

# Sobre a refundação tardomedieval da metafísica. Os motivos de Henrique de Gand\*

Rodrigo Guerizoli

*Professor adjunto do Dep. de Filosofia da UFRJ*

\* Agradeço a Alfredo C. Storck (UFRGS) os comentários que levaram à reformulação de várias passagens da versão preliminar deste texto.

discurso 40



Em seu último grande texto, H. C. de Lima Vaz localiza as raízes da modernidade no que chama de “crise intelectual do século XIII” (Vaz 48, princ. p. 11-222). Com essa expressão Lima Vaz refere-se a fatos ocorridos sobretudo a partir de 1255 e que acrescentaram às matrizes intelectuais de então o aristotelismo em sua integralidade (Brams 15). Desse acréscimo teria resultado, em pouco tempo, uma síntese metafísica que concebe o real sob um esquema de participação vertical e assume que, em seu ápice, o conhecimento deve entregar-se à “radical transcendência do Absoluto, incircunscritível pela razão conceptualizante” (Vaz 48, p. 188). Tal síntese, segundo Lima Vaz, constitui o fruto mais importante da aludida crise. Historicamente, porém, ela sofreria uma refundação tardomedieval, pela qual o esquema vertical cederia lugar a uma estrutura de participação horizontal, que igualaria, “na universalidade unívoca do *ens commune*, o Absoluto e o relativo, o Infinito e o finito” (*id.*, *ibid.*). Assim, tal refundação, em que Lima Vaz localiza a iniciativa teórica que conduz à modernidade, torna-se alvo de suas críticas: “incapaz, por si mesma, de avaliar, ordenar e hierarquizar em termos de valores autenticamente humanos seus próprios produtos”, ela acabaria, orientada por sua própria imanência, por “tudo igualar no abismo sem fundo do passado” (*id.*, *ibid.*, p. 190 e ss.).

É evidente o quanto a posição de Lima Vaz deve ao viés interpretativo consolidado por E. Gilson. Segundo este, com efeito, o século XIII teria sido palco da elaboração de uma original metafísica, a de Tomás de Aquino, que se viu, contudo, rapidamente sufocada devido à “nossa tendência natural de confundir o real e o conceptualizável” (Gilson 21, p. 115) e por força, assim, da dificuldade humana de conceder que para atingir o núcleo da realidade é preciso “sair da ordem da linguagem e, por isso mesmo, da ordem da filosofia” (*idem* 22, p. 125).

Nesse texto, em contraposição a tal interpretação, busco indicar que há motivos de cunho filosófico em jogo no processo de refundação tardomedieval da metafísica e que, portanto, resulta

inapropriado tomá-lo como a mera consequência de uma suposta *hýbris* conceitual humana. Identificarei tais motivos na obra de Henrique de Gand, o autor mais influente do último quarto do século XIII<sup>1</sup>. De três etapas compõe-se meu caminho: (1) apresento o esquema de base da compreensão tomasiana de metafísica, (2) aponto as questões ligadas à recepção desse esquema à época de Henrique de Gand e (3) reconstruo o modo pelo qual Henrique desenvolve tais questões à luz da ideia de refundação delineada por Lima Vaz.

1. Com base na recepção latina de Avicena, consolida-se no ambiente escolástico a convicção de que a sistematização dos diferentes sentidos da “filosofia primeira” aristotélica deve ter por fundamento o início do livro IV da *Metafísica*. Desse modo, torna-se comum aos autores do século XIII o parecer de que diante das formulações da “ciência buscada”, historicamente batizada de “metafísica”, como *aitiologia*, *ontologia* ou como *teologia*, deve-se privilegiar a concepção desse saber como *ontologia*, ou seja, como ciência do ente enquanto tal e de suas propriedades.

O estabelecimento da “ciência buscada” em termos de ontologia e a consequente correção da perspectiva até então vigente, que assumia a realidade divina como objeto da metafísica (Owens 37, p. 7-11; Kremer 30), não implicaram, porém, um afastamento definitivo daquela ciência diante das demais acepções da “filosofia primeira”. Ao contrário, a opção pela ontologia consiste menos em uma renúncia às pretensões teológicas e aitiológicas da metafísica do que na tentativa de incorporação desses múltiplos aspectos no registro de uma mesma ciência (cf. Aubenque 9, p. 506 e ss.)<sup>2</sup>.

1 “Henrique de Gand é [...] o verdadeiro renovador da filosofia medieval, na medida em que – numa atitude crítica diante de Tomás de Aquino – trilha novos caminhos no campo da ontologia, da teoria do conhecimento e da filosofia prática” (cf. Kobusch 29, p. 422 e ss.).

2 Vale salientar que a opção medieval ocorre na ausência do termo *ontologia*, que

Uma passagem de Tomás de Aquino, recolhida no próêmio de seu comentário à *Metafísica*, ilustra com clareza essa estratégia de utilizar a priorização da ontologia como meio de unificação dos diversos sentidos da “filosofia primeira”. Após apresentar, com base em diferentes critérios de inteligibilidade, três acepções do objeto da ciência “que versa sobre o que é mais inteligível”, definindo-o como (1) as causas primeiras (perspectiva aitiológica), (2) o ente em comum e seus atributos (perspectiva ontológica) ou (3) as substâncias ao máximo separadas da matéria (perspectiva teológica), Tomás acrescenta:

As supracitadas substâncias separadas são as causas universais e primeiras do que é. Ora, cabe à mesma ciência considerar as causas próprias de um determinado gênero e o próprio gênero [...]. Donde ser necessário que à mesma ciência caiba considerar as substâncias separadas e o ente em comum [...]. Disto decorre que, embora esta ciência considere três coisas, ela não considera não importa qual delas como seu objeto, mas apenas o ente em comum. Pois, de fato, é objeto de uma ciência aquilo cujas causas e propriedades procuramos, não porém as próprias causas do que se investiga<sup>3</sup>.

A unificação tomasiana da “filosofia primeira” resulta, portanto, da concatenação de três procedimentos. Inicialmente, Tomás identifica o objeto da teologia ao da aitiologia: as substâncias separadas são as causas primeiras. Num segundo momento, ele insere

remonta ao início do século XVII (cf. Courtine 16, p. 410). Não obstante, justifica-se sua utilização no bojo de uma reconstrução que apenas o associa, de modo neutro, a qualquer ciência que tenha por objeto o *ens inquantum ens*.

<sup>3</sup> “Praedictae substantiae separatae sunt universales et primae causae essendi. Eiusdem autem scientiae est considerare causas proprias alicuius generis et genus ipsum [...]. Unde oportet quod ad eandem scientiam pertineat considerare substantias separatas, et ens commune [...]. Ex quo apparet, quod quamvis ista scientia praedicta tria consideret, non tamen considerat quodlibet eorum ut subiectum, sed ipsum solum ens commune. Hoc enim est subiectum in scientia, cuius causas et passiones quaerimus, non autem ipsae causae alicuius generis quaesiti” (*In Metaph. pr.*). O próêmio ao *In Metaph.* já foi objeto de diversas interpretações, como as de S. Mansion 33, p. 49-62; Courtine 16, p. 32-40; Aertsen 3, p. 127-33; Vaz 47, p. 313 e ss.; Heidegger 25, p. 54-60. Uma tradução do texto, preparada por C. A. R. do Nascimento, encontra-se disponível em Aquino 7, p. 75-8.

uma relação de causalidade entre os objetos da aitiologia e a ideia de ente: as causas primeiras são as causas do que é. Por fim, causa e causado são unificados no âmbito de uma mesma ciência por meio da ideia aristotélica de que conhecer uma coisa significa “reconhecer, a respeito da causa pela qual a coisa é, que ela é causa disso, e que não é possível ser de outro modo” (*An. Post.* I, 2, 71b12-19)<sup>4</sup>: cumpre à ciência que trata do ente em comum investigar as suas causas<sup>5</sup>.

Já a ambição de Tomás de fixar um esquema unificador da “filosofia primeira” por meio de uma ontologia que se desdobra num discurso sobre as causas do ente enquanto tal afastando-o, no entanto, de Aristóteles, para quem a “filosofia primeira” associa-se primariamente à determinação das condições gerais do que existe, e não à investigação do porquê de algo ser – de fato, é de se supor que Aristóteles nem considerasse sensata uma tal questão (Gilson 21, p. 62 e ss.). Assim, o projeto tomasiano de unificação da “filosofia primeira”, longe de meramente explicitar uma ordem latente à própria *Metafísica*, introduz uma real modificação no sentido mesmo daquela ciência, que, pretendendo não apenas demonstrar a compatibilidade entre a substância imaterial e as condições gerais de existência do que quer que seja, mas, sobretudo, explicitar o nexos ontológico entre realidade sensível e realidade imaterial, vê-se impelida a lançar mão de um esquema teórico ausente da reflexão aristotélica, a saber, a *analogia entis*<sup>6</sup>.

Torna-se assim evidente que o projeto tomasiano opera com base em pressupostos que não encontram respaldo no *Corpus*

4 Sigo a tradução de L. Angioni (Aristóteles 8, p. 15).

5 Parece-nos impossível, portanto, à luz do próêmio do *In Metaph.*, concordar com a posição de J.-L. Marion (35, p. 18), de que Tomás “evita conscientemente a dificuldade tradicional da unidade da ‘metafísica’”.

6 Com efeito, como aponta B. Montagnes (36, p. 23), essa doutrina não é propriamente aristotélica, mas, antes, “é feita da síntese de dois temas, um de origem aristotélica, o da unidade de ordem por referência a um primeiro, outro de proveniência platônica, o da participação”. Sobre a “invenção” da *analogia entis* no contexto medieval, cf. Courtine 17. Além disso, um excelente esboço da gênese dessa noção é oferecido por A. de Libera (31, p. 552-87, princ. p. 572-82).

*Aristotelicum*. Ele supõe, por exemplo, justificando a ideia de participação, que o sentido infinitivo de ser, o *esse*, esteja fora do domínio dos entes e seja aquilo de que os entes participam por meio de sua essência (Aubenque 10, p. 9). Ademais, pode-se objetar-lhe ser infiel a uma característica essencial da “filosofia primeira” de Aristóteles, qual seja, sua universalidade (*Met.* IV, 1 100320-26). Afinal, não teria o gesto de Tomás, que determina ao mesmo tempo o ente enquanto tal como objeto da metafísica, distingue *esse* de *ens*, e enxerga uma relação de causalidade entre ambos, transformado a metafísica numa ciência particular, num conhecimento do “ente criado enquanto ente”<sup>7</sup>? Não estaria, ao contrário, a possibilidade de salvaguardar a universalidade da metafísica necessariamente atrelada a um modelo interpretativo que compreendesse as noções de causa e de causado como atributos do ente enquanto tal<sup>8</sup>?

Outro aspecto da posição tomasiana repetidamente atacado em discussões acadêmicas concerne aos limites epistêmicos da metafísica. O problema aqui, ainda que não exatamente aristotélico, pode ser formulado pela articulação da teoria da significação do *De Interpretatione* com os cânones de cientificidade da *Ethica Nicomachea* e, sobretudo, dos *Segundos analíticos*.

De acordo com a teoria aristotélica, a produção de um saber concludente está atrelada a um “hábito demonstrativo” (cf.

7 A ideia de que o objeto da metafísica deveria ser compreendido como o ente criado enquanto tal pode ser encontrada *ipsis litteris* em um tratado sobre a divisão das ciências de Remi de Florença, aluno de Tomás de Aquino provavelmente durante sua segunda docência em Paris, escrito na última década do século XIII: “Sed illa theologia [sc. a metafísica] est de Deo sicut de principaliori parte eius et causa sui subiecti, quod quidem eius subiectum est ens creatum in quantum ens” (cf. Girolami, 23, 6, ivb). Sobre essa passagem, cf. Storck 45, p. 398 e ss.

8 “Ideo primum subiectum huius scientiae [sc. da metafísica] est ens, in quantum est ens; et ea quae inquirunt sunt consequentia ens, in quantum est ens, sine conditione. [...] Speculatio de principiis non est nisi inquisitio de consequentibus huius subiecti [...]. Principium non est principium omnium entium. Si enim omnium entium esset principium, tunc esset principium sui ipsius; ens autem in se absolute non habet principium” (cf. Avicena 11, I, c2, p. 13 e ss.).

*Eth. Nic.* VI, 3 1139b31s)<sup>9</sup>, ligado à construção de silogismos científicos e cujas diretrizes são tratadas nos *Segundos analíticos*. Aí se indica que uma condição que um silogismo tem de satisfazer para ser demonstrativo consiste em que suas premissas devem ser mais conhecidas que sua conclusão (*An. Post.* I, 2, 71b20-22). Com base numa distinção entre dois sentidos em que algo pode ser dito “mais conhecido”, em si ou de acordo com a ordem da cognição humana<sup>10</sup>, Aristóteles esclarece que em se tratando de silogismos científicos as premissas devem ser “em si” mais conhecidas, o que significa que elas devem ser mais universais que as conclusões por elas engendradas. Rigorosamente, portanto, toda demonstração consiste em um procedimento inferencial em que a universalidade de ao menos uma das premissas supera a da conclusão<sup>11</sup>.

Considerando-se esse modelo à luz do esquema de significação do *De Interpretatione*, percebem-se de pronto os limites da ciência demonstrativa que nos é acessível. Esta se dá como um saber discursivo, isto é, parte de sentenças declarativas que, combinadas, possibilitam um procedimento dedutivo pelo qual surge uma conclusão que é igualmente uma sentença declarativa. Ora, toda sentença declarativa, de acordo com o *De Interpretatione*, compõe-se da combinação de um nome e um verbo, um sujeito e um predicado (cf. *De Interpr.* 1, 16a9-11; 5, 17a9-22; tb. *Cat.* 2, 1a16ss). Assim, o alcance epistêmico de um silogismo é, em última análise, determinado pelo que pode ser significado pelos termos

9 Sobre a ciência demonstrativa em Aristóteles cf., por exemplo, Berti 13, p. 3-11 e, sobretudo, Pereira 39.

10 “O mais conhecido para nós é ‘mais próximo da sensação’, enquanto o mais conhecido em si é ‘mais distante’ (*An. Post.* I, 2, 72a2-3). E, como a percepção sensível capta o particular, enquanto o *logos* apreende o universal, pode-se também traduzir esta mesma diferença dizendo que os casos particulares nos são mais acessíveis que o universal que os reúne” (cf. Mansion 34, p. 162).

11 “À progressão natural do saber e à ordem genética do conhecimento a partir das sensações, em direção dos universais e no sentido de um afastamento cada vez maior daquelas, substitui-se, com a ciência, a ordem de um saber descendente, inversa daquela, seguindo as mesmas articulações do ser, passando do mais universal ao menos universal, do anterior ao posterior segundo a natureza, apreendidos como tais” (cf. Pereira 39, p. 119 e ss.).



que compõem suas premissas ou pelo que com base nesses termos pode ser concebido. Tais nomes, por seu turno, são símbolos de afecções da alma, que são semelhanças das coisas (*De Interpr.* 1, 16a3-8). É de se concluir, portanto, que o alcance epistêmico de nossas demonstrações deva limitar-se pela natureza do que atua sobre a esfera receptiva da cognição humana, ou seja, que nossos procedimentos demonstrativos servem unicamente à elaboração de uma ciência apodítica do sensível ou daquilo que com base no sensível pode ser concebido.

Tomás assume claramente tal conclusão ao indicar em que sentido podemos definir a metafísica como um saber demonstrativo. No início da *Suma teológica*, com efeito, ele distingue dois tipos de demonstração: (a) *demonstratio propter quid* ou explanatória, que parte do que é por natureza anterior, ou seja, da causa, e conclui acerca do efeito e (b) *demonstratio quia* ou factual, que procede de maneira inversa e, do efeito, conclui sobre a causa<sup>12</sup>. Enquanto a demonstração *propter quid* cumpre as condições de uma *apódeixis* e revela o porquê do efeito, a demonstração *quia*, não podendo cumprir a exigência de anterioridade lógica da premissa em relação à conclusão, limita-se a concluir acerca da existência da causa. E de tal tipo são as mais importantes demonstrações que ocorrem em nossa metafísica. Afinal, visto que nosso conhecimento parte do contato com o que, desde um viés metafísico, podem ser considerados efeitos, ainda que tomemos a demonstração que nesse contexto é a mais relevante, qual seja, a que infere a existência de uma causa primeira, como a que

12 “Duplex est demonstratio. Una quae est per causam, et dicitur propter quid: ed haec est per priora simpliciter. Alia est per effectum, e dicitur demonstratio quia: et haec est per ea quae sunt priora quoad nos: cum enim effectus aliquis nobis est manifestior quam sua causa, per effectum procedimus ad cognitionem causae” (*Summa theologiae* – doravante *S.th.* –, I, q. 2, a. 2). Evidentemente, esses sentidos de *demonstratio* remetem à distinção aristotélica entre a demonstração de algo por meio de sua causa (*dióti*) e a que apenas estabelece que algo é o caso (*óti*) (cf. *An. Post.* I, 13, 78a22-78b11). As expressões “demonstração explanatória” e “demonstração factual” provêm de S. MacDonald 32, p. 175.

estabelece uma conclusão que pode ser premissa de posteriores demonstrações – sobre a simplicidade ou perfeição daquela (cf. *S.th.* I, qq. 3-11)<sup>13</sup> –, não caberia tomá-la como aquela que estabelece um conhecimento *propter quid* da primeira causa<sup>14</sup>.

Poder-se-ia crer que é pela *analogia entis* que Tomás pretende evitar tal limitação do conhecimento metafísico. De fato, a aplicação da ideia de “sentido focal” à relação entre as substâncias materiais e a separada poderia parecer servir à construção de uma ponte epistêmica entre as esferas do material e do imaterial. Essa posição, que embasou uma vigorosa apologética da *analogia entis* como o instrumento metafísico por excelência, não corresponde, contudo, à de Tomás. O papel da analogia em Tomás, a literatura recente o confirma, é bem mais modesto (Velde 49, p. 66-75). Com efeito, para ele, tal noção não cria um duto miraculoso entre a causa primeira e seus efeitos, com base no qual se fundamentaria um especial saber sobre o primeiro princípio. Antes, nesse âmbito, o interesse de Tomás é sobretudo linguístico-pragmático. A analogia, com efeito, não se lhe apresenta como uma ponte epistêmica entre Deus e o mundo, mas, antes, como um instrumento para a elaboração de uma linguagem indireta sobre Deus, que nunca perderia de vista seu aspecto negativo, ou seja, a fragilidade das demonstrações *quia* que a possibilitam<sup>15</sup>.

Nesse contexto, o tratado sobre os nomes divinos da *Suma* é paradigmático, haja vista sua análise de enunciados que têm Deus por sujeito (*S.th.* I, q. 13; Velde 49). Tal análise caracteriza-se justamente por ater-se aos limites do conhecimento demonstrativo e por furtar-se à pretensão de um saber quididativo sobre Deus.

13 Uma apresentação panorâmica dessas questões é oferecida por J. A. Aertsen (5, p. 29-50).

14 “Per effectus non proportionatos causae, non potest perfecta cognitio de causa habere: sed tamen ex quocumque effectu potest manifeste nobis demonstrari causam esse [...]. Et sic ex effectibus Dei potest demonstrari Deum esse: licet per eos non perfecte possimus eum cognoscere secundum suam essentiam” (*S.th.* I, q. 2, a. 2:). Cf. também *S.th.* I, q. 2, a. 3.

15 Sobre a forma concreta desse discurso sobre Deus, cf. F. P. A. Fleck 20, p. 123-35.

Já no início do tratado, aludindo ao esquema *nomen-ratio-res* do *De Interpretatione*, Tomás afasta qualquer pretensão epistêmico-quididativa ao conceder que, uma vez que “as palavras referem-se às coisas às quais se dará significado por intermédio da concepção do intelecto”, segue-se forçosamente “que tudo o que podemos conhecer também podemos nomear”. Ora, continua ele, “Deus, durante esta vida, não pode ser visto por nós em sua essência; mas nos é conhecido com base nas criaturas [...]. Assim, podemos nomeá-lo com base nas criaturas, não porém de modo que o nome que o significa exprima a essência divina tal como ela é”<sup>16</sup>.

É esse modo de nomeação, não quididativo por excelência, que é explorado no tratado por meio da *analogia*. Esta orienta a elaboração de uma classe de predicados, ditos “segundo a ordem existente da criatura para com Deus, como seu princípio e sua causa”<sup>17</sup>, que se referem à mesma coisa (*res significata*) em diversos sentidos (*modi significandi*), e que aceitam que, a cada vez, o sujeito permanece incompreendido em sua essência e ultrapassa os limites da significação de qualquer nome<sup>18</sup>.

2. Tanto a concepção de Tomás de metafísica como ciência do ente (criado) enquanto tal e de suas causas, quanto sua mi-

16 “Secundum philosophum, voces sunt signa intellectuum, et intellectus sunt rerum similitudines. Et sic patet quod voces referuntur ad res significandas, mediante conceptione intellectus. Secundum igitur quod aliquid a nobis intellectu cognosci potest, sic a nobis potest nominari. [...] Deus in hac vita non potest a nobis videri per suam essentiam; sed cognoscitur a nobis ex creaturis [...]. Sic igitur potest nominari a nobis ex creaturis, non tamen ita quod nomen significans ipsum, exprimat divinam essentiam secundum quod est” (*S.th.* I, q. 13, a. 1). Cf. tb. a significativa afirmação: “[...] hoc ipsum est Deum cognoscere, quod nos scimus nos ignorare de Deo quid sit” (*In De divinis nominibus* c. 7, l. 4, n. 731).

17 “[...] aliqua dicuntur de Deo et creaturis analogice, et non aequivoce pure, neque univoce. Non enim possumus nominare Deum nisi ex creaturis, ut supra dictum est. Et sic, quiddid dicitur de Deo et creaturis, dicitur secundum quod est aliquis ordo creaturae ad Deum, ut ad principium et causam” (*S.th.* I, q. 13, a. 5).

18 De acordo com Tomás, mesmo predicados que indicam as chamadas “perfeições puras” – bondade e sabedoria, por exemplo – não fogem a esse limite. Ainda que não prediquem um sujeito com uma imperfeição, eles permanecem deficientes, pois não conseguem exprimir, ao mesmo tempo, a perfeição e a natureza simples da causa primeira. Cf. J. F. Wippel 50, p. 215-241, principalmente p. 224 e ss.

nimização das pretensões epistêmicas dessa ciência valeram-lhe duras críticas no ambiente intelectual escolástico<sup>19</sup>. De fato, aos olhos de vários autores desse período, o modelo tomasiano confina a mais nobre das atividades humanas à miséria de um saber regional e limitado à mera certeza da existência do que se busca conhecer.

Assim, por exemplo, o artigo 215 da condenação parisiense de 1277, “que de Deus não se pode conhecer senão que ele é ou que ele existe” (Denifle & Chatelain 18, p. 555)<sup>20</sup>, remete, ainda que talvez não intencionalmente, à epistemologia de Tomás. “O enunciado desse artigo”, escreve R. Hissette, “lembra aos leitores de São Tomás a segunda objeção posta pelo santo doutor na primeira parte da *Suma Teológica*, q. 3 a. 4: ‘a respeito de Deus, podemos saber que ele existe [...]. Não podemos, porém, saber o que ele é’” (Hissette 27, p. 33; sobre o art. 215, cf. Aertsen 2, p. 22-37). Outro exemplo, que questiona a compreensão tomasiana de objeto da metafísica, encontra-se no comentário à *Metafísica* de Siger de Brabante. Este indica que, enquanto posta em referência à totalidade dos entes, a pergunta pela causa do ente enquanto tal deve permanecer sem resposta<sup>21</sup>. Efetivamente, grande parte das discussões acadêmicas entabuladas a partir do último quarto do século XIII segue uma tendência de possibilitação de um conhecimento quididativo acerca de Deus<sup>22</sup> que, por sua vez, vai de par com uma compreensão deste não mais como causa, mas como

19 Sobre essa primeira recepção do pensamento tomasiano, cf. J.-P. Torrell 46, p. 347-70.

20 “Quod de Deo non potest cognosci, nisi quia ipse est, sive ipsum esse.”

21 “Non enim omne ens entitatis suae causam habet nec omnis quaestio de esse habet causam. [...] Si vero quaeratur de tota universitate entium quare magis est in eis aliquid quam nihil, non contingit dare causam, quia idem est quaerere hoc et quaerere quare magis est Deus quod non est, et hoc non habet causam. Unde non omnis quaestio habet causam nec etiam omne ens” (Sigerius de Brabantia 44, p. 169 e ss.).

22 Vale lembrar como Duns Scotus introduz seus argumentos a favor da univocidade do conceito de ente: “Non tantum haberi potest conceptus naturaliter in quo quare per accidens concipitur Deus, puta in aliquo attributo, sed etiam aliquis conceptus in quo per se et quiditative concipitur Deus” (*Ordinatio* I, dist. 3, pars 1, qq. 1-2; ed. Vaticana, vol. 3, p. 15 e ss.).

parte do objeto da metafísica (Zimmermann 51, p. 223-339).

3. Catedrático na Universidade de Paris entre 1275 e 1292, Henrique de Gand encaixa-se sem mais na tendência há pouco esboçada<sup>23</sup>. Membro da comissão que redigiu a condenação de 1277, a investigação de sua obra oferece-nos acesso à linha argumentativa orientadora de toda uma geração de autores – até Guilherme de Ockham pelo menos – que aceitaram que o núcleo unificador da “filosofia primeira” aristotélica encontra-se na ideia de uma ciência do ente enquanto tal e, não obstante, combateram tanto a extensão que Tomás atribui à noção de ente quanto os limites que sua perspectiva impõe ao saber que adota tal noção como seu objeto formal.

Nominalmente, a definição de Henrique do objeto da metafísica não difere da de Tomás. Ainda que em vão se busque em sua obra um texto análogo ao próêmio de Tomás à *Metafísica*, lê-se aí reiteradas vezes que o objeto da ciência metafísica é o “ente enquanto ente”<sup>24</sup>. Igualmente, Henrique aceita as teses tomasianas de que a noção de ente é o primeiro conceito apreendido pelo intelecto (*primum cognitum*) e de que tal apreensão dá-se com base no acesso epistêmico que, mediados pelos sentidos, temos às coisas do mundo<sup>25</sup>. Por fim, também a possibilidade, defendida por Tomás, de, partindo do conhecimento das criaturas, chegar-se a provar a existência de uma causa primeira encontra aceitação por parte de Henrique<sup>26</sup>.

23 Para uma apresentação da biografia de Henrique, cf. P. Porro 43, p. 373-403.

24 “Est enim subiectum Metaphysicae ens in quantum est, non in quantum tale ens est” (Henrique de Gand 26, *SQO*, a. 19, q. 2, f. 118rG). Para outras passagens, cf. M. Pickavé 40, p. 493-522, principalmente p. 509 e ss.

25 “Immo primus conceptus discretivus naturalis cognitionis ex creaturis est ratio entis simpliciter” (cf. *SQO* a. 7, q. 6, f. 56rR) e, em geral, sobre esse ponto controverso da literatura sobre Henrique, cf. *idem* 41, p. 129-81. Cf. também: “Illud autem quod primo intellectus concipit quasi notissimum et in quod conceptiones omnes resolvit est ens, ut Avicenna dicit in primo suae Metaphysicae [sc. *LPP* I, c. 5]” (Tomás de Aquino, *De veritate* I, 1 e *S.th.* I, q. 84, aa. 6-7).

26 “Sciendum enim per visum et experientiam sensus creaturas esse, ex naturali colli-

Percebemos, porém, o quanto os dois autores se distinguem ao nos determos na resposta que Henrique dá à questão sobre “se a quiddidade de Deus nos é cognoscível”<sup>27</sup>. De início, ele delimita o âmbito em que a pergunta se torna interessante: “Todo o peso da questão está em saber se a quiddidade de Deus é cognoscível nessa vida”. Em seguida, ele reconhece que, formulando-se o problema nesses termos, “muitos provavelmente dirão que nesta vida não se pode de modo algum conhecer o que [Deus] é, mas apenas o que [ele] não é”. Por fim, ele se contrapõe a essa posição, ilustrada por João Damasceno – mas quem não pensaria em Tomás? –, construindo seu argumento, num primeiro passo, pela crítica da eficácia epistêmica do que se pretende em uma ciência negativa acerca de Deus e, finalmente, pela demonstração da incompatibilidade entre tal projeto e a própria natureza humana.

Para Henrique, uma ciência pautada em juízos negativos, em que os predicados a cada vez dizem apenas “o que o sujeito não é” (*quod non est*), não passa, rigorosamente falando, de um pseudosaber. Isso porque, em primeiro lugar, uma pura negação não possui espessura epistêmica, sendo, portanto, incapaz de atuar como princípio e fundamento de conhecimento. Assim, toda negação que se pretende informativa deve pressupor, em alguma medida, um conhecimento positivo do sujeito de que algo se nega. Se, portanto, no que concerne ao nosso saber sobre Deus, o procedimento negativo fosse o único que possuíssemos e atuasse como alicerce de toda fala em que Deus é sujeito de uma atribuição, então deveríamos reconhecer que “não sabemos de Deus mais do que quando de um homem sabemos que ele não é nem uma pedra nem um madeiro”<sup>28</sup>.

gantia earum ad esse creatoris infallibiliter potest sciri ductu naturalis rationis Deum esse” (cf. *SQO* a. 22, q. 1, f. 130rM) e, igualmente, uma outra passagem (*SQO* a. 22, q. 4), que retoma algumas das “vias” tomasianas de demonstração da existência de Deus (cf. *S.th.* I, q. 2, a. 3).

27 “Utrum quidditas Deui sit cognoscibilis a nobis” (*SQO* a. 24, q. 1, f. 136rA-137vG).

28 “Utrum cognoscibili sit de Deo quid sit in vita ista, de hoc est totum pondus quaestio-

Tal miséria epistêmica, porém, é aos olhos de Henrique perfeitamente insustentável e, segundo ele, uma reflexão filosófica basta para refutá-la. Seu argumento consiste, primeiramente, em aplicar o princípio aristotélico de que “nada na natureza age em vão” (cf. p. ex. *De caelo* I, 4 271a33) ao âmbito de potências ou faculdades naturais e concluir que algo por natureza dotado de uma potência há de possuir em si o suficiente para que não lhe seja impossível levar a cabo a operação que corresponde à atualização daquela potência. Em seguida, trata-se de considerar, sob essa luz, a relação entre natureza e felicidade humanas. O ser humano, parafraseia Henrique o último livro da *Ethica Nicomachea*, encontra-se por natureza ordenado ao conhecimento daquele objeto, Deus, pelo que se atualiza por completo a operação de sua mais perfeita faculdade, o intelecto, e se alcança sua plenitude. Em sentido rigoroso, porém, continua Henrique, conhecer significa conhecer a quiddidade de algo, donde ser lícito dizer que o ser humano está naturalmente ordenado a um conhecimento quidditivo de Deus. Disso tudo se conclui que

o homem deve possuir em si os meios pelos quais possa efetivar, por uma operação intelectual, o conhecimento da essência e da quiddidade de Deus. Do contrário, ele existiria em vão. Deve-se, pois, conceder, sem mais, que a essência e a quiddidade de Deus são cognoscíveis pelo homem, não somente no futuro, [...] mas também no presente”<sup>29</sup>.

nis. Et videtur forte pluribus dicendum quod in vita ista quid sit omnino cognosci non possit, sed solum quid non est. [...] Sed hoc non videtur conveniens quoniam negation eorum quae sunt circa creaturam in quantum huiusmodi, nihil ponit omnino entis, sed removet quod est. Privatio autem et quod non est, non est principium cognoscendi [...]. Ut nihil plus dicamur scire de Deo quid sit quam sciamus de homine sciendo quod non est lapis aut lignum” (*SQO* a. 24, q. 1, f. 137rC). Sobre a “positividade” do conhecimento negativo em Tomás, cf. J. F. Wippel 50, principalmente p. 221-8.

29 “Sic est in natura omnium rerum quod naturaliter ordinatum ad aliquam operationem debet habere a natura organa et instrumenta, per quae potest in operationem suam procedere. Aliter enim esset frustra, quod non est ponere in aliqua rerum naturalium. [...] Homo autem ordinatur ad speculandum Deum, tamquam ad eius operationem optimam et perfectissimam circa optimum et perfectissimum speculabile, secundum Philosophum in decimo *Ethicorum*. [...] Obiectum autem intellectualis cognitionis circa quocumque, non est nisi quod quid est in eo. [...] Debet igitur homo habere in se or-

Para Henrique, portanto, basta a conjugação entre a ética e a epistemologia aristotélicas para que se enxergue a possibilidade de uma ciência *propter quid* acerca de Deus como uma exigência da razão e para que com isso se deslindem os limites da posição tomasiana.

Do que se viu resulta, portanto, que, segundo Henrique, é possível conhecer, por meio de um saber fundado no contato com objetos sensorialmente perceptíveis, não apenas que Deus existe, mas também o que ele é. Formulado desse modo, decerto tal projeto gera a expectativa de que emergjam da obra de Henrique novos predicados quididativamente atribuíveis a Deus. Isso, porém, não é o caso. Ao contrário, os termos que Henrique utiliza, em sua ciência *propter quid*, como predicados de Deus permanecem no âmbito dos tradicionais nomes divinos, o que indica que sua intenção não é ampliar a classe dos predicados atribuíveis a Deus, mas, antes, esclarecer os laços epistêmicos que na tradicional “*grammar of God-talk*” unem sujeitos e predicados, de modo que, segundo ele, revelem-se casos em que tais laços mostram-se consistentes o bastante para que se afirme de certos predicados que eles são quididativamente atribuídos a Deus.

Na determinação dos limites de sua tarefa, Henrique inicialmente distingue, em um contexto que remete à teoria aristotélica da ciência, entre um conhecimento incompleto e um conhecimento completo da “natureza determinada” de algo. Enquanto o conhecimento incompleto exprime de modo genérico o *quod quid est* de um sujeito, dando a conhecer um predicado contido em sua definição, o conhecimento completo manifesta a totalidade do *quod quid est* de um sujeito, revelando assim sua definição

ganum per quod potest in speculationem essentiae et quiditatis Dei per intellectualem operationem procedere. Aliter enim ipse esset frustra. [...] Absolute igitur concedendum quod quiditas Dei et essentia ab homine est cognoscibilis, non solum in futuro, [...] sed et in presenti” (SQO a. 24, q. 1, f. 137rE-137vE). Vale notar que o mesmo argumento será mais tarde utilizado por Duns Scotus em sua crítica à epistemologia tomasiana. Sobre isso, cf. R. Guerzoli 24, p. 109-16.



completa ou, como diz Henrique, sua “razão definitiva”<sup>30</sup>. Tanto o conhecimento completo quanto o incompleto implicam, apesar de diferentes, um conhecimento quididativo da natureza determinada de algo. Em um segundo passo tornam-se evidentes os limites da aplicação desse modelo de conhecimento quididativo ao nosso saber acerca de Deus. Com efeito, conhecer a natureza determinada de Deus consiste, para Henrique, em possuir numa visão imediata da essência divina, a qual, porém, não pode ser vista por nenhuma criatura “por meios puramente naturais”<sup>31</sup>, isto é, pelo saber condicionado à receptividade dos sentidos. Disso resulta que o projeto henriciano de uma ciência natural e *propter quid* de Deus não consiste na procura por um conhecimento pelo que a natureza determinada de Deus se nos tornaria inteligível. Seu objetivo consiste, antes, na fundamentação de um conhecimento quididativo de Deus que não se confunde com o conhecimento de sua natureza determinada (cf. princ. *SQO* a. 24 q. 3 [f. 138rN-139vZ] e *SQO* a. 24 q. 6 [f. 141rL-143vD]).

O primeiro passo construtivo de Henrique, momento inicial da realização de seu projeto, remete novamente ao pensamento aristotélico. Com efeito, ao tratar das características do conhecimento demonstrativo, Aristóteles, afirmando que a ciência dá a conhecer o que pertence “por si” a um sujeito, não restringiu os predicados “por si” aos que exprimem, de forma completa ou parcial, uma natureza determinada (cf. *An. Post.* I, 4, 73a34ss)<sup>32</sup>. Ao contrário, segundo Aristóteles, há predicados que não revelam a natureza determinada de algo, mas, não obstante, exprimem o que pertence “por si” a um sujeito. Essa segunda classe de predi-

30 “Hoc nam quid est, est questio de natura rei determinata vel secundum genus, et hoc quoad incompletam cognitionem eius quod quid est, vel secundum definitivam rationem, et hoc quoad completam cognitionem eius quod quid est” (*SQO* a. 24 q. 3, f. 139rR).

31 “[...] cognoscitur quid est, videndo eum in propria specie et natura, quod non est nisi videndo eius nudam essentiam, quam nulla creatura ex puris naturalibus potest videre” (*SQO* a. 24 q. 6, f. 142rP).

32 Sobre a questão em Aristóteles, cf. O. P. Pereira 39, p. 138-52.

cados “por si” é composta pelos “acidentes por si” (*per se accidentia*) de um sujeito, ou seja, atributos que, ainda que não exprimam o *quod quid est* de um sujeito, lhe são *inseparáveis e próprios*, não apenas sempre dele decorrendo, mas igualmente apenas dele decorrendo. Exemplo tradicional, porfiriano, de “acidente por si” é, para o homem, a capacidade de rir. Por fim, de um modo particularmente relevante para Henrique, Aristóteles exclui do âmbito dos predicados “por si” os atributos que são *inseparáveis* de um sujeito, mas que *não lhe são próprios*, ou seja, os que decorrem de um sujeito, mas não decorrem apenas dele, como, por exemplo, para o homem, o fato de ser mortal. Tais predicções, diferentemente dos modos de predicação quididativa ou *in quid*, não exprimem nada que de *per se* pertença ao sujeito em questão. A elas a tradição chamará predicções acidentais ou *in quale*<sup>33</sup>.

Com base nesses elementos, a estratégia de Henrique consiste, numa palavra, em ampliar a perspectiva aristotélica de modo que se legitime a ideia de que, partindo do conhecimento de um atributo apenas inseparável de Deus, um predicado *in quale*, portanto, é possível construir um conhecimento quididativo de Deus. Para que isso se imponha, é necessário, porém, que se conduzam duas séries de argumentos: a primeira justificando que, no caso de Deus, é possível transformar um atributo inseparável em um atributo que possui as características dos atributos inseparáveis e próprios, ou seja, que podemos, do conhecimento de um atributo que sempre cabe a Deus, forjar um atributo que, apesar de não lhe ser naturalmente próprio, lhe é *exclusivo*, e a segunda justificando a legitimidade de tomar-se o conhecimento de um tal atributo como um conhecimento quididativo.

Concentro-me inicialmente na segunda série de argumentos, formulando o resultado da primeira por ora de modo hipotético. O que há de ser demonstrado é que, caso conheçamos um atri-

33 Para uma apresentação sistemática dos tipos de predicados em Aristóteles cf. L. Angioni 6, p. 17-44.

buto que seja inseparável de Deus e que, além disso, lhe seja exclusivo, ou seja, que possua as características dos atributos que lhe são naturalmente próprios, então possuímos um conhecimento quididativo de Deus. Trata-se, sem dúvida, de uma jogada ousada da parte de Henrique, que aqui não só traduz a relação entre os atributos e o sujeito da atribuição em termos de uma dependência ontológica entre os acidentes e substância à qual estes inerem e, a partir daí, em termos de um nexos real entre os efeitos e sua causa, de modo que, seguindo o raciocínio dos *Segundos analíticos* I, 13, se considere o conhecimento de um atributo que satisfaz os critérios de inseparabilidade e de exclusividade como base suficiente para responder-se à questão “se é” e asserir a existência do sujeito da atribuição, mas também, no caso do conhecimento de Deus, vai além e afirma que por esse meio se alcança igualmente uma certa resposta à pergunta “o que é” o sujeito da atribuição, ou seja, à questão sobre a essência de Deus<sup>34</sup>.

Para Henrique, que o conhecimento de um atributo inseparável e exclusivo de Deus se desdobre não apenas em um saber sobre sua existência, mas também, em um certo sentido, sobre sua essência deve-se, em última análise, à própria simplicidade divina: dado que em Deus essência e existência coincidem perfeitamente, pode-se dizer, em relação ao saber baseado na reflexão sobre um atributo inseparável e exclusivo de Deus, que é pelo mesmo conhecimento que nesse caso se sabe que Deus existe e o que ele é. Assim, para Henrique, não haveria aqui diferença entre responder ao “se é” e ao “o que é”, postos em relação a Deus, senão unicamente de acordo com o conceito, ou seja, apenas conforme o modo pelo qual se pode também atribuir a Deus uma diferença entre essência e existência<sup>35</sup>.

34 Sobre a prova “aviceniana” da existência de Deus *ex via propositionum universalium intelligibilium* implicada nesse caminho, cf. A. C. Pegis 38, P. Porro 42; J. A. Aertsen 2, p. 33 e ss.

35 “Si vero si est sit quaestio de incompleto, et similiter quid est de natura Dei in aliquo eius generalis attributo, sive commune, sive appropriato, sic omnino est eadem

O conhecimento de um atributo inseparável e exclusivo de Deus, pelo qual parecia desdobrar-se apenas uma demonstração da existência de Deus, acaba por significar para Henrique, afinal, o ganho de um conhecimento em que, ainda que *per accidens*, revela algo do *quid est* de Deus ou, noutras palavras, acaba por fundar um conhecimento quididativo e humanamente possível acerca de Deus<sup>36</sup>.

É evidente, porém, que o movimento acima retraçado só é factível se nos for dado conhecer, partindo do que ganhamos pelos sentidos, um atributo inseparável e exclusivo de Deus. Henrique estrutura o caminho em que se constrói tal ganho epistêmico segundo um mecanismo de dupla abstração (cf. *SQO* a. 24 q. 6, f. 142vS-143vZ e a. 22 q. 5, f. 134vD). O ponto de partida consiste aqui na evidência de que de nosso acesso ao mundo sempre faz parte a identificação de objetos como instâncias de conceitos gerais, a saber, dos tradicionalmente chamados transcendentais (*ens, bonum, unum* etc.)<sup>37</sup>. Assim, na base do caminho epistêmico proposto por Henrique encontram-se expressões que significam noções gerais contraídas por dêiticos e associadas a instâncias particulares do mundo: este ou aquele ente (*ens hoc et illud*), este ou aquele bem (*bonum hoc et illud*) etc.

Sobre essa base tem lugar a primeira abstração. Nela é desconsiderado o aspecto individual das expressões iniciais, de modo que resultam termos universais caracterizados pela indiferença – ou, nos termos de Henrique, por serem “privativamente in-

cognition qua cognoscitur si est et quid est, quia omnino idipsum sunt in eo essentia et esse. Et sic non differt cognoscere si est et quid est, nisi ratione tantum, sicut sola ratione differunt essentia et esse” (cf. *SQO* a. 24 q. 3, f. 139vY).

36 “[...] non potest elici notitia qua per se Deus cognoscitur si est et quid est in substantia, sed solum per accidens” (cf. *SQO* a. 24 q. 6, f. 141vO), “[...] et tamen ista de Deo non nisi naturam suam indicant, ut cognoscibilis est ex creaturis, et quasi per suum accidens” (f. 142rO), “Quia tamen in talibus aliquo modo, etsi per accidens cognoscitur de Deo quid sit, continuo [...]” (*idem*), “Et hoc est cognoscere de Deo quid est, in universali et secundum accidens solum [...]” (f. 142rQ).

37 A referência sobre os transcendentais na *Idade Média* é J. A. Aertsen 3. Especificamente sobre Henrique de Gand, cf. *idem* 1, p. 1-18 e *idem* 4, p. 101-26.

determinados” – diante das determinações cronotópicas que os contraíam. Por essa via emergem, pois, noções simples e comuns como, por exemplo, *bonum* ou *ens*, que detêm uma prioridade lógica diante de toda determinação e que, ao mesmo tempo, são atribuíveis a qualquer particular. No entanto, além disso, uma vez que não faz parte de suas notas primitivas qualquer determinação, cada uma dessas noções representa para Henrique um predicado inseparável e “analogamente comum”<sup>38</sup> a Deus e às criaturas<sup>39</sup>. Pela abstração que desemboca nas noções simples, primeiras e universais, chegamos, pois, a atributos inseparáveis de Deus – *ens*, *bonum*, *unum*, *verum*, *pulchrum* etc.<sup>40</sup> –, que, todavia, não lhe são exclusivos e que, portanto, não permitem a fundamentação do conhecimento quididativo que se busca erigir.

As noções inseparáveis e comuns a Deus e às criaturas estão na base da segunda abstração. Agora, do que era indeterminado, mas, ao mesmo tempo, podia ser predicado de sujeitos determinados, é subtraída justamente tal possibilidade e se chega a noções de cujas notas primitivas faz parte a separação diante de possibilidade de determinação. Do que era uma noção comum e universal surge assim uma noção particular, que se aplica apenas ao que existe, sem ser nem poder ser determinada como um “isto ou aquilo”. O que dessa maneira se exclui dos termos indeterminados é, pois, a possibilidade de determinação. É nessa passa-

38 Sobre concepção henriciana de analogia cf., por exemplo, S. Dumont 19, p. 291-328, principalmente p. 298-307; M. Pickavé 41, p. 158-67.

39 “Dicendum enim hoc bonum duo dico et quia bonum et quia hoc. Quod dicitur hoc, hoc est creaturae; quod dicitur bonum, hoc est commune creatori et creaturae. A quo si substraxeris hoc et illud, est secundum modum intelligendi bonum, scilicet, minus contractum ad creaturam quam prius, et est commune analogum ad Deum et creaturam” (SQO a. 24 q. 6, f. 142vV).

40 “Creatura [...] solum habet rationem similis ad ipsam [sc. à quididade divina] ut ens, bonum, unum, verum, pulchrum, et cetera huiusmodi, quae secundum aliquam rationem analogiae sunt communia creatori et creaturae, et hoc non in esse particulari, quo sunt ipsa divina quiditas, sed solum in esse universali, quo sunt substantialia eius attributa, idcirco species universalis creaturae in cognitionem divinae quiditatis ut habet se in esse naturae suae particulari, nullo modo deducere potest, sed solum deducere potest in eius cognitionem sub ratione alicuius generalis attributi eius” (SQO a. 24 q. 6, f. 142rQ).

gem que para Henrique tem lugar a transformação dos atributos inseparáveis e comuns de Deus (*ens, bonum* etc.) em atributos inseparáveis e exclusivos de Deus (*ens in se subsistens, bonum in se subsistens* etc.) ou, noutras palavras, que se transformam noções “privativamente indeterminadas”, ganhas na primeira abstração, em noções “negativamente indeterminadas”, predicáveis apenas do que é em si mesmo marcado pela negação de qualquer possibilidade de determinação<sup>41</sup>.

Em suma, pela dupla abstração tem lugar, inicialmente, a formação de atributos inseparáveis e comuns às criaturas e a Deus (*ens* etc.) com fundamento em atributos inseparáveis das criaturas (*ens hoc et illud* etc.) e, em seguida, sobre esta base, a concepção de atributos inseparáveis e exclusivos a Deus (*ens in se subsistens* etc.), os quais, apesar de complexos e formados pela mente humana, compartilham das características dos atributos inseparáveis e naturalmente próprios de Deus e legitimam, assim, a construção da ciência quiddiativa buscada por Henrique<sup>42</sup>.

Não é difícil perceber que a alternativa de Henrique a uma metafísica que a seus olhos era incapaz de pôr-se de acordo com as consequências epistemológicas do princípio de que “nada na natureza age em vão” já aponta para o essencial de sua reflexão sobre o que lhe parece o outro ponto problemático da herança tomasiana, a saber, o fato de esta acabar por restringir o objeto da metafísica ao domínio das criaturas, ao ente criado enquanto tal,

41 “[...] abstrahendo bonum per intellectum ab alio omnino et considerando ipsum ut bonum simpliciter, non ut hoc vel illud, neque ut huius vel illius, sed ut nullius omnino (quod est in se subsistens solius creatoris), [...] cognoscimus bonum per essentiam ipsius creatoris, non tam via excellentiae quam via remotiois. Et sicut est de bono, sic est de omnibus aliis attributis, communiter convenientibus creaturae et creatori” (cf. *SQO* a. 24 q. 6, f. 142vS).

42 Apesar das diferenças, é evidente que Henrique retoma elementos da epistemologia tomasiana. A primeira abstração de Henrique, a do universal, parece remeter, por exemplo, ao modo não preciso de consideração do que foi abstraído. Já sua segunda abstração aproxima-se do que em Tomás consiste no modo preciso de consideração do que foi abstraído. Permanece em aberto se haveria como entrever no procedimento de Henrique o que o aproximasse do juízo da *separatio*. Cf. O. Boulnois 14, p. 37-59, principalmente p. 54 e ss.

entrando assim em conflito com a acepção aristotélica e universalista daquela ciência.

Com efeito, ao formar-se segundo os moldes dos *Segundos analíticos*, a metafísica tomasiana parece interpretar a afirmação de que o conhecimento científico surge apenas ao reconhecermos a “causa pela qual a coisa é” segundo um modelo de causalidade eficiente, pelo que a própria legitimidade da metafísica como ciência passa a depender da admissão de uma causa (eficiente) do “ente enquanto tal”: para Tomás, Deus<sup>43</sup>. Assim, em Tomás, já salientava Gilson, “Deus não é propriamente *ens*, ele está para além do ente, como sua causa” (Gilson 22, p. 132, n.1)<sup>44</sup>, ou seja, ele foge à extensão daquele conceito, uma posição que para Henrique implica, porém, em última análise, fazer da metafísica um saber regional e, igualmente, da dinâmica cognoscitiva própria à natureza humana, cujo horizonte encontra-se sempre delineado pela noção de ente enquanto *primum obiectum*, algo intrinsecamente condenado ao fracasso.

De acordo com Henrique, evitamos tais consequências ao não atrelarmos a noção de ente à ideia de algo que necessariamente possui uma causa eficiente. Não que a conexão entre as noções de ente e de causa seja aqui abandonada; antes, trata-se de priorizar o modelo de causalidade formal. Dessa maneira, Henrique considera possível manter-se, ao mesmo tempo, a exigência aristotélica de conhecimento como reconhecimento da “causa pela qual a coisa é” e superar a restrição do objeto da metafísica ao domínio dos entes criados, pois desde tal perspectiva ela aplicar-se-ia a tudo o que tem uma causa formal, ou seja, a tudo o que possui uma essência.

43 “*Ens in quantum ens habet causam ipsum Deum*” (cf., p. ex., *In Metaph.* VI, 3, 1220), “*Ens commune est proprius effectus causa altissimae, scilicet Dei*” (*S.th.* I-II, q. 66, a. 5), “*omnia existentia continentur sub ipso esse communi, non autem Deus, sed magis esse commune continetur sub eius virtute*” (*In Div. Nom.* c. 5, l. 2).

44 Sobre os desdobramentos desse ponto na doutrina do *ipsum esse subsistens*, cf., por exemplo, o capítulo sobre Tomás em E. Gilson 21, e, numa perspectiva crítica, L. Honnefelder 28, p. 175-7.

É de Avicena que Henrique extrai sua rejeição de que ao ente, objeto da metafísica, esteja sempre associada uma causa eficiente. Tomada em sua acepção mais simples, a noção de ente, diz Henrique, aplica-se tanto ao ente que é princípio, que é causa eficiente, quanto aos entes que são principiadados, que são efeitos, de modo que não é possível que faça parte de suas notas essenciais a determinação de “possui princípios”, isto é, o possuir uma causa eficiente<sup>45</sup>.

Decerto o esquema proposto por Henrique suscita questões. De fato, como indica Lima Vaz, a verticalidade da relação entre a noção de *ens* e Deus cede aqui lugar à horizontalidade da relação entre *ens principiatum* e *ens principium*, enquanto itens aos quais a noção de *ens simpliciter* pode legitimamente se referir. Mas não seria esta a única maneira de fundamentar as sentenças de uma ciência que pretende versar sobre o ente finito e, igualmente, sobre o que se entende como o ente “positivamente indeterminado” diante de qualquer contração cronotópica? Ou seja, não seria plausível fundar a unidade do objeto da metafísica exclusivamente sobre a unidade de um conceito capaz de referir-se a coisas realmente distintas, renunciando-se, assim, à ideia de uma comunidade entre as coisas a que um conceito se refere? Isso, porém, consiste em pôr no centro de gravidade da filosofia primeira uma investigação sobre a dinâmica de significação de nossos conceitos e, com isso, de nossas sentenças. Um passo importante para a consolidação dessa opção dá-se, na Idade Média, com Henrique de Gand, tornando-se a partir daí um tema fundamental de toda a escolástica posterior (Beckmann 12, p. 266-80). O objetivo deste

45 “Ens enim simpliciter, ut dicit Avicenna primo Metaphysicae suae, non habet principium, sed est principium aliquibus entibus. [...] Unde solum scientiarum particularium, quae considerant aliquod ens particulare creatum, est considerare principia subiecti [...], non autem scientiae universalis, sive quae considerat de ente simpliciter, quod continet sub se omne ens, sive sit principium sive principiatum, ut metaphysica, sive quae considerat de primo principio cuiuslibet entis, ut est ista scientia. Quia tale subiectum non habet principia” (SQO a. 19, q. 2, f. 115v).



texto foi indicar que tal passo e os apoios que o sustentam não se impõem, como sugeriam Gilson e Lima Vaz, com base na suposta dificuldade da natureza humana em aceitar os seus limites, mas, ao contrário, que eles se inserem em um projeto que pretende fazer jus tanto à competência epistêmica humana quanto à universalidade e ao valor ético da ciência buscada por Aristóteles.

## Bibliografia

1. AERTSEN, J. A. “Transcendental Thought in Henry of Ghent”. In: VANHAMEL, W. (org.). *Henry of Ghent. Proceedings of the International Colloquium on the Occasion of the 700th Anniversary of his Death (1293)*. Louvain (Bel): Leuven University Press, 1996.
2. \_\_\_\_\_. “Von Gott kann man nichts erkennen, außer, daß er ist’ (Satz 215 der Pariser Verurteilung). Die Debatte über die (Un-)möglichkeit einer Gotteserkenntnis *quid est*”. In: AERTSEN, J. A. & EMERY Jr., K. *et al.* (orgs.). *Nach der Verurteilung von 1277. Philosophie und Theologie an der Universität von Paris im letzten Viertel des 13. Jahrhunderts*. Berlin/Nova York: De Gruyter, 2001.
3. \_\_\_\_\_. *La filosofía medieval y los transcendentales. Un estudio sobre Tomás de Aquino*. Pamplona (Esp): Eunsa, 2003 [trad. de *Medieval Philosophy and the Transcendentals. The Case of Thomas Aquinas*, Leiden (Hol): Brill, 1996].
4. \_\_\_\_\_. “Heinrich von Gent und Thomas von Aquin über die Transzendentalien. Ein Textvergleich”. In: GULDENTOPS, G. & STEEL, C. (orgs.). *Henry of Ghent and the Transformation of Scholastic Thought. Studies in Memory of Jos Decorte*. Louvain (Bel): Leuven University Press, 2003.

5. AERTSEN, J. A. “Die Rede von Gott: die Fragen ‘ob er ist’ und ‘was er ist’. Wissenschaftslehre und Transzendentalienlehre (S.th. I, qq. 1-12)”. In: SPEER, A. (org.). *Thomas von Aquin: Die Summa theologiae. Werkinterpretationen*. Berlin/Nova York: De Gruyter, 2005.
6. ANGIONI, L. *Introdução à teoria da predicação em Aristóteles*. Campinas (SP): Editora da Unicamp, 2006.
7. AQUINO, T. de. *Comentário ao Tratado Da “Trindade” de Boécio: questões 5 e 6*. São Paulo: Ed. Unesp, 1999.
8. ARISTÓTELES. *Segundos analíticos*. Livro I. Trad. de L. Angioni. Campinas (SP): IFCH-Unicamp, 2004.
9. AUBENQUE, P. *Le problème de l'être chez Aristote*. Paris: Quadrige/PUF, 1962.
10. \_\_\_\_\_. “Les origines de la doctrine de l’analogie de l'être. Sur l'histoire d'un contresens”. In: *Les Études Philosophiques*, 1, 1978.
11. AVICENA. *Liber de philosophia prima sive scientia divina I, c. 2*. Ed de S. van Riet, 2 vols. Leiden (Hol): Brill, 1977/1980 [Avicenna Latinus].
12. BECKMANN, J. P. “*Nihil notum est nisi complexum*. Von der Sach- zur Satzwissenschaft am Beispiel der Metaphysik”. In: CRAEMER-RUEGENBERG, I. & SPEER, A. (orgs.). *Scientia und Ars im Hoch- und Spätmittelalter*. Berlin/Nova York: De Gruyter, 1994.
13. BERTI, E. *As razões de Aristóteles*. São Paulo: Loyola, 2002.
14. BOULNOIS, O. “*Abstractio metaphysica*. Le séparable et le séparé, de Porphyre à Henri de Gand”. In: PICKAVÉ, M. (org.). *Die Logik des Transzendentalen. Festschrift für Jan A. Aertsen zum 65. Geburtstag*. Berlin/Nova York: De Gruyter, 2005.
15. BRAMS, J. *La riscoperta di Aristotele in Occidente*. Milão: Jaca Book, 2003.
16. COURTINE, J.-F. *Suarez et le système de la métaphysique*. Paris, Vrin, 1990.

17. COURTINE, J.-F. *Inventio analogiae. Métaphysique et onto-théologie*. Paris: Vrin, 2005.
18. DENIFLE, H. & CHATELAIN, É. *Chartularium universitatis parisiensis*, I. Paris: Culture et Civilisation, 1964 [reimpr. da ed. de 1889].
19. DUMONT, S. “Henry of Ghent and Duns Scotus”. In: MARENBOON, J. (org.). *Routledge History of Philosophy III: Medieval Philosophy*. Londres/Nova York: Routledge, 1998.
20. FLECK, F. P. A. “O problema dos nomes divinos”. In: *Analytica*, 9, 2005.
21. GILSON, E. *L'être et l'essence*. Paris: Vrin, 1948.
22. \_\_\_\_\_. *Constantes philosophiques de l'être*. Paris: Vrin, 1983.
23. GIROLAMI, R. dei. *Divisio scientie*, 6, 1vb. Disponível em <<http://utenti.lycos.it/emilioweb/remigio/8120.htm>>. Acesso em 28/05/2007.
24. GUERIZOLI, R. “Sobre a possibilitação noética da felicidade. Uma aproximação sistemática entre Duns Scotus e Mestre Eckhart”. In: *Veritas*, 50, 2005.
25. HEIDEGGER, M. *Os conceitos fundamentais da metafísica: mundo, finitude, solidão*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003 [trad. de *Die Grundbegriffe der Metaphysik: Welt, Endlichkeit, Einsamkeit*. Frankfurt a. M. (Al): Klostermann, 1983].
26. HENRIQUE DE GAND. *Summa quaestionum ordinarium*, 2 vols. Ed. de E. M. Buytaert. St. Bonaventure (NY)/Louvain (Bel)/Paderborn (Al): The Franciscan Institute/Nauwelaerts/Schöningh, 1953 [reimpr. da ed. Iodocus Badius Ascenius, publicada em Paris, em 1520].
27. HISSETTE, R. *Enquête sur les 219 articles condamnés à Paris le 7 mars 1277*. Louvain (Bel)/Paris: Publications Universitaires/Vander-Oyez, 1977.
28. HONNEFELDER, L. “Der zweite Anfang der Metaphysik. Voraussetzungen, Ansätze und Folgen der Wiederbegründung der Metaphysik im 13./14. Jahrhundert”. In: BECK-

- MANN, J. P. *et al.* (orgs.). *Philosophie im Mittelalter. Entwicklungslinien und Paradigmen*. Hamburgo (AI): Meiner, 1987, p. 165-86.
29. KOBUSCH, T. “Gott und die Transzendentalien: Von der Erkenntnis des Inklusiven, Impliziten, Konfusen und Unbewußten”. In: PICKAVÉ, M. (org.). *Die Logik des Transzendentalen. Festschrift für Jan A. Aertsen zum 65. Geburtstag*. Berlin/Nova York: De Gruyter, 2005, p. 421-32.
30. KREMER, K. *Der Metaphysikbegriff in den Aristoteles-Kommentaren der Ammonius-Schule*. Münster (AI): Aschendorff, 1961.
31. LIBERA, A. de. “Archéologie et reconstruction. Sur la méthode en histoire de la philosophie médiévale”. In: APPEL, K.-O. & BARNES, J. *et al.* (orgs.). *Un siècle de philosophie. 1900-2000*. Paris: Gallimard/Centre Pompidou, 2000, p. 552-87.
32. MacDONALD, S. “Theory of Knowledge”. In: KRETZMANN, N. & STUMP, E. (orgs.). *The Cambridge Companion to Aquinas*. Cambridge (GB)/Nova York: Cambridge University Press, 1993, p. 160-95.
33. MANSION, S. “L’intelligibilité métaphysique d’après le *proemium* du commentaire de Saint Thomas à la *Métaphysique* d’Aristote”. In: *Rivista di Filosofia Neo-Scholastica*, 70, 1978.
34. \_\_\_\_\_ . “‘Plus connu en soi’, ‘plus connu pour nous’. Une distinction épistémologique importante chez Aristote”. In: *Pensamiento*, 35, 1979, p. 161-70.
35. MARION, J.-L. “La science toujours recherchée et toujours manquante”. In: NARBONNE, J.-M. & LANGLOIS, L. (orgs.). *La métaphysique. Son histoire, sa critique, ses enjeux*. Paris/Québec (Can): Vrin/Les Presses de l’Université Laval, 1999, p. 13-36.
36. MONTAGNES, B. *La doctrine de l’analogie de l’être d’après Saint Thomas d’Aquin*, Louvain (Bel): Publications Universitaires, 1963.

37. OWENS, J. *The Doctrine of Being in the Aristotelian "Metaphysics"*. A Study in the Greek Background of Mediaeval Thought. Toronto (Can): Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1957.
38. PEGIS, A. C. "Toward a New Way to God: Henry of Ghent". In: *Mediaeval Studies*, 30, 1968, p. 226-47; 31, 1969, p. 93-116; e 33, 1971, p. 158-79.
39. PEREIRA, O. P. *Ciência e dialética em Aristóteles*. São Paulo: Editora Unesp, 2001.
40. PICKAVÉ, M. "Heinrich von Gent über das Subjekt der Metaphysik als Ersterkanntes". In: *Documenti e Studi sulla Tradizione Filosofica Medievale*, 12, 2001.
41. \_\_\_\_\_. *Heinrich von Gent über Metaphysik als erste Wissenschaft. Studien zu einem Metaphysikentwurf aus dem letzten Viertel des 13. Jahrhunderts*. Leiden (Hol)/Boston (Mass): Brill, 2007.
42. PORRO, P. Enrico di Gand. *La via delle proposizioni universali*. Bari (It): Levante, 1991.
43. \_\_\_\_\_. "An Historiographical Image of Henry of Ghent". In: VANHAMEL, W. (org.). *Henry of Ghent. Proceedings of the International Colloquium on the Occasion of the 700th Anniversary of his Death (1293)*. Louvain (Bel): Leuven University Press, 1996.
44. SIGERIUS DE BRABANTIA. *Quaestiones in Metaph. IV*. Ed. de DUNPHY, W. Louvain-la-Neuve (Bel): Éditions de l'Institut Supérieur de Philosophie, 1981.
45. STORCK, A. C. "Autonomia e subalternação. Notas acerca da estrutura e dos conflitos das teologias em Tomás de Aquino". In: ÉVORA, F. & FARIA, P. et al. (orgs.). *Lógica e ontologia. Ensaios em homenagem a Balthazar Barbosa Filho*. São Paulo: Discurso Editorial, 2004, p. 387-418.
46. TORRELL, J.-P. *Iniciação a Santo Tomás de Aquino. Sua pessoa e obra*. São Paulo: Loyola, 2004.
47. VAZ, H. C. L. "Tomás de Aquino: do ser ao absoluto". In:

- VAZ, H. C. L. *Escritos de filosofia III. Filosofia e cultura*. São Paulo: Loyola, 1997.
48. \_\_\_\_\_. *Escritos de Filosofia VII. Raízes da modernidade*. São Paulo: Loyola, 2002.
49. VELDE, R. Te. “Die Gottesnamen. Thomas’ Analyse des Sprechens über Gott unter besonderer Berücksichtigung der Analogie (S. th. I, q. 13)”. In: SPEER, A. (org.). *Thomas von Aquin: Die Summa theologiae. Werkinterpretationen*. Berlin/Nova York: De Gruyter, 2005, p. 51-76 (com indicações bibliográficas).
50. WIPPEL, J. F. “Quidditative Knowledge of God”. In: WIPPEL, J. F. *Metaphysical Themes in Thomas Aquinas*. Washington (DC): The Catholic University of America Press, 1984, p. 215-41.
51. ZIMMERMANN, A. *Ontologie oder Metaphysik? Die Diskussion über den Gegenstand der Metaphysik im 13. und 14. Jahrhundert. Texte und Untersuchungen*. Louvain (Bel): Peeters, 1998.