

NOTA

A 'SUMMA' DE HENRIQUE DE GAND

MÁRIO A. SANTIAGO DE CARVALHO

Aos leitores portugueses mais atentos, já não causará surpresa a referência a Henrique de Gand e ao seu importante contributo filosófico-teológico¹.

Habitualmente situado entre São Tomás de Aquino e João Duns Escoto, à medida que vamos conhecendo mais e melhor a sua obra, avanta-se a sua presença, pelo que julgamos necessário, e já possível, estudá-lo ao lado dessas duas grandes figuras da latinidade filosófica. O mesmo deverá em breve acontecer, cremos, com o seu contemporâneo Egídio Romano², e uma obra como a de J. F. Wippel, sobre Godofredo de Fontaines, autor da mesma época, permite-nos asseverar que aqueles que habitualmente eram tratados nas Histórias da Filosofia como "intermediários" são senhores de produção teórica que tem valor por si mesma³. Nos finais do século XIII vemos assim surgir uma elevada e diversificada produção intelectual, mormente filosófica e teológica, que até há bem pouco tempo julgaríamos impossível. Ricardo de Menneville (normalmente referido como Ricardo de Middleton), Mateus de Aquasparta, Rogério Marston, Dietrich de Freiberg, Tomás de Sutton ou Olivi, eis alguns dos nomes a que importa passarmos a estar atentos.

Na maior parte dos casos, e conforme o processo mais seguro, isso sucede devido à recente edição crítica das obras destes autores, mas, nestas, um lugar e um carinho particular merecem-nos a série dos "Henrici de Gandavo Opera Omnia", coordenada por Raymond Macken e editada sob a alçada do Centro De Wulf-Mansion do Instituto Superior de Filosofia da Universidade Católica de

¹ O leitor interessado poderá inteirar-se da bibliografia sobre Henrique de Gand, em português, consultando a edição, por nós preparada, de *Medievalia. Textos e Estudos* 3 (1993), mormente 216 sg.

² A revista *Documenti e Studi sulla Tradizione filosofica medievale* (Espoleto), através da sua série Aegidiana, já é uma peça de consulta imprescindível sobre o autor de Roma.

³ Cf. J. F. WIPPEL, *The Metaphysical Thought of Godfrey of Fontaines. A Study in Late Thirteenth-Century Philosophy*, Washington D. C., 1981.

Lovaina. Lembramos que dos quinze notáveis *Quodlibeta* henriquinos, oito já estão efectivamente publicados, além da questão dedicada ao privilégio dos mendicantes, e que se anunciam nada mais nada menos de quinze volumes desta série para a publicação da outra grande obra-prima do Gandavense, a *Summa* (ou *Quaestiones Ordinariae*). Como se sabe, esta obra permaneceu incompleta (só se conhece a secção "De Deo"). Dois destes volumes acabam de ser editados — correspondentes aos artigos 31-34 e 35-40 —, e se lhes juntarmos um comentário aos primeiros capítulos do livro do Génesis, e os dois volumes com que a série se abriu, da autoria de R. Macken, contendo o catálogo dos manuscritos ligados à obra do Gandavense, facilmente aquilataremos da importância desta ingente produção e colecção que conta já com catorze volumes dos mais de trinta que a integram ⁴.

Noutras ocasiões tivemos a oportunidade de referir o alto valor e o pioneirismo metodológico e científico dos volumes do *Catálogo*, aos quais se agregará em breve um complemento, adunando novos testemunhos, pelo que, ao adoptarem o modelo criado por R. Macken, andaram bem avisados os editores italianos de Egídio Romano ⁵. A exaustividade e largura conceptual (obras genuínas, fragmentos, resumos, obras espúrias, literatura da mais diversa a elas ligadas foram registadas), a sistematicidade do plano descritivo (localização, datação, enquadramento, composição, caligrafia e decoração, eventuais indicações de *pecia*, correcções, anotações, conteúdo, origem e história), o pormenor das notícias enfim, fazem deste trabalho um marco no género ⁶. Deve poder mesmo dizer-se, que a sua importância ultrapassa o estrito âmbito do género em que se insere, pois é graças sobretudo à *Bibliotheca manuscrita Henrici de Gandavo* que se pode ter uma interessante perspectiva da difusão (geográfica e cronológica) da obra henriquina, bem como do seu modo de recepção, aspecto sobre o qual já nos debruçámos em outra oportunidade.

Também em outros lugares, aqui já devidamente assinalados, pudemos informar sobre a metodologia, tão rigorosa, que preside ao trabalho dos vários e competentíssimos editores. Saliente-se, por ora, (i) o facto de quase toda a transmissão manuscrita dos *Quodlibeta* remontar a uma tradição universitária de edição parisiense, completa seguramente em 1304 quanto ao primeiro exemplar, e o facto de o seu segundo exemplar apresentar excepcionalmente uma leitura em muitos casos superior à do primeiro; (ii) a existência de dois manuscritos (Paris, B. N. lat. 15350 e 15848) independentes da tradição universitária, que podem registar

⁴ Cf. M. A. S. de CARVALHO, "Henrique de Gand - Bibliografia", *Medievalia. Textos e Estudos* 3 (1993), 214-215; ID. "Nótulas para uma Bibliografia Gandavense", *Humanística e Teologia* 14 (1993), 75-85; ID. "Colóquio Internacional Sobre o Pensamento e a Obra de Henrique de Gand", *Revista Filosófica de Coimbra* 3 (1994), 197-207.

⁵ Cf. L.-J. BATAILLON, "Les nouvelles éditions critiques d'Henri de Gand et de Gilles de Rome", *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 78 (1994), 415-28.

⁶ Cf. Cl. LEONARDI, "Éditions de Textes", *Bulletin de Philosophie Médiévale* 36 (1994), 20. Veja-se também, L. HÖDL, "Textwissen und Sprachwissenschaft der scholastischen Theologen. Zur 7. Zentenarfeier des Todes des Heinrich von Gent (29.6.1293)", *Zeitschrift für Katholische Theologie* 116 (1994), 129-142.

uma primeira fase da redacção dos *Quodlibeta*, e eventualmente contendo as correcções da própria mão de Henrique de Gand ⁷. Mais adiante voltaremos a este ponto, no que ele comporta de perspectivas futuras.

Por ora, quereríamos apenas dar notícia da continuação da publicação da *Summa*, por ocasião do recente lançamento do seu segundo volume, da autoria do norte-americano Gordon A. Wilson, um dos mais produtivos colaboradores desta série ⁸. Já saudámos e apresentámos ao público da lusofonia o primeiro volume da *Summa* ⁹, que conta com uma preciosa introdução geral da autoria de L. Hödl, para além das hipóteses de trabalho, sempre interessantes, do seu editor, R. Macken. Estamos a pensar, designadamente, (i) na possibilidade ou não de uma publicação por etapas, e (ii) na possível reconstituição do plano da segunda parte da obra, a secção "De creaturis", a partir das remissões da secção "De Deo", assunto a que mais à frente voltaremos. Quanto à controversa questão da edição manuscrita, também nos artigos editados em primeiro lugar se pode notar, justamente no Ms. Paris B. N. lat. 15355, a intervenção correctora de uma mão, que pode ser a do próprio autor ¹⁰.

Nesta mesma senda continuou G. Wilson, cujas conclusões e trabalho editorial nos cabe agora apresentar. Após a referência descritiva de nove dos dezanove manuscritos (p. X - XIX) que contêm os seis artigos editados (perfazendo todavia nada mais nada menos de trinta e quatro questões, que ocupam quase trezentas páginas de edição crítica), seguem-se um exame exterior do texto (p. XX - XXXII) e um exame interior (p. XXXIII - XLII); um estudo dos problemas levantados pelo Mss lat (Bibl. Nat. 15355, aqui identificado como Mss 8) já referido (p. XLIII - LV) e do Mss. de Toulouse (p. LVI - LX); e, finalmente, um tratamento do primeiro e do segundo exemplares (p. LXI - LXV), que prepara uma já breve definição da reconstituição do texto crítico (p. LXVI - LXVII), e um elenco das referências encontradas nos artigos editados às obras de Henrique (p. LXVIII - LXIX). Como é habitual, o "Estudo Crítico" que sempre antecede estas edições, termina com as necessárias referências indispensáveis à leitura do volume (em particular, a representação em diagrama da génese dos exemplares; os princípios da técnica da edição, listas de símbolos, de abreviaturas, de citações e de manuscritos). Pela leitura do diagrama (p. LXXII) verificamos datar-se, o original, de 1280, o primeiro exemplar de, pelo menos, 1292, e o segundo, provavelmente de depois de 1300, o que está basicamente de acordo com o esquema proposto

⁷ Cf. entre outros estudos, R. MACKEN, "Les corrections d'Henri de Gand à ses Quodlibets", *Recherches de Théologie ancienne et médiévale* 40 (1973), 5-51; e sobre a aplicação desta hipótese ao *Quodl. X*, q. 5, L. HÖDL, "Neue Nachrichten über die Pariser Verurteilungen der thomasischen Formlehre", *Scholastik* 39 (1964), 178-196.

⁸ HENRICI de GANDAVO, *Summa (Quaestiones ordinariae) art. XXXV - XL*. Edidit G. A. Wilson (HG00, Vol. 28), Leuven University Press, Lovaina, 1994.

⁹ Cf. M. A. S. de CARVALHO, "Recentes volumes dos 'Henrici de Gandavo Opera Omnia'", *Humanística e Teologia* 13 (1992), 88-92.

¹⁰ Cf. também R. MACKEN, "Les corrections d'Henri de Gand à sa Somme", *Recherches de Théologie ancienne et médiévale* 44 (1977), 55-100; ID., *Essays on Henry of Ghent*, Lovaina, 1994, 23-58.

no primeiro volume editado da *Summa*, da autoria de R. Macken (cf. vol. XXVII, p. CXXXIII).

O interesse no estabelecimento destas datas não se prende exclusivamente à disciplina da edição crítica. De facto, como dissemos, a elas está ligado não só o problema da génese do texto (e para aqueles dos meus leitores que convivem exclusivamente com a filosofia contemporânea recordaria aqui, à guisa de paralelo, a importância do estudo de J. Grondin sobre a génese de *Wahrheit und Methode* de H.-G. Gadamer), eventualmente tendo suportado uma primeira correcção do próprio autor, como sobretudo a temática das implicações dessa génese quer na evolução mental do autor quer na recepção da sua obra. Para ambas estas esferas, G. Wilson aduz leituras interessantes, sobretudo se confrontadas com as de R. Macken (vol. XXVII, p. XCIV - CXII e p. CXXXIV - CXLIV). Este, havia observado um número impressionante de correcções no Mss. 8, cuja importância seria bem explicada por uma intervenção do autor pretendendo dar a última revisão ao seu texto (p. XCIV). Por seu lado, ao editar os artigos imediatamente subsequentes, G. Wilson constata, além de erros, omissões ou distrações do copista, um decréscimo nas correcções: "in the text edited here, there are few corrections, no marginal corrections in a *littera cursiva*, and no multiple levels of corrections in this manuscript" (p. XLIII). Temos assim que R. Macken se pronunciava a favor da possibilidade da atribuição de um carácter apográfico ao Mss. 8 (p. CXX) enquanto G. Wilson propende antes para a possibilidade de se tratar de uma cópia do apógrafo (p. LIV). Nesta linha de ideias, posto perante a hipótese das correcções de autor, entre outras, o seu editor norte-americano considera o seguinte (p. LIV - LV): "... this manuscript, at least for the section of text edited here, is probably neither the autograph nor the apograph, but rather a manuscript copied from one of the two. It is not (...) the immediate or remote source of the first university exemplar. The copying faults (...) seem to indicate that the copyst was working quickly or was working from a model which contained elliptically written words neither easily nor always understood by the copyst, and/or these small miscopied words were not obstacles for the scholar who used the text. Although Henry himself cannot be eliminated a priori as the copyst, it does seem highly doubtful. Certainly one would expect that he would have had a better understanding of the sense of the text edited here than the actual copyst of this section of manuscript A".

Uma outra hipótese de trabalho que esta edição nos deixa, diz respeito ao Mss. de Toulouse (identificado como T'), já referenciado na *Bibliotheca manuscripta*¹¹. Confrontado com o facto de este manuscrito ser o único que em vários casos tem a leitura correcta (p. LVI), e de ser também o único, em muitos casos, com leituras comuns com o Mss. de Paris (A ou 8), também as únicas leituras correctas possíveis, G. Wilson sugere que A e T' podem dar-nos o texto numa fase mais primitiva, anterior ao chamado primeiro exemplar (p. LVIII - LIX). Este (e recordemos que era ele que circulava na edição medieval), parece ser inferior a A, pelo que também aqui o editor propende não para uma

¹¹ Cf. R. MACKEN, *Bibliotheca manuscripta Henrici de Gandavo*, Lovaina, 1979, 707- 710.

intervenção por parte de Henrique, mas para a possibilidade de o copista assumir determinadas liberdades intervindo na "correção" (p. LXII). Confirmação para esta hipótese, encontra-a G. Wilson no segundo exemplar (séc. XIV), que também em muitos casos comporta uma boa leitura, pelo menos se comparada com a dos manuscritos copiados a partir de uma primeira fase do primeiro exemplar. Em suma, creio que o leitor ficará ciente, com esta nossa brevíssima exposição do problema, das dificuldades deste projecto editorial e das novidades que, nessa sede, ele ainda nos poderá trazer. Registe-se apenas, como outra nota muito positiva, que os editores são, nesta matérias sabiamente prudentes, já que o seu cabal esclarecimento depende em muito da evolução da série dos *Henrici de Gandavo Opera Omnia*.

Deixando de parte estas matérias, concentremo-nos antes, e como convém a uma Revista de filosofia como a nossa, em alguns dos aspectos mais especificamente relativos ao pensamento do teólogo e filósofo Henrique de Gand, que desta edição da *Summa* se podem particularizar.

Os artigos ora editados — 35 a 40 — tratam das potências e das acções divinas, na sequência de um exame mais lato que se prendia, primeiro, com a ciência (art. 1 - 5), com a Teologia depois (art. 6 -20), logo seguidos da temática de Deus (art. 21 sg): existência, conhecimento, quiddidade, unidade, essência, vida, composição, imutabilidade, eternidade, propriedades e verdade. Seguindo o método que Lhe é afim, o Gandavense estuda a potência na sua generalidade (art. 35: potências passivas, activas, sua infinitude, seu carácter relativo), e na sua particularidade (art. 36: intelectiva); ao que se segue o estudo do hábito — em geral (art. 37) e em particular, ou ciência (art. 38) — e depois o das acções, também em geral (art. 39: na sua relação interpessoal e no seu carácter essencial) e em particular (art. 40: a intelecção). A filosofia moderna de um Descartes ou de um Leibniz previnem-nos, se preciso fosse, no sentido de, na qualidade de filósofos, não desprezarmos estas páginas, nas quais encontramos pontos tão nucleares na epistemologia henriquina, tais como: 'forma inteligível', 'primeiro objecto do intelecto', 'actividade e passividade intelectiva', 'actos nocionais e essenciais', 'condições do pensamento interior (verbum mentalis)', 'faculdade cognitiva e natureza', 'objecto inteligível', etc. Correlato epocal da temática gnoseológica humana pura e simples, a temática da ciência de Deus, em concreto, e como comentava há pouco M. Hoenen a propósito de Marsílio de Inghen, congrega à sua volta campos como os da metafísica, da teologia, ética, lógica ou da semântica, razão pela qual, de Diógenes de Apolónia (séc. V a. C.) a Arthur N. Prior (1962) ou a N. Pike (1970), a filosofia a tem sistematicamente levantado¹².

Falando especificamente de algumas das posições de Henrique de Gand no que a algumas destas matérias tange (o nosso intuito presente passa também por entusiasmar à leitura das suas obras), sublinharia em primeiro lugar a questão do método que o autor privilegia para o conhecimento de Deus: "... para conhecer Deus — lemos (art. 35, qu. 1, p. 5, l. 39 sg) — bem como tudo o que Lhe é

¹² Cf. M. J. F. M. HOENEN, *Marsilius of Inghen. Divine knowledge in Late Medieval Thought*, Leida, 1993, 2, 4- 7.

atribuível, é forçoso avançar-se mediante a via da remoção, por isso que a via da causalidade e a da eminência se fundam na via da remoção. Removendo, então, de Deus tudo o que Ele causa nas criaturas, sob a perspectiva em que se encontra nas criaturas, atendendo à sua imperfeição, vamos, ao invés, atribuir-Lhe, enquanto causa e de maneira supereminente, tudo o que de perfeito nelas se encontra...” É claro que a adopção deste modo da transferência (*via remotionis*) tinha atrás de si uma longa história, e sem irmos mais longe talvez se possa referir de imediato que nestas páginas editadas atingem quase uma vintena as citações d’*Os Nomes Divinos* do Areopagita. Contudo, esta questão é muito mais candente, no seu tempo, do que há primeira vista se poderia pensar, pois se inscreve no quadro epistemológico crítico que consistia em saber como e de que maneira a teologia podia constituir-se como ciência, assunto a que ainda voltaremos mais à frente. Neste capítulo, a posição do Gandavense é muito própria e na crítica que faz à atitude de S. Tomás, ele prepara o advento de um outro grande mestre, que partilha com Henrique a consciência de que a teologia não pode ser uma ciência (pelo menos a entendermo-la nos parâmetros aristotélicos¹³). Enquadra-se assim uma gramática própria para a teologia, dominada pela transferência dos sentidos, o que — na nossa dissertação doutoral já o assinalámos (mas veja-se o recuso à transunção, v. gr. in art. 35, qu. 2, p. 19, l. 56) — explica como o método metafísico-teológico “*actu exercitu*” se torna sensível, neste autor, ao procedimento indutivo, ao domínio existencial, ao particular e ao material histórico. Henrique irá transformá-lo na direcção de uma antropologia ontológica: é imperioso elevar a consciência humana a consciência metafísica¹⁴.

Idêntica importância vemos no exame da potência passiva e da potência activa. Neste caso, é a temática da Criação que mais ganha através de uma tal distinção, designadamente pelo esclarecimento que àquela traz, dentro de uma concepção ortodoxa, embora já se veja como a linguagem aristotélica mostra algum desfasamento para equacionar esse ponto do dogma (vd. v. gr. art. 35, qu. 4, p. 34). E no entanto, Henrique de Gand tem, das limitações dos filósofos antigos, uma consciência nítida e acutilante, a quem acusa por ignorarem as causas eficiente e final (art. 35, qu. 6, p. 44, l. 41), não obstante terem atribuído tão bem a infinitude a Deus (ibid., l.35- 37). Como era seu timbre, o autor pensava que qualquer pensador podia chegar à ideia de Criação, tese que aqui nos aparece sob o prisma da (infinita) potência activa de Deus: “... ela é em absoluto e em si mesma infinita, e isto não é só o católico que deve pensar, mas também qualquer filósofo.” (art. 35, qu. 6, p. 61, l. 37-38) Na verdade, algumas páginas atrás, Henrique havia escrito o seguinte: “O primeiro acto é o acto da Criação. Ele encontra-se nos actos que têm em vista a eleição mediante a potência activa do

¹³ Cf. S. F. BROWN, “Henry of Ghent’s Critique of Aquinas’ Subalternation Theory and the Early Thomistic Response”, in *Knowledge and the Sciences in Medieval Philosophy*, ed. by R. Työriñoja et al., Helsinki, vol. III, 1990, 337- 45.

¹⁴ Cf. o nosso “*Creatura Mundi*”. estudo sobre o contexto metafísico da argumentação de Henrique de Gand contra a possível eternidade do mundo (“*Quodlibet*” I, q. 7-8), mimeografado, Coimbra, 1994, 419.

agente. Ora, quanto maior é a distância entre o acto e a potência passiva que lhe é relativa, maior será a força necessária na potência do agente para libertar aquela potência e a levar da potência ao acto. Assim por exemplo, a potência necessária para dissolver o gelo até à liquefacção é menor para esse acto de liquefacção do que aquela que é necessária para dissolver o chumbo, e é menor do que a que é necessária para dissolver a prata, e ainda menor do que a que é precisa para dissolver o ouro. Efectivamente, exige-se uma potência maior na força para dissolver o ouro do que para dissolver a prata, e mais a prata do que o chumbo, e este mais do que o gelo. Como portanto, no infinito, a potência pela qual se gera alguma coisa a partir do nada está mais distante do que a potência pela qual se gera alguma coisa a partir de algo, convém que a potência pela qual se elege um acto para gerar alguma coisa a partir do nada seja infinitamente maior em força do que uma potência finita com que se elege um acto para gerar alguma coisa a partir de algo. É o caso da potência infinita em força. Em conformidade, deve dizer-se, que a potência activa de Deus que na Criação gera alguma coisa a partir do nada é necessariamente infinita em força" (art. 35, qu. 6, p. 47-48, l. 21 s).

Depois de M. Henninger haver estudado a temática das relações em Henrique, no que tem sido corrigido por vários estudos de J. Decorte¹⁵, sobressairia inevitavelmente deste recente volume, a discussão em torno de saber "se a potência em Deus é uma natureza (*quid*) ou apenas uma relação (*ad aliquid*)" (art. 35, q. 8). Estabelecida a tese de que "só o ser (*esse*) traduz em absoluto a natureza de Deus, sem qualquer noção de relação ou de negação, e que de igual modo a 'essência' é tomada daquilo que é o ser de Deus" (ibid., p. 78, l. 50 s) — afirmação que decerto surpreenderá os tomistas! —, Henrique detem-se, com vagar, no esclarecimento dos modos relacionais. Trata-se de uma matéria que neste autor é extremamente complexa, por isso que se nos apresenta como a superação de conhecida teoria aristotélica sobre o mesmo assunto (atente-se, v. gr. nas cinco condições enumeradas para caracterizar uma verdadeira relação, p. 82, l. 67 s). Na impossibilidade material de dar aqui conta deste tratamento (o autor também remete para o seu *Quodl.* III, q. 4), limitemo-nos a enumerar os pontos gerais da "solutio" da questão (embora exclusivamente na parte que nos interessa e não na sua totalidade): é duplo o modo da relação em Deus, essencial e pessoal. O primeiro, divide-se também em dois tipos: o dos atributos essenciais e o dos atributos das pessoas divinas. No primeiro destes dois tipos, também encontramos uma outra divisão: bondade, sabedoria, potências intelectiva e criadora (i. e., relações de respectabilidade, atributos que se distinguem entre si apenas nocionalmente), por um lado, e, por outro, a ciência em Deus e o que Ele sabe (i. e., relações de respectabilidade também, embora estas fundadas na essência absoluta e que se distinguem entre si não apenas nocionalmente). Do privilégio concedido por Henrique a este último capítulo nos dá conta o artigo seguinte, que estuda a intelecção. E isto, desde logo, porque nos é dito ser Deus uma substância

¹⁵ M. G. HENNINGER, *Relations. Medieval Theories 1250- 1325*, Oxford, 1989, 40- 58; cf. v. gr. J. DECORTE, "Thomas Aquinas and Henry of Ghent on God's Relation to the World", *Medievalia. Textos e Estudos* 3 (1993), 91- 107.

intelectual que conhece de maneira intelectiva (“substantia intellectualis cognitiva intellectualiter”, p. 92, l. 54-55). Aristóteles, que continua a ser a grande autoridade em tal matéria, permite ao autor tratar da inteligência divina a partir do modo como a inteligência acontece no homem (art. 36, q. 4, p. 106, l. 22-23), mas andaríamos mal se pensássemos ir encontrar meras repetições do ensino estagirita, sobretudo porque ele é lido em contexto agustinista.

Cingiremos, portanto, a título ilustrativo, a temática epistemológica, que nestes artigos da *Summa* tem devido relevo (art. 38). Fazendo apelo para o que havia determinado antes, e ainda na *Summa*, acerca da teologia enquanto ciência bem como da sua universalidade, Henrique de Gand pondera essa questão no quadro mais geral das ciências. À luz da gramática e das ciências naturais, que extraem a sua universalidade do seu objecto e assunto (*subiectus*) respectivos, Henrique de Gand prefere eliminar, primeiro, a hipótese da universalidade (ou da particularidade) da ciência teológica, falando antes em termos de singularidade (*singularis*): ela deve ser considerada “singular em sentido próprio — diz (p. 162, l. 54 s.) — e isso em conformidade com a natureza singular do seu objecto (*obiectus*)”: entenda-se a unidade de Deus. Contudo, uma temática como a da universalidade da ciência, de foro epistemológico por conseguinte, não pode ser despachada tão liminarmente. É assim que há uma universalidade na ciência teológica, e muito maior do que a da metafísica (p. 163, l. 72-73). De facto, se a metafísica é universal “porque tem como objecto (*considerat*) o ente primeiro, e pela sua graça o ente em geral e todas as partes do ente, enquanto são entes, (...)”, por maior razão o é a teologia “porque desce para considerar o ente na totalidade e qualquer parte do ente, não enquanto ente, mas enquanto é um determinado ente (*tale ens*), e isso até à parte mais elementar de qualquer ente, considerando e examinando em si mesmo todas as razões da sua essência e de qualquer ente em geral” (p. 163, l. 68 s.) Por outras palavras: a teologia, *num certo sentido*, submete-se à ciência da mente de Deus, por meio da qual, Deus, conhecendo-se a si mesmo e em si mesmo conhece as demais coisas até à mais ínfima delas.

Gostaria de contextualizar esta leitura no quadro mais geral da concepção henriquina relativa à teologia como ciência. Foi no século XIII que a teologia recebeu o seu estatuto epistemológico de ciência, como é sabido¹⁶, e semelhante

¹⁶ No capítulo 7 do livro I dos *Analíticos Posteriores* Aristóteles afirmara que as demonstrações científicas não podiam passar de um género para outro (*ouk... estin ex allou genous metabasis deixai*). Isto obstaria, por exemplo, que a filosofia se confundisse com a teologia, tal como a física não se poderia confundir com a metafísica. Assim se assegurava o estatuto epistemológico de um conhecimento científico autónomo como o da teologia. Em todo o caso, importaria salientar que esta proibição da *metabasis* não colidia com a ideia, igualmente aristotélica, de subalternização: no capítulo 13 do mesmo livro dos *Analíticos*, o Estagirita refere-se a algumas ciências que sendo embora autónomas não eram adiabaticamente estanques. Por exemplo, a óptica serve-se de princípios de geometria para explicar o fenómeno da luz e a harmonia e a aritmética estão de tal modo ligadas que enquanto a primeira diz respeito ao que é perceptível, a aritmética é relativa à razão matemática do som e da música — vd., para uma exposição de carácter histórico e sistemático (Aristóteles, Grosseteste, Aquino, H. de Gand, Ricardo Conington e João de Reading), S. J. LIVESEY, *Theology and Science in the Fourteenth Century. Three Questions on the Unity and Subalternation of the Sciences in John of Reading's Commentary on the Sentences. Introduction and Critical Edition*, Leida,

estatuto suscitou muito cedo uma interessante polémica. Isso mesmo se vê através das razões pelas quais alguns aspectos da teologia de S. Tomás foram imediatamente criticados por Henrique. Eles dizem respeito ao próprio estatuto desta disciplina enquanto conhecimento científico e à verificação de que o espartilho aristotélico podia trazer limitações àquele propósito. Logo pelo princípio da *Summa* se verifica que há um motivo criteriológico pelo qual Henrique ganha alguma distância em relação ao teólogo italiano, designadamente dado o facto de o Doutor flamengo entender que a verdadeira ciência é irredutível a uma *origem* puramente empírica. É assim que se distancia de qualquer redução do entendimento à sensação ou da realidade integral ao que os sentidos nos dão. Não obstante a transcrição do passo da *Summa* que acabámos de fazer, Henrique de Gand não se afasta menos da posição tomasina sobre a subalternização, que considera proveniente de uma perspectiva simplista sobre tal teoria¹⁷. O Ganda-vense considera que a ciência teológica não se subordina ao conhecimento de Deus e dos bem-aventurados, pela simples razão de que “embora os princípios da teologia sejam conhecidos de uma forma mais evidente numa ciência superior, numa ciência deste tipo não se dá um conhecimento ‘propter quid’ maior do que numa ciência de tipo diferente. É o contrário que acontece: obtém-se um conhecimento menor, porque a ciência de Deus e dos bem-aventurados não é discursiva, avançando de um ponto a outro através de um meio termo, tal como acontece na ciência humana”¹⁸. Pugnar por um entendimento restrito de subalternização, equivale, em Henrique de Gand, e distintamente do Aquinate, a ser mais sensível à diferença entre as esferas da visão ou contemplação e as esferas do entendimento e da reflexão¹⁹. Assim, embora a ciência teológica tenha todo o rigor que pode e deve ter, se tomarmos “ciência” no sentido de “visio” — sustenta o nosso autor — deveremos considerar que no presente estado esse modo de conhecimento nos é inacessível²⁰. Henrique de Gand põe, por isso, em evidência a peculiaridade da contemplação através de uma estratégia que é ao mesmo tempo

1989, 20-53 —. Por outras palavras: quando duas ciências estão relacionadas de uma maneira tal que uma delas conhece apenas os fenómenos (*demonstratio quia*) enquanto que a outra os demonstra ou explica — podendo até ignorar esses fenómenos (*demonstratio propter quid*) — podemos considerá-las subalternas e subalternizantes. Esta ideia de subalternização foi bem acolhida por São Tomás, mas a consciência dos limites do discurso teológico (melhor ainda: de um discurso científico sobre os conteúdos revelados), está definitiva e epistemologicamente instaurada.

¹⁷ Cf. HENR. de GAND., *Summa*, art. 7, q. 5 (ed. Badius, fol. 53 E).

¹⁸ HENR. de GAND., *ibid.* 54 H: “Licet ergo principia theologiae sciuntur clarius in scientia superiori, propter quid tamen non plus sciuntur in illa scientia quam in ista. Immo multo minus, quia scientia Dei et beatorum discursiva non est a primo in posterum per medium sicut est nostra...”

¹⁹ Nunca ninguém, como Henrique, foi tão célere em preservar o rigor da ciência teológica de toda e qualquer confusão com a *visio beatifica* — para o efeito, ele distingue entre *fides*, *visio* e *intellectus*, sendo que a teologia só pode ser ciência no sentido de *intellectus*. No entanto, a seu grau de evidência será menor do que na *visio*. Esta opõe-se directamente à *fides* porque na *visio* o objecto apresenta-se imediata e claramente em toda a sua natureza ao intelecto (*Summa*, art. 13, q. 7, fol. 96 P).

²⁰ Cf. S. DUMONT, “Theology as a Science and Duns Scotus’s Distinction between Intuitive and Abstractive Cognition”, *Speculum* 64 (1989), 579-99.

uma autonomização da inteligibilidade, da discursividade, do conhecimento *propter quid* ²¹.

Terminaria esta despretenciosa nota dedicando alguma atenção à hipótese, referida acima, de “reconstituição” do que poderia vir a ser a secção “De creaturis”. Seguindo as indicações dadas por R. Macken na edição do volume anteriormente publicado ²², quanto ao facto de Henrique se ter referido às partes da *Summa* ainda inacabadas nos termos de “infra” ou “infra ... de creaturis”, aquele eminente especialista-editor, observava duas coisas. Primeiro, que o teólogo medieval deveria ter sob os seus olhos, no momento da redacção, “um esquema ou tábua de matérias de toda a obra” ²³. E, em segundo lugar, propunha que em cada edição crítica fossem levantadas listas de reenvios, o que nos poderia levar a dizer que a parte *De creaturis* não se teria totalmente perdido ²⁴. Realmente, quer no caso dos artigos 31 - 34 quer no dos artigos 35 - 40, se pode verificar que Henrique, no momento de os redigir, tinha ainda a intenção de acabar toda a obra ²⁵. De acordo com estes dois prismas, pergunte-se: o que podemos neste momento dizer acerca dos temas que deveriam integrar a parte “De Creaturis”? ²⁶

Descortinamos, em primeiro lugar, o tratamento do tempo pela análise da mudança e das alterações (p. 5, l. 46-47 de M), a partir da definição da *Physica* de Aristóteles (p. 5, l. 53-54 e p. 13, l. 31 de M), e, com base em Agostinho, da relação tempo e “tendência contínua para o não-ser (p. 6, l. 74-75 de M), além da sua dimensão “psicológica” (p. 17, l. 35-36 de M). Este provável tratado sobre o tempo, deveria incluir ainda o estudo da sua natureza e bem assim da eviternidade, que se distingue daquele (p. 16, l. 8-9 e 12 de M), além das aproximações e diferenças recíprocas entre eternidade, eviternidade e tempo (p. 23, l. 34 de M).

Encontramos depois uma referência à essência inteligível do ser da matéria (p. 124, l. 33- 35 de M), à noção de falsidade (p. 246, l. 18-22 de M), e várias outras, eventualmente, à temática da intelecção que as criaturas terão de Deus no além (p. 123, l. 4-7; 125, l. 55-57 de M) — o que poderia ser feito, pelo menos, a partir de S. Agostinho e S. João, mas também de Aristóteles (p. 128, l. 30-32; 132, l. 97-98 de M). Referências ainda à problemática da individuação da forma mediante os “supposita” (p. 178, l. 36 de M), componente de um capítulo “de causa individuationis”; a um tratado “de actione” (p. 173, l. 60-61) e a um outro, “de veritate creaturae” (p. 169, l. 15-18 de M). Este, poderia ser desenvolvido pelo estudo do modo como se dá o “esse veritas in creaturis” (p. 203, l. 39- 40 de M), também pela análise da noção de verdade judicativa (p. 130, l. 13-14 e

²¹ Cf., sobre este assunto, o nosso “Para um outro modelo de investigação das relações entre Razão e Fé no século XIII”, *Itinerarium* 41 (1995), 26-28.

²² Cf. HENRICI de GANDAVO, *Summa (Quaestiones ordinariae)* art. XXXI - XXXIV (HGOO, vol. 27), Lovaina, 1991, CXXV

²³ *ibid.*, p. CXXVI

²⁴ *ibid.*, p. CXXVII

²⁵ *ibid.* XLV; ed. G. WILSON, p. LXVIII.

²⁶ Para conferir, indicamos, à seguir ao número da página e da linha, se se trata da edição de R. Macken (M) ou da de G. Wilson (W).

p. 133, l. 84-85 de W) ou a partir da relação epistemológico-metafísica de conformidade (p. 133, l. 73-74 de W).

O tratado sobre "Deus prima causa omnium" não deveria esgotar-se na temática da verdade, a estabelecer à luz de Aristóteles (p. 164, l. 15- 16 de M), mas deveria comportar uma nítida extensão cosmológica, "de productione creaturae" (que poderia eventual ou inclusivamente constituir um tratado autónomo). A ser assim, pode avançar-se com relativa segurança que o deveriam integrar temas como: a criação *temporal* da criatura (prova metafísica), ora estabelecida pela relação ser/não-ser (p. 12, l. 88-89 de W) — o que exigiria o estudo da composição da criatura, eventualmente nos planos do acto, da operação e da disposição —, ora pela relação vontade inteligência (p. 75, l. 40 de W), quer dizer, pela interessantíssima problemática da "voluntas aeterna ab aeterno determinante novi effectus productionem". A intervenção da vontade de Deus (e não apenas do seu intelecto) na origem de uma criação temporal, feita a partir da exposição dos filósofos que defendiam ser o intelecto a causa das coisas, é também referida (p. 109, l. 88-89 de W), mas estaria também previsto o enquadramento do tema das relações vontade/intelecto, na altura de discutir a intervenção da vontade na origem na origem das decisões (p. 112, l. 51-52 de W). Acresce ainda que, nesta matéria, Henrique pretenderia (i) *refutar* aqueles filósofos que limitavam a potência divina (p. 69, l. 40 de W), eventualmente mediante a apresentação da posição dos filósofos que diziam que Deus opera no tempo diminuindo a sua perfeição (p. 74, l. 12 de W), e (ii) *resolver* as dificuldades que se levantam na relação inteligência/vontade quanto a uma posição, como a de Avicena, de que este é o melhor dos mundos possíveis, "semper in creaturis [Deus] facit quod melius est et dignius" (p. 75, l. 12 de W).

É, obviamente, muito cedo ainda para podermos estabelecer aquele que poderia ter sido o plano de Henrique para a *Summa*, "de creaturis". Dois volumes apenas publicados é ainda pouca matéria. Em todo o caso, e não obstante este limitado corpo de prova, julgamos ter já sugerido não ser de todo impossível a construção de um esboço plausível, que deverá ser prosseguido e aperfeiçoado à medida das publicações dos vários volumes que formarão a edição crítica da *Summa*, que aqui apenas quisemos saudar.