicolaus de Lyra, 98
- Paulus Tarsensis (Sanctus), 79, 114, 116,
118, 221, 245
- Pelagius Parvus, 91, 92, 93, 94, 97, 98,
99, 101, 104
- Petrus Abaelardus, ver Abaelardus Petrus
- Petrus de Pulkau, 235
- Petrus Hispanus, 25, 40
- Petrus Iohannes Olivi, 39, 235
- Petrus Lombardus, 16, 17, 24, 28, 39, 247
- Petrus Pictaviensis, 24
- Petrus Venerabilis, 244
- Philo Alexandrinus, 11
- Plato, 18, 52, 55, 71, 109, 155, 175, 178
- Plotinus, 18, 112, 113, 197
- Praepositinus de Cremona, 95
- Raymundus de Pennaforti, 93, 95
- Raymundus Lullus, 244, 245
- Richardus Feribrigus, 40
- Richardus Rufus Cornubiensis, 39
- Robertus Alingtonus, 40
- Robertus Fitzralph, 40
- Robertus Ketenensis, 244
- Robertus Kilwardby, 25, 40
- Rogierus Bacon, 25, 40, 249
- Rolandus de Cremona, 95, 104
- Scaevola (Gaius Mucius), 55
- Seneca (Lucius Annaeus), 93, 112
- Sextus Empiricus, 55
- Socrates, 114, 116, 175, 193
- Tatianus, 18
- Tertullianus, 18, 107, 132, 133, 134, 137,
138
- Theodericus Carnotensis, 235
- Theodoretus, 133
- Theophilus Antiochenus, 76
- Thomas Becket, 93
- Thomas de Aquino, 17, 25, 26, 31, 34, 38,
39, 47, 52, 53, 54, 60, 61, 64, 95, 96,
97, 104, 131, 134, 135, 140, 154, 235,
244, 245, 249
- Thomas Morus, 246
- Virgilius, 129
- Xenocrates, 55
- Zeno Eleates, 164

Autores Modernos e Contemporâneos

- Aertsen, J.A., 27, 32
 Albizu, J.L., 66
 Alluntis, F., 152
 Amaral, A. do, 226
 Ancelet-Hustache, J., 210
 André, J.M., 180, 186
 Angenendt, A., 243
 Apel, K.-O., 246
 Apelt, O., 59
 Apolinário, 132
 Archambault, G., 12
 Arendt, H., 105, 106, 107, 108, 109, 110,
 111, 112, 113, 114, 115, 116, 117, 118,
 119, 120, 123, 125, 126, 128, 129
 Armogathe, J.R., 221
 Assumpção, L. de, 216, 226, 229
 Assunção, L. de, 225
 Aubenque, P., 48, 49, 59
 Azevedo, C.M., 218
 Barbet, J., 198
 Bardout, J.-C., 29
 Barth, T., 150
 Barthes, R., 215
 Bauloye, L., 51
 Bazzana, A., 32
 Beauvoir, S., 223
 Bedos-Rezak, B.M., 243
 Bekker, A.I., 59
 Bennassar, B., 195
 Bento XVI (papa), 197
 Bériou, N., 32
 Bertelloni, F., 236
 Bertin, F., 198, 209
 Bianchi, L., 26
 Bieler, L., 156
 Blanchard, J., 242
 Bloch, M., 107
 Bohler, D., 242
 Boi, L., 175
 Bologne, J.C., 197
 Bolzano, B., 43
 Bonitz, H., 49, 50, 59, 63
 Borges, J.L., 36
 Borges, N.C., 216, 217, 218
 Borges, P., 197, 200, 210, 213
 Borgnet, A., 154
 Bossuet, J.-B., 204
 Bougault, G., 200
 Boulbach, L., 23, 24, 25, 26, 27, 28, 44, 45,
 46
 Boulnois, O., 28, 29, 46, 158, 167
 Bourgain, P., 235, 236
 Brady, T.A., 219
 Bréhier, É., 197
 Brenet, J.-B., 32
 Brett, A., 42
 Breuer, J., 222
 Brightman, E.S., 164
 Briguglia, G., 30
 Brito Martins, M.M., 55
 Burnett, Ch., 235, 236
 Burns, J.H., 42
 Burr, D., 37
 Burrel, D., 47
 Bury, R.G., 109
 Butterworth, C., 32
 Bynum, C.W., 230
 Bywater, I., 51
 Cacciari, M., 197
 Caeiro, F.G., 51, 98, 200
 Campos Júnior, A. de, 216
 Canning, J., 42
 Carrier, J., 25
 Carvalho, M.S. de, 7, 26, 72, 192, 198, 236
 Cassirer, E., 215
 Castelo Branco, C., 216
 Certeau, M., 214
 Charcot, J.-M., 216, 217, 222

INDICES

- Chaunu, P., 219
 Chenu, M.-D., 96, 100
 Cherniss, H.F., 59
 Chevalier, J., 192, 211
 Cixous, H., 224
 Cocheril, M., 217
 Coelho, J.P., 202
 Cohn, N., 195
 Collingwood, R.G., 35
 Combès, J., 197
 Constable, G., 242, 243
 Corrêa, J.G., 215
 Costa, M.R.N., 38
 Couloubaritsis, L., 28
 Courtenay, W., 45
 Cousin, D.R., 59
 Cruz, J. de la, 217, 222
 Cummings, E.E., 215
 Curie, P., 172, 173
 D'Alverny, M.-Th., 39
 Dahan, G., 235, 236
 Daiber, H., 245
 Daniélou, J., 138
 Daur, K.D., 11
 Davis, N.Z., 220
 De Baar, M., 213
 De Boni, L.A., 38, 235, 236, 243, 251
 De Grünewald, J.L., 214, 215, 224
 De La Cruz, Ó., 244
 De Libera, A., 26, 28, 29, 30, 31, 35, 37, 42, 46
 De Muralt, A., 41
 De Rijk, L.M., 44, 46
 De Vogel, C.J., 55
 De Wulf, M., 44
 Descartes, R., 41
 Dias, J.S.S., 218
 Díaz Marcilla, F.J., 247, 248
 Dinis, A.P., 121
 Dinzelbacher, P., 226
 Dionísio, M., 215
 Donati, A.S., 179
 Dragonetti, R., 193
 Duby, G., 223
 Dupré, W., 178
 Emery, K., 27
 Endress, G., 32
 Epiney-Burgard, G., 194
 Espinosa, B., 195
 Evans, G.R., 29
 Faes de Mottoni, B., 235
 Fénelon, F., 204, 221
 Ferrero, C., 244
 Fidora, A., 243, 244, 245
 Figueiredo, C. de, 214
 Figueiredo, M.J.V., 29
 Flash, K., 29
 Follon, J., 29
 Forster, E.S., 48, 53
 Freitas, M.B.C., 128
 Freud, S., 217, 222, 223
 Frias, A.F., 91
 Furley, D.J., 53
 Gäbe, S., 242
 Garrett, A., 216
 Gauvard, C., 23
 Geiger, L.-B., 47
 Gelonch, S.R.M., 47
 Gerhardt, C., 162, 163
 Gheerbrant, A., 192, 211
 Ghisalberti, A., 43
 Gilson, É., 24, 28, 31, 32, 154
 Glorieux, P., 24
 Gnädinger, L., 204
 Godman, P., 243
 Gohke, P., 59
 Goldie, M., 42
 Gómez, M.A., 179, 185
 Gonçalves, J.C., 128, 234, 236
 Gonzalez, S., 195
 Goulet, M.-O., 29
 Gracia, J.E., 24, 43

INDICES

- Grant, E., 43
 Gregory, T., 29
 Greimas, A.J., 191
 Groult, P., 219
 Grundmann, H., 193
 Guarnieri, R., 195
 Guichard, P., 32
 Guyon, J., 204, 221, 223
 Haas, A.M., 193
 Habermas, J., 246
 Hahn, A., 241, 242
 Hamesse, J., 234, 236
 Hamilton, A., 219
 Haye, Th., 243
 Hayoun, M.-R., 32
 Hegel, G.W.F., 23, 82
 Heisig, J.W., 200
 Henriques, M.N., 192
 Hollywood, A., 193, 228
 Holtz, L., 26
 Husserl, E., 43
 Imbach, R., 27, 29, 38, 46, 192
 Irigaray, L., 223, 224
 Jaeger, C.S., 243
 Jaeger, W., 59
 Janet, P.M.F., 222
 Jeaneau, J., 78, 89, 198
 Jesus, J. de, 213, 214, 215, 216, 217, 218,
 223, 224, 225, 226, 227, 228, 229, 230
 Jesús, T. de, 210, 217, 222, 223, 224, 225,
 226, 227, 228, 229, 230
 Jolivet, J., 27, 32
 Joyce, J., 215, 224
 Kaluza, Z., 27
 Kant, I., 117, 125, 143, 144
 Kassis, H., 246
 Kempshall, M., 43
 Kenny, A., 24, 33
 Kent, B., 41
 Kessel, B.A., 32
 Khoury, G., 32
 Kible, B., 38
 Kleutgen, J., 24
 Knapp, F.P., 242
 Knuuttila, S., 41
 Kretzmann, N., 33, 37
 Lacan, J., 222, 223
 Lachmann, R., 243
 Lafleur, C., 25, 47
 Lagerlund, H., 41
 Langer, O., 193
 Laplace, J., 138
 Largier, N., 242
 Lautman, A., 172
 Lea, H.C., 195
 Lefka, A., 51
 Leibniz, G.W., 43, 161, 162, 163, 164, 166
 Leicht, I., 191
 Leijenhorst, C., 41
 Lentès, Th., 243
 Lenz, M., 35
 Lerner, R.E., 195, 219
 Libera, A., 23, 32
 Lichtmann, M., 193
 Lima, S., 217
 Lispector, C., 224
 Longère, J., 98
 Louis-Combet, C., 192
 Luís de Granada, 220, 227
 Luscombe, D., 235, 236
 Lüthy, C., 41
 Lutter, C., 243
 Lutz-Bachmann, M., 243, 245
 Lyotard, J.-F., 148
 Macedo, J.M. da C., 235
 Machado, J.P., 214
 Machetta, J.M., 187
 Maierù, A., 29, 235, 236
 Mäkinen, V., 43
 Mallarmé, S., 215
 Mandrella, I.H., 179
 Mansion, A., 47

INDICES

- Marchal, G.P., 242
Marenbon, J., 24, 34, 35
Marinho, J., 199, 200
Marques, B.F. da C., 91
Marrone, S., 36
Martin-Lunas, T.H., 209
Martínez Fresneda, F., 247, 248
Martínez Gázquez, J., 244
Martins, M., 93
Mauro, L., 247, 248
Mcevoy, J., 29
McGinn, B., 191, 192, 193, 194, 201
McGrade, A.S., 24, 36
Meier, C., 242
Meirinhos, J.F.P., 23, 25, 187, 235, 236
Melville, G., 241, 242
Menendez y Pelayo, M., 219, 220
Merisalo, O., 45
Merlan, Ph., 59
Mitchell, J., 222
Möbius, A.F., 147
Molinos, M. de, 205, 220, 221
Montalverne, J., 91
Motte, A., 51
Mottoni, B.F. de, 236
Nagarjuna, 200
Nascimento, C.A.R., 235, 236
Nasson, M., 221
Neves, F., 195
Nicolau de Lira, 98
Niewöhner, F., 32
Nogueira, M.S.M., 178
Noone, T.B., 24
Oberman, H., 219
Orígenes, 98, 211
Owens, J., 59
Pacheco, M.C., 25, 91, 187, 230, 233, 234, 236
Pahta, P., 45
Pannikar, R., 200
Parain, B., 27
Parcerias, P., 150, 151, 154, 166, 167, 235, 236
Pascoaes, T. de, 202
Pasnau, R., 34, 41
Perrot, M., 223
Pessoa, F., 76, 200
Peters, F.E., 214
Petrus, N., 244
Pfister, G., 208
Piaia, G., 38
Piché, D., 27
Pinborg, J., 33
Planck, M., 114
Plassart, A., 11
Poietrey, J., 227
Pontes, J.M. da C., 235, 236
Poppi, A., 236
Porion, J.-B., 193, 194, 195, 197
Porro, P., 117, 158
Pound, E., 215
Prigogine, I., 173, 174
Prosperi, A., 243
Puig Montada, J., 236
Quental, A., 200
Quinto, R., 24
Ramón Guerrero, R., 235, 236
Reinach, S., 195
Renan, E., 109
Richir, L., 191, 193
Ricoeur, P., 30
Riednauer, M., 246
Riemann, A.D., 181
Robinson, J.M., 206
Röcke, W., 241, 243
Rocquet, C.-H., 196
Rodrigues, U.T., 214, 215
Rodrigues, V., 235
Rogers, G.A.J., 35
Rose, J., 222
Rosemann, P.W., 29
Ross, W.D., 59

INDICES

- Ruh, K., 193
 Ruhe, D., 242
 Rutten, C., 51
 Saarinen, R., 41
 Sales, F. de, 204
 Schedel, T., 216
 Schmidt, A., 167
 Schmutz, J., 29
 Schnell, R., 242
 Schonberger, R., 38
 Schulthess, R., 38
 Schwaetzer, H., 179
 Schwegler, A., 59
 Schweitzer, F.-J., 195, 208
 Segonds, A.-Ph., 35
 Seit, S., 245
 Sellers, S., 224
 Senger, H.G., 177, 183
 Signori, G., 243
 Silva, A. da, 200, 210
 Silva, C.H. do C., 113
 Soeiro Gomes, 92
 Solère, J.-L., 27, 29, 46
 Sondag, G., 248, 249, 250
 Sorrell, T., 35
 Sousa, A.C. de, 216
 Sousa, L. de (Frei), 92
 Souza, J.A. de C.R. de, 235, 236
 Speer, A., 27
 Stengers, I., 174
 Stump, E., 37
 Sturlese, L., 27, 32
 Sweeney, E., 44
 Tatarkiewicz, W., 65
 Tellechea Idigoras, J.I., 220
 Thijssen, J.M.M.H., 26, 41
 Tombeur, P., 38
 Toste, M., 235, 236
 Tredennick, H., 49
 Tricot, J., 49, 51, 53
 Troncarelli, F., 242, 243
 Van Riet, S., 39
 Van Steenberghe, F., 54
 Vaneigem, R., 195
 Vannier, M.-A., 208
 Vansteenbergh, E., 182
 Vasconcelos, A. de, 195
 Vasconcelos, V., 213, 225, 226
 Vergote, A., 228
 Vescovini, G.F., 40, 43
 Vicaire, M.H., 94
 Vidal, D., 197
 Vignaux, P., 29
 Von Balthasar, U., 66, 68, 70
 Von Moos, P., 241, 242, 243
 Weber, I., 224
 Weijers, O., 26, 44
 Wenzel, H., 243
 Westerink, L.G., 197
 Whitehead, A.N., 148, 161, 164, 166, 167,
 169, 170, 171, 175, 176
 Wilcox, H., 224
 William Penbygull, 40
 Wilpert, P., 177, 183
 Wolter, A.B., 150
 Xavier, M.L., 235, 236
 Yrjönsuuri, M., 41
 Zaehner, R.C., 209
 Zalta, E.N., 44
 Zink, M., 23
 Zum Brunn, E., 192,

