



SCINTILLA







SCINTILLA

REVISTA DE FILOSOFIA E MÍSTICA MEDIEVAL

ISSN 1806-6526

Scintilla, Curitiba, vol. 5, n. 1, p. 1-192.
jan./jun. 2008

Instituto de Filosofia São Boaventura - FFSB
Sociedade Brasileira de Filosofia Medieval – SBFM

Curitiba PR
2008



Copyright © 2004 by autores

Qualquer parte desta publicação pode ser reproduzida, desde que citada a fonte.

Centro Universitário Franciscano do Paraná

IFSB – Instituto de Filosofia São Boaventura

Instituto mantido pela Associação Franciscana de Ensino Senhor Bom Jesus (AFESBJ)

Rua 24 de maio, 135 – 80230-080 Curitiba PR

E-mail: Scintilla@bomjesus.br ou enio.giachini@bomjesus.br

Reitor: Nelson José Hillesheim

Pró-reitor acadêmico: André Luis Gontijo Resende

Diretor: Vicente Keller

Editor: Dr. Enio Paulo Giachini

a) Comissão editorial

Dr. Emanuel Carneiro Leão, UFRJ

Dr. Orlando Bernardi, IFAN

Dr. Luiz Alberto de Boni, PUCRS

Dr. José Antônio Camargo Rodrigues de Souza, UFG

Dr. João Eduardo Pinto Basto Lupi, UFSC

Dr. Carlos Arthur R. do Nascimento, PUC-SP

Dr. Francisco Bertelloni (Univ. Nacional da Argentina)

Dr. Gregorio Piaia (Univ. di Padova/Itália)

Dr. Marcos Roberto Nunes Costa, UNICAP

Dr. Rafael Ramón Guerrero (Univ. Complutense/España)

Dra. Márcia Sá Cavalcante Schuback, Södertörns University

College Estocolmo (Suécia)

Dr. Ulrich Steiner, FFSB

Dr. Jaime Spengler, FFSB

Dr. João Mannes, FFSB

b) Conselho editorial

Dr. Vagner Sassi, FFSB

Dr. Marco Aurélio Fernandes, IFITEG

Dra. Glória Ferreira Ribeiro, UFSJR

Dr. Jamil Ibrahim Iskandar, PUC-PR

Dr. Joel Alves de Souza, UFPR

Dr. Gilvan Luiz Fogel, UFRJ

Dr. Hermógenes Harada

Revisão e editoração: Enio Paulo Giachini

Diagramação: Sheila Roque

Capa: Luzia Sanches

Catálogo na fonte

Scintilla – revista de filosofia e mística medieval. Curitiba: Instituto de Filosofia São Boaventura, Sociedade Brasileira de Filosofia Medieval, Centro Universitário Franciscano, v.1, n.1, 2004-

Semestral

ISSN 1806-6526

1. Filosofia - Periódicos 2. Medievalística – Periódicos.

3. Mística – Periódicos.

CDD (20. ed.) 105

189

189.5

SUMÁRIO

EDITORIAL	7
ARTIGOS	11
A teoria emanacionista de Plotino	13
<i>João Pinto Basto Lupi e Silvania Gollnick</i>	
Haveria raízes medievais do mecanismo?	31
<i>Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento</i>	
Defesa agostiniana da criação <i>ex nihilo</i> , contra os maniqueus	43
<i>Marcos Roberto Nunes Costa</i>	
Prazer e apreensão na caracterização do belo segundo Tomás de Aquino	61
<i>Andrey Ivanov</i>	
Criar é imaginar	77
<i>Marcia Sá Cavalcante Schuback</i>	
Para uma fenomenologia da arte	93
<i>Marcos Aurélio Fernandes</i>	
COMENTÁRIOS	109
O <i>quodlibet</i> 5 de João Duns scotus: introdução, estrutura e tradução	111
<i>Roberto Hofmeister Pich</i>	
Da criação – (uma fantasia)	159
<i>Frei Hermógenes Harada</i>	
TRADUÇÕES	179
Das idéias	181
<i>Agostinho de Hipona</i>	



EDITORIAL

Enio Paulo Giachini

“Seria desejável que todos os homens se convertessem em artistas, pois essa palavra, em sua acepção mais ampla, significa para mim tudo que é prazeroso ao se fazer”. Essa frase de Rodin, onde fala da “utilidade” dos artistas, poderia ser expressa também com as palavras do Aquinate: *Prudentia est virtus maxime necessaria ad vitam humanam. Bene enim vivere consistit in bene operari*. Bem operar exige que se observe não só o que se faz, mas também e sobretudo como se faz. Duas coisas concorrem para esse bem operar, a saber, dispor convenientemente a alma apetitiva ao bem ou ao fim devido, e ordenar e subordinar convenientemente o necessário a esse fim. Para isso concorre o conselho e a eleição. Essa atitude da razão de bem aconselhar-se e bem escolher e ordenar os meios ao devido fim e ao bem chama-se prudência. A prudência é a arte do bem fazer, que conduz à complacência, à felicidade.

Nas palavras de Rodin, “tudo que é prazeroso ao se fazer”. Isso estende o conceito de *artista* ou *pensador* para toda e qualquer profissão ou afazer.

Seria necessário que houvesse artistas em todos os ofícios: artistas carpinteiros, felizes ajustando habilmente as madeiras; artistas pedreiros, amassando com amor a mistura; artistas carroceiros, orgulhosos de tratar bem seus cavalos e de não atropelar os transeuntes¹.

1. RODIN, A. *A arte*. Diálogos com Paul Gsell. SP: Chrayom, 1995, p. 78.

Significa que a arte é o coração da política, da educação, da estruturação de uma nova sociedade. Muito raros e poucos são ainda os artistas e pensadores em nossa época do descarte, da obsolescência e do avassalamento econômico. O conselho, a eleição e a decisão pelo bem final e pelo bem fazer, ou pelo como fazer, a pachorra calma de aplicar-se ao trabalho moroso e intenso de uma obra, “esquecendo” tudo o mais, ou nesse esquecimento recolhendo veladamente tudo o mais na mira de um a-fazer, características da “arte”, estão cada vez mais banidas e são cada vez mais raras.

No n. 102 dos sermões alemães, Eckhart narra uma história que mostra bem esse fazer artístico, próprio da realização do humano.

“A alma está mais naquilo que ama do que no corpo ao qual dá vida”. Uma comparação: Havia um mestre pagão² recolhido numa arte, que era o cálculo. Devotado a isso com todas as suas forças, estava sentado diante das cinzas, calculava e praticava sua arte. Então um soldado desembainhou a espada. Como não sabia que era o mestre, disse-lhe: “diga logo quem és ou te mato”. Tão concentrado o mestre estava que não viu, não ouviu nem percebeu o que o inimigo lhe dizia, nem sequer pôde expressar-se para poder dizer: “eu me chamo assim”. E como o mestre não respondia às insistentes chamadas, o soldado decepou-lhe a cabeça. E isso aconteceu na aquisição de uma arte natural. Incomparavelmente mais deveríamos nós retirar-nos de todas as coisas e reunir todas as nossas forças para procurar e conhecer a verdade una, incomensurável e eterna! Recolha para isso todas as tuas forças, todos os teus sentidos, todo teu intelecto e toda tua memória: direciona isso tudo para o fundo, onde se encontra escondido teu tesouro. Se isso deve acontecer, então debes sair de todas as obras e chegar a uma ignorância, se quiseres encontrar isso.

Arte e criação, pensamento e espírito, não são privilégios de uns poucos filósofos, artistas ou religiosos; são destino e tarefa de todo

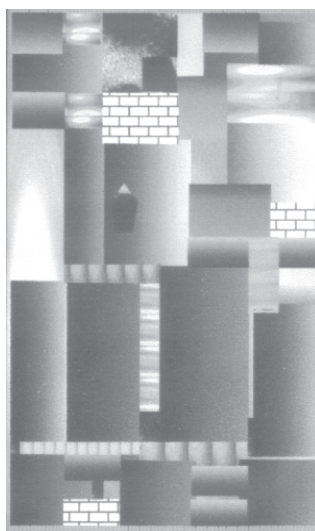
2. Trata-se de Arquimedes. Cf. Valerius Maximus, *Facta et dicta memorabilia*, VIII c. 7 ext. 7 (Ed. Briscoe II p. 526,163-527,179).

homem, enquanto homem. Todo bem, bem fazer, bem pensar, bem viver não é em vão. Tem seu próprio ducto de consolidação e reverberação, e quando alcança isso, torna-se obra, ultrapassa os controles e domínios do subjetivo, do sujeito fazedor, faz com que o próprio sujeito fazedor ultrapasse a si mesmo e alcance o ducto da Vida, da imensurável Vida.

O número 5.1 de Scintilla nos convida a pensarmos a relação da arte e da criação. Todos os artigos estão embrenhados nessa tarefa de pensar essa relação, sobretudo na medievalidade, mas também com provocações mais “atualizadas”.



ARTIGOS





A TEORIA EMANACIONISTA DE PLOTINO

João Pinto Basto Lupi (Professor de filosofia medieval na UFSC)

Silvania Gollnick (Mestre em filosofia pelo PPGF da UFSC)

1. Introdução: a questão geral. Queremos mostrar neste artigo algumas características que diferenciam a filosofia emanacionista de Plotino de uma teoria criacionista. Dentre elas destacamos: a) a simplicidade do Uno, em virtude da qual é indiscutível a impossibilidade de uma ação desse princípio animador; b) a continuidade e a eternidade da relação entre a causa animadora e seu efeito; c) a importância que o filósofo dá à relação entre essa causa e seu efeito necessário, o que fica evidenciado nas explicações sobre a processão; e d) o Uno é potência de tudo. Uma vez que Plotino reapresenta várias vezes os mesmos grandes temas, para que não nos estendamos demasiado, vamos referir-nos, quase exclusivamente, ao Tratado V.3 (49), chamado *As Hipóstases que Conhecem e o Transcendente*. Sentimo-nos avalizados para usar apenas esse tratado porque ele é bastante abrangente, dá con-

1. Vide a advertência de Hadot que afirma nos seus comentários ao Tratado 50, que “*é necessário banir definitivamente a expressão: as três hipóstases*” (Citado por Lacrosse (2003, p. 231). O termo grego *hypóstasis* significa literalmente “substância”, o que “está sob” a aparência e permanece sob as modificações de toda ordem. Ao tratar da filosofia de Plotino, falamos, genericamente, de três hipóstases Uno, Intelecto e Alma, contudo, Plotino não fala em nenhum momento de “três hipóstases”, nem de uma segunda hipóstase; de modo geral, refere-se a *princípios* ou *naturezas*. Foi Porfírio que nomeou o tratado V.1[10] *Sobre as Três Hipóstases Primárias*.

ta de grande parte dos principais aspectos do sistema plotiniano, e apresenta o pensamento do filósofo já maduro.

Uma vez que a emanção (*proeînai*, *aporreîn*), como forma de causação da multiplicidade a partir do Uno, é uma parte essencial da processão, gostaríamos de lembrar, inicialmente, alguns elementos gerais a esse respeito. Um dos princípios que regem a processão (*próodos*) é que “todos os seres, quando chegam à perfeição, engendram algo novo” (V.I(10)6,38). Na processão, a emanção é um momento descendente, e é seguida de uma conversão daquilo que foi emanado em direção de sua origem, num momento ascendente. Aquilo que emana do Uno volta-se para o Uno, e produz-se o Intelecto; de modo similar, uma vez que o Intelecto alcança sua perfeição, emana algo de si que, ao converter-se para o Intelecto, produz a Alma. Portanto, duas hipóstases, Intelecto e Alma, procedem hierarquicamente do Uno¹. O Uno transcende as hipóstases, as realidades subsistentes, como ficará claro no decorrer deste texto. A unidade absoluta do Uno contrasta com a unidade-múltipla do Intelecto, o qual é internamente diferenciado. Se comparado à extrema multiplicidade da Alma, o Intelecto apresenta um alto grau de unidade; comparado ao Uno, porém, a unidade do Intelecto se mostra frágil.

2. Terminologia x contexto. Não devemos ater-nos demasiadamente à terminologia e às noções sempre citadas (*proeînai*, *aporreîn*, *próodos* e seus correlatos), pois Plotino não as usa de forma freqüente, nem consistente e explicativa – é no contexto e não na terminologia que devemos procurar explicações. Ainda assim, parece esclarecedor observar brevemente o uso que o filósofo faz de alguns termos gregos. *Apórroia* refere-se mais ao fluxo material das coisas celestes, e alguma vez aos corpos sublunares; o significado é sempre o de separação pelo fluxo ou devir, chegando a indicar algo oculto e secreto; apenas duas vezes se refere às hipóstases, quando diz que a razão decorre do Intelecto para os seres (II.2[14]12,17) e que Eros flui da contemplação que a

Alma tem do seu objeto (III.5 [50] 3, 12), o que não é um emprego próprio da emanção como tal; e, quando quer dizer que a multiplicidade flui do Uno, Plotino utiliza outros termos, também relacionados com a raiz *réoo*: *ekserrúee*, *rueísees*, *rueísan*. Só por si, isoladamente, *apórroia* não é o termo para designar emanção. *Próodos*, que Plotino usa em uma dezena de passagens, significa exteriorização, cortejo, caminhar; por vezes, significa a sucessão dos números ou a numeração, o processo ou progressão dos seres, a origem da imagem, mas também só uma vez se refere às hipóstases, quando assinala a descida da Alma (V.2[11] 1, 27); ainda neste caso o termo sozinho não explica o que é a processão. *Proeînai* aparece poucas (4) vezes e tem o sentido de anterioridade no ser, ou prioridade do número em relação às coisas, mas só uma vez aparece no sentido de processão tal como a entendemos, quando diz que o Uno é anterior em essência à quantidade (VI.9[9] 5, 43). O vocabulário de Plotino é, neste caso, como em muitos outros, apenas indicativo; os termos de referência são sinalizadores, mas não devemos analisá-los à procura de uma explicação da doutrina, pois a pesquisa será infrutífera.

3. Simplicidade do Uno. Passamos a tratar da simplicidade do Uno, a *unidade* transcendente, que é absoluta, ou seja, independente, e da impossibilidade de uma ação desse princípio animador. O Uno está além do ente e da essência, não é um ente e nem é inteligível. O Uno é causa do Ente, e não possui nenhuma das características daquilo de que é causa. Essa realidade transcendente só é chamada “Uno” por causa da necessidade que temos de designá-lo com um nome. Nós apenas falamos sobre ele: não podemos dizê-lo, de fato. É falso, por exemplo, afirmar que “o Uno é uno”, pois nesse caso estaríamos usando um predicado que lhe atribui uma essência. É impossível nomear o Uno porque um nome necessariamente designará algo, um *tí*, e qualquer coisa é posterior ao Uno. Apesar de referir-se a esse princípio com os termos “Uno” e “Bem”, Plotino enfatiza que essa nomeação só é admissível com a condição de que seja entendida como “aquilo que é

anterior a todas as coisas” (*tò prò pánton*) (11,25)². Ham (2000, p. 214) diz que é como se fosse um nome próprio que designa “aquilo que é anterior a todas as coisas”.

Plotino tenta, apenas, dar uma indicação desse lugar da não-relação, o indizível, pois não há palavra à altura dele: qualquer palavra teria de abdicar da sua condição relacional, pela qual sempre remete a um significado. O termo que ele usa para se referir a esse princípio inominável não pode ser compreendido como a *unidade* que, reunindo uma multiplicidade, é atributo de um ente e lhe é imanente. Esse tipo de unidade, que reúne uma multiplicidade, é própria do Intelecto, a hipóstase gerada a partir do Uno.

O ato de geração do Intelecto não pode ser concebido como uma iniciativa do Uno em si, porque este, em sua simplicidade, não tem nada para que dirigir sua atividade (10,17). Portanto, o ato da criação é incompatível com o Uno. Se o Uno quisesse fazer algo estaria procurando algo fora de si mesmo, o que é absurdo, pois não há nada fora dele; ele não pode querer nada porque isso seria imperfeição, algo lhe estaria faltando (12, 38-39).

4. Sobre a gênese do mundo. Do mesmo modo, Plotino é explicitamente contrário, no início da II Enéada (II.1[40]1, 1-5), à gênese do mundo como ato voluntário:

Afirmar que o universo ordenado, na sua massa material, existiu desde sempre, e sempre existirá e que a causa dessa permanência é simplesmente a vontade de Deus (*teen bouleesin tou theou*) mesmo que seja verdade é uma explicação incompleta.

Logo adiante (II.8[35]34, 38), retoma a noção de vontade divina na manutenção do universo. Os primeiros capítulos desta II Enéada estão cheios de interrogações e de expressões de reticência e dúvida, tais

2. Quando damos a localização de trechos do Tratado V.3 (49), citamos apenas o capítulo e as linhas: nesse caso, capítulo 11, linha 25).

como “supondo que”, “mesmo admitindo” etc. Isto é, Plotino vai colocando possibilidades de compreensão do cosmo e da relação do Uno (Deus) com o Todo, para considerá-las hipóteses inválidas, que irá superar. A “vontade divina” não pode ser considerada um ato do Uno, nem o universo ser visto como algo que pode ou não existir: o universo é perpétuo e é inteligível por si mesmo; não é preciso um ato de fé para aceitá-lo tal como ele é na relação com o seu Princípio.

5. Continuidade da relação. Com o propósito de continuar esclarecendo a diferença entre a filosofia emanacionista de Plotino e uma teoria criacionista, queremos integrar à nossa argumentação, a **continuidade e a eternidade dessa relação entre a causa e o efeito**, entre o Uno e o Intelecto. Ao observarmos a descrição da gênese do Intelecto (11,1-16), fica clara a continuidade nesse processo de produção, a partir do Uno como causa, até aquilo que é produzido (o Intelecto). Plotino mostra a autoconstituição do Intelecto a partir de um desejo pelo Uno:

É por isso que esse Intelecto que é múltiplo, quando quer inteligir o Transcendente, com efeito, quer inteligir aquele mesmo Uno, mas, desejando alcançá-lo em sua simplicidade, sai sempre apreendendo um outro que se fez múltiplo nele; de tal modo que, por um lado, dirigiu-se para ele, não como Intelecto, mas como olhar que ainda não viu e, por outro lado, saiu possuindo o que o olhar multiplicou, de modo que, desejou uma coisa contendo indeterminadamente em si um tipo de imagem dela, mas retornou tendo apreendido em si uma outra coisa que ele tornou múltipla. Ou seja, ele tem em si um esboço do objeto da visão, do contrário, não teria permitido que o objeto viesse a existir nele. Mas esse esboço tornou-se múltiplo a partir da unidade e, agora, como Intelecto viu seu objeto e, então, tornou-se um olhar que viu. Isto já é Intelecto quando possui, e é enquanto Intelecto que ele possui. Antes disso, era apenas desejo e olhar sem qualquer impressão. Portanto, o Intelecto visou o Uno, mas ao apreendê-lo tornou-se Intelecto, perpetuamente carente [do Uno], tornando-se, ao inteligir, tanto Intelecto, quanto Essência, quanto inteleccção. Antes disso, não havia inteleccção, não

havendo o inteligível, e nem Intellecto havia, não tendo ainda inteligido (V.3[49]11,1-16).

A continuidade aparece no texto, pois em várias frases desse parágrafo, há dificuldade em definir os sujeitos dos verbos. Porém, podemos observar que, a rigor, há apenas um sujeito para todo o trecho, o qual se modifica no decorrer do processo de auto-constituição do Intellecto: (a) o que foi gerado a partir do Uno é uma multiplicidade indeterminada, a emanção ou alteridade; (b) essa alteridade quer pensar o Uno, mas ainda não é o Intellecto, pois ainda não inteligiu; (c) ela torna-se, assim, o sujeito originário de uma visada, de um olhar que ainda não vê, de um desejo; (d) enquanto sujeito do desejo tem em si uma imagem daquilo que deseja, isto é, do Uno, na forma de um esboço vago; (e) é porque deixa de visar o Uno e passa a visar o esboço que tem em si, que o olhar se atualiza e vê; (f) vê o esboço, que era de uma unidade indeterminada, mas se atualiza como a multiplicidade-una do Intellecto. Portanto, simultaneamente, o sujeito torna-se Intellecto, o esboço torna-se inteligível e o olhar torna-se intelecção. Nos passos (a) e (b) há um múltiplo indeterminado; nos passos (c) e (d) torna-se Ente e sujeito pré-noético, *noûs* nascente ou amante e; nos passos (e) e (f) torna-se Ente inteligível e Intellecto plenamente constituído.

Portanto, o desejo não é do Uno em si, mas daquilo que foi gerado a partir do Uno, da superabundância que dele flui e que se volta para o Uno e o deseja. É uma realidade a princípio indefinida, indeterminada, que, ao “colocar-se em relação” (com o Uno), produz o ente pré-inteligível e, ao contemplá-lo, produz a intelecção, o inteligível e o Intellecto (V.2[11]1,10-13). O Uno não está na atividade daquilo que ele origina, o Intellecto; só está implicado nessa atividade, a intelecção, como o pólo de desejo daquilo que foi gerado a partir do Uno. Mas, como salienta Plotino, não é o Uno que deseja que o Intellecto nasça, pois esse desejo seria um ato e o Uno não é compatível com a ação. A condição de todo ato é que haja alteridade: há uma exigência de orientação de todo ato a um objeto.

6. Relação eterna. A outra importante característica da emanção também fica clara nesse trecho citado: a **eternidade da relação** entre a causa e o efeito. O Intelecto tenta captar o Uno em sua simplicidade, mas *sai sempre apreendendo* a alteridade. O uso do tempo verbal presente (*ékseisin lambánon*) (11,3), contrastando com o aoristo das linhas seguintes, mostra que a tentativa é sempre repetida e que a incapacidade do Intelecto é permanente. O Intelecto nascente lança-se de um modo que ainda é não-intelectual, movido pelo desejo. *Ópsis oúto idoûsa* (11,5), o olhar ainda não vidente, ou que ainda não vê, tem todas as possibilidades. *Idoûsa* é o aoristo particípio do verbo *horáo*, que vem de *hóros*, “limite”, e que, portanto, delimita, define. O olhar que ainda não vê não dá limites, não dá fim, está aberto ao infinito. A essa *visada* opõe-se uma *captura* e uma delimitação que, pode-se dizer, caracterizam um tipo de fracasso. O sujeito retorna de posse de algo diferente do que visou e que se tornou múltiplo nele mesmo.

É desse modo que o Uno, embora transcendente, está sempre imanente na base da atividade do Intelecto, a intelecção. Esse jogo entre transcendência e imanência é uma peculiaridade que encontramos na processão plotiniana, em cada um dos níveis de realidade com relação ao nível que lhe é inferior. É por dar **extrema importância à relação entre a causa animadora e o efeito produzido** que Plotino apresenta repetidas vezes e em tantos detalhes a teoria da processão, na qual uma realidade subsistente (*hypostásis*) é sempre um produto múltiplo, que subsiste por si mesmo, que é diferente de sua origem, mas permanece ligado àquela origem.

7. Processão. Uma vez que o Intelecto é uma hipóstase, seus atos têm de ser distintos de sua origem, do contrário, a multiplicidade estaria já no Princípio. Para Plotino, a única alternativa é a processão, na qual os atos aparecem sem que o princípio tenha agido (12,22); os primeiros atos vêm do princípio, mas não estão no princípio, eles são a segunda realidade. Num nível claramente diferente, o princípio per-

manece em si mesmo, em repouso, enquanto dá coesão aos constituintes da realidade segunda, os atos do Intelecto. Há um trecho do Tratado 49, que está bastante corrompido, ao qual, Ham, adotando certas modificações no texto grego, dá a seguinte redação, que explica claramente a peculiaridade da processão, na qual o primeiro princípio se mantém transcendente, mas causa o que se segue:

Mas, se esses atos são os primeiros atos que produziram a realidade segunda, é necessário que esse princípio, estando antes desses atos, permaneça em si mesmo, tendo abandonado os atos à realidade segunda que é constituída desses atos (12,22-25).

Nas linhas 26-27 do mesmo capítulo doze, Plotino conclui: “*pois um é ele, e os atos que vêm dele são outro...*” Na processão plotiniana, a inatividade do princípio, o Uno, não é apenas uma circunstância, é uma condição para a vinda de qualquer coisa à existência, pois, para haver a processão, os atos não podem ser os atos do princípio, mas devem vir dele para que uma essência separada proceda e subsista nela mesma como uma hipóstase ativa.

Aquele olhar livre de impressões, de que Plotino fala e que mencionamos antes, aquele desejo indeterminado que parte de uma realidade intermediária entre o Uno e o Intelecto, é uma potência, não uma realidade atualizada. Ela não é hipostasiada, somente sua atualização o é, no surgimento do Intelecto. O que vem do Uno no primeiro momento vem por emanção e irradia **para sempre** enquanto subsiste não-modificado por sobre o inteligível. O Uno emana porque é perfeito e, posteriormente, ao alcançarem sua própria perfeição, o Intelecto e a Alma também emanam. Essa emanção, um fluxo que é como um derramamento, como algo que brota por si, é decorrência da natureza interna daquilo que alcançou a perfeição, de modo que cada nível da realidade tem uma atividade interna que lhe é própria, ou seja, que é própria de sua essência, e outra atividade externa que decorre da primeira. No caso do Uno, é da **inatividade** interna que decorre a emanção; no caso do Intelecto é de sua atividade mais interna, seu desejo de

contemplar o Uno, que brota a autocontemplação ou intelecção, como atividade mais externa. Da intelecção, enquanto perfeita atividade do Intelecto, brota a capacidade de raciocinar da alma.

Muitas vezes, para explicar essa dupla atividade, uma interna e outra externa, Plotino usa a analogia com o fogo: de sua atividade interna brota naturalmente a luz e o calor, sem que haja um ato do fogo, há apenas a própria essencialidade do fogo. No capítulo doze, porém, ele se apóia no sol da *República*, de Platão (508a - 509d) para nos ajudar a perceber como, sem que o princípio aja, pode aparecer outra coisa, como pode haver um ato que vem do princípio, sem que seja um ato do princípio. A luz se derrama do sol como o inteligível se derrama do Uno: para Plotino, isso explica a emanção. Assim como o sol não é luz, o Uno não é ato.

8. Uno e múltiplo Como vimos no início, a processão exige que aquilo que é emanado se converta para o que lhe é superior, e, só com a conversão, a realidade emanada alcança sua plenitude, sua perfeição. A atividade interna disso que alcançou a perfeição, então, também emana e, assim, o processo continua. Esse jogo entre a atividade interna e a atividade externa é correlato do outro jogo, entre a transcendência e a imanência, e explica a processão e a relação entre o Intelecto e o Uno, a qual implica uma transcendência absoluta e, ao mesmo tempo, uma ligação. O Uno transcende conjuntamente o Ente, o conhecimento e a cognoscibilidade, mas é também a causa que os une.

Ainda assim, o próprio Plotino se pergunta várias vezes “como o Uno propicia o que ele não tem?” “Como da unidade absoluta surge o múltiplo?” Para responder, ele inicia com um desenvolvimento lógico (15,7-11) e parte do princípio de que a multiplicidade não pode pré-existir no Uno, pois isso colocaria em questão sua absoluta simplicidade, e mostra que, uma vez que o gerado não é o mesmo que o Uno, tem de ser múltiplo. Trazendo a analogia da irradiação a partir de uma luz, salienta que isso que emana não pode ser completamente uno

porque, então, seria o próprio Uno. Uma vez que o Uno é concebido como o Bem Supremo, isso que é produzido não pode ser melhor do que o Uno, tem de ser inferior; assim, a multiplicidade tem de ser deficiente em relação ao Uno. Essa deficiência se caracteriza pela necessidade de unidade que é suprida pelo desejo pelo Uno/Bem, desejo e tensão na direção do Uno que transformam o múltiplo indeterminado numa multiplicidade-una, como foi mostrado na descrição genética do Intelecto (11,1-16).

Por conseguinte, o Uno manteria o múltiplo na existência por uma influência à distância – distância que preserva sua simplicidade e transcendência – e apenas ofereceria sua presença enquanto objeto de desejo (HAM, 2000:246), sendo, assim, princípio de tudo que é posterior. Esse múltiplo é o Intelecto, e manter-se na existência, para ele, é manter a atividade da inteligência. Isso se dá pelo exercício constante e eterno de um fluxo de intencionalidade na direção do transcendente, que unifica o múltiplo disperso, organizando-o em inteligíveis que possuem unidade, o que permite a cada um ser considerado um ente. A inteligência constitui os entes. O reflexo do Uno no Intelecto nascente é o horizonte da totalidade sobre o qual os inteligíveis determinados se arrancam, constituem seus si mesmos ao dirigirem-se intencionalmente para o Uno. Se podemos dizer “o que é” cada ente individual (15,14), isso se dá graças à unidade produzida por essa tensão do múltiplo em direção ao Uno, a qual delimita a essência de cada ente, lhe dá estabilidade e identidade, e o torna um “si mesmo” (15,12-15). Cada ente existe porque é uno e é o que é porque é uno; por isso, também, pode ser pensado e dito.

Para Aristóteles (*Metafísica* 1003b 26-27), a unidade, como predicado universal, se converte em ente, porém, para Plotino, isso só é possível porque há o Uno transcendente que funda essa predicação: não é por participar da Idéia de Uno que as coisas são unas, pois o Uno não é uma Idéia, não se reduz a uma predicação universal; o Uno fica

isolado em sua transcendência, portanto, não é a unidade dos entes, mas a causa que lhes dá unidade. De modo oposto ao Uno, a unidade dos entes é inseparável da multiplicidade e tem sua perfeição nessa segunda realidade, o Intelecto. Resumindo: o múltiplo indeterminado emana do Uno porque o que vem do Uno tem de ser diferente, não pode ser o próprio Uno; em seguida, esse múltiplo, pela unidade que recebe do Uno, torna-se uma multiplicidade-una (um Ente que se diferencia internamente em entes-unos).

9. O Uno é potência de tudo. Contudo, para responder por que há algo além do Uno, *por que há o ser e não antes o nada*, ele apenas evoca a emanção a partir do Princípio não ativo que, por ser absolutamente perfeito, necessariamente produz em superabundância. Então a pergunta que podemos nos fazer é “porque o Uno emana algo?” Pois da essencialidade do fogo emana o calor, mas o Uno não é uma essência. Como da inatividade emana algo? A resposta é que essa não-atividade, impossível de ser apreendida pela razão ou pelo Intelecto, embora seja não-existente, cumpre a lei que Plotino adota para o que é existente, a qual diz que o “perfeito” produz (V.2[11]1,7-9). Ainda que se estranhe a aplicação de um axioma que se refere aos entes, àquilo que não é um ente, é preciso ter em conta que a inatividade e a simplicidade do Uno não representam uma negatividade, como poderemos ver ao considerar, a seguir, a noção de “potência produtora”.

A resposta para o porquê da processão surge, lançando mão das noções de ato e potência, já que dar unidade, determinar, produzir o ente, é trazer da potência ao ato. Plotino diz *tò dè dynamis pánton* (15,33), “o Uno é potência de tudo” e é uma potência produtora, não passiva. Devemos compreender que Plotino quer enfatizar que o Uno, não obstante sua simplicidade, não é pobre, é uma riqueza infinita. Além disso, “potência” é um predicado não-noético que não atribui essência nem existência ao Uno.

O termo *potência*, quando se aplica ao Uno, mais do que se referir ao que ainda não se efetivou, significa *poder*. Enquanto para os gregos, de modo geral, a perfeição se encontrava na finitude e no limite, Plotino estabelece o infinito imaterial como o princípio mais perfeito. Ele sugere que ninguém poderia captar esse poder como um todo (V.5[32]10,6), pois ele é simples e primeiro, não é limitado, e “contém o infinito” (V.5[32]10,22). Ele é máximo, não em tamanho, mas em potência (VI.9[9]6,8). Portanto, o infinito plotiniano é entendido como potência produtora imaterial inexaurível, e que não é passiva como a potência da matéria sensível. Sendo infinito, o Uno não pode ser compreendido como Idéia ou *ousía*, porque estas implicam finitude e limite. Uma vez que o ser, até então, era compreendido como o ser do *eídos* ou da *ousía*, ele teve de situar o Uno acima do ser e acima do pensamento. Dizer que o Uno é *não-ser* seria aplicar-lhe um predicado privativo, contudo, ao dizer que o Uno está além do ente e da essência, Plotino faz uma negação não-atributiva, não lhe atribui nenhuma privação. Considerá-lo privado de “ser” seria determiná-lo a partir de nossa própria realidade.

Considerando a caracterização do Uno como potência produtora, podemos dizer que o múltiplo é propiciado pelo Uno porque o Uno possui a multiplicidade antecipadamente, sem, contudo, perder sua simplicidade transcendente, porque ele tem essa multiplicidade sem que as coisas estejam distintas (15,31). Essa afirmação pode ser entendida como “o Uno possui tudo sem possuir nada” (V.5.[32]9,13-14). Se, por um lado, a transcendência absoluta do Uno impede que haja nele qualquer coisa, sua condição de origem faz com que, de algum modo, tudo tenha que ser a ele religado. Quando essa potência é atualizada, produz a realidade seguinte, o Intelecto. Tudo teria permanecido em potência, oculto, indistinto, se não tivesse havido a processão.

Quando é dito que todas as coisas estão no Uno, não se quer dizer que elas estão nele *atualmente*, como estão no Intelecto, nem *virtual-*

mente como estão na matéria, mas *eminentemente*, isto é, no mais alto grau, como numa fonte (MOREAU, 1970, p. 82). O Uno escapa de qualquer determinação por sua imensidão, não por ser indigente de forma (*aneídon*), pois é a fonte de toda forma inteligível (VI.7[38]32,9-14). Portanto, o primeiro princípio é um poder surpreendente (16,02), pois tudo está em potência no Uno. Afirmar que o Uno é *dynamis pánton* permite perceber, novamente, a **continuidade** de que falamos antes, e certa semelhança entre o Uno e o que dele vem. Porém, a processão exige uma ordem hierarquizada, de modo que o produtor não pode ser da mesma ordem que o produzido.

O Primeiro Princípio tem de ser pensado como absolutamente simples, mas a insistência quanto a isso sempre faz ressurgir a dificuldade de conceber a processão do múltiplo. Na continuidade do capítulo 16, Plotino refere-se ao Intelecto como um *lógos*, um princípio racional, enfatizando, assim, a extrema multiplicidade do desdobramento que o Intelecto propicia na continuidade da processão. Pergunta como um *lógos* múltiplo deriva do que não é um *lógos* nem é múltiplo: como o Intelecto deriva do Uno. Sem responder modifica a pergunta, colocando duas questões: “*Como aquilo que é da Forma do Bem (agathoeidés) vem do Bem? O que é que ele tem em virtude do qual é chamado ‘da forma do Bem’?*” Com essa modificação ele transforma uma relação de oposição numa relação de semelhança entre o gerador e o gerado, e sugere que o que distingue o *lógos* (Intelecto) do não-*lógos* (Uno) é apenas a Forma. Há algo no Uno que só toma Forma no Intelecto.

10. Conclusão. Plotino conviveu com o cristianismo e o judaísmo, tanto em Alexandria como em Roma; provavelmente conheceu as críticas às doutrinas da criação através de Amônio Sacas e, portanto, não só conhecia a doutrina da criação como queria contrapor-se a ela, embora não o tenha explicitado – mas certas passagens, como o citado início da IIa. Enéada, mostram, claramente, que ele tinha em mente

uma doutrina à qual queria responder, negando-a. A doutrina da emanção como alternativa para a relação de causa-efeito entre o Primeiro Princípio e o mundo material visa demonstrar que a criação, como ato de vontade, é contraditória, pois implicaria no Primeiro Princípio um desejo de voltar-se para fora de si que é incompatível com a absoluta transcendência e perfeição do Uno.

Plotino, porém, se envolve noutra aporia: se a emanção, a processão e a gênese do mundo consistem, basicamente, de processos não voluntários, a relação Uno-múltiplo torna-se intrínseca à emanção e processão, e como tal necessária e absoluta. Sim, a relação uno-múltiplo é necessária, mas essa aporia se dissolve ao percebermos que a necessidade e a relação só estão no que vem do Uno, no que emana da inatividade dele, no que chamamos antes “atividade externa”. O Simples não se relaciona por definição e, enquanto dá origem a tudo o que segue, aquele que é diferente de tudo (*tò diáphoron pánte*) (10,51) permanece o *si mesmo para si mesmo* (*autò pròs autò ménei*). Como o Uno permanece simples, em si e para si, embora o Ente a ele se relacione? Como entender essa outra aporia de uma *relação* com o simples? Hadot, em seus comentários ao *Tratado 9*, esclarece o que é essa relação do inferior com o superior:

O Uno não pode ser nada para si mesmo, pois a relação e a referência só aparecem nas coisas que vêm depois do Uno. Mas, podemos reter essa idéia de uma relação que transcenderia o pensamento. Essa relação que seria a mais pura é, finalmente, a relação da presença pura. Repitamos que o Uno não tem necessidade de estar presente para si mesmo, mas a realidade que está mais próxima do Uno pode estar puramente presente ao Uno, sem necessidade de uma outra relação cognitiva. Essa realidade que é a mais próxima do Uno é o Intelecto considerado em seu estado nascente, no momento em que ainda não é Intelecto e quando ele dirige seu olhar para o Uno de um modo não intelectual. Sua relação ao Uno pode definir-se como uma presença. [...] Em Plotino, essa presença do superior no inferior deve ser concebida como uma relação do inferior com o supe-

rior, pois o superior não tem relação com o inferior (HADOT, 1994, p. 30/31).

As coisas não participam do Uno, pois ele não tem essência nem forma, mas há, de certo modo, uma presença do Uno nas coisas, à medida que as coisas só têm existência por sua relação com o Uno. A presença do Uno em tudo significa que ele não é diferente de nada, ele não tem alteridade em si. Mas, ao mesmo tempo, ele está ausente das coisas, pois as coisas não se põem graças à presença do Uno, se põem, necessariamente, ao se afastar do Uno: este só está presente nas coisas que funda, à medida que está ausente delas, pois elas se separaram dele para existir (HADOT, 1994, p. 31/32).

Portanto, não se pode dizer que o Uno fica constrangido pela necessidade que lhe seria inerente, porque esta só inicia com o desejo pelo Uno (o qual enfatizamos é do que vem depois do Uno), está naquilo que emana do Uno: o Uno permanece intocado por esse desejo, que surge do múltiplo informe e indeterminado que dele emana. Esse múltiplo, na ânsia de voltar à perfeição, se volta para o Uno, converge para Ele em busca de unidade. Tudo que existe vem a ser por necessidade depois desse desejo.

De modo similar, sobre a geração das coisas (*ti genetai*), diz Plotino que ela age por necessidade (*anankaion*, V.1[10]6,18-19) e que a Alma vê que as coisas necessariamente (*anankeen* V.1 [10] 6, 3) têm que existir. Nesse trecho do décimo tratado, Plotino começa falando da perplexidade a respeito de como, do Uno, que permanece imóvel, tudo vem à existência. Diz que a alma sabe que isso acontece por necessidade, mas anseia por uma resposta sobre como o que existe vem à existência a partir do Uno. Porque ele não ficou em si mesmo, como d'Ele fluiu a multiplicidade que sabemos tem de ser religada a Ele? Para responder a isso diz (conforme o texto em inglês de Armstrong):

Permita-nos falar disso do seguinte modo, primeiro invocando o próprio deus (*theon*), não em palavras faladas, mas alongando-

nos com nossa alma em oração para Ele, estando apta (a alma), desse modo, a orar sozinha, somente para Ele (*mónooús prò mónon*) (V.1 [10] 9-12).

A dificuldade de entender que a necessidade parece constranger o Uno inativo, transcendente e impassível, levou Plotino à inesperada sugestão, nele inusitada e que revela sua perplexidade perante o problema, de colocar-se perante Deus e, face a face rezar. Armstrong menciona que é a única referência à oração genuína, encontrada no texto de Plotino; contudo, não é inusitado para Plotino esse inclinar-se da Alma para o Uno, ou seja, é um modo muito especial de orar, *não em palavras faladas*, como ele disse. Ele apenas quer dizer que para compreender a emanção é preciso orar dessa maneira, ou não compreenderemos – não é possível compreender com a razão, nem com o Intelecto, que lhe são hierarquicamente inferiores.

Uma vez que Plotino não definiu a emanção, apresentando apenas comparações, permanecem dúvidas e perplexidades – no discurso, isto é, para a razão. Ele se mostra perplexo ao encaminhar suas explicações em seu texto, apenas para mostrar que de nada vale tentar compreender o Uno com a razão. Manter no nosso raciocínio uma aporia a respeito do Uno é o natural, e não mostra que o Uno é imperfeito. Mostra que nosso raciocínio é imperfeito para apreender a infinitude do Uno. Da mesma forma, a razão não pode captar o processo da emanção, que inicia nesse ponto indizível da não-relação que é o Uno. Por isso, terminamos voltando ao final do Tratado V.3[49], no qual temos nos apoiado, onde Plotino diz: “Abandona tudo” (*áphele pánta*)! (17,35). Nem a razão, nem o Intelecto, podem auxiliar-nos. O ensinamento discursivo de Plotino apenas mostra o caminho (VI.9[9]4,15-26) e tem de ser abandonado.

Ao mostrar a falibilidade do raciocínio e do discurso, Plotino põe em questão o estatuto da reflexão filosófica que queira apoiar-se exclusivamente na razão. Propõe uma filosofia na qual não apenas a razão se

exercita sobre si mesma, não apenas o *lógos* assume todos os seus contextos, mas, também e principalmente, surge o que ultrapassa o discurso lógico, surge o que é difícil de dizer e o que não pode ser dito. Se este movimento de esforço para alcançar um conhecimento que supera o discurso pode ou não fazer parte da Filosofia dependerá sempre da concepção que cada um tem dessa “mãe de todas as ciências”: o “Amor à Sabedoria” poderá abarcá-lo, mas, obviamente, a razão a ser superada não poderá. É claro que a filosofia encontra na linguagem seu meio, mas não seu objeto, o real; tampouco encontra na linguagem o seu fim, a sabedoria. O real e a sabedoria são ambos silenciosos e sem sentido, não porque o sentido lhes falte, mas porque não os alcança (SPONVILLE, 2000, p.184).

Bibliografia

- PLOTINO. *Enneas*. Paul Henry e Hans-Rudolf Schwyzer (Ed.). Introdução, tradução e notas: A. H. Armstrong. Oxford: Oxford University Press, 1977.
- PLOTINO. *Traité 49, (V,3)*. Introdução, tradução, comentário e notas: Bertrand Ham. Paris: Les Éditions du Cerf, 2000.
- PLOTINO. *Traité 9*. Introdução, tradução, comentário e notas: Pierre Hadot. Paris: Les Éditions du Cerf, 1994.
- DIXSAUT, Monique (Dir.). *La Connaissance de Soi*. Études sur le Traité 49 de Plotin. Paris: Vrin, 2002.
- GERSON, Lloyd P. (Org.). *The Cambridge Companion to Plotinus*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- HADOT, Pierre. *Traité 9*. Introdução, tradução, comentário e notas. Paris: Les Éditions du Cerf, 1994.
- HAM, Bertrand. *Traité 49, (V,3)*. Introdução, tradução, comentário e notas. Paris: Les Éditions du Cerf, 2000.
- LACROSSE, Joachim. *La Philosophie de Plotin, Intellect et discursivité*. Paris: Presses Universitaires de France, 2003.

JOÃO PINTO BASTO LUPI e SILVANIA GOLLNICK

MOREAU, Joseph. *Plotin ou la Gloire de la Philosophie Antique*. Paris: Vrin, 1970.

SLEEMAN, J.H. & POLLET, Gilbert. *Lexicon Plotinianum*. Lovaina/Leide, U.P./E.J.Brill, 1980.

SPONVILLE, André Comte. *Viver*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

ULLMANN, Reinholdo A. *Plotino*. Um estudo das Enéadas. Porto Alegre: Edipucrs, 2002.

HAVERIA RAÍZES MEDIEVAIS DO MECANICISMO?*

*Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento (Prof. da PUC-SP
- carlos-arthur@ajato.com.br)*

A própria formulação deste título pode ser sintomática. Com efeito, desde a retomada dos estudos medievais no final do século XIX e início do XX, o pensamento medieval foi tido como preparando, prenunciando ou constituindo os começos ou as raízes de alguma coisa. Basta lembrar os estudos de história da ciência de Pierre Duhem (1861-1916), que viu nos nominalistas parisienses do século XIV ou nos Calculadores do Merton College “precursores de Galileu”. Basta lembrar também, no que se refere a Étienne Gilson (1884-1978) seus estudos sobre o papel do pensamento medieval na formação do sistema cartesiano¹.

Mais recentemente pôde-se falar, não de primícias, prologômenos ou preparação, mas de “herança”, não da filosofia medieval, mas “da história da filosofia moderna, tanto para a filosofia contemporânea, como para os estudos de história da filosofia medieval”², reconhecendo-se “a projeção retrospectiva da filosofia da subjetividade para os

1. GILSON, E. *Etudes sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du Système Cartésien*. Paris: Vrin, 1930.

2. NOVAES, M. “Apresentação”. *Analytica. Revista de Filosofia*. 9 (2005), nº 2 (A questão do sujeito), p. 9.

estudos de filosofia medieval. Todavia, os estudos de filosofia contemporânea e de filosofia medieval ganham profundidade exatamente ao interrogar o sentido deste “legado” moderno, vale dizer, ao procurarem distanciamento relativamente àquela superposição moderna entre interioridade e subjetividade³.

Talvez não seja fora de propósito lembrar ainda que, seja que se fale de “prenúncio” ou de “herança” ou “legado” ou ainda mesmo de “distanciamento” está se reativando os veneráveis *topoi* da “preparação evangélica” (Eusébio de Cesareia), do “pedagogo que conduz a Cristo” (Clemente de Alexandria) ou da “espoliação dos egípcios” (Agostinho de Hipona).

Antes de tentar uma resposta à pergunta formulada, é certamente bom enunciar uma noção do que se entende por mecanicismo, nem que seja uma noção mínima. Eis o que diz o Aurélio: “mecanicismo (de mecânico + ismo) s.m. Doutrina que admite que determinado conjunto de fenômenos, ou mesmo toda a natureza, se reduz a um sistema de determinações mecânicas”; por sua vez, o adjetivo “mecânico”, tomado em sua quarta acepção é entendido como o que é “relativo ao processo em que cada momento é determinado por condições antecedentes invariáveis”⁴.

Seria, sem dúvida, possível escrever uma história da ciência, dos pré-socráticos a Newton, tendo como fio condutor a progressiva mecanização da imagem do mundo. É, aliás, o que foi feito por Eduard Jan Dijksterhuis⁵. Seria justamente com Newton que triunfa a idéia

3. *Idem. Ibidem*, p. 10.

4. FERREIRA, A. B. de H. *Novo dicionário de língua portuguesa*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1986, 2ª ed., *ad verba*.

5. *The Mechanization of the World Picture*. Oxford: Clarendon Press, 1961. Tradução do original holandês *De Mechanisering van het Wereldbeeld*. Amsterdam: 1950.

do Universo Máquina, título do livro de Paulo Casini⁶, em cuja epígrafe (p. 9) é citada uma frase de David Hume (*Diálogos* II) que expressa bem a concepção mecanicista do mundo: “Look round the world – contemplate the whole and every part of it – you will find it to be nothing but one great machine...”.

Um dos pressupostos de tal concepção é a uniformização que se deu por meio da matematização. Trata-se de um monismo epistemológico que se funda num monismo ontológico ou pelo menos cosmológico. Podemos encontrar ambos modelarmente exemplificados em Descartes. Basta aqui mencionar a conhecida imagem da árvore da filosofia na carta prefácio dos *Princípios de Filosofia*⁷. Imagem esta que põe em relevo a unidade do conhecimento humano, sua orientação utilitária (os frutos da árvore se colhem das ciências particulares: mecânica, medicina e moral), pressupondo-se a uniformidade de método e de certeza de todo este conjunto de ciências, desde a metafísica, passando pela física e atingindo as ciências particulares. Esta imagem da árvore da filosofia, tal como apresentada por Descartes, mostra claramente o que pode ser chamado de monismo epistemológico.

É ainda nos *Princípios de Filosofia*⁸ que vamos encontrar o monismo cosmológico de Descartes. A passagem é também conhecida e frequentemente citada. Ela proclama a ausência de diferença entre as máquinas produzidas pelos artesãos e os corpos compostos pela natureza, enunciando o conhecido princípio de que “todas as regras da mecânica pertencem à física, de tal modo que todas as coisas que são artificiais, são

6. CASINI, P. *El universo máquina*. Barcelona: Ed. Martinez Roca, 1971. Tradução do original italiano *L'universo-machina*. Bari: Laterza, 1969.

7. DESCARTES, R. “Les principes de la philosophie”. In: *Oeuvres de Descartes*. Paris: Lib. J. Gilbert, s.d., v. 1, p. 87.

8. *Idem*. *Ibidem*, IVª parte, §203, ed. cit., p. 404.

com isso, naturais”. Terminando com o também conhecido exemplo do relógio, ao qual marcar as horas não é menos natural do que produzir frutos para uma árvore. Assim como podemos conhecer as engrenagens ocultas de um relógio fabricado por outros, considerando as partes visíveis deste, também podemos conhecer o agenciamento invisível dos corpos naturais observando suas partes sensíveis.

Ora, esta concepção se contrapõe ao pluralismo epistemológico e ontológico da Idade Média, herdado do pensamento bíblico e da antiguidade grega, sobretudo de Aristóteles e dos diversos neo-platonismos. Podemos considerar o exemplo de Tomás de Aquino (1224/25-1274) que reconhece com toda a clareza desejável a diversificação da racionalidade, sendo uma própria do conhecimento teórico (*recta ratio speculabilium*), outra própria da ação humana (*recta ratio agibilium*), e outra a da fabricação, domínio das técnicas e da produção (*recta ratio factibilium*)⁹.

Este pluralismo epistemológico se assenta numa concepção diversificada das coisas, expressa pelo conceito de hierarquia que distingue e relaciona o espiritual e o material, o mundo dos astros (supralunar) e o mundo terrestre (sublunar) e, dentro deste, o puramente material, o dotado de vida e os distintos graus de vida, desde a vida puramente vegetativa, a animal e a intelectual, que se manifesta nos entes humanos, horizonte entre o mundo da matéria e do espírito¹⁰. Assim como no século XIX e no começo do XX, explicar era mostrar a gênese e daí a importância da evolução, na Idade Média, frequentemente, explicar era situar dentro de uma hierarquia, isto é, ordenar hierarquicamente, o que se reflete nos planos das sumas, o gênero literário caracteristicamente medieval, ao lado do comentário.

9. Cf. *Suma de Teologia*. Iª parte da IIª parte, questão 56, artigo 3 e questão 57, artigo 4. São Paulo: Loyola, 2005, v. IV. Ver também NASCIMENTO, C. A. R. do. “A prudência segundo Santo Tomás de Aquino”. *Síntese Nova Fase*. V. 20 (1993), nº 62, p. 369.

10. Cf. MONTAGNE, B. “L’axiome de continuité chez Saint Thomas”. *Revue des “Sciences Philosophiques et Théologiques”*. V. 52 (1968), p. 201-221.

Os medievais certamente não conseguiriam entender a abolição de fronteiras da racionalidade e a redução desta a um único tipo, a racionalidade matemática, pautada pela clareza e distinção. Não entenderiam também a concepção da política como técnica, à moda de *O príncipe* ou o tratamento *more geométrico* das paixões humanas e ainda a idéia de que a ética é uma espécie de arte que como que esculpe um caráter¹¹.

Ao lado destes fundamentos teóricos ou culturais que inibiriam o aparecimento de uma concepção mecanicista na Idade Média, poderia ser mencionado um fator mais de ordem material e que é a predominância nesta daquilo que Jacques Le Goff¹² chamou de “equipamento técnico medíocre”. Com efeito, a assimilação dos animais a máquinas, supõe a existência de autômatos¹³.

Apesar de tudo, é possível encontrar na Idade Média elementos do que virá a ser a uniformidade epistemológica e cosmológica moderna e uma concepção mecanicista explícita e desenvolvida. Poderíamos evocar o nome de Rogério Bacon (c. 1214-1292/94) que, na esteira de Roberto Grosseteste (c. 1168/75-1253), propugnou por uma teoria geral das radiações (*De multiplicatione specierum* ou *De radiis*) constituída sobre o modelo da ótica, como uma física geral, preâmbulo indispensável a todo estudo das operações naturais, conduzindo a uma ciência, não apenas precisa mas também útil, ao contrário das generalidades desprovidas de aplicações práticas da ciência da natureza

11. Cf. NASCIMENTO, C. A. R. do. “Monismo e pluralismo epistemológico”. In: MARTINELLI, M. L.; RODRIGUES ON, M. L. e MUCHAIL, S. T. *O uno e o múltiplo nas relações entre as áreas do saber*. São Paulo: Cortez, Educ, 1995, p. 22-28.

12. LE GOFF, J. *La civilization de l'occident médiéval*. Paris: Arthaud, 1972, p. 263. Há também tradução portuguesa.

13. Cf. ESPINAS, A. “L’organisation ou la machine vivante en Grèce au IV^e siècle avant J.-C.” *Revue de Métaphysique et de morale*. 11 (1903), p. 703-715; CANGUILHEM, G. “Máquina y organismo”. In: *Idem, El conocimiento de la vida*. Barcelona: ed. Anagrama, p. 117-149.

aristotélica, seguida por seus comentadores e pelo que era mais comum entre os estudiosos do Ocidente latino (o *vulgus naturalium*)¹⁴.

Ao lado desta postura teórica de Rogério Bacon e antedatando as “máquinas maravilhosas” do século XVII, é possível encontrar comparações que se referem ao relógio, a menção de robôs, bem como textos que constituem um elogio das artes mecânicas. Ao que parece, o primeiro uso do relógio como modelo, ao qual se compara o mundo astral, foi feito por Nicole Oresme em 1377 no *Livro do céu e do mundo*¹⁵. Como se trata de um texto não muito conhecido, vale a pena transcrevê-lo.

E, de acordo com a verdade, nenhuma inteligência¹⁶ é simplesmente imóvel e não convém que cada uma esteja por toda parte no céu que ela move, nem em cada parte de tal céu, uma vez sustentado que os céus são movidos por inteligências, pois talvez, quando Deus os criou, Ele colocou neles qualidades e virtudes motivas, assim como Ele colocou gravidade nas coisas terrestres, e colocou neles resistências contra estas virtudes motivas. E estas virtudes e resistências são de outra natureza e de outra matéria que qualquer coisa sensível ou qualidade que esteja aqui em baixo. E estas virtudes são de tal modo moderadas, graduadas e ajustadas contra tais resistências, que os movimen-

14. Cf. Rogério Bacon. *De multiplicatione specierum*. In: LINDBERG, D. C. *Roger Bacon's Philosophy of Nature*. Oxford: Clarendon Press, 1983.

15. II, 2. Madison: The University of Wisconsin Press, 1968, p. 282. Citado em *Nicole Oresme and the Medieval Geometry of Qualities and Motions*. Madison: The University of Wisconsin Press, 1968, p. 6-7.

16. Trata-se do que os gregos chamavam de “intelectos”, os árabes de “inteligências” e as três religiões monoteístas “anjos”. Cf. JOLIVET, “Intellect et intelligence”. In: Idem, *Philosophie médiévale arabe et latine*. Paris: J. Vrin, 1995, p. 169-180. Os três termos referem-se às substâncias separadas da matéria sensível, isto é, puramente espirituais, pois são formas subsistentes, não comportando matéria sensível. O movimento dos astros se deveria a uma dessas substâncias que moveria o orbe (ao desejar a perfeição e felicidade do 1º motor) onde o astro está localizado e que se distinguiria da alma do orbe. A *Divina Comédia* refere-se a isto no seu último verso: “o amor que move o sol e as outras estrelas”.

tos são feitos sem violência; e excetuada a violência, é absolutamente semelhante quando um homem fez um relógio e ele o deixa funcionar e mover-se por si. Assim, Deus deixou os céus moverem-se continuamente de acordo com as proporções que as virtudes motivas têm para com as resistências e de acordo com o ordenamento estabelecido.

Quanto aos robôs, é conhecida a lenda do “homem de ferro”, que aliás era de bronze, construído por Alberto Magno (c. 1200-1280). Tomás de Aquino teria destruído a marteladas este autômato, que servia de porteiro da cela de Alberto e até mesmo dizia algumas palavras ou pelo menos produzia alguns sons, por tomá-lo como uma invenção diabólica. Menciona-se também uma “cabeça falante” construída por Rogério Bacon. As máquinas realmente existentes e que já provocavam sonhos de um “admirável mundo novo” eram os moinhos a água e de vento e os relógios das cidades¹⁷. É neste contexto que se situa a *Descrição do mosteiro cisterciense* que Le Goff qualifica como “um dos primeiros cantos à glória do maquinismo”¹⁸. Não seria então inoportuno mencionar Hugo de São Vitor (c. 1096-1141), pelo lugar de relevo por ele concedido à filosofia mecânica, ao lado da teórica, da prática e da lógica no seu *Didascálicon*¹⁹, enumerando sete disciplinas que fazem paralelo com o trívio e o quadrívio. Num clima de expec-

17. Cf. MUMFORD, F. *El mito de la máquina*. Buenos Aires, Barcelona: Emecé ed., 1967, p. 437; CUNHA, F. “O milênio dos robôs”. In: *O Estado de São Paulo – Cultura*, 7 (20-08-1988), p. 1-3; PIAIA, G. “La genesi dell’interpretazione storico-filosofica di Alberto Magno”. In: Idem, *Vestigia Philosophorum, Il medioevo e la historiografia filosofica*. Padova: Maggioli Ed., p. 167-196, aqui p. 190-193.

18. *Op. cit.*, p. 276-277; GIMPEL, J. A revolução industrial da Idade Média. Rio de Janeiro: Zahar Ed., 1977, p. 13. Original latino *Descriptio Monasterii Claravalensis*. In: MIGNE, J. P. *Patrologiae cursus completus – series latina*. Paris: Migne, 1844-1864, v. 185, col. 570A-571B.

19. Primeira Parte, cap. 20-27. Introdução e tradução de MARCHIONNI, A. Petrópolis: Vozes, 2001, especialmente p. 110-123.

tativas ainda mais ardorosas situa-se o conhecido texto de Rogério Bacon *Segredos da técnica e da natureza e a nulidade da magia*, em que o franciscano inglês faz figura de um Júlio Verne do século XIII²⁰.

Parece, portanto, que, se na Idade Média não existe uma concepção mecanicista como se encontrará nos séculos XVII e XVIII, podem ser constatados indícios que poderiam eventualmente desenvolver-se nesta direção, embora o pensamento medieval como um todo fosse antes avesso a uma concepção mecanicista propriamente dita, quer por suas características próprias, quer pelo nível relativamente rudimentar do maquinismo disponível. É possível ainda acrescentar que tais aspectos, que serão integrados posteriormente numa teoria explicitamente mecanicista, manifestam-se mesmo na Antiguidade e em autores insuspeitos. Por exemplo, Aristóteles utiliza várias analogias mecânicas em seu estudo dos animais, como o indicaram Alfred Espinas²¹ e Georges Canguilhem²².

Por outro lado, poder-se-ia falar de uma ‘inspiração cristã do mecanicismo’²³, uma vez que o projeto de dominação da natureza que o caracteriza parece responder à ordem divina no começo do *Gênesis* para submeter a terra. A idéia de um Deus criador transcendente de modo absoluto a sua obra casa-se também bastante bem com a repre-

20. Cf. Rogério Bacon, *Obras escolhidas. Coleção Pensamento franciscano*, VIII. Porto Alegre; Bragança Paulista: Edipucrs; Ed. Univ. São Francisco, 2006, p. 159-187; NASCIMENTO, C. A. R. do. *De Tomás de Aquino a Galileu*. Campinas: IFCH-UNICAMP, 1996, p. 99-170.

21. *Op. cit.*, p. 707-710. À p. 709, nota 1, Espinas fala das afeições em termos de trações ao se referir a Platão. Cf. Agostinho, *Confissões*, XIII, IX, 10.

22. *Op. cit.*, p. 122.

23. Agradeço a Mariana Claudia Broens por ter lembrado este aspecto na mesa redonda mencionada no começo do presente texto. Ver a respeito: HADOT, P. *O véu de Ísis*. São Paulo: Loyola, 2006, p. 150-158, especialmente p. 150-152; REDONDI, P. “From galileo to Augustine”. In: MACHAMER, P. (Ed.). *The Cambridge Companion to Galileo*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999, p. 175-210.

sentação do mundo como máquina. Até mesmo um versículo do *Livro da Sabedoria* (Sb 11, 21) – “Ele tudo dispôs com medida, número e peso” – poderia ser invocado para justificar uma concepção matematizante da natureza e em consequência o mecanicismo. Deus é mesmo representado na Idade Média como um arquiteto tendo na mão seu compasso traçando o orbe do mundo²⁴.

Mas, digamos mais uma vez: apesar de todos estes elementos, uma concepção mecanicista do mundo não se explicitaria senão no século XVII. É o que permite a Pierre Hadot²⁵ falar de uma “revolução mecanicista do século XVII”.

Sobre o autor:

Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento é professor assistente-doutor do Departamento de Filosofia da Faculdade de Comunicação e Filosofia da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, onde trabalhou de 1969 até 2001 (sendo professor titular a partir de 1981). De 1992 a 2002 trabalhou no Departamento de Filosofia do IFCH da UNICAMP (tendo se aposentado como professor titular em 2001). Voltou a trabalhar na PUC-SP a partir de 2001. Graduiu-se em Filosofia e Teologia pelo Estúdio da Província Dominicana Bartolomeu de Las Casas (na época, Província Dominicana Santo Tomás de Aquino) do Brasil. É mestre (MA) e doutor (PhD) em estudos medievais pela Universidade de Montreal, Québec, Canadá, onde fez também um estágio pós-doutoral. Dedicou-se ao estudo da filosofia medieval, especialmente de Roberto Grosseteste, Tomás de Aquino, Rogério Bacon, João Duns Scot, Pedro Abelardo e Guilherme de Ockham. Estudou

24. ECO, U. *História da Beleza*. Rio de Janeiro: Ed. Record, 2004, p. 84. HENDERSON, G. *Arte medieval*. São Paulo: Ed. Cultrix, 1978, p. 207.

25. *Op. cit.*, p. 157.

também Galileu Galilei, especialmente suas relações com o pensamento medieval e a teologia. Pesquisou desde a época do mestrado a aplicação da matemática (aritmética e geometria) às ciências da natureza sobretudo nas disciplinas denominadas por Tomás de Aquino “ciências intermediárias” (astronomia, ótica, harmônica e mecânica). Interessou-se igualmente pela teoria do conhecimento e metafísica na Idade Média (Tomás de Aquino e Duns Scot). Coordena, junto com o professor Miguel Artie Filho, o Grupo de Estudos *Filosofia Medieval Latina e em Árabe: Falsafa*.

Algumas Publicações

1. *De Tomás de Aquino a Galileu*. Campinas: IFCH/Unicamp, 1998, 2ª ed., p.194.
2. *Comentário ao Tratado da Trindade de Boécio, Questões 5 e 6*. Tradução e Introdução. São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 1999, 2ª ed., p. 169.
3. *Para ler Galileu Galilei - Diálogo sobre os dois máximos sistemas do mundo*. São Paulo: EDUC, 2003, 2ª ed., p.105.
4. *Santo Tomás de Aquino, O Boi Mudo da Sicília*. São Paulo: EDUC, 2003, 2ª ed., p.114.
5. *Tomás de Aquino - Suma de Teologia - Primeira Parte - Questões 84-89*. Tradução e Introdução. Uberlândia: EDUFU - Editora da Universidade Federal de Uberlândia, 2004, p.281.
6. *O que é Filosofia Medieval*. São Paulo: Brasiliense, 2004, 2ª ed., p.86.
7. *Lógica para Principiantes de Pedro Abelardo*. Tradução e Introdução. São Paulo: Editora Unesp, 2005, 2ª ed., p.95.

Endereço para contato:

Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento
Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP)
R. Navarro de Andrade, 197 - São Paulo - SP - 05418-020
Tel./Fax: (11) 3088-9362; Tel.: 3815-9630



DEFESA AGOSTINIANA DA CRIAÇÃO *EX NIHILO*, CONTRA OS MANIQUEUS

Prof. Dr. Marcos Roberto Nunes Costa

(Professor de Filosofia Patrístico/Medieval da UNICAP e do INSAF – Recife, Líder do Grupo de Estudos e Pesquisas em Filosofia Antiga e Medieval – GEPFAM/UNICAP/CNPq, atual Presidente da Sociedade Brasileira de Filosofia Medieval – SBFM. Professor do Mestrado em Ciências da Religião – UNICAP – marcosc@unicap.br)

Apesar de o tema da criação não ser o primeiro assunto tratado por Agostinho, em seus primeiros escritos, os chamados “Diálogos de Cassiciáco”, não resta dúvida que, conforme observa Azcone, toda cosmologia agostiniana assenta-se no princípio judaico-cristão de que Deus, Ser único, criou todas as coisas por um ato livre de amor a partir do nada (*ex nihilo*)¹. Esse princípio era muito ridicularizado pelos maniqueus e, conseqüentemente, por Agostinho no passado, mas ele, agora, convertido, o defende com todas as forças, pois, uma vez negado esse princípio ontológico, cairia por terra sua nova cosmologia.

Assim sendo, iremos iniciar nossas análises, não pelos “Diálogos de Cassiciáco”, nomeadamente pelo *Sobre a Ordem*, uma obra expli-

1. Para Azcone (1996, p. 30), a noção judaico-cristã de criação é o que torna a cosmologia agostiniana diferente das que o antecederam, pois, “no pensamento grego, o mundo é eterno ou pelo menos a matéria de que foi formado é preexistente e independente da divindade [...]. O Cristianismo defende que o mundo foi criado, vale dizer, sua origem não se encontra em um ser preexistente e independente de Deus, mas no nada”. Da mesma opinião é Boyer (1941, p. 129): “O mundo foi criado. Santo Agostinho o repete sem cessar, com uma confiança tranqüila: é que nesta afirmação repousam os princípios mais fundamentais de sua filosofia”.

tamente antimaniquéia, mas por outras obras elaboradas ao longo do que chamamos de “período antimaniqueu”, porém escritas no mesmo espírito de Cassicíaco, em que Agostinho argumenta a favor do princípio da criação *ex nihilo*².

Os maniqueus remetiam suas críticas ao *Antigo Testamento*, começando por censurar o *Livro do Gênesis*, pelo que ali está escrito: “No princípio Deus fez o céu e a terra” (Gen. 1,1). No *Sobre o Gênesis, Contra os Maniqueus*, Agostinho descreve a irônica pergunta maniquéia da seguinte forma:

Se no mesmo princípio fez Deus o céu e a terra, que fazia Deus antes de criar o céu e a terra? Que foi que o fez repentinamente mudar de idéia e fazer o que nunca tinha feito antes nos tempos eternos?³.

Agostinho diz que tais objeções não passam de sofismas ou de falsos problemas. Quanto à primeira pergunta, argumenta:

2. O princípio da criação *ex nihilo* é tema central de muitas outras obras antimaniquéias, especialmente do *Sobre o Gênesis ao pé da letra*, *Livro imperfeito* (393), *Contra Adimanto Maniqueu* (393) e do *Sobre o Gênesis ao pé da letra* (401), escritas especialmente para defender o Antigo Testamento contra as críticas dos maniqueus.

3. “Si in principio aliquo temporis fecit Deus caelum et terram, quid agebat antequam faceret caelum et terram? Et quid ei subito placuit facere, quod nunquam antea fecerat per tempora aeterna?” (*De gen. contra man.* I, 2, 3). Encontramos essas mesmas objeções no livro XI, de *As Confissões*, onde se acha a célebre explicação agostiniana do tempo, quando diz: “Não é verdade que ainda estão cheios de velhice espiritual aqueles que nos dizem: ‘Que fazia Deus antes de criar o céu e a terra? Se estava ocioso e nada fazia – dizem eles – por que não ficou sempre assim no decurso dos séculos, abstendo-se, como antes, de toda a ação? Se existiu em Deus um novo movimento, uma vontade nova para dar o ser a criaturas que nunca existiram, como pode haver verdadeira eternidade, se n’Ele aparece uma vontade que antes não Existia? – “Nonne ecce pleni sunt vetustatis suae qui nobis dicunt: quid faciebat Deus, antequam faceret caelum et terram? Si enim vacabat, inquiunt, et non operabatur aliquid, cur non sic semper et deinceps, quemadmodum retro semper cessavit ab opere? Si enim ullus motus in Deo novus exstitit et voluntas nova, ut creaturam conderet, quam nunquam ante condiderat, quomodo iam vera aeternitas, ubi oritur voluntas, quae non erat?” (*Conf.* XI, 10,12).

Se cremos que no princípio do tempo fez Deus o céu e a terra, também devemos entender que antes do princípio do tempo não existiu o tempo. Deus criou o tempo e, por conseguinte, antes de criar o tempo não existia o tempo. E não podemos dizer que existia algum tempo, quando Deus ainda não o havia criado; pois, de que modo existia o tempo que Deus ainda não tinha criado, sendo ele o Criador de todos os tempos? E se o tempo começou a existir no mesmo momento que o céu e a terra, não podemos de modo algum encontrar o tempo antes de haver criado o céu e a terra⁴.

Quanto à segunda pergunta: o que fez Deus mudar de idéia e fazer o que nunca tinha feito antes?, em primeiro lugar,

fala-se – diz Agostinho – como se houvesse transcorrido algum tempo antes em que Deus não fez nada. Não podia passar tem-

4. “Sed etsi in principio temporis Deum fecisse caelum et terram credemus, debemus utique intelligere quod ante principium temporis non erat tempus. Deus enim fecit et tempora: et ideo antequam faceret tempora, non erant tempora. No ergo possumus dicere fuisse aliquod tempus quando Deus nondum aliquid fecerat. Quomodo enim erat tempus quod Deus non fecerat, cum omnium temporum ipse sit fabricator? Et si tempus cum caelo et terra esse coepit, non potest inveniri tempus quo Deus nondum fecerat caelum et terram” (*De gen. contra man.* I, 2, 3). Igualmente em *As Confissões* Agostinho replica: “Quem afirma tais coisas, ó Sabedoria de Deus, Luz das inteligências, ainda não compreendeu como se realiza o que se faz por Vós e em Vós [...]. Pois, como poderiam ter passado inumeráveis séculos, se Vós, que sois o Autor e o Criador de todos os séculos, ainda não os tínheis criado? Que tempo poderia existir, se não fosse estabelecido por Vós? E como poderia esse tempo decorrer, se nunca tivesse existido? E conclui: Criastes todos os tempos e existis antes de todos os tempos. Portanto, não é concebível um tempo, em que se possa dizer que não havia tempo – “Qui haec dicunt, nondum te intellegunt, o sapientia Dei, lux mentium, nondum intellegunt, quomodo fiant, quae per te atque in te fiunt, et conantur aeterna sapere [...]. Nam unde poterant innumerabilia saecula praeterire, quae ipse non feceras, cum sis omnium saeculorum auctor et conditor? Aut quae tempora fuissent, quae abs te condita non essent? Aut quomodo praeterirent, si nunquam fuissent? Cum ergo sis operator omnium temporum, si fuit aliquod tempus, antequam faceres caelum et terram, cur dicitur, quod ab opere cessabas? Id ipsum enim tempus tu feceras, nec praeterire potuerunt tempora, antequam faceres tempora. Si autem ante caelum et terram nullum erat tempus, cur quaeritur, quid tunc faciebas? Non enim erat tunc, ubi non erat tempus” (*Conf.* XI, 11, 13; 13, 15).

po algum que antes não houvesse feito Deus, porque não pode ser criador dos tempos senão o que existe antes do tempo⁵.

Em segundo lugar,

intentam pesquisar as causas da vontade de Deus, quando esta vontade é a única causa de todas as coisas que existem. Se a vontade de Deus se fundasse em alguma outra causa, esta seria antecedente à sua vontade, e creio ser isto inaudito⁶.

E conclui:

Ao que pergunta por que fez Deus o céu e a terra, direi: porque quis. A vontade de Deus é a causa da existência do céu e da terra, e por isto a vontade de Deus é maior que o céu e a terra. Portanto, o que interroga o porquê quis Deus fazer o céu e a terra, busca uma causa maior que a vontade de Deus, e eu digo que nada maior se pode encontrar. Reprima, pois, a temeridade humana sua insensatez e não busque aquilo que não existe [...]⁷.

Os maniqueus, ao contrário, defendiam que o mundo não veio de um único princípio, mas de dois: do princípio do bem e do mal, ambos coeternos, e que os dois mundos ou reinos deles derivados são coeternos e eternos com seus respectivos criadores. Ou melhor, os mundos não foram criados, mas são emanções coeternas dos dois princípios, conforme diz o maniqueu Félix em debate com Agosti-

5. "Cum autem dicitur, Quid ei placuit subito, sic dicitur, quasi aliqua tempora transierint, quibus Deus nihil operatus est. Non enim transire poterat tempus, quod nondum fecerat Deus: quia non potest esse operator temporum, nisi qui est ante tempora" (*De gen. man.* I, 2, 4).

6. "Causas enim voluntatis Dei scire quaerunt, cum voluntas Dei omnium quae sunt, ipsa sit causa. Si enim habet causam voluntas Dei, est aliquid quod antecedit voluntatem Dei, quod nefas est credere" (*De gen. contra man.* I, 2, 4).

7. "Qui ergo dicit, Quare fecit Deus caelum et terram? Respondendum est ei, Quia voluit. Voluntas enim Dei causa est caeli et terrae, et ideo maior est voluntas Dei quam caelum et terra. Qui autem dicit, Quare voluit facere caelum et terram? Maius aliquid quaerit quam est voluntas Dei: nihil autem maius inveniri potest. Compescat erga se humana temeritas, et id quod non est non quaerat, ne id quod est non inveniat" (*De gen. contra man.* I, 3, 5).

nho, no *Contra Feliz Maniqueu*, acerca do que está escrito no “*Livro do Tesouro*” de Mani:

Félix disse: Perguntas a respeito daquela terra em que habita Deus, se a fez ou a engendrou ele, ou lhe é coeterna. Também eu afirmo, dado que Deus é eterno e não há nele nada que tenha sido feito, que tudo é eterno.

Agostinho disse: Logo Ele não a fez nem a engendrou.

Félix disse: Sim, senão que lhe é coeterna⁸.

Assim sendo, por não ter sido criado a partir do nada, mas engendrado ou emanado de Deus, ou melhor da luta entre os dois deuses, do bem e do mal, os maniqueus acabam enveredando por um panteísmo grosseiro, ao afirmarem que o mundo é da mesma substância de Deus, ou melhor, dos deuses, critica Agostinho no *Sobre os Costumes da Igreja católica e os Costumes dos Maniqueus*: “Vós (os maniqueus) dizeis que a alma é Deus ou uma parte de Deus”⁹. No caso do homem, por exemplo, defendiam que há uma mescla dos dois deuses, ou das duas substâncias originárias: o corpo, que é uma emanção do deus do Mal, e a alma (partícula da Luz), que é uma emanção do Deus da Luz, mas que se encontra presa à matéria. Daí a necessidade de Cristo para salvar a alma boa das amarras da matéria, conforme diz o maniqueu Félix em debate com Agostinho: “Se não há nada contrário a Deus, segundo o afirmado pela escritura de Mani de que há outro reino, como foi enviado Cristo para nos libertar dos laços da morte?”¹⁰, o que é severamente rebatido por Agostinho, que diz:

Em verdade, nós dizemos que Cristo veio como libertador e afirmamos que nós somos libertos de nossos pecados, posto que não

8. “Felic. dixit: Dixisti ergo de terra illa, in qua deus habetur, an facta ab illo, an generavit illum, an coaeterna illi est. Et ego dico, quia, quomodo Deus aeternus est et factura apud illum nulla est, totum aeternum est. – Augustinus dixit: Non illum ergo genuit neque fecit? – Felice dixit: Non, sed est illi coeterna” (*Contra Felic. nan.* I, 18).

9. “Animam quippe Deum esse dicitis vel partem Dei” (*De mor. Eccl. chat. et mor. man.* II, 11, 22).

10. “Si nihil contra Deum est, secundum quod dixit scriptura Manichaei, quia est alterum regnum, pro qua causa Christus missus est, ut nos liberaret de laqueo mortis huius?” (*Contra Felic. man.* I, 19).

fomos engendrados da substância de Deus, senão que ele nos fez mediante sua Palavra. Grande é a diferença entre nascer da substância de Deus e ser feito por ele, não de sua substância¹¹.

Mais adiante, no segundo livro, completa:

Eu sustento que a alma, que não é da natureza de Deus, senão que foi feita por ele, pecou em virtude de seu livre-arbítrio, com o pecado se manchou e, pela misericórdia de Deus, achou a libertação no arrependimento. Ao contrário, tu afirmas que a mesma natureza de Deus que é Deus, Deus de Deus, se acha prisioneira e manchada pela raça das trevas. Grande é a diferença entre o que Deus engendrou de si e o que fez, não de si, senão do nada, quer dizer, recebeu o ser quando não existia em absoluto ou, com outras palavras, foi criada¹².

Para Agostinho, pelo contrário, o mundo passou a existir a partir do momento em que Deus realizou sua vontade. Eis o que diz, a esse respeito:

Este mundo não é coeterno com Deus, porque este mundo não é da mesma eternidade que Deus; o mundo certamente o fez Deus, e deste modo, com a mesma criatura que Deus criou, começaram a existir os tempos, e por isto se denominam tempos eternos; entretanto, não são eternos os tempos como Deus é eterno; porque Deus, criador dos tempos, existe antes dos tempos¹³.

Portanto, Agostinho não tem dúvida de que o mundo não é autônomo, não forma um princípio nem um fim em si mesmo, mas foi

11. "Nos quidem dicimus liberatorem Christum uenisse et a peccatis nostris dicimus nos liberari, quia nos non sumus de substantia Dei geniti, sed per eius uerbum facti a Deo. Multum autem interest inter natum de substantia Dei et factum a Deo, quod non est de substantia Dei" (*Contra Felic. man.* I, 19).

12. "Quia ego dico animam non naturam Dei, sed factam a Deo per liberum arbitrium peccasse et peccato esse pollutam et per Dei misericordiam in paenitentia liberatam; tu autem ipsam naturam Dei, quod Deus est, Deum de Deo dicis in gente tenebrarum captum atque pollutum. Et multum interest inter id, quod de se Deus genuit et quod fecit non de se, sed ex nihilo, id est cum omnino non esset, a Deo accepit, ut esset, id est ut institueretur" (*Contra Felic. man.* II, 18).

13. "Non enim coaevum Deo mundum istum dicimus, quia non eius aeternitates est hic mundus, cuius aeternitatis est Deus: mundum quippe fecit Deus, et sic cum ipsa creatura quam Deus fecit, tempora esse coeperunt; et ideo dicuntur tempora aeterna. Non tamen sic sunt aeterna tempora quomodo aeternus est Deus, quia Deus est ante tempora, qui fabricator est temporum" (*De gen. contra man.* I, 2, 4).

criado por um ato livre de Deus, a partir do nada, contrariamente ao pensamento anterior a ele, o neoplatonismo, por exemplo, que concebia o mundo material como emanção necessária eterna ou coeterna com o Uno – Deus¹⁴, e o maniqueísmo, no qual a matéria, além de ser eterna, aparece como um princípio independente de Deus.

Além de demonstrar, num primeiro momento, nos capítulos 1 e 2, livro I, do *Sobre o Gênesis Contra os Maniqueus*, que Deus fez o mundo a partir do nada, num segundo momento, a partir do capítulo 3, livro I, da referida obra, Agostinho passa a mostrar como se deu a criação. Segundo ele, aconteceu, e continua acontecendo até hoje de forma progressiva, dividida em três momentos:

No primeiro momento (*creatio prima*), Deus criou a matéria informe *ex nihilo*, conforme está escrito no livro do *Gênesis*: “*A terra era invisível e informe*”. Essa afirmação os maniqueus questionavam, dizendo: “Como é que Deus fez no princípio o céu e a terra, se antes existiam invisíveis e informes?”¹⁵. Agostinho responde:

Querendo antes censurar que conhecer as divinas Escrituras, não entendem as coisas mais evidentes. Que coisa pode dizer-se mais clara que esta, “*no princípio fez Deus o céu e a terra, e a terra era invisível e informe*?” Quer dizer, no princípio Deus fez o céu e a terra, e aquela mesma terra que fez era invisível e informe, antes que Deus a adornasse, com distinção concentrada, em seus lugares e tempo, com as formas de todas as coisas¹⁶.

14. A esse respeito diz Copleston (1983, p. 81): “Na teoria emanatista de Plotino, o mundo se apresenta como procedendo de algum modo de Deus, sem que com isto diminuísse nem se alterasse Deus em modo algum, mas para Plotino Deus não atua livremente (posto que tal atividade significaria, em sua opinião, mutabilidade em Deus), senão *necessitate naturae*, já que o bem se difunde necessariamente”.

15. “Quomodo fecit Deus in principio caelum et terram, si iam et terra erat invisibilis et incompressa?” (*De gen. contra man.* I, 3, 5).

16. “Ita, cum volunt Scripturas divinas prius vituperare quam nosse, etiam res apertissimas non intelligunt. Quid enim manifestius dici potuit, quam hoc dictum est, In principio fecit Deus caelum et terram; terra autem erat invisibilis et incompressa; id est, In principio fecit Deus caelum et terram; terra autem ipsa quam fecit Deus, invisibilis erat et incompressa, antequam Deus omnium rerum formas locis et sedibus suis ordinata distinctione diserneret” (*De gen. contra man.* I, 3, 5).

Ou seja, “primeiramente a matéria foi feita confusa e sem forma, para que dela mais tarde se fizessem todas as coisas que hoje estão separadas e formadas”¹⁷. A matéria informe é, pois, o substrato de onde irão sair os seres, nos momentos seguintes¹⁸.

O segundo momento (*creatio secunda*) consiste na informação do informe por parte de Deus, isto é, a formação dos seres a partir da matéria informe. É aqui que entram os famosos sete dias da criação, quando Deus fez surgir ou multiplicarem-se os seres particulares a partir da matéria informe. Além disso, há um terceiro momento, onde acontece a multiplicidade dos seres a partir dos seres já criados, através das *rationes seminales*¹⁹. Ou seja, Deus colocou no mundo algumas coisas apenas em potência, ou os germes invisíveis das coisas, para que, no decurso dos séculos e debaixo da sua divina Providência, pudessem se desenvolver, dando origem aos novos seres. E assim Deus continua

17. “Primo ergo materia facta est confusa et informis, unde omnia fierent quae distincta atque formata sunt” (*De gen. contra man.* I, 5, 9).

18. Aqui, voltamos a observar que o conceito de “matéria informe” de Agostinho em muito se afasta da noção de “matéria informe” de Plotino, que este denominava de “nada”. Primeiro, porque o “nada” de Plotino não é um “nada absoluto”, pois é identificado com a matéria. Segundo, pelo contrário, o “nada absoluto” ou o *ex nihilo* da Bíblia é um momento anterior à “matéria informe”, da qual Deus plasmou tudo. Ou seja, essa matéria informe, que não é um nada absoluto, é também criação de Deus, e que Agostinho identificou como o céu e a terra mencionados no primeiro versículo do Gênesis como sendo a primeira criação (*creatio prima*).

19. Para Saranyana (1999, p. 65), através das razões seminais se dá a materialização das “razões eternas” ou “idéias divinas”, sobre as quais repousa a teoria do exemplarismo medieval, da qual trataremos mais adiante. Cf., também, TRAPÈ (1992, p. 394), diz: “Deus cria do nada, e cria segundo as razões eternas, que outra coisa não são senão idéias exemplares, existentes na mente divina, por cuja participação todas as coisas são o que são. O exemplarismo é uma das teses fundamentais do agostinismo e tem um valor metafísico e gnosiológico”. Ver, também, Cilleruelo (1954, p. 499), que diz: “Os seres representam a Idéia que Deus tem deles. Antes de existir em sua própria natureza, existem como idéias em Deus, e são vida e luz no Verbo”.

sua criação através dos tempos²⁰. Por isso, Agostinho diz: “Ainda mesmo o que não foi criado e todavia existe nada tem em si que não existisse”²¹. Ou como diz Copleston, interpretando Agostinho:

Deus criou certamente, no princípio, todas as coisas juntas, mas não criou todas nas mesmas condições; muitas coisas foram criadas invisivelmente, latentemente, potencialmente, em germes, em suas *rationes seminales*²².

20. Sobre as *rationes seminales*, através das quais Deus continua a obra da criação, Azcone (1996, p. 48-51), traz à tona uma série de discussões entre os intérpretes de Agostinho, que se perguntam se este teria assumindo uma posição determinista ou, ao contrário, evolucionista. Alguns, dentre eles Boyer (1941, p. 152), defende que ele foi evolucionista, quando diz: “A cosmologia de santo Agostinho é um evolucionismo” (cf., também, BOYER, 1970, p. 35-69). Já, Arteaga defende um evolucionismo moderado, no sentido de que Deus é apenas causa primeira ou remota dos seres novos que aparecem no universo. Para este, as *rationes seminales*, causas segundas, não são as únicas responsáveis pelo surgimento de seres novos, pois dependem, também, dos condicionamentos externos para que sejam ativadas (cf. *De trin.* II, 8,13). Outros autores, dentre eles, Portalié (1906, p. 2353), e Gilson (1949, p. 263-64), não vêem nenhuma evidência de evolucionismo no pensamento de Agostinho, pois, para o segundo, “as razões seminais são um princípio de estabilidade mais do que de novidade”. Já Thounnardh e Schepens são mais radicais e acusam Agostinho de determinismo ou fixismo, pois, para estes, na teoria das *rationes seminales* não se admite a aparição de espécies totalmente novas, ou a geração por acaso. Isso suporia acréscimo, que não teria sua justificação racional em formas anteriores. As *rationes seminales* não agem independentemente, mas obedecendo à moção divina, desenvolvem no tempo as formas nelas já existentes. Em suma, os seres novos já estão pré-programados no ovo inicial. Portanto, na verdade, não há seres novos. Copleston (1983, p. 83), é mais moderado, e diz que tal discussão não cabe em Agostinho, pois trata-se de uma interpretação exegética da Bíblia, e não de um tratamento científico do problema. Para esse autor, “na realidade, santo Agostinho não supôs nunca que as razões seminais fossem objeto da experiência, que pudessem ser vistas ou tocadas: são invisíveis”. Por isso, “está claro que o Santo não considerava primordialmente um problema científico, senão mais um problema exegético, de modo que realmente está fora de propósito citá-lo como uma autoridade a favor ou contra a teoria evolucionista no sentido darwiniano ou lamarckiano”. Esta última posição é compartilhada por Markus (1983, p. 63), o qual também observa que não devemos esquecer que a idéia de *rationes seminales* não é algo original em Agostinho, mas “ocupava um lugar comum na filosofia, na época de Agostinho, e remonta ao *logoi spermatikoi* dos estóicos”.

21. “Quidquid autem factum non est et tamen est, non est in eo quicquam, quod ante non erat” (*Conf.* XI, 4, 6).

22. Copleston (1983, p 83).

Entretanto, afirmar o segundo e terceiro momentos da criação não significa negar o princípio segundo o qual “Deus fez todas as coisas do nada num só instante”, mas tão-somente que o segundo e terceiro momentos já estavam incluídos no primeiro, ou que tudo já estava em potência na primeira criação que foi a matéria informe. A matéria informe é a matéria-prima ou o substrato do qual sairá tudo. Por isso Agostinho diz:

E, portanto, retissimamente se crê que Deus fez todas as coisas do nada, porque se todas as coisas foram tiradas com suas particularidades desta primeira matéria informe, esta mesma matéria foi criada do nada absoluto²³.

Ou seja, assim como

se considerarmos a semente da árvore dizemos estarem ali as raízes, o tronco, os ramos, as folhas e os frutos, não porque já

23. “Et ideo Deus rectissime creditur omnia de nihilo fecisse, quia etiamsi omnia formata de ista materia facta sunt, haec ipsa materia tamen de omnino nihilo facta est” (*De gen. contra man.* I, 6, 10). Igualmente diz no *Sobre a Verdadeira Religião*: “Mesmo supondo que o mundo seja feito de alguma matéria informe, essa mesma matéria foi tirada totalmente do nada. Pois, mesmo o que ainda não está informado, sem dúvida alguma, de algum modo já tem iniciada a sua formação. Ser susceptível de forma (*capacitas formae*) é benefício de seu Autor, e possuí-la é bem. A simples capacidade de forma é, pois, certo bem. Por conseguinte, o autor de todas as formas – que é o doador de toda forma – também é o fundamento da possibilidade de algo ser formado. E assim, tudo o que é, enquanto é, e tudo o que não é, enquanto pode vir a ser, tem em Deus sua forma ou possibilidade de ser formado. Dito de outro modo: todo ser formado, enquanto formado, e todo o que ainda não é formado, enquanto formável, encontra seu fundamento em Deus – “Quapropter etiam si de aliqua informi materia factus est mundus, haec ipsa facta est omnino de nihilo. Nam et quod nondum formatum est, tamen aliquo modo ut formari possit inchoatum est, Dei beneficio formabile est: bonum est enim esse formatum. Nonnullum ergo bonum est et capacitas formae; et ideo bonorum omnium auctor, qui praestitit formam, ipse fecit etiam posse formari. Ita omne quod est, in quantum est; et omne quod nondum est, in quantum esse potest, ex Deo habet. Quod alio modo sic dicitur: omne formatum, in quantum formatum est; et omne quod nondum formatum est, in quantum formari potest, ex Deo habet” (*De vera rel.* 18, 36).

apareçam ali, senão porque dali hão de nascer, assim se diz: *no princípio fez Deus o céu e a terra*, como se fosse o sêmen do céu e da terra, estando ainda confusa a matéria do céu e da terra. Chamou-se àquela matéria de céu e terra, porque era seguro que dali haviam de proceder o céu e a terra que vemos²⁴.

Em síntese: a) para o santo Doutor, todas as criaturas foram tiradas do nada num só momento, por simples ato da vontade, estando tudo já presente potencialmente na matéria informe; b) no instante da criação (na formação a partir da matéria informe), alguns seres foram formados completos e perfeitos, como é o caso dos anjos, dos astros, do primeiro homem etc.; c) outros, como os vegetais, os animais (os peixes, as aves e até o corpo dos descendentes do primeiro homem etc.) foram criados em potência, em suas *rationes seminales*²⁵.

Depois de demonstrar que o mundo foi criado a partir do nada, ainda ali, no *Sobre o Gênesis Contra os Maniqueus*, I, 4 ss, Agostinho explica como Deus criou, ou qual o instrumento utilizado para criar o mundo, a saber: a Palavra ou o Verbo de Deus²⁶, onde estão contidas

24. “Quemadmodum se semen arboris considerantes, dicamus ibi esse radices, et robur, et ramos, et fructus, et folia; non quia iam sunt, sed quia inde futura sunt: sic dictum est, In principio fecit Deus caelum et terram, quasi semen caeli et terrae, cum in confuso adhuc esset caeli et terrae materia; sed quia certum erat inde futurum esse caelum et terram, iam ipsa materia caelum et terra appellata est” (*De gen. contra man.* I, 7, 11).

25. Não iremos expor aqui estes três momentos de forma aprofundada, pois tornaria nosso trabalho muito extenso, o que julgamos inconveniente, afinal este não é nosso objetivo primeiro, mas tão-somente apresentar o princípio da criação como ponto de partida da nova ontologia agostiniana, que irá implicar uma resposta ao problema do mal – o nosso objeto de estudo. Para um maior aprofundamento do tema, ver, além da obra supracitada, a leitura do livro XII, de *As confissões*, intitulado “A criação” e o *De gen. ad litt.*, capítulos IV a VI.

26. Sobre a Palavra ou o Verbo, como instrumento usado por Deus na criação, cf., também, *De trin.* VI, 10, 11; *De lib. arb.* II, 16, 41-44; *De civ. Dei*, XI, 21 e o *De nat. boni* 26, onde diz: “Deus fez, não de coisas que já existiam, mas sim daquilo que em absoluto não existia, ou seja, do nada, as coisas que não gerou de si, mas que fez pelo Verbo – “Quia ergo Deus omnia quae non de se genuit, sed Verbum suum fecit, non de his rebus quae iam erant, sed de his quae omnino non erant, hoc est, de nihilo fecit” (*De nat. boni* 26).

todas as “idéias divinas” ou “razões eternas”²⁷, de forma que Deus havia pensado todas as coisas desde a eternidade: as que fez, as que pode fazer e fará, e as que pode fazer mas nunca fará.

Ao admitir e tomar como fundamento primeiro o princípio da criação do mundo, por um ato livre de Deus, a partir do nada, Agostinho salvava sua nova ontologia/cosmologia de pelo menos quatro erros comuns nas ontologias antigas.

Primeiro, por admitir ter sido o mundo criado, este não é eterno, como pensavam os antigos, especialmente aqueles que Agostinho leu: os maniqueus e Plotino. Para os primeiros, os maniqueus, conforme já vimos, o mundo é coeterno com os deuses do bem e do mal. Para Plotino, ao contrário, todas as emanções, inclusive a matéria, procedem de um único ser – o Uno, mas, assim como no maniqueísmo, são igualmente eternas. Para Agostinho, eterno mesmo só Deus que é princípio e fim em si mesmo. As demais coisas, criadas por Ele, são todas temporais. Mesmo quando Agostinho fala da alma e do inferno

27. Agostinho trata das “idéias eternas” ou “razões eternas” especialmente no opúsculo *De ideis*, contido na obra *De diversis quaestionibus octoginta tribus*, onde, refutando o emanacionismo plotiniano, diz que o mundo não emanou de Deus, mas este primeiro o criou em sua mente, como idéias, e depois materializou tais idéias fora de si, a partir do nada. Ou seja, o pluralismo no mundo é a materialização das razões eternas, mas não a emanção de Deus. Ou, como diz Beierwaltes (1995, p. 135): “Na *Quaestio de ideis*, Agostinho concebe as Idéias ao modo da concepção medioplatônica, como formas originárias, ativas, ou seja, dotadas de forma (*principales formae*), e como fundamentos imutáveis da realidade: tais formas vêm ‘comprimidas no pensamento divino’. Daí que as Idéias são o projeto preliminar do mundo que vem constituído no pensamento divino e, porque são ‘sempre já’ pensadas, constituem a essência da *mens divina* e da *sapientia Dei*. Ou seja, Deus pensa e conhece os entes em si mesmos enquanto são suas Idéias; a ciência de Deus é idêntica aos entes e, ao mesmo tempo, é causa do fato que os entes existam fora de Deus”. Por fim, Beierwaltes conclui dizendo que o conceito ontológico de “idéias divinas” ou “razões eternas” corresponde ao momento ontológico da criação, contida no livro do *Gênesis* 1,1, que diz: “No princípio Deus fez o céu e a terra e a terra era invisível e informe”. Saranyana, (1999, p. 62), observa que é sobre a noção de “razões eternas” ou “idéias divinas”, que repousará, mais tarde, na Idade Média, a teoria do exemplarismo.

como eternos, ele explica que ambos têm sua eternidade em seu fim, ou uma eternidade relativa, pois no princípio, também foram feitas no tempo como as demais coisas; entretanto, no futuro não terão fim, conforme está exposto no *Sobre A natureza do bem*:

O fogo eterno não é, porém, eterno como Deus, pois, embora não tenha fim, teve um princípio. Deus, porém, não tem princípio. Ademais, sua natureza está submetida a mudança, não obstante ter sido destinado a servir de castigo perpétuo aos pecadores. Só é verdadeira eternidade aquela que é verdadeira imortalidade, ou seja, a suma imortalidade, que é atributo exclusivo de Deus, por não poder de forma alguma, mudar. Uma coisa é, de fato, não poder mudar, embora seja possível; e outra completamente diferente é não poder absolutamente mudar. Assim se diz de um homem que é bom, ainda que não é como a bondade de Deus, de quem se disse: “*Ele é o único que possui imortalidade*” (Mc 10,18)²⁸.

Em síntese, eterno mesmo só Deus, as demais criaturas foram todas feitas por Ele, no tempo.

Em segundo lugar, por afirmar que o mundo foi criado do nada, e não por emanções, o hiponense não corria o risco de ser acusado de panteísmo, como ocorre claramente com os maniqueus e, para alguns, com Plotino, ainda que injustamente. Quanto aos maniqueus, conforme vemos na resposta do maniqueu Félix a Agostinho, os seres criados, ou melhor, emanados, são da mesma substância de Deus:

Ag. – Aquela parte que foi mesclada pela raça das trevas, procede da mesma natureza de Deus ou de alguma outra natureza?
Fel. – Da de Deus.

28. “Aeternus autem ignis, non sicut Deus aeternus, quod etsi sine fine sit, non est tamen sine initio; Deus autem etiam sine initio est. Deinde quia licet perpetuus peccatorum suppliciis adhieatur, mutabilis tamen natura est. Illa est autem vera aeternitas, quae vera immortalitas; hoc est, illa summa incommutabilitas, quam solus Deus habet, qui mutari omnino non potest. Aliud est enim non mutari, cum possit mutari; aliud autem prorsus non posse mutari. Sicut ergo dicitur homo bonus, non tamen sicut Deus, de quo dictum est: ‘Nemo bonus nisi unus Deus (Mc.10,18)’” (*De nat. boni* 39).

Ag. – Logo o que procede da natureza de Deus é o mesmo que Deus, ou é outra coisa distinta de Deus?

Fel. – Assim é; o que procede de Deus é o mesmo que Deus [...] ²⁹.

Em Agostinho, pelo contrário, temos uma concepção genuinamente teísta, pois o ser criado não é da mesma essência ou substância do criador³⁰, conforme deixa claro em uma outra obra antimanicéia – *Sobre a natureza do bem*:

O Supremo Bem, acima do qual nada existe, é Deus; por isso é um Bem imutável e também verdadeiramente eterno e imortal. Todos os outros bens têm nele a sua origem, mas não são de sua mesma natureza. O que é da sua natureza é ele mesmo; as coisas que foram criadas têm nele a sua origem, mas não são o que ele é³¹.

Para Agostinho o único Ser igual a Deus, ou que participa da sua essência ou natureza, é Cristo; os demais foram feitos por Ele, mas não de sua substância, ou não saíram dele, e sim do nada. Por isso diz:

29. “Augustinus dixit: Pars illa, quae mixta est genti tenebrarum, de Dei natura est, an de alia aliqua natura? – Felice dixit: De Dei. – Augustinus dixit: Quod de Dei natura est, hoc est, quod Deus est, an aliud quid, quod non est Deus? – Felice dixit: Ita est. Quod de Deo est, Deus est” (*Contra Felic. man.* II, 15).

30. Cf. Azcone (1996, p. 32, n. 15): “Ao defender a criação *ex nihilo*, Agostinho insiste em que o mundo não pode proceder da substância divina, porque do contrário aquilo que não é Deus seria divino e, sendo evidente que o mundo é mutável, faríamos Deus submisso à mudança: cf. *De gen. ad litt.* VI, 2,2”. Cf., também, Terzi (1937, p. 59): “Pela doutrina da criação, da qual parte Agostinho para refutar os maniqueus, não há nenhuma natureza que não seja criada por Deus. Esta doutrina se opõe absolutamente à velha idéia grega de uma matéria originária incriada, que é princípio negativo e por isso causa do mal nas criaturas”. Na obra *Sobre o Gênesis Contra os Maniqueus*, Agostinho deixa claro que o mundo não é da mesma natureza que Deus, quando diz: “Do mesmo modo, todas as coisas que fez Deus são extremamente boas; mas não com a mesma bondade com que é bom Deus. Porque Ele as fez e elas foram feitas por Ele. Não as engendrou de sua mesma natureza para que fossem o que é Ele, senão que as criou do nada a fim de que, como é razoável, não fossem iguais nem ao que as fez, nem a seu Filho, por quem foram criadas – “Sicut omnia quae fecit Deus bona sunt valde, sed non sic bona sunt, quomodo bonus est Deus, quia ille fecit, haec autem facta sunt: nec ea genuit de seipso, ut hoc essent quod ipse est; sed ea fecit de nihilo, ut non essent aequalia, nec ei a quo facta sunt; nec Filio eius per quem facta sunt; iustum est enim” (*De gen. contra man.* I, 2, 4).

31. “Summum bonum quo superius non est, Deus est: ac per hoc incommutabile bonum est; ideo vere aeternum, et vere immortale. Caetera omnia bona non nisi ab illo sunt, sed non de illo. De illo enim quod est, hoc quod ipse est: ab illo autem quae facta sunt, non sunt quod ipse” (*De nat. boni* 1).

Eu digo que procede de Deus, não só a alma, senão também nosso corpo e toda criatura, tanto a espiritual como a corporal, pois isto é o que sustenta a fé católica. Mas, uma coisa é o que Deus engendrou de si, que é o que é Ele mesmo; outra, ao contrário, o que fez Deus. O que Deus engendrou é igual ao Pai; o que Deus fez, sendo criado, não é igual ao criador. Uma coisa é o que dizemos que procede de Deus, mais exatamente Dele, que é o mesmo que Ele, como é o Filho unigênito, como sua Palavra pela qual fez todas as coisas; das outras, ao contrário, dizemos que procedem de Deus, porque falou e se fizeram; ou mandou e foram criadas [...] ³².

Em terceiro lugar, o pensamento agostiniano não incorre em dualismo grosseiro, que separa totalmente o mundo material do mundo espiritual, como é o caso do maniqueísmo. Em Agostinho, o mundo material não é da mesma essência de Deus, é inferior ao seu Criador, mas está próximo a Ele, pois este o fez e é responsável por ele.

Finalmente, por ter sido criado por um ato livre da vontade ³³ ou de amor ³⁴, o mundo não é necessário ³⁵, como no maniqueísmo e

32. "Ego non solum animam, sed et corpus nostrum et omnem creaturam et spiritalem et corporalem ex Deo dico esse, quia hoc habet catholica fides. Sed aliud est, quod de se Deus genuit, quod hoc est, quod ipse; aliud autem, quod fecit Deus. Quod Deus genuit, aequale est patri; quod Deus fecit, non est aequale conditum conditori. Aliud autem dicimus ex Deo esse, quod melius dicitur de deo esse, quia hoc est, quod ipse, sicut unigenitus Filius, sicut uerbum eius, per quod facta sunt omnia (cf. Io 1,3); alio uero sic dicimus ex Deo, quia 'dixit, et facta sunt; mandauit, et constituta sunt' (cf. Ps 148, 5)" (*Contra Felic. man.* II, 17).

33. Aqui, ao responder às objeções dos maniqueus: "Por que Deus fez o céu e a terra? – *Quare fecit Deus caelum et terram?* – responde Agostinho: Porque quis – *Quia voluit!* (*De gen. contra man.* I, 2,4). Estamos diante de um outro ponto que torna a nova ontologia de Agostinho profundamente diferente das antecedentes, todas profundamente necessitaristas, inclusive a plotiniana, onde, segundo Bréhier, 1953, p. 71, "não cabe considerar o princípio das coisas como vontade criadora". Em *Sobre a Cidade de Deus*, Agostinho responde à pergunta: "Por que Deus cria?" Com: "*Quia bonus!*" (*De civ. Dei* XI, 21).

34. A esse respeito diz Cuesta (1954, p. 352): "O mundo não é emanção da essência de Deus, é obra do amor de Deus; obra de sua sabedoria e de seu poder a serviço de seu amor expansivo e benéfico".

35. Cf. Cuesta (1954, p. 352): "Agostinho afirma a origem divina de todas as coisas que foram tiradas do nada, não porque Deus as necessite, senão porque Deus é bom e sua bondade se compraz em dar existência às coisas e em conservar nelas sua bondade".

no plotinismo, pois Deus poderia ter feito de outra maneira e até não ter feito de jeito nenhum³⁶.

Entretanto, uma vez aceita a afirmação de que Deus fez tudo do nada, inclusive a matéria, sua nova ontologia/cosmologia incorre em um outro risco: de responsabilizar a Deus pela origem do mal no mundo, já que Ele é o único criador de tudo que existe. Ou seja, o problema do mal continuava atormentando Agostinho, e sua resposta consistia em um ponto vital para a sustentação de sua nova ontologia/cosmologia e, por que não dizer, para sua vida. Tal problema levaria Agostinho a criar uma explicação de que o mal não existe enquanto substância no mundo criado por Deus; caso contrário, ele seria obra de Deus³⁷, conforme veremos no tópico seguinte.

36. No próximo capítulo, onde trataremos da questão do mal no homem, veremos que ao responder à indagação de Evódio de que, sendo o livre-arbítrio a única causa do pecado, não seria melhor que Deus não o tivesse dado ao homem, ou ainda, poderia Deus ter feito o homem unicamente para fazer o bem? Agostinho responderá que, primeiro, o livre-arbítrio é um bem dado ao homem, pois é unicamente por ele que o homem pode vir a ter vida reta. E mais do que isto, só sendo verdadeiramente livre poderá recair sobre o homem de maneira justa o prêmio e o castigo. Portanto, o livre-arbítrio aparecerá como algo necessário ao homem, pois só através dele o homem pode vir a ser reto. Ao contrário, o mal não é algo necessário, pois o homem pode usar unicamente da liberdade para o bem, se assim o queira. Ou seja, o livre-arbítrio é condição necessária para o bem e para o mal, mas o mal não é necessário para a existência do livre-arbítrio. Quanto à segunda questão, Agostinho diz que Deus poderia perfeitamente ter feito o homem unicamente para o bem; entretanto, por um ato livre de amor, o fez com livre-arbítrio, para que este pudesse escolher por livre vontade entre o bem e o mal, e assim ser justamente merecedor do prêmio ou do castigo. Portanto, nem o livre-arbítrio do homem nem o mal cometido pelo homem são necessários para Deus, que poderia ter feito tudo de outra forma. Ou seja, Agostinho demonstrará que a liberdade do homem em nada contradiz a providência, a onipotência, a presciência e a liberdade de Deus, pois, o fato de Deus prever que o homem haveria de pecar não significa que ele o obrigue a pecar, conforme veremos no capítulo seguinte.

37. Este é, segundo Capanaga (1959, p. 590), o primeiro problema que Agostinho haveria de enfrentar em sua nova cosmologia, quando diz: “O grande tropeço para este otimismo vem pela presença perturbadora do mal. Como este pode defender a Providência de Deus, sem fazê-lo causa ou favorecedor do mesmo?”

Referências

- AGOSTINHO, Santo. *A cidade de Deus: contra os pagãos*. 3. ed. Trad. de Oscar Paes Leme. Petrópolis/São Paulo/Vozes/Federação Agostiniana Brasileira, 1991. v. I, 414; v. II.
- AGOSTINHO, Santo. *Confissões*. 9. ed. Trad. de J. Oliveira Santos e A. Ambrósio de Pina. Petrópolis: Vozes, 1988.
- AGOSTINHO, Santo. *A verdadeira religião*. 2. ed. Trad. e notas Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulinas, 1987.
- AGOSTINHO, Santo. *A natureza do bem*. Trad. de Carlos Ancêde Nougé. ed. bilíngüe. Rio de Janeiro: Sétimo Selo, 2005.
- AGOSTINHO, Santo. Actas del Debate con Felix. In: *Obras completas de San Agustín*. Trad. Int. y notas de Pio de Luis. ed. Bilingüe. Madrid: La Editorial Catolica/BAC, 1986, vol. XXX, p. 461-542.
- AGOSTINHO, Santo. De las Costumbres de la Iglesia Catolica y de las Costumbres de los Maniqueos. In: *Obras completas de San Agustín*. Trad. int. y notas de Teófilo Prieto. ed Bilingüe. Madrid: La Editorial Catolica/BAC, 1948, vol. IV, p. 235-451.
- AGOSTINHO, Santo. Del Genesis Contra los Maniqueos. In: *Obras completas de San Agustín*. Trad. int. y notas de Balbino Martin. ed. Bilingüe. Madrid: La Editorial Catolica/BAC, 1957, vol. XV, p. 351-498.
- AZCONE, José Luis. A importância da natureza como lugar da ação de Deus: Noção de criação em Santo Agostinho. In: VV.AA. *Ecoteologia agostiniana: Simpósio de Reflexão Sobre a Ecoteologia Agostiniana a Partir da América Latina*. São Paulo: Paulus, 1996, p. 27-81.
- BEIERWALTES, Werner. *Agostino e il neoplatonismo cristiano*. Trad. di Giuseppe Girgenti e Alessandro Trotta. Milano: Vita e Pensiero (Università Cattolica del Sacro Cuore), 1995.
- BOYER, Charles. *L'idée de Vérité dans philosophie de Saint Augustin*. Paris: Beauchesne et Ses Fils, 1941.
- AGOSTINHO, Santo. *Essais anciens et nouveaux sur la doctrine de saint Augustin*. Milão: Marzorati Editore, 1970. 359 p.
- BRÉHIER, Émile. *La philosophie de Plotin*. Paris: Boivin, Editeurs, 1953, 250 p.

- CILLERUELO, Lope. La “memorie Dei” según san Agustín. *In: Congrès International Augustinien – “Augustinus Magister”* (Paris, 1954). *Communications*. Paris: Études Augustiniennes, 1954. p. 499-509.
- COPLESTON, Frederick. San Agustín. *In: COPLESTON, Frederick. Historia de la filosofía: De San Agustín a Escoto*. Trad. Eugenio Trías. Barcelona: Editorial Ariel, 1983, vol. II.
- CUESTA, Salvador. La concepción agustiniana del mundo a través del amor. *In: Congrès International Augustinien – “Augustinus Magister”* (Paris, 1954). *Communications*. Paris: Études Augustiniennes, 1954. p. 347-356.
- GILSON, Étienne. *Introduction à l'étude de saint Augustin*. 3. ed. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1949.
- MARKUS, R. A. Agustín. *In: O'CONNOR, D.J. (Orgs.). Historia crítica de la filosofía occidental (II): La filosofía en la Edad Media e los orígenes del pensamiento moderno*. Trad. de Néstor Míguez. Barcelona: Paidós, 1983. p. 9-70.
- PORTALIÉ, Eugène. Saint Augustin. *In: VACANT, A. (Org.). Dictionnaire de Théologie Catholique*. Paris: Letouzey et Ané, Éditeurs, 1906, Tome Premier - A, p. 2268-2561.
- SARANYANA, Josep-Ignasi. *Historia de la filosofía medieval*. 3. ed. Pamplona: EUNSA, 1999.
- TERZI, Carlo. *Il problema del male nella polemica antimanichea di S. Agostino*. Udine: Istituto delle Edizioni Accademiche, 1937.
- TRAPÈ, Agostino. Introduzione Generale. *In: VV. AA. Sant'Agostino: Dialoghi: La grandezza dell'anima, Il libero arbitrio, La musica, Il maestro*. Roma: Città Nuova Editrice, 1992. vol. II, p. VII-XXV.

Endereço para contato:

Marcos Costa
Av. João de Barros, 1205/101
Espinheiro - Recife - PE
CEP 52021-180

PRAZER E APREENSÃO NA CARACTERIZAÇÃO DO BELO SEGUNDO TOMÁS DE AQUINO

Andrey Ivanov UNICAMP -
andreyivanov@hotmail.com)

Tomás de Aquino não fornece para o belo uma definição analítica, que explicita o termo pelo gênero e diferença específica. Em vez disso, apresenta duas definições descritivas distintas: a definição intrínseca, que indica as propriedades inerentes ao belo, e a definição do efeito ou extrínseca, que indica o prazer na visão ou apreensão. A primeira expressa o mais cognoscível em si, enquanto a segunda, o mais cognoscível para nós. Assim também, a primeira aparece segundo formulações diferentes, em geral no corpo dos artigos e na *Expositio* sobre o *De divinis nominibus*, enquanto a segunda, somente em duas respostas aos argumentos na *Suma de teologia*. Esta segunda definição exprime que o belo, antes de ter relação com o apetite, tem relação propriamente com a potência ou faculdade cognoscitiva: belas dizem-se as coisas que vistas, causam prazer (*pulchra enim dicuntur quae visa placent*)¹; belo se diz aquilo cuja própria apreensão causa prazer (*pulchrum autem dicatur id cuius ipsa apprehensio placet*)².

Procuremos fazer, a seguir, uma gênese empírica da noção do belo; ou seja, uma demonstração pelos efeitos, pelo que é posterior (*a posteriori*) na ordem lógica ou da natureza. Nossa elaboração tratará,

1. *S. theol.*, I, q.5, a.4, ad 1.

2. *Ibid.*, I-II, q.27, a.1, ad 3.

portanto, da gênese empírica a partir do prazer como noção mais remota, limitando-se à compreensão da definição descritiva do efeito. A esse propósito, vamos nos ater também aos textos não explícitos sobre o belo de Tomás de Aquino.

1. O prazer do belo

O efeito remoto na determinação ou noção do belo é o prazer. Tomás de Aquino define o prazer como repouso no bem e fruição do bem na *Suma de teologia*, I-II, q.25, a.2: *quies autem in bono est gaudium vel delectatio; delectatio enim est fruitio boni*³. Aqui, estão implicadas as noções de repouso ou fruição e a noção do bem.

Examinemos, em primeiro lugar, duas abordagens de Tomás de Aquino a respeito do bem. Nas *Questões disputadas Sobre a verdade*, q.21, a.6, diz ele que a noção do bem implica relação (*respectus*). Em tal relação, alguma coisa é capaz de causar perfeição ou acabamento segundo a espécie e o ser (*esse*) nas coisas. Tomás se vale das três características do bem e de cada ente (*ens*) encontradas em Agostinho: modo, espécie e ordem (*modus, species et ordo*). Assim, *ordo* exprime a relação em que alguma coisa causa perfeição; *species*, a determinação da forma; e *modus*, o ser (*esse*) limitado do ente ou criatura (os entes ou criaturas não são seu ser, mas recebem o ser, que é limitado segundo a medida em que é recebido; pois tudo o que está em algo, está segundo o modo daquele que recebe). As duas últimas características, forma e limitação, causam aquela relação⁴.

3. Cf. *De malo*, q.10, a.3; *S. theol.*, I-II, q.26, a.2.

4. *De ver.*, q.21, a.6: Et per hunc modum ratio boni respectum implicat: non quia ipsum nomen boni significet ipsum respectum solum, sed quia significat id ad quod sequitur respectus, cum respectu ipso. Respectus autem importatus in nomine boni, est habitudo perfectivi, secundum quod aliquid natum est perficere non solum secundum rationem speciei, sed etiam secundum esse quod habet in rebus; hoc enim modo finis perficit ea quae sunt ad finem. Cum autem creaturae non sint suum esse,

O mesmo tratamento é retomado na *Suma de teologia*. De acordo com a *Suma*, I, q.5, a.5, para que um ente seja perfeito e bom são necessárias três coisas: uma forma, o que ela pressupõe, e o que é conseqüente a ela. A forma pressupõe uma limitação ou comensuração, seja material ou eficiente, significada pela palavra *modus*; a própria forma é designada pela palavra *species*; e o que é conseqüente à forma consiste na inclinação a um fim, significada pela palavra *ordo*, porque cada coisa em ato age e tende segundo sua forma para o que lhe é adequado⁵. Portanto, essa inclinação ou movimento do apetite é a relação (*ordo*) de que fala o *Sobre a verdade*, q.21, a.6. De acordo com a *Suma*, I-II, q.85, a.4, todo ser (*esse*) e bem é considerado segundo alguma forma (substancial ou accidental), a qual é

oportet quod habeant esse receptum; et per hoc earum esse est finitum et terminatum secundum mensuram eius in quo recipitur. Sic igitur inter ista tria quae Augustinus ponit, ultimum, scilicet ordo, est respectus quem nomen boni importat; sed alia duo, scilicet species, et modus, causant illum respectum. Species enim pertinet ad ipsam rationem speciei, quae quidem secundum quod in aliquo esse habet, recipitur per aliquem modum determinatum, cum omne quod est in aliquo, sit in eo per modum recipientis. Ita igitur unumquodque bonum, in quantum est perfectivum secundum rationem speciei et esse simul, habet modum, speciem et ordinem. Speciem quidem quantum ad ipsam rationem speciei; modum quantum ad esse; ordinem quantum ad ipsam habitudinem perfectivi.

5. *S. theol.*, I, q.5, a.5: Respondeo dicendum quod unumquodque dicitur bonum, in quantum est perfectum, sic enim est appetibile, ut supra dictum est. Perfectum autem dicitur, cui nihil deest secundum modum suae perfectionis. (...) ad hoc quod aliquid sit perfectum et bonum, necesse est quod formam habeat, et ea quae praeexiguntur ad eam, et ea quae consequuntur ad ipsam. Praeexigitur autem ad formam determinatio sive commensuratio principiorum, seu materialium, seu efficientium ipsam, et hoc significatur per modum, unde dicitur quod mensura modum praefigit. Ipsa autem forma significatur per speciem, quia per formam unumquodque in specie constituitur. (...) Ad formam autem consequitur inclinatio ad finem, aut ad actionem, aut ad aliquid huiusmodi, quia unumquodque, in quantum est actu, agit, et tendit in id quod sibi convenit secundum suam formam. Et hoc pertinet ad pondus et ordinem. Unde ratio boni, secundum quod consistit in perfectione, consistit etiam in modo, specie et ordine.

segundo algum modo ou medida. Em consequência da forma, cada um ordena-se a outra coisa⁶.

A segunda abordagem concerne à divisão do bem presente na *Suma*, I, q.5, a.6. O bem é definido como alguma coisa que é apetecível e fim do movimento do apetite. Tomás de Aquino parece considerar duas espécies do bem. Explica que o que termina o movimento do apetite pode ser tomado de dois modos: a coisa mesma ou o repouso nessa coisa. Do primeiro modo, o que termina o movimento do apetite como meio pelo qual se tende a outra coisa chama-se “útil”; porém, como coisa por si para a qual o apetite tende chama-se “digno” (*honestum*), pois digno se diz o que é desejado por si. Do segundo modo, o que termina o movimento do apetite como repouso na coisa desejada chama-se “prazer”; neste caso, a coisa mesma é o prazeroso.

O útil, o digno e o prazeroso são analisados com mais detalhe na *Expositio* sobre a *Ética a Nicômaco* e na própria *Suma*. Na *Expositio*, I, lect.5, n.58, Tomás de Aquino observa que o digno e o prazeroso possuem a noção de fim, porque ambos são apetecíveis por si mesmos; o prazeroso é o bem segundo os sentidos; ao passo que o digno é o bem segundo a razão, especulativa e prática, e tem certo prazer unido a ele.

Do ponto de vista ontológico, isto é, no sujeito (*subiecto*), o útil, o digno e o prazeroso são idênticos. Mas do ponto de vista estritamente lógico, isto é, nocional (*ratione*), diferem. Com efeito, útil se diz alguma coisa que se refere a outra; digno, alguma coisa cuja excelência

6. *S. theol.*, I-II, q.85, a.4: Respondeo dicendum quod, sicut in primo dictum est, modus, species et ordo consequuntur unumquodque bonum creatum inquantum huiusmodi, et etiam unumquodque ens. Omne enim esse et bonum consideratur per aliquam formam, secundum quam sumitur species. Forma autem uniuscuiusque rei, qualiscumque sit, sive substantialis sive accidentalis, est secundum aliquam mensuram, unde et in VIII Metaphys. Dicitur quod formae rerum sunt sicut numeri. Et ex hoc habet modum quendam, qui mensuram respicit. Ex forma vero sua unumquodque ordinatur ad aliud.

é digna de honra por causa da beleza espiritual; e prazeroso, alguma coisa enquanto aquieta o apetite. Apesar de o útil e o digno serem de certo modo prazerosos, o prazeroso está em maior quantidade de coisas. É o que expressa a *Suma*, II-II, q.145, a.3:

Respondeo dicendum quod honestum concurre in idem subiectum cum utili et delectabili, a quibus tamen differt ratione. Dicitur enim aliquid honestum, sicut dictum est, inquantum habet quendam decorem ex ordinatione rationis. Hoc autem quod est secundum rationem ordinatum, est naturaliter conveniens homini. Unumquodque autem naturaliter delectatur in suo convenienti. Et ideo honestum est naturaliter homini delectabile, sicut de operatione virtutis philosophus probat, in I Ethic. Non tamen omne delectabile est honestum, quia potest etiam aliquid esse conveniens secundum sensum, non secundum rationem; sed hoc delectabile est praeter hominis rationem, quae perficit naturam ipsius. Ipsa etiam virtus, quae secundum se honesta est, refertur ad aliud sicut ad finem, scilicet ad felicitatem. Et secundum hoc, idem subiecto est et honestum et utile et delectabile, sed ratione differunt. Nam honestum dicitur secundum quod aliquid habet quendam excellentiam dignam honore propter spiritualem pulchritudinem; delectabile autem, inquantum quietat appetitum; utile autem, inquantum refertur ad aliud. In pluribus tamen est delectabile quam utile et honestum, quia omne utile et honestum est aliquo modo delectabile, sed non convertitur, ut dicitur in II Ethic.

Notemos que nesta resposta Tomás de Aquino identifica o digno a certa beleza (*quendam decorem*); beleza que resulta de uma ordenação segundo a razão e que, no ser humano, é a beleza espiritual. Tomás procura justificar que o digno seja prazeroso, e argumenta que aquilo que é ordenado segundo a razão é naturalmente adequado ao ser humano; cada qual tem naturalmente prazer com a sua coisa adequada; donde, o digno ser naturalmente prazeroso ao ser humano. Entretanto, nem tudo o que é prazeroso é digno, porque alguma coisa pode ser adequada aos sentidos e não à razão.

A relação entre o digno e a beleza é o tema da *Suma*, II-II, q.145, a.2. De fato, Tomás de Aquino aponta, seguindo Dionísio Areopagita,

a clareza e a devida proporção como propriedades inerentes ao belo, o que configura uma das formulações da definição intrínseca do belo. Por isso, tomando como exemplo o corpo humano, fala de boa proporção dos membros e clareza da devida cor como propriedades da beleza corporal. Ora, as mesmas propriedades encontram-se analogamente na beleza espiritual. Tomás fala de boa proporção da conduta (*conversatio*) do ser humano segundo a clareza espiritual da razão. Esta caracterização é própria do digno, idêntico à virtude ou ao correto espiritualmente, que regula todas as coisas humanas segundo a razão. A beleza se diz da devida proporção das palavras ou dos feitos, nos quais se manifesta a clareza (inteligibilidade) da razão. Isto significa que a conduta exterior manifesta a retidão interior; o interior é o espiritual, que se faz conhecer somente a partir do ato exterior. Nesse sentido, Tomás lembra que o digno, a beleza espiritual, é chamado de beleza inteligível por Agostinho. Eis como esse ponto é apresentado:

Respondeo dicendum quod, sicut accipi potest ex verbis Dionysii, IV cap. De div. nom., ad rationem pulchri, sive decori, concurrunt et claritas et debita proportio, dicit enim quod deus dicitur pulcher sicut universorum consonantiae et claritatis causa. Unde pulchritudo corporis in hoc consistit quod homo habeat membra corporis bene proportionata, cum quadam debiti coloris claritate. Et similiter pulchritudo spiritualis in hoc consistit quod conversatio hominis, sive actio eius, sit bene proportionata secundum spiritualem rationis claritatem. Hoc autem pertinet ad rationem honesti, quod diximus idem esse virtuti, quae secundum rationem moderatur omnes res humanas. Et ideo honestum est idem spirituali decori. Unde Augustinus dicit, in libro octogintatrium quaest., *honestatem voco intelligibilem pulchritudinem, quam spiritualem nos proprie dicimus*. Et postea subdit quod *sunt multa pulchra visibilia, quae minus proprie honesta appellantur*.

Passemos, em segundo lugar, à abordagem ligada à noção de repouso ou fruição. Nas *Questões disputadas Sobre a verdade*, q.22, a.1, ad 12, Tomás de Aquino responde ao argumento que objeta que todas as coisas apeteçam o bem. A resposta relaciona ao bem o belo e a paz.

No que concerne a esses três, o apetite não termina em coisas diversas. Pelo fato de que alguém apetece o bem, apetece simultaneamente o belo e a paz; apetece o belo enquanto é em si mesmo limitado (*modificatum*) e formado (*specificatum*), características que estão incluídas no bem, e apetece a paz enquanto implica a supressão do que perturba e impede a obtenção do bem⁷. Eis o texto:

Ad duodecimum dicendum quod appetitum terminari ad bonum et pacem et pulchrum non est eum terminari in diversa. Ex hoc enim ipso quod aliquid appetit bonum appetit simul et pulchrum et pacem: pulchrum quidem in quantum est in se ipso modificatum et specificatum, quod in ratione boni includitur, sed bonum addit ordinem perfectivi ad alia; unde quicumque appetit bonum appetit hoc ipso pulchrum. Pax autem importat remotionem perturbantium et impediendum adeptionem boni; ex hoc autem ipso quod aliquid desideratur, desideratur etiam remotio impedimentorum ipsius. Unde simul et eodem appetitu appetitur bonum, pulchrum et pax.

Esta resposta estabelece a limitação (*modus*) e a forma (*species*) como características em comum entre o belo e o bem; características que correspondem, respectivamente, à devida proporção e clareza enquanto propriedades intrínsecas do belo. Este aspecto é reforçado na *Expositio* sobre o *De divinis nominibus*, c.IV, lect.5, n.356, onde se assinala que, ontologicamente (*subiecto*), o belo e o bem são idênticos porque a harmonia e a clareza estão contidas na noção do bem; todavia, diferem nocionalmente (*ratione*), pois a noção do belo acrescenta a do bem a relação (*ordo*) para com a potência cognoscitiva⁸. Por seu turno, a paz significa, no texto citado do *Sobre a verdade*, a supressão das perturba-

7. Cabe chamar a atenção para o fato de que Tomás de Aquino utiliza o verbo *placeo* (*placet*) na formulação da definição descritiva do efeito, ao qual corresponde o verbo *placo*, que significa apaziguar, fazer cessar.

8. In *De div. nom.*, c.IV, lect.5, n.356: *Quamvis autem pulchrum et bonum sint idem subiecto, quia tam claritas quam consonantia sub ratione boni continentur, tamen ratione differunt: nam pulchrum addit supra bonum, ordinem ad vim cognoscitivam illud esse huiusmodi.*

ções que impedem de chegar ao que se apetece, e atinge-se a paz quando o apetite se aquieta no bem. Em outros termos, a paz é o não impedimento da ordem correta: *ratio pacis assumitur quod aliquid non impeditur a recto ordine*⁹; ou a paz é, como dizia Agostinho, a tranqüilidade da ordem: *pax omnium rerum est tranquillitas ordinis*¹⁰. Enquanto a ordem, no caso do bem, é a relação para com o apetite, no caso do belo, é a relação para com a potência cognoscitiva. Cada uma pressupõe a paz ou o não impedimento segundo a comensuração e a forma (*modus et species*) nas coisas¹¹.

Uma outra alusão, que pode ser constatada na *Expositio*, c.XI, lect.3, n.914, diz que a noção de paz consiste na unidade e no repouso. De um lado, a unidade consiste na harmonia, isto é, na concordância ou adequação em modo, espécie e ordem. De outro lado, o repouso consiste na supressão da discordância ou inadequação¹².

Na *Suma de teologia*, I-II, q.25, a.2 e na *Expositio* sobre *João*, c.16, lect.6, Tomás de Aquino declara que todo aquele que tende para um fim tem adequação ou proporção para com o fim; nada tende senão para um fim proporcionado, alguma coisa que lhe é adequada e semelhante. Essa adequação ou proporção do apetite é o agrado (*complacentia*) com o bem, que se chama “amor”. O movimento ao fim, que se segue ao agrado, chama-se “desejo”. Por último, o repouso no fim após a sua obtenção chama-se “prazer” (*delectatio*), o qual tam-

9. *IV Sent.*, d.49, q.1, a.2d.

10. *Ibid.* Cf. *S. theol.*, II-II, q.45, a.6; *In Ioan.*, c.14, lect.7.

11. *In Eph.*, c.IV, lect.1.

12. *In De div. nom.*, c.XI, lect.3, n.914: ...ratio pacis in unitate et quiete consistat... Cf. *III Sent.*, d.27, q.2, a1, ad 6: Ad sextum dicendum, quod pax ad concordiam reducitur: nisi quod magis pax dicitur quantum ad remotionem discordiae, concordia autem quantum ad ipsam unionem. *In De div. nom.*, c.XI, lect.2, n.908: Nihil enim est aliud harmonia, quam concors consonantia.

bém é proporcionado ao bem obtido. Nessa ordem, o amor precede o desejo e o desejo, o prazer. É o contrário, porém, na ordem segundo a intenção: o prazer intencionado causa o desejo e o amor¹³.

2. A apreensão do belo

O prazer é precedido pela apreensão do belo e do bem. Nas *Questões disputadas Sobre a verdade*, q.22, a.1, ad 13, Tomás de Aquino explica que a determinação do prazer contém em si o conhecimento do bem. Por isso, não podem ter prazer com o fim obtido senão aqueles que conhecem o fim. O apetite, contudo, não implica conhecimento naquele que apetece. Na *Suma de teologia* (I-II, q.11, a.1, ad 3), Tomás retorna a esse aspecto, ao mostrar que o prazer inclui duas coisas: a percepção daquele que é adequado, e o agrado (*complacentia*) com este que se apresenta como adequado; o primeiro é relativo à potência cognoscitiva e o segundo, à potência apetitiva, na qual se completa a determinação do prazer. Tomás também fala na *Suma* (I-II, q.35, a.1) da união com o bem, em que terá se referido à obtenção

13. *S. theol.*, I-II, q.25, a.2: Manifestum est autem quod omne quod tendit ad finem aliquem, primo quidem habet aptitudinem seu proportionem ad finem, nihil enim tendit in finem non proportionatum; secundo, movetur ad finem; tertio, quiescit in fine post eius consecutionem. Ipsa autem aptitudo sive proportio appetitus ad bonum est amor, qui nihil aliud est quam complacentia boni; motus autem ad bonum est desiderium vel concupiscentia; quies autem in bono est gaudium vel delectatio. Et ideo secundum hunc ordinem, amor praecedit desiderium, et desiderium praecedit delectationem. Sed secundum ordinem intentionis, est e converso, nam delectatio intenta causat desiderium et amorem. Cf. *S. theol.*, I-II, q.26, a.2. O termo “intenção” significa aqui a referência do sentido ou do intelecto ao objeto. Sobre o sentido de *intentio* em Tomás de Aquino, ver: *II Sent.*, d.38, q.1, a.3.

In Ioan., c.16, lect.6: Ubi sciendum, quod obiectum gaudii est bonum concupitum. Cum enim desiderium sit motus appetitus in bonum et gaudium quies eius in eo, tunc gaudet homo quando quiescit in bono iam habito, ad quod desiderium movebatur. Sed gaudium proportionatur bono habito...

do bem, e da percepção desse modo de união como sendo as duas coisas necessárias para o prazer¹⁴.

Esse ponto vem fundamentado na *Suma*, I-II, q.8, a.1, onde se explica a diferença entre apetite natural e apetite animal ou voluntário. Como indicamos anteriormente, a inclinação ou movimento do apetite é conseqüente à alguma forma. O apetite natural é conseqüente à forma natural; é a inclinação de uma coisa a partir da sua natureza, e apetece o que lhe é adequado e semelhante. O apetite sensível e o apetite intelectual ou racional (vontade) são conseqüentes à forma apreendida nos sentidos ou no intelecto. Dito em outros termos: aquilo para o qual o apetite natural tende é o bem que existe na coisa; aquilo para o qual o apetite animal ou voluntário tende é o bem apreendido¹⁵.

14. *De ver.*, q.22, a1, ad 13: Ad decimumtertium dicendum, quod delectatio in ratione sui includit cognitionem boni, quod delectat: et propter hoc non possunt delectari in fine habito nisi ea quae cognoscunt finem. Sed appetitus cognitionem non importat in appetente, ut ex dictis patet. Tamen large et improprie accipiendo delectationem, Dionysius dicit in IV cap. De divinis nominibus, quod pulchrum et bonum est omnibus delectabile et amabile.

S. theol., I-II, q.11, a.1, ad 3: Ad tertium dicendum quod in delectatione duo sunt, scilicet perceptio convenientis, quae pertinet ad apprehensivam potentiam; et complacentia eius quod offertur ut conveniens. Et hoc pertinet ad appetitivam potentiam, in qua ratio delectationis completur.

Ibid., I-II, q.35, a.1: Respondeo dicendum quod, sicut ad delectationem duo requiruntur, scilicet coniunctio boni, et perceptio huiusmodi coniunctionis. . . Omnis autem motus appetitivus, seu inclinatio consequens apprehensionem, pertinet ad appetitum intellectivum vel sensitivum, nam inclinatio appetitus naturalis non consequitur apprehensionem ipsius appetentis, sed alterius, ut in primo dictum est.

15. *Ibid.*, I-II, q.8, a.1: . . .omnis inclinatio consequatur aliquam formam, appetitus naturalis consequitur formam in natura existentem, appetitus autem sensitivus, vel etiam intellectivus seu rationalis, qui dicitur voluntas, sequitur formam apprehensam. Sicut igitur id in quod tendit appetitus naturalis, est bonum existens in re; ita id in quod tendit appetitus animalis vel voluntarius, est bonum apprehensum. Ad hoc igitur quod voluntas in aliquid tendat, non requiritur quod sit bonum in rei veritate, sed quod apprehendatur in ratione boni. Et propter hoc philosophus dicit, in II *Physic.*, quod finis est bonum, vel apparens bonum. Cf. *Ibid.*, I, q.78, a.1, ad 3.

Interessa-nos particularmente o apetite natural da potência cognoscitiva. Tomás de Aquino diz, por exemplo, na *Suma*, I, q.80, a.1, ad 3, que a potência cognoscitiva, como toda potência ou faculdade da alma, é certa forma ou natureza que tem inclinação natural a algo; apetece pelo apetite natural o objeto (*obiectum*) que lhe é adequado: a visão apetece naturalmente o visível para seu ato, isto é, para ver; a audição, o som para ouvir. Dessa maneira, a potência cognoscitiva tem concordância (*comparatur*) com algum bem próprio que lhe é adequado¹⁶. Esta concordância é o que caracteriza o agrado ou amor, ao passo que aqui o prazer se dá na apreensão.

É preciso ter em conta que, na potência cognoscitiva, uma coisa é apetecida, não como é em sua natureza, mas segundo sua semelhança (representação). Quer dizer, a apreensão é efetuada por *semelhança* do cognoscente *para com* a coisa conhecida. Esta assimilação (*ad-similatio*) é causada pela ação do sensível nas potências cognoscitivas. O sentido recebe a forma sem matéria enquanto é assimilado ao sensível segundo a forma, não segundo a matéria; pois é diverso o modo com que a forma está no sentido e no sensível; no sensível tem um ser natural, e no sentido, um ser intencional e espiritual¹⁷.

16. *Ibid.*, I, q.80, a.1, ad 3: Ad tertium dicendum quod unaquaeque potentia animae est quaedam forma seu natura, et habet naturalem inclinationem in aliquid. Unde unaquaeque appetit obiectum sibi conveniens naturali appetitu. Supra quem est appetitus animalis consequens apprehensionem, quo appetitur aliquid non ea ratione qua est conveniens ad actum huius vel illius potentiae, utpote visio ad videndum et auditio ad audiendum; sed quia est conveniens simpliciter animali. Cf. *De ver.*, q.25, a.1; *S. theol.*, I, q.78, a.1, ad 3.

Ibid., I, q.82, a.4: Quaelibet autem potentia comparatur ad aliquod bonum proprium sibi conveniens; sicut visus ad perceptionem coloris, intellectus ad cognitionem veri.

17. *Ibid.*, I, q.78, a.1, ad 3: Res enim appetitur prout est in sua natura, non est autem secundum suam naturam in virtute apprehensiva, sed secundum suam similitudinem. Para os textos que analisam a percepção como assimilação, ver: *I Sent.*, d.17, a.1, s.c.2; *IV*, d.50, q.1a, a.3 e ad 3; *De ver.*, q.8, a.8; *S.c. G.*, I, c.65, n.9; *In II De an.*, lect.24, n.554.

No caso do belo, o sentido é assimilado ao sensível devidamente proporcionado, que é o sensível mais adequado e mais semelhante ao sentido e, por consequência, mais prazeroso a ele.

Podemos destacar dois textos relacionados a esse ponto. Na *Expositio* sobre o *De anima*, III, lect.2, n.597-598, que examina o problema de por que certos sensíveis causam prazer ao sentido e outros o prejudicam, Tomás de Aquino, seguindo Aristóteles, menciona a sinfonia como som harmonioso e proporcionado; o som de certo modo é idêntico à audição, e a sinfonia é certa proporção; donde ser necessário que a audição seja certa proporção. Ora, toda proporção é destruída por superabundância e, por isso, o sensível em excesso destrói o sentido. Com efeito, o som excessivamente grave ou agudo destrói a audição, muita claridade ou escuridão destrói a visão etc. De todo modo, o sentido comporta-se como certa proporção. Por outro lado, se os sensíveis são levados a uma mistura proporcionada, tornam-se prazerosos; o exemplo dado é o da devida proporção dos sabores, tanto no picante como no doce ou no salgado. Em seguida, explica-se que tudo o que é misto (ou composto), é mais prazeroso do que aquilo que é simples, como a sinfonia comparada ao simples som grave ou agudo¹⁸.

18. *In III De an.*, lect.2, n.597-598: Deinde cum [Aristoteles] dicit si autem demonstrat ex praemissis solutionem alterius quaestionis: quare scilicet quaedam sensibilia corrumpant sensum, et quaedam delectant: et dicit quod cum symphonia, id est vox consonans et proportionata, sit vox quaedam, et vox quodammodo sit idem quod auditus, et symphonia sit quaedam proportio, necesse est quod auditus sit quaedam proportio. Et quia quaelibet proportio corrumpitur per superabundantiam, ideo excellens sensibile corrumpit sensum, sicut quod est excellenter grave et acutum corrumpit auditum, et excellens saporosum corrumpit gustum, et fortiter fulgidum vel obscurum corrumpit visum, et fortis odor corrumpit olfactum, quasi sensus sit quaedam proportio. Sed si plura sensibilia deducuntur ad proportionatam misionem, efficiuntur delectabilia: sicut in saporibus, quando aliquid secundum debitam proportionem est aut acutum, aut dulce, aut salsum; tunc enim sunt omnino delectabilia. Et omne, quod est mistum, est magis delectabile, quam quod est simplex; sicut symphonia, quam vox acuta tantum, vel gravis tantum. Et in tactu, quod est compositum ex calefactibili et frigidabili. Cf. *IV Sent.*, d.44, q.3, a.1c, ad 3; *In II De an.*, lect.24, n.556.

O texto conclui que o sentido tem prazer nas coisas proporcionadas, como no semelhante a si, porque o sentido é certa proporção (*proportio*):

Sensus enim delectatur in proportionatis, sicuti in sibi similibus, eo quod sensus est proportio quaedam. Sed excellentia corrumpit sensum, vel saltem contristat ipsum.

A *Expositio* sobre o *De sensu et sensato*, lect.7, n.7-8 é similar ao texto anterior da *Expositio* sobre o *De anima*. Tem como preocupação esclarecer por que certas cores são prazerosas e outras não. O n.7 compara as cores intermediárias com as consonâncias. De fato, as cores intermediárias, geradas segundo diversas proporções de branco e preto (claro e escuro), acham-se de modo análogo às consonâncias, geradas segundo proporções de som grave e agudo. Tanto nas consonâncias como nas cores intermediárias, as mais proporcionadas e mais prazerosas ao ouvido e à vista são as que se fundam em proporções numéricas: por exemplo, a oitava (2:1) e a quinta (3:2) no caso das consonâncias. As cores que não consistem em proporções numéricas, não são prazerosas¹⁹.

Há uma referência relacionada ao belo em uma passagem da *Suma de teologia*, I, q.5, a.4, ad 1, redigida antes da *Expositio* sobre o *De anima* e da *Expositio* sobre o *De sensu et sensato*:

...pulchrum in debita proportionem consistit, quia sensus delectatur in rebus debite proportionatis, sicut in sibi similibus; nam et sensus ratio quaedam est, et omnis virtus cognoscitiva.

19. In *De sensu*, lect.7, n.7-8: Dicit ergo [Aristoteles] primo, quod ex quo medii colores distinguuntur secundum diversas proportionem albi et nigri, eodem modo oportet se habere in mediis coloribus, sicut et in consonantiis quae causantur secundum proportionem vocis gravis et acutae. Sicut enim in consonantiis illae sunt proportionatissimae et delectabilissimae quae consistunt in numeris, sicut diapason in proportionem duorum ad unum, et diapente in proportionem trium ad duo; ita etiam in coloribus illi qui consistunt in proportionem numerali sunt proportionatissimi, et hi etiam videntur delectabilissimi, sicut croceus et purpureus, idest rubeus. Et sicut paucae symphoniae delectabiles, ita etiam pauci sunt colores tales. Alii vero colores, qui non sunt delectabiles, non consistunt in proportionem numerali.

Et quia cognitio fit per assimilationem, similitudo autem respicit formam, pulchrum proprie pertinet ad rationem causae formalis.

Essa passagem é uma consequência da definição descritiva do efeito, a qual exprime que o belo tem relação propriamente com a potência cognoscitiva: belas dizem-se as coisas que vistas, agradam. Daí resulta que o belo consiste na devida proporção, porque o sentido tem prazer nas coisas devidamente proporcionadas, como no semelhante a si, pois o sentido é certa proporção (*ratio*) e também toda potência cognoscitiva. E o belo diz respeito à determinação ou noção da causa formal, porque a percepção é efetuada por assimilação, e a semelhança é uma concordância na forma²⁰.

Tomás de Aquino evoca o belo ao falar do sensível que está na devida proporção; é o sensível mais proporcionado e mais prazeroso ao sentido. Mas nem todo sensível com esta característica é considerado belo. Fala-se de visíveis belos e sons belos, não de odores ou sabores belos. Tomás justifica dizendo que os sentidos de visão e audição têm relação especialmente com o belo. Estes são os sentidos externos mais cognoscitivos e que servem à razão²¹. Esse ponto é ressaltado na *Suma de teologia*, I-II, q.27, a.1, ad 3:

...et illi sensus praecipue respiciunt pulchrum, qui maxime cognoscitivi sunt, scilicet visus et auditus rationi deservientes,

20. Eis o texto da *S. theol.*, I, q.5, a.4, ad 1 na íntegra: Ad primum ergo dicendum quod pulchrum et bonum in subiecto quidem sunt idem, quia super eandem rem fundantur, scilicet super formam, et propter hoc, bonum laudatur ut pulchrum. Sed ratione differunt. Nam bonum proprie respicit appetitum, est enim bonum quod omnia appetunt. Et ideo habet rationem finis, nam appetitus est quasi quidam motus ad rem. Pulchrum autem respicit vim cognoscitivam, pulchra enim dicuntur quae visa placent. Unde pulchrum in debita proportionem consistit, quia sensus delectatur in rebus debite proportionatis, sicut in sibi similibus; nam et sensus ratio quaedam est, et omnis virtus cognoscitiva. Et quia cognitio fit per assimilationem, similitudo autem respicit formam, pulchrum proprie pertinet ad rationem causae formalis.

21. A visão é mais espiritual e tem precedência porque, na sua apreensão, faz conhecer mais diferenças das coisas e de diversos modos, e o visível, da mesma maneira que o som, acha-se em todos os corpos, cf. *In II De an.*, lect.14, n.417-418; *In I Cor.*, c.12, lect.3.

dicimus enim pulchra visibilia et pulchros sonos. In sensibilibus autem aliorum sensuum, non utimur nomine pulchritudinis, non enim dicimus pulchros sapores aut odores.

O sensível próprio da visão é a cor e da audição, o som. A visão não apreende os sensíveis comuns, como a grandeza e a figura, que são propriedades intrínsecas do belo, senão enquanto apreende algo colorido: *nunquam enim visus apprehendit magnitudinem aut figuram, nisi inquantum apprehendit coloratum*²². No entanto, é o sentido interno da cogitativa que discerne os sensíveis comuns na apreensão do belo e em toda apreensão sensível. Discerne a composição e ordem sob a grandeza e a figura, correlacionando as intenções individuais, assim como a razão correlaciona noções universais. Tomás de Aquino nota que a cogitativa é o sentido perfeito da sensibilidade, participa da razão universal por certo refluxo do intelecto nos sentidos. Por analogia de operação, este sentido também se denomina “razão” e “intelecto”; especificamente, “razão particular” e “intelecto passivo”. É um “intelecto” porque está unido à parte intelectiva, e “passivo” porque obedece e é governado pela razão. Ora, o próprio intelecto ou razão universal conhece a beleza porque, por meio da cogitativa, compreende a ordem que lhe é inerente; porém, este não é senão um conhecimento indireto, isto é, por certa reflexão sobre o universal, e completado pela cogitativa que conhece o individual sob o universal; conhece ambos imediatamente e correlaciona um e outro²³. Disso decorre que somente a visão, a audição e a cogitativa conhecem diretamente o belo.

22. *In II De an.*, lect.13, n.388. Os sensíveis comuns são percebidos quando se percebem os sensíveis próprios. A lista dos sensíveis comuns inclui 5 aspectos: movimento, repouso, número, grandeza (tamanho) e figura. Os primeiros três são comuns a todos os sentidos externos, ao passo que somente a visão e o tato percebem os cinco. Cf: *S. theol.*, I, q.17, a.2; *In II De an.*, lect.13, n.384-387. Sobre a grandeza e a figura como propriedades do belo, ver: *I Sent.*, d.31, q.2, a.1; *In De div. nom.*, c.IV, lect.2, n.301.

23. A respeito da cogitativa, ver: *De ver.*, q.1, a.11; q.2, a.6; q.10, a.5; q.14, a.1, ad 9; q.15, a.1; *S. theol.*, I, q.17, a.2; q.78, a.4; Suppl., III, q.92, a.2; *De anima*, a.20, ad 1; *In II De an.*, lect.13, n.384-388; *III*, lect.8, n.712-713; lect.10, n.745.



CRIAR É IMAGINAR*

Marcia Sá Cavalcante Schuback (Södertörns University
College Estocolmo, marcia.schuback@glocalnet.net)



Paul Klee - Gedanken bei Schnee

A reflexão aqui apresentada foi inspirada por esse quadro de Paul Klee, intitulado *Gedanken bei Schnee*, Pensamentos na neve (1933). Não se trata de leitura, nem de descrição e nem de interpretação desse quadro. Trata-se apenas de apresentar, à guisa de esboço, a questão de como se pensar a relação entre criar e imaginar. Esse quadro ocupa no texto o lugar de uma epígrafe, sendo uma epi-imagem, sendo o que nos dá a pensar.

De há muito, falamos de criação a partir do que se cria, tomando criação pela passagem de um antes não-ser para um depois ser. É o espanto pelo que antes não havia, pelo novo e inusitado que movimenta as idéias de criação como reflexão que parte da instância da nova existência em direção ao antes não existente. O fascínio pela obra e produto movimenta o pensamento do âmbito do aqui e agora das

coisas para o antes das coisas. Nesse movimento reflexivo e retroativo do ser para o não-ser, do existente para o antes da existência, dos entes para o ser, experimenta-se todavia uma decepção. Nas tentativas de descrever a criação de fora dela, a reflexão deixa escapar o que a movimenta, a saber, o “valor de enigma”, como exprimiu Paul Valéry, das coisas como horizonte do ato criador. Dito de outro modo: a criação não é criadora por criar coisas antes nunca existentes. O criador da criação está em fazer aparecer o valor de enigma do vir à existência. O encontro com a criação é mais do que encontro com coisas novas. É encontro com o valor de enigma das coisas. Experiência criadora expõe experiência de enigma e mistério. Não de um conteúdo misterioso e inexplicável, mas do misterioso e enigmático vir a um começo. Nesse sentido, podemos compreender porque criação é imaginação. Criação não é imaginação por criar o que antes não existia e não se deixa comparar com o já conhecido e existente. Criação é imaginação porque nela o valor de enigma do vir a um começo encontra uma imagem. O índice do valor de enigma da criação é ser a imagem do vir a um começo, do vir a um aparecer. Assim, a formulação “criação é imaginação” adquire sentido não apenas quando o pensamento desatualiza e se desprende do âmbito das coisas criadas, do âmbito do existente e das suas visões comparativas, mas quando também desatualiza e se desprende de um certo entendimento de imagem. “Criação é imaginação” não é uma definição mas tão-somente uma indicação de que uma hermenêutica da criação é igualmente uma hermenêutica da imaginação e, assim, uma desatualização de entendimentos firmes e estabelecidos sobre a essência da existência e da imagem. É assim preciso perder sentidos afirmados da relação entre coisa e imagem para se descobrir que criação é imaginação, deixando assim vir à tona um sentido criador de existência e imagem. Esse movimento de desatualização e desprendimento de um saber sobre a existência e sobre a imagem é, de modo geral, a questão da arte e, de modo bem particular, a questão das artes plásticas, das artes cuja “matéria” é a própria relação entre existência e imagem.

O ensaio de Martin Heidegger intitulado *A origem da obra de arte* (1935/36) pode ser considerado como um dos ensaios mais influentes sobre o sentido da arte no século XX. Inúmeras são as interpretações feitas sobre esse ensaio, cuja questão central é pensar a arte como acontecimento da verdade, como luta de terra e mundo, como poesia e poeticidade. No final da década de 50, Heidegger volta-se com muita intensidade para a obra de Paul Klee e pensa em escrever uma continuação ao ensaio anterior e mesmo um livro sobre Paul Klee. Heidegger não chegou a escrever esse livro sobre Klee mas deixou alguns poucos e muito fragmentários apontamentos sobre esse seu intenso encontro com a obra de Klee¹. Num desses fragmentos, Heidegger fala da necessidade de criticar o ensaio anterior porque a essência da arte havia se transformado. Ele chega mesmo a anotar que: “À arte futura não cabe mais a ex-posição de mundo e a dis-posição da terra, como tematizado no ensaio sobre *A Origem da obra de arte* e sim o trazer à tona a relação do acontecer-apropriador da con-junção”². Essa mudança de posição que corresponde a uma transformação de experiência é descrita nesses breves apontamentos fragmentários mediante a identificação entre arte e metafísica, o que destoa, numa primeira leitura, de vários escritores anteriores de Heidegger para quem a arte havia sido pensada como experiência de superação da metafísica, entendida como experiência história do esquecimento de ser. Num dos fragmentos pode-se ler: “a arte como tal é de essência metafísica”. Em outros, Heidegger se per-

1. Os fragmentos de Heidegger sobre Paul Klee foram publicados por Günter Seubold, sob o título “Heideggers nachgelassene Klee-Notizen”, in: *Heidegger-Studies*, 1993, n.9, p. 5-12. Sobre Heidegger e Klee, cf. PETZET, Heinrich Wiegand. *Auf einen Stern zugehen. Begegnungen und Gespräche mit Martin Heidegger 1929-1976*. Frankfurt: Societäts Verlag, 1983 e mais recentemente, PÖGGELER, Otto. *Bild und Technik. Heidegger, Klee und die moderne Kunst*. München: Wilhelm Fink Verlag, 2002.

2. Nicht mehr das Erstellen von Welt und das Herstellen von Erde, wie im Kunstwerkaufsatz thematisiert, sei der zukünftigen Kunst aufgegeben, sondern das “Erbringen des Ver-hältnisses aus Ereignis der Fuge”, in: SEUBOLD, op. cit.

gunta: “basta a perspectiva de obra?”, “são ‘obras’ ainda possíveis?” Como caráter metafísico da arte, Heidegger anota que a arte mantém as determinações fundamentais da metafísica, a saber: o entendimento de “imagem como espécie – *eidos*” e de “obra como *ergon, energeia*”. Gostaria de propor que tomemos esses fragmentos breves, aforismáticos como uma indicação da necessidade de se pensar a relação entre criação e imaginação a partir de uma crítica hermenêutica dos sentidos de existência e imagem e, assim, da relação entre imagem e existência. Como preparo para esse pensamento, vou sugerir os esboços de uma hermenêutica da imaginação que, pela natureza própria de sua tarefa, reclama uma hermenêutica imaginativa. Sendo esboços, o texto que agora segue não pretende estabelecer nenhuma teoria não metafísica da imagem ou da criação, mas somente alguns indícios de possíveis caminhos a serem seguidos nesse sentido. A questão central é como entender imagem e imaginação como criação, sem confundir imagem com imitação de existência (espécie).

O ponto de partida para uma hermenêutica imaginativa da imaginação e da imagem situa-se numa virada ontológica onde ser é apreendido previamente como aparecer. *Ser é aparecer* – essa posição implica em admitir que aparecer não é aparecer de entes, coisas e seres. É na filosofia crítica de Kant que a escuta dessa virada ontológica se faz com maior ênfase na Modernidade. Não é, portanto, por acaso que encontramos precisamente no pensamento de Kant passos muito decisivos para uma hermenêutica da imaginação. As linhas que se seguem vão se limitar a uma discussão desses passos kantianos decisivos, constituindo assim um passo atrás para se conquistar de onde se pode posteriormente saltar para o coração da questão. À guisa de antecipação, direi que onde se ler “imaginação” deve-se escutar, tal como ouvimos os harmônicos de uma nota, “criação”.

Os passos decisivos de Kant para uma hermenêutica da imaginação e, assim, para uma “destruição” do sentido metafísico da relação

entre imagem e existência devem ser discutidos com base num gesto decisivo pelo qual Kant atribui à imaginação um papel decisivo na fundamentação do pensamento filosófico, entendido como pensamento conceitual. Nesse gesto, Kant balança a oposição tradicional entre conceito e imagem. Com isso, Kant tornou possível que a filosofia não permanecesse presa a uma certa “imagem” do que seja um conceito filosófico. As suas distinções entre imaginação produtiva e reprodutiva, entre imaginação transcendental e empírica, entre imagem e esquema, na *Crítica da Razão Pura*, foram cruciais para mostrar o papel de síntese operado pela imaginação como o que reúne sensibilidade e entendimento³. O papel principal da imaginação é o de operar a síntese do múltiplo e diverso. É a imaginação conceitual que torna possível que, por exemplo, *essa* ponte seja a ponte *como tal*.

Kant mostrou que conceitos não se opõem a imagens porque há diferentes modos de imagem. Conceitos de coisas não são imagens das coisas mas *esquemas* para se imagear coisas. A doutrina kantiana da imaginação transcendental ou esquematismo transcendental revela o caráter misterioso e enigmático da imagem, a sua face de Jano. Imaginação é *Einbildungskraft*, *Ein-bild-ungs-kraft*, força de trazer a uma imagem, força de imageação, o fazer-se imagem na imagem de algo. A face de Jano de toda imagem é ser imagem de algo e a uma só vez imagem do imagear. Em *Kant e o problema da metafísica*, Heidegger chama o esquema conceitual de esquema-imagem no intuito de distingui-lo dos sentidos comuns de imagem como espécie, imitação, reflexo. Esquema conceitual não é imagem. É “*como* imagem”, diz o próprio Kant. Esquema conceitual é, na verdade, imagem do imagear, do vir à imagem, sendo assim ele mesmo uma imagem sem imagem do imagear. Definindo conceito como esquema, Kant trouxe o *eidos* platônico para uma nova luz. Heidegger também insistiu nesse volu-

3. Cf. KANT, E. “Do esquematismo dos conceitos puros do entendimento”, in: *Crítica da Razão Pura*. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1985.

me sobre Kant que “o esquema traz a si, ou seja, o conceito a uma imagem”. Esquema (conceitual) é *como* uma imagem, sendo a imagem sem imagem que reúne sensibilidade e pensamento, não sendo dada pela sensibilidade e nem sendo mero produto do pensamento. Esquema conceitual é, assim, um *entre* sensibilidade e pensamento. É *como* uma imagem porque é *como se fosse* a imagem de algo. É *como* o pensamento porque é *como se fosse* todo o movimento do pensar. Esquema conceitual excede, portanto, a imagem reprodutiva de algo, mostrando que toda imagem de algo é inadequada para reproduzir todo o movimento do pensamento de algo. Esquema conceitual, essa misteriosa imagem sem imagem da síntese do múltiplo e diverso, apresenta o que nunca pode ser imageado como uma coisa, apresenta, portanto, o espectro, a extensão e os limites até onde uma coisa individual pode ser concebida como tal coisa. A imagem de uma ponte é produto da imaginação reprodutiva, mostrando o lado empírico da imaginação à medida que reproduz algo dado à sensibilidade, ou seja, algo que já foi presente, a ponte que é *essa* ponte. O esquema “ponte”, no entanto, no sentido da extensão e dos limites até onde algo como ponte pode ser concebido como ponte não é nem reprodutivo e nem pode ser reproduzido numa imagem. O esquema conceitual “ponte” é um produto da imaginação pura *a priori*, um produto da imaginação transcendental. Imaginação transcendental é imaginação sem imagens. O esquema conceitual é uma imagem sem imagem pela qual a imagem se faz possível. Nas palavras de Kant: “nenhum esquema pode ser trazido a uma imagem”; “esquema é de onde imagens tornam-se possíveis”⁴.

Uma importante consequência da noção kantiana de esquema como imagem sem imagem é a expansão do sentido de conceito filosófico. Em sua fundação transcendental, conceito filosófico vê-se deslocado de representação imagética de algo para o campo esquemático de sentidos e significações. A imaginação transcendental de Kant deslocou a

4. Ibidem, B 181.

conceitualidade filosófica da *superfície* de imagens das coisas para o *campo* a partir do qual imagens de coisas podem ser concebidas. Ela deslocou a conceitualidade filosófica da representação de coisas para a presentificação dos limites e extensões, do “até onde” algo pode ser concebido como tal. Esquema conceitual torna presente o campo ou extensão de algo como algo, um campo que não pode ser reproduzido numa imagem porque não é coisa alguma. Esquema conceitual mostra, numa espécie de *via negativa*, a extensão de um conceito apresentando os seus limites. O esquema conceitual mostra, usando os próprios termos de Kant, o “vir ao conceito” e não o “subsumir de algo a um conceito” (B 104). O mais importante deslocamento do pensamento filosófico conceitual operado pelo reconhecimento do papel transcendental da imaginação por Kant foi ter levado o conceito da sua operatividade para a sua fonte, para o seu *vir a um conceito*.

Imaginação transcendental visa trazer esse vir ao conceito para uma imagem sem imagem. O que aqui se quer trazer a uma imagem é o *vir-a...* Esse vir-a não possui imagem alguma, sendo uma ausência que excede a idéia de algo que se tornou ausente. Esse vir-a é o modo como o tempo se mostra a si mesmo como ausente, ou seja, o modo como o tempo é presente numa ausência. Como diz Kant, e Heidegger vai extrair as conseqüências ontológicas mais extremas: “A pura imagem... de todos os objetos sensíveis é o tempo” (A 142, B 182). Tempo, o vir-a, o campo extensivo, é ausentemente presente no sentido de ser ausente como algo, sendo presente como não-algo, como não-coisa. Imaginação transcendental ou esquematismo torna presente a estranha ausência do foco imaginário, do campo de visão, enquanto extensão elástica de um até onde e quando uma ponte é ponte, *não obstante* suas variações e *em* todas as suas variações.

Estendendo a noção do conceito filosófico de representação para presentificação, Kant também transformou o sentido de ausência em jogo na imaginação. Imaginação pode ser definida como tornar pre-

sente a ausência quando ausência significa o que não é presente *como* coisa mas sempre ainda presente. Kant focaliza a atenção filosófica no campo da não coisidade das coisas, no fundo, nos campos e limites da idéia de ser como coisidade. Em seu sentido transcendental, imaginação não está portanto ligada à existência ou inexistência de coisas. Imaginação transcendental ou esquematismo é a visão do trazer a um conceito, ele mesmo sem imagem, a visão do vir à forma, ele mesmo sem forma alguma. À medida que todo pensamento é pensamento de algo e assim pensamento do que foi dado (à sensibilidade), o pensamento está ligado a um passado. Deslocando a atenção filosófica para o campo do vir a um conceito, o pensamento filosófico está relacionado ao passado inerente a essa pré-doação do que deve ser concebido, só que num sentido transformado. O passado descobre aqui o seu sentido transcendental em que se vê deslocado de um não-mais-existir para aparecer como o ter vindo a ser o que se tornou. O passado é aqui entendido como o vir a ser o que se foi, mostrando sua essência numa presença ausente. Na verdade, o passado possui um modo próprio de presença: coisas, fatos, eventos, pensamentos, textos passados são *a uma só vez* passados e presentes. O passado só se deixa entrever como passado porque deixa vestígios no presente. Vestígios são remanescentes dessa ausência chamada “passado”. Esses vestígios são contudo, empiricamente, presentes como tudo o que é atualmente presente. Um vaso grego é tão atualmente presente como uma garrafa de coca-cola. O texto de Platão é empiricamente tão atualmente presente como o texto que escrevi ontem. Mas é precisamente nos vestígios presentes que a ausência do passado torna-se presente como ausência. Nesse sentido, Kant deixou uma assinatura filosófica que, em seu sentido transcendental, faz aparecer que compreensão do passado é imaginativa mas não ilusória.

Resumindo o que disse até agora: a imaginação transcendental de Kant expande a conceptualidade filosófica do sentido *operativo* da representação conceitual para o sentido *fundacional* de presentificação

no conceito de um vir ao conceito, de um vir à forma. Ela mostrou que conceitos são mais do que abstração das coisas. Os conceitos são uma presença ausente nas coisas enquanto o campo ou foco imaginário de onde algo pode ser concebido como tal. Ela mostrou ainda que esse vir-a, o tempo propriamente dito, é sem imagem, revelando um sentido de ausência que é ele mesmo indiferente à existência ou inexistência das coisas. A ausência própria ao vir a, ao trazer a, ao tempo, ao campo-extensão conceitual, ao foco imaginário do pensamento não é a mesma que a ausência de algo que jamais existiu ou do que já existiu. A ausência do vir a está ligada à ausência própria ao que é *como* tempo, *como* temporal – tal a esperança – e não ao que é no tempo ou pelo tempo. A ausência de um vir a é indiferente à existência ou inexistência das coisas, no sentido de serem ou não simplesmente dadas, uma vez que não pode ser apreendida como as coisas são apreendidas. Imaginando a imaginação, Kant descobriu tanto o sentido transcendental da ausência, indiferente ao sentido de existência como simplesmente dado como o sentido transcendental do passado como o vir a ser o que se tornou. Imaginado a imaginação, Kant tornou possível o deslocamento hermenêutico do pensamento conceitual para o movimento do compreender no qual pensar significa seguir o movimento de um vir ao pensamento. Deslocando a visão rumo ao vir-a, a imaginação transcendental aparece como a articulação ontológica de tempo e liberdade.

Quando o conceito filosófico passa a ser concebido como o que traz a uma imagem sem imagem o vir a um conceito, o vir à forma, ele é concebido como um mostrar da presença ausente de campos, âmbitos, expansões elásticas de onde um conceito se torna conceito. Esse deslocamento da representação conceitual à presentificação conceptualizadora é uma expansão da realidade das coisas para *além* delas, para *mais* do que elas. Imaginação transcendental ou esquematismo mostra como a visão conceitual das coisas vê a uma só

vez a imagem e o seu fundo, seguindo na imagem vestígios do mais do que si mesmo, ou seja, o campo, o âmbito, o “até onde e quando” pode ser si mesmo. Conceitos mostram a extensão das coisas e, nesse sentido, que as coisas são mais do que elas mesmas. Esse *mais do que* mostra o além apresentado em cada imagem de algo. Ele apresenta a tendência conceitual para o infinito. O vir a um conceito, o vir a uma forma mostra a dimensão virtual de campos como tendência para o além, como tendência para o mais do que, como tendência para o infinito. *Kant entende imaginação como faculdade de tornar presente a ausência no sentido de expandir a realidade rumo ao seu infinito*. Imaginação expande realidade para o seu infinito macroscópico e microscópico. O tornar presente ausências, próprio à imaginação, não tem o sentido de trazer o nunca existente ou já existente para uma presença do aqui e agora mas sim de tornar presente o campo virtual e infinito das coisas, o que não existe como coisas existem. A expansão conceitual é, porém, para Kant sempre limitada. Esquema conceitual ou imaginação transcendental expande a realidade rumo a um infinito finito, rumo a um campo virtual que possui limites, rumo a um foco. Fazendo isso, a imaginação transcendental não apenas traz para uma imagem sem imagem os limites da conceptualidade mas igualmente os limites da imaginação. Imaginando expansões microscópicas e macroscópicas para o infinito, a imaginação encontra o inimaginável, ou seja, os limites da imaginação. Essa é a questão central que move a *Análítica do Sublime*, na Crítica do Juízo de Kant. Quando imaginação transcendental ultrapassa a si mesma, quando ela ultrapassa suas imagens sem imagens pelas quais expande realidade para o infinito, ela se torna *sublime imaginação*, a experiência em que a imaginação encontra seus próprios limites, o inimaginável. Nesse sentido, gostaria de propor uma distinção operativa entre imaginação transcendental e sublime imaginação no intuito de sublinhar a presença tocante do inimaginável na Crítica do Juízo de Kant.

A *Análítica do sublime* de Kant pode ser lida como uma hermenêutica da imensidão. Imensidão significa: para além do infini-

to, o que ultrapassa todas as medidas possíveis, tanto a medida do finito como a do infinito. Imensidão nomeia o incomensurável, nomeia um absolutamente “magnum não comparativo”. A experiência desse *magnum* não-comparativo, da imensidão, é o sublime, *das Erhabene*, a magnitude para além de toda comparação. O sublime, o *Erhabene* remete à experiência de não se poder possuir realidade expandida por se estar possuído pela força expansiva da imensidão. Se imaginação transcendental é capaz de trazer para uma imagem sem imagem, para um esquema, o mais do que a realidade que constitui o campo virtual de um vir-a, de um trazer a, a sublime imaginação significa o não ser capaz de trazer para um esquema a força incomensurável da imensidão. Sublime imaginação é a avassaladora experiência de se deparar com “os limites da faculdade de imaginação”. É assim o limite do esquema conceitual, o limite da conceptualidade. Isso não é, contudo, o mesmo que insanidade ou uma espécie de afasia transcendental. Deparando-se com o inimaginável, a sublime imaginação produz o que Kant chamou de idéias estéticas. Enquanto imaginação transcendental está ligada ao entendimento, definido como faculdade de produzir conceitos, a imaginação sublime está ligada à razão, definida como faculdade de produzir idéias. Idéias são, para Kant, produtos da razão e não do entendimento. Idéias são o que não se deixa representar completamente em conceitos. Nenhum conceito é adequado para representar uma idéia. Dentre as idéias da razão, encontram-se as idéias estéticas, definidas por Kant como: “produtos da imaginação que dão muito a pensar, mas para os quais nenhum conceito ou pensamento determinado é adequado, não se deixando alcançar por nenhuma linguagem e nem ser completamente compreendidos” (CJ, §29). O que distingue as idéias estéticas, além da inadequação dos conceitos para representá-las e da linguagem para exprimi-las, é o fato de as idéias estéticas darem muito a pensar.

Idéias estéticas fazem mais do que pensar. Elas dão muito a pensar. Podemos descobrir aqui a íntima relação entre as idéias estéticas de

Kant e o que Heidegger, bem mais tarde, definiu como o caráter formal indicativo de um “conceito hermenêutico”. Dando muito a pensar, os conceitos hermenêuticos são idéias estéticas. Kant chamou de espírito, *Geist*, a capacidade para tais idéias estéticas que subtraem-se a toda conceptualidade e linguagem dando, todavia, muito a pensar. Espírito, *Geist*, é definido por Kant na Crítica do Juízo, como “doação do princípio de vida no ânimo (*Gemüt*)”. Ele define ademais *Gemüt*, ânimo como o “próprio princípio de vida”. Assim, as idéias estéticas dão muito a pensar porque surgem do espírito, isto é, do princípio de vida no ânimo, no *Gemüt*, isto é, no próprio princípio de vida. Idéias estéticas dão vida ao próprio princípio de vida, dão vida à vida e não o que está morto, ao passado, ao que não mais existe. Por isso, Kant vai insistir que o sublime corresponde a “um movimento do ânimo” (*Gemüt*), ao movimento do próprio princípio de vida. Esse movimento é ainda descrito como um “alargamento e expansão do *Gemüt*, do princípio de vida”. Na experiência do sublime, da força da imensidão, não é a realidade que se vê expandida para o infinito, mas o próprio princípio de vida. O movimento expansivo do próprio princípio de vida pode ser comparado, diz Kant, a uma espécie de abalo abissal, *Erschütterung*. A experiência do sublime, do *magnum* incomparável do princípio de vida, da imensidão inimaginável enquanto abalo abyssal pode ser interpretada como a descrição kantiana do nascimento do gesto hermenêutico no pensamento filosófico. A *Analítica do Sublime* seria assim uma descrição crítica do nascimento da filosofia, da admiração e espanto filosóficos enquanto total e incomensurável modificação da totalidade das experiências de vida. O que aqui se busca descrever é mais do que um vir à forma. É, na verdade, a busca de se descrever o vir a um começo e não ao que tem começo.

Kant vai distinguir entre a experiência abaladora do sublime e a experiência contemplativa da beleza. Essa experiência é por ele comparada à experiência da religiosidade por oposição às superstições religio-

sas. Admitindo a sublime imaginação como descrição do deslocamento hermenêutico da representação conceitual para o movimento de pensar, para o vir a um começo filosófico, então pode ser possível admitir que, enquanto gesto hermenêutico, a filosofia não se deixa compreender como *vita contemplativa* mas como *vita sublimativa*. Sublime não significa, de modo algum, escape da vida mas a tarefa humana de enfrentar a tarefa de dar vida ao próprio princípio de vida e isso como um começo de vida. A distinção é aqui entre vida contemplativa na busca de harmonia, fundamentada na experiência de beleza e vida sublime na imensidão, fundada numa experiência de inteira transformação. Kant distingue igualmente diferentes modos de prazer envolvidos nessas duas experiências. Enquanto vida contemplativa na harmonia envolve o prazer positivo de bem-estar, vida sublime na imensidão envolve o prazer negativo de admiração (*Bewunderung*), respeito (*Achtung*) e entusiasmo. Enquanto um vir à vida filosófica, *vita sublimativa* descreve o momento de dar muito a pensar quando a imaginação se depara não com o que não possui imagens, o sem-imagem, mas com o inimaginável, o que Kant ainda chama timidamente de “natureza crua” e que Schelling vai assumir, na sua Filosofia da Natureza, como “princípio bárbaro”.

Esse começo filosófico corresponde a um deslocamento da filosofia para a hermenêutica. A atenção hermenêutica para o vir à filosofia, ou seja, para um começo filosófico tem lugar quando a imaginação se depara com a imensidão para além do infinito. Encontrando-se com os seus próprios limites, com o inimaginável, a sublime imaginação “desperta em nós”, como diz o próprio Kant, o “sentido de uma medida não sensível”, um sentido do além. Kant encontra aqui o estranho pensamento de que quando a sublime imaginação se depara com o inimaginável e inconcebível, quando palavras não bastam e não são capazes de nada dizer, desperta-se em nós um movimento de “resistência”, que nos move para além do inconcebível, buscando palavras e

pensamentos inconcebíveis e inimagináveis. O pensamento resiste a não resistir. Deparando-se com a imensidão, a imaginação desperta uma capacidade supra-sensível, desperta o sentimento metafísico no homem. Descobre o pensamento como um pensar além e para além, como transpensar.

Mas será esse pensar para além só válvula de escape, somente alienação? Deparando o sublime da imensidão, o pensamento precisa pensar para além de si mesmo, descobrindo que para pensar a imensidão talvez seja possível pensar "como fazem os poetas". Essas estranhas linhas que encontramos no § 29 da Crítica do Juízo abalam a imagem corriqueira que temos da filosofia de Kant. Deparando-se com a sublime imensidão do oceano é possível, diz Kant, pensar como poetas fazem, ou seja, olhando a calma do oceano como um espelho, limitado apenas pelo céu, e, ao mesmo tempo, a sua inquietude como um abismo que tudo engole e abarca. "Como fazem poetas" é aqui descrito como a leitura tocante e comovente da imensidão do oceano quando o pensamento consegue pensar para além da diferença entre oceano e céu. Nesse pensar como fazem os poetas, desperta-se em nós a possibilidade de compreender o pensar-além, o transpensar da sublime imaginação como um pensar para além de diferenças dadas, para além de dicotomias e oposições, descobrindo o oceano como espelho do aberto do céu tornando-se abismo do mar e do abismo tornando-se um aberto. Aqui, oceano não é o outro do mar mas o seu *não-outro*. É possível que Fernando Pessoa tenha pensado como filósofos (como Kant) fazem ao escrever os versos tocantes e comoventes do *Mar Português*, que dizem:

Ó mar salgado, quanto do teu sal
São lágrimas de Portugal!
Por te cruzarmos, quantas mães choraram,
Quanto filhos em vão rezaram!
Quanto noivas ficaram por casar
Para que fosses nosso, ó mar!

Valeu a pena? Tudo vale a pena
Se a alma não é pequena.
Quem quer passar além do Bojador
Tem que passar além da dor,
Deus ao mar o perigo e o abysmo deu,
Mas nele é que espelhou o céu⁵.

Esse pensar-além de um pensar para além de dicotomias e oposições, para além de idéias claras e distintas – esse pensar como fazem os poetas, ou seja, descobrindo um outro sentido de diferença como não-outro, descreve esse dar muito a pensar quando o pensar depara-se com o inimaginável, o inconcebível, o indizível. O que a imaginação sublime de Kant nos dá a pensar é o deslocamento do pensar para o lugar oscilante entre o sem imagens e o inimaginável. Assumindo esse dar muito a pensar como um pensar para além de diferenças, a sublime imaginação realiza o que poderíamos chamar de uma des-realização ou des-atualização de realidade, o que Heidegger buscou pensar em termos de uma destruição hermenêutica. O abalo tremendo provocado pela sublime imaginação, quando a imaginação transcendental se depara com o inimaginável, des-realiza o real, des-atualiza o atual, des-forma formas. Trata-se de um des-realizar no sentido criador de transformar realidade em força transformadora do possível. Aqui não se trata de transformar o real em outra coisa ou realidade mas de transformar o real em força de transformação. É nesse gesto, aqui chamado de hermenêutico no sentido de uma hermenêutica imaginativa, que pensamento e arte encontram-se na criação.

Essas linhas de leitura da questão da imaginação em Kant buscaram servir como preparo para uma destruição hermenêutica do sentidos de existência e imagem e da relação entre ambas pela qual se torna possível tematizar em que sentido criar é imaginar. Deixo assim a formulação “criar é imaginar” como uma idéia estética que nos dá muito a pensar.

5. FERNANDO PESSOA. *Mensagem*. Parte II, Obra Poética, Nova Aguilar, p. 16.



PARA UMA FENOMENOLOGIA DA ARTE*

Marcos Aurélio Fernandes

(Prof. do Ifiteg – framarcosaurelio@hotmail.com)

Nota prévia: O Título necessita de um esclarecimento: “para uma fenomenologia da arte”. Quer dizer: rumo a uma fenomenologia da arte. “Rumo a” porque a exposição é apenas um caminho de pensamento, que se avia na direção de uma fenomenologia da arte. “Uma fenomenologia da arte” e não “a fenomenologia da arte”, pois todo o caminho é, cada vez, único: aquele que me é dado, a cada vez, a cada novo passo. Com esta reflexão, tentamos abrir um caminho: o caminho que me é dado percorrer neste momento de busca e questionamento filosófico. “Fenomenologia da arte” – este é um título ambíguo: pode significar a abordagem fenomenológica da arte (sendo que o genitivo “da arte”, aqui, fica sendo objetivo: a fenomenologia que assim como tema de sua investigação a arte); pode também significar a fenomenologia que é a própria arte: como veremos, a própria arte é fenômeno-logia, ou seja, um modo de fazer e deixar ver o que se mostra, um modo de tornar visível o mistério mesmo da realidade, em sua dinâmica de gênese (neste caso, a expressão “da arte” é um genitivo subjetivo – ou seja, a fenomenologia é o que surge e advém da própria arte). Com isso, fica claro que o que estamos entendendo, aqui, por

* Esse trabalho foi apresentado originalmente como exposição na UCG, Mestrado em Educação – 26.09.2007.

fenomenologia é plurívoco. Não diz só, nem propriamente, nem antes de tudo, que estamos adotando o “ponto de vista” de uma determinada corrente filosófica, que, nos tempos mais recentes, surgiu com as investigações de E. Husserl e com a meditação ontológica de M. Heidegger. É que, o que a fenomenologia tem de essencial é não ser uma corrente, um ponto de vista, uma abordagem de escola. É, antes, ser um caminho de pensamento, mas um caminho que se percorre, sempre de novo, a cada vez de modo diferente, sem prescrições outras, que não sejam aquelas de se ater à coisa mesma, de se deixar pressionar pela necessidade da auto-evidenciação dos fenômenos. Não está dito também que fenomenologia seja apenas e tão somente uma atitude de método na investigação do pensamento. Quiçá, o mais essencial é ser a fenomenologia a dinâmica mesma de constituição da realidade do real, quer se dê como a fenomenologia própria da consciência intencional (Husserl), quer se dê como a fenomenologia do ser em suas diferenças e referências com o ente (Heidegger).

I - “Pars destruens”*

Propor-se uma fala a respeito da arte é tocar em um tema muito vasto. Por ser vasto, pode-se falar da arte de muitos modos e em diversas perspectivas e sentidos, e, no entanto, dizer algo que seja pertinente e correto. No entanto, o correto e pertinente nem sempre é o verdadeiro e o essencial. Por isso, temos que escolher um caminho. E, de

* A crítica fenomenológica é, antes de tudo, destrutiva. Nisso, porém, temos que destruir o nosso próprio conceito de destruição. A destruição fenomenológica não tem o sentido de arruinar e eliminar. Tem, antes, o sentido de, por assim dizer, desentulhar o tesouro do fenômeno, oculto, muitas vezes, por debaixo de nossos esquemas de representação. A destruição fenomenológica significa, então, desobstrução do caminho, para que a coisa mesma se mostre, não obstante as muitas representações gastas que dela temos.

preferência, um caminho que nos conduza a uma compreensão mais determinada acerca da *essência* mesma da arte, ou que, ao menos, nos possibilite aproximar-nos do *sentido do ser* da arte.

Tal caminho se abre e se perfaz pelas *veredas* do *pensamento* e não pelas *estradas pavimentadas* do *conhecimento*. O conhecimento trata de *representações* do real e visa sempre a *correção* e *coerência* das representações. Já o pensamento lida com a “*coisa mesma*” e visa sempre o *desvelamento* de seu *modo de ser mais próprio*. Por isso, vamos *colocar em suspenso* as diversas teorias da arte, as diversas abordagens estéticas da arte, as diversas maneiras de se contar a história da arte etc... Colocar em suspenso não é negar, muito menos é afirmar nossos conhecimentos a respeito da arte. É, antes, deter-nos numa atitude de confessada ignorância, em que, reconhecendo o nosso *não-saber-o-que-é-mesmo-a-arte*, comecemos a criar condições para que a arte nela mesma se nos apresente e se nos ofereça em seu *sentido de ser*.

Tal atitude, como já dissemos, *não* é uma atitude de *conhecimento*, mas é uma atitude de *pensamento*: a *indagação pelo sentido do ser da arte*. É que, conhecer e pensar são diversos. Tentemos, pois, mostrar em que consiste esta diferença.

O conhecimento é *abstrato*: explica a cidade da arte através de mapas (os esquemas de *explicação objetivante e objetiva* das diversas teorias da arte e da estética). O pensamento é *concreto*: só pode mesmo falar da cidade da arte, nela habitando, percorrendo seus caminhos, familiarizando-se com suas moradas, ruas e praças e surpreendendo-se com as suas paisagens, com seus becos, com seus meandros (o que implica a dinâmica de explicação *fenomenológica* – que não se dá mediante esquemas teóricos projetados, prefixados e construídos, mas mediante a disposição do não-saber, que se abre para receber o fenômeno da arte em sua auto-doação originária).

O conhecimento, por ser abstrato, reduz a arte a algo de *objetivo* e os momentos que a constituem a *funções* de um grande sistema

explicativo (estético, psicológico, sociológico, cultural, historiográfico etc.). O pensamento, por ser concreto, deixa-ser a dinâmica de surgimento, de con-crescimento (con-creção) e de consumação do fenômeno arte, não enquadrando-o dentro de um sistema explicativo, mas deixando-o se manifestar nele mesmo.

O conhecimento *progride*, *dominando* cada vez mais o seu *objeto*. O pensamento não progride, mas, dando um passo *para trás* diante do *fenômeno* da arte, deixa-se desarmar por ele, para, numa atitude de admiração, espanto e assombro (*thaumádzein*), ser tomado pelo que se mostra, em sua presença misteriosa. Misteriosa é a presença da arte nas obras e nas existências artísticas, pois é sempre uma presença que, ao mesmo tempo, se doa e se subtrai – ou melhor, é uma presença que se presenteia se subtraindo, que se oferece se retirando, que se expõe, recolhendo-se, que se manifesta, velando-se.

Se o conhecimento conquista o real (artístico), transformado em *objeto*, *passo por passo*, o pensamento, no entanto, é conquistado pela *presença misteriosa* da realidade (artística) *de chofre*, num *instante*, que é sempre a iluminação de um *encontro*.

O conhecimento *fala muito sobre* a arte, o pensamento *se cala e silencia diante da obra de arte*. Mas, obrigado a falar, o pensamento só fala a partir do silêncio, deixando-ser o vigor do silêncio na vibração de cada palavra.

Se o conhecimento *classifica*, opera divisões e recortes, como que operacionalizando um espécie de anatomia da arte, o pensamento apenas *intui o essencial*, que sempre se oferece como o *vigor do ser mais próprio da arte*, o qual se oferece, *a cada vez, todo*, em cada obra, tomada em sua *singularidade*. O conhecimento trata de generalidades, especificidades, particularidades. O pensamento lida com o universal, mas com aquele *universal concreto*, que só se dá *na singularidade*. Pois, para o pensar, tudo é um. E tudo aquilo que o pensamento procura pensar sempre o conduz ao *mesmo*, que não é nunca igual: o mistério da realidade da arte se dando

e se subtraindo em miríades e miríades de dimensões, de horizontes, de gêneses, de esplendores, de concreções artísticas.

O pensamento só pode mesmo ser integrador, por ser o tecelão da realidade. Por isso, o pensamento faz, a cada dia, o que fazia Penélope, na espera de Ulisses. Ele tece e des-tece a tessitura e urdidura da realidade.

O conhecimento, a cada dia que passa, se torna poderoso no domínio do seu objeto. O pensamento, a cada dia que passa, se torna pobre e frágil, diante do mistério da realidade. É que, para conhecer, não é preciso transformar-se. Para pensar, no entanto, é preciso renúncia. E o sentido da renúncia não é a rejeição disso ou daquilo, mas é a aceitação da transformação que a vida provoca, em cada nova experiência de pensamento, que é sempre a experiência de ser tocado pelo mistério do ser, pela voz de seu silêncio, pelo apelo de sua retirada. De fato, é possível conhecer a arte sem que nos transformemos pelo encontro com ela. Mas não é possível pensar a arte sem que sejamos atingidos pela provocação e o apelo da sua origem.

Em geral as teorias sobre a arte estão dominadas pelo esquema sujeito-objeto e os problemas das estéticas são problemas derivados da teoria do conhecimento. Artista e obra são colocados dentro deste esquema sujeito-objeto. Também expectador e obra são empurrados para ali. Com isso, já perdemos de vista o teor fenomenal da gênese artística: tanto da gênese da obra de arte enquanto obra de arte, quanto da gênese do artista enquanto artista. Costumamos representar a obra de arte como produto da atividade do artista. Neste sentido, representamos a obra de arte como objetivação da vivência do artista, daquilo que ele quis expressar de seu mundo subjetivo. Até procuramos, nas obras, os resquícios e indícios de suas patologias, de suas visões de mundo, ideologias etc.

Esquecemos de perceber que as obras de arte, uma vez criadas, repousam em si mesmas, como seres autônomos, sendo mesmo mais permanentes, perenes e duradouros do que os próprios artistas.

Esquecemos de perceber ainda que as obras de arte são o que são não porque dizem aquilo que os artistas queriam dizer, mas porque, felizmente, se recusam a dizê-lo plenamente, ou, ao menos, a dizer somente isso. É graças a esta falha em relação ao artista, que a obra alcança a sua perfeição própria, a consumação dela mesma. E, justamente, por não somente dizer o que o artista quis dizer, é que a obra de arte diz muito mais, não somente para o artista, mas também e, sobretudo, para todos os que com ela virem a ter uma verdadeira experiência de encontro. E a obra de arte diz, não somente no que ela fala, mas, sobretudo, no que ela silencia. Com efeito, é do fundo de seu silêncio retraído, que brota a sua fala, ao mesmo tempo, cheia de recato, e inesgotavelmente generosa. É que a obra de arte é um evento da linguagem, mas a linguagem não é nunca somente um meio de expressão e de comunicação do sujeito que fala. Antes, a linguagem é a própria saga do ser em seu sentido, é o próprio eclodir do mundo como uma totalidade de significâncias que nos são familiares ou estranhas, é o próprio chão, a partir do qual o homem e as obras de arte podem falar e dizer.

Esquecemos, da mesma maneira, de lembrar, que não somente o artista produz a obra, mas também a obra produz o artista. É que o artista jamais se constitui como artista, a não ser por graça das obras que solicitam a sua criação. E isso se dá de tal maneira, que toda a existência do artista, à medida que for mesmo uma existência artística, com todas as suas vicissitudes e peripécias, inclusive com todas as suas mazelas e “patologias”, se condensa, se configura, se constitui em sua gênese existencial, a partir da necessidade de criar, e é a partir desta necessidade, que o artista recebe o seu vigor e a sua fragilidade, sua lucidez e sua loucura, sua sucesso e seu fracasso. A necessidade de criar, no entanto não pertence ao artista, antes, é o artista que pertence a ela. É que ela não vem dele mesmo. Antes, ela vem das profundezas do mistério uno e simples, que con-juga o humano no próprio de sua humanidade e a realidade na sua dinâmica de realização e

des-realização, isto é, de ser e não-ser, de ser e aparecer, de ser e vir a ser, de ser e dever-ser.

II - “Pars construens”*

Para tentarmos entender isso melhor, vamos recorrer à fala de um artista. Nem toda a fala de artista é uma fala pensante. A melhor fala de um artista é sempre aquela que deixa ser a fala de sua obra, mesmo se esta fala o contradiz. Nem todo o discurso do artista está ao alcance da fala de sua obra. E quando isso acontece, ou é porque a obra diz muito pouco e diz muito mal o que diz, ou porque o artista conseguiu se tornar não apenas um artista, mas um pensador da arte, ou seja, alguém que pensa o sentido de ser da própria arte, que nas obras se insinua (só para recordar Heráclito: as obras de arte, como o dizer de Apolo nos oráculos de Delfos, não afirmam nem negam coisa alguma, mas apenas insinuem, acenam, assinalam o não-dito e o indizível). Pois bem, vamos recorrer à fala de um artista, que ousou, não sem temor e tremor, pensar o sentido de ser da arte, por conseguinte, a mútua pertença da obra e da existência mesma do artista, a partir da pertença de ambas à própria arte: *Paul Klee*.

Em “*Confissão Criadora*”, Klee declara de maneira lacônica e lapidar: “*A arte não reproduz o visível, mas torna visível*”¹. Esta tese é retomada, em “*Sobre a arte moderna*”, com um pouco mais de explicitação: “... Porque as obras de arte não só reproduzem com vivacidade o que é visto, mas também tornam visível o que é vislumbrado em segredo”².

* A construção fenomenológica não é construtiva, no sentido de um método sistemático que, de antemão e segundo determinados projetos teóricos, faz encaixar os fenômenos dentro de determinadas funções explicativas. É construtiva no sentido de deixar surgir a própria auto-estruturação do fenômeno, segundo as direções de sentido em que ele, de início, a partir dele mesmo, se esboça.

1. Klee, Paul. *Sobre a arte moderna e outros ensaios*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2001, p. 43.

2. Klee, Paul. Idem, p. 66.

Normalmente, nós nos aproximamos da obra de arte como se esta fosse uma “representação” ou uma “reprodução” do visível, mais exatamente, uma reprodução que ocorre com “vivacidade”. Gostamos de reconhecer na obra aquilo que nós já supomos conhecer na realidade comum e opaca de todos os dias, só que apresentado de maneira mais diáfana, mais vívida, mais esplendorosa, em suma, de maneira extraordinária. Neste sentido, nos dispomos bem com a arte naturalista e realista, mas ficamos chocados com a arte moderna. Esta parece deformar o real, que já conhecemos, por termos visto as coisas assim como elas se nos mostram todos os dias e não de outra maneira. Pensamos, neste sentido, que a arte deva retratar o real como ele é, vale dizer, como ele aparece para nós de início e na maior parte das vezes. No entanto, qual o sentido da “deformação” da arte moderna? Não seria, justamente, nos des-fixar a aparência de todo o real, para mostrar que esta aparência é apenas a “forma terminal” de uma gênese? Para quem é, mesmo sem saber, artista ou pensador, as “formas naturais de manifestação” das coisas não têm um “significado coercitivo”:

Ele não estabelece um vínculo tão forte com uma tal realidade, porque não vê nas formas finais a essência do processo da criação natural. Pois, para ele, importam mais as forças formadoras do que as formas finais³.

O artista/pensador não se fixa nas “formas naturais de manifestação” da realidade, pois intui que estas são apenas “formas terminais/finais”. A de-finição destas formas é a ponta da dinâmica de um processo criador: o processo de realização da realidade em todo o real. Por ser criador, por estar continuamente “dando à luz”, deixando e fazendo nascer novas formas, este processo é chamado de *gênese*. Quem é capaz de olhar assim para a obra da natureza, também será capaz de olhar assim para a obra da arte:

O movimento é a base de todo devir...⁴

3. Klee, Paul. Idem, p. 64.

4. Klee, Paul. Idem, p. 45.

O Gênesis das Escrituras constitui uma ótima parábola do movimento. A obra de arte também é em primeira instância-gênese, nunca pode ser vivenciada [puramente] como produto⁵. A arte é como uma parábola da criação. Ela é sempre um exemplo, assim como o terrestre é um exemplo do cósmico⁶.

Movimento, devir, gênese, criação: o artista/pensador se atém ao movimento de autoconstituição da realidade do real e não ao já constituído. Ele visa as “forças formadoras” e não as “formas terminais”. O seu mote soa: “Do modelo ao arquétipo!”⁷

Arquétipo é a forma originária, que in-forma, isto é, perfila e configura todo o real. Enquanto tal, o arquétipo é princípio dinâmico de criação, é princípio estruturante, configurador, perfilador, do real. É o que Platão e os gregos, desde tempos antigos, chamaram de *eidos* ou *idea*. A idéia fala do apriori de realização de todo o real. Pois a realidade não é nenhum real, mas é potência de realização de todo o real, é o ato mesmo de realizar. Em Aristóteles: *dýnamis*, *enérgeia* e *entelécheia*. A obra (*érgon*) é a consumação (*télos*) desta dinâmica criadora (*poíesis*). Com outras palavras, ser não é nenhum ente, não é nenhuma substância, mas é potência geradora, criadora, que permite e capacita todo o ente para ser o que ele é, para vigir e vigorar em seu modo próprio de ser, para se definir na fisionomia de uma concreção singular, de uma obra consumada. Nas palavras de Klee:

No começo está o ato. Entretanto, mais além se encontra a idéia. E como o infinito não possui nenhum começo determinado, como um círculo, a idéia pode ser o que vem primeiro. No começo era o verbo, traduz Lutero⁸.

É nesta dinâmica criadora do ser que se enraíza a arte. Ali está o seu chão, o *medium*, o elemento, a partir do qual o processo criador da

5. Klee, Paul. Idem, p. 47.

6. Klee, Paul. Idem, p. 49.

7. Klee, Paul. Idem, p. 66.

8. Klee, Paul. Idem, p. 45.

arte se ergue, se ramifica, se diversifica, floresce e frutifica em obras. Nós chamamos, na tradição ocidental, aquela dinâmica criadora de *phýsis*, *natura*, natureza, no sentido antigo. Ela é a criação (*poíesis*) originária. A arte (*téchne*) é-lhe somente uma parábola, isto é, uma correspondência. A arte, por conseguinte, não se atém tanto ao constituído-visível, mas à dinâmica invisível de constituição de todo o visível. Só assim ela corresponde à sua vocação ontológica.

A natureza é a raiz da arte. A obra de arte é sua copa. No entre-meio, como passagem, está o artista:

Deixem-me usar uma metáfora, a metáfora da árvore. Pelo que podemos supor, o artista dedicou toda a sua atenção a esse mundo multiforme, e de alguma maneira encontrou seu caminho nele. Com toda calma. Ele tem um senso de orientação tão bom que é capaz de organizar a passagem fugidia dos fenômenos e das experiências. Essa orientação nas coisas da natureza e da vida, essa organização ramificada e diversificada, é o que eu gostaria de comparar à raiz da árvore.

Dessa raiz afluem para o artista as seivas vitais que vão passar através dele e através de seus olhos.

Portanto ele ocupa o lugar do tronco.

Pressionado e movido pelo poder daquele fluxo, ele encaminha o que foi vislumbrado para a obra⁹.

Voltemos ao que foi dito antes: que as obras de arte “tornam visível o que foi vislumbrado em segredo”¹⁰. Em vez de segredo, nós poderíamos dizer: no mistério, entendendo a palavra mistério segundo a sua acepção na língua alemã: *Geheimnis*. Em sua composição, esta palavra fala de um recolhimento, expresso no prefixo “Ge-”, ao mesmo tempo em que fala de lar, casa (*Heim*). Mistério é ali onde todas as coisas se encontram e se recolhem como que em casa. Em casa, porém, só pode ser e estar aquilo ou aquele que se encontra junto de sua ori-

9. Klee, Paul. Idem, p. 52.

10. Klee, Paul. Idem, p. 66.

gem (*Ursprung*). Origem, porém, não é nenhuma causa, por não ser nenhuma cousa. Origem é, antes, o ponto de salto (*Sprung*), o “olho d’água”, a fonte, a partir do que salta (*springt*) se ergue, brota, jorra, vem à luz toda a dinâmica de ser e realizar-se de todo o real, portanto, toda a cousa, inclusive esta cousa estranha chamada obra de arte.

O artista só pode ser artista se se mantém, de uma maneira ou de outra, junto a esta origem:

Não passa de um presunçoso o artista que fica no meio do caminho. Os que têm vocação autêntica são aqueles que se aproximam do solo secreto em que a lei primordial alimenta os seus desenvolvimentos.

Qual o artista que não gostaria de morar onde o órgão central de toda mobilidade espaço-temporal – chame-se coração ou cérebro da criação – ativa todas as funções? No colo da natureza, na fonte da criação, onde a chave secreta para todas as coisas é guardada?¹¹

É a partir deste impulso de retorno à fonte primordial da criação que o artista haure a seiva das possibilidades de ser, realizar e estruturar, e as transforma, plasmando-as (por “meios plásticos próprios”¹²), fazendo-as passar de seu estado de “sonho, idéia ou fantasia”, ao estado consumado de “realidades, realidades da arte, que levam a vida para além do que ela aparenta ser por uma perspectiva mediana”¹³.

A bem da verdade, estas realidades podem não parecer, em nada, aos modelos das formas terminais que temos diante dos olhos, mas se parecem aos arquétipos, às idéias, forças formadoras que, como potencialidades, atuam ou podem atuar, de maneira inesgotável, no surgimento de todo o real. É por isso que, para quem se atém somente aos modelos constituídos e não aos arquétipos constituidores, a arte assim acaba se tornando uma espécie de “deformação”.

11. Klee, Paul. Ibidem.

12. Klee, Paul. Ibidem.

13. Klee, Paul. Ibidem.

Para a arte, portanto, o decisivo e determinante não é a realidade constituída: o *real*, mas a potência de realização da realidade em devir, em gênese: o *possível*: “... Não quero mostrar o homem como ele é, mas apenas como ele poderia ser”¹⁴.

O processo da arte é um processo fenomenológico (um processo que torna visível, que mostra, deixa e faz ver), por ser um processo ontológico (um processo que corresponde à dinâmica do ser, mais precisamente, do ser no modo do seu aparecer). Nós chamamos de criador a este processo. Criador ou criativo não é aquilo que produz coisas novas, mas aquilo que produz novas dimensões de aparecimento para as coisas, na concreção das obras.

Muito teríamos que dizer a respeito da produção de novas dimensões para o aparecimento das coisas na obra de arte. Mas o limite desta exposição não nos permite. Apenas registramos que Paul Klee chama este processo de “construção” e, por fim, de “composição”; que os “elementos formais” de uma pintura, por exemplo, são, na verdade, dimensões (ponto, linha, claro-escuro, cor); das construções dos elementos formais e de suas estruturas, surge a dimensão da figura; mas esta é somente uma passagem para outra dimensão: a do “conteúdo”, em que a figura toma uma fisionomia singular. Então, já não se trata simplesmente de construção, mas de composição. Por isso, o desenho e a pintura (e – porque não dizer? – toda arte plástica) são somente possibilidades de composição, vale dizer, variantes da arte primordial, que é a música (aqui a “música” usual é também uma variante da musicalidade, que se impõe em toda a arte). Por fim, o que rege o surgimento da arte em todas as suas dimensões não é outra coisa que o *tempo*.

... Uma grande diferença é atribuída entre a arte temporal e a arte espacial. Mas, examinando o assunto com mais cuidado, isso não passa de uma divagação erudita. Pois o espaço também é um conceito temporal.

14. Klee, Paul. Idem, p. 67.

Quando um ponto se torna movimento e linha, isso implica tempo. A mesma coisa ocorre quando uma linha se desloca para formar um plano. Igualmente no que diz respeito ao movimento dos planos para formar espaços...¹⁵

E o espectador, por acaso ele se dá por satisfeito com uma obra num relance? (Infelizmente muitas vezes é isso que acontece.)

Feuerbach não diz que para o entendimento de um quadro é necessária uma cadeira? Para que a cadeira?

Para que o cansaço das pernas não atrapalhe o espírito. As pernas ficam cansadas por causa da demora em pé. Em cena, portanto, o tempo. Só o ponto morto em si é atemporal...

A atividade essencial do espectador também é temporal. Ele vai trazendo pedaços, um por um, para a cavidade ocular, sendo que para focalizar cada pedaço novo precisa abandonar o antigo.

Em certo momento, pára e vai embora; assim como faz o artista. Se considerar que vale a pena, volta atrás; assim como faz o artista¹⁶.

A arte é um *saber (eidénai)*: um saber operativo, que se dá justamente como um *poder (epístamai – epistéme!)*: o poder de conduzir a produção destas novas dimensões de aparecimento para as coisas. Trata-se de um saber “das coisas últimas”, em relação ao qual o conhecimento dos elementos formais que eram na construção ou composição de uma obra é apenas propedêutico:

A libertação dos elementos, o seu agrupamento em subdivisões que configuram novas formas, a desagregação e a reconstrução do todo segundo diversos aspectos simultâneos, a polifonia pictórica, a produção de repouso por meio de um ajuste do movimento – todas essas são questões formais de grande importância, decisivas para o conhecimento sobre a forma; mas não se trata de arte na esfera mais elevada. Porque na esfera mais elevada da arte existe um segredo derradeiro, escondido por trás da diversidade de sentido, e a luz do intelecto lamentavelmente se apaga¹⁷.

15. Klee, Paul. Idem, p. 46.

16. Klee, Paul. Idem, p. 46s.

17. Klee, Paul. Idem, p. 49s.

A arte joga com as coisas derradeiras sem tomar conhecimento delas, e no entanto as alcança!¹⁸

O artista, nisso tudo, não é senhor, nem servo, mas mediador deste poder da arte:

Pressionado e movido pelo poder daquele fluxo, ele encaminha o que foi vislumbrado para a obra...¹⁹

... Ocupando o lugar que lhe cabe – no tronco da árvore –, tudo o que ele faz é recolher e encaminhar aquilo que vem das profundezas da terra. Não servir nem dominar: apenas comunicar.

Portanto ele assume uma posição realmente humilde. E a beleza da copa não lhe pertence, apenas passa através dele²⁰.

Como um humilde mediador, que não se identifica com a copa, posso prometer aos senhores uma luz de radiante riqueza²¹.

Terminemos, pois, com a referência a esta luz. Klee conhecia a sobriedade e a ebriedade dela. Como disse Rilke, Klee viveu “ébrio de ausência”, e, da privação e pobreza de seus desenhos, brotou a superabundância daquela luz. O poeta Hölderlin, em outros tempos, também conheceu esta ebriedade de luz, que completa a sobriedade de exposição figurativa do moderno, e por isso fez dizer o seu Empédocles, figura trágica tipicamente moderna:

Ó luz celeste! Não me ensinaram os homens. Já vai longe o tempo em que, meu coração ardente não sabendo encontrar a terra toda viva, me voltei para ti e, confiante como a planta, abracei-me contigo longa e cegamente em minha alegre piedade. Pois um mortal mal reconhece os Puros. Mas, quando o espírito floresceu em mim, como tu floresces, eu te reconheci e gritei: estás viva. É porque viajas entre os mortais e, jovial, como céu, lanças de ti a graça de raios brilhantes sobre cada coisa, para que todas elas tenham a cor

18. Klee, Paul. Idem, p. 50.

19. Klee, Paul. Idem, p. 52.

20. Klee, Paul. Idem, p. 53.

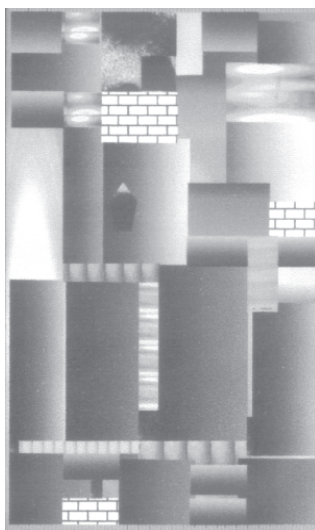
21. Klee, Paul. Idem, p. 54.

de teu espírito, foi por isso que também para mim a vida se fez poesia. É que em mim estava tua alma. E assim como tu, meu coração se entregou livremente à terra grávida, à terra sofredora. E, muitas vezes na noite santa, prometi amá-la fiel e sem medo até à morte, amar esta terra, toda carregada de destino, e não desdenhar nenhum de seus mistérios²².

22. Hölderlin, apud Leão, Emmanuel Carneiro, *Aprendendo a Pensar*, Vol. II, 2000, p. 117.



COMENTÁRIOS





O *QUODLIBET* 5 DE JOÃO DUNS SCOTUS: INTRODUÇÃO, ESTRUTURA E TRADUÇÃO*

Roberto Hofmeister Pich

(doutor em Filosofia, professor do
Programa de Pós-Graduação em Filosofia da PUCRS)

Introdução

I. O texto latino da coletânea de disputas intitulada “*Quaestiones quodlibetales*”, atribuída sem maiores discussões a João Duns Scotus (1265/1266-1308), foi objeto de pelo menos três edições e publicações importantes, a saber, de L. Wadding (1639), de L. Vivès (1891-1895) e de F. Alluntis (1968)¹.

II. Como o nome indica, “Questão quodlibetal” (*quodlibetum* ou *quodlibet*, que servem também, a cada vez, como termo coletivo para o conjunto das disputas) significa “questão sobre qualquer tema”², isto é,

1. De Boni (2006, p. 67), fala de 67 manuscritos existentes; A. Vos (2006, p. 140), afirma que desse texto que “se tornou popular” sobreviveram mais de 80 manuscritos.

2. Na literatura mais antiga, os melhores estudos sobre o assunto são da autoria de P. Glorieux (1924; 1935). Na literatura recente, cf. Bazan, B. C. et alii (1985) e, sobretudo, Schabel, Ch. (ed.) (2006; 2007). No segundo volume, há uma apreciação geral da literatura quodlibetal produzida por Duns Scotus, escrita por NOONE (2007).

uma questão que poderia ser “sobre todo e qualquer tópico” (*de quolibet*) e poderia ser iniciada “por todo e qualquer” membro da audiência (*a quolibet*) (cf. WILLIAMS, 2003, p. 12; KENNY; PINBORG, 1982, p. 22). Ao que parece, esse modelo de disputa – e de literatura acadêmica – surgiu em Paris e foi adotado progressivamente pelas demais universidades, tendo grande destaque no período de 1250 a 1320. A disputa quodlibetal tinha lugar duas vezes ao ano: antes do Natal, na segunda ou terceira semana de advento, e antes da Páscoa, no período até a quarta semana da quaresma (ALLUNTIS, 1968a, p. XI). “Determinar” tal questão era direito que pertencia somente aos professores – aos “mestres regentes” –, embora nem todos os grandes mestres do período tenham tido suficiente confiança para expor-se publicamente em debates dessa natureza. Como indica L. A. De Boni, autores como Godofredo de Fontaines e Henrique de Gand, durante o seu longo período de magistério, por 15 vezes promoveram disputas quodlibetais; Tomás de Aquino o fez por 12 vezes (cf. DE BONI, 2006, p. 67). João Duns Scotus, cuja carreira magisterial foi curta, só determinou um *quodlibet*, de vinte e uma questões, em si um número médio de questões determinadas nesses eventos (cf. ALLUNTIS, 1968a, p. xiv).

III. Diferentemente das “questões disputadas” (*quaestiones disputatae*), que ocorriam diariamente e restringiam-se aos alunos de cada mestre, o acontecimento de uma questão quodlibetal implicava a interrupção das aulas e uma ampla divulgação entre as instituições e autoridades locais. Como é hoje sabido, dependendo do mestre regente e dos temas com maior enfoque no momento, assistiam à disputa “o bispo, o legado papal, o clero, funcionários da corte, pessoas em trânsito e o pessoal docente e discente da universidade” (cf. DE BONI, 2006, p. 67). Mais importante que isso, porém, é enfatizar que, rigorosamente, qualquer presente tinha a permissão de formular perguntas a respeito de qualquer tema; por isso mesmo, o seguimento das questões revelava grande desordem. O fato de que os presentes em geral traziam as questões preparadas e as formulavam tão logo

conseguiam em nada muda, antes ratifica, esse aspecto propositadamente disparatado das discussões.

IV. Para a disputa, o mestre regente vinha acompanhado por seus bacharéis, que se dividiam entre “oponentes e respondentes” (*opponentes et respondentes*). A propósito, os estatutos da universidade prescreviam que ninguém poderia ser promovido a mestre de teologia sem antes haver participado, como bacharel respondente, numa disputa quodlibetal. Aos bacharéis respondentes, portanto, cabia a primeira articulação pública da resposta ou da objeção, de modo que o mestre regente entrava em cena só ao final, apresentando a *determinatio* respectiva, isto é, a “resposta final” (cf. ALLUNTIS, 1968a, p. xii-xiii; DE BONI, 2006, p. 67). No clima de desorganização em que as discussões iam acontecendo, os bacharéis “reportavam” ou “anotavam resumidamente” tudo o que podiam. Nas aulas dos dias seguintes, a partir dessas anotações, o mestre esforçava-se para dar uma ordem aos temas das diversas questões para melhor formular a sua resposta para cada uma. Mais tarde, revia o texto e preparava-o aos livreiros da universidade, no intuito de “publicar” o material – no caso do *quodlibet* de Duns Scotus, a revisão do material (feita, em parte, pelos discípulos) certamente não terminou antes de 1311, quando o Doutor Sutil já falecera (cf. VOS, 2006, p. 140).

V. Isso deve esclarecer também que a maioria dos manuscritos e das edições que hoje se possui desses debates não reproduz exatamente o que aconteceu no dia da questão quodlibetal; apresenta, antes, a reelaboração dos assuntos que foram então discutidos. As “reportações”, pois, eram desordenadas, em contraste com o seguimento lógico que depois podia ser verificado nas redações preparadas pelo mestre regente³.

3. Cf. Alluntis (1968a, p. xiii). No caso do *Quodlibet* de Duns Scotus, cf. A. Vos (2006, p. 140), o *Codex lat. Mon.* 8717, da Biblioteca do Estado, em Munique, ainda mostra traços da *reportatio* original da própria disputa quodlibetal.

De todo modo, em qualquer desses eventos e encaminhamentos, tem-se, mais do que em outras formas de disputa e de literatura de disputa, um reflexo do dia-a-dia da universidade, dos temas acadêmicos candentes e também da realidade socioeconômica e cultural de uma época. Por isso mesmo, as questões quodlibetais têm grande importância para conhecer o pensamento filosófico-teológico de uma época *e de um autor*: afinal, o autor tem de posicionar-se sobre um significativo complexo intelectual. Em resumo, pois, “(...) os quodlibetos contêm precisões valiosas do pensamento genuíno de um mestre sobre problemas que por acaso não toca em outras obras suas, sobre o seu pensamento em geral e sobre as correntes ideológicas do ambiente universitário contemporâneo” (cf. ALLUNTIS, 1968a, p. xii-xiii).

VI. Scotus determinou o seu *quodlibet* ou bem no advento de 1306 ou na quaresma de 1307. Dividido em 21 questões, num texto, em geral, menos formal e mais fluente do que o da *Ordinatio*, o *quodlibet* foi, ao que tudo indica, a última obra escrita por Scotus (cf. DE BONI, 2006, p. 67-68). Naturalmente, isso de si já reveste o texto de importância, uma vez que, a respeito de temas específicos, poder-se-ia conferir, ali, as últimas opiniões do autor, quiçá o seu “pensamento definitivo”.

VII. Como mostrou F. Alluntis, as duas categorias temáticas centrais do *quodlibet* de Scotus são “Deus e as criaturas” (cf. ALLUNTIS, 1968a, p. xvi-xvii). Na perfeita ordem lógica que o mestre regente devia impor às discussões, (i) Scotus investiga, em primeiro lugar, os problemas referentes a Deus em si mesmo, *ad intra*: sobre a essência divina, o nocional ou pessoal, as produções divinas, a relação de origem, as relações comuns (q. 1-5). Dado que a questão 5, ora traduzida, finaliza esse primeiro bloco, é válido relatar o título das quatro questões precedentes: (1) “Se, na realidade divina, o essencial é mais imediato à essência divina, ou o nocional [pessoal]”; (2) “Se em Deus podem existir diversas produções de mesma razão”; (3) “Se essas duas [situações] podem manter-se simultaneamente, [a saber],

que a relação, enquanto comparada com o [seu] oposto, é uma coisa e que, enquanto comparada com a essência, é tão-somente uma razão”; (4) “Se a primeira pessoa divina, separada ou abstraída da relação de origem, poderia permanecer constituída e distinta”. A esse bloco (ii) seguem diversas questões acerca da realidade divina considerada *ad extra*: relações com respeito ao criado, a onipotência divina, a causalidade do Verbo com respeito às criaturas, a possibilidade de um anjo dar forma à matéria, especulações sobre a conversão eucarística, possíveis objetos da onipotência (q. 6-11). (iii) Em continuação, são discutidas diversas questões referentes às criaturas: sobre a relação das criaturas com Deus como criador, sobre a natureza dos atos de conhecer e de desejar, sobre o conhecimento que a alma possui da Trindade de pessoas, sobre as determinações do intelecto passivo, sobre compatibilidades da liberdade da vontade e da necessidade natural, sobre a possível identidade entre atos de amor natural e amor meritório, sobre o vínculo moral entre ato exterior e ato interior (q. 12-18). (iv) Encerram a obra três questões independentes, tendo em comum referência ao ser humano ou à natureza humana (cf. ALLUNTIS; WOLTER, 1975, p. xxxi-xxxii): sobre a unidade em Cristo da natureza humana com o Verbo, casos especulativos sobre a obrigação do sacerdote de rezar a missa e casos especulativos sobre a eternidade do mundo (q. 19-21). Apesar dessa ordem sistemática, é correto dizer que cada questão constitui um tratado completo e independente, tangendo, dentro de cada tópico, numerosos problemas teológicos e filosóficos. A estrutura básica de cada questão é típica de um tratado escolástico: em três artigos, consistindo, respectivamente, de argumentos a favor e contra, corpo da questão (a parte inegavelmente central do conteúdo de cada tratado) e respostas aos argumentos principais⁴.

4. No *quodlibet* de Scotus, apenas a questão 11 está dividida em 4 artigos. Numa ou noutra questão, falta a resposta ao argumento principal, sem dúvida porque Scotus não teve oportunidade de dar os últimos retoques à obra. Na questão 21, que, como opinam hoje os autores, ficou inacabada, apenas o primeiro artigo está desenrolado adequadamente (cf. ALLUNTIS, 1968a, p. xvi-xvii; HONNEFELDER, 2005, p. 17; SONDAG, 2005a, p. 11).

VIII. No texto da questão 5, é marcante a influência de *Ordinatio* I d. 2 p. 1 n. 1-190 (“da existência de Deus e da sua unidade”) e de *Ordinatio* I d. 8 p. 1 (“da simplicidade de Deus”, fundamentada em especial na sua infinitude). Naturalmente, como indicara L. Honnefelder, para todos aqueles textos de Scotus aos quais faltam edições críticas respectivas, faltam também indicações claras sobre datação, fontes, debates de fundo com doutrinas e autoridades, itens esses que facilitam a visualização do desenvolvimento de idéias acerca de um tópico (HONNEFELDER, 1996, p. 33). No caso da questão 5, seria desejável delinear um desenvolvimento de idéias acerca do conceito de ente infinito, de infinitude, de perfeição pura, de predicação formal e por identidade, da natureza das relações etc. Visto, ademais, que a edição latina das *Quaestiones quodlibetales* sob a direção de F. Alluntis, ainda que excelente, é “semi-crítica” (cf. VOS, 2006, p. 140), a tradução que segue abaixo, que tem como base essa edição, não é feita a partir de uma edição “definitiva”⁵ – em particular no que diz respeito ao aparato crítico do texto. A tradução abaixo foi precedida pelo cotejamento do texto latino editado por F. Alluntis com a tradução para o espanhol, também por F. Alluntis (1968), e ainda com a tradução para o inglês feita por F. Alluntis e A. B. Wolter (1975), a qual, mesmo tendo sido baseada na edição bilíngüe de F. Alluntis (1968), efetuou algumas correções ao texto de fundo e aperfeiçoou a tradução anterior (cf. VOS, 2006, p. 140).

IX. A Questão 5, “Se a relação de origem é formalmente infinita”, é respondida negativamente por Scotus: a “paternidade” – relação de origem que identifica a primeira pessoa da Trindade – *não é* formalmente

5. Como já recomendara a *Comissio Scotistica*, uma revisão adequada das edições Wadding/Vivès – e mesmo da de F. Alluntis – teria de ser feita, com criticismo editorial moderno, a partir do *Codex lat.* 26309 e do *Codex lat. Mon.* 8717, ambos da Biblioteca do Estado, em Munique, e ainda do *Codex F* 60, da Biblioteca da Catedral de Worcester (cf. VOS, 2006, p. 140).

infinita. Isso exige uma definição do “ente infinito” ou infinito ontológico como totalidade da entidade, constituído de “partes” intrinsecamente perfeitas, no modo em que é possível que “todo” e “perfeito” sejam assim atribuídos a um único ente (n. 5-11). Essa definição do “infinito”, possivelmente a mais bem elaborada dentre aquelas desenvolvidas por Scotus, é seguramente o trecho mais conhecido e referido da Questão 5. Visto, ademais, que a infinitude é descrita como um “modo intrínseco” da entidade da qual é dita, no texto há oportunidade de revisitar o assunto dos conceitos transcendentais: ente (primeiro transcendental), modo intrínseco como propriedade disjunta (nesse caso, da “*prima divisio*” infinito-finito), bem como propriedades divinas e perfeições puras⁶.

X. Naturalmente, é pressuposto na questão que, entre a essência divina ou o ente infinito e a relação de origem, há identidade *real*. Perguntar sobre a identidade *formal* entre essência e relação é, nesse caso, perguntar se a relação *em sua própria entidade* como relação tem a infinitude intensiva como modo intrínseco próprio – tal como a essência em sua entidade própria o tem (n. 12-15). Trata-se, pois, de um exercício de distinção de predicções de identidade real e formal – particularmente voltado a proposições teológicas *ad intra*. Assim, decisivo é mostrar o equívoco presente na afirmação de que a relação (de origem) é infinita *porque* a essência (divina), com a qual a relação é *realmente* idêntica, é ela mesma infinita. Como bem indicou F. Alluntis, há na elaboração dessa resposta uma falácia: de que a partir da predicação idêntica pode-se inferir a predicação formal da infinitude acerca da relação (ALLUNTIS, 1968b, p. 165).

XI. Como as demais relações pessoais – “filiação” (*filiatio*) e “espiração” (*spiratio*) – que identificam as pessoas da Trindade, a paternidade não é formalmente infinita. As três razões principais

6. Cf. sobre isso, Sondag (2005b, p. 111-112) e Pich (2007, [no prelo]).

aduzidas para provar que a paternidade não é formalmente infinita constituem o corpo da questão – também o seu desdobramento mais extenso e detalhado (n. 16-42). Primeiramente (n. 17-29), prova-se isso a partir da impossibilidade de haver diversas entidades próprias – como “essência” e “relação” – (formalmente) distintas e formalmente infinitas em intensidade. Nesse caso, a premissa maior do argumento, isto é, “Não podem haver diversos [entes formalmente] distintos e formalmente infinitos”, mas um único ente formalmente infinito, é defendida exaustivamente. Em segundo lugar (n. 30-32), mais brevemente, prova-se que a paternidade como tal não é formalmente infinita porque as propriedades ou relações pessoais que identificam as pessoas da Trindade são “incomunicáveis” ou “impossíveis” como tais com toda e qualquer outra entidade, sob a razão de supósito – nesse caso, com a essência divina sob a razão de substância. Nesse sentido, relações pessoais diferem de perfeições puras – cuja definição é retomada por Scotus a partir dos textos de Anselmo de Cantuária – e do infinito em intensidade, o modo próprio de todas as perfeições divinas, que são “comunicáveis” ou “compossíveis” com outra entidade segundo a razão de supósito. A partir disso, pode-se concluir que a paternidade ou a relação de origem não é formalmente infinita.

XII. Em terceiro lugar (n. 33-36, n. 37-42), como as demais relações divinas, a relação de origem ou a paternidade não é formalmente infinita porque não pode, diferentemente da perfeição pura, ser predicada “em abstrato” – “isto é aquilo”, “ X é Y ” etc. – de qualquer compossível com ela no mesmo supósito, tal que seja necessariamente idêntica realmente com todo e qualquer compossível com ela no mesmo supósito. Nesse sentido “paternidade” ou “geração ativa” não se predica de, nem recebe a predicação “espiração ativa” – caso em que, ademais, a “processão do Filho” seria realmente idêntica com a “processão do Espírito Santo” (ALLUNTIS, 1968b, p. 165). Na extensa defesa da premissa maior do terceiro argumento, isto é, “A

perfeição pura pode ser predicada em abstrato ou por identidade real de qualquer compossível com ela no mesmo supósito”, além, pois, de pressupor as noções de predicação por identidade real e por identidade formal, Scotus se esforça em explicar de que modo, em Deus, certas predicações são verdadeiras “em concreto” e “em abstrato”. Assim, por exemplo, as proposições “Deus é Pai”, “O Pai é espirante”, “O Pai é ingênito” etc., são verdadeiras em concreto, mas em abstrato, porém, as proposições “A paternidade é a espiração”, “A paternidade é o ser-ingênito” etc., são falsas. Nessas últimas proposições, nenhum extremo é formalmente infinito, enquanto nas primeiras um dos extremos é formalmente infinito ou, então, pressupõe-se a identidade real por razão do supósito comum a ambos os extremos formalmente não-infinitos (ALLUNTIS, 1968b, p. 165). Ora, toda vez que, em proposições afins, abstrai-se do supósito e preserva-se só o sentido formal, tanto não há infinitude quanto a predicação é formalmente falsa, como em “A espiração é a geração”, “A geração é a filiação” etc., diferentemente das verdades em abstrato “A deidade é a paternidade”, “A deidade é a espiração” etc.⁷

Estrutura da Questão 5 – *Se a relação de origem é formalmente infinita*

Questão e argumentos a favor e contra: n. 1-4

Artigo I – Sobre o sentido da questão: n. 5-15

A noção de infinito: n. 5-9

7. Abordagens acerca do conceito de ente infinito, de infinitude, de perfeição pura, de modo intrínseco, de predicação formal e por identidade, da natureza das relações etc., aparecem ao longo de toda a Questão 5; isso vale em especial para a seção intitulada “Objeções e respostas” (n. 43-60).

A infinitude não é uma propriedade, mas um modo intrínseco do ente: n. 10-11

Uma relação não pode ser infinita: n. 12-15

Artigo II – Solução da questão: a paternidade não é infinita: n. 16-42

A conclusão se prova triplicemente: n. 16

1. Primeira razão principal, através da qual se prova que as diversas relações de origem distintas não são formalmente infinitas em intensidade, tampouco uma delas: n. 17-29

A premissa maior, segundo a qual não pode haver diversos entes realmente distintos e formalmente infinitos, é provada por uma tríplice via: n. 18-29

Pela primeira via, argumenta-se primeiramente: n. 19-20

Pela primeira via, argumenta-se em segundo lugar: n. 21-22

Pela segunda via, argumenta-se primeiramente: n. 23

Pela segunda via, argumenta-se em segundo lugar: n. 24

Argumenta-se pela terceira via: n. 25-29

2. Segunda razão principal, através da qual se prova que, dado que nenhuma propriedade pessoal é comunicável, nenhuma propriedade pessoal (como a paternidade) é infinita intensivamente: n. 30-32

3. Terceira razão principal, através da qual se prova que, dado que a relação de origem não é idêntica com qualquer possível com ela, no mesmo supósito, no modo como uma perfeição pura o é, por isso mesmo não pode ser formalmente infinita: n. 33-36

Corolário sobre a predicação na realidade divina: n. 37-42

Artigo III – Objeções e respostas: n. 43-60

Quatro objeções: n. 43-46

Primeira objeção, a partir da incompreensibilidade da relação de origem (geração): n. 43

Segunda objeção, a partir da premissa de que a geração, na realidade divina, é uma ação adequada ao princípio formal infinito: n. 44

Terceira objeção, a partir da premissa de que a relação de origem da primeira pessoa divina é a razão de subsistir: n. 45

Quarta objeção, a partir da premissa de que a paternidade é idêntica ao intelecto divino, que é infinito: n. 46

Resposta às objeções: n. 47-56

Resposta à primeira objeção: n. 47-48

Instância contra a resposta à primeira objeção, a partir da premissa de que a geração, visto que é incompreensível quanto à sua inteligibilidade própria, é infinita: n. 49

Resposta à instância: n. 50

Resposta à segunda objeção: n. 51-52

Resposta à terceira objeção: n. 53

Resposta à quarta objeção: n. 54-56

Resposta ao argumento principal em n. 3: n. 57-60

Tradução

QUESTÕES QUODLIBETAIS

QUESTÃO 5 - SE A RELAÇÃO DE ORIGEM É FORMALMENTE INFINITA

1. *Questão e argumentos a favor e contra.* – Conseqüentemente, pergunta-se sobre a relação de origem na realidade divina, quanto à sua

perfeição intrínseca. E a questão é: se a relação de origem é formalmente infinita⁸.

[1] Argumenta-se que não:

Porque aquilo que é formalmente infinito é uma perfeição pura, porque não pode dar-se [algo] mais perfeito do que o formalmente infinito. A relação de origem não é uma perfeição pura; logo etc.

2. Prova da premissa menor: uma pessoa tem uma relação de origem que uma outra não tem; se, portanto, aquela [relação] fosse uma perfeição pura, uma pessoa teria uma perfeição pura da qual a outra careceria, o que é inconveniente.

3. [Para] o oposto [disso] argumenta-se assim:

O ente é dividido pelo finito e infinito antes que desça aos dez gêneros; logo, todo e qualquer ente, ainda que não seja num gênero, será finito ou infinito. A relação de origem não é finita, porque, então, não seria idêntica realmente com a essência divina, pois o finito não pode ser realmente idêntico com o infinito. Portanto, ela⁹ é formalmente infinita.

4. *Resposta à questão*. – Aqui, três coisas devem ser vistas: primeiramente, sobre o sentido da questão. Em segundo lugar, o que deve sustentar-se acerca da questão. Em terceiro lugar, serão excluídas as dúvidas ocorrentes.

ARTIGO I - SOBRE O SENTIDO DA QUESTÃO

[2] 5. *A noção de infinito*. – Sobre o primeiro [ponto]: “infinito”, segundo o Filósofo, no Livro III da *Física*, “é aquilo cuja quantidade,

8. Estas primeiras palavras se encontram, na edição Wadding-Vivès, ao final da questão anterior [*Questão 4*]. – Cf. Duns Scotus, *Ordinatio* I d. 13 n. 39 (V 84-85); d. 3 n. 1-107 (III 1-68).

9. Isto é, a relação de origem. N. do T.

tendo sido tomadas as coisas, isto é, seja o quanto tenham sido tomadas as coisas, sempre resta algo para tomar”¹⁰; e a razão é que o infinito em quantidade, assim como fala o Filósofo, não pode ter ser senão em potência, tomando sempre um [elemento] depois do outro. Por isso mesmo, seja o quanto for tomado aquilo, ele não é senão finito e uma determinada parte do todo infinito potencial, e por isso mesmo resta algo outro do mesmo infinito a ser [ainda] tomado. A partir disto, ele conclui que, assim como o infinito tem ser no tornar-se e em potência, em quantidade, assim também não tem a razão de todo, porque o “todo” é aquilo do qual nada está fora; mas, fora daquele infinito [quantitativo], isto é, fora daquilo que tem de si mesmo ser [em potência], sempre há algo fora, e tampouco [aquele infinito em potência] é perfeito, porque o perfeito é aquilo ao que nada falta da perfeição, enquanto a esse [infinito potencial] sempre falta algo.

6. A partir disto, [argumenta-se] quanto ao propósito [em questão]: mudemos completamente a razão de infinito em potência em quantidade para a razão de infinito em ato em quantidade, se pudesse existir ali em ato. Se, pois, agora, a quantidade do infinito necessariamente sempre crescesse pela acepção de parte após parte, assim também imagináramos que todas as partes receptíveis são tomadas simul-

10. Lê-se assim no original, cf. Duns Scotus, *Quaestiones quodlibetales* q. 5 n. [2] 5, Ed. por Alluntis (1968, p. 167), a definição de Aristóteles: “‘Infinitum’, secundum Philosophum III *Physicorum*, ‘est cuius quantitatem accipientibus, id est, quantumcumque accipientibus, semper aliquid restat accipere’; (...)”. Assim, pois, a partir do texto latino – como tampouco do original grego de Aristóteles – não há razão para traduzir o verbo “accipere” (em grego “*lambánein*”) por “subtrair”. Nesse sentido, a versão respectiva de F. Alluntis, in: Juan Duns Scotus, *Cuestiones quodlibetales*, q. 5 n. [2] 5 p. 167, é equivocada: “(...), lo ‘infinito’, según el Filósofo, ‘es aquello en que, por mucho que se substraiga de su cantidad, siempre queda algo que substraer’”. O mesmo juízo pode ser feito acerca da versão de F. Alluntis and A. B. Wolter, in: John Duns Scotus, *God and the Creatures – The Quodlibetal Questions*, q. 5 n. [2] 5 p. 109: “(...), ‘The infinite is that whose quantity is such that no matter how much one removes from it, there is always more for the taking’”.

taneamente, ou que permanecem simultaneamente, [e] teríamos [então] uma quantidade infinita em ato, porque haveria tanta [quantidade] em ato quanto haveria em potência. E todas aquelas partes, que na sucessão infinita seriam reduzidas ao ato e teriam ser [umas] após as outras, seriam então concebidas simultaneamente em ato. Aquele infinito em ato verdadeiramente¹¹ seria um todo, e verdadeiramente um todo perfeito, porque nada lhe seria exterior. [E] seria um perfeito, porque nada lhe faltaria. Antes, nada poderia ser adicionado [a ele] segundo a razão de quantidade, porque, então, poderia ser excedido.

[3] 7. A partir disto, adiante. Se nos entes inteligirmos um infinito em entidade em ato, aquele deve ser inteligido proporcionalmente à quantidade infinita imaginada em ato, assim como enquanto for dito infinito aquele ente que não pode ser excedido por algum [outro] em entidade, e o mesmo terá verdadeiramente a razão de um todo e de um perfeito. [A razão] de um todo, com efeito, porque, ainda que o todo infinito em ato em quantidade não carecesse de nenhuma parte de si, e nem ademais de uma parte de tal quantidade, contudo, toda e qualquer parte estaria fora da outra, e assim o todo seria de [elementos] imperfeitos. Mas o ente infinito em entidade assim nada de entidade tem fora [de cada parte], porque tampouco a totalidade dele depende de [elementos] imperfeitos em entidade. Pois, assim como o todo é o que não tem nenhuma parte extrínseca, porque, do contrário, não seria totalmente todo, assim também, ademais, ainda que o infinito [quantitativo] em ato fosse perfeito em quantidade, porque para ele, na medida em que [é] um todo, não faltaria nada de tal quantidade, contudo, a toda e qualquer parte dele faltaria algo da quantidade, [quantidade] essa que, a saber, seria em outra [parte], e esse [infinito quantitativo] não seria assim perfeito¹², a não ser que todo e qualquer

11. Cf., no original, a expressão "*vere*". N. do T.

12. Isto é, em quantidade. N. do T.

[elemento parcial] dele fosse imperfeito. Mas o ente infinito é de tal modo perfeito que nem a ele nem a algo dele¹³ falta algo.

8. Assim, portanto, a partir da definição de infinito posta no capítulo 1 do Livro III da *Física*¹⁴, aplicando segundo a imaginação ao infinito atual em quantidade, se fosse possível, [e] ademais aplicando à infinitude atual em entidade, onde é possível, temos algum entendimento de que maneira deve ser concedido um ente infinito intensivamente, seja em perfeição, seja em virtude.

[4] 9. A partir disto, podemos descrever o ente “infinito em entidade” de tal modo que “ele é aquele ao qual nada de entidade está faltando, no modo em que é possível que aquilo seja possuído em um único [ente]”; e este “na medida em que”¹⁵ é adicionado, porque ele não pode em si realmente e formalmente, por identidade, possuir toda entidade. Ademais, ele pode ser descrito por excesso com respeito a qualquer outro ente finito, do seguinte modo: “ente infinito é o que excede qualquer ente finito, não segundo alguma proporção determinada, mas para além de toda proporção determinada ou determinável”. A título de exemplo, tome-se esta entidade, a “brancura”, [que] é excedida por uma outra entidade, que é a ciência, em três vezes. Em seguida, é excedida em dez vezes pela alma intelectiva, e depois, diga-se, pelo anjo supremo em cem vezes. Seja como for que procedes nos entes, sempre haveria de dar-se em que proporção determinada o supremo excede o ínfimo [entre os entes]. Não que exista, ali, propriamente uma proporção tal como aquela da qual os matemáticos fazem uso, porque o anjo, visto que é simples, não consta de algo inferior junto com algo adicionado, mas isto deve ser entendido segundo a

13. Isto é, nem a alguma parte dele. N. do T.

14. Aristot., *Physic.* III c. 6 (207a7-9).

15. Cf., no original, a expressão “*pro tanto*”, que, aqui, parece estar pela expressão “*eo modo quo*” (“no modo em que”) da definição acima. N. do T.

proporção de virtude e de perfeição, tal como há o excesso entre as espécies. Por este modo, por oposição, o infinito excede em entidade o finito para além de toda proporção assinalável.

10. *A infinitude não é uma propriedade, mas um modo intrínseco do ente.* – A partir disto, segue-se que a infinitude intensiva não se relaciona de tal modo com o ente que é dito infinito como uma determinada propriedade extrínseca que advém àquele ente; tampouco, ademais, no modo pelo qual “verdadeiro” e “bom” são entendidos como atributos ou propriedades¹⁶ do ente, mas, antes, a infinitude intensiva diz um modo intrínseco daquela entidade [infinita], da qual ele é tão intrínseco que, removendo [dela] todo e qualquer [item] que é uma propriedade ou uma como que propriedade dela, ainda assim a sua infinitude não é excluída, mas está incluída na própria entidade, que é única¹⁷. Donde da própria entidade, tomada no sentido mais preciso, sem, a saber, qualquer propriedade, é verdadeiro dizer que tem alguma magnitude própria de virtude intrínseca a si, e não uma magnitude finita, porque essa [última] é incompatível com ela. Logo, ela [tem] uma [magnitude] infinita. Também o próprio infinito, tomado no sentido mais preciso, não sob uma razão de propriedade atributiva, como bondade ou sabedoria, pode ser comparado segundo uma ordem essencial com coisas que excedem, e não segundo uma proporção determinada, porque, nesse caso, ele seria finito. Logo, o modo intrínseco de todo e qualquer infinito intensivamente é a própria infinitude, a qual intrinsecamente diz que essa mesma [entidade] é aquilo ao que nada falta e que excede todo finito além de toda proporção determinável.

11. E esse corolário é confirmado por [João] Damasceno, no capítulo 7 [de sua obra], onde ele afirma que a essência diz um oceano de

16. Cf., no original, as expressões “*passiones*” e “*proprietates*”. N. do T.

17. Cf. Duns Scotus, *Ordinatio* I d. 8 n. 108-109 (IV 202-203); IV d. 13 q. 1 n. 30-33 (ed. Vivès XVII 687-689).

substância, infinito e sem-fim¹⁸. A substância, portanto, na medida em que tem a razão de primeiro completamente na realidade divina¹⁹, também é chamada por ele de oceano, assim como ela mesma é infinita e sem-fim; assim, porém, não está incluída nela²⁰ nem a verdade, nem a bondade, nem alguma propriedade atributiva. Logo, a própria infinitude é um modo da essência mais intrínseco do que um atributo.

[5] 12. *Uma relação não pode ser infinita.* – Tendo sido visto do infinito, vejamos sobre isto que é perguntado, a saber, se a relação formalmente poderia ser infinita. Ora, isto não é perguntar se a relação é idêntica realmente com algo infinito, assunto sobre o qual, comumente falando, não há dúvida, porque ela é realmente idêntica com a essência²¹. Ademais, [isto] tampouco significa perguntar se a relação, por identidade, é aquele infinito, mas significa perguntar se a relação formalmente, isto é, segundo a sua entidade própria, que é a entidade com respeito a um outro²², é infinita intensivamente pela infinitude daquela entidade, isto é, se para a entidade própria desta paternidade, enquanto é a entidade própria desta paternidade, a infinitude intensiva é um modo essencialmente intrínseco²³, tão essencialmente intrínseco que, não somente pela razão de um outro que é realmente idêntico com aquela entidade, mas não incluindo uma identidade a não ser essa, [e] em verdade removendo todo e qualquer

18. Cf., no original, as expressões “*infinitum*” e “*interminatum*”. N. do T.

19. Cf., no original, a expressão “*in divinis*”. N. do T.

20. Isto é, na substância ou na essência divina. N. do T.

21. Cf. Duns Scotus, *Ordinatio* I d. 2 n. 411s. (II 362s.); d. 8 n. 218-222 (IV 274-277); II d. 1 q. 4 n. 5s. (ed. Vivès XII 98s.).

22. No original, a expressão para “entidade com respeito a um outro” é “*entitas ad alterum*”. N. do T.

23. No original, a expressão para “modo essencialmente intrínseco” é “*modus per se intrinsecus*”. N. do T.

[aspecto] além dessa [entidade] com respeito a um outro, ainda assim aquela entidade, que é com respeito a um outro, seria intensivamente infinita em si mesma.

13. A partir disto, fica evidente de pronto que aquela resposta que comumente é dada não serve para a questão, na medida em que diz que a relação de origem é formalmente infinita, porque a essência é infinita, e aquela relação é a essência. Ora, não é perguntado se ela é, por identidade, alguma coisa que é formalmente infinita, mas é perguntado se porventura ela mesma essencialmente pelo primeiro modo²⁴ é aquela coisa cujo modo essencialmente intrínseco é a infinitude. Por isso mesmo, se assim é argumentado “a divindade é infinita, a paternidade é infinita; logo etc.”, fica evidente que o argumento não é conclusivo. Afinal, a premissa maior é verdadeira da predicação formal; a premissa menor, porém, não [é verdadeira] senão da predicação por identidade. A paternidade é a deidade, segundo todos [os autores]; logo, uma conclusão na qual há uma predicação formal não pode ser inferida, porque não pode ser concluída na conclusão uma identidade maior dos extremos do que é a identidade deles com o termo médio nas premissas²⁵. Donde, a partir de uma [premissa] de necessidade e de uma [premissa] de contingência não se segue senão uma conclusão contingente, ou uma união contingente dos extremos. Porém, a não ser que na conclusão se obtivesse uma predicação formal disto, a saber, “a paternidade é infinita”, não se teria o propósito [em questão], como fica evidente pelo entendimento anteriormente exposto²⁶, porque se teria somente que, por identidade, [a paternidade] é uma determinada coisa que é infinita.

24. Cf., no original, a expressão “*per se primo modo*”. N. do T.

25. Cf. acima a nota 38 e *Ordinatio* I d. 5 n. 17-24 (IV 17-23).

26. Cf. acima n. 12.

[6] 14. Porém, caso pretendas concluir uma predicação formal, e não somente [uma predicação] por identidade, haveria ali uma troca de predicação idêntica em predicação formal, e, por isso mesmo, na ilação, há falácia de figura de dicção. Afinal, muda-se de um “quale quid”²⁷ para um “hoc aliquid”²⁸, isto é, interpreta-se o termo médio, que é um “quale quid”, como sendo um “hoc aliquid”, porque assim como aquele que diz, pelo termo médio, um “quale quid” infere um termo médio que diz um “hoc aliquid”, assim também aqui, pela força de ilação de tal predicação formal, pretende inferir pela força da ilação como se fosse um “hoc aliquid”, [predicação] essa que de outro modo não se seguiria. Porém, a outra [predicação]²⁹ não foi verdadeira a não ser por identidade; logo, mudando a predicação por identidade em [predicação] formal, parece que se interpreta que ambas as predicações nas premissas tinham sido formais. Mas não há, ali, predicação formal, porque aquela premissa menor não pode ser verificada a não ser por predicação idêntica.

15. Porém, pode brevemente ser dito que essa conclusão, “a paternidade é infinita”, propriamente falando, não é verdadeira; e a razão se dá pelo modo formal de significar do adjetivo. Porque ele significa a forma enquanto é forma daquilo do que é dito, por causa dessa propriedade um adjetivo não pode ser predicado senão por predicação formal. E, nesse caso, inferindo [essa conclusão] a partir das premissas, haverá uma falácia de figura de dicção, segundo o modo anteriormente indicado³⁰. Portanto, se o infinito não é dito por predicação formal da paternidade pura e simplesmente, a conclusão é falsa. Assim, portanto, entendendo-se a conclusão [como sendo] da identidade real de

27. Isto é, uma “qualificação essencial”. N. do T.

28. Isto é, “este algo” ou “este sujeito singular”. N. do T.

29. Isto é, “a paternidade é a divindade”; cf. acima n. 13.

30. Cf. acima n. 14.

algo infinito com a paternidade, deve ser inferida unicamente esta conclusão, a saber, que “a paternidade é algo que é infinito”. Mas a questão tem uma dificuldade especial na medida em que é entendida de outro modo, a saber, sobre a infinitude, [tal] que seja modo formal intrínseco³¹ da paternidade, segundo a sua entidade.

ARTIGO II - SOLUÇÃO DA QUESTÃO: A PATERNIDADE NÃO É INFINITA

[7]. 16 *A conclusão se prova triplicemente.* – Sobre o segundo artigo, mantenho esta conclusão, segundo o que foi exposto³²: “A paternidade não é formalmente infinita”. E quanto a isto há três razões: a primeira razão é tomada da unidade do ente infinito. A segunda [razão é tomada] da sua comunicabilidade. A terceira [razão é tomada] da sua simplicidade e impossibilidade. Se, com efeito, o ente infinito intensivamente é único, não-plurificável, também não [é] restrito, mas comunicável, e incomponível com qualquer outro.

1. Primeira razão principal

17. A primeira razão é formada assim:

Não podem haver diversos [entes] distintos e formalmente infinitos; diversas são as relações de origem realmente distintas; logo, elas não são formalmente infinitas intensivamente. Por conseguinte, tampouco uma daquelas [relações] é infinita, porque, pela razão pela qual uma [seria infinita], também toda e qualquer outra [o seria].

18. *A premissa maior é provada por uma tríplice via.* – A premissa maior é provada: primeiramente, comparando essas diversas [relações]

31. Cf., no original, a expressão “*formalis modus intrinsecus*”. N. do T.

32. Cf. acima n. 12-15.

entre si. Em segundo lugar, comparando o infinito intensivamente com os entes finitos em geral; e, em terceiro lugar, [comparando o infinito] com o intelecto e a vontade em especial.

19. *Pela primeira via, argumenta-se primeiramente.* – Primeiramente, [argumenta-se] assim: ao infinito nada falta de entidade no modo em que é possível que aquilo seja tido num único [ente], mas é possível que toda perfeição pura seja tida realmente e por identidade num único [ente] perfeito sumamente. Logo, o infinito tem em si realmente e por identidade toda perfeição pura; mas não tem em si realmente e por identidade aquilo que realmente é distinto dele. Portanto, do infinito nenhuma perfeição pura ou nenhum perfeito pura e simplesmente pode ser realmente distinto. Porém, a perfeição pura seria realmente distinta [do infinito], se houvesse um outro infinito realmente distinto [8]. Logo, temos a premissa maior, [a saber], que não podem haver diversos [entes] infinitos realmente distintos.

20. Mas naquela prova da premissa maior, a segunda proposição³³ parece dever ser provada, a saber, que é possível que toda perfeição pura seja tida por identidade no [ente] perfeito sumamente. Portanto, prova-se assim: nada é sumamente perfeito ao que falta uma perfeição pura; e isso é provado porque nenhuma perfeição pura é impossível com uma outra perfeição pura; e se não fosse possível que toda e qualquer [perfeição pura] fosse tida no sumamente perfeito, isto seria por causa de uma impossibilidade delas³⁴. O assumido, a saber, que nenhuma [perfeição pura] é impossível com outra [perfeição pura], é provado pela definição de perfeição pura, que essa mesma, pois, é melhor em todo e qualquer [ente] do que não-essa mesma, isto é, do que todo e qualquer impossível com ela, assim como é exposto o dito de Anselmo, na segunda razão principal deste artigo³⁵. Logo, se

33. Cf. acima n. 19.

34. Cf. Duns Scotus, *Ordinatio* I d. 2 n. 377-387 (II 344-349).

35. Cf. abaixo n. 31.

há duas perfeições puras impossíveis entre si, sejam ditas A e B, A será em todo e qualquer [ente] melhor ele mesmo do que não-ele mesmo, isto é, do que todo e qualquer impossível com ele. E, pela mesma razão, B, se é uma perfeição pura, será melhor do que A; tal circularidade é impossível, porque, então, o mesmo seria mais imperfeito do que ele mesmo.

21. *Pela primeira via, argumenta-se em segundo lugar.* – Em segundo lugar, comparando aqueles diversos [entes infinitos] entre si, pode ser provada aquela premissa maior pelo fato de que diversos bens excedem em bondade o mesmo bem uno, e isto quando em todo e qualquer desses [bens] diversos há bondade igual como num deles. Agora, porém, se existem diversos [entes] infinitos, em todo e qualquer deles há bondade igual como num qualquer deles. Portanto, aqueles diversos bens excedem em bondade aquele bem uno, e desse modo aquele uno não é infinito.

22. E se dizes que assim seria argumentado que Deus e a criatura excedem a Deus, não é válido; nesse caso, porque todo e qualquer daqueles³⁶ diversos não é igualmente bom com um daqueles [dois juntos]³⁷. E a partir daí se dá que a bondade de qualquer deles³⁸, diferente do outro³⁹, está contida eminentemente num [deles]⁴⁰, e, por isso, esse mesmo, tomada [a criatura] junto com aquele bem, não aumenta nem perfaz um excesso sobre aquele bem em si⁴¹. Dá-se o oposto na hipótese [assumida], porque, ali, um bem não está contido total e eminentemente no outro, porque isto é contra a razão de infinito.

36. Isto é, toda criatura. N. do T.

37. Isto é, com Deus, o primeiro membro do par “Deus e a criatura”. N. do T.

38. Isto é, da criatura. N. do T.

39. Isto é, de Deus. N. do T.

40. Isto é, em Deus. N. do T.

41. Isto é, Deus. N. do T.

[9] 23. *Pela segunda via, argumenta-se primeiramente.* – A partir da comparação, porém, do infinito com as demais coisas finitas em geral, argumenta-se assim: um infinito suficientemente dá termo à dependência de todos os [entes] finitos, e especialmente o primeiro do qual dependem. Mas não é possível que diversos [entes] dêem termo suficientemente à dependência, na mesma ordem de dependência, do mesmo [ente] dependente. Portanto, tampouco [podem] haver diversos [entes] infinitos⁴².

Prova da premissa maior: assim como qualquer dependência é pela razão de imperfeição, assim também dar termo à dependência, não de qualquer maneira, mas primeiramente, convém a algo na razão de perfeição. A suma perfeição, porém, que é impossível ser excedida, dá-se num [ente] infinito intensivamente.

Fica manifesta também aquela premissa maior do fato de que uma única essência dá termo suficientemente a toda dependência de qualquer [ente] dependente, porque [dá termo] tanto àquela [dependência] que é com relação à primeira causa eficiente, quanto àquela [dependência] que é com relação à causa exemplar e com relação à [causa] primeira final.

A premissa menor, porém, a saber, que não podem existir diversos [entes] que primeiramente dão termo à mesma dependência, prova-se, porque aquele [ente] não dá termo suficientemente à dependência, quando, tendo sido removido, aquela dependência tem termo suficientemente; porque, nesse caso, algo dependeria de algo que, tendo sido removido, em nada menos teria do qual dependesse suficientemente, e, por conseguinte, tendo sido ele removido, ainda assim poderia permanecer no seu ser. Mas, se diversos [entes] na mesma ordem pudessem suficientemente dar termo à dependência, tendo sido removido um deles, nesse caso a

42. Cf. Duns Scotus, *Ordinatio* III d. 1 q. 2 n. 3-5 (ed. Vivès XIV 59-66); II d. 3 q. 4 n. 3 (XII 93); IV d. 6 q. 2 n. 2-3 (XVI 543-544); I d. 2 n. 70-73 (II 169-173).

dependência, que é relação com um outro, teria termo completamente. E, dessa maneira, aquele [ente removido] não dá nenhum termo. E pela mesma razão seria argumentado do outro [ente]; e, assim, nenhum deles, ou ambos, dariam termo [à dependência].

Logo, assim como a primeira prova da premissa maior procede a partir do fato de que o infinito tem realmente e unitivamente toda perfeição pura, porque toda [perfeição] tal pode, por este modo, ser possuída num mesmo [ente], assim também essa prova procede do fato de que o infinito tem em si, eminentemente e contentivamente, toda perfeição limitada, e a partir disto pode dar termo a toda dependência de um ente limitado, e assim essas duas [provas] procedem disto que foi dito no primeiro artigo, sobre o infinito⁴³, que tem toda razão de entidade, ou toda entidade, naquele modo no qual é possível ser tida por um único [ente], e isso se dá ou identicamente, nas perfeições puras, ou eminentemente, nas perfeições limitadas⁴⁴.

24. *Pela segunda via, argumenta-se em segundo lugar.* – Porém, a partir dessa comparação do infinito com os outros [entes] em geral pode ser argumentado brevemente, assim: nos entes segundo a ordem essencial, ascendendo sempre se chega à unidade; e, por conseguinte, é necessário que aquela ordem tenha parada num [ente] uno. O infinito, porém, é intensivamente completamente sumo⁴⁵, e isto segundo a ordem essencial; portanto, é totalmente uno⁴⁶.

25. *Argumenta-se pela terceira via.* – Em terceiro lugar, prova-se a premissa maior especialmente a partir da ordem do infinito ao intelecto e à vontade, e isto assim: o ente infinito é o objeto primeiro do intelecto

43. Cf. acima n. 9.

44. Neste período, tem-se os pares conceituais “*identice*” e “*eminenter*”, bem como “*perfectiones simpliciter*” e “*perfectiones limitatae*”. N. do T.

45. Cf., no original, a expressão “*infinitum autem intensive est omnino summum*”. N. do T.

46. Cf. Duns Scotus, *Ordinatio* I d. 2 n. 64-73. 165-181 (II 167-173. 226-236).

infinito, e o objeto dele também [é] beatífico, mas não podem existir do mesmo intelecto infinito diversos objetos primeiros e beatíficos.

De modo semelhante também poderia argumentar-se do objeto primeiro beatífico da vontade⁴⁷.

26. A primeira proposição⁴⁸ pode ser inteligida sobre a tríplice primazia, e de toda e qualquer [delas] ela é verdadeira, e, de acordo com isto, a primeira proposição contém três membros.

Uma primazia do objeto é dita ser a primazia de adequação, quando, a saber, a potência não excede aquele objeto, no modo como o colorido ou o luminoso é dito ser o primeiro objeto da visão.

No segundo modo [de primazia], o primeiro [objeto] pode ser dito [primeiro] pela virtude; [assim é o objeto em virtude] do qual todo outro é inteligido ou é conhecido por tal intelecto, no modo como a luz é o primeiro objeto da visão.

[11]. No terceiro modo [de primazia], o primeiro [objeto] pode ser dito da perfeição, [quando o objeto é tal] que contém em si, como no [ente] sumo, a perfeição de todos os objetos, e o poder de aperfeiçoar a potência. O objeto beatífico, porém, é aquele no qual sumamente é aperfeiçoado, aquietado e saciado o intelecto.

27. A partir destes três [modos de primazia], podem ser tomadas três premissas maiores:

Ora, o mesmo intelecto não tem objetos adequados distintos, porque não pode ter um outro objeto distinto em contraposição ao seu objeto adequado; porque, do contrário, o mesmo objeto seria adequado e não [seria] adequado, e, nesse caso, a potência o excederia ao operar igualmente⁴⁹ acerca de outro [objeto] distinto.

47. Cf. Duns Scotus, *Ordinatio* I d. 3 n. 171-174 (III 105-107).

48. Isto é: “o ente infinito é o objeto primeiro do intelecto infinito”. N. do T.

49. “Igualmente”, aqui e abaixo, no parágrafo 27, é tradução para a expressão latina “*ex aequo*”. N. do T.

E, ademais, tampouco a potência pode ter diversos objetos primeiros pela primazia de virtude, que é o segundo entendimento [de primazia], porque não pode dar-se que, em virtude de A, entenda o que quer que tenha entendido, e desse modo B, e pela virtude de B entenda o que quer que tenha entendido, e dessa maneira A; porque, que A seja a razão de entender B, e vice-versa, é uma circularidade, e essa circularidade é impossível.

E tampouco, ademais, o intelecto pode aquietar-se sumamente em dois [objetos] igualmente distintos, porque não tem como objeto beatífico e quietativo aquilo que, tendo sido removido, em nada menos seria aquietado e beatificado; mas [antes], tendo sido removido um [dos dois objetos], ainda assim [o intelecto] seria sumamente saciado, aquietado e aperfeiçoado no outro. Logo, naquele [objeto removido] não poderia ser aperfeiçoado, e, pela mesma razão, tampouco no outro.

Portanto, ficam evidentes as três premissas maiores, porque do mesmo intelecto não podem haver diversos objetos primeiros igualmente distintos com primazia de adequação, nem primeiros com primazia de virtude, nem primeiros com primazia de perfeição, assim como o objeto beatífico é primeiro.

28. A premissa menor, a saber, que o infinito formalmente e intensivamente é o primeiro objeto do intelecto divino, é provada por todo e qualquer desses [três] modos, e primeiramente da segunda primazia:

O que é a razão de ser é a razão de conhecer: logo, o infinito, visto que eminentemente contém em si todo e qualquer [aspecto] segundo toda entidade, também contém em si eminentemente toda conhecibilidade. Porém, assim como o que contém virtualmente algo é também [objeto] motivo para o conhecimento dele, assim também, portanto, qualquer infinito em intensidade tem a razão do objeto primeiro com respeito ao intelecto divino, e isto pela primazia de virtude.

[12]. Segue-se disto que o mesmo⁵⁰ é o objeto primeiro pela primazia de adequação, porque, assim como foi mostrado em outro lugar⁵¹, no assunto sobre o intelecto divino, o intelecto divino não tem um objeto adequado, comum por abstração de todos os objetos, mas [um objeto] comum por comunidade de virtude com respeito a todos os objetos por si. De outro modo, corromper-se-ia o seu intelecto, porque poderia ser modificado pelo objeto finito; logo, o que é [objeto] primeiro virtualmente para ele é também o primeiro [objeto] adequado.

A partir disto, fica evidente também a terceira primazia, a saber, a de perfeição, que é [a] do objeto beatífico; ora, no objeto perfeitíssimo e que contém sumamente toda perfeição de todos os objetos⁵², aquietada-se, é aperfeiçoada e é saciada sumamente a própria potência, e dessa maneira ela é beatificada.

29. Confirma-se essa razão quanto à premissa maior e à premissa menor; sejam supostos diversos [entes] infinitos distintos, [a saber], A e B; o intelecto divino poderá inteligir a ambos, do contrário um deles não teria a razão de ente. Porém, nenhum dos dois pode ser inteligido a não ser por um ato compreensivo, dado que [cada um] é formalmente infinito. Porém, por um único ato compreensivo dois [entes] distintos que têm infinitude própria não podem ser inteligidos, porque um único objeto infinito intensivamente é adequado a uma única compreensão. Logo, o intelecto divino inteligiria A e B por dois atos compreensivos; logo, segundo aqueles [atos], ele teria simultaneamente dois atos, o que é impossível, porque uma única compreensão infinita e do [ente] infinito é adequada a um intelecto infinito. Ou [então] não [teria aqueles dois atos compreensivos] simultaneamente, e

50. Isto é, o ente infinito. N. do T.

51. Cf. Duns Scotus, *Ordinatio* prol. 197-201 (I 133-136).

52. Cf., no original, a expressão “*in perfectissimo obiecto et summe continente omnem perfectionem omnium obiectorum*”. N. do T.

dessa maneira dar-se-ia uma sucessão, ou uma mudança, ou jamais [teria aqueles dois atos compreensivos], visto que ambos, [isto é, A e B], são infinitos intensivamente.

2. Segunda razão principal

[13] 30. A segunda razão principal⁵³, sobre a comunicabilidade, é formada assim:

Toda perfeição pura é comunicável; todo infinito intensivamente é uma perfeição pura; logo etc. Porém, nenhuma propriedade pessoal é comunicável, porque é a razão formal de existir incommunicavelmente; logo, nenhuma propriedade pessoal é infinita intensivamente⁵⁴. A premissa menor é manifesta, porque nada pode ser mais perfeito do que o que é infinito intensivamente.

31. Prova da primeira premissa maior: segundo o que se infere da intenção de Anselmo, em *Monólogo XV*⁵⁵, perfeição pura é aquela que, em todo e qualquer que a tem, é melhor ter essa mesma do que ter não-essa mesma. Porém, esta regra carece de uma dupla exposição.

Pois, ela não é inteligida assim: “melhor é esse mesmo do que a sua negação, oposta contraditoriamente”, porque assim todo e qualquer positivo seria uma perfeição pura, porque todo e qualquer positivo é absolutamente melhor do que a sua negação contraditoriamente oposta. Mas entende-se ali [a expressão] “não-esse mesmo”⁵⁶ por qualquer impossível com ele também positivamente, tal que seja [esse] o

53. Cf. acima n. 16.

54. Cf. Duns Scotus, *Ordinatio* I d. 2 n. 382-384, bem como o “*textus cancellatus*” (II 346-348).

55. Anselmo, *Monol.* 15; PL 158,162-163.

56. Cf., no original, a expressão “*non-ipsium*”. N. do T.

sentido: perfeição pura é em qualquer [ente] melhor do que qualquer impossível com ela.

Em segundo lugar, entende-se “em qualquer”⁵⁷ não em qualquer natureza, mas em qualquer supósito, não se entendendo enquanto é de tal ou tal natureza, mas tomado absolutamente, enquanto é tal supósito, prescindindo da razão de natureza da qual é supósito. Isto fica evidente porque, no ouro assim considerado, enquanto tem a natureza do ouro, ou considerado o supósito enquanto [é] subsistente na natureza do ouro, não é melhor o não-ouro do que o ouro; porque o impossível enquanto impossível não é melhor para algo; pois [esse impossível] destrói a entidade desse [algo]. Antes, é melhor sim para o ouro o ser ouro do que qualquer impossível com a natureza do ouro. [14] Logo, esse é o entendimento da proposição: a perfeição pura é tal que, em qualquer supósito, considerado absolutamente segundo a razão de supósito, não se determinando, [aqui], a natureza na qual ou da qual é supósito, melhor é esse mesmo⁵⁸ do que não-esse mesmo, isto é, do que qualquer impossível com ele.

32. A partir disto, segue-se o propósito [em questão], pois nenhuma perfeição pura é formalmente comunicável.

Prova da consequência: porque o que é formalmente comunicável é formalmente impossível com todo e qualquer outro, considerando também aquilo sob a razão de supósito, não incluindo a natureza da qual aquele [supósito] é. Prova-se [isso], porque o que é incompatível com algo, visto que enquanto é incompatível com ele destrói esse mesmo, nesse sentido não é melhor esse mesmo do que não-esse. Porém, o que é de si comunicável é incompatível com todo e qualquer [ente], também sob a razão de supósito. Logo, também enquanto é considerado sob a razão de supósito, não é melhor

57. Cf., no original, a expressão “*in quocumque*”. N. do T.

58. Isto é, a perfeição pura. N. do T.

àquele do que não-ele mesmo. Logo, temos essa premissa maior, que nenhuma perfeição pura é formalmente incomunicável.

3. Terceira razão principal

[15] 33. Em terceiro lugar, argumenta-se a partir da impossibilidade, do seguinte modo:

A perfeição pura é por necessidade realmente idêntica a todo e qualquer compossível com ela, no mesmo supósito, assim inteligindo-se que, tomando-se em abstrato isto e aquilo, é verdadeiro dizer que isto é aquilo. Mas a relação de origem não é assim idêntica a todo e qualquer compossível com ela, no mesmo supósito; logo etc. A premissa menor é manifesta, porque essa [proposição] não é verdadeira, [a saber], “a geração ativa é a espiração ativa”.

34. A premissa maior é provada indutivamente e por uma razão.

Indutivamente, [é provada] assim: nada é na realidade divina que não seja idêntico à essência divina, mais ainda, também a todo e qualquer [item] essencial, de modo que, considerando ambos em abstrato, é simplesmente verdadeiro [dizer] “isto é isto”. Logo, sobre a essência e as coisas essenciais, das quais comumente é admitido que todo e qualquer [aspecto] é infinito formalmente, fica evidente a premissa maior: que todo e qualquer deles⁵⁹ é idêntico a todo e qualquer compossível com ela⁶⁰ no mesmo supósito.

35. Prova-se a mesma premissa maior também por uma razão, assim: porque o infinito, não somente não é composto, mas também [é] totalmente incomponível com todo e qualquer outro [elemento]. Afinal, todo componível pode ser parte e, por conseguinte, [pode] ser

59. Isto é, dos itens que são perfeições puras. N. do T.

60. Isto é, com a essência divina. N. do T.

excedido, porque o todo é maior do que a sua parte. Porém, o infinito de modo nenhum pode ser excedido; logo, ele é totalmente simples, incomposto e incomponível. Porém, se algo impossível com ele no mesmo supósito não fosse completamente idêntico com ele, então ele não seria completamente incomponível; porque, nesse caso, ali haveria alguma composição, ao menos em algum modo, de ato e potência. Logo, temos a primeira parte da premissa maior, a saber, que o infinito é idêntico realmente àquilo que é compossível com ele no mesmo supósito.

36. A segunda parte da premissa maior, a saber, que é idêntico no sentido de que é verdadeira a predicação em abstrato, como, por exemplo, dizendo “isto é isto”, prova-se: porque, visto que a predicação afirmativa é verdadeira pela razão de identidade, toda aquela [predicação] do abstrato sobre o abstrato, onde pela abstração não é tolhida a razão de identidade, será verdadeira; porém, onde pela abstração é tolhida a razão da identidade, [a predicação] não é verdadeira.

[16]. Um exemplo: esta [proposição] “a brancura é uma cor” é verdadeira, porque, ainda que os extremos sejam abstratos, não se faz, contudo, uma abstração senão do sujeito de uma outra natureza, e aquele sujeito não foi a razão precisa da identidade daqueles extremos. Logo, tendo sido excluído aquele sujeito, permanece a razão de identidade da natureza com a natureza. Porém, a brancura e a música não têm identidade senão acidentalmente, pela razão do sujeito; logo, ainda que esta [proposição] “o branco é músico” seja verdadeira, na medida em que o mesmo sujeito é denominado por ambos os acidentes, contudo, tendo sido feita uma abstração daquele sujeito que foi a razão da identidade deles, esta [proposição] “a brancura é a música” é falsa.

Logo, fica evidente que a predicação em abstrato é verdadeira quando a identidade dos extremos é tal que, pela abstração, não é tolhida a razão da identidade deles. Agora, quando um extremo é infinito, pela abstração do supósito não é tolhida a razão da identidade com o mes-

mo, e isto de qualquer compossível⁶¹ com ele no mesmo supósito. E, por isso mesmo, por causa da infinitude, como já foi argumentado⁶², não pode haver impossível⁶³ no mesmo supósito senão por verdadeira e perfeita identidade real; logo, tendo sido feita a abstração do supósito, enquanto permanece a razão do extremo infinito formalmente, sempre, em qualquer abstração, permanece a razão de identidade de um extremo com o [outro] extremo, e por conseguinte [é] verdadeira a predicação em abstrato “isto é isto”.

[17] 37. *Corolário sobre a predicação na realidade divina.* – A partir dessa razão, fica evidente, em geral, que determinadas predicções na realidade divina são verdadeiras, não somente em concreto, mas também em abstrato, [predicações essas] que não são de um oposto sobre um oposto. Determinadas [predicações são] verdadeiras em concreto, ainda que não em abstrato, porque não falamos daquelas [predicações] que não são verdadeiras em nenhum dos dois modos, onde, a saber, os extremos são opostos, porque nem o Pai é o Filho, e nem a paternidade é a filiação. Porém, onde os extremos não são opostos, mas compossíveis no mesmo supósito, ali sempre há ao menos predicação verdadeira em concreto, assim como “O Pai é espirante”, “O Pai é ingênito”, não, porém, em abstrato, assim como “A paternidade é a

61. Isto é, de qualquer perfeição. N. do T.

62. Cf. acima n. 12-15. 19-20.

63. De fato, assim se lê no original, cf. Duns Scotus, *Quaestiones quodlibetales* q. 5 n. [2] 5 p. 186: “(...) non potest esse impossibilis in eodem supposito nisi vera et perfecta identitate reali; (...)”. Pelo sentido da frase, porém, o “*impossibilis*” tem de ser trocado pelo “*compossibilis*”, tal que a tradução deve ser: “(...) não pode haver compossível no mesmo supósito senão por verdadeira e perfeita identidade real (...)”. Assim o faz F. Alluntis, in: Juan Duns Scotus, *Cuestiones quodlibetales*, q. 5 n. [16] 36 p. 186: “(...) sólo puede darse algo componible en el mismo sujeto con verdadera y perfecta identidad real, (...)”. E F. Alluntis and A. B. Wolter, in: John Duns Scotus, *God and the Creatures – The Quodlibetal Questions*, q. 5 n. [16] 36 p. 121: “(...) compatibility in the same suppositum is possible only where there is a true and perfect real identity”.

espiração”. E, contudo, esta [proposição] é verdadeira: “A deidade é a paternidade”, “A deidade é a espiração”. Isto não se dá senão porque a divindade é formalmente infinita, não, porém, a paternidade, e nem a espiração. E, por isso mesmo, abstraindo a deidade do supósito, visto que sempre permanece nela a razão de infinitude, sempre permanece a razão da identidade pura e simplesmente com a paternidade e com a espiração, e por isso mesmo permanece a razão de verdade da predicação afirmativa em abstrato. Mas, abstraindo a paternidade, que não é formalmente infinita, do supósito, não permanece a razão de identidade dela com a espiração ativa, a qual também não é infinita, porque nenhum dos dois extremos tem, segundo a razão própria de si, a infinitude. E, por isso mesmo, ainda que esta [proposição] “O Pai espira” seja verdadeira, porque ambos [os extremos] convêm ao mesmo supósito, pela abstração feita daquele supósito, contudo, porque nenhum deles⁶⁴ é infinito, não é verdadeira a predicação “A paternidade é a espiração”⁶⁵.

38. Por oposição, há uma razão consímile: sempre que algo essencial é predicado de algo essencial, ou [algo] pessoal de algo essencial, ou [algo] essencial de [algo] pessoal, uma [proposição] tal como estas [que seguem] é verdadeira: “A sabedoria é a paternidade”, “A sabedoria é a espiração”, bem como vice-versa, porque, abstraindo do supósito, permanece ainda um extremo infinito, a saber, a sabedoria. E, por isso mesmo, tendo sido feita tal abstração, permanece ainda a razão de identidade de um extremo com o [outro] extremo, e, por conseguinte, [permanece também] a razão de verdade na predicação afirmativa.

39. Logo, fica evidente, de forma geral, essa premissa maior: que jamais, na realidade divina, deve ser negada uma predicação por identidade do abstrato sobre o abstrato a não ser que nenhum dos extre-

64. Isto é, nenhum daqueles extremos. N. do T.

65. Cf. Duns Scotus, *Ordinatio* I d. 13 (V 65-124); III d. 22 q. un. n. 21 (ed. Vivès XIV 777-778).

mos seja formalmente infinito, assim como essa [proposição] “A paternidade é a espiração” deve ser negada.

[18] 40. Contudo, acerca dessa premissa maior, a razão pela qual é negada na realidade divina uma predicação em abstrato é dita duplamente por alguns [autores]⁶⁶: que, embora a paternidade e a espiração sejam idênticas realmente, diferem, contudo, pela razão; e isto basta para impedir tal predicação. Porém, quando se prova que tal diferença não basta, visto que essa [proposição] “A sabedoria é a bondade” é verdadeira, responde-se que, assim como o atributo da potência não é o atributo da sabedoria, assim tampouco no propósito [em questão a paternidade é a espiração].

41. Mas isto não parece provável; ora, o atributo enquanto atributo diz uma intenção segunda, ou uma relação de razão, acerca daquele [sujeito] do qual é dito; donde também numeram-se [atributos], e é verdadeiro afirmar que a bondade e a sabedoria são dois atributos. Logo, naquele sentido segundo o qual há enumeração não é verdadeiro dizer “isto é isto”, porque aquele [sentido] é de razão. Mas não por causa disto nega-se essa [proposição]: “a sabedoria é a bondade”, onde não está incluído aquele [aspecto] de razão que se numera nelas. Logo, por analogia, não incluindo senão aquilo que é da coisa, se na realidade a paternidade e a espiração fossem totalmente idênticas, esta [proposição] “a paternidade é a espiração” seria verdadeira, ainda que não essa [proposição] “a noção ou a propriedade da paternidade é a noção ou a propriedade da espiração”. Pois, todas as coisas que são simplesmente idênticas na realidade, em Deus, essas mesmas coisas significadas também em abstrato e nos nomes de primeira imposição, ou nos que significam a coisa de intenção primeira, são predicadas de si mutuamente em abstrato, ainda que não [quando são significadas]

66. Thomas, *Summa theol.* I q. 3 a. 3 ad 1 (I 16); q. 28 a. 3 ad 1.2 (I 154); q. 40 a. 1 ad 1 (I 202); Henricus Gand., *Quodl.* V q. 1 (f. 152P); *Summa* a. 60 q. 10 (III 1112 n. 4-5).

nos nomes de imposição segunda, ou tomadas segundo nomes de intenção segunda, como fica evidente nas criaturas. Onde, ainda que essa [proposição] “Sócrates é homem” seja verdadeira, contudo, a razão de Sócrates, que é a singularidade, não é a razão de homem, que é a universalidade.

42. Diferentemente diz um outro [autor]⁶⁷, e mais razoavelmente, como parece, e quanto ao propósito [em questão], que as propriedades na mesma pessoa diferem pela natureza da coisa, além da consideração do intelecto. Porque para isso⁶⁸ basta a disparidade [delas]⁶⁹, ainda que não sejam opostas. E, por causa disto, a predicação em abstrato de uma com respeito à outra não é verdadeira. E isto [é assim] justamente porque aquela distinção a partir da natureza da coisa se dá por causa da não-infinitude deste e daquele, porque se este ou aquele fosse infinito, não haveria tal distinção, nem tal predicação [em abstrato] estaria impedida.

ARTIGO III - OBJEÇÕES E RESPOSTAS

[19] 43. *Quatro objeções. Objeta-se primeiramente.* – Acerca do terceiro artigo, contra as coisas anteriormente ditas, argumenta-se de quatro modos.

Primeiramente, [argumenta-se] assim: o que não é compreensível senão pelo intelecto infinito é formalmente infinito. Aquela geração enquanto geração é formalmente incompreensível a não ser pelo intelecto infinito; logo etc. A premissa menor é provada por aquele [dito] de *Isaias* 53 (Is 53,8): “Quem narrará a sua geração?”. E, expondo isso, sobre a geração eterna do Filho, Jerônimo, na *Homilia 1 sobre o Evangelho de Mateus*⁷⁰, afirma que “sobre o que o profeta disse é impossível

67. Guil. de Ware, *Sent.* I d. 2 q. 1.

68. Isto é, para essa diferença a partir da natureza da coisa. N. do T.

69. Cf., no original, a expressão “*disparatio*”. N. do T.

70. Hieronymus, *Comment. in Ev. Matth.* I c. 1: PL 26,21.

falar-se” etc. Mas o que é impossível de ser falado é incompreensível ao intelecto finito. Confirma-se também por aquele [dito] de Ambrósio, no capítulo 5⁷¹: “Pergunto para ti de que modo consideras”, ele diz, “que o Filho é gerado”. E segue-se: “A mim é impossível saber o segredo da geração, a mente falha, a voz silencia, não a minha tão-somente, mas [a] dos anjos, e [está] acima do Querubim e do Serafim, e acima de todo entendimento”. E [Ambrósio o] prova, ali, porque está escrito: “A paz de Cristo, que excede todo entendimento”, em *Filipenses* 4 (Fl 4,7). A partir disto, Ambrósio argumenta: “Dado que a paz de Cristo está acima de todo entendimento, de que modo, então, não está além de todo entendimento tamanha geração?”

44. *Objeta-se em segundo lugar.* – Além disso, em segundo lugar, argumenta-se assim: toda ação adequada a um princípio e a um termo infinito é formalmente infinita; a geração, na [realidade] divina, é uma ação adequada ao princípio formal infinito, e a um termo infinito, porque o princípio é a essência ou a memória infinita, e o primeiro termo é o Filho, que é infinito. Ademais, o termo formal é a essência comunicada, ou o conhecimento declarativo⁷², ambos os quais são infinitos. E fica evidente que essa ação é adequada a ambos⁷³, porque não pode ser senão [ação] única deste princípio a este termo; logo etc.

45. *Objeta-se em terceiro lugar.* – Além disso, em terceiro lugar: a razão de subsistir é a razão de ser perfeitissimamente. A relação de origem da primeira pessoa é a razão de subsistir; logo, é a razão de ser perfeitissimamente, e [é] por conseguinte infinita, porque o ser na realidade divina é formalmente infinito.

46. *Objeta-se em quarto lugar.* – Além disso, o intelecto divino é formalmente infinito, de outro modo não compreenderia a essência

71. Ambrosius, *De fide ad Grat.* I c. 10 n. 64: PL 16,543.

72. Cf., no original, a expressão “*notitia declarativa*”. N. do T.

73. Isto é, à essência e ao Filho. N. do T.

divina infinita, sobre a qual foi tocado, na primeira questão, artigo primeiro⁷⁴, que o intelecto enquanto intelecto a compreende. [O intelecto divino], porém, não é infinito a não ser porque é idêntico à essência divina, a qual é primeiramente infinita. Mas a paternidade é idêntica àquele; logo, por causa da mesma razão, a paternidade é formalmente infinita.

[20] 47. *Resposta às objeções. Quanto à primeira razão.* – Quanto ao primeiro desses [argumentos contrários]⁷⁵:

Quando de algum intelecto há um primeiro objeto pela primazia de virtude, por aquele [primeiro objeto] é inteligido todo e qualquer outro objeto segundo a ordem que um objeto qualquer tem com respeito àquele primeiro. Essa [resposta] fica evidente por aquela razão que foi feita nessa questão, artigo segundo⁷⁶, sobre o intelecto e a vontade. Um exemplo: quando de algum intelecto há um objeto primeiro pela primazia de virtude, mais imediatamente entende por virtude dele⁷⁷ aquilo que é por si idêntico àquele do que aquilo que é acidentalmente idêntico àquele⁷⁸. Agora, porém, do intelecto divino o objeto primeiro pela primazia de virtude e [pela primazia] de adequação é completamente idêntico, assim como foi tangido⁷⁹, a saber, a essência sob a razão de essência. Logo, nenhum [atributo] pessoal é, por este modo, objeto primeiro àquele intelecto. Contudo, [um atributo pessoal] se encontra mais proximamente do primeiro objeto que algo criado, na medida em que é idêntico ao objeto primeiro, e por isso

74. Cf. *Quodl.* 1 n. 30-38.

75. Cf. acima n. 43.

76. Cf. acima n. 25-28.

77. Isto é, do primeiro objeto. N. do T.

78. Cf., no original, respectivamente, as expressões “*per se*” e “*per accidens*”. N. do T.

79. Cf. acima n. 28.

mesmo mais proximamente [a ele] em entidade, bem como, por conseguinte, em conhecibilidade.

48. Quanto à forma do argumento: a premissa maior é verdadeira, assim sendo entendida que, se o objeto é incompreensível por incompreensibilidade própria, é também infinito por infinitude própria. Mas, assim, a premissa menor é falsa, a saber, que aquela geração enquanto geração é incompreensível, mesmo que a premissa menor pudesse ter um entendimento verdadeiro acidentalmente, ou segundo algo concomitante [à geração], ou ainda (e mais quanto ao propósito em questão) segundo aquilo que é a razão de inteligir a mesma⁸⁰. Afinal, ela é apta a ser inteligida primeiramente pela essência como pelo primeiro objeto, tanto pelo intelecto divino quanto pelo bem-aventurado, porque a essência enquanto essência é o primeiro objeto tanto daquele quanto desse. Porém, essa razão de inteligir a geração é incompreensível, e dessa maneira a geração poderia ser dita incompreensível principiativamente⁸¹ ou causalmente. [A geração] também poderia ser dita incompreensível concomitantemente, ou quanto àquilo que inclui, porque a geração inclui a comunicação da essência, [comunicação essa] que se faz pela própria essência, ou pela natureza da pessoa para a pessoa. Porém, essa comunicação inclui, a modo de pressuposição, a infinitude da essência, porque ela não poderia assim ser comunicada a muitos supósitos a não ser que fosse infinita; e, por isso mesmo, a geração é incompreensível quanto à [sua] pressuposição, a saber, a comunicação da essência, a qual exige o ser infinito.

49. *Instância e solução*. – Mas, contra essas respostas⁸², argumenta-se que sempre resta a força da razão própria da geração enquanto é geração. Por qualquer princípio de inteligir pelo qual ela for inteligida,

80. Isto é, a geração. N. do T.

81. Ou “originalmente”; cf., no original, a expressão “*principiative*”. N. do T.

82. Cf. acima n. 47-48.

e o que quer que ela pré-exija no inteligir e comunicar, ela, na sua própria inteligibilidade, sempre parece incompreensível, pelas autoridades aduzidas⁸³. E de todo e qualquer [cuja] inteligibilidade própria é incompreensível, esse inteligível é infinito.

[22] 50. Respondo que poderia ser dito que o compreensível ao intelecto finito é necessariamente finito, e o incompreensível àquele intelecto⁸⁴ não é finito; e, assim, concede-se a premissa menor, que a geração, enquanto geração, é incompreensível ao intelecto criado, e dessa maneira, segundo a própria entidade e compreensibilidade, não é finita. Mas, a partir disto não se segue que seja infinita, sobre o que tanger-se-á na resposta ao argumento principal⁸⁵. Logo, segundo isto, a premissa maior deste argumento deve ser negada, ao tomar-se “incompreensível” negativamente como [o que] não [é] possível de compreender⁸⁶, porque, para que [a premissa maior] fosse verdadeira, seria preciso inteligir aquilo⁸⁷ como que contrariamente, a saber, como tendo uma quantidade virtual que se estende além de todo compreensível, ou que excede todo compreensível, o que não pertence ao propósito [em questão].

51. *Quanto à segunda razão.* – Quanto ao segundo [argumento contrário]⁸⁸:

A adequação diz propriamente a igualdade de dois [entes] na mesma quantidade, e, assim, não há adequação no propósito [em ques-

83. Cf. acima n. 43.

84. Isto é, ao intelecto finito. N. do T.

85. Cf. acima n. 57.

86. Cf., no original, a expressão “*accipiendo ‘incomprehensibile’ negative pro non possibili comprehendere*”. N. do T.

87. Isto é, “incompreensível”. N. do T.

88. Cf. acima n. 44.

tão]. De outro modo, a adequação é dita, não segundo a quantidade, mas segundo a proporção, e assim algo é dito adequado a outro que lhe é sumamente proporcionado se, ali, há adequação [entre eles], tal como o efeito [é] adequado à causa, o qual é proporcionado na razão de efeito, ainda que ele não seja pura e simplesmente adequado a ela por igualdade de quantidade. Por este modo, a iluminação da qual ser maior não fosse possível seria dita adequada ao sol, ainda que a luz, também segundo a perfeição de quantidade, jamais seja igual ao próprio sol, porque [é] um efeito equívoco.

[23] 52. Quanto à forma [do argumento contrário]: naquele caso, a premissa maior é verdadeira da adequação [entendida] pelo primeiro modo, se ela existisse. Mas assim a premissa menor é falsa. [A premissa menor é] precisamente verdadeira da adequação [entendida] pelo segundo [modo], e não ainda da adequação por aquele modo, a qual, a saber, é segundo a intensidade, mas segundo a extensão, porque, a saber, um princípio de geração não pode ser estendido a outra geração além dessa. Logo, não há, aqui, uma adequação quantitativa, nem há propriamente uma adequação segundo a proporção quanto à intensidade, mas tão-somente quanto à extensão. Dessa maneira, de modo nenhum [a paternidade] inclui a infinitude, no quanto for [esta] naquele [ente] ao qual ela é adequada.

53. *Quanto à terceira razão.* – Quanto ao terceiro [argumento contrário]⁸⁹:

Assim como foi tocado na questão precedente, ao final do artigo segundo, “subsistir” é [um termo] equívoco. De um modo, toma-se como ser por si, e assim fala Agostinho, no capítulo 4 do Livro VII de *Sobre a Trindade*⁹⁰: “Toda coisa subsiste em relação a si, quanto mais

89. Cf. acima n. 45.

90. Cf. August., *De Trin.* VII c. 4 n. 9. PL 42,942 (CCSL 50,260).

Deus”. De outro modo, [toma-se “subsistir”] como ser por si incommunicavelmente, visto que comunicável é entendido, não como que subsistente, mas como que inerente ao subsistente, e que tem como que um modo de inerência. Pelo primeiro modo, concedo que “subsistir” diz formalmente um ser perfeitíssimo, e não diz senão a essência, segundo Agostinho. Pelo segundo modo, “subsistir” pressupõe o ser perfeito, mas não [o] inclui formalmente, antes tão-somente adiciona a incommunicabilidade ao ser por si tomado pelo primeiro modo, e aquilo, assim, é a razão de subsistir, pois é a razão de ser por si incommunicavelmente. E de tal modo é a relação. Porém, a razão de ser incommunicavelmente não é a razão de ser perfeitissimamente.

[24] 54. *Quanto à última razão.* – Quanto ao último [argumento contrário]:

Concedo que o intelecto é formalmente infinito por infinitude própria, a qual é o modo intrínseco da sua própria entidade, a saber, da intelectualidade enquanto intelectualidade. Contudo, a paternidade não é infinita assim, mesmo sendo o caso, contudo, que a paternidade é de algum modo realmente idêntica à essência, assim como o intelecto [também o é].

55. E quando se adiciona⁹¹ que a infinitude do intelecto é por causa da identidade dele com a essência, [25] respondo: o completamente primeiro na realidade divina, como foi tangido na primeira questão⁹², é a essência enquanto essência, a qual, segundo [João] Damasceno⁹³, é um oceano, por causa da compreensão⁹⁴ de todas as perfeições divinas. Essa⁹⁵ é infinita, não somente intensivamente em

91. Ibid.

92. Cf. acima *Quodl.* 1 n. 5.

93. Cf. acima n. 11.

94. Cf., no original, a expressão “*propter comprehensionem*”. Pode-se traduzir também como “por causa da contenção”. N. do T.

95. Isto é, a essência. N. do T.

si, mas também contendo por si virtualmente e primeiramente todas as [perfeições divinas] intrínsecas. Qualquer outra [entidade], porém, contém por identidade outras [perfeições], mas não primeiramente todas elas, porque tampouco [as contém] por si, mas em virtude da essência, pela qual deriva também a sua infinitude. Vê-se, portanto, que a essência tem infinitude formalmente, própria e primeira, porque [a tem] de si. [Vê-se] que, com respeito a todas [as perfeições], [a essência] é dita um oceano, porque contém perfeitissimamente toda entidade intrínseca, na medida em que é possível que ela seja contida num único [ente] formalmente. Porém, desta primeira [entidade], assim é permitido falar, emanam ordenadamente todas [as perfeições]; primeiramente, com efeito, as coisas essenciais intrínsecas, as quais não dizem uma relação extrínseca; em segundo lugar, as [propriedades] nocionais⁹⁶; em terceiro lugar, e por último, as coisas criadas, ou extrínsecas. E o que quer que seja que emana recebe dela aquilo de perfeição do que é capaz, se não é incompatível consigo, e a causa como que efetiva e primária daquilo que é recebido é a infinitude da essência. A causa, porém, ou a razão formal é a própria entidade de todo e qualquer que emana. Logo, o essencial recebe dela⁹⁷ a infinitude formal, porque tal essência, na razão de princípio e fundamento, basta para dar[-lhe] tal quantidade, e tal quantidade virtual não é incompatível com ele, assim como tampouco a comunicabilidade. À própria relação pessoal, porém, compete por essência ser com respeito a um outro, e não compete a ela a infinitude intensiva própria, porque ela⁹⁸ não é capaz de tal quantidade, assim como tampouco de comunicabilidade. Também no gênero de princípio formal há paragem⁹⁹. Afinal, este recebe a infinitude, aquele não, porque este [pri-

96. Ou propriedades “pessoais”. Cf. John Duns Scotus, *God and the creatures – The Quodlibetal Questions*, translated by F. Alluntis and A. B. Wolter, p. 127.

97. Isto é, da essência. N. do T.

98. Isto é, a relação pessoal. N. do T.

99. Cf., no original, a expressão “status”. N. do T.

meiro] recebe a comunicabilidade, [enquanto] aquele [outro recebe] a incomunicabilidade, porque este é este, e aquele é aquele. Afinal, a incompatibilidade formal, e a não-incompatibilidade, primeiramente é reduzida formalmente à razão daquela [entidade] com a qual se diz haver incompatibilidade. Finalmente, as criaturas recebem da essência a entidade finita, porque essa somente lhes compete.

56. Portanto, quanto à forma do argumento, digo que a identidade de essência somente não é a razão única de ter infinitude formalmente, mas é razão suficiente para todo aquele com o qual formalmente a infinitude não é incompatível; como foi provado, porém, formalmente [a infinitude] é incompatível com a relação pessoal, [mas não é incompatível] com nada essencial. E se perguntas por que a infinitude é possível com esse [último], e não com aquela¹⁰⁰, pode ser perguntado, ao contrário, por que a incomunicabilidade é incompatível com aquela, e com aquele não – e isso todos concedem. A resposta é a mesma: [reside] na razão do princípio formal, que, a saber, formalmente este¹⁰¹ é este, e formalmente aquele¹⁰² é aquele. Porque, porém, na razão de princípio fundamental a própria essência é um princípio ilimitado, do qual muitas [entidades] são aptas a proceder ordenadamente, também todo e qualquer [ente], no primeiro instante no qual como que emana ou procede no ser, tem a sua entidade, [tal que] este [tem] tal [entidade] e aquele [tem] tal [entidade], e a sua entidade é a razão de uma incompatibilidade com este, cuja razão de incompatibilidade com aquele, contudo, a sua entidade não é.

RESPOSTA AO ARGUMENTO PRINCIPAL

[26] 57. Quanto ao argumento principal¹⁰³:

100. Isto é, com a relação pessoal. N. do T.

101. Isto é, o essencial. N. do T.

102. Isto é, a relação pessoal. N. do T.

103. Cf. acima n. 3.

Assim como foi explanado no primeiro artigo¹⁰⁴, a infinitude em entidade diz totalidade em entidade, e, por oposição, a finitude diz, a seu modo, parcialidade de entidade. Ora, todo [ente] finito como tal é menor que o infinito como tal; porque, segundo Euclides, na conclusão 4 do Livro VII [dos *Elementos*]¹⁰⁵, “todo número menor é uma parte ou partes do número maior”. Isto não deve ser entendido de tal modo que esse [número] binário é parte daquele [número] ternário, porque nada é assim na realidade divina, mas, quanto às proporções todas que devem ser observadas nas quantidades, aquele [número] binário se relaciona com aquele [número] ternário assim como uma parte ou partes com o todo. Afinal, [esse número binário] é excedido por aquele [número] ternário de modo análogo como um outro [número] binário é excedido por um outro [número] ternário do qual é parte. Dessa maneira digo aqui: nenhum [ente] criado é parte de Deus, visto que Deus é simplíssimo, mas todo [ente] finito, visto que é menor que aquela entidade infinita, pode conformemente ser dito parte, ainda que não seja segundo uma proporção determinada, porque é excedida ao infinito. E, por este modo, todo ente diferente do ente infinito é dito ente por participação, porque captura uma parte daquela entidade que é ali totalmente e perfeitamente.

Logo, isto quero manter, que todo finito, visto que é menor que o infinito, é uma parte. Logo, aquilo com o qual é incompatível ser parte, ou ser excedido realmente por algo, com ele é incompatível ser finito. Agora, porém, com esta paternidade é incompatível ser parte da divindade por aquele modo, ou ser excedida pela divindade, porque a paternidade, por causa da infinitude da divindade, dado que é compossível com ela¹⁰⁶ no mesmo supósito, é pura e simplesmente

104. Cf. acima n. 9.

105. Cf. Euclides, *Elementa* VII def. 4 (ed. Heiberg, Bibliotheca Teubneriana, II, Lipsiae, 1883, p. 199).

106. Isto é, com a divindade. N. do T.

idêntica a ela, e por conseguinte não pode ser excedida realmente, nem ser parte, nem pode ter razão de parte. Logo, [a paternidade] não é finita nem infinita, como foi provado anteriormente¹⁰⁷, porque assim como o finito tem a razão de parte pelo modo anteriormente mencionado, assim também o infinito tem a razão de todo por este modo, a saber, a partir da plenitude da sua quantidade virtual, medindo todo outro [ente] como maior pela aproximação a si mesmo, e menor pelo afastamento [com respeito a ele]¹⁰⁸. E tampouco a paternidade tem a razão de totalidade, porque a medida segundo um grau determinado de perfeição tem parada com respeito a um primeiro na ordem de medir, e esse é a essência absoluta. Logo, digo, brevemente, que a paternidade nem é formalmente finita, nem formalmente infinita.

58. E, quando argumentas¹⁰⁹ a partir da divisão imediata do ente nesses [modos, a saber, infinito e finito], mesmo antes que desça aos dez gêneros, concedo muito bem que esses [modos] não dividem o ente enquanto já foi contraído a algum gênero. Antes todo e qualquer gênero e o ente enquanto imediatamente indiferente aos dez gêneros é precisamente ente finito. Contudo, finito e infinito não dividem [imediatamente] o ente, a não ser o ente quantitativo¹¹⁰. Porque, assim como, segundo o Filósofo, no Livro I da *Física*¹¹¹, finito e infinito convêm à quantidade, e isso é verdadeiro do finito e do infinito, e da quantidade, tomados propriamente, dessa maneira, falando também extensivamente, finito e infinito, enquanto são propriedades [disjuntas] do ente¹¹², convêm precisamente ao ente quantitativo, que tem em si

107. Cf. acima n. 6-7.

108. Cf., no original, as expressões “*mensurans omne aliud ut maius per accessum ad ipsum, et minus per recessum*”. N. do T.

109. Cf. acima n. 3.

110. Cf., no original, a expressão “*ens quantum*”. N. do T.

111. Cf. Aristot., *Physic.* I c. 2 (185a33-b5).

112. Cf., no original, a expressão “*passiones entis*”. N. do T.

alguma quantidade de perfeição¹¹³. Porém, tal quantidade não convém à entidade, a não ser à que pode ser parcial ou total entre as essências. Ora, é preciso que a quantidade, comparada com uma outra, de imediato [a] exceda, ou seja excedida [por ela], e que seja parcial ou total, assim como aqui falamos de parcial e total. Porém, a paternidade enquanto paternidade não pode ser, entre as entidades, [nem] total nem parcial.

59. Poderia também ser dito que a quantidade virtualmente¹¹⁴ não convém senão à entidade quidditativamente, enquanto, a saber, é distinguida da entidade hipostática, e, por conseguinte, nem a finitude nem a infinitude [convém à paternidade enquanto entidade hipostática]. Porém, essa entidade¹¹⁵, ainda que seja em si de um determinado modo quidditativa, contudo, enquanto é tal, é tão-somente hipostática.

60. Por um terceiro modo, pode responder-se que a quantidade virtual¹¹⁶ não convém senão à entidade [tomada] absolutamente. Mas essas duas últimas respostas concedem algumas coisas duvidosas sobre a entidade hipostática e a entidade relativa, que, a saber, elas não têm quantidade virtual.

Referências

Fontes

IOANNES DUNS SCOTUS. *Opera omnia XXV-XXVI: Quaestiones quodlibetales*. Reedição, organizada por L. Vivès, da *Ioannis Duns Scoti Opera Omnia*, a partir da edição de L. Wadding (Lyon 1639). Paris, 1891-1895.

113. Cf., no original, a expressão “*quantitatem aliquam perfectionalem*”. N. do T.

114. Cf., no original, a expressão “*quantitas virtualiter*”. N. do T.

115. Isto é, a paternidade. N. do T.

116. Cf., no original, as expressões “*quantitas virtualis*”, “*entitas absolute*”, “*entitas hypostatica*” e “*entitas relativa*”. N. do T.

- JOHANNES DUNS SCOTUS. *Opera omnia XII: Quaestiones quodlibetales*. (Reprografischer Nachdruck der L. Wadding-Ausgabe, Lyon, 1639). Hildesheim: Georg Olms Verlagsbuchhandlung, 1969.
- JOHN DUNS SCOTUS. *God and the Creatures – The Quodlibetal Questions*. Translated with an introduction, notes and glossary by Felix Alluntis and Allan B. Wolter. Princeton/London: Princeton University Press, 1975.
- JUAN DUNS ESCOTO. *Cuestiones cuodlibetales*. Introducción, resúmenes y versión de Felix Alluntis. Edición bilingüe. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1968.
- Demais obras
- ALLUNTIS, Félix (1968). Introducción a Juan Duns Escoto *Cuestiones Cuodlibetales*. In: JUAN DUNS ESCOTO. *Cuestiones cuodlibetales*. Edición bilingüe. Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, p. xi-xviii.
- ALLUNTIS, Félix (1968). Introducción, resúmenes y versión de Juan Duns Escoto *Cuestiones Cuodlibetales*. In: JUAN DUNS ESCOTO. *Cuestiones cuodlibetales*. Edición bilingüe. Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos.
- ALLUNTIS, Félix and WOLTER, Allan B. (1975). Introduction. In: JOHN DUNS SCOTUS. *God and the Creatures – The Quodlibetal Questions*. Translated with an introduction, notes and glossary by Felix Alluntis and Allan B. Wolter. Princeton/London: Princeton University Press, p. xvii-xxxiv.
- BAZÁN, B. C. et alii (1985). *Les questions disputées et les questions quodlibétiques dans les facultés de théologie, de droit et de médecine*. Turnhout: Brepols, 1985.
- DE BONI, Luis Alberto (2006). Sobre a vida e a obra de Duns Scotus. In: *Patristica et Mediaevalia*. 27:1, p. 51-72.
- GLORIEUX, Palémon (1924). *La littérature quodlibétique, de 1260 à 1360*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin.
- GLORIEUX, Palémon (1935). *La littérature quodlibétique*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin.
- HONNEFELDER, Ludger (1996). Metaphysik und Ethik bei Johannes Duns Scotus: Forschungsergebnisse und -perspektiven. Eine

- Einführung. In: HONNEFELDER, Ludger; DREYER, Mechtild; WOOD, Rega (eds.). *John Duns Scotus – Metaphysics and Ethics*. Leiden: E. J. Brill, 1996, p. 1-33.
- HONNEFELDER, Ludger (2005). *Duns Scotus*. München: Verlag C. H. Beck.
- KENNY, Anthony; PINBORG, Jan (1982). “Medieval Philosophical Literature”. In: KRETZMANN, Norman; KENNY, Anthony; PINBORG, Jan (eds.). *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*. From the Rediscovery of Aristotle to the Disintegration of Scholasticism 1100-1600. Cambridge: Cambridge University Press, p. 11-42.
- NOONE, Timothy B. (2007). “John Duns Scotus’ Quodlibet”. In: SCHABEL, Christopher (ed.). *Theological Quodlibeta in the Middle Ages: The Fourteenth Century*. Leiden: Brill, p. 131-198.
- PICH, Roberto Hofmeister (2007). “Infinity and Intrinsic Mode”. In: PICH, R. H. *New Essays on Metaphysics as scientia transcendens*. Proceedings of the Second International Conference of Medieval Philosophy, held at the Pontifical Catholic University of Rio Grande do Sul (PUCRS), Porto Alegre/Brazil, 15-18 August 2006. Louvain-la-Neuve: Fédération Internationale des Instituts d’Études Médiévales, [no prelo].
- SCHABEL, Christopher (ed.) (2006). *Theological Quodlibeta in the Middle Ages: The Thirteenth Century*. Leiden: Brill.
- SCHABEL, Christopher (ed.) (2007). *Theological Quodlibeta in the Middle Ages: The Fourteenth Century*. Leiden: Brill.
- SONDAG, Gérard (2005). *Duns Scot. La métaphysique de la singularité*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin.
- SONDAG, Gérard (2005). Jean Duns Scot sur l’infini extensif et l’infini intensif. In: *Revue Thomiste*. 105, p. 111-122.
- VOS, Antonie (2006). *The Philosophy of John Duns Scotus*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- WILLIAMS, Thomas (2003). Introduction – The Life and Works of John Duns the Scot. In: WILLIAMS, Thomas (ed.). *The Cambridge Companion to Duns Scotus*. Cambridge: Cambridge University Press, p. 1-14.

DA CRIAÇÃO – (UMA FANTASIA)*

Frei Hermógenes Harada (harada@bomjesus.br)

Introdução

Costuma-se indicar o *ontologicum* do pensamento medieval com o termo proveniente da mundividência cristã *ens creatum*. O *ser* do *ens creatum* se chama *creatio* (criação). Esta implica *creator* (Criador), *creare* (criar) e *ens creatum* (ente criado ou criatura). *Creator* indica Deus. *Creare* é uma ação de conduzir ao ser e ali manter todos os entes atuais e possíveis, portanto, o ente no seu todo (a criatura), a partir do nada e no nada; nada de si e nada de pressuposto: *productio rei ex nihilo sui et subiecti*, pro-dução, condução da coisa, i. é, do ente ao ser, do nada de si e da matéria pré-jacente.

E usualmente, numa compreensão superficial e padronizada da mundividência cristã, *creatio* é entendida como *causação*, *creare* como *causar* e *ens creatum* como *ente causado* ou *efeito*. Assim, aqui Deus é *causa eficiente* e o ente no seu todo, o universo criado é *efeito*. O binômio categorial que aqui dá o tom é *causa-efeito*. Poderíamos talvez afirmar que *criação* é o modo como os medievais tentaram esclarecer o surgimento e a conservação do universo. O que caracteriza a originalidade desse esclarecimento consiste nisso que o universo surgiu *do nada mesmo* (*ex nihilo sui et subiecti*), *pela ação, posta livremente por causa eficiente, Deus*.

Diferenciando-se dessa maneira de se esclarecer o surgimento do ente no seu todo, a *cosmogonia antiga*, de novo numa compreensão superficial e padronizada que dela costumamos ter, esclarece que o universo resulta de um caos. Este é ordenado por um deus demiurgo, a modo de possibilitar mundos em diversidade. Aqui a atuação do demiurgo não é *causação*, mas *ordenação* (*ordinatio*); e pressupõe a *pré-existência*, *pré-jacência da matéria*, portanto, do *subiectum*.

E há ainda outra tentativa de esclarecer a origem do universo, que é a da *emanatio*, da *emanação*. Emanaçã significa ação de efluir (e-manar). Manar é verter, escorrer, esvair, fluir das águas do rio da sua fonte; fonte essa que, aqui, no fundo, se apresenta como o movimento de sair do abismo da plenitude inesgotável e insondável do primeiro princípio, o qual em mil e mil diferentes e-fluências, retorna a si, como que se comunicando, como que se expressando na dinâmica da ab-soluta imanência da sua auto-conservação. Assim, emanação não é *evolução*, nem *desenvolvimento*¹. O movimento de sair, *exitus*, e o movimento de retornar, *reditus* é simultaneamente uma *auto-de-in-dução*.

Creatio, *ordinatio* e *emanatio* são três tendências na tentativa de esclarecer a origem do universo, provindas em diferentes épocas, de diferentes autores, mas que de alguma forma estão presentes no conceito de *creatio* do pensamento medieval.

1. Criação como causação

Na criação como *causação*, Deus é a *causa* eficiente e o universo seu *efeito*. Para podermos, porém, sentir a envergadura da denominação *causa eficiente* atribuída a Deus, é necessário ter presente a tese fundamental do pensamento medieval, na qual Deus é denominado simplesmente de *ipsum esse*². Isto quer dizer: ser e Deus coincidem.

1. Evolução ou desenvolvimento é apenas ex-plicação do que ali já existia previamente, im-plicado como jazida.

2. Deus est esse ipsum; Deus *est* suum esse; apud Deum essentia et existentia sunt ide.

Por isso, o *Glossário* acrescentado ao volume I da tradução brasileira dos *Sermões alemães do Mestre Eckhart* diz: Em Deus “reside a plenitude do ser, de tal modo que fora dele não há ser, nem atual, nem possível, e isso tão radicalmente que ser propriamente só é Deus. Por isso, o sentido do ser Deus deve ser entendido não a partir do sentido do ser de quaisquer que sejam os entes, mas absoluta e exclusivamente a partir dele mesmo”³.

Esse *a partir dele mesmo nele mesmo* é indicado pelo termo *transcendência de Deus*. Para o pensamento medieval a transcendência de Deus era peça fundamental da sua construção místico-especulativa. Esse pensamento de que Deus é tudo, a plenitude do ser, e fora dele não há nada e nem sequer o nada, fazia com que o grande problema não fosse propriamente o *ser* de Deus, mas sim o *ser* da criatura, do universo “fora” de Deus. Pois, se Deus é o *ipsum esse*, todo o ser, ele é pura imanência absoluta de e em si mesmo, de tal modo que não poderia haver nem sequer a possibilidade de haver “fora” em Deus nem fora de Deus.

Há aqui algo que merece toda a nossa atenção: o que significa essa *absoluta aprioridade do ser de Deus, essa presença “maciça” da sua plenitude, essa pura positividade?*⁴

Absoluta Transcendência, *absoluta* Imanência, *absoluto* Apriori, *absoluta* Plenitude do ser, *o Ente absoluto*, o Ser. Ouçamos aqui no termo *absoluto* a conotação de *solto, livre, de total e de irrestrita soltura da liberdade e liberalidade de ser*. O pensamento medieval caracterizou a dinâmica dessa soltura de *a se*, considerando-a e colocando esse “*a partir de si*” como o próprio de Deus, sua essência.

3. Cf. *Glossário comentado*, verbete 4 (p. 332) in: MESTRE ECKHART. *Sermões alemães*. Petrópolis/Bragança Paulista: Editora Vozes/Edusf, 2006.

4. Cf. a questão do sentido do ser colocada na conclusão dessa reflexão.

*A absoluta transcendência é portanto o distintivo diferencial de Deus, a indicação da sua identidade. E a criação como *causação* seria uma doutrina da mundividência cristã para combater a idéia do panteísmo; para evitar misturar Deus e o Mundo, para rejeitar a explicação do relacionamento Deus e o Mundo como *emanação*. Assim, o medo que o pensamento medieval tinha do *panteísmo* provinha de sua radical posição metafísica da *transcendência de Deus*.*

Mas pode ser que, no pensamento medieval, essa questão estivesse *situada* numa outra perspectiva, a saber: aqui o receio do panteísmo *não vem* do fato de o panteísmo *negar a transcendência de Deus*, mas sim *por não dar conta de satisfazer*, ou por *desconhecer completamente* esse “modo todo próprio, típico” da imanência própria do Ser do ens a se e da sua atuação.

A imanência própria do ser de Deus e da sua atuação é caracterizada por *Alexandre de Hales* como *bonum diffusivum sui*, i.é, como a vigência per-feita, como “o estar no ponto” da plena difusão de si, da obra consumada da doação de si. Quando essa *difusão* perde sua precisão e limpidez de compreensão, fica defasada e aparece num sentido vago, “neutralizada” como *emanação*.

Aqui na *difusão*, porém – *comunicação*, falando a partir do Criador, *participação*, a partir da criatura –, trata-se da ab-soluta coerência de Deus em relação à sua imanência e ao seu difundir-se, à doação livre de si na soltura, total, cordial e generosa da efusão do seu ser; e isso de tal modo que a imensidão, a envergadura, a profundidade abissal dessa comunicação da vigência criativa só pode ser captada a partir de e dentro da transcendência desse modo único da imanência, dessa permanência límpida e sem mistura no *inter-esse* da identidade de Deus, na soltura da sua diferença, i. é, na sua *ab-soluta “ipseidade”*⁵.

5. Cf. *Glossário comentado*, verbete 1 (p. 327), verb. 2 (p. 328), verb. 4 (p. 332-333), verb. 5 (p. 333-334), in: MESTRE ECKHART. *op. cit.*

Criação como *causação*, Criador como *causa eficiente* e o Universo ou o Mundo como *efeito* são momentos constitutivos na obra perfeita da dinâmica da bondade em doação de si. Dito com outras palavras, o binômio categorial *causa-efeito* recebe o seu significado, seu esclarecimento, seu colorido e tonalidade, a partir e dentro da disposição estruturante da existência medieval que hoje, da nossa parte, na falta de uma designação mais condizente, denominamos de *existência artesanal*.

Para ver mais em concreto de que se trata, quando falamos em *existência artesanal*, vejamos o que nos diz o primeiro verbete do *Glossário* acima mencionado.

O adjetivo *artesanal* diz respeito à habilidade ou ao hábito de uma classe de trabalhadores, denominados artesãos na confecção de um artefato. No pensamento medieval, essa habilidade, no entanto, não se referia primordialmente só à produção do objeto arte-fato. Pois, o artefato aqui não era propriamente um *objeto fabricado*, mas sim uma *obra*, em cuja elaboração, a própria humanidade do artesão, i.é, o ser do homem, se perfazia, vinha a se tornar cada vez mais ser. A obra não era outra coisa do que o vir à luz, o vir a uma determinada consumação desse perfazer-se do próprio ser humano do artesão. A habilidade do artesão em latim se diz *ars*, *-tis*. Trata-se, pois, da competência de um *agir* todo próprio, cujo modo de ser se caracteriza como um *saber* que está *por dentro* de e capta a dinâmica da *possibilidade de ser*, do *poder ser*. Esse saber no alemão é *Kunst*. *Kunst* vem do verbo *können* que significa *saber poder*. Na *ars*, na *Kunst* não se trata da potência de uma força natural, mas sim de uma *possibilidade* da concreção humana na habilitação do seu ser, conquistada a duras penas, a partir de um dom natural, e tornada uma sua segunda natureza, denominada virtude⁶. A um tal *saber poder* se chega através do empenho de busca, no uso da inteligência e vontade, i. é, no exercício da liberdade, em contínuo e bem orientado exercício de aprendizagem. É dom de uma conquista, pois, o surgir, crescer e consumir-se na realização desse

6. Em latim, *virtus*, i.é, vigor do varão.

perfazer-se não é causado simplesmente pelo arbítrio de quem busca, mas salta da total disponibilidade de dar de si o melhor para acolher a possibilidade finita, bem determinada, concedida gratuitamente de antemão à pessoa, em busca; e de seguir a condução que lhe vem ao encontro, do fundo dessa própria possibilidade. É desse encontro do *empenho* de total doação de si e do *dom* da possibilidade gratuita que salta a possibilidade do ser inteiramente novo como obra de uma criação, do perfazer-se de si, como obra da perfeição⁷.

“O adjetivo *artesanal* indica o modo da *ars* (-tis), próprio do artesão, no seu surgir e criar obra. Esse modo de ser, no entanto, era a manifestação do que constituía o modo de ser e de se interpretar do homem medieval, na realização da sua humanidade, como gênese, crescimento e estruturação de um mundo, sob o toque de uma determinada possibilidade de ser. Tal abertura da possibilidade de ser se chama *existência*. Assim, o artesanal no medieval não é, propriamente apenas atributo e qualificação de uma pessoa ou grupo de pessoas, mas sim *o modo de ser*, que uma vez subsumido pelo sentido do ser denominado *filiação divina*⁸ se tornou o característico próprio do ser medieval”⁹.

Tudo isso significa que o binômio categorial *causa-efeito*, assim entendido como acima insinuamos, pouco tem a ver diretamente com a compreensão usual do nosso cotidiano moderno e da nossa compreensão pré-científica e também científica acerca dos conceitos *causa e efeito*. Aqui, na nossa compreensão pretensamente científica, em uso no cotidiano dos nossos afazeres e mesmo nas representações usadas como ilustrações no ensino e na aprendizagem escolares das ciências modernas, pode haver muita defasagem. A recondução corretora

7. *Glossário comentado*, verbete 1 (p. 327-328), in: MESTRE ECKHART. *op. cit.*

8. Cf. Mais a baixo sobre a criação como *filiação*.

9. Cf. *Glossário comentado*, verbete 1 (p. 327), verb. 2 (p. 328), in: MESTRE ECKHART. *op. cit.*

da defasagem do binômio *causa-efeito* em uso dentro do cotidiano dos nossos afazeres na vida e na ciência deve ser encaminhada em direção ao esclarecimento dos conceitos fundamentais que servem de princípio e base das ciências físico-matemáticas ou ciências naturais, no empenho e desempenho de aquisição das *idéias claras e distintas*, p. ex., na compreensão da *natureza* constituída pelas ciências naturais.

O binômio categorial *causa-efeito* iluminado a partir e dentro do que foi acima exposto como o ponto de salto da *existência artesanal medieval*, difere no seu ser e atuar do *artesanal* e *manufaturado* na acepção que temos atualmente. Hoje, por *artesanal*, indicamos o modo de fabricar do jeito antigo utensílios e artefatos, os assim chamados feitos à mão¹⁰, conservando a maneira simples, tosca, mas bem trabalhada, próxima do natural, como que a deixar surgir, crescer e se consumir a partir da condução da natureza ainda intacta, virgem; o conceito de *natureza* aqui é oposto ao conceito de *cultura e civilização*, onde a *natureza* nasciva e virgem é processada e transformada ao sabor do projeto e planejamento agenciados pelo homem em favor do seu interesse.

O artesanal que constitui a *existência artesanal* do medieval que nos poderia talvez iluminar a compreensão do que seja o *ontologicum* do pensamento medieval, a saber, *creatio* (creator, creare, ens creatum) ou sintetizando, *ens creatum*, nos faz ver na palavra *artesanal*, o conceito de *ars*, *-tis*, em cujo sentido pode estar ainda presente a compreensão elementar do fazer grego criativo como *poiesis*, cujo *fazer* é *perfazer o vir à fala de um toque do abismo insondável e inesgotável da possibilidade de ser, cuja repercussão faz surgir, crescer e se consumir o mundo na perfeição de uma obra*. Perfazer-se na entoação do toque como sua repercussão e concreção, i. é, ser uma possibilidade do desvelamento do sentido do ser, e permanecer sempre de novo na aberta da recepção cordial e atenta

10. *Handmade*.

à gratuidade do toque, tudo isso aparece no pensamento medieval no seu conceito da criação como *ordenação uni-versal*.

A explicação da Criação como causação, e esta como ato de efetivar o universo, feito por Deus como causa eficiente, a modo de criação artesanal de uma obra, não tem propriamente *o acento na fabricação, na produção do efeito*, mas sim *no perfazer-se, no efetivar-se da bondade difusiva de si como dinâmica de ordenação*. Assim a criação como causação não significa propriamente atuação de ação impulsionadora que tira algo da sua inércia para colocá-lo em movimento retilíneo, nem produção de qualquer coisa num sentido geral e neutro, mas sim *opus facere*, fazer a obra, acolher e acalentar dentro da *disposição do cuidado e afeição de “e-fazer”*, afim de que a obra seja *per-feita*, e chegue à maturação, *atravessando* (per, do início ao fim) *todo o processo do caminho, do nascer, crescer até o consumir-se como dom de uma conquista*. Causar aqui é, pois mais ordenar, dispor, seguindo a condução da boa doação de Deus de si mesmo.

2. Criação como ordenação

O abrir-se do mundo, a partir e dentro da ação dispositiva da *ordenação*, faz aparecer uma paisagem do ser, em ordens de círculos concêntricos ou esferas de dimensões, nas quais se dá a escalação descendente da densidade do ser, em cujo centro pulsa a dinâmica difusiva da bondade dadivosa de si do *ens a se*, inesgotável e insondável, que comunica a vigência do seu ser, qual fonte intensa de luz ou de som que se expande, em círculos concêntricos de ondas ou sons de repercussões, até se esvair e perder-se no nada da escuridão ou do silêncio profundo. Esse movimento de expansão difusiva do ser forma o mundo dos *espíritos*, denominado reino das *substâncias simples* e o mundo dos *entes materiais*, denominado reino das *substâncias compostas*, ordenando em duas grandes estruturações da densidade do ser todos os entes, desde

os espíritos mais sublimes e excelentes até os entes sem vida, de densidade de ser exígua, mínima, quase nada. Temos assim, no mundo dos espíritos, portanto, das substancias simples, a começar logo abaixo de Deus, do ens a se, a seqüência de nove círculos dimensionais em ordem decrescente da intensidade do ser, constituindo cada qual dos círculos um dos anjos da hierarquia celeste de nove coros, a começar pelo mais alto até o mais baixo. E é de interesse que cada um dos anjos não é indivíduo, é antes o círculo dimensional próprio ele mesmo como todo, é, pois, espécie, é universal. No mundo dos entes materiais, portanto, das substâncias compostas, temos a escalação descendente da intensidade de ser com *Homem* (animal *racional*), depois *Animal* (vivente *sensível*), *Vivente* (substância *viva*) e *Substância* (coisa *sem vida*)¹¹. Aqui *Homem*, *Animal*, *Vivente* e *Substância* são círculos dimensionais, universais, que possibilitam cada qual, dentro de si, infinidades de indivíduos em riquíssimas diversidades e variações. Aqui nas substâncias compostas se dá, pois, graduação menor, em *gênero*, *espécie* e *indivíduo*, ao passo que, nas substâncias simples só se dá cada vez a graduação maior da *totalidade*, *espécie*, *universal*. No âmbito de cada uma das substâncias compostas, dentro, se dá a escalação, acima chamada de menor, e distinguimos formalmente *indivíduo*, *espécie* (formada por gênero + *diferença específica*) e *gênero*, indicando a implicação estrutural interna de cada um do círculo dimensional no seu todo. Aqui, enquanto *indivíduo* representa uma das variantes dentro da possibilidade de ser dada pela dimensão, *espécie* indica a própria dimensão no seu todo, e *gênero* se refere à ligação de uma dimensão com a outra dimensão inferior, portanto, se refere à imbricação

11. Nessa escalação descendente na diminuição da densidade do ser, depois do círculo da substancia (coisa sem vida) coloca-se a “dimensão” *materia prima*, a primeira matéria, elementar, pré-existente, ainda inteiramente indeterminada. Ela lembra na teoria da cosmogonia antiga o caos primitivo. Alguns pensadores medievais admitiam a pré-existência da matéria prima, mas ela era sempre criada *ex nihilo sui et subiecti*.

dimensional das substâncias compostas com suas diferentes escalas da densidade do ser.

Seria aqui necessário detalhar melhor outras implicações estruturais dessa escalação de densidade do ser dentro da ordenação dimensional do todo do universo medieval. E isso, principalmente para ver como essas concatenações entre os círculos de densidade do ser concêntricos estão entrelaçados entre si através da dinâmica do *princípio estruturante do ente no seu todo*, uma vez denominada *matéria e forma* no reino das substâncias compostas e outra vez *potência e ato* no reino das substâncias simples; e por sua vez no reino das substâncias compostas, o princípio “*matéria e forma*” desdobrado em *causa material, causa formal, causa final e causa eficiente*. Esse entrelaçamento interativo de e em quatro causas, acima mencionadas, se dá e atua mutuamente na praxe do trabalho artesanal da existência artesanal medieval, organizando todas as manifestações da sua existência, no ensino, na aprendizagem profissional, na formação de grupos e comunidades sociais, nas universidades, na política, na religião, na arte etc.

Na perspectiva do que viemos refletindo até aqui, examinemos a caracterização diferencial de cada círculo representativo da densidade do ser em graduação da escalação.

Quando falamos de círculos ou esferas concêntricas da *densidade do ser*, na palavra densidade ou intensidade colocamos uma representação que falseia a compreensão da diferença dimensional desses círculos. Pois, denso, intenso conota quantidade, e quantidade sempre é considerada como medida homogênea, diferenciando-se apenas no *quantum*, não nos permitindo captar o *quale*, a qualidade, a qualificação. Assim sendo, se entendo o crescimento na densidade do ser a partir da substância, da coisa sem vida, por mais que a densidade do ser da coisa sem vida cresça a partir e dentro dessa dimensão, jamais vai ultrapassar o âmbito do horizonte da dimensão e se transformar na “densidade”, a saber, na qualificação própria do ser da grandeza da esfera

do Vivente, do Animal, do Homem, do Espírito, do Ens a se... Nesse sentido a grandeza da dimensão humana não pode ser medida em metros, pesos, extensão, números, que são medidas próprias do último círculo inferior da “densidade” do ser. Por isso, os círculos da densidade do ser na maneira do pensamento medieval devem ser considerados, cada qual, como *mundo*, e cada mundo na sua *mundidade específica própria*. Aqui ocorreu a palavra *específica*, que vem da *espécie*. *Espécie* aqui e respectivamente *gênero* não devem ser confundidos com espécie e gênero das nossas classificações em uso nos afazeres da vida cotidiana e nas ciências. *Espécie* dentro da escalação da ordenação das esferas da densidade do ser é compreendida mais adequadamente se a entendemos como *beleza, esplendor, graciosidade*, e *gênero* como *vigor nascivo, vitalidade da geração, do nascimento*. Com outras palavras cada um dos círculos da densidade do ser na escalação do ente na sua totalidade possui na mundidade do seu mundo a sua graça, a sua beleza, o seu esplendor e sua originariedade nasciva vital, a sua identidade diferencial. E, no entanto, a ligação de cada mundo e sua mundidade com outros mundos e suas mundidades não se dá a modo de ocorrência em série de uma coisa ao lado da outra; nem de um “todo-algo” em composição com outro(s) “todo(s) algo(s)”, formando cada vez um novo “todo-algo” *somativo* dos componentes; nem numa mistura que tudo generaliza numa uniformidade chata, caótico-unidimensional. O que aqui acontece é a modo de uma sintonia, na qual a própria sin-tônica é percussão e repercussão da diferença de cada mundo como eco interativo da sua interioridade inalienável, como que repercussão do toque-contato corpo a corpo de cada totalidade com a outra, entoando o comum, o melhor de si, o próprio de si, o idêntico de “cada vez seu mundo”, como doação cordial da mundidade de cada mundo ao mistério do conduto de um Uno, onipresente de modo cada vez diferente em cada totalidade. Esse modo de ser de cada círculo da densidade do ser se chama uni-versal, i.é, virado, centrado no Uno. Esse Uno é o *Ens a se*, Deus, como *ipsum esse*, como plenitude do ser, como *bonum diffusivum*

sui, que no seu ser a se, a partir de si e dentro da plenitude do ser de si, desencadeia toda a dinâmica da cascata do ente na sua totalidade como ordenação das ordens da densidade de ser comunicado por Deus e participado pelas ordens do ente no seu todo. Assim, efusivamente o ens a se impregna tudo, desde a ordem, a mais alta, sublime, espiritual, até a ordem, a mais baixa, ínfima, a mais material com o seu bem.

Nesse conjunto, observemos mais atentamente o modo de ser da fonte de toda essa dinâmica, o “modo” do ens a se. Ele ali não se constitui como a camada, a mais alta, como que se constituindo o senhor possuidor de todo o ser e direito de ser, exclusivo. Assim, ele tudo cria, cada vez novo e de novo: a cada coisa, na ab-soluta liberdade da graça e beleza da alegria de ser. Na alegria de ser toda soltura da pura positividade da ternura e vigor da simpatia. E em sendo assim, limpidamente *a se*, é como diz Mestre Eckhart, inteiramente *abgeschieden*, desprendido de si. Isto é, retraído de si em si, como que a se ocultar para dentro do abismo de sua liberdade acolhedora, como que no pudor de sua disposição e dedicação doadora. Está em toda parte, desde bem junto do anjo, o mais sublime, até junto, sim, dentro do excremento da terra, e deixa ser cada coisa na sua causalidade, na sua identidade, livre de todo o espírito pesado da vingança ressentida, da vindicância por ter que ser cada vez uma determinada coisa finita e limitada. Desse modo dá a cada coisa nova alegria de ser graça de-finida, de ser finitude agraciada pela jovialidade de ser, como fruto sazonado, como obra prima do cuidado, desvelo, diligência e afeição de um artista, inteiramente entregue à tarefa de deixar nascer através de suas mãos, o que a inspiração lhe confiou como grande tesouro a ser concebido e ser trazido à luz, i. é, *como obra*. Esse modo de ser do artista artesanal é, como já foi dito acima, uma das características da existência medieval. Esta, em assim se fazendo passagem para o surgimento, para o nascimento da obra, se faz servo e se retrai no silêncio e no ocultamento da pura disposição de servir ao nascer, crescer e consumir-se do ente no seu ser. Esse “*modo*” é a imagem que está no fundo do pensamento

medieval quando fala da Criação e do Deus Criador como *causa efficiens*, como *a coisa ou causa ela mesma do e-fazer*, do fazer surgir, aparecer o universo do ente na liberdade e na liberalidade de ser criatura.

Na perspectiva de tal colocação, o que denominamos de *nada* da definição da criação como *productio ex nihilo sui et subiecti*, a *matéria prima* pode receber uma conotação surpreendente. Essa definição nos destaca a absoluta transcendência do Criador, a sua total independência de toda e qualquer material pré-existente em si. Mas ela, uma vez ouvida dentro da tonalidade do que viemos falando da ordenação como a acolhida para dentro da imanência da ternura e do vigor da bondade difusiva de si, do carinho de um artista artesão que assume a sua obra como um pai, como uma mãe acolhe a sua “cria”, pode se transformar num aceno indicativo de um modo inefável do ser de Deus. Modo esse, inefável do ser de Deus que em se dando todo como pleno ser da doação gratuita de si, se recolhe no pudor de sua imanência como quem em se dando, recebe com gratidão o que doou como criatura, pedindo que ela a modo de filho(a), o receba como Pai Criador. É por isso que ele em sendo *a se, tudo*, é, ao mesmo tempo, *nada* como *pura disposição* de *poder ser recebido* por quem o recebe. É, portanto, *possibilidade, poder, a potência livre na obediência* de uma pura e gratuita recepção cordial. Deus *a se* é, portanto, o vir a si, é a condução de si diante de si, é *pro-ductio*, como da *pura* humildade de *recepção* (ex nihilo sui et subiecti) de quem muito ama e por amar, pede que a doação de si seja recebida, e agradece que seja recebida. Com outras palavras, em se dando todo e inteiro, cria ao mesmo tempo a possibilidade, a condição da possibilidade de que a doação seja recebida. Nesse modo de ser todo-doação e todo-recepção, nesse modo de ser Tudo e Nada, a *matéria prima*, o nada, dentro da toada de uma sonoridade tal, *sympáthica*, recebe o nome de *potentia oboedientialis*¹²

12. Obediência é audiência de ausculta atenta: ob-audire.

que, dito de outro modo, poderia se chamar também, de *liberdade do Filho de Deus*, i. é o modo de ser da *geração do Filho no mistério da Santíssima Trindade e da Encarnação*.

De repente, de uma tal fantasia interpretativa da *Criação* como *Causação*, ligada ao fazer artesanal, característico da existência medieval – e esse fazer como referido à *Ordenação* a partir e dentro da dinâmica da difusão generosa da bondade de ser – salta uma suspeita, suspeita já pronunciada acima quando falamos do nada como disposição de acolhida receptiva¹³:

Bem no início, na Introdução, dissemos que *creatio*, *ordinatio* e *emanatio* são três tendências na tentativa de esclarecer a origem do universo, provindas em diferentes épocas, de diferentes autores, mas que de alguma forma estão presentes no conceito de *creatio* do pensamento medieval. Será que todos esses momentos presentes no conceito de *creatio*, todos eles, juntamente com *causação e o artesanal*, não estão nos apontando um modo para que tentemos compreender a criação como *geração* de filhos? De tal modo que criatura signifique filho e filha, portanto, criação, na dimensão do espírito *Filiação*?

3. Criação como Filiação

Na escala de ordenação do ente no seu todo do mundo medieval, há dois momentos que nos chamam atenção.

O primeiro é que quanto mais densidade de ser se recebe da comunicação e quanto mais se participa do ser, tanto mais se apresenta o caráter de espírito (inteligência e vontade)¹⁴. E inteligência e vontade

13. Cf. *Glossário comentado*, Verbete 16 (p. 347-350) e verb. 17 (p. 350-352), in: MESTRE ECKHART. op. cit.

14. Cf. *Glossário comentado*, verbete 3 (p. 329-331), verb. 11 (p. 339-341), verb. 12 (p. 342-343), verb. 13 (p. 343-344), verb. 14 (p. 344-345), in: MESTRE ECKHART. *Sermões alemães*. Petrópolis/Bragança Paulista: Editora Vozes/Edusf, 2006.

ou compreender e querer não devem ser entendidos a partir e dentro da problemática moderna da psicologia ou da teoria de conhecimento como “faculdades” afins ao agenciamento dos atos racionais (hoje reduzido a atos cerebrais), volitivos e sentimentais. Inteligência e vontade, compreender e querer e termos similares, como razão, intelecto, mente etc. devem ser todos eles referidos na última, ou melhor, na primeira instância ao amor, a *Minne*, na expressão do Mestre Eckhart, à essência, ao próprio do Uno das Três Pessoas, Pai, Filho e Espírito Santo. Por isso, podemos dizer que, num sentido todo próprio, *pessoa*¹⁵ é o termo que se refere ao centro, ao núcleo *ontológico* do pensamento medieval. Só que *pessoa* não se refere aqui a *pessoa-sujeito* da nossa compreensão usual na psicologia, mas sim ao “modo de ser” do amor “entre” três pessoas da SS. Trindade Pai-Filho-Espírito Santo, este último denominado também de amor, *Minne* em Mestre Eckhart. Dito com outras palavras, quanto mais *ser*, tanto mais *pessoa*, quanto mais *pessoa*, tanto mais *Minne*, amor entranhado que eflui do abismo do mistério da Santíssima Trindade.

O outro momento em destaque é que, nessa ordem do universo medieval, o homem ocupa lugar de passagem entre o Céu e a Terra, i.é, participa do reino superior das substâncias simples através da sua diferença específica *racional* (racionalidade), e participa do reino inferior das substâncias compostas através do seu gênero *animal* (animalidade). Aqui é necessário observar que, na definição tradicional de homem (*homo est animal rationale*), *animal* não significa *bruto*, *bicho*, mas *ânimo*, *vitalidade*, *o vivente*; e *rationale* (*ratio*) não deve ser identificado com faculdade cerebral, mas com a *diferença específica*, com *o modo de ser todo próprio do Homem*, enquanto participa do ser, na excelência do reino das substâncias simples, i. é, do *espírito*. Assim, o que denominamos *ratio/rationale* recebe escalonamento como

15. Cf. ROMBACH, Heinrich. *Struktur-anthropologie*, “Der menschliche Mensch”, Freiburg/München: Verlag Karl Alber, 1987, p. 27-37.

intellectus, intellectuale; spiritus, spirituale; mens, mentale, recebendo do *ens a se* qualificação que o assemelha cada vez mais a ele, Deus criador. Isto significa também que no Homem enquanto *animal rationale* animal não significa aquele componente do Homem que constitui a porção animal nele; nem vivente, a parte vegetal; nem substância, a parte físico-corporal. Esse *tipo* de composição não é próprio do pensamento medieval, mas nosso, proveniente da impositação do esclarecimento da natureza a partir e dentro do inter-esse das ciências naturais. Por isso não é muito exato dizer que essas partes, p. ex., partes físico- corporal, vegetal e animal no homem, uma vez entrando no homem como componentes do seu todo, são transformadas, a modo de diferentes átomos que, ao compor molécula, são fundidos num todo-algo. O simples fato do corpo do homem, o vegetativo e o animal nele e dele, não são algo acrescentado ao ser humano, a modo de acréscimo ou composição, mas *são tout court ele* mesmo, enquanto *ânimo racional*, de tal sorte que aqui não se discute se, p. ex., um cadáver é apenas uma carcaça, uma coisa ou quando é que o embrião humano recebe a sua qualificação de humano, mas se assume de antemão o sentido do ser pelo qual a “coisa”, pelo simples fato de pertencer ao homem, seja viva ou morta, já possui por si a dignidade própria, toda sua, como referida ao espírito humano, à pessoa. Esse é o modo de o ser do homem estar presente como uma das esferas da ordenação dos círculos da densidade do ser na dimensão do ser *animal racional*, mas em sendo assim, por ser assim, *apropria*, torna próprias todas as outras dimensões inferiores a ele, e assim participa do modo de ser da substância simples, do espírito, e se responsabiliza de tudo e de cada causa, de cada coisa; esse modo de ser cada vez tudo se chama *encarnação* ou *subsumção*.

Esses dois momentos que caracterizam a estância do Homem como espírito-pessoa e como a responsabilização de estar junto, colado aos entes, no cuidado, diligente e cheio de inter-esse, nessa finitude bem de-finida da concreção encarnada, sendo tudo em e de todas as coisas, o Homem é imagem e semelhança do Criador, do *ens a se*, do *bonum diffusivum sui*.

Por isso, repetindo o que já foi dito acima tantas vezes, e concluindo essa nossa fantasia, digamos: o que conduz e rege a criação, a causação, o perfazer-se e fazer obra e a ordenação, e-flui do arcano do abismo da possibilidade de ser, denominado pela mundividência medieval cristã de Mistério da Santíssima Trindade, cujo núcleo se retrai e se oculta na intimidade inefável do Uno em três Pessoas. Esse Mistério para dentro do qual se perde e a partir do qual se derrama a pregnância e a vigência de toda a paisagem do universo medieval na sua vastidão, na sua profundidade e na sua criatividade, é a absoluta jovialidade, a plena soltura cordial do pensar medieval para dentro da absoluta liberdade dos filhos de Deus. Essa alegria de ser impregnado pelo “sentido do ser” da Filiação Divina recebe em Mestre Eckhart o atributo indicado pelo termo proveniente do alemão medieval *Minne* que acena para a inefável intimidade da ternura e vigor do amor sponsal, indicando a união da alma humana e Deidade, na linguagem de Eckhart, cujo modo de ser está relatado no Cântico dos Cânticos (8, 6-7)¹⁶ e descrito em 1Cor 13,1-13.

Conclusão

Ao falarmos da criação, buscando como que um fio condutor através dos seus momentos constitutivos denominados causação, perfeição no fazer obra¹⁷, ordenação, percebemos que esse fio condutor, onipresente em cada momento da estruturação do conceito da criação no pensamento medieval é um ente, cuja densidade do ser detém em

16. *Grava-me, como um selo em teu coração, como um selo em teu braço; pois o amor é forte, é como a morte! Cruel como o abismo é a paixão; suas chamas são chamas de fogo uma faísca de Iahweh! As águas da torrente jamais poderão apagar o amor, nem os rios afogá-lo. Quisesse alguém dar tudo o que tem para comprar o amor... Seria tratado com desprezo.*

17. Cf. o tema do ser da existência artesanal, glossário comentado, verbete 27, in: MESTRE ECKHART. *Sermões alemães*, vol. I. Petrópolis/Bragança Paulista: Vozes/Edusf, 2006.

si a contenção da plenitude do ser, de tal modo que sua entidade é simplesmente, imediatamente, idêntica com o próprio ser, não havendo “fora” desse ente possibilidade de ser. Essa ab-soluta transcendência na imanência pura de si mesma, esse ente que é *tout court* entidade, é denominado pelo pensamento medieval de *bonum diffusivum sui*, sugerindo um modo de ser, no qual o universo não é outra coisa e outra causa do que *comunicação* cuidadosa, cheia de diligência, ternura e vigor do ente, cuja entidade acena para um *sentido do ser todo próprio*, referido pelo pensamento medieval, com o nome *Pessoa, Amor, Uno, Unidade, Uni-versal, Abgeschiedenheit*¹⁸, *Minne*.

Soa vazio e pusilânime, a asserção acima “...do ente, cuja entidade acena para um *sentido do ser todo próprio*”. Certamente, *sentido do ser* aqui não quer significar *significado da palavra, acepção de um termo*. A expressão *Sentido do ser* se refere ao apriori de um toque inicial, à percussão de uma origem, a partir e dentro da qual se dá a aberta do mundo como vida do espírito humano, denominada *existência humana*. Esse toque da origem, sempre de novo, a cada época nos dita o que devemos entender por *Ser e ente e sua possibilidade epocal*. Rastrear e seguir os “ductos” que emanam do toque original que cada vez nos conduzem para o abismo de possibilidade de ser, insondável e inesgotável, para dentro da *causa última de todas as coisas*, se chama *questão pelo sentido do ser* de todas as coisas. Dela, dessa questão, dessa busca considerada como História fundamental da existência humana nos diz *Heinrich Rombach* no seu livro *Leben des Geistes*:

18. *Abgeschiedenheit* em Mestre Eckhart significa *desprendimento*. Talvez, fantasiando possamos parafrasear o termo *Abgeschiedenheit* assim: retraimento para dentro do espírito de finura de humildade e pudor de ser ab-soluta gratuidade de doação, que em se dando tudo de si, não se faz senhor, mas servidor (cf. Jo 13,1-5; 13,12-16; 13,34-35; 14,6-17; 15,1-5; 15,15-17; Cf. *São Francisco de Assis*, *Admoestações*, cap. I – Do corpo do Senhor. Cf. *Glossário comentado*, verbete 8 (p. 337-338); verb. 13 (p. 343-344); verb. 14 (p. 344-345). MESTRE ECKHART, *op. cit.*

Ela, a sempre de novo buscada e encontrada estrutura da existência, a saber, esse fundo do homem, decide o que ele sente e pensa, faz e deixa de fazer, onde jazem os limites da sua experiência e para onde se dirige o seu querer. É igualmente através dessa aberta de fundo que se decide sempre de novo sobre os campos que se entrecrocavam, se deslizam, se localizam e se deslocam, nos quais estão assentados como no seu torrão natal os modos dos comportamentos fundamentais do homem: crer e saber, pensar e fazer, trabalhar e festejar, lutar e dominar, amor e morte. Quando principia o filósofo a pensar, o sacerdote a sacrificar, o estadista a dominar e o artista a formar, já – epocalmente – está decidido acerca da moldura de fundo da sua ação¹⁹.

Ir atrás dos vestígios deixados como História fundamental da existência medieval, cunhados em termos como *Pessoa*, *Amor*, *Uno*, *Unidade*, *Uni-versal*, *Abgeschiedenheit*, *Minne* e considerá-los como referências *ontológicas*, portanto, *ao sentido do ser*, aos acenos de uma condução que nos leve à orla de um abismo sem fundo da possibilidade de ser, e deixar-nos tocar pela perplexidade, angústia, admiração ou espanto de um *não saber* atento, diligente e cordial na acolhida do mistério de uma época como a medieval, é uma das modalidades de entrar em diálogo com a História do passado que, no fundo, é fundo de nós mesmos, de nós, os hodiernos. O apelo insistente desse imenso não saber, donde gostaríamos²⁰ que brotasse a fantasia, nos diz que essa atônita perplexidade é uma tarefa, tarefa recordada por Martin Heidegger, quando de modo breve e conciso observa: “É o característico da *mística medieval* que ela tenta abraçar a Deus, o ente colocado ontologicamente como a própria essência, como o próprio ser, na sua essencialidade, na sua entidade. Nesse empenho, a mística se achega a uma especulação toda própria. Toda própria, porque ela transforma a

19. ROMBACH, Heinrich. *Leben des Geistes*. Freiburg/Basel/Wien: Herder, 1977, p. 7.

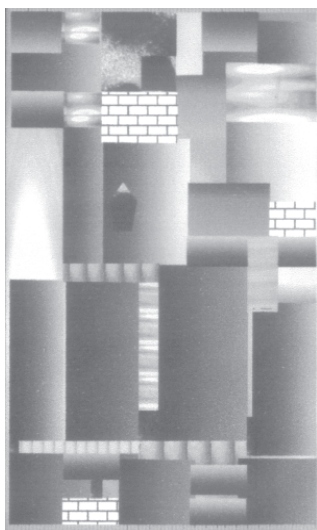
20. Certamente, isso é justamente o que não acontece, de tal sorte que o fantasioso ilusionista dessas considerações vem não da *docta ignorantia* mas da carência nesciente do devido saber.

idéia do ser como tal, i. é, a determinação ontológica do ente, a *essentia entis* num ente e faz com que o fundo ontológico de um ente, a sua possibilidade, o seu ser se torne o propriamente real. Essa estranha transformação da essencialidade num ente ele mesmo é a pressuposição para a possibilidade disso que se chama especulação mística. (....) A mística da Idade Média, dito com mais precisão, a teologia mística não é mística no nosso sentido e no sentido ruim, mas num sentido todo eminente, conceptual”²¹.

O que poderia acontecer conosco, quando conceitos como *Pessoa, Amor, Uno, Unidade, Abgeschiedenheit, Minne, Pai, Filho, Filiação* se transformarem em *griffe* do ser, prenehe do *full contact* corpo a corpo, pele a pele de um *ser-com* cada vez único e singular e tudo, em tudo que se é e não se é, a saber, no ser do encontro-conceição?

21. HEIDEGGER, Martin. *Die Grundprobleme der Phänomenologie*. Gesamtausgabe Band 24, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1975, p. 127-128. *Conceptual* em alemão é *gebrifflich*, onde está contida a palavra *Begriff*. E em português *conceito* não se refere à conceição?

TRADUÇÕES





DAS IDÉIAS*

Agostinho de Hipona

1. Relata-se que Platão foi o primeiro a nomear as idéias. Todavia, não como se, antes de ele instituir esse nome não fossem ou não houvesse as próprias coisas que ele chama de idéias, ou não fossem por ninguém conhecidas; mas talvez sejam chamadas de outro modo e com outro nome por outros; é lícito com efeito impor um nome qualquer a cada coisa conhecida que não tenha nenhum nome em uso. Pois não é verossímil que antes de Platão não houvesse nenhum sábio, ou que não se tenham compreendido essas coisas que Platão, como se disse, chama idéias, sejam que coisas forem, porquanto a força constituída nelas é tanta que ninguém pode ser sábio a não ser que as tenha compreendido. Pode-se crer também que houve sábios além da Grécia em outros povos, o que vem suficientemente atestado pelo próprio Platão, que peregrinou para aperfeiçoar a sabedoria, como ele próprio recorda isso em seus livros. Se houve esses tais, portanto, não se deve estimar que ignorassem as idéias, embora talvez as chamassem com outro nome. Mas a respeito do nome já se disse o bastante até aqui. Vejamos a coisa, ela mesma, a qual maximamente deve ser considerada e conhecida, a fim de que cada um queira e chame como quiser, em palavras constituídas pelo poder, a coisa que conheceu, no poder do vocábulo constituído.

* Texto original de Agostinho de Hipona, “De ideis”, 46ª questão do opúsculo: *De diversis questionibus octoginta tribus*.

2. Em latim, podemos pois chamar *idéias* de formas ou espécies, para que se veja que transpomos palavra da palavra. Mas se as chamamos de razões (*rationes*), afastamo-nos certamente do modo próprio de interpretação; pois em grego razões são chamadas de *lógoi* e não de idéias: todavia, se alguém quiser utilizar esse vocábulo, não se afastará da coisa ela mesma. De fato, as idéias são certas formas principais ou razões das coisas, estáveis e inmutáveis, que não são formadas e por isso são eternas e se portam a si mesmas sempre do mesmo modo, e são contidas pela inteligência divina. E embora elas não se originem nem pereçam, diz-se que tudo que pode ter origem e perecer e tudo que se origina e perece se formar de acordo com elas. É negado à alma, porém, poder intuí-las a não ser à alma racional, por aquela parte pela qual se excele, isto é, pela própria mente e razão, como que através de certo rosto ou olho seu interior e inteligível. E aquela alma racional, ela mesma, e não toda e qualquer alma, se for santa e pura, assevera-se ser idônea àquela visão, isto é, a que possuir aquele olho próprio, pelo qual essas coisas são vistas, olho que seja sadio e sincero e sereno e semelhante às coisas que intenciona ver. Mas, quem, sendo religioso e imbuído da verdadeira religião, embora ainda não a possa intuir, ousa mesmo assim negá-la, ou antes não confessará que tudo que é, isto é, cada coisa em seu gênero contém uma certa natureza própria, como tal, dizendo ter sido criada pela autoria de Deus, por cujo autor vivem todas as coisas vivas, e que a integridade e a ordem universal das coisas propagam aquele pelo qual aquilo que muda seus cursos temporais com determinada governabilidade é contido e governado pelas leis do Deus supremo? Isso constituído e admitido, quem ousaria dizer que o Deus teria criado o mundo de forma não-racional? Pois se isso não pode ser dito e crido de modo reto, resta que tudo foi criado pela razão, mas o homem não pela mesma razão que o cavalo; é absurdo julgar desse modo. As coisas singulares, portanto, foram criadas por razões próprias. Mas onde deve-se julgar serem essas razões a não ser na própria mente do criador? Porquanto, não intuiu fora de si certo

positum, para, de acordo com esse, constituir o que constituía; assim, é sacrilégio opinar desse modo. Se pois essas razões de todas as coisas a serem criadas e que foram criadas estão contidas na mente divina, e se na mente divina não pode haver algo a não ser eterno e inmutável – e Platão chama de idéias a essas razões principais das coisas –, não só são idéias, mas são verdadeiras, porque são eternas, e em seus modos permanecem inmutáveis. Pela participação das mesmas, devem como tal qualquer coisa que é, seja de que modo for. Mas dentre as coisas por Deus criadas, a alma racional supera tudo e é próxima a Deus, quando é pura; e na medida em que adere a ele pela caridade, é de algum modo in-fundida por ele, naquele lume inteligível, e iluminada discerne não pelos olhos corpóreos, mas pelo que lhe é principal, pelo qual se destaca por sua excelência, isto é, pela sua inteligência, por essas razões por cuja visão a alma se torna beatíssima. Essas razões, como se disse, podem ser chamadas idéias ou formas ou espécies ou razões, e a muitos é concedido chamarem-nas como lhe apraz, mas a pouquíssimos, ver o que é verdadeiro.



IV CONGRESSO FRANCISCANO INTERNACIONAL

A atualidade e o pensamento de Duns Scotus – celebrando os 700 anos de sua morte

Dias: 9, 10 e 11 de outubro de 2008

Local: Unifae – Centro universitário franciscano / Colégio Bom Jesus

Rua 24 de Maio, 135 - Centro - Curitiba PR – Brasil

Realização: IFAN - Universidade São Francisco; e Instituto de Filosofia São Boaventura (Unifae) e ITF – Instituto Teológico Franciscano

Comissão organizadora:

Prof. Fr. Sinivaldo Silva Tavares (coord.)

Prof. Enio Paulo Giachini (coord.)

Prof. Carlos Arthur do Nascimento

Prof. Alberto da Silva Moreira

Profa. Renata Bernardo

Tânia Denise Sada

Inscrições: www.saofrancisco.edu.br/congressofranciscano

Investimento: Docentes e pesquisadores R\$ 30,00; Discentes e demais R\$ 20,00

Informações: (11) 4034-8407; (41) 2105-4568 (das 9 às 18 horas)

PROGRAMAÇÃO

Quinta-feira – 09/10/08

- 17:30h Credenciamento (recepção)

- 19h Abertura - Frei Johannes Baptist Freyer, OFM (Reitor da Pontifícia Universidade Antonianum – *“O Homem assumido”: uma ‘Teo-Antropologia’ de Duns Scotus*

Local: Anfiteatro do Colégio 7º andar

Sexta-feira – 10/10/08

- 8:30h Frei Sinivaldo Silva Tavares, OFM (Professor de Teologia Sistemática no Instituto Teológico Franciscano de Petrópolis) – A criação na perspectiva ecológica: a contribuição de Scotus

Local: Anfiteatro 7º andar

- 10:30h Frei **Adelmo Francisco Gomes da Silva, OFM** - A contribuição de Scotus para uma espiritualidade ecológica

- 14h às 17:30h Comunicações

Com participação confirmada de Frei Fabio Panini, OFM – Constantino Koser: intérprete de Scotus (apresentação e exposição de material de Koser)

- 19:30h Roberto Hoffmeister Pich (Prof. da Puc-RS) – Scotus – sobre lei natural e racionalidade prática

Sábado – 11/10/08

- 8:30h Mesa redonda

Eládio Craia (Prof. da Puc-PR) – O ser unívoco: leitura tangencial a partir de Deleuze

Rodrigo Guerizoli (Prof. da UFRJ) – Duns Scotus e a necessidade da metafísica.

Frei Marcos Fernandes, OFM (Prof. do Ifiteg) – Duns Scotus e a questão acerca da univocidade do ser.

- 10:30h Frei Orlando Todisco, OFMConv. (Prof. da *Universidade de Cassino e No Seraphicum de Roma*) – Libertar a verdade. Modernidade antimoderna de Duns Scotus

- 12:00: Encerramento

Normas para publicação

- Os artigos devem ser formulados obedecendo às normas técnicas de publicação da ABNT, e encaminhados à nossa editoria em modelo eletrônico e com cópia impressa.
- A editoria da Revista se reserva o direito de, após criteriosa análise consultiva, publicá-los ou não. Os artigos não publicados não serão devolvidos.
- Os autores articulistas receberão três exemplares da revista em que tiver sido publicado seu artigo, abdicando, com isso, em favor da revista, dos direitos autorais dos artigos.
- Os artigos assinados são de inteira responsabilidade de seus autores e não precisam coincidir com o pensamento da Faculdade.
- O idioma de publicação é o português, não estando excluída a publicação ocasional de textos ou artigos em outras línguas. Os artigos deverão conter no mínimo 15 e no máximo 25 laudas (1 lauda = 2.100 toques) e vir acompanhados de um resumo de no mínimo 8 e no máximo doze linhas.
- Em folha de rosto deverão constar o título do trabalho, o(s) nome(s) do(s) autor(es) e breve currículo, relatando experiência profissional e/ou acadêmica, a instituição em que trabalha atualmente, endereço, número do telefone e do fax e e-mail.

A editoria agradece qualquer contribuição, no sentido de melhoria da revista, sejam comentários, sugestões, críticas...

Pedimos aos colaboradores da Revista encaminhar seus artigos e contribuições para endereço logo abaixo:

Scintilla – Revista de filosofia e mística medieval
BR 277 KM 112
Bom Jesus Remanso
83607-000 – Campo Largo – PR

Ou: scintilla@bomjesus.br ou enio.giachini@bomjesus.br

A revista aceita permuta – We ask for exchange, on demande l'échange.

Assinatura anual (2 por ano – semestral): R\$ 25,00; Número avulso R\$ 15,00

Pedidos: enviar cheque em nome de ASSOCIAÇÃO FRANCISCANA DE ENSINO SR. BOM JESUS, para:

Scintilla – Revista de Filosofia e Mística Medieval
BR 277 KM 112
Bom Jesus Remanso
83607-000 – Campo Largo – PR

Ou depósito bancário

HSBC
Ag 0099
CC 22431-14
Cod. Id. 300669-4
Contrato 130176 [Mandar comprovante por e-mail]

Contato: scintilla@bomjesus.br ou enio.giachini@bomjesus.br
Fone: (41) 2105-4568

Scintilla – Revista de Filosofia e Mística Medieval

PÁGINA DE PEDIDOS E ASSINATURAS

Nome: _____

Endereço: _____

Telefone: _____

E-mail: _____

Outras informações _____

VALORES E FORMAS DE PAGAMENTO

Assinatura anual (2 por ano – semestral): R\$ 25,00; Número avulso R\$ 15,00

Pedidos: enviar cheque em nome de ASSOCIAÇÃO FRANCISCANA DE ENSINO SR. BOM JESUS, para:

Scintilla – Revista de Filosofia e Mística Medieval

BR 277 KM 112

Bom Jesus Remanso

83607-000 – Campo Largo – PR

Ou depósito bancário

HSBC

Ag 0099

CC 22431-14

Cod. Id. 300669-4

Contrato 130176 [Mandar comprovante por e-mail]

Contato: scintilla@bomjesus.br ou enio.giachini@bomjesus.br

Fone: (41) 2105-4568

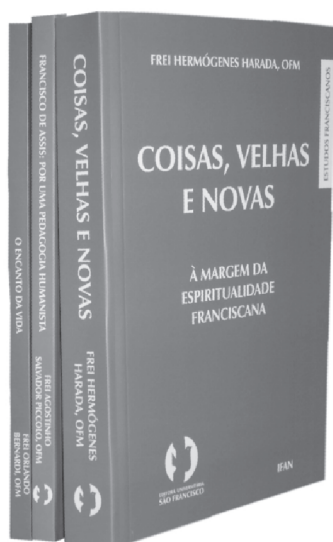






Coleção Estudos Franciscanos

- *Coisas, velhas e novas: à margem da espiritualidade franciscana*, Frei Hermógenes Harada
- *O corpo no pensamento de Francisco de Assis*, Angelita Marques Visalli
- *Em comentando I Fioretti: reflexões franciscanas intempestivas*, Frei Hermógenes Harada
- *O encanto da vida: elementos de espiritualidade franciscana*, Frei Orlando Bernardi
- *Francisco de Assis: por uma pedagogia humanista*, Frei Agostinho Salvador Piccolo
- *Francisco de Assis: um caminho para a educação*, Frei Orlando Bernardi
- *Pensadores franciscanos: paisagens e sendas*, Frei Marcos Aurélio Fernandes



EDITORA UNIVERSITÁRIA
SÃO FRANCISCO

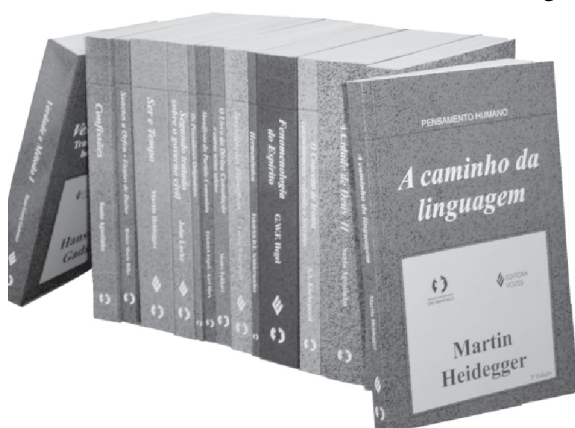
www.saofrancisco.edu.br/edusf
edusf@saofrancisco.edu.br
Tel. (11) 4034-8251
(11) 4034-8448

Av. São Francisco de Assis, 218
Jardim São José
CEP 12916-900
Bragança Paulista SP



Coleção Pensamento Humano

- *A caminho da linguagem*, Martin Heidegger
- *A cidade de Deus*, Santo Agostinho
- *O conceito de ironia*, Søren Aabye Kierkegaard
- *Confissões*, Santo Agostinho
- *Didascálicon: da arte de ler*, Hugo de S. Vítor
- *Ensaio e conferências*, Martin Heidegger
- *Fenomenologia do espírito*, Georg Wilhelm Friedrich Hegel
- *Hermenêutica: arte e técnica da interpretação*, Schleiermacher
- *Hípérion ou o eremita na Grécia*, Friedrich Hölderlin
- *Investigações filosóficas*, Ludwig Wittgenstein
- *O livro da divina consolação e outros textos seletos*, Mestre Eckhart
- *Manifesto do partido comunista*, Karl Marx e Friedrich Engels
- *As obras do amor*, Søren Aabye Kierkegaard
- *Parmênides*, Martin Heidegger
- *Os pensadores originários*, Anaximandro, Parmênides e Heráclito
- *Segundo tratado sobre o governo civil e outros escritos*, John Locke
- *Ser e tempo*, Martin Heidegger
- *Ser e verdade*, Martin Heidegger
- *Sonetos a Orfeu; Elegias de Duíno*, Rainer Maria Rilke
- *Verdade e método*, Hans-Georg Gadamer



EDITORA UNIVERSITÁRIA
SÃO FRANCISCO

www.saofrancisco.edu.br/edusf
edusf@saofrancisco.edu.br
Tel. (11) 4034-8251
(11) 4034-8448

Av. São Francisco de Assis, 218
Jardim São José
CEP 12916-900
Bragança Paulista SP