

MÁRIO A. SANTIAGO DE CARVALHO

**SENTIDO E ALCANCE DO PENSAMENTO
DE HENRIQUE DE GAND. EXPLICAÇÃO
DA NONA QUESTÃO DO QUODLIBET I:
A RELAÇÃO ESSÊNCIA / EXISTÊNCIA**

I. INTRODUÇÃO

O nosso propósito é francamente modesto. Ao apresentarmos a tradução portuguesa — e decerto talvez a primeira tradução integral jamais feita numa língua moderna — de uma importante questão quodlibética do teólogo flamengo Henrique de Gand sobre as relações da essência com a existência, gostaríamos de a introduzir e de a explicar de forma a torná-la mais acessível. É consabido que Henrique de Gand não só é senhor de um estilo de escrita assaz difícil como sobretudo o tema da questão que traduzimos é um dos mais inacessíveis no nosso autor e talvez em toda a história da metafísica ocidental. Cuidaremos portanto em divulgá-lo da forma mais clara possível esperando ser úteis a quantos por ele se interessam ou que a esta temática são curricularmente forçados. Justifica este pendor didáctico e divulgador o facto de que, no nosso meio académico, o pensamento do autor de Gand é (aliás injustamente) bastante ignorado e a produção exegética no nosso idioma em torno do seu pensamento é escassíssima.

Falamos portanto de tema metafísico da relação essência e existência tal como ela é apresentada no seu primeiro *Quodlibet*, disputado no Advento de 1276, período em que o autor iniciava a sua carreira docente na Faculdade de Teologia de Paris. Se esta foi, juntamente com o artigo 21 da *Summa*, uma das primeiras ocasiões em que o autor abordou o assunto, a ele voltará formalmente pelo menos em dois momentos posteriores distintos, aquando do *Quodlibet X* (Advento de 1286) e do *Quodlibet XI* (Advento

de 1287)¹. E. Hocedez considerou o ano 1276 como uma data marcante na história da filosofia precisamente porque esse ano viu aquela que terá sido eventualmente a primeira disputa pública sobre a distinção entre essência e a existência².

A título de contextualização, refira-se que o período em que decorre a vida de Henrique de Gand é uma época de evidente maturidade filosófica e, no seu conjunto, ela é um dos momentos mais vivos e apaixonantes da história da filosofia ocidental.

A partir de meados do século XII e até ao fim do século seguinte, a Europa vive efectivamente um importante acontecimento cultural cujas consequências não poderiam nunca ser exageradas. Estamos a pensar na introdução maciça da literatura científica e filosófica grega e árabe, panorama que alterou profundamente a produção filosófica no seu conjunto. A consequência desta invasão cultural foi a crescente formação de um novo modelo de produção filosófica (ao nível dos problemas e ao nível dos

¹ Cf. *Summa* a. 21, qq. 1 sg. (ed. Badius, fol. 123 sg.); *Quodl. II*, q. 1 (ed. R. Wielockx, p. 3-8); *Summa* a. 28, q. 4 (ed. Badius, fol. 167v-168v); *Quodl. X*, q. 7 (ed. R. Macken, p. 145-197); *Quodl. XI* q. 3 (ed. Badius, fol. 44 1r-44 1v); cf. P. MANDONNET, "Les premières disputes sur la distinction de l'essence et de l'existence", *Revue Thomiste* 18 (1910), 741-765; J. M. CHOSSAT, "L'averroïsme de saint Thomas. Notes sur la distinction d'essence et d'existence à la fin du XIIIe. siècle", *Archives de Philosophie* 9 (1932), 29-177 (artigo póstumo); E. HOCEDEZ, "Gilles de Rome et Henri de Gand sur la distinction réelle (1276-1287)", *Gregorianum* 8 (1927), 358-384; Id., "Le premier quodlibet d'Henri de Gand (1276)", *ibid.* 9 (1927), 92-117; Id. *Aegidii Romani Theoremata de esse et essentia*, Lovaina, 1930; J. PAULUS; *Henri de Gand. Essai sur les tendances de sa métaphysique*, Paris, 1938, 259 sg.; Id., "Les disputes d'Henri de Gand et de Gilles de Rome sur la distinction de l'essence et de l'existence", *Archives d'Histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age* 15-17 (1940-42), 323-358; J. GÓMEZ CAFFARENA, *Ser participado y ser subsistente en la metafísica de Enrique de Gand*, Roma, 1958, 65 sg.; F. A. CUNNINGHAM, "Some presuppositions in Henry of Ghent", *Pensamiento* 25 (1969), 103-143; W. HOERES, "Wesen und Dasein bei Heinrich von Gent und Duns Scotus", *Franziskanische Studien* 47 (1965), 121-186; R. MACKEN, "Les diverses applications de la distinction intentionnelle chez Henri de Gand" in: *Sprache und Erkenntnis im Mittelalter (Miscellanea Mediaevalia, 13)*, Berlin, 1981, 769-776; J. WIPPEL, "The Relationship between Essence and Existence in Late-Thirteenth-Century Thought: Giles of Rome, Henry of Ghent, Godfrey of Fontaines, and James of Viterbo", in P. Morewedge (ed.), *Philosophies of Existence: Ancient and Medieval*, Nova Iorque, 1982, 131-164; Id., "Essence and Existence", in *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, 1982, 385-410; A. de LIBERA, *La philosophie médiévale*, Paris, 1989, 88; P. PORRO, *Enrico di Gand. La via delle proposizioni universali*, Bari, 1990, 158-163 e o seu artigo aqui publicado; vd. bibliografia adicional no contributo acima publicado de G. WILSON, com o título *Non-Being: Eternity and Time in the Ontology of Henry of Ghent*.

² Cf. E. HOCEDEZ, *Le premier...*, 96.

aparelhos conceptuais) que paulatinamente se assumia como alternativa ao paradigma filosófico-teológico vigente, o de um *platonismo cristão*, ou ainda como renovador daquele modelo. Neste particular coube às Universidades um papel preponderante. A autonomia daquela instituição corporativa medieval e a consequente liberdade com que ia definindo a sua organização fez assentar três pilares fundamentais na sua constituição: a diferenciação e hierarquização disciplinar, a fixação de programas e exercícios curriculares, e o sistema jurídico de acesso, permanência e laurea em cada curso. O texto aqui traduzido e que pretendemos explicar, uma *quaestio* de um *Quodlibet*, faz parte do segundo pilar e é um modelo de expressão do terceiro. Henrique de Gand é, como escreveu M. Grabmann, o autor da mais imponente obra quodlibética da Escolástica ³.

Para tornar mais acessível a leitura da tradução que propomos mais adiante, acrescentaremos ainda que qualquer *quaestio* segue em princípio um plano predeterminado: a introdução ou definição do tema (*quaeritur utrum*); apresentação dos argumentos pró e contra (*videtur quod sic e quod non* ou: *contra*); apresentação da solução por parte do professor e, finalmente, a resposta aos argumentos apresentados (*ad rationes* ou *ad argumenta*). Contra uma preconceituosa apreciação negativa deste método valerá a pena lembrar como então se concebia a “*quaestio*”. Nas palavras do seu maior teórico, Gilberto Porreta ou de Poitiers, ela devia “consta[r] de uma afirmação e da sua negação contraditória...” E este autor especificava: Nem toda a contradição é uma questão. Nos casos em que uma das alternativas é verdadeira mas a outra não mostra ter argumentos a favor da sua verdade... ou quando nenhuma tem argumentos a favor da sua verdade ou da sua falsidade (...), então a contradição não é uma questão. A questão ocorre quando quer uma quer outra mostram ter argumentos a favor da sua verdade.” ⁴ Esta regra era mais ou menos levada a sério mas ela não impedia por si só que os interlocutores fossem sempre capazes de interpretar correctamente o lugar preciso do outro.

³ M. GRABMANN, “Bernhard von Auvergne, O. P. (†nach 1304), ein Interpret und Verteidiger des hl. Thomas aus alter Zeit”, *Divus Thomas*, 10 (1932), 34.

⁴ GILBERTO PORRETA, *Expositio in Boecii Librum De Trinitate*, 3, 3 (ed. N. Häring, 63): “... ex affirmatione et eius contradictoria negatione quaestio constat. Non tamen omnis contradictio quaestio est. Cum enim altera contradictionis pars esse vera, altera uero nulla prorsus habere argumenta ueritatis uidetur... aut cum neutra pars ueritatis et falsitatis argumenta potest habere (...) tunc contradictio non est quaestio. Cuius uero utraque pars argumenta ueritatis habere uidetur quaestio est.

É também nosso propósito final avaliar ou ponderar o contributo de Henrique de Gand, o qual ganha consideravelmente em ser analisado e perspectivado entre duas grandes sínteses, a de Tomás de Aquino, de quem é o primeiro inteligente e crítico leitor, e a de João Duns Escoto, para quem o teólogo de Gand será autor de cabeceira. Qualquer leitor habituado à obra de Escoto não pode deixar de se impressionar como para este pensador parece que a história da filosofia se inicia com Henrique de Gand⁵. Qualquer filósofo minimamente conhecedor da história da sua disciplina, como convém, sabe que nunca poderia ser indiferente trabalhar antes da síntese metafísica tomasina ou depois da mesma.

Em Henrique de Gand, Duns Escoto saberá apreciar o valor da crítica ao tomismo e com ele ensaiará a superação daquele sistema, acabando por ultrapassar o mestre secular. Mas se o pensamento do Gandavense não suportou nunca uma difusão e recepção idêntica à do escotismo é porque não teve atrás de si o majestoso apoio do sistema de uma ordem tão poderosa como a dos Frades Menores.

Acresce finalmente, e como mostraremos já de seguida, que Henrique de Gand recolheu e coordenou de modo pessoal uma complexa e rica tradição que nos importa conhecer. É o que passamos a fazer de seguida.

⁵ E. GILSON, "Avicenne et le point de départ de Duns Scot", *Archives d'Histoire doctrinale...*, 2 (1927), 92: "Lorsqu'on analyse l'*Opus Oxoniense*, c'est le contradicteur de saint Thomas et d'Henri de Gand que l'on rencontre à chaque question importante..."; Id., "Avicenne en Occident au Moyen Age", *ibid.*, 36 (1969), 97-98. Entre os estudiosos de Henrique, já M. DE WULF (*Études sur Henri de Gand*, Lovaina-Paris, 1894, 225) havia atentado como o *Comentário às Sentenças* de Escoto visam Henrique de Gand e F. LAJARD ("Henri de Gand", *Histoire Littéraire de la France* 20: 1842, 191) notava: "... on voit Duns Scot lui même, pour donner plus d'importance et d'autorité à son enseignement, commenter à chaque pas la doctrine du Docteur Solennel, et s'efforcer de montrer en quoi elle diffère ou quelque fois se rapproche de la sienne propre." Referir-se-á no entanto que Karl BALIC preveniu E. Gilson no sentido de que nenhum texto de Avicena citado por Escoto se não encontra já em Henrique de Gand (cf. C. BERUBE, *De l'homme à Dieu selon Duns Scot, Henri de Gand et Olivi*, Roma, 1983, 8 e também 196-198); cf. ainda L. HÖDL, "Zur Kritischen Neuausgabe der Summa des Heinrich von Gent (Eine Voranzeige)", *Franziskanische Studien* 69 (1987), 146; L. HONNEFELDER, '*Ens inquantum ens*'. *Der Begriff des Seienden als solchen als Gegenstand der Metaphysik nach der Lehre des Johannes Duns Scotus*, Münster, 1979, 57, n. 10. De novo, veja-se a referência feita acima a Mauritius, no estudo de G. Wilson. Pela negativa, um bom exemplo de como a dependência referida é ainda ignorada é o recente livro de A. de MURALT, *L'Enjeu de la Philosophie Médiévale*, Leida, 1991, *passim*.

1. De Tomás de Aquino (1225?-1274) a Aristóteles (384?-322 a. C.)

Como ele mesmo nos diz, Henrique de Gand visa nesta questão contrariar uma concepção que ele considerava errada relativamente ao modo como naquele tempo se entendia a participação no Ser (*esse*), quer dizer, a participação da criatura em Deus. Essa concepção teria sido defendida por Egídio Romano, um original e importante discípulo de Tomás de Aquino ⁶ que o seguiu no entanto sob a perspectiva de um reforço neoplatónico ⁷; a sua concepção pessoal inclinava-se para uma distinção “real” entre essência e existência.

O modo infinitivo do verbo latino utilizado, *esse*, tem na nossa língua um rico desdobramento semântico (“ser”, “estar”, “existir”) que importa distinguir embora essa tarefa nem sempre seja fácil. Acresce depois (e aqui está seguramente também uma origem essencial da nossa problemática) que aquele verbo é em primeiro lugar o próprio nome de Deus, *esse subsistens*. Na verdade, uma apropriação “platónica”, realizada nos quadros de uma ontologia estática, de uma celebérrima expressão bíblica, aí seguramente dinâmica, com a qual lahveh se nomeia — “Eu sou aquele que sou” (*Ex. 3, 14*) —, havia traduzido a palavra hebraica *haya*, que significa ‘ser activo’, pela expressão grega *eimi o on*, e depois pela latina *sum qui sum* ⁸. Ora, como o revelaram embora de forma não totalmente isenta de crítica quer Et. Gilson quer J. Maritain, acontece que a interpretação tomasina dessa revelação vétero-testamentária prende-se ao valor sintético de “acto de existir” ou seja, revelando todo o valor metafísico de noções com as de “acto” ou de “plenitude” mesmo, naturalmente modalizadas, no seio

⁶ Cf. E. HOCEDEZ, “Gilles de Rome et Saint Thomas”, in *Mélanges Mandonnet I* (“Études d’Histoire Littéraire et Doctrinale du Moyen Age”. Tome I), 1930, 385-409. A originalidade e a independência de Egídio Romano em relação a Tomás de Aquino é bem maior do que aquela que um nosso artigo deixava perceber, cf. s. v. “Egídio Romano”, *Logos. Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia 2*, Lisboa, 1990, 30-32.

⁷ Cf. P. W. NASH, “Giles of Rome on Boethius’ ‘Diversum est esse et id quod est’”, *Medieval Studies* 12 (1950), 57-91; D. TRAPÈ, “La dottrina della partecipazione in Egidio Romano”, *Aquinas* 10 (1967), 170-193.

⁸ Cf. T. BOMAN, *Das hebräische Denken im Vergleich mit dem griechischen*, Göttinga, 1965, 33 sg., com indicação de fontes bíblicas, judaicas e patrísticas; E. BRITO, *La Création selon Schelling. Universum*, Lovaina, 1987, 539 sg., com bibliografia sobre a mais recente crítica teológica a uma tal identificação; cf. ainda, *Celui qui est. Interprétations juives et chrétiennes d’Exode 3, 14*. Ed. A. de Libera e E. Zum Brunn, Paris, 1986; AA. VV., *Dieu et l’être. Exégèse d’Exode 3, 14 et de Coran 20, 11-14*, Paris, 1978; MAIMÓNIDAS, *Le Guide des Égarés I*, 63 (ed. S. Munk, Paris, 1960, I, p. 282).

da finitude⁹. Por outras palavras: prosseguindo a estratégia aristotélica de oposição a Platão vulgarmente considerada na história da filosofia (o acto como actualização de uma potência coincide com o princípio interno — plenitude — de uma substância primeira uma vez que se reduziu a ideia platónica ao mundo do sensível), Tomás de Aquino consideraria que pelo e no seu acto de existir (que aí se confunde com o existir em acto) um determinado indivíduo existe integralmente nisso imitando à sua maneira limitada o Ser subsistente. (Segundo esta interpretação, o emprego do infinitivo, "existir", é uma tradução de "esse" claramente preferível à do nome, "existência").

Embora dele se distinguindo por um princípio de limitação (a "essência", que faz com que Alfredo, que existe, exista como homem), a criatura imita e participa de Deus no existir em acto (o princípio de perfeição, no caso). Assim, no ser criado — e servindo-se de uma terminologia aristotélica —, a essência é potência (porque não possui de per si o ser que recebe de outro, porque participa no existir na qualidade de suporte, e porque limita o acto supremo do ser) enquanto o ser — o existir — é o acto por excelência, a actualidade e a perfeição absoluta. Importa adiantar ainda que para Tomás de Aquino a potencialidade da essência não se confunde com a potencialidade da matéria (não só porque há existências imateriais, segundo o autor, mas também porque a matéria, ao contrário da essência, só tem acesso ao ser de maneira indirecta ou seja, pelo concurso de uma forma); de facto, enquanto a potencialidade da matéria é de per si indiferente a ser X ou Y, à essência, enquanto potência para o acto do ser, exige-se que seja sempre positiva e determinadamente de uma certa maneira. É que o existir não se acrescenta à essência como um acidente, constitui-se tomando os princípios da própria essência. Distintamente da concepção aviceniana da existência a que adiante nos referiremos, Tomás de Aquino sobreleva aristotelicamente a substância e conseqüentemente pelo acto de ser a substância realiza a potência. Por esta razão é que começamos por dizer acima que um existente finito (o Alfredo), pela forma da existência assemelha-se ao acto puro e primeiro, a causa de todo o ser.

Esta distinção entre essência e existência/existir deriva já do próprio texto aristotélico. De facto, nos *Segundos Analíticos* (B 89 b 24 sg.), Aristóteles havia insistido sobre duas das quatro perguntas possíveis que qualquer ciência levanta em relação ao seu objecto particular: ele existe (*ei esti; si est*)?; qual é a sua natureza (*ti estin; quid est*)? Credo que mediante a

⁹ T. de AQUINO, *De Pot.* 7, 2, ad 9; *Id.*, *S. Th.* 1, 4, 1, ad 3; *Id.*, *Quodl.* 12, 5.

demonstração se estabelecia a existência de um dado objecto de ciência e mediante a definição, a sua essência, o Filósofo distinguia, naturalmente de um ponto de vista lógico, aquelas duas perguntas, que embora dependendo de dois métodos diferentes (92 b 9- 11), diziam respeito a uma única ciência¹⁰. Dissemos que esta distinção ocorre na lógica de Aristóteles; importa agora acrescentar que ela parece confinar-se a esse domínio, pois sendo irrelevante, para o filósofo grego, a questão da origem radical da existência, pelo menos deste ponto de vista não caberia falar de uma distinção “real” entre essência e existência¹¹.

Pelo menos deste ponto de vista assim parece ser. Não quer isto dizer que Aristóteles ignorasse de todo este tipo de distinção¹². É que, de facto, uma distinção real acontece não só entre os seres naturais individualmente considerados (Alfredo distingue-se realmente de Fernandes) como, se bem analisadas, certas distinções mentais devem assentar em distinções “reais”. Assim, por exemplo, embora o corpo se componha com a alma ou a matéria com a forma para constituírem um único indivíduo (Alfredo é homem, e é animal racional), distinguir indutiva e racionalmente a alma do corpo (à semelhança da substância e dos acidentes), em virtude das suas manifestações, operações, ou melhor ainda, distinguir a essência (*ti estin*) de cada uma das faculdades da alma (*De An.* II, 4, 415 a 14-15)¹³, não é o mesmo que distinguir racionalmente num segmento ABC, BA e BC, e muito menos distinguir Deus da Divindade. Temos assim que para além de uma distinção real absoluta (o caso banal em que dois indivíduos se distinguem numérica e materialmente), existe uma distinção real modal e uma distinção racional virtual, que não se podem confundir com uma mera distinção de razão que implique apenas uma não identidade formal do género da que acontece — no caso de Aristóteles — entre verdade e verdadeiro, bondade e bom, (ou seja, em todos os casos em que a actividade da inteligência discerne modos diversos de significar um mesmo objecto). Este quarto e último tipo de distinção racional (ou não identidade formal) não se confunde com uma distinção (racional) virtual, pois nesta discernem-se aspectos quiditativos ou essenciais que se identificam com um substantivo (Alfredo é homem), e *a fortiori* também não se confunde com uma distinção (real)

¹⁰ ARISTÓTELES, *Metaph.* E 1, 1025 b 17; cf. M.-D. ROLAND-GOSSELIN, *Le 'De ente et essentia' de S. Thomas d'Aquin*, Kail, 1926, 137 sg.

¹¹ Cf. P. RICCEUR, *Etre, essence et substance chez Platon et Aristote*, Paris, 1982, 231-242, 259-261.

¹² Cf. A. de MURALT, *L'Enjeu...*, 47-70.

¹³ Cf. TOMÁS de AQUINO, *In De An.* II, 6, 304.

modal, onde se discernem indutivamente aspectos objectivos (e. g., a alma humana é única, mas a diversidade das suas funções indicia faculdades que realmente se distinguem, a vegetativa, no reino vegetal, e a reprodutiva ou nutritiva, no reino animal) ¹⁴. Em consequência, embora seja patente a “origem” aristotélica da preciosa e subtil temática medieval das distinções, é indubitável, porém, que ao serviço de uma problemática metafísica distinta, elas suportaram curiosas inflexões que Aristóteles jamais poderia ter subscrito.

Finalmente, importa referir que a questão da finitude dos seres também não é alheia a Aristóteles nomeadamente no âmbito da materialidade. Isto é, sendo eterno apenas o que é simples (o Motor Imóvel e Acto Puro, a matéria prima e, logo, o Cosmo) toda a substância composta (de matéria e forma) adquire a sua finitude pela matéria (ideia tão cara ao primeiro franciscanismo que se apoiará no hilomorfismo universal de Ibn Gabirol ¹⁵), sendo que a forma não se identifica com a substância primeira. Por palavras mais simples: aquilo que faz o “ser do homem” (*to anthropo eina*) em Alfredo, a sua “forma”, distingue-se modal e virtualmente do “indivíduo” Alfredo (um composto). Aquilo que faz com que Alfredo se distinga de Fernandes (a forma accidental) pressupõe contudo uma participação de ambos numa “com-idade” específica (substância segunda) que ambos os indivíduos esgotam à sua maneira.

Este sentido da vulgar oposição de Aristóteles a Platão pressupõe o seguinte: para que uma substância primeira seja numericamente una é necessário também que o princípio da sua unidade específica, a forma, seja indivisível e único. Isto, que se prende directamente com a questão da individualização, não oferecendo dificuldades em termos de relação essência/existência no quadro específico da individualidade em si mesma considerada, torna-se problemático no âmbito da pluralidade se se acrescentar ao tradicional quadro das quatro causas aristotélicas a indagação, claramente de cariz religioso, pela origem radical de tudo quanto existe.

¹⁴ Cf. A. de MURALT, *L'Enjeu...*, 57, 52.

¹⁵ Note-se no entanto que o franciscanismo não poderia admitir que a questão da individualização se esgotasse na componente material; assim, para Rogério Marston (*Quodl. I, q. 3*), cabe a Deus, causa criadora, operar a individualização mediante os agentes naturais, enquanto causa eficiente, mediante a matéria, como causa ocasional, e a forma, como causa do ser formal, distinto (cf. A. PEREZ ESTEVEZ, “Materia e Individuo en Roger Marston”, *Cuadernos Salmantinos de Filosofía* 18 (1991), 18). A tese da individuação pela matéria seria condenada por Estêvão Tempier (cf. R. HISSETTE, *Enquête sur les 219 articles condamnés à Paris le 7 mars 1277*, Lovaina-Paris, 1977, 181-182, 187-8, 82-87).

2. De Avicena (980-1037) a Boécio (480?-524/5)

Foi isso o que se passou quando o universo cultural bíblico-semítico foi pensado à luz da terminologia filosófica grega. Assim se ultrapassou progressivamente a temática da finitude pela da contingência e o grande responsável por este facto foi o filósofo árabe Ibn Sina, que os ocidentais se habituaram a conhecer por Avicena. Devemos-lhe a publicitação e o refinamento das ideias dos *mutakallimūn* i. e., daquele grupo de religiosos apologistas árabes senhores de uma aguda percepção da contingência do mundo na sequência da afirmação escriturística — *Génesis*, 1 sg. e *Alcorão*, 41, 8 sg.¹⁶ — de que este fora criado (no tempo?) por Deus¹⁷.

Todo o pensamento islâmico foi atravessado por esta ideia, e Alfarabi, em quem Avicena se inspirou aperfeiçoando-o porém, havia-se proposto pensá-la mediante uma análise do par conceptual ser necessário (*Daruru*)/ser possível. Tal como acontecia com os conceitos de existente/*ens* (*maujud*) e de coisa/*res* (*xay*), a “necessidade” e a “possibilidade” seriam — para Avicena — noções captadas pela inteligência de forma *a priori*¹⁸. Em virtude da sua “veemência de ser” (*vehementia essendi*), o ser necessário sobrepõe-se ao ser possível. Aquele é absoluto, imutável, único, causa da sua própria existência. Já o ser possível carece do necessário para ser, traduzindo-se esse efeito mediante a noção religiosa de criação. O que é possível só é como efeito devendo por isso a sua existência a outro (*ab alio*). Esta abaleidade que caracteriza o possível, esta dependência metafísica, exige no entanto, por definição, anteriormente à sua existência, a sua possibilidade pelo menos lógica. Por outras palavras: porque o necessário

¹⁶ *Alcorão*, Sura XLI, v. 8-11: “Dize: ‘Não credes realmente n’O que criou a Terra em dois dias e dai-lhe iguais? Ele é o Senhor dos mundos!’ E colocou montanhas sólidas na sua superfície, abençoou-a e distribuiu-a, em certas proporções e em quatro dias, o alimento necessário pelos que o pediam. Depois Ele foi estabelecer-se no Céu, que então era apenas fumo. E disse-lhe, assim como à Terra: ‘Vinde ambos para mim, quer queiram quer não!’ E eles responderam: ‘Vimos obedientemente!’ E Ele resolveu em dois dias que houvesse sete céus e revelou a cada céu as Suas ordens. Nós ornamentámos o céu inferior com lâmpadas e [ainda lhe demos] guardiães. Tal foi o decreto do Poderoso, do Sábio!” (Trad. J. P. Machado, ed. Lisboa, 1979).

¹⁷ Cf. MAIMÓNIDAS, *Le Guide...* I, 71 e 74 (ed. I, p. 332-353 e 419-439). Cf. a este propósito, entre nós, P. GOMES, *História da Filosofia Portuguesa. 3: A Filosofia Árabe-Portuguesa*, Lisboa, 1991, 72-73.

¹⁸ Para a transcrição do alifabeto servimo-nos do método aprovado pela Secção Luso-Arábica da Sociedade de Geografia de Lisboa (cf. J. P. MACHADO, “A Transcrição Portuguesa do Alfabeto Árabe”, *Boletim da Sociedade de Geografia de Lisboa*, 79 (1961), 356-360).

não pode criar o impossível, o que existe como efeito, anteriormente à sua realização no tempo foi em si possível (antes de todo o tempo).

Tomemos o caso — sem dúvida o mais paradigmático em Avicena — da existência realizada de uma substância imaterial (uma Inteligência). Dado que ela existe, ela foi possível sendo por esse facto composta; ora, considerada a partir da sua existência efectiva, ela compõe-se de algo que intrinsecamente lhe pertence (a sua natureza ou essência) e de algo que lhe foi conferido de fora pelo ser necessário (a sua existência ou *esse*). Importará acrescentar, neste momento, que Avicena considerava, na sua *Lógica*, um triplo modo de perspectivar a essência: antes da sua existência nos unissingulares (*in ipsis rebus*) e no intelecto de modo universal (*in intellectu*), ela realizava-se de uma forma absoluta (*secundum quod ipsa est non relata ad aliquod... esse*)¹⁹. Esta prévia realização (não temporal, evidentemente) pretendia ser a garantia lógica da certeza e a garantia ontológica da sua verdade. Desta feita, ainda que uma coisa nunca chegasse a existir (como efeito realizado ou concretizado no tempo e no lugar), de um ponto de vista lógico ou mental podia dizer-se que ela tem a possibilidade de começar a existir ou ser criada. É que do ponto de vista da essência absoluta não só a existência concreta no tempo é um mero acidente como por carecer do concurso do ser necessário ela não é senão possibilidade e logo não-ser. Num sentido lato e filosófico, portanto, a criação é esta passagem do não-ser ao ser, passagem que acontece fora do tempo e de um ponto de vista lógico, i. e., anteriormente à passagem ao ser que ocorre temporalmente²⁰. Avicena teve assim o mérito enorme de aperfeiçoar a noção de contingência: “Avicena depurou (...) o conceito de contingente. Contingente já não é apenas o ente que inclui um princípio interno de corruptibilidade, como todo o composto material. Tão-pouco se exige para a contingência a realização temporal e não eterna. Nem sequer a procedência de uma vontade livre. Mesmo sem esses elementos de contingência, o ente — que considerado juntamente com a sua causa não pode então, naturalmente, não existir — não tem na sua essência a existência, por si tende para o nada. (...) Considera-se um benefício da especulação de Avicena ter levado a filosofia a descobrir este último vinco do nada no mundo criado.”²¹

O leitor menos habituado com ou motivado para este tipo de questões compreenderá esta concepção filosófica da criação a partir do modo como

¹⁹ Cf. AVICENA, *Logica I* (ed. Veneza, 1508, fol. 2 r B).

²⁰ Cf. AVICENA, *Liber de Philosophia Prima VI*, 2 (ed. S. Van Riet, 304, 75-84).

²¹ J. GÓMEZ CAFFARENA, *Ser participado...*, 77-78.

o próprio Avicena pretende explicar a criação da Primeira Inteligência. O aristotelismo aviceniano é, como não podia deixar de ser, balizado pelo neoplatonismo e no que toca a este problema particular, determinado pela problemática metafísica do Uno e do Múltiplo lida à luz da ideia de processão (*proodos*). Para Plotino em particular e para o neoplatonismo em geral, a radical transcendência do Uno não lhe permitiria criar a multiplicidade. E no entanto, ela devia derivar dele. Como é isso então possível? A Primeira Inteligência é múltipla apenas porque é em si possível, mas esta sua possibilidade não lhe é conferida pelo Uno. O Uno confere apenas à Primeira Inteligência o seu ser próprio, coisa que acontece necessariamente (pois por definição o ser da Inteligência não pode ser senão o de ser inteligente). Neste efeito imediato do Uno, a essência é una (única) e real. Mas enquanto inteligente, a Inteligência multiplica-se ao voltar-se para a contemplação do Uno e para o conhecimento de si própria. Numa palavra: como consequência do ser que recebeu, e que a faz ser una, ela multiplica-se por si própria e em si própria tão-só pela própria virtude da sua essência. Evidentemente, esta multiplicidade e possibilidade, esta composição de essência e de potência só são de facto analisáveis pelo efeito de contrastaria que a sua existência real e temporal permite.

Podemos, em suma, sublinhar duas ideias-chave, que se tornaram lugares obrigatórios, por vezes por razões diametralmente opostas, para o metafísico cristão; por um lado, o legado importante da ideia de contingência — o existir é um acidente da essência — por outro, o facto de esta ideia poder tornar-se rigorosa mediante a análise da possibilidade. Além destes, outros temas “medievais” são claramente legados avicénicos. Bastará lembrar aqui talvez apenas domínios como o lugar nuclear concedido a Deus no discurso metafísico, a doutrina sobre os três estados, a teoria da intencionalidade, ou o modo particular de se equacionar a distinção essência/existência.

Pela leitura dos Argumentos apresentados para discussão na *quaestio* adiante traduzida, verificamos que Boécio é igualmente uma autoridade a levar em consideração (arg. 4 e sg.). Não poderia ser de outro modo já que foi Boécio quem ensinou o Ocidente a pensar de forma lógica inclusivamente até mesmo no preciso sentido em que o visionário J. L. Borges tomava o Ocidente pela Latinidade ²². A concepção boeciana aparece-nos claramente enquadrada numa fenomenologia do ser criatural (args. 1 a 3) que se detém nos aspectos seguintes:

²² Cf. J. L. BORGES, “Literatura, latinidade?”, em: *A Civilização Latina. Dos Tempos Antigos ao Mundo Moderno*. Ed. G. DUBY, Lisboa, 1989, 53.

- (i) a criatura opõe-se a Deus;
- (ii) o existir puro é Deus e, como tal, ele é uma existência subsistente;
- (iii) a criatura é, todavia, também algo de subsistente;
- (iv) ela distingue-se de Deus por não ser uma natureza infinita e
- (v) por não ser incorruptível;
- (vi) na criatura — segue-se de tudo o que ficou dito — o existir distingue-se da essência.

Boécio tinha sido de facto, como se disse, o ponto de partida da reflexão metafísica latina, quer na sua componente da teoria da predicção teológica (cap. IV de *De Trinitate*) quer na doutrina da homonímia e da sinonímia (comentário às *Categorias*). Já nas *Hebdómadas*, o autor latino distinguirá o ser (“esse”) do ente (“quod est”), o abstracto do concreto, e o facto de se ser qualquer coisa em sentido absoluto (“esse aliquid in eo quod est”) — a substância — do facto de ser qualquer coisa em um ente (“tantum esse aliquid”), característico do acidente. É preciso atentar nesta dupla onto- e heirarquicamente imbricada distinção.

Efectivamente, em resposta ao diácono João, que lhe havia perguntado como é que era possível que as substâncias criadas fossem boas sem serem nelas mesmas o Bem substancial, Boécio expusera nas *Hebdómadas* a seguinte axiomática²³:

(i) O ser (*esse*) distingue-se daquilo que é (*id quod est*), porque o ser não é, enquanto que o que é, uma vez recebida a forma do ser, existe e subsiste.

(ii) O que é pode participar de algo, mas o ser não pode participar de coisa alguma (porque a participação só se dá quando já se é, e apenas se é quando se recebe o ser).

²³ Referimos “axiomática”, acima, porque à semelhança dos *Elementos de Euclides*, podia ler-se no mais interessante dos opúsculos teológicos de Boécio: “Tal como é hábito proceder nas matemáticas e nas restantes ciências, propus alguns termos e regras preliminares para tudo o que se segue. Chama-se ‘noção mental comum’ à proposição que é por todos aceita assim que é escutada. Ela pode ser de dois tipos: uma é de tal modo comum, que todos os homens a aceitam; assim, ninguém negará a afirmação seguinte: ‘se subtraíres o mesmo a coisas iguais, o resto será igual.’ Outra, só é própria dos eruditos, mas deriva daquelas noções comuns, como por exemplo, ‘o que é incorpóreo não ocupa lugar’, ou outras, que não são objecto de comprovação para o vulgo, mas apenas para os eruditos.” (cf. *Quomodo substantiae in eo quod sint bonae sint cum non sint substantialia bona*; ed. M. Elsässer, Hamburgo, 1988, 34-45). Cf. a propósito do que se segue, J. ACOSTA RODRÍGUEZ, “Los conceptos de ‘esse’ e ‘id quod est’ en Boécio”, *La Ciudad de Dios* 202 (1989), 613-656; L. M. de RIJK, “Boèce logicien et philosophe: ses positions sémantiques et sa métaphysique de l’être”. in: *Atti Congresso Internazionale di Studi Boeziani*, Roma, 1981, 141-156.

(iii) O que é pode ter algo mais para além do que é, mas o ser, para além de si mesmo, nada mais tem.

(iv) É diferente ser em sentido substancial e ser em sentido accidental.

(v) Tudo aquilo que é participa no ser (*eo quod est*) a fim de ser; mas participa diversamente para ser algo.

(vi) No ser simples o ser e aquilo que é identificam-se.

(vii) No ser composto, distinguem-se o ser e o que é, em si.

(viii) Toda a diversidade é disforme; a semelhança deve ser, por isso, procurada ²⁴.

Com uma tal axiomática, assaz lacónica e por isso não menos enigmática, pretendia Boécio avançar uma alternativa entre as duas possibilidades que João lhe colocava: as coisas podem ser boas ou por participação ou substancialmente? A alternativa avançada recusava as duas possibilidades pelas razões seguintes: uma bondade por participação seria apenas accidental, pois o que é bom por participação não é bom em si e não o sendo em si ou substancialmente não o seria de todo; mas na hipótese de o serem em substância, elas seriam boas pelo e no seu ser (*esse*), o que faz com que o ser de todas as coisas seja o bem e logo (e inaceitavelmente), que se identifique o ser que faz ser o que as coisas são com o ser do bem. A alternativa boeciana, “teológica” a seu modo, pretendia captar a diferença ôntico-ontológica com a resposta seguinte: as criaturas são boas no seu ser porque este vem-lhes de Deus e tende para Deus. Impossível não ver aqui como a concepção boeciana da finitude (*Sosein*) apesar do seu pendor peripatético, toca já numa dimensão existencial

²⁴ Como se vê, distingue-se o ser simples dos seres compostos (vi e vii) e nestes reconhecem-se dois tipos de composição: substância/acidente (iv e v b) e *id quod est/esse* ou concreto/abstracto, substância primeira/segunda (i e vii). No principal axioma (i), afirma-se que o *esse*, que é condição para que *id quod est* seja, nada é independentemente do ente concreto e este só é ao receber o *esse*. Do *esse* ao *id quod est* depois ao *habere aliquid* há uma cada vez maior extensão (ôntica) devendo pois o *esse* estar isento destes dois últimos dois níveis que exprimem a composição (iii e ii). Percebe-se facilmente ainda que o essencial neste problema da estrutura metafísica dos entes reside no entendimento do par *esse/id quod est*. O *esse* é aquilo pelo qual (*quo*) as coisas são, o que confere a existência (a *forma essendi* da escolástica, mas também, na linha porfiriana e mário-vitorina, o ser absoluto maximamente universal que confere a perfeição relativa às formas sucessivas, que lhe acontecem como acidentes); por sua vez, aquilo que é, em sentido substancial, resulta da composição daquela “forma essendi” com as várias “formas accidentais” possíveis.

(*Dasein*) tal qual o neoplatonismo a tinha sido capaz de pensar. De facto, a lógica boeciana não só pretendia ser vestibular em relação à teologia como lhe conferia o rigor requerido com vista à elucidação dos problemas que lhe eram inerentes; ora, aqui, Boécio permitia um duplo modo de participação: na criatura não é a mesma coisa o facto de ser e o facto de ser o que ela é. Mais: vê-se ainda como era possível desdobrar analiticamente este modo de composição: é-se o que se é pela participação às formas que consubstanciam o ser do que é. Um exemplo ajudará a perceber com a nitidez desejável o que à primeira vista aparece de maneira tão complexa: tomemos um indivíduo, Alfredo, que existe por uma primeira participação ao “esse” como *forma essendi*, e depois que é bom, e belo, e homem, e forte, e branco, etc., pela participação ao ser da bondade, da beleza, da humanidade, da força, da brancura, etc. Facilmente se verifica, desta maneira, que o ser substancial (esse aliquid in eo quod est”) como primeira forma de participação ao “esse”, se distingue do ser accidental de Alfredo (ser um homem branco v. g.), o qual por sua vez o faz ser o que ele é (homem de raça branca) pela participação ao “ser” da brancura que o anima e que ele encarna. Encontramos pois uma correlação estreita entre três níveis estruturais, o predicativo, o ontológico e o existencial, este vincadamente neoplatónico no seu fundo. (Um espírito modelado pela Modernidade, e portanto superficial, interrogar-se-á decerto sobre a oportunidade destas desmultiplicações algo gongóricas; se mais não fosse, responder-lhe-íamos, para além do que a seguir se lerá, ter sido graças a elas que se começou a apurar um paradigma de análise da linguagem centrado no campo da essência i.e. de características vincadamente formais.)

Esta relação ao ser de Deus como alternativa impôs-se na tradição teológica do Ocidente latino (pensemos em João Escoto Erígena ou em Pedro Lombardo) a fim de com ela se traduzir a composição da criatura frente à simplicidade de um ser divino do qual deriva tudo o que é. Assim se explica, afinal, por que razão Boécio desempenha uma grande importância na estrutura da argumentação da *quaestio* vertente. Mas, apesar da componente teológica da solução, esta axiomática da finitude exime-se de algum modo a um entendimento estrito do *esse* no sentido de *forma* ou no sentido existencial. Nesta conformidade percebe-se porque se diz que a substância divina é simples já que a sua pura forma é “aquilo que é” (*id quod est*) e que tudo o resto não é “aquilo que é” pois o seu “ser” (*esse*) é composto.

Em suma, e com Gómez Caffarena, diríamos que entre Avicena e Boécio se apuram duas relativamente distintas alternativas, a da contingência

e a da finitude respectivamente ²⁵. E embora a lógica tenha sido posta ao serviço do esclarecimento da problematidade teológica, não é a mesma coisa colocar, quer histórica, quer filosófica, quer teologicamente, a questão do ser finito e a questão do ser contingente.

3. De Egídio Romano (1247?-1316) a Gilberto Porreta (1076-1154)

Embora não nos saibamos pronunciar definitivamente em relação ao modo da metafísica do ser finito defendida por T. de Aquino, o certo é que Egídio Romano terá sido o primeiro autor pelo menos a publicitar de forma competente uma distinção *real* entre essência e existência que ele presume ver em T. de Aquino e é contra ela que, como se disse, Henrique de Gand irá directamente lutar. Com Aquino e com Egídio Romano deparamo-nos já com uma tradição metafísica de componente peripatética, neste sentido histórico-literariamente algo distinta da tradição greco-latina que Boécio protagonizou.

Uma distinção “real” (oposta a uma distinção de “razão” como, por exemplo, entre “homem” e “animal racional”) deve ser entendida *ut res et res* ou seja, entre duas distintas realidades metafísicas (*duae res*), dizendo-se em conformidade que a essência de uma criatura será realmente distinta da sua existência. Esta terá sido a posição teológica de Egídio Romano defendida pouco antes do Natal de 1276 nos *Theoremata de Corpore Christi* e no comentário que realizou ao primeiro Livro das *Sentenças* de Pedro Lombardo e é provável que o mesmo autor a tivesse retomado oralmente em resumo na sessão quodlibética a que o professor Henrique de Gand deveria ser submetido ²⁶. De facto, embora as duas primeiras objecções que nos irão aparecer na “quaestio” estejam de acordo com a concepção do Aquinate (e de Egídio Romano) — deve haver uma distinção porque a criatura não pode ser nem uma existência subsistente nem infinita²⁷ —, a terceira dificuldade é claramente egidiana ao identificar a corrupção da criatura a uma separação “física” (e, por consequência, a criação a uma composição igualmente física). Por palavras muito simples, a distinção “real” consiste na admissão de um duplo “esse” nas substâncias materiais, o primeiro, que deriva da forma substancial (i.e., o composto de matéria e forma), consistindo na determinação da matéria pela forma, o segundo, o da existência propriamente dita que se acrescenta à forma do composto

²⁵ Cf. J. GOMEZ CAFFARENA, *Ser participado...*, 74-87.

²⁶ Cf. E. HOCEDEZ, *Theoremata*, 39.

²⁷ Cf. E. HOCEDEZ, *Le premier...*, 99; J. PAULUS, *Les disputes*, 325.

atualizando-o de maneira definitiva, cujo resultado será o de uma “res tertia”.

Não obstante este modelo teológico ‘físicista’, o problema egidiano é o da criação e o teólogo romano aparece-nos neste particular como um dos mais relevantes teóricos da problemática da participação contra toda a ameaça panteísta ²⁸. Dos axiomas de Boécio, a argumentação evocada nesta “quaestio” de Henrique de Gand (a argumentação de Egídio Romano) destaca os seguintes aspectos:

(i) aquilo que é distingue-se do ser;

(ii) o ser, actuando como forma, faz com que aquilo que é exista e subsista;

(iii) há portanto uma diferença real entre o recipiente e aquilo que ele recebe;

(iv) “participação” é a designação técnica para esta recepção;

(v) a recepção implica uma composição, dimensão que caracteriza o recipiente;

(vi) sendo três os elementos descortináveis numa participação (o que participa, aquilo de que participa, o ligame da participação), pretende-se que o primeiro elemento tenha uma consistência própria antes de participar.

À concepção da distinção real Henrique de Gand oporá uma distinção *intencional* ou seja: o teólogo flamengo afirmará que se de um ponto de vista “físico”, qual presumivelmente o do seu antagonista, não há qualquer possibilidade de separarmos essência de existência, tornando inadequada metafisicamente uma tal distinção, já de um ponto de vista formal (ou melhor ainda, e como veremos, existencial) é possível propormos uma distinção. Nesta nossa introdução pretendemos ver nesta original proposta — aliás dificilmente aceita, desde logo na sua época ²⁹ — a chave do pensamento metafísico henriquino ³⁰. Como Egídio era também um notável intérprete de Boécio, Henrique de Gand separar-se-á do seu contemporâneo também na exegese de Boécio em virtude da dita distinção, que apresentaremos pormenorizadamente mais adiante (II). E a razão desse afastamento reside no facto de que para a interpretação de Boécio Henrique servir-se-á de Gilberto Porreta, autor que de tão subtil e difícil fora considerado num texto de Gualter de São Victor um dos quatro “labirintos

²⁸ Cf. TRAPÈ, *La dottrina...*, *passim*.

²⁹ Cf. J. F. WIPPEL, *Essence...*, 404.

³⁰ Cf. R. MACKEN, *Les diverses applications de la distinction...*, 769.

da França”³¹, mas que representa de facto a culminação da tradição boeciana a que já nos referimos.

Gilberto de Poitiers (ou Porreta, como preferivelmente se deve dizer) tinha sido efectivamente um original comentador da obra “teo-lógica” de Boécio, sendo ele o principal responsável pelo facto de a tradição boeciana se haver inflectido na direcção da linhagem augustinista e dionisiana³². Ora, conforme se verá pela leitura da tradução da *quaestio* henriquina, há um aspecto nuclear na obra porretana que se prende com a distinção entre o método da “filosofia” (i.e., das ciências naturais, da lógica e da matemática) e o método da “teologia” (i. e., da metafísica ou da “teologia”). Lê-se de facto, na questão adiante traduzida, o passo seguinte: “Assim, para compreender as sete hebdómadas de Boécio (...) deve ficar a saber-se que no princípio da sua exposição o Comentador [i. e. o Porreta] diz o seguinte: ‘Quando na teologia falamos da divina essência, que atribuímos a Deus ao dizermos ‘Deus é’, afirmamos que todas as criaturas são ser. Na verdade, quando dizemos ‘o homem é’ ou ‘o corpo é’ ou algo de semelhante, os teólogos entendem esta afirmação como uma certa extrínseca denominação a partir da essência do seu princípio. Não dizem portanto que é pela corporalidade que o corpo é, mas que é algo, nem que é pela hominidade que o homem é, mas que é algo. E, do mesmo modo que tudo o que opera o faz pelo sumo princípio também é pela essência principal e incriada que se diz ‘ser’ e que ‘é algo’ por qualquer que seja o seu género. Logo, de acordo com os teólogos, quando se diz, ‘o ser distingue-se daquilo que é’ entende-se que o ‘ser’ é o princípio e ‘aquilo que é’ o que existe a partir do princípio.”

Conhecedor da tradição gramática de raiz prisciniana — *Sprachlogiker*, chamou-lhe a muito justo título o seu editor N. Häring³³ —, o Porretano servia-se, como se vê, de um dos seus termos técnicos, “denominação”, mediante o qual explorava uma técnica de *transfert* simultaneamente epistemológica

³¹ Cf. *Contra quatuor labyrinthos Franciae* IV, 56 (ed. P. Glorieux in *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age*, 19, 1952, 332).

³² Cf. J. MARENBNON, “Gilbert of Poitiers”, em: *A History of Twelfth-Century Western Philosophy*, Cambridge, 1988, 328-352; VAN ELSWIJK, *Gilbert Porreta. Sa Vie, son oeuvre, sa pensée*, Lovaina, 1966; L. M. de RIJK, “Semantics and Metaphysics in Gilbert of poitiers. A Chapter of Twelfth Century Platonism”, *Vivarium*, 26 (1988), 73-112 e *ibid.* 27 (1989), 1-35.

³³ Cf. N. HÄRING, “Sprachlogische und philosophische Voraussetzungen zum Verständnis der Christologie Gilbert von Poitiers”, *Scholastik* 32 (1957), 377; para uma informação perfunctória sobre a sua obra lógica, cf. J. VARTO, *Formal and Philosophical in early Medieval Logic*, Tampere, 1989, 54-57.

e metodológica que lhe possibilitava a contextualização de problemas numa dimensão mais ampla. É de acordo com o princípio de denominação ou participação extrínseca (expressão técnica da gramática prisciniana, como se disse³⁴) que tudo quanto existe pode ser pensado em função da dominante criacionista, ou seja, segundo este método, as criaturas não são autenticamente senão em Deus na medida em que se recorre a um nome para designar uma coisa a partir de algo que com ela tem uma relação extrínseca. Porque a relação real que aqui é suposta intervir é de natureza causal, encontramos-nos já perante uma aplicação metafísica da metonímia. Segundo a denominação, o ser das criaturas é de essência divina tal como se diz de uma obra feita pelo homem, que é uma obra humana. É o que significa o emprego teológico do verbo ser na expressão “o homem é”, pelo qual se diz que todas as criaturas são a partir do princípio. Para além do seu conteúdo existencial, esta referência à vontade do Criador é suposta traduzir uma verdadeira heterogeneidade ontológica entre “esse” e “id quod est”. Assim se vê como a introdução de um “jogo de linguagem” lhe permite pensar a temática da analogia do ser e escapar ao panteísmo.

Além deste procedimento também se recorria à *transsumptio*, técnica que permitia uma hierarquização das ciências numa linha neoplatónica (da física à metafísica passando pela matemática, a abstracção, a formalização e a separação da matéria era crescente). Este segundo princípio usado pelo Porreta, o da transsunção ou metalepse, também provinha da Antiguidade³⁵. Ele é de natureza mais metodológica e ontológica do que teológica pretendendo-se embora com este procedimento fazer um uso legítimo da linguagem teológica com a qual, pela legitimação gramatical de um termo médio, se supõe traduzir a relação das coisas boas ao Bem também pelo facto de serem um (e como) efeito. Tratava-se assim, é bem de ver, de permitir a passagem metodológica da filosofia natural à metafísica teológica.

A *denominação*, a *transsunção* ou *metalepse* parecem ter sido entusiástica e retrogradamente acolhidas por Henrique de Gand como alternativa

³⁴ Cf. *Prisciani Grammatici Caesariensis Institutionum Grammaticarum Libri XVIII*, (ed. M. Hertzii, Lipsiae, vol. I, 1855, 117) IV, I, 1: “Denominativum appellatur a voce primitivi sic nominatum, non ab aliqua speciali significatione (...). habet igitur generalem nominationem omnium formarum, quae a nomine derivantur. nam et patronymica et possessiva et comparativa et superlativa et diminutiva praeter verbalia et adverbialia et ea, quae ex praepositionibus fiunt, ex maxima parte denominativa sunt, id est a nominibus derivantur.”

³⁵ Cf. QUINTILIANO, *Instituições Oratórias* VIII, 6, 37-39, cf. 38 (ed. J. Cousin, Paris, 1975-1980): “Est enim haec in metalempsi natura, ut inter id quod transfertur et id quo transfertur sit medius quidam gradus, nihil ipse significans, sed praebens transitum (...).”

a uma época que, após o pleiteamento, por Boécio de Dácia, da autonomia disciplinar, e por Tomás de Aquino, da subalternização científica, via cada vez mais aumentados os reclames às limitações dos projectos metafísicos que não escamoteassem a supervisão teológica ³⁶.

Também para Henrique de Gand, o método da indagação “teológica” não se deveria confundir com o da “filosofia”. Querendo ser fundamentalmente “teólogo” (e por isso também respeitando sempre os artigos da fé), ele admite no entanto haver questões que devem ser tratadas com o método da filosofia, que parte das criaturas até se alcançar o cume metafísico ³⁷. Se ele pugnar pela positividade da influência subjectiva da fé do crente, aspecto que condicionou positiva e pré-conceptualmente a elucubração do nosso autor ³⁸, é um facto que o ápice da metafísica deve permitir o passo para a teologia. Como é que esta passagem ocorre? É esta a primeira pergunta a que queremos dar resposta. Deparar-nos-emos assim com a transformação da metafísica, operação já tradicional já inovadora. Por esta razão falaremos aqui de “teologia”, expressão que fomos buscar a M. Heidegger e ao seu estudo sobre o conceito de experiência em Hegel, sem contudo podermos partilhar da sua leitura a tal vocábulo atinente. Se quanto a esta última dimensão, a da positividade da fé, o teólogo de Gand se inscreve na mais requintada, complexa e antiga tradição cristã, no primeiro domínio referido, o das fronteiras interdisci-

³⁶ Cf. L. BIANCHI, *Il vescovo e i filosofi. La condanna parigina del 1277 e l'evoluzione dell'eternalismo scolastico*, Bérgamo, 1990, *passim*; cf. a Introdução e a Bibliografia da nossa tradução de *A Eternidade do Mundo* de Boécio de Dácia (no prelo).

³⁷ *Summa* a. 19, q. 1 (fol. 115 v K-L): “O método de exame desta ciência (a Teologia) é distinto do método das ciências filosóficas. De facto, aquela ciência considera em primeiro lugar e principalmente a Deus, bem como os primeiros princípios a Ele relativos... De forma secundária e posteriormente, considera as criaturas segundo a relação e a atribuição que têm para com Deus. Já as ciências filosóficas procedem ao contrário: primeiro consideram as criaturas e, por último, Deus. É que a investigação da razão natural inicia-se *a posteriori*, pelo que é mais sensível e é composto, que por nos é mais conhecido, e avança até aos seres simples e mais inteligíveis... É assim que considera Deus em último lugar... É esta a razão pela qual a Metafísica é a última das ciências filosóficas; toda a Filosofia tem como fim na sua especulação o conhecimento de Deus... Consequentemente, Avicena diz muito bem que Deus não é o objecto desta ciência... De onde a filosofia primeira ter como objecto o ente em si.” (cf. ainda: A. ZIMERMANN, *Ontologie oder Metaphysik? Die Diskussion über den Gegenstand der Metaphysik im 13. und 14. Jahrhundert*, Leida-Colónia, 1965, 186-201).

³⁸ Cf. *Summa* a. 19, q. 2 (fol. 119 r K-M). Cf. também, R. MACKEN, “La théorie de l'illumination dans la philosophie d'Henri de Gand”, *Recherches de Théologie ancienne et médiévale*, 39 (1972), 82-112, para um estudo introdutório e metodológico à problemática noética de Henrique de Gand.

plinares, ele revela-se-nos como um autor nitidamente conhecedor das mais modernas teorias filosóficas ³⁹. O seu contributo epocal decide-se aqui, no interior de um problema de método.

Henrique de Gand, como veremos, adere aos dois princípios gilberto-porretanos e com a apropriação conjugada dos dois métodos à luz do avicenisimo, o teólogo flamengo experimenta conscientemente a necessidade da transposição dos sentidos no que é, já a seu modo, e para além de toda a problemática da analogia, um vigoroso exercício da transformação do sentido da própria metafísica.

II. HENRIQUE DE GAND

1. Passemos agora a acompanhar de mais perto o texto da “quaestio” adiante traduzida. Como já se referiu, os argumentos em disputa pronunciam-se a favor de uma distinção entre a essência da criatura e o seu ser (coisa que Henrique de Gand aceita), mas fazem-no em termos de distinção real. Este aspecto já o teólogo flamengo não poderá aceitar. Em alternativa — repitamo-lo — proporá uma distinção intencional.

De facto, na “Solução” começa-se por repudiar aquela falsa maneira de Egídio Romano entender a temática da participação da criatura em Deus. Ela consistia em supor-se que a essência da criatura é o substrato que recebe o existir à maneira de uma certa forma. Dois exemplos tentam clarificar esta teoria: um corpo é branco quando recebe a forma da brancura; à semelhança do modo como o Sol ilumina o ar, assim a ‘iluminação’ das criaturas por Deus. Detenhamo-nos preferencialmente (apesar de tudo, e embora se justifiquem pelo contexto da disputa, ambos os exemplos claudicam) nesta metáfora iluminista de inspiração tomasina ⁴⁰. Segundo Henrique, o que tal teoria supõe (ou implica) é que tal como a essência do Sol é a luz (é da essência do Sol luzir) também Deus é por essência existir; conseqüentemente, e na comparação com a criatura/ar, na sua essência, ela não participa do ser (“encontra-se nas trevas da não entidade”) antes da sua “iluminação” i. e., antes de lhe ser dado o *esse*. Mas, para o Gandavense, esta concepção põe em causa a unidade física das criaturas, pois, servindo-se do modelo físico da geração, entende a parti-

³⁹ Permitimo-nos a propósito remeter o leitor para o contributo de L. HÖDL, acima reproduzido, com o título *Die 'doppelte Wahrheit' vom Unendlichen in den Quaestiones ordinariae (Summa) des Heinrich von Gent*.

⁴⁰ TOMÁS de AQUINO, *S. Th* I, 104, 1; *Id.*, *De Ver.* 21, 4 ad 2; *Id.*, *Quodl.* II, 2, 3; *Id.*, *De ente c. 4*; J. PAULUS, *Les disputes...*, 326.

cipação no próprio existir em termos de "realidades" distintas que se compõem (essência+existência). É preciso uma maior abstracção ao considerarmos este problema, sustenta Henrique de Gand.

Vejamos por isso a concepção desejavelmente mais abstracta que Henrique opõe a uma tal tese "mirabolante". Reivindicando a unicidade física das várias coisas que existem, a divisão em participado e participante não pode ser senão "intencional", embora — acrescentamos nós — traduzindo uma particular distinção metafísica "real", a que aludiremos adiante. Ao falarmos da essência da criatura, "enquanto algo de abstraído pelo intellecto", deveremos dizer que ela é "indiferente em relação ao existir e ao não existir". A razão para este entendimento, à maneira aviceniiana, da essência da criatura como indiferença reside no facto de que a essência da criatura é ser e não ser: não ser por si, ser enquanto ideia formal em Deus. Opondo a uma tal consideração abstractiva um modelo 'físico', a Egídio faltava discernir a importância desta indiferença na consideração da criatura. Assim sendo, para Henrique de Gand, antes e independentemente de existir em concreto, a criatura deverá ser já dotada de uma certa entidade. Esta entidade é no fim de contas "o modo pelo qual qualquer realidade é um ente existente em Deus". Depois, em termos bíblicos e criacionistas, Henrique de Gand dirá que a criação não é senão a reprodução "efectual" da ideia que Deus detém em si e que pelo Seu poder ou vontade livre actualiza. Por outras palavras: a criação é imitação de uma ideia, uma reprodução "efectiva". Segue-se que, contra o modelo egidiano da geração, Henrique preferirá falar em termos de "transmutação", pois enquanto efeito da vontade de Deus a criatura reconhece ser imitação do ser de Deus já no ser da sua essência, estado este cuja intervenção da vontade transformou ulteriormente.

A substituição do modelo da geração pelo da transmutação não evita todos os problemas, como desde logo se vê até pelo facto de este último modelo da transmutação ser aqui basicamente metafórico (o mesmo se deveria dizer aliás do modelo físico egidiano). Como compreende todo aquele que nos pôde acompanhar até aqui, acabamos de nos deparar com pelo menos dois problemas. O primeiro — e esta era já uma crítica que lhe dirigia um seu contemporâneo e compatriota, Godofredo de Fontaines — parece comprometer a criação (se o dogma sustenta uma criação "a partir do nada" parece que Henrique entende que por se tratar de uma transmutação ela é a partir de algo, de uma "ideia" no caso); o segundo, prende-se com a falta de esclarecimento de uma passagem (um parece ser o plano da essência como indiferença antes da criatura ser "criada", outro, o plano da existência após a sua criação efectiva).

A fim de esclarecer este último aspecto, o autor volta à metáfora solar com um exemplo de forma nenhuma totalmente estranho a Tomás de Aquino⁴¹. Comparando a relação Deus/criatura ainda com a relação Sol/ar — esta é uma maneira querida de o teólogo de Gand escrever⁴² — deveria dizer-se que a criatura não é como o ar, mas como o raio do Sol, aspecto que vinca bem, embora à sua maneira particular o carácter da *subsistência* mas sobretudo de dependência conatural que Henrique pretende conferir à essência da criatura. Acresce, tal como o autor tinha mostrado na questão imediatamente anterior a esta, que é preciso sustentar, evidentemente também contra o necessitarismo greco-árabe, que esta subsistência, a ser considerada do ponto de vista da existência em acto pleno e encarnado, é um acto *livre* de Deus/Sol, aspecto que não só não colide com a indiferença essencial para o existir e o não existir como é de facto a sua condição, para além de ser uma maneira mais de reforçar a “entidade” ao nível da essência frente à “não-entidade” para com a existência. O nosso autor escreve de facto que caso o Sol pudesse engendrar o raio de luz de uma forma *livre* na sua essência esse raio de luz teria uma subsistência própria garantia da subsistência existensiva. O que está verdadeiramente em questão aqui é — recordemo-lo — o modo de participação, e, porque se distinguiu através de Avicena, entre um nível essencial e um nível existencial, é possível continuar a defender que a criatura é composta ou finita sem que a sua participação se revele como uma composição “real”. Por palavras mais simples: à semelhança do raio solar, acrescentando-lhe porém a dimensão da liberdade do acto que lhe confere a existência, a criatura participa de Deus, pelo e no ser da essência, sem que esta seja entendida nesse plano de abstracção como uma “realidade” que se acrescenta à criatura como algo que ela receba e se distinga realmente dela (tal como o ar se distingue realmente da luz do Sol). No ser da sua essência toda a criatura imita o Criador.

Uma tábua de cera — continua o autor — pode receber um sinete, ora, a *imagem* desse sinete se concebida fora da cera que a recebe, imita o sinete mas não é, em relação a este, uma “realidade” dele distinta. A criatura é na sua essência precisamente como a *imagem* do sinete. Mercê desta teoria da essência-à-imagem-pelo-ser, ela participa do ser de Deus porque o ser da sua essência imita o ser divino sem que nessa imitação possa dar-se qualquer distinção real. O que se diz do ser da criatura ao nível da

⁴¹ Cf. J. GÓMEZ CAFFARENA, *Ser participado...*, p. 87.

⁴² Cf. R. MACKEN, “La personnalité, le caractère et les méthodes de travail d’Henri de Gand”, *Theologische Zeitschrift* 45 (1989), 192-205.

essência diz-se da sua bondade, verdade, unidade ou entidade porque, na sua essência, ela é imagem do ser, da bondade, da verdade ou da unidade de Deus.

Não é naturalmente fácil seguir a complexidade desta questão, quer por causa da polissemia terminológica inerente à transferência de registos linguísticos, metafísicos e históricos, quer da escrita espiralada do autor quer da dificuldade inerente à temática, mas uma coisa porém é certa: se quiséssemos saber o que Henrique de Gand pretende com esta sua oposição à distinção real e à consequente desnivelção onto-lógica (essência vs. existência), a primeira resposta só poderá ser esta: motivado por razões de cariz já filosófico já teológico o autor visa assegurar por via abstractiva a unicidade existencial e o dinamismo essencial de todo o ser criado individualmente considerado. É impossível tentar perceber-se todo o alcance e o contributo da doutrina da distinção intencional fora desta dupla motivação. Há assim uma relação directa entre intencionalidade, indiferença e liberdade. Expliquemo-nos.

2. Contra "alguns teólogos", existirá uma argumentação verdadeira capaz de demonstrar essa pretensão, que uma distinção real faz perigar, entende o nosso autor. Se, evocando a Aristóteles, Henrique de Gand pretende revalorizar a "unidade" e a "entidade" do ser ("é indiferente dizer "Homem" e "um homem" e "o homem que é") é mais que evidente que esta reavaliação da "substância primeira" passa por uma pessoalíssima interpretação de certo espírito estagirita desviado do seu plano original para o nível da essência em detrimento da existência⁴³. Experimenta-se assim a necessidade de se ultrapassar a ousiologia e até a ontologia entendida meramente como ciência do ente enquanto ente. Esta interpretação da essência implica que por ela passe o exercício da ciência (dimensão analítica grega) e o exercício da fecundidade do ser (dimensão primeiro neoplatónica e depois criacionista). É portanto por esta segunda implicação, que conjuga duas tradições originalmente díspares, que a essência passa a ser entendida como cadinho de disposições, como um "potencial": "'uno' e 'ente' reduzem-se à disposição da essência e *não são disposições acrescentadas à essência...*" Nesta ordem de ideias, dificilmente a essência poderia ser entendida à maneira peripatética que propendia para a conceber

⁴³ Cf. M. A. S. de CARVALHO, Noção, medição e possibilidade do Vácuo segundo Henrique de Gand (Tradução do seu 'Quodlibet' XIII, q. 3), *Revista Filosófica de Coimbra*, 1 (1992), 376-378. (Por lapso, no título deste artigo saiu Quodlibet XII, em lugar de XIII).

como um princípio de limitação. Ao falar-se antes de “potencial” quer-se ver antes nela um princípio de “ilimitação”⁴⁴.

Como é que se pôde provar que a criatura adquire o seu ser pela essência sem que aquele se distinga realmente da essência? Quais as implicações desta interpretação?

Vejamos em primeiro lugar a mais ou menos arguta argumentação henriquina, que aqui segue significativamente a Averróis em detrimento de Avicena⁴⁵:

(a) se a criatura não tivesse o ser pela sua essência, mas por uma realidade acrescentada à essência (a forma da existência, entenda-se), qualquer criatura deixaria de ser una, deixaria de ser em si “uma entidade” per se;

(b) se o ser que a criatura recebe se distinguisse realmente do ser da realidade que é acrescentado à essência da criatura que lhe dá o ser (posto que só é possível que isso aconteça com uma realidade criada), a participação tornar-se-ia logicamente incongruente dado que nessa hipótese seria sempre possível fazer retrocedir a essência daquela realidade que se adquire. Ou de uma maneira mais simples: “se a criatura não tivesse o ser senão em virtude de uma forma que se lhe acrescenta, esta forma, por sua vez, não terá o ser senão em virtude de uma nova forma, e isto infinitamente.”⁴⁶

(c) na hipótese da distinção real entre ser e essência, como se caracteriza esse ser? Será uma substância? Um acidente? E será substância pela matéria, pela forma ou pelo composto? E será pela forma substancial ou pela forma accidental?

Segundo estes três argumentos de extracção ousiologista deverá recusar-se — insiste o autor — a tese da distinção real: “qualquer coisa tem o ser pela sua essência de modo que o ser não é algo que se acrescenta de um modo real à essência.” E os corolários destes três argumentos serão, respectivamente:

(a) há um nível que coincide com a entificação, o do ser da essência (*esse essentiae*);

(b) o ser da essência é o último fundamento na criatura;

⁴⁴ L. HÖDL esclareceu bem esta questão no seu artigo, “Neue Begriffe und neue Wege der Seinserkenntnis im Schul- und Einflussbereich des Heinrich von Gent”, in: *Die Metaphysik im Mittelalter* (Miscellanea Mediaevalia, 2), Berlim, 1963, 607-615.

⁴⁵ Cf. J. PAULUS, *Henri...*, 308-309.

⁴⁶ Cf. J. PAULUS, *Les disputes...*, 326.

(c) é o ser da essência que confere realidade às coisas.

Pesem embora os escolhos da argumentação, que se reconhecem, se mais não fosse porque eles não traduzem objectivamente a concepção egidiana, ela é reveladora da dificuldade de uma doutrina como a da distinção “real” ao serviço da temática religiosa da criação interpretada sob o prisma do “esse” e da sua dinâmica complexidade geradora ou causadora de entes reais concretos e individuais teleologicamente direccionados. Por outras palavras: Henrique pergunta a Egídio como é que o que define a criatura, a essência, a deve limitar se o acto da Criação é princípio de perfeição posto que livre? E neste quadro os dois antagonistas dividem-se no que toca ao entendimento da subsistência.

3. Como já dissemos, e este aspecto é justificadamente apontado pela interpretação, nem sempre justa de F. A. Cunningham⁴⁷, toda esta questão tem, de facto, uma “origem” bíblica e monástica dependendo do nome divino que se lê no livro do *Êxodo*. Na interpretação anselmiana, aliás fiel à forma paratáxica semítica de enunciar a positividade absoluta por uma dupla negação, *esse* é o nome mais radical da divindade (“Deus non potest cogitari non esse”⁴⁸) conjugando-se nele a dupla problemática do *quod quid est* e do *an est*. Ligando certamente a dominante anselmiana ao contributo franciscano sobre o *esse*, que Henrique de Gand conheceria depois de Boaventura, o teólogo flamengo dirá expressivamente que embora em Deus essência e existir se identifiquem, o existir é realmente a propriedade divina mais elevada⁴⁹.

A esta veemente “necessidade”, Avicena contrapunha a “possibilidade” sempre em função do *esse*: se Deus não pode não existir a criatura pode existir. Contudo, ela só pode existir porque o *esse* não é uma nota específica, quer dizer *ela deve antes definir-se pela indiferença para existir e para não existir*. Dissemos “ser”, “existir” e depois “existência”, isto é, passamos do infinitivo verbal (ser/existir) para o abstracto nominal (existência), tudo isto a propósito de um concreto existitivo, e sobretudo ligamos o que deve ser separado em nome do rigor e da clareza. Na verdade, este problema toca desde logo em duas dimensões, o problema lógico da predicação e o ontológico da participação, de cuja confusão F. Cunningham acusa o nosso autor (injustamente a nosso ver).

⁴⁷ Cf. F. A. CUNNINGHAM, *Some presuppositions...*, 116, 118.

⁴⁸ ANSELMO, *Proslogion* III (PL 158, 228 C).

⁴⁹ *Summa* art. 21, qu. 4 (ed. Badius, fol. 128 r X); cf. R. MACKEN, *Les diverses...*, 775.

Começemos por aqui. Uma vez que o *esse* só é atribuído à criatura enquanto esta imita o puro *esse*, Deus, qual é o modo específico dessa atribuição uma vez recusada a distinção real?

Sugerimos acima como a originalidade de Henrique de Gand consistirá em interpretar os axiomas boecianos à luz do Comentador Gilberto Porreta. Henrique dirá primeiro que a negação de uma distinção real conduz à defesa de uma identidade real entre essência e existência. Contudo, porque uma tal afirmação é contextual, histórica e ideologicamente problemática, ele recorreu à distinção de Avicena entre o ser da essência e o ser da existência actual. Começaremos agora a perceber como foi possível extrair os três corolários anteriores. O ser da essência corresponde a um “exemplar formal em Deus”, “aplica-se àquele ser que é o ser definitivo da coisa” e ao qual a definição corresponde enquanto ela “é uma proposição que indica a natureza do que é”. Assim se presume resolver o problema da dimensão predicativa fazendo com que a questão da Verdade seja sempre entendida no quadro da ratificação “teo-lógica”. Porém, por este facto, no quadro da essência inscreve-se uma problemática teológica que consiste em saber de que modo o princípio criador está presente naquilo que é criado inflectindo a mera problemática da analogia para a questão da anagogia. Já o segundo modo de ser, o ser da existência, ele não diz respeito à essência da criatura mas em relação a ela caracteriza um modo exterior e acidental da participação ao Criador fruto da intervenção da vontade sobre o intelecto. Porque se trata aqui de entender “acidente” na acepção avicénica e não aristotélica, a participação específica da criação não deverá ser “extrínseca por inerência”, mas extrínseca “por impressão”, quer dizer: trata-se da reprodução voluntária de uma ideia, “um efeito da vontade divina, conforme ao seu exemplar na mente divina” e não de uma existência que se acrescenta à essência tal como um acidente inere em uma substância.

Uma vez mais se verifica a reconversão do aristotelismo. Qual é no entanto o seu alcance e significado? Em qualquer unissingular o acidente compõe-se com a substância de uma forma que o individualiza mas não o específica (é indiferente que o homem seja de raça branca ou negra). Uma composição deste tipo é na prática real apenas na medida em que traduz dois modos distintos de ser (homem branco, homem preto). Ora ao falar-se em participação extrínseca por impressão trata-se — e do ponto de vista daquilo que recebe a impressão — de se reconhecer que se é ser à imagem independentemente do e anteriormente ao facto de se ser em existência concreta. Neste plano abstractivo de absoluta anterioridade não colhe falar-se de composição real, mas de distinção “intencional”. Ela permite-nos

dizer que tudo é ‘no’ primeiro ser sem se identificar com o Ser. Qualquer dimensão que se prenda à anagogia deve partir daqui e assim, com o Porreta, teologiza-se uma dimensão filosófica. Conjugada com a dimensão avicênica, que é por sua vez uma maneira de tratar filosoficamente a questão teológica, semelhante interpretação porretana de Boécio possibilita uma distinção ainda mais nítida entre o plano formal e o plano eficiente (a criatura — repetimos — adquire o ser da existência por efeito da vontade divina e o ser da essência por imitação da inteligência divina). Henrique de Gand dirá que há uma “identidade ou uma inseparável concomitância racional” entre o primeiro ser da criatura e o ser da sua essência na medida em que, como explicitará numa questão paralela mas posterior, “o ser da essência é uma certa participação divina na ordem formal, à guisa de uma forma substancial consistente por essência”⁵⁰. E em relação ao segundo modo de ser — o ser da existência — dir-se-á que ele “não se distingue realmente da essência da criatura não diferindo dela todavia apenas por uma consideração mental”, mas intencional.

A diferença relevante não é portanto aquela que acontece entre essência e existência, mas antes entre “ser” da essência e “ser” da existência. Isto quer dizer, posto que há identidade ao nível do unissingular entre “esse essentiae” e “esse existentiae”, que é no quadro de uma peculiar reinterpretção da filosofia do *esse* como acto que uma proposta como a da diferença intencional pode vingar já que ela apenas se entende no interior da importante separação referida entre eficiência e formalidade. Competirá a João Duns Escoto explorar conscientemente esta separação.

4. O que se deve então entender por diferença intencional?⁵¹ Trata-se de uma distinção intermédia, menor que uma distinção real e maior que uma distinção mental ou, se preferirmos, *que partilha dos dois tipos de distinção*. Enquanto na distinção mental — lê-se quase no fim da Solução — se trata de captar mentalmente que uma coisa é e que é de uma certa forma, enquanto no primeiro tipo se tratava de verificar como aquela distinção tinha um fundamento real (i. e., coincidia com os modo(s) físico(s) de ser), numa modalidade de consideração intencional detemo-nos antes no carácter “efeitual” daquilo que é tal como o é a partir da sua consideração absoluta — “em relação a esse ser determinado [o ser da existência] a essência da criatura em si pode ser e não ser”.

⁵⁰ Cf. *Quodl. X*, q. 7 (ed. R. Macken, 171, 1-3).

⁵¹ Cf. a este propósito, R. MACKEN, *Les diverses applications...*, 769-776.

Façamos um breve recuo contextual. O problema da distinção essência/existir, como já se compreende agora, tem o fito prioritário de explicar a diferença entre Deus (simples) e a criatura (composta), de justificar a composição frente à simplicidade. Pretende-se evitar o monismo ou o panteísmo para além de se propor uma leitura sobre o advento da existência. A distinção real vinha marcar aquela diferença em termos que não deixavam quaisquer dúvidas quanto ao combate ao monismo e ao panteísmo. Como é que perante este aspecto aparece textualmente a distinção intencional? Concretamente Henrique de Gand insiste que não se deve temer contrariar a distinção real com medo de se pôr em risco a simplicidade do Criador. É que, de facto — continua —, “encontramos na natureza da própria essência uma composição em toda a criatura, coisa que não acontece na essência divina”. E explica com um passo boeciano que conjugado com a interpretação porretana citada logo no início da segunda parte da solução, faz congregar dois aspectos na distinção dita intencional, a problemática da finitude (formal) e a da contingência (abaleidade). Na análise de expressões como “aquilo que luz”, a “luz”, ou o “luzir” descortinamos uma única coisa, mas no entanto, forçosamente, três “intenções” distintas ou seja, três modos do ser de uma só coisa (com correspondência virtual pré-formada). O mesmo se passa entre ser, essência e existência, de onde duas intenções se podem abstrair: ou consideramos o seu “esse” como formalidade (*esse essentiae*) ou como efeito (*esse existentiae*) cuja inter-relação já compreendemos neste momento. É efectivamente o que acontece com o ente (existente e concreto), que a partir deste plano de onde sempre se parte, plano histórico de inevitável concretude, ele define-se essencialmente após se reconhecer como efeito, isto é, como dom gratuito, prenhe de sentido e contingente. A ordem histórica e empírica não se identifica com a ordem metafísica (que lhe é ontologicamente anterior), mas para ela aponta com o intuito de se poder captar conceptualmente a Criação. É este pois o sentido da criação, quando bem entendida, perspectivar todo o ente por relação ao Criador que é suposto já ter agido livremente na prossecução de um “projecto”. A concepção henriquina relativa à diferença “esse/essentia” poderá então ser vista apenas como uma resposta à questão da analogia? Parece-nos que não.

Toda a existência realiza-se e realiza a sua verdade própria direccionando-se para a essência na sua qualidade de imagem, pelo que a distinção intencional é também uma distinção de ordem existencial ao possibilitar, entre outras coisas, um preciso enquadramento do “mistério” da existência fazendo-a subsumir-se integralmente numa gramática da ratificação essencial consistindo na adequação progressiva do unissíngular

ao seu modelo divino; a propósito dela, autores como J. Gómez Caffarena, C. Bérubé, R. Macken ou J. Decorte, puderam já falar em termos de “dinamismo da essência”. É que não sendo necessário conceber-se a existência actual quando se considera a essência da criatura (como participação a uma ideia divina), toda a existência efectivada ou “e-feituada” deve desenvolver-se em conformidade com aquele plano de ordem transcendente e divinizante, origem de toda a posição de sentido. Como explicou R. Macken, “[p]articipando por uma relação à existência do seu modelo, que lhe é superior, trazendo em si o não-ser e a imagem de uma verdade superior, a essência sujeita-se à tensão entre a sua existência diminuída na criatura e a existência ideal do seu modelo em Deus.”⁵²

A polémica com Egídio Romano permitiu a Henrique de Gand, em suma, o reforço da ideia da incongruência da doutrina da composição real entre essência e existência na ordem físico-natural — ler-se-á, de facto: “ainda que a mente conceba de um lado por si a própria essência e do outro, à parte, a existência actual, não pode verdadeiramente compô-la e dizer: esta essência tem uma existência actual”. Mas esta contraposição leva-o a propor, em alternativa, uma forma metafisicamente diversa de enunciar a existência como mistério, e gratuidade, e liberdade, no âmbito de uma concepção que não quer voltar as costas à questão do sentido (da existência) como correspondência a uma Liberdade.

5. É justamente na confecção deste “novum”, que deve ser entendido como correcção, quer da tradição augustiniana quer da recentíssima proposta tomasina, que o duplo contributo teórico-metódico de Gilberto teve também papel preponderante ao lado do legado avicénico. De facto, do ponto de vista da “teologia”, ou melhor ainda da “teologia”, qualquer discurso sobre qualquer um dos vários planos da criatura remete para o princípio incriado e fontal. A teologia distingue-se de todos os outros capítulos da filosofia precisamente por esta particular remissão: tudo o que é, é-o em Deus. Estamos perante a possibilidade de divinizar o ser criado. Um texto de São João citado na “quaestio “ é, neste particular, sugestivo deste ponto de vista: “O que foi feito, foi-no na própria Vida”.

É evidente que a tradição boeciana da ontologia latina encontra em Henrique de Gand a sua última recepção teológica, mas antes de apontarmos o sentido e o alcance deste acume resta precisar ainda o particular “rigor”

⁵² R. MACKEN, “Le statut de la matière première dans la philosophie d’Henri de Gand”, *Recherches de Théologie ancienne et médiévale*, 46 (1979), 160.

imposto à teologia tradicional augustiniana a que Henrique de Gand chega pela mão de Gilberto e de Avicena. O contributo deste foi claro: a separação entre as duas modalidades do ser possibilitaram a determinação de um plano analítico — o essencial — e a abertura à compreensão metafísica do “e-feito” — o existencial. Mediante o duplo contributo do Porreta, e denominação extrínseca e a metalepse, a questão em análise é reconhecível no seu campo certo da ciência da linguagem (análise da língua no âmbito da filosofia da essência e do seu lugar económico entre a lógica e a metafísica⁵³), mas também dos seus jogos retóricos (metonímia), ambos contribuintes importantes para uma inflação do pendor teologizante. Não é suficiente porém considerarmos exclusivamente este plano de fronteira.

De facto, à volta da interpretação dos axiomas boecianos na esteira porretana bem patente na parte final da “quaestio”, reconhece-se como a dupla imbricação metafísica hierárquica entre modo de ser essencial (“esse aliquid in eo quod est”) e modo de ser accidental (“tantum esse aliquid”) de uma coisa, se nos apresentam como os modos mais rigorosos de, numa linhagem neoplatónica, explicar não só a diferença onto-teo-lógica como também a possibilidade do discurso teio-lógico, na pressuposição epocal de que só os teólogos estão habilitados a tratar da origem radical das coisas. Não nos cabe tratar aqui da dimensão relativa à possibilidade do discurso teio-lógico e à fundamentação de tal possibilidade, que irá depender nomeadamente do modo particular de o nosso autor conceber a intencionalidade⁵⁴. Deixando de parte este ponto da proposta henriquina tal como a acabamos de propor, quereríamos neste lugar fazer ressaltar dois aspectos. O primeiro prende-se ao sentido da sua proposta, o último, ao que julgamos ser o alcance da mesma, a sua produtividade histórica.

É em primeiro lugar patente que o autor de Gand, embora na ordem metódica parta do existitivo e do empírico, ele legitima e fundamenta a unidade ou a individualidade intrínseca do unissingular não a partir de uma consideração existitiva mas essencial. Segue-se depois que em torno da exegese boeciana se adopta, pela mão de Avicena, uma distinção de aplicação existencial. Com ela presume-se dar rigor à falta de rigor da linguagem de tradição augustiniana que captava o advento da existência como temor e tremor. O sentido desse rigor não passa menos pela

⁵³ Cf. H. ROOS, “Le ‘Trivium’ à l’Université au XIIIe siècle”, in: *Arts Libéraux et Philosophie au Moyen Age* (Actes du Quatrième Congrès International de Philosophie Médiéval. 27 août-2 septembre 1967), Montréal-Paris, 1969, 195-196.

⁵⁴ Cf. L. HÖDL, *Neue Begriffe...*, 608-609; *Quodl. V*, q. 6 (ed. Badius, fol. 161 r L); cf. H. ROOS, *Le Trivium...*, 195.

separação metódica entre o plano da essência e o plano da vontade, a causalidade exemplar e a causalidade voluntária — no que é uma inovação perante o avicenisismo estrito. A primeira novidade reside precisamente aqui. É que com a referida separação abre-se o caminho ao reconhecimento dos direitos de uma *lógica da liberdade* em relação aos quais o tomismo parecia ser mais insensível⁵⁵. Note-se que, de facto, a questão adiante traduzida deve ser lida na sequência dos argumentos desenvolvidos nas duas questões imediatamente anteriores a esta os quais tentam negar, designadamente contra o tomismo, uma possível eternidade do mundo. Contra uma tal tese pró-eternalista, Henrique de Gand insistiu no facto de que é logicamente incompatível “ser eterno” e “ser criado”⁵⁶; mas contra aquele espírito peripatético, a sua argumentação só poderá colher em nome do individual e da sua “lógica” transcendentalmente instituída que aquela separação metódica justamente possibilitará. Grandes estudiosos desta temática concreta, como é o caso de R. C. Dales, não têm compreendido nada do que aqui está em jogo.

Não há nada de original no facto de Henrique defender a temporalidade radical da criatura em termos de não-ser. Afirmar que a criatura, em si mesma considerada, é não-ser não passa de uma adaptação de teses patrísticas apuradas com a aparelhagem conceptual mais rigorosa de um Avicena. Encontramos, por isso, em Boaventura a formulação da diferença entre ser criado e ser incriado em termos de “falsidade” ou de “possibilidade” (*I Sent.* 8), reconhecemos em Alberto Magno a afirmação da nulidade do ser criatural em confronto com Avicena (*Su. Theol.* II, 1, 3, 1, 1). Mas considerado este quadro, o que se pode dizer numa primeira apreciação acerca do alcance de uma reivindicação tão pessoal como a de Henrique em favor da radical temporalidade do ser criado nos quadros de uma metafísica assente na sua proposta-chave da distinção intencional? Parece-nos poder avançar que a especificidade do gandavismo estrito reside na sua peculiar conciliação de uma filosofia da essência com uma filosofia da existência no sentido em que a existência deve ser lida na direcção da essência a fim de aí se reconhecer uma composição como abertura a uma hermenêutica da

⁵⁵ Devo esta indicação ao Prof. Miguel Baptista Pereira, a quem agradeço. Para uma primeira exploração da nota permitimo-nos remeter para o nosso estudo, a publicar, com o título *The Problem of The Possible Eternity of the World according to Henry of Ghent and His Historians*.

⁵⁶ Cf. R. MACKEN, “La temporalité radicale de la créature selon Henri de Gand”, *Recherches de Théologie ancienne et médiévale*, 38 (1971), 211-272; M. A. S. de CARVALHO, “Henrique de Gand († 1293). A propósito da edição dos seus ‘Opera Omnia’”, *Humanística e Teologia*, 12 (1991), 9-12 (paginação da Separata).

existência à luz do puro existir ("Ipsum esse"). Todo o existir é um excesso de liberalidade desempenhando nele a essência o lugar correspondente de explicitação. Para além do facto de estar implicado aqui que o caminho da Teologia não deve dar conta apenas da causalidade criadora, mas também da causalidade redentora, tudo isto quer isto dizer, entre muitas outras coisas, o seguinte: no plano existitivo o Universo é composto de seres individuais e sempre onticamente equipolentes, pois todos eles são entidades queridas e efectivadas pela Liberdade radical e fontal. Uma vez em existência voluntariamente instituída, a equipolência ôntica devém "diferência" ontológica (seja-nos permitido tal neologismo, aqui tão útil) já que a cada um deles compete realizar ou encarnar o arquétipo que presidiu à sua criação e de que o "esse essentiae" é o modelo ou a cópia. A teologia do Princípio é inseparável da teologia do Fim e neste processo de correspondência, a tensão que dirige a transformação da equipolência ôntica em diferença arquivfundamental pode ser caracterizada pelo já mencionado "dinamismo da essência", na linha do augustiniano "Inquietum est cor nostrum..."⁵⁷ Contudo, importará também acrescentar que o já alegado sentido de rigor que a esta tradição se pretende imprimir nos obriga a reconhecer a inflexão operada por sobre todo o discurso ético e depois metafísico que Henrique de Gand, a nosso ver, protagoniza no seu tempo. É que, na prática, todo o exercício de acomodação vivencial ao plano arquetípico da Criação dos vários unissingulares parte da separação "arqueológica" entre a Vontade divina e a Inteligência divina. A consequência mais requintada desta separação, ou melhor dizendo, relação, consiste, julgamos, na possibilidade de perspectivar toda a pragmática existencial na sua dimensão mais radical ou transcendental. Agora, na verdade, a "existência" pode chegar a ser autenticamente o confronto de duas liberdades poderosas. E assim, graças ao acolhimento conjugado do legado porretano e aviceniano, toda a pragmática existencial que no interior de um tal confronto dialógico decorre, ultrapassando em muito um mero jogo de linguagem e a epocal problemática da analogia, é abertura ao apelo da superação de um sentido de rigor que não saiba acolher o rigor do sentido instaurado por uma Liberdade transcendental.

⁵⁷ Cf. C. BERUBÉ, "Dynamisme psychologique et existence de Dieu chez Jean Duns Scot, J. Maréchal et B. Lonergan", *Antonianum* 48 (1973), 12-13, 30; R. MACKEN, "Lebensziel und Lebensglück in der Philosophie des Heinrich von Gent", *Franziskanische Studien*, 61 (1977), 107-123; J. GÓMEZ CAFFARENA, "Metafísica de la Inquietud Humana en Enrique de Gante", in: *L'Homme et son destin d'après les penseurs du Moyen Age* (Actes du Premier Congrès International de Philosophie Médiévale, Louvain-la-Neuve - Bruxelles, 28 août-4 septembre 1958), Lovaina-Paris, 1960, 629-634.

III. "QUODLIBET I, QUESTÃO 9"⁵⁸ SE A ESSÊNCIA DA CRIATURA É O SEU SER

[1. INTRODUÇÃO]

Após as questões sobre o Primeiro Princípio e sobre a maneira como dele as coisas procedem, seguem-se as questões relacionadas com as coisas que ele produz de acordo com o modo que referimos⁵⁹.

Propor-se-á uma questão sobre a criatura [considerada] de uma maneira comum e geral, e várias outras sobre a criatura em especial⁶⁰.

Ora, [considerada] em geral, a questão consiste em saber se a criatura é em si o seu ser⁶¹.

[2. ARGUMENTOS]

E argumenta-se que não é.

Primeiro. Porque, uma vez que a criatura é em si algo de subsistente, se ela fosse o seu ser ela seria um ser subsistente. O ser subsistente é o ser em absoluto, o que só acontece com Deus. Então, a criatura seria Deus. Mas isto é falso. Logo, etc.

Segundo. Porque se a criatura não se distinguir realmente do seu ser, uma vez que o ser em si enquanto tal não é limitado, sendo por isso infinito, qualquer criatura será infinita na sua natureza, o que é falso. Logo, o primeiro, de modo semelhante.

Terceiro. Porque se a criatura não se distinguisse realmente do seu ser, não podendo dessa feita separar-se o ser em si da própria criatura, o ser não poderia ser separado realmente da realidade criada e por isso a criatura seria totalmente incorruptível, o que é falso.

Quarto. Idêntica é a autoridade de BOÉCIO, que na primeira hebdómada da sua obra *As Hebdómadadas* afirma: "O ser distingue-se daquilo que é."⁶² Esta afirmação não seria verdadeira se a criatura e o seu ser fossem realmente idênticos. Logo, etc.

⁵⁸ Seguimos a edição crítica estabelecida por R. Macken. As expressões entre colchetes não pertencem ao original. Agradecemos todas as sugestões que nos dirigirem com vista à melhoria da tradução que propomos. Noutro lugar, já pudemos traduzir a terceira questão do *Quodlibet XIII*, cf. o nosso *Noção...*

⁵⁹ Cf. HENRIQUE de GAND, *Quodl. I*, q. 7-8. O autor refere-se à prova racional a favor de uma Criação temporal e livre [Nota do Tradutor].

⁶⁰ Cf. HENRIQUE de GAND, *Quodl. I*, q. 10 e sg [Nota do Tradutor].

⁶¹ Cf. HENRIQUE de GAND, *Quodl. X*, q. 7 (ed. R. Macken, p. 151-152) [Nota do Tradutor].

⁶² BOÉCIO, *De Hebdomadibus* (PL 64, 1311).

[Quinto.] E ainda, na mesma [hebdómada]: “Aquilo que é, uma vez recebida a forma de ser, existe e subsiste.”⁶³ Mas aquele que recebe distingue-se realmente daquilo que recebe. Logo, etc.

[Sexto.] O mesmo, na segunda hebdómada: “Dá-se a participação quando algo passa a ser.”⁶⁴

E na quinta hebdómada: “Tudo aquilo que é participa no ser a fim de ser.”⁶⁵ Logo, aquilo que é já é em si alguma coisa antes de participar no ser. Mas isto não aconteceria se não se distinguissem realmente. Logo, etc.

Ainda, na sexta hebdómada: “Em qualquer composto, o ser distingue-se daquilo que é, em si.”⁶⁶ Se se identificassem de modo real isto não sucederia. Logo, etc.

[3. SOLUÇÃO]

[1ª Parte: Os dois modos de se entender a participação⁶⁷]

Aqui, em primeiro lugar, a fim de excluir uma falsa perspectiva sobre a participação no ser (porque antes de tudo deve desaprender-se o que é falso para que se possa ensinar o que é verdadeiro, como pretende AGOSTINHO no terceiro livro sobre *A Academia*⁶⁸), deve saber-se o [seguinte]. Pode entender-se de duas maneiras o facto de a criatura participar no ser, por Deus, que é por essência o ser absoluto.

A primeira, entendendo a essência mesma da criatura como um substrato, e o ser no qual ela participa como algo de recebido no substrato à guisa de uma certa forma de existência. Tal como se diz que um corpo é branco quando este recebe em si a forma da brancura, assim se diz que ela é aquilo que é. É o que parecem implicar as palavras de BOÉCIO, quando diz: “Aquilo que é, uma vez recebida a forma de ser, existe e subsiste.”⁶⁹

É desse modo que entendem que a criatura participa no ser, aqueles que afirmam que nas criaturas a sua própria essência se distingue realmente do seu ser. Daí o dizerem⁷⁰ que “as criaturas estão para Deus como o ar

⁶³ *Ibid.*

⁶⁴ *Ibid.*

⁶⁵ *Ibid.*

⁶⁶ *Ibid.*

⁶⁷ Cf. HENRIQUE de GAND, *Quodl. X*, q. 7 (ed. R. Macken, p. 167-168, l. 19-51) [Nota do Tradutor].

⁶⁸ AGOSTINHO, *Contra Academicos* III, cf. 17, 38 (CC 29, 58; PL 32, 955). [Trad. Vieira de Almeida, p. 129. Nota do Tradutor].

⁶⁹ BOÉCIO, *De Hebdomadibus* (PL 64, 1311); “subsistit” no original (mas nota acima, do mesmo texto: “consistit”) [Nota do Tradutor].

⁷⁰ Cf. TOMÁS de AQUINO, *Summa theologiae* I, q. 104, a. 1, resp. (ed. Leon. 5, 464 b).

para o Sol que ilumina”, pois “à semelhança do Sol, cuja natureza consiste em luzir”, tal como consideramos que a sua essência não é senão a própria luz, assim também Deus é o ser “pela sua natureza” e “essência, uma vez que” não é senão “ser.” E assim como em si o ar não tem luz, e na sua natureza não participa de modo nenhum da luz (excepto se for iluminado pelo Sol, participando dessa luz, pelo Sol) assim a “criatura” por si e pela sua essência não tem outra razão de ser, mas encontra-se nas trevas da não entidade a não ser que por intermédio de Deus passe a brilhar e lhe seja dada o ser no qual participa.

Entretanto, outra maneira de se compreender a participação da criatura no ser, consiste em entender que a essência mesma da criatura, enquanto algo de abstraído pelo intelecto, é indiferente em relação ao ser e ao não-ser, uma vez que por si é um certo não-ser, mas possui no entanto uma ideia formal em Deus. Graças a esta ideia, a criatura é uma certa entidade em Deus, antes de ser um ente na própria natureza, segundo o modo pelo qual qualquer coisa é um ente existente em Deus em conformidade com o que se lê no primeiro capítulo [do *Evangelho de São*] João: “O que foi feito foi-no na própria vida.”⁷¹

É assim portanto que se torna um ente em acto, quando for criado pelo poder de Deus, imitando a ideia formal desse ente que em si mesmo Ele possui; em virtude de ser uma Sua imitação, reproduzida como efeito daquele ser absoluto que é Deus, é que se diz que participa no ser. Esta relativa imitação é específica da própria essência da coisa, porque a essência mesma de uma coisa, na medida em que é um certo efeito de Deus, é uma dada imitação do ser de Deus.

Mas esta imitação de Deus, pela qual a criatura participa no ser, não é algo de independente da essência da própria criatura distinto realmente dela própria e nela impressa.

[Crítica ao primeiro modo]

Assim, a primeira maneira de entender a participação da criatura no ser é errada, pois não é uma concepção [acertada] mas uma invenção mirabolante. De facto, não se deve imaginar a essência da criatura como o ar indiferente para a obscuridade e para a luminosidade, mas como um dado raio apto a subsistir em si, gerado pelo Sol não por necessidade da natureza, mas por uma vontade livre ⁷². Consequentemente, se com uma vontade livre o Sol pudesse gerar um raio que subsistisse por si, em si e

⁷¹ JOÃO I, 3-4.

⁷² Cf. HENRIQUE de GAND, *Quodl. I*, q. 7-8. [Nota do Tradutor].

na sua natureza o raio seria indiferente para o ser e para o não-ser, e em si um certo não-ser. Porém, em relação ao Sol, esse raio podia receber em si o ser, o que aconteceria ao ser efectivado pelo Sol. Produzido e subsistente por si, tal raio seria uma certa luz segundo a sua essência e imitação da luz solar, desse modo participando da própria luz do Sol. Assim, o raio seria uma certa participação da luz solar pela sua essência e na sua essência, [mas] não em virtude de alguma coisa que se acrescenta à sua essência [e] que ela recebe [e] se distingue realmente dela, como a luz recebida no ar se distingue deste.

E o que acontece com o raio de luz e com a luz do Sol, naquilo que é ele participa na luz do Sol, existente na sua essência numa relativa imitação, acontece com a criatura e com Deus. Aquela participa no ser de Deus pelo facto de a natureza da sua essência ser uma certa imitação do ser divino, tal como a imagem de um sinete, se subsistisse em si fora da cera, seria na sua essência uma certa imitação do sinete, embora não por algo que lhe fosse acrescentado.

E deste modo, em qualquer criatura, o ser não é uma realidade distinta da própria essência, que se acrescenta a fim de que a criatura exista. Pelo contrário, a sua própria essência, pela qual qualquer criatura é aquilo que é, recebe o ser na medida em que é um efeito e imitação do ser divino, conforme se disse.

Neste domínio, nem se deve duvidar mais sobre o existir e a entidade da criatura do que sobre a sua bondade, a sua verdade e a sua unidade! É por uma mesma [razão] que ela existe e que ela é boa, e verdadeira e una, a saber, pelo facto de ser na sua essência uma certa imitação e imagem do ser, da bondade, da verdade e da unidade de Deus.

Relativamente à bondade da criatura, prova-o BOÉCIO em um exame n' *As Hebdomadas* ⁷³. E sobre a verdade, prova-o AGOSTINHO, n' *A Verdadeira Religião* ⁷⁴. Quanto à unidade e à entidade, pronuncia-se claramente o FILÓSOFO no quarto livro da *Metafísica*, quando pretende que é indiferente dizer: "Homem" e "um homem" e "o homem que é" ⁷⁵. Ao que o COMENTADOR acrescenta: "Quando dizemos 'um homem' ou 'este homem' ou 'o homem que é', tais afirmações são convertíveis. AVICENA errou consideravelmente ao pensar que 'ente' e 'uno' significam disposições acrescentadas à essência. Mas 'uno' e 'ente' reduzem-se à disposição da

⁷³ BOÉCIO, *De Hebdomadibus* (cf. PL 64, 1311 A -1314 C).

⁷⁴ AGOSTINHO, *De Vera religione*, cf. c. 36, 66-67 (CC 32, 230-231; CSEL 77, 47-48; PL 34, 151-152).

⁷⁵ ARISTÓTELES, *Metaphysica* IV, 2 (Trad. Anónima ou 'Media'; 1003b 26-27).

essência e não são disposições acrescentadas à essência, tal como há uma disposição no branco ou no preto.”⁷⁶

[Alguns teólogos não conseguem ver o que os filósofos viram]

É espantoso como alguns teólogos não conseguem ver o que os filósofos viram, sobretudo quando isto se demonstra por uma argumentação verdadeira⁷⁷:

Primeiro. Porque, se as criaturas não tivessem o ser pela sua essência, mas por uma coisa que se acrescenta à sua essência nenhuma criatura seria em si um ente.

Segundo. Porque se o ser fosse uma coisa que se acrescenta à essência da criatura, como não é possível dar o que Deus, realidade criada, é, ele seria então uma realidade criada. Ora qualquer criatura é em si não-ser e se passa a ser isso acontece por participação e por aquisição. Se, portanto, o ser que se adquire se distingue realmente sempre por aquilo que se adquire e de que participa, e de maneira real, do ser daquela coisa que se acrescenta à essência da primeira criatura, pela qual tem o ser, eu pergunto: distinguir-se-á realmente pela essência daquela coisa que adquire? E então, ou se avançará até ao infinito ou se parará em alguma⁷⁸ essência pela qual se adquire o ser e que de nenhum modo se distingue realmente da essência pela qual ele é adquirido. E pela razão por que se pára numa essência e natureza criada, pela mesma razão, em qualquer que seja.

Terceiro. Porque em relação àquele ser que se sustenta distinguir-se realmente da essência da qual ele mesmo participa, (eu pergunto:) é uma substância ou é um acidente? De facto, entre uma e outro só o Criador, que nem é substância nem é acidente de nenhum predicamento, e no livro de ALFARABI sobre *A divisão das ciências* lê-se que todo “o que é” ou é “substância ou acidente”, ou “criador da substância e do acidente.”⁷⁹

Se dizes que é um acidente, nesse caso a substância recebe o ser pelo acidente e portanto não por si e primeiramente, e o acidente pelo qual ela recebe o ser é por si e primeiramente mais ente; isto vai contra a filosofia e toda a razoabilidade. Admita-se que seja acidente, diz então de que predicamento é acidente? E ao experimentares fazê-lo, não te bastarão os nove géneros de acidentes.

⁷⁶ AVERRÓIS, *Metaphysica* IV, com. (lunt. f. 67 E, B); cf. AVICENA, *Metaphysica* II, 1 (ed. p. 65; f. 74 vb A) e III, 3 (ed. p. 117-118; f. 79 r a C).

⁷⁷ Cf. HENRIQUE de GAND, *Quodl. X*, q. 7 (ed. R. Macken, p. 155-157) [Nota do Tradutor].

⁷⁸ “Aliqua”, acrescentado pelo mss. A. [Nota do Tradutor].

⁷⁹ ALFARABI, *De ortu scientiarum*, cf. <1> (p. 17).

Se dizes que é uma substância, então ou será substância pela matéria ou pela forma ou pelo composto, pois não há mais modos. Se dizes que é pela matéria, então eu pergunto-te se a essência da criatura é pela matéria, se pela forma, se pelo composto, e terá então a matéria pela matéria, ou a forma terá o ser através da matéria, ou o composto existirá por outra matéria da qual tem o ser, [hipóteses] todas estas absurdas. Se dizes que é pelo composto, isso não pode ser, porque toda a substância desse tipo subsiste por si. Se dizes que é pela forma, porque é assim que entendes o ser, então, ou é substancial ou accidental. Se é accidental, então, conforme se disse, a substância não tem o ser pela forma. Se é substancial ou subsistente por si, então é uma certa essência por si e inteligência, que tem o ser pela sua essência por si indiferente. Mas se inerir em outro ou for enformada por outro, então ela própria será essência da coisa ou parte da essência, que na própria criatura é criada.

Por conseguinte, de todas as maneiras, deverá concluir-se que qualquer realidade tem o ser pela sua essência, de modo que o ser não é algo que se acrescenta de modo real à essência.

[IIª Parte: A distinção intencional]

E o que se dirá concretamente em relação à pergunta sobre se a essência da criatura é o seu próprio ser, dado que a essência da criatura é em si um ser subsistente absoluto? Nada se dirá porquanto apenas Deus é que é esse ser, acerca do qual BOÉCIO diz n'A *Trindade* [capítulo segundo] ser: “a forma que é o próprio ser e pela qual o ser é.”⁸⁰ Ao que o COMENTADOR esclarece: “ou seja, que recebeu tal designação não a partir de outro, mas que comunica com todos os outros pela já referida relativa extrínseca participação.”⁸¹

Mas também não se deve negar de todo que a criatura seja o seu ser. De facto, tanto quanto já se disse, é forçoso admitir que ela é o seu ser e que este não se distingue realmente dela mesma. Mas se retomarmos esta afirmação, “a essência da criatura é o seu ser”, para o que alguns argumentos se inclinam, pode surgir uma dúvida. Deve-se aqui, por isso, distinguir o ser em conformidade com a distinção de AVICENA, no fim do quinto livro da sua *Metafísica*⁸², segundo a qual o ser que a coisa “tem em

⁸⁰ BOÉCIO, *De Trinitate*, c. 2 (PL 64, 1250 B).

⁸¹ GILBERTO PORRETANO, *In Boethii De Trinitate* (ed. N. M. Häring, I, 2, 45; PL 64, 1269 A).

⁸² AVICENA, *Metaphysica*, cf. VI, 1 (ed. p. 295-296, 304; f. 91 v a B) [ID., *ibid.* VI, 1 (ed. p. 233-235) — Nota do Tradutor — cf. S. P. MARRONE, *Truth and Scientific Thought*, p. 105, nota 34].

essência" por si, e que se chama o "ser" da essência, é distinto daquele que ela recebe a partir de "outro", e que se chama o ser da existência actual.

A essência da criatura tem o primeiro ser de maneira essencial, embora de modo participado porquanto encerra um exemplar formal em Deus. E por esta razão convém ao ser que é em essência comum aos dez predicamentos. Na sua acepção comum, ele aplica-se àquele ser, que é o ser definitivo da coisa e que, antes da existência actual, tem apenas uma existência mental. Daí o dizer-se que a definição é uma proposição que indica a natureza do que é.

Quanto ao segundo ser, a criatura não o tem pela sua essência, mas a partir de Deus, por ser um efeito da vontade divina conforme ao seu exemplar na mente divina. Por conseguinte, pelo facto de não ter este ser pela sua essência, mas por uma certa participação exterior, tem-no de maneira accidental, como que superveniente à essência. Por esta razão, no quinto livro da *Metafísica*, ao apresentar a diferença entre um e outro ser, o COMENTADOR afirma que esta questão do ser, por um lado pertence ao predicado do género e por outro ao predicado do acidente⁸³. Visto ter um modo accidental, enquanto se reduz ao predicado do acidente, este ser não se refere à realidade do acidente, pois ele não lhe chega já preexistente, mas, como se disse, faz com que ele exista na realidade. De onde, não se considerar a participação deste ser extrínseca por inerência, à semelhança da participação de um verdadeiro acidente, conforme se disse, mas por impressão da criação.

Por isto o COMENTADOR, sobre *A Trindade* de BOÉCIO, onde se lê, "pelo qual tudo é"⁸⁴, afirma: "Não se diz 'é' por uma qualquer propriedade da sua essência, mas a partir daquele que não aleatoriamente mas em sentido próprio é a sua essência pois é a partir dele, como um princípio, que se interpreta esta afirmação; objectivamente diz-se que cada um 'é' por uma participação à forma divina"⁸⁵ à semelhança de dizermos que a forma está na cera em si participando por impressão do sinete de cuja forma participa, tal como BOÉCIO mediante uma comparação de imediato declara na sua sentença⁸⁶.

⁸³ AVERRÓIS, *Metaphysica* V, com. 10 (cf. ed. R. PONZALLI, p. 132, linha 113-133, linha 120; lunt. f. 112 F-G).

⁸⁴ BOÉCIO, *De Trinitate* c. 2 (PL 64, 1250B).

⁸⁵ GILBERTO PORRETANO, *In Boethii De Trinitate*, onde também se lê: "... qui non aliena sed sua essentia proprie est..." (ed. N. Häring, I, 2, 46; PL 64, 1269 A), quer dizer: "... que não é estranha mas a sua essência em particular..."

⁸⁶ BOÉCIO, *De Trinitate* c. 2 (PL 64, 1250 B).

Se falarmos do primeiro ser da criatura só pela razão é que ele se distingue da essência da criatura, ele é inerente à criatura porque esta não o tem como efeito mas tão-só formalmente. De onde, em virtude da identidade e da inseparável concomitância racional de um e outro ser, quer dizer, do primeiro ser e do ser da essência da coisa, relativamente à essência da criatura pode dizer-se que o seu ser participa formalmente, mas não enquanto efeito, tal como se diz que Deus é simples e absolutamente o seu próprio ser não participado, nem formalmente nem como efeito ⁸⁷.

Já se falarmos do segundo ser da criatura, ainda que não se distinga realmente da essência da criatura ele não difere dela todavia apenas por uma consideração mental, — porquanto, por conceitos diversos, o intelecto capta que ela é e que é de tal modo, a saber, substância ou acidente —, mas difere dela intencionalmente, uma vez que em relação a esse ser determinado a essência da criatura em si pode ser e pode não ser. De facto, ela tem o ser enquanto efeito de um outro que é, e tem o não ser por si, voltando a esse não ser quando Ele, que fez aquilo que existe, deixar de a conservar. E por isso não se pode admitir que este ser seja a essência da criatura, porque o ser da essência que existe agora em acto pode ser um não ser, tal como antes fora um ente.

Logo, relativamente a esse ser, apenas em Deus é que é verdade dizermos que ele é o seu ser nisso excedendo a simplicidade de toda a criatura, conforme expusemos nas nossas outras *Questões* ⁸⁸. Também em muitos outros [aspectos] porém excede em tal grau a simplicidade da criatura que não se deve recear dizer que na criatura o ser e a essência não se distinguem realmente, para que não pareça que a criatura se aproxima excessivamente da simplicidade de Deus. Efectivamente, encontramos na natureza da própria essência uma composição em toda a criatura, coisa que não acontece na essência divina, de acordo com a afirmação de BOÉCIO n' *A Trindade* ⁸⁹: "A substância divina sem matéria é a forma, e por isso é una e" é "aquilo que é. As restantes não são aquilo que são. Na verdade, em cada uma delas o seu ser depende do que as faz ser quer dizer, das suas partes, tornando-se assim isto e aquilo, mas não isto ou aquilo unissingularmente."

Mas basta, por ora, que não se possa dizer que nas criaturas a sua essência é o seu ser, porque se distinguem intencionalmente, ainda que,

⁸⁷ Cf. HENRIQUE de GAND, *Quodl. X*, q. 7 (ed. R. Macken, p. 163, l. 33-35) [Nota do Tradutor].

⁸⁸ HENRIQUE de GAND, *Summa*, cf. art. 21, q. 4 (ed. Badius: l, f. 126 v K -128 v Z).

⁸⁹ BOÉCIO, *De Trinitate* c. 2 (PL 64, 1250 C).

conforme se disse, sejam realmente idênticas. Vemo-lo mais claramente nestes exemplos: “aquele que corre”, a “corrida” e o “correr”, “aquilo que luz”, a “luz” e o “luzir”, “aquilo que vive”, a “vida” e o “viver”, bem como o “ente”, a “essência” e o “ser”, identificam-se absoluta e realmente e significam o mesmo, mas no entanto não se pode dizer que a corrida é o correr ou que a luz é o luzir. De igual modo, ainda que se identifiquem realmente, não se pode dizer que o ente é o seu ser.

[4. RESPOSTA AOS ARGUMENTOS]

Por aquilo que já ficou dito torna-se em parte evidente a resposta a todas as objecções.

Ao primeiro [argumento]. Se a essência da criatura “fosse o seu ser seria um ser subsistente”, deve dizer-se: isso não se segue a não ser que seja um ser puro e não participado, conforme se patenteia pelo que já se disse. Isto sobre o ser da essência. Mas já quanto ao ser da existência é correcto, porque a essência não é o próprio existir e porque não há distinção real.

Ao segundo. Igualmente se torna claro que não se segue que a essência seja o seu ser, não limitado, mas infinito, excepto se se sustentar que o ser é o Ser absoluto não participado, o que não é o caso, pois todo o ser que atribuímos à criatura é participado, conforme se disse, e portanto limitado.

A partir do que se disse torna-se evidente [a resposta] ao terceiro [argumento]. De facto, ainda que o ser da existência, de onde o argumento parte, e a essência da criatura não se distingam realmente, — ao invés: a essência enquanto é um efeito do Criador não tem o ser de modo nenhum realmente acrescentado (de facto, a criação, conforme a concebemos e é verdade, nada põe de real no criado a não ser uma relação ao Criador) — o ser da existência em virtude de provir de fora da essência da coisa não existente desde logo, posto que ao receber o ser é um efeito do Criador, e pelo facto de, como se disse, ter também um modo accidental, pode ser separado da essência em si; ainda que a essência não exista em acto ela é em si todavia uma certa essência concebida pelo intelecto na medida em que corresponde a uma razão exemplar pela qual tem a possibilidade de se tornar um efeito do Criador. Assim entendida, não é necessário que se conceba ao mesmo tempo a sua existência actual. Eis porque, ainda que a mente conceba de um lado por si a própria essência e do outro, à parte, a existência actual, não pode verdadeiramente compô-la e dizer: esta

essência tem uma existência actual, coisa que porém é necessário verdadeiramente fazer em tudo aquilo que se distingue apenas pela razão. Por este motivo dissemos acima que a essência da coisa e a existência actual não se distinguem apenas racionalmente mas também intencionalmente.

Nada mais se deve dizer em relação aos argumentos de BOÉCIO senão o que já se expôs e por onde se vê que em relação ao tema não há vantagem em lhes acrescentar nada.

[A Regra para a interpretação das *Hebdómad*s]

Assim, para compreender as sete hebdómad

s de BOÉCIO nas quais se aborda esta matéria⁹⁰ deve ficar a saber-se que no princípio da sua exposição o COMENTADOR diz o seguinte: “Quando na teologia falamos da divina essência, que atribuímos a Deus ao dizermos ‘Deus é’, afirmamos que todas as criaturas são ser. Na verdade, quando dizemos ‘o homem é’ ou ‘o corpo é’ ou algo de semelhante, os teólogos entendem esta afirmação como uma certa extrínseca denominação a partir da essência do seu princípio. Não dizem portanto que é pela corporalidade que o corpo é, mas que é algo, nem que é pela hominidade que o homem é, mas que é algo. E, do mesmo modo que tudo o que opera o faz pelo sumo princípio também é pela essência principal e incriada que se diz que é ‘ser’ e que ‘é algo’ por qualquer que seja o seu género. Logo, de acordo com os teólogos, quando se diz, ‘o ser distingue-se daquilo que é’ entende-se que o ‘ser’ é o princípio e ‘aquilo que é’ o que existe a partir do princípio⁹¹. Deve interpretar-se, neste lugar, em conformidade com “esta regra, as restantes hebdómads que se seguem. Elas ensinar-nos-ão o caminho a seguir.”⁹²

O que há então de espantoso no facto de o ser se distinguir daquilo que é, se Deus e a criatura se distinguem! Segue-se que, nesse caso, o ‘ser’ não está na vez do ‘ser’ criado, conforme quer o argumento que parte de uma errada concepção, mas do ser incriado.

O COMENTADOR prossegue as *Hebdómad*s, pela exposição de uma outra via na ordem da filosofia natural, mas ela não se relaciona com a temática⁹³.

⁹⁰ BOÉCIO, *De Hebdomadibus* (PL 64, 1311 A -1314C).

⁹¹ Cf. HENRIQUE de GAND, *Quodl. X*, q. 7 (ed. R. Macken, p. 185, l. 50-51) [Nota do Tradutor].

⁹² GILBERTO PORRETANO, *In Boethii De Hebdomadibus* (ed. N. M. Häring I, 27-28, 32, 34; PL 64, 1318 A-B, B-C).

⁹³ GILBERTO PORRETANO, *In Boethii De Hebdomadibus* (ed. N. M. Häring, I, 34; PL 1311 C e *passim*).

Quanto ao que se argumenta em segundo lugar com a hebdómada já citada: “Aquilo que é, uma vez recebida a forma de ser, existe e subsiste”, deve dizer-se: O “que é”, na criatura, como sua essência, subsistente no seu ser, “existe”, como efeito, “e subsiste recebida a forma da existência”⁹⁴, não como se a própria essência preexistente, pela qual se diz “que é”, recebesse em si o ser, que se considera “a forma da existência” por inerência — porque neste caso o ser seria acidente, conforme se disse, e realmente distinto —, mas como um efeito divino efectivado à semelhança divina a que a criação dá forma porque, conforme se disse, a essência em si da coisa é a forma da existência.

Daqui decorre imediatamente, para apresentação desta primeira hebdómada, a segunda ⁹⁵: “Aquilo que é”, como essência da criatura, “pode participar em algo”, quer dizer, no próprio ser actual recebido de Deus, como se disse, “mas o próprio ser”, ou seja, o puro e incriado, “de modo nenhum participa em algo”, porque tem o seu ser por si, no qual todas as coisas são. Segue-se então, na mesma hebdómada ⁹⁶, de onde parte o sexto argumento: “dá-se a participação”, isto é o ser, “quando algo passa a ser”, ou seja, a partir daquilo que por criação recebe a participação no ser, conforme se disse.

É isto o que diz a afirmação tomada da quinta hebdómada ⁹⁷: Todo “aquele que é participa no ser a fim de ser”. Não se deve portanto interpretar aquela primeira cláusula: “Dá-se a participação quando algo passa a ser”, como se primeiro existisse em acto o ‘que é’ e depois lhe sobreviesse a participação no ser à semelhança da iluminação do ar pelo Sol, tal como propõe o argumento, mas de forma que passe a existir pela participação.

De onde se segue ⁹⁸: “Mas é algo quando” já “tiver recebido o ser, mas não antes ou depois. “Dá-se a participação, etc.”⁹⁹ Expõe-se aqui a participação dos acidentes na substância preexistente, nos quais a substância criada pode participar recebido primeiro o ser, como o corpo no branco ou no negro, e então o argumento não colhe porque a substância incriada não pode participar dessa maneira. Em relação a isto temos porém a terceira hebdómada seguinte. É que, de facto, nestas duas hebdómadas, assinalou a diferença entre Deus e a criatura em termos de participar no ser em si e não participar, para que se não creia que a sua respectiva diferença entre

⁹⁴ BOÉCIO, *De Hebdomadibus* (PL 64, 1311B).

⁹⁵ *Ibid.*

⁹⁶ *Ibid.*

⁹⁷ *Ibid.*

⁹⁸ *Ibid.*

⁹⁹ *Ibid.*

participar e não participar é ulterior, acrescenta a diferença entre eles na terceira hebdómada, dizendo ¹⁰⁰: “aquele que é”, como substância criada, “tem algo”, como acidente em si, para “além do que é em si”, como o corpo tem a cor para além da sua corporalidade; “mas o ser em si”, como substância incriada, “nada tem acrescentado para além de si”, como seu acidente.

E para que ninguém creia que não existe diferença na participação do ser pela criatura e no ter algo para além do que ela é, ajunta de seguida a quarta hebdómada, na qual atribuí a diferença dizendo: Todavia “diverso”. Como se se dissesse ¹⁰¹: assim se diz que aquilo que é pode participar em algo para que seja, como se disse na segunda hebdómada ¹⁰², e ter algo para além do que é, como na terceira hebdómada. E ainda que um e outro lhe convenham, todavia “é diverso ser algo”¹⁰³, quer dizer, tendo algo para além do que é, como na terceira hebdómada, “e ser algo naquilo que é”¹⁰⁴, quer dizer, na participação ao próprio ser, como na segunda hebdómada. E no que concerne à distinção acrescenta de seguida ¹⁰⁵: “de facto ali” ou seja, no primeiro membro, “refere-se o acidente”, mas “aqui”, no segundo membro, “a substância”.

Para o nosso propósito é de grande importância notar que o ser não é um acidente, mas coincide realmente com a essência da coisa.

É isso que a hebdómada seguinte apresenta ainda melhor ¹⁰⁶: “Todo aquele que é” subsistente, “participa por aquilo que é no ser”, não para que por isso seja algo branco, ou negro ou outra coisa qualquer, mas apenas “para que” por ele seja, “mas por outro lado”, como acidente, “participa para que por ele “seja algo”, como um ente branco ou negro. “E por isto”, aquela participação pela qual simplesmente é, é na ordem da natureza anterior àquela pela qual é algo: “aquele que é, participa naquilo que é, para que seja. Mas é” primeiro na ordem da natureza, “para que” depois, em consequência, “participe”, mediante o ser “em algo qualquer”, pelo qual é algo como acidente. Com isto declara manifestamente que o ser não é um acidente.

¹⁰⁰ *Ibid.*

¹⁰¹ *Ibid.* (PL 64, 1311 C).

¹⁰² *Ibid.* (PL 64, 1311 B-C).

¹⁰³ *Ibid.* (PL 64, 1311 C).

¹⁰⁴ *Ibid.*

¹⁰⁵ *Ibid.*

¹⁰⁶ *Ibid.*

Segue-se a sexta hebdómada com vista à solução do último argumento, fundado na sétima ¹⁰⁷. Diz assim: “Em todo aquele que é simples” o que só acontece com Deus e com as Pessoas divinas de acordo com o COMENTADOR ¹⁰⁸, “identificam-se o seu ser e “aquilo que é”, porque em Deus coincidem absolutamente o existir e a sua essência, quer real quer intencionalmente, tal como nas outras *Questões* se expôs ¹⁰⁹. Mas “em todo o composto”, como é o caso de todo o tipo de criatura, “uma coisa é o ser e outra” o que “é” ¹¹⁰ não realmente mas intencionalmente, enquanto o que é é indiferente para o ser e para o não ser. Isto porque não há diversidade em Deus, conforme se disse, uma vez que, como afirma o COMENTADOR a propósito da criatura, “porque um é e o outro é algo, e se não se trata de diversas substâncias, é um composto concreto.” ¹¹¹

A composição do ser com a essência é deste género.

¹⁰⁷ *Ibid.*

¹⁰⁸ GILBERTO PORRETANO, *In Boethii De Hebdomadibus* (cf. ed. N. M. Häring I, 57-64; PL 64, 1320 B-1321 A).

¹⁰⁹ HENRIQUE de GAND, *Summa* art. 21, q. 4 (ed. Badius: I, f. 127 v R -S).

¹¹⁰ BOÉCIO, *De Hebdomadibus* (PL 64, 1311 C).

¹¹¹ GILBERTO PORRETANO, *In Boethii De Hebdomadibus* (ed. N. M. Häring I, 68; PL 64, 1321 B-C).