

Revista Filosófica de Coimbra

VOL. 10 • N.º 19 • MARÇO 2001

MIGUEL BAPTISTA PEREIRA — *O século da hermenêutica filosófica: 1900-2000*

MÁRIO SANTIAGO DE CARVALHO — *O que significa pensar? Henrique de Gand em 1286 e os horizontes da problemática monopsiquista: “Contra fundamenta Aristotelis”?*

HENRIQUE JALES RIBEIRO — *A “Síntese Leibniziana” da Teoria da Ciência na segunda metade do séc. XIX: de Leonardo a Antero*

EVELINE GUILLEMEAU — *La substance spinozienne, condition d'impossibilité de la Création*

GILBERT VINCENT — *L'hermeneutique du partir et du souffrir dans la philosophie de l'action de P. Ricoeur*

O QUE SIGNIFICA PENSAR?
HENRIQUE DE GAND EM 1286 E OS HORIZONTES
DA PROBLEMÁTICA MONOPSIQUISTA:
“CONTRA FUNDAMENTA ARISTOTELIS”?

MÁRIO SANTIAGO DE CARVALHO

ABSTRACT: By analysing Henry of Ghent's *Quodlibet* IX, q. 14, one has also established the state-of-the-art of Averroism. The following problems are tackled as well: the exact meaning of Aristotle's fundamentals; the relationship between physics and metaphysics; Henry's answers to Aquinas' *De Unitate Intellectus*; Henry's theory of dimorphism; the spiritual or universal nature of the individual act of thinking (*noein*), according to Henry of Ghent.

PALAVRAS-CHAVE: Henrique de Gand, Aristóteles, Intelecto, Conhecimento, Averroísmo.

I

1. Tal como sugerimos no volume internacional que preparámos com o intuito de Portugal também se associar à celebração do sétimo centenário da morte do teólogo flamengo Henrique de Gand (1293)¹ — sugestão a que tivemos oportunidade de voltar em *forum* internacional reunido por paralela ocasião² — os estudos sobre o Gandavense assistiram nos anos 70 (designadamente graças ao início da publicação, por Raymond Macken, dos *Opera Omnia*³) a uma mudança de paradigma historiográfico. Na verdade,

¹ Cf. CARVALHO, M. S. de - “Henrique de Gand, 1293-1993”, *Mediaevalia. Textos e Estudos* 3 (1993), *passim*.

² CARVALHO, M. S. de - “The Problem of the Possible Eternity of the World According to Henry of Ghent and His Historians”, in *Henry of Ghent. Proceedings of the International Colloquium on the Occasion of the 700th Anniversary of His Death (1293)*. Ed. by W. Vanhamel (Leuven 1996) 43-70.

³ Cf. MACKEN, R. - *Bibliographie d'Henri de Gand* (Leuven 1994).

e se exceptuarmos a colectânea de M. De Wulf⁴, mas sobretudo o excelente tríptico formado pelas monografias de Jean Paulus⁵, de Theophiel Nys⁶ e de José Gómez Caffarena⁷, a maioria dos estudiosos de Henrique de Gand provieram quase sempre da área escotista. Justamente, foi Etienne Gilson quem observou a dificuldade de se ler João Duns Escoto sem levar em consideração o pensar do Doutor Solene⁸. O horizonte das pesquisas mais recentes avança numa direcção distinta: presentemente encontramos investigadores que não só não chegam ao Gandavense por causa ou provindo da área escotista como alcançam o estudo desta motivados quase exclusivamente pelo conhecimento activo e comprometido de Henrique de Gand.

No mínimo, esta mudança de paradigma é simbolicamente significativa, e se o seu grande responsável foi, uma vez mais, o editor lovaniense e primeiro coordenador-geral dos *Opera Omnia*, R. Macken, saberíamos evocar imediatamente pelo menos três nomes de especialistas que testemunham a modificação paradigmática a que acabamos de nos referir: Jos Decorte⁹, Pasquale Porro¹⁰ e nós mesmo, por isso que no plano da nossa dissertação doutoral quisemos propositadamente determinar com clareza essa linha e o seu sentido dinâmico¹¹.

Vêm estas palavras preliminares a propósito deste contributo que visa situar a reflexão de Henrique de Gand concernente à problemática anti-monopsiquista em 1287/86, ou seja, no *Quodlibet IX*, q. 14, que pergunta:

⁴ DE WULF, M. - *Études sur Henri de Gand* (Louvain Paris) 1894.

⁵ PAULUS, J. - *Henri de Gand. Essai sur les tendances de sa métaphysique* (Paris 1938).

⁶ NYS, Th. - *De werking van het menselijk verstand volgens Hendrik van Gent* (Leuven 1949).

⁷ GÓMEZ CAFFARENA, J. - *Ser participado y ser subsistente en la metafísica de Enrique de Gante* (Roma 1958).

⁸ GILSON, E. - *History of Christian Philosophy in the Middle Ages* (New York 1955) 447: "... it is hardly possible to read Duns Scotus without having at hand the writings of Henry of Ghent."; também CARVALHO, M. S. de - "Nótula Introdutória", in *João Duns Escoto. Tratado do Primeiro Princípio* (Lisboa 1998).

⁹ DECORTE, J. - *Een avicenniserend augustinisme: metaphysica, wilspychologie en vrijheidsleer bij Hendrik van Gent* (pro manuscripto, 2 vols.) Leuven (KUL) 1983.

¹⁰ PORRO, P. - *Enrico di Gand nella Scolastica del XIII secolo. Una questione controversa: la natura del tempo* (pro manuscripto) Bari (USB) 1987.

¹¹ CARVALHO, M. S. de - *Creatura Mundi. Estudo sobre o contexto metafísico da argumentação de Henrique de Gand contra a possível eternidade do mundo* (pro manuscripto) Coimbra (FLUC) 1994, trabalho recentemente dado ao prelo com o título *A Novidade do Mundo: Henrique de Gand e a metafísica da temporalidade no século XIII* (Lisboa 2001).

“Se a partir dos fundamentos de Aristóteles se pode mostrar que em todos os homens o intelecto é numericamente uno e se é possível demonstrar o contrário”¹². Para o efeito, depois de rapidamente contextualizarmos a temática (II) ocupar-nos-emos da resposta Gandavense, explicando-a (III). Terminaremos com uma brevíssima conclusão (IV). Entretanto, antes de mais, apresentemos rapidamente o nosso autor (I. 2)¹³.

2. Ignora-se a data do nascimento de Henrique de Gand. Ela não poderia ter ocorrido antes de 1240, já que conhecemos o ano em que o autor iniciou o seu magistério de teologia, 1275, e seria pouco provável, em conformidade com os costumes da época, que tal pudesse acontecer antes dos trinta e cinco anos de idade. Sabemos com alguma segurança que Henrique de Gand se encontrava em Paris, frequentando a respectiva Faculdade das Artes, nos fins do ano de 1264 ou princípios de 1265, porquanto ele mesmo diz (*Quodl.* XIII, q. 14, f. 543vZ) ter ali ouvido um sermão do futuro papa Clemente IV, então legado pontifical. Pierre Glorieux refere o facto de em 1271 Henrique aparecer como locatário do colégio da Sorbonne, decerto como mestre em Artes. No ano de 1276 o seu nome conta-se já entre os “magistri actu regentis”. Igualmente, num outro passo da sua obra (*Quodl.* II, q. 9, p. 67) alude ao facto de ter participado na comissão presidida por Estêvão Tempier, que em 1277 elaborou uma lista de duzentos e dezanove (ou 220) artigos atribuídos a alguns eminentes mestres da Faculdade das Artes¹⁴. Um ano antes, Henrique de Gand defendia o primeiro *Quodlibet*, facto que nos permite asseverar que nessa data ele já era mestre em Teologia. Manuscritos dos *Quodlibet* II e III, que datam, segundo a cronologia estabelecida por J. Gómez Caffarena, respectivamente do Natal de 1277 e da Páscoa de 1278, fazem referência ao seu estatuto de arceidiago de Bruges (‘archidiaconus Brugensis’) e a partir do *Quodlibet* IV, ele é também nomeado como arceidiago de Tournai (‘Tornacensis’).

As principais datas conhecidas são, naturalmente, as dos seus quinze *Quodlibet*, que se estenderam desde o Natal de 1276 ao Natal de 1291 (ou

¹² Cf. HENR. de GAND. - *Quodlibet* IX, q. 14 (ed. R. Macken, Leuven, 1983, 246-257): “Utrum ex fundamentis Aristotelis possit ostendi quod intellectus in omnibus sit unus numero, et an contrarium possit demonstrari.”. Citaremos sempre que possível a partir dos “Opera Omnia” (Leuven 1979 sg.); nos outros casos, remetemos para a ed. de Badius, 1518 e 1520.

¹³ Cf. também PORRO, P. - “An Historical Image of Henry of Ghent”, in *Henry of Ghent. Proceedings...*, 373-403.

¹⁴ Cf. PICHÉ, D. - *La condamnation parisienne de 1277* (Paris 1999), para uma recente edição do *syllabus*.

à Páscoa de 1292). Outras datas assinaláveis: Novembro de 1282, quando assiste a uma reunião de bispos e teólogos que deliberará sobre os privilégios a conceder às ordens mendicantes. Em 1284, Simão de Brion, que o conhecia desde o tempo em que fora legado pontifício em Paris, e que se tornou papa com o nome de Martinho, chama-o para dirimir uma controvérsia entre a Universidade e o chanceler Filipe de Thory. Seis anos depois, no mês de Novembro, Henrique de Gand foi oficialmente suspenso do ensino pelo legado papal Bento Gaetani, o futuro papa Bonifácio VIII, por causa da sua declarada oposição aos privilégios dos mendicantes¹⁵. Esta suspensão não se prolongou no tempo, como é fácil concluir pela data em que Henrique defendeu o último *Quodlibet*. Segundo o testemunho de João de Thielrode, na crónica da abadia de Saint-Bavon, Henrique de Gand terá morrido em 1293.

As duas principais obras do Gandavense são, como se sabe, os *Quodlibet* e a *Summa*. Além destas, terá escrito um comentário (incompleto) ao livro do Génesis (*Lectura ordinaria super Sacram Scripturam*) e umas *Quaestiones in Physicam Aristotelis*. O seu *Tractatus super facto praelatorum et fratrum* insere-se no grupo das 'quaestiones disputatae'. Conhecem-se ainda dois sermões (proferidos talvez em 1282 e 1287 ou 1289). De entre os três últimos títulos, apenas o primeiro está até ao momento editado criticamente, podendo hoje em dia, com segurança, confirmar-se a autoria de Henrique de Gand¹⁶. Outra obra que lhe é atribuída, cuja edição crítica se anuncia em curso, por H. A. G. Braakuis, são os *Synkategoremata*.

Quanto aos *Quodlibet*, eles encerram quinze questões de temática extraordinariamente variada (M. Grabmann considerou-os a mais preciosa colecção quodlibética do século), que normalmente os mestres eram obrigados a defender perante os dois corpos universitários nas duas ocasiões festivas do ano, a Quaresma e o Advento¹⁷. Já a *Summa* (que P. Bayerschmidt comparou, no seu inacabamento, a uma fantástica catedral gótica e quem conhece o flamejante Mosteiro da Batalha evocaria as

¹⁵ Cf. CARVALHO, M.S. de - «A essência do poder (eclesiástico) na interrogação teológica de Henrique de Gand: pensar em situação» *Revista de História das Ideias* (no prelo).

¹⁶ CARVALHO, M. S. de - "La pensée d'Henri de Gand avant 1276: Les erreurs concernant la création du monde d'après la 'Lectura ordinaria super Sacram Scripturam'", *Recherches de Théologie ancienne et médiévale* 63 (1996), 36-67 com o estado da questão autoral.

¹⁷ Recordamos que traduzimos para português as Questões 7-10 do *Quodlibet* I de Henrique de Gand, cf. *Henrique de Gand. Sobre a metafísica do Ser no Tempo* (Lisboa 1996).

'capelas imperfeitas'), obra que obedeceria a um projecto imenso e que talvez por isso mesmo Henrique de Gand não pôde chegar a completar (resta-nos a secção 'De Deo', mas ela deveria ser seguida por uma outra, 'De Creaturis'¹⁸), pertence a um diferente estilo. Vulgarmente designadas por *Quaestiones ordinariae*, a obra colige as normais lições curriculares dadas na Universidade, o que fez com que o estilo literário que veiculam seja claramente reflectido e o tratamento teológico bastante elevado (por ora encontram-se criticamente editados os artigos 31-46).

A *Summa* chegou até nós em dezoito códices latinos sendo dois particularmente notáveis: o manuscrito (A), que pertencera ao colega na Sorbonne e compatriota de Henrique, o famoso Godofredo de Fontaines, conservado na Biblioteca Nacional de Paris (ms. lat. 15355) que, pelo menos no respeitante a um número significativo de artigos parece encontrar-se recheado de correcções atribuíveis ao punho do próprio Henrique de Gand, e o manuscrito que a família Goethals de Mude possuía — testemunhando um segundo exemplar universitário e, por este facto, uma tradição universitária dividida¹⁹. Ambos são testemunhos excelentes para a reconstituição do texto de base para o estabelecimento da edição crítica. Para compreendermos o que está em jogo vale a pena termos algumas informações, ainda que sumárias, sobre o sistema editorial da Universidade de Paris. Trata-se de um momento essencial que poderia ter sido desenvolvido na história do livro que Alberto Manguel belamente escreveu²⁰. O mestre, Henrique de Gand no caso, devia ter pronto para publicação um apógrafo a partir do qual no 'scriptorium' e sob o controle do 'stationarius' se copiava o exemplar universitário (a chamada disseminação literária vertical). Pelos estatutos da Universidade de Bolonha (Direito) sabemos que, por regra, a Universidade zelava de forma circumspecta pela correcção formal, conceptual e linguística dos textos editados ou a editar. Mediante uma remuneração fixa, este exemplar,

¹⁸ Cf. CARVALHO, M. S. de - "Sobre o Projecto do 'Tractatus de productione creaturae' de Henrique de Gand", *Mediaevalia. Textos e Estudos* 11-12 (1997) 211-30; vd. HÖDL, L. - "Theologiegeschichtliche und Textkritische Studie" in HENR. de GAND. - *Summa (Quaestiones ordinariae) art. XLI-XLVI* (Leuven 1998) XLIX.

¹⁹ No volume dos *Opera Omnia* dedicado à edição dos artigos 35-40, G. Wilson não pôde confirmar a atribuição henriquina das correcções (cf. p. XLIII-LV), e a sugestão de que o mss A para os artigos em causa pudesse ser o *liber magistri* (quer dizer: um mss., v. g. da mão de um aluno, de que o próprio Henrique de Gand se servia para as suas aulas quando o apógrafo estava na oficina do estacionário para reprodução) foi também devidamente explorada e desenvolvida por L. Hödl para os artigos imediatamente seguintes, 41-46 (cf. "Theologiegeschichtliche..." LVI-LXXII).

²⁰ MANGUEL, A. - *Uma História da Leitura* (Lisboa 1998).

constituído por fascículos separados e numerados (as conhecidas ‘peciae’), era depois emprestado para ser copiado, muitas vezes para bibliotecas distantes (a disseminação horizontal), trocando-se habitualmente uma peça por outra. Apesar da numeração das peças ter uma dupla finalidade (tanto servia para verificar se a cópia estava completa como para controlar o salário a pagar ao copista) muitas vezes faltam aos manuscritos essa preciosa indicação, — ‘preciosa’ visto ser na sua base que se pode reconstituir a divisão em peças do exemplar universitário e assim ter um eventual e desejável acesso ao apógrafo do mestre. Na maior parte dos casos faltam-nos o exemplar universitário²¹, mas possuímos as suas cópias. No caso concreto de Henrique de Gand — insistimos — estas cópias permitem-nos afiançar a existência de dois diferentes exemplares universitários posto que existem indicações de peças que não coincidem. Não saberíamos sublinhar aqui devidamente todo o interesse desta descoberta para o estabelecimento rigoroso de uma edição crítica, situação sem a qual as actuais pesquisas sofreriam bastante. Para a apreciar convenientemente, ao leitor bastará consultar qualquer um dos volumes dos *Opera Omnia*, também para se aperceber da relevância do trabalho de uma equipa internacional que em 1994 ainda era considerado modelar²². Para além da atenção prestada à indicação das peças, R. Macken pôde descobrir também os autógrafos de Henrique de Gand em correcções constantes (há casos de duas, três, quatro e até de cinco níveis de correcção). De facto, casos há (e um deles ocorre até na *quaestio* que iremos estudar aqui²³), que, pelo seu conteúdo, só se justificam se se presumir a intervenção do autor. Referimo-nos fundamentalmente às situações em que uma correcção não é tanto de nível estilístico ou gramatical quanto de nível doutrinal, manifestando um sentido de maior precisão e aprofundamento, o que só poderia provir do autor ou de alguém intimamente relacionado com o seu pensamento e obra. Steven P. Marrone, v. g., exemplificou não há muito algum conhecimento (nos sectores da noética e da epistemologia, no caso) que se pode retirar destes patamares redaccionais no que à determinação do pensamento do Gandavense diz respeito²⁴.

²¹ Cf. MACKEN, R. - “The Possible first ‘exemplar’ of the articles 53-75 of Henry of Ghent’s ‘Summa’”, *Medioevo* 22 (1996) 479-490.

²² Cf. LEONARDI, C. - “Éditions de Textes”, *Bulletin de Philosophie Médiévale* 36 (1994) 110, 20; vd. também BATAILLON, L.-J. - “Les nouvelles éditions critiques d’Henri de Gand et de Gilles de Rome”, *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 78 (1994), 415- 428.

²³ Cf. MACKEN, R. - “Étude Critique”, in HENR. de GAND. - *Quodl.* IX, LXXVIII.

²⁴ MARRONE, S. P. - “Henry of Ghent In Mid-Career As Interpreter of Aristotle and Thomas Aquinas”, in *Henry of Ghent. Proceedings...*, 193-209.

Relativamente ao sentir filosófico-teológico de Henrique de Gand, e ainda à guisa de introdução, poderíamos sumariar o respectivo ponto arquimédico recorrendo às seguintes palavras do insuspeito Ludwig Hödl: “Na altura em que as discussões com os docentes da Faculdade das Artes se tornaram tensas, em particular com a escola de Sigério de Brabante, Henrique de Gand, que também havia estudado as ‘artes’, distanciava-se conscientemente das próprias bases da filosofia aristotélico-averroísta entrando assim em conflito com a escola e os discípulos de Tomás de Aquino, na medida em que estes se encontravam submetidos à coacção do sistema de pensamento da filosofia aristotélica. Henrique de Gand fala por vezes com uma grande estima de Tomás de Aquino, a quem chamava ‘quidam doctor religiosus valde excelens’, mas declinava as bases filosóficas da teologia que Tomás havia apresentado. Para Henrique de Gand o ser (‘esse’) não era, como cria Tomás, um coprincípio metafísico na estrutura do ente, pois o que existe de facto deve ser compreendido a partir da sua essência (i.e., da sua possibilidade de ser). Aquilo que em si comporta a possibilidade de existir, o formal, não é simplesmente uma disposição do que efectivamente existe, mas é em si uma ‘entitas’ posto que não seja ainda um ‘ser’. O que em si comporta a possibilidade de existir, é a plenitude do ser, que na existência ‘hic et nunc’ jamais será plena e totalmente realizada. A análise modal dos diferentes modos de ser aguça o olhar relativamente a todas as diferentes possibilidades de ser, que Henrique de Gand analisava naquilo que era criado por Deus. A essência dos seres funda-se nas ideias divinas e apenas pode ser trazida à existência concreta e efectiva pela actividade criadora de Deus. (...) Henrique de Gand recusava a distinção real do ‘ser’ e da ‘essência’ e explicava o carácter criatural do mundo baseando-se na essência dos seres criados. Rejeitava a doutrina da abstracção proposta por São Tomás e explicava o conhecimento sem a acepção de uma ‘species intelligibilis’. Declinava também a concepção de Tomás acerca da vontade humana como uma potência simultaneamente activa e passiva. Nenhum outro teólogo para além de Henrique de Gand criticou de uma maneira tão apurada, imediatamente após a morte de Tomás de Aquino, a base filosófica da teologia que este propunha.” E o mesmo L. Hödl concluía: “A crítica apurada de Henrique de Gand à coacção do sistema da filosofia aristotélica imposta à teologia, preparou o caminho para que um outro teólogo pudesse fundar a validade da teologia como ciência, independentemente deste sistema da filosofia aristotélica, João Duns Escoto.”²⁵

²⁵ HÖDL, L. - “Introduction à l’édition critique de la ‘Summa’ d’Henri de Gand”, in HENR. de GAND. - *Summa art. XXXI-XXXIV*, Leuven, 1991, XIII-XIV.

II

1. Não é necessário, nem é este o lugar, para desenvolver pormenorizadamente o surgimento da polémica que à maneira de Leibniz poderíamos denominar “monopsiquista”. Geoculturalmente nascida em Paris — em 1268 Tomás de Aquino regressa à cidade do Sena entre outras razões para enfrentar aqueles que na Faculdade das Artes defendiam a existência de um único intelecto para toda a humanidade e em 1270 publica mesmo um opúsculo *De Unitate Intellectus contra averroístas*²⁶ — e psicossocialmente agastando a classe profissional dos teólogos — em 1250-52 (*In Sent.* II d. 18, a. 2, q. 1), a seguir em 1267 (*Coll. de decem praec.* II, 25), e ainda em 1273 (*Coll. Hex.* VI, 4), Boaventura abordará a doutrina de Averróis acerca do intelecto, enquanto Alberto Magno sentirá a necessidade de retomar a sua disputa de Agnani (1256), primeiro em 1263 e posteriormente na própria *Suma de Teologia* (1270-80), mais conhecida pelo título *De Unitate Intellectus*²⁷ —, o vértice da ameaça da polémica monopsiquista percorrerá o arco historial 1270-77 antes de se disseminar nos séculos vindouros por quase toda a Europa.

O investigador polaco Zdzislaw Kuksewicz traçou a história do desenvolvimento do “averroísmo” em quatro fases. A primeira, evidentemente, começando na passagem do decénio de 60 para o de 70, ter-se-ia prolongado por toda essa década (com Sigério de Brabante e com o Anónimo dito de Giele); a segunda fase (1280-1300) seria representada pelo Anónimo *Sicut dixit Tullius* e por Egídio de Orleães; a terceira (1300-1328), por João de Gottinga, António de Parma, Tomás Wilton, pela *Quaestio* anónima *De anima intellectiva*, por Marsílio de Pádua, João de Jandun e Gualter Burley; e a última fase (primeira metade do séc. XIV), por Ângelo de Arezzo, Tadeu de Parma, Anselmo de Côme, Mateus de Gubbio e Tiago de Plaisance.²⁸ Como se sabe, Kuksewicz avaliava o averroísmo pelas três características seguintes: (i) Averróis é um intérprete fiel de Aristóteles; (ii) a unicidade da alma intelectiva humana, a eternidade do mundo, a negação da criação a partir do nada e a necessidade universal, são algumas das teses mais importantes opostas aos dogmas da fé e passíveis de defesa mediante o recurso àqueles dois mestres; (iii) não obstante expor teses contrárias à fé, o averroísta declara que a verdade está

²⁶ TORRELL, J.-P. *Initiation à saint Thomas d'Aquin. Sa personne et son oeuvre* (Fribourg 1993) 278.

²⁷ Definimos o *status quaestionis* na nossa tradução de São Tomás de Aquino. *A Unidade do Intelecto Contra os Averroístas* (Lisboa 1999).

²⁸ KUKSEWICZ, Z. - *De Siger de Brabant à Jacques de Plaisance. La théorie de l'intellect chez les averroistes latins des XIII^e et XIV^e siècles* (Wroclaw 1968).

do lado desta, apesar da filosofia levar àquelas teses²⁹. Alain de Libera tem, agora, uma noção bastante mais restrita do que esta, mas, no que nos parece ser o estabelecimento de um bom ponto, Olivier Boulnois caracterizou não há muito o “averroísmo” pelos três núcleos seguintes do próprio Averróis: a defesa da eternidade do mundo, a felicidade humana e o objecto da metafísica.³⁰

2. É consabido que, à semelhança do que acontece com a definição do “averroísmo”, ainda se mantém discutível a identificação dos primeiros averroístas em Paris. No excelente comentário anotado à sua tradução do *De Unitate Intellectus*, Libera, buscando a justo título dirimir a polémica R.-A.-Gauthier vs. B. C. Bazán, pôde reidentificar Sigério de Brabante como um nome seguro; o único, no presente estado da arte, que antes de 1270 comenta o terceiro livro do *De Anima* numa *Quaestiones in Tertium De Anima*. Embora não possamos acompanhar Libera na sua pretensão minimalista de caracterizar o averroísmo pela sua faceta noética como uma eventual invenção de Tomás de Aquino assente na chamada teoria da dupla verdade (justificando, desse modo, as intervenções de Tempier ou as acções de 1270, 1272 e 1277³¹), não podemos deixar de concordar que o comentário literalista exclusivamente ‘artista’ que Sigério faz de Aristóteles exigia a dissociação que Aquino procura impor no *De Unitate*: é em Averróis — será esta a tese genérica do Aquinate — não em Aristóteles que se encontra a origem do erro monopsiquista. São Tomás, como sabemos, não acertou, mas o seu notável, exemplar e invejável desempenho hermenêutico impõe-se-nos (e impôs-se no seu tempo) como uma das mais sérias interpretações da problemática oriunda do *De Anima*. Compare-se, v. g., um testemunho anterior, como a *Scientia Libri de Anima* de Pedro Hispano, para aquilatar-mos da metamorfose de rigor filológico conquistada (apesar de, como é óbvio, se tratar de dois estilos distintos). Isso explica certamente a cautela crescente com que nas obras posteriores, mormente no *De anima intellectiva*, Sigério se refere à posição em debate.

Uma das razões para não podermos acompanhar Libera — designadamente a sua interessantíssima tese que responsabiliza o *teólogo* Tomás em

²⁹ KUKSEWICZ, Z. - “Gilles d’Orléans était-il averroïste?”, *Revue Philosophique de Louvain* 88 (1990) 20.

³⁰ BOULNOIS, O. - “Le chiasme: La philosophie selon les théologiens et la théologie selon les artiens, de 1267 à 1300”, in *Was ist Philosophie im Mittelalter?*, hrsg. v. AERTSEN, J. A. & SPEER, A. (Berlin New York 1998) 606. Remetemos ainda para a “Introdução” e notas da nossa referida tradução do *A Unidade do Intelecto...*

³¹ Cf. LIBERA, A. de - “Philosophie et Censure. Remarques sur la crise universitaire parisienne de 1270-1277”, in *Was ist Philosophie...?* 71-89.

1270 pelo movimento *teológico* censório coerente que aflora ainda com vigor em 1277 —, prende-se, primeiro, ao facto histórico de na comissão de Tempier alguns dos seus *teólogos* (como Henrique de Gand) se distanciarem criticamente de Frei Tomás e, em segundo lugar, ao facto também histórico de, por um lado, não ter havido unanimidade na comissão, e, por outro, de uma das expressões daquele espírito censor teológico chegar a tocar inclusivamente nos próprios membros ou do inquirido ou da comissão da redacção (se é que oficialmente a houve posto que não é de excluir a hipótese de uma nova exorbitância do bispo), agora na sua afloração de 28 de Março de 1277. Refiro-me, naturalmente, uma vez mais, ao próprio Henrique de Gand e à sua peregrina tese sobre as formas substanciais do homem.³² Isto — acrescente-se — para já não lembrarmos que o *teólogo* Egídio Romano chegou mesmo a acusar o *teólogo* Henrique de favorecer o monopsiquismo ao propor a tese do dimorfismo, que adiante apresentaremos.³³

A liberdade intelectual do Gandavense (à semelhança da do seu rival Egídio Romano) sempre nos pareceu um elemento considerável, uma marca indelével da sua craveira intelectual, para nos servirmos do tom que o próprio R. Macken utilizou uma vez em autorizado estudo.³⁴ Voltaremos a confirmar esta impressão já a seguir.

III

Henrique de Gand recordar-se-á várias vezes do fatídico ano de 1277. No seu *Quodlibet* X, q. 5 (p. 128) — embora (e significativamente) uma tal redacção tivesse sido apagada pelo próprio teólogo antes da saída definitiva do “prelo” do *stationarius* —, esse “egrégio autor” (como o apelidará no séc. XVII o nosso eminente Pedro da Fonseca) ainda se referirá àquele acontecimento dez anos volvidos. Na questão do *Quodlibet* IX, q. 14 que iremos estudar agora não deixam igualmente de ecoar as vozes do decénio de 70 (em particular a de Tomás de Aquino), apesar de

³² Cf. HÖDL, L. - “Neue Nachrichten Ueber die Pariser Verurteilung der Thomasischen Formlehre” *Scholastik* 39 (1964) 185-86. P. Porro tem vindo a insistir com acerto no facto de que os textos de Henrique apresentam disparidades com algumas das teses que, enquanto membro da comissão de Tempier, ele poderia ter condenado, vd. *infra* nota 46 com bibliografia.

³³ Cf. WIELOCKX, R. - “Une réplique au ‘Contra Gradus’ de Gilles de Rome”, *Recherches de Théologie ancienne et médiévale* 54 (1987) 261-267.

³⁴ Cf. MACKEN, R. - “La personnalité, le caractère et les méthodes de travail d’Henri de Gand”, *Theologische Zeitschrift* 45 (1989) 192-205.

estarmos já em 1286 e, portanto, segundo a cronologia de Kuksewicz, no segundo período do averroísmo latino, representado — repetimos — por um anónimo comentário à *Ética* incipitado *Sicut dixit Tullius* e por Egídio de Orleães. Recordemos que uma nota marginal num texto de Herveu de Nédellec atribui a Egídio de Orleães a tese “averroísta” seguinte: alguns autores modernos matizam ou reinterpretem (*colorare*) a tese de Averroís substituindo a ideia de uma conjugação do intelecto separado por contacto extrínsecista (*contactum quantitatis et ab extra*) por uma outra que defendia certa identidade daquela substância espiritual no interior do próprio corpo (*interiora corporis penetrat, ita quod substantia spiritualis simul est cum corpore cui applicatur*).³⁵ Independentemente da atribuição provir de uma mão anónima, o relato de Herveu de Nédellec (1250/60 - 1323) é taxativo quanto à tentativa de remodelar a difícil tese da *copulatio*³⁶, num sentido em que o intelecto passa a deter uma simultaneidade física e uma intimidade corpórea susceptível de ser tomada como uma forma ou uma quase-forma. Recordemos, depois, que entre 1285/86, Egídio Romano está de novo sob a mira dos censores (em 1 de Junho de 1285, Honório IV pede a intervenção do bispo de Paris, Ranulfo de la Houblonnière) enquanto que se assiste também à revivescência de teses “averroístas”, como, v. g., a da defesa de uma possível eternidade do mundo por Godofredo de Fontaines (o seu *Quodlibet* II, q. 3 data de 1286).

A *quaestio* de Henrique de Gand inicia-se assim, compreensivelmente, em pleno conflito de interpretações, mas o autor não pretende tanto reanalisar, em tese, a polémica “averroísta” quanto saber o que Aristóteles teria de facto pensado³⁷. Isto, porque — esclarece o teólogo — ainda há quem duvide quanto à interpretação do Estagirita. Este problema (i. e., o reexame dos fundamentos de Aristóteles) não era novo, mas, conforme se comprova com a q. 17 do mesmo *Quodlibet* em 1286, ele estava na ordem do dia ou na agenda do nosso autor, ultrapassando o quadro restrito da

³⁵ Cf. KUKSEWICZ, Z. - *Gilles d'Orléans...*, 23, que reproduz o texto de Herveu em Apêndice.

³⁶ Cf. CARVALHO, M. S. de - “A polémica monopsiquista de 1270: T. de Aquino e S. de Brabante”, *Revista da Universidade de Coimbra* 37 (1992) 167-187; ID. - *São Tomás de Aquino. A Unidade do Intelecto contra os Averroístas*. Recordemos, a título meramente informativo, a existência de um estudo antigo dedicado aos dois autores aqui em causa, SCHOELLGEN, W. - *Das Problem der Willensfreiheit bei Heinrich von Gent und Hervéus Natalis* (Düsseldorf 1927; rep.: Hildesheim 1975); cf. BAYERSCHMIDT, P. - *Die Seins- und Formmetaphysik des Heinrich von Gent in ihrer Anwendung auf die Christologie* (Münster i. W. 1941) 168-175 e 314-330.

³⁷ Cf. SORGE, V. - *Gnoseologia e teologia nel pensiero di Enrico di Gand* (Napoli 1988) 36-47, para uma leitura rápida da questão que nos preparamos para analisar.

polémica averroísta na sua componente noética³⁸. Ou, se quisermos (e sem se pretender estabelecer qualquer relação vinculativa), poderíamos lembrar que Egídio de Orleães também fazia depender a ideia do monopsiquismo do próprio Aristóteles e ligava-a à tese igualmente aristotélica da eternidade da geração.³⁹

Tomás de Aquino — como se disse — escrevera o *De Unitate* para mostrar que Aristóteles não podia ser responsabilizado pelo “erro” monopsiquista. Três anos depois, Boaventura retomou o problema (*Coll. in Hexaem.* VI, 4), mas, inserindo-o no conjunto basilar e prévio da admissão da eternidade do mundo, tese indiscutível no Estagirita e na qual a unidade intelectual é vista como uma consequência⁴⁰, sugeriu estar perante uma interpretação errada que Averroís fez do texto de Aristóteles, querendo com isso perguntar-se, afinal, se o próprio Macedónio não devia ser efectivamente responsabilizado.

Confrontado com esta “evolução” filosófica por parte de Boaventura — tendo em conta o texto prévio (1250-52) do comentário às *Sentenças* onde o franciscano já mostra conhecer a tese de Averroís acerca do intelecto —, Libera não vê nela qualquer esforço filosófico próprio, mas antes o facto mais anódino de Boaventura ter lido em 1273 o parágrafo 32 do *De Unitate* do seu colega dominicano.⁴¹

Recordemos esse mesmo parágrafo com seu nítido cunho histórico-hermenêutico:

“É preciso saber que este argumento [sc. se a alma for a forma do corpo ela deverá ser corruptível] condicionou muitos autores. Por causa dele Gregório de Nissa atribui a Aristóteles uma opinião contrária, ou seja, haver sustentado que a alma era corruptível porque defendera que ela era uma forma. Outros, por seu lado, também por causa dele, sustentaram que a alma passa de corpo em corpo. Outros, ainda, defenderam que a alma teria um certo corpo incorruptível do qual nunca haveria de se separar. Por tudo isto, deve mostrar-se, com as palavras de Aristóteles, que este defendeu que a alma intelectual é forma e que é também incorruptível.”

Centrar o problema intelectual tomando posição no quadro da tradição hilomórfica com os olhos postos no problema teológico da incorruptibilidade parece ser o ponto basilar da matéria dubitativa do *Quodlibet IX*,

³⁸ Remetemos para a comunicação que apresentámos ao IMC'99 (University of Leeds) com o título *Henry of Ghent's Use of Aristotle* (no prelo).

³⁹ Cf. KUKSEWICZ, Z. - *Gilles d'Orléans...*, 16; ID. - *De Siger de Brabant...*, 100-101 para uma apresentação sumária da doutrina do intelecto de Egídio.

⁴⁰ BOULNOIS, O. - *Le chiasme...* 597.

⁴¹ Cf. LIBERA, A. de - *Thomas d'Aquin. Contre Averroès* (Paris 1994) 11-12 e nota 2.

q. 14, embora se fale de dois problemas e, por isso, se trate de saber se há uma pluralidade de almas intelectivas consoante os indivíduos. A ligação é, aliás, perfeita: existe uma relação entre o problema da pluralidade e o da incorruptibilidade. Simplesmente, para melhor percebermos todo o alcance ou mesmo o horizonte da intervenção do Gandavense em 1286 necessitamos de lembrar o que Henrique havia pensado por volta de 1278/79, no *Quodlibet* III, pensamento que, como se disse atrás, se detecta desde o tempo em que o autor formula uma teoria dimorfista (*Quodl.* II)⁴² frente à acusação de criptomonopsiquista que Egídio lhe lança. Refiro-me à tese segundo a qual a alma intelectiva é uma substância subsistente ao mesmo tempo que é forma do corpo, o qual, por sua vez, possui uma forma corpórea própria. Esta tentativa de conciliação da linhagem de Agostinho e de Avicena com a de Aristóteles demonstra reconhecida sensibilidade em relação à imaterialidade do pensamento e, como teremos de ver, está na base de uma importante posição básica na economia da qu. 14 do *Quodlibet* IX relativa à necessidade de a alma ser objecto de duas ciências, a física — enquanto forma do corpo — e a metafísica — enquanto substância separada subsistente. Recordemos mais uma vez a informação de Herveu de Nédellec, apenas para reparar, nesta fase da nossa reflexão, que, se Henrique de Gand quisesse combater o novo matiz com que se reinterpretava a tese de Averróis (mas não deixa de ser curioso que na sua enunciação genérica a própria tese de Henrique poderia cair na alçada da referida coloração⁴³), ele teria de realizar dois movimentos distintos. Um primeiro, vincando bem estar do lado de Aristóteles e da sua tese hilomórfica (que teria de ser claramente dissociada da proposta ‘matizada’ de uma mera simultaneidade da alma intelectiva com o corpo); um segundo movimento, de sinal contrário, insistindo no facto de que a imaterialidade da alma intelectiva partilhava de uma certa universalidade teológico-espiritual (e, por isso, a dissociar da universalidade ontocosmológica de Averróis). Singular e “universal”, “una” e múltipla, eis o mistério da alma que de alguma maneira “é todas as coisas”. Deste duplo movimento, sobressai a verificação, quer da ordem do método (uma relação hierárquica entre a física e a metafísica), quer — o que é mais importante — da própria ordem ontognosiológica. Estamos, de facto, em plena ontologia do pensar (*noein*). Sem a base hilomórfica soçobra o discurso sobre a imaterialidade do pensar, na medida em que assim se possibilita abrir subrepticamente o flanco à universalidade ontocosmológica averroísta e, dessa maneira, falhar

⁴² Cf. MACKEN, R. - “Unité et dymorphisme de l’homme selon Henri de Gand”, *Incontri Culturali* 10 (1977) 177-182.

⁴³ Explicamo-nos: há uma simultaneidade *esse existentiae* entre a substância espiritual e o corpo que ela penetra no próprio interior deste (a ‘forma corpórea’ do dimorfismo).

rotundamente todo o verdadeiro significado do pensar de cada homem que por si mesmo e em si mesmo faz essa experiência de carácter espiritual⁴⁴. Todavia, não podemos exagerar esta situação epocal mais próxima, dado que se nos afigura que este duplo movimento decorre com naturalidade do percurso intelectual iniciado logo nas primeiras páginas da *Summa* (a. 1, q. 4, fol. 12E) que queriam compaginar (também em sede noética) Aristóteles com Platão.

Henrique de Gand, e como foi sempre seu timbre, prefere, por isso, recolocar a questão num âmbito de consideração mais vasto — entre os especialistas costumamos chamar-lhe “estilo exaustivo” — e é precisamente nesta operação pessoal que o seu contributo adquire conspícuo interesse.

A falarmos verdade, a operação de maior amplitude hermenêutica — resolver ou colocar a questão no quadro dos fundamentos de Aristóteles — enquadra-se ainda, à sua maneira, num tópico notável em 1270-77, qual o de questionar as relações epistémicas entre filosofia e teologia. De maneira acessível, Luís A. De Boni já tratou deste problema⁴⁵. Porém, como se sabe, ainda antes de 1276, na *Summa* (a. 3, q. 3 resp., fol. 29L), Henrique apresentava Aristóteles como modelo nesta matéria. Quando o Estagirita tinha dúvidas ou questões que ultrapassavam a ciência filosófica, deixava-as à consideração de uma outra ciência. Esta lição histórica ou contextual era tão transparente quanto anacrónica: ao contrário dos artistas, Aristóteles respeitaria a teologia.⁴⁶ Nesta ordem de ideias, seria então claro que Aristóteles não se oporia à operação teológica transgressora augustinista que o Gandavense visa promover. Dito de outro modo: neste ponto, Henrique acha-se na boa companhia do Estagirita.

Mantém-se controverso, como se sabe, o lugar dos artistas nesta problemática. Terão eles — Boécio de Dácia é decerto o caso mais paradigmático — apenas reivindicado a autonomia da filosofia frente a uma sempre poderosa e invasora ou mesmo colonizadora teologia? Ao invés: a sua proposta trai ou um fundo dogmático apostado na repetição do já pensado ou um fundo dramático encenando a revivescência de um novo começo do pensar feito à maneira (*intentio*) do Filósofo? Seja qual for a

⁴⁴ Vd. *infra* nota 75.

⁴⁵ Cf. DE BONI, L. A. - “As condenações de 1277: os limites do diálogo entre a filosofia e a teologia”, in ID. (org.) - *Lógica e Linguagem na Idade Média* (Porto Alegre 1995) 127-144. O presente artigo foi redigido, primeiro, para um volume de homenagem ao Prof. L.A. De Boni. Na nossa tradução de Boécio de Dácia, *A Eternidade do Mundo* (Lisboa 1996) vertemos para português mais 39 artigos de 1277, no que é um complemento possível à tradução de L. A. De Boni.

resposta que se vier a dar a estas dúvidas, não deixa de ser menos certo que, entre os teólogos, propostas como as de Tomás de Aquino ou de Henrique de Gand ou de Egídio Romano não podem ser equiparadas a quaisquer outras que representassem, em sede teológica, o reverso da presunção artista louvando, destarte, o axioma vulgar segundo o qual “extrema se tangunt”. Ao contrário do que O. Boulnois afirmou, o Gandavense está longe de ser um teólogo temerário (figura que, aliás, condenou), assumindo-se antes como proponente de uma via intermédia. Será preciso ainda acrescentar que uma *via media* que se não confunda com a do Aquinate não deixa de ser, por isso, menos média? Trata-se sempre e só de alimentar o espírito de independência mental, uma característica superior em qualquer filósofo que se preze.

2. Henrique de Gand adopta como ponto de partida uma passagem da *Physica* (II, 4, 194b 9-13) que divide o estudo da alma entre filosofia natural e metafísica⁴⁷. O *topos* textual era perfeitamente vulgar, mais antigo mesmo (ele lê-se, v g., no *Comentário ao 'De Anima'* atribuído a Pedro Hispano⁴⁸). Se no *De Unitate* de Tomás (29) a mesmíssima passagem servia para regressar à antiga tese patrística segundo a qual o homem é o nexo do mundo situando-se no universo de dois mundos (*S.c G.* II, 68 e IV, 55)⁴⁹, garantindo-se, dessarte, quer a defesa da pluralidade intelectual hilmórfica, quer a perenidade da alma *post mortem*, para o Gandavense, feito exegeta, Aristóteles limitara-se sobretudo a enunciar dúvidas⁵⁰.

⁴⁶ Veja-se PORRO, P. - “Lo statuto della ‘philosophia’ in Enrico di Gand”, in *Was ist Philosophie...?*, 497-504.

⁴⁷ HENR. de GAND. - *Quodl.* IX, q. 14 (ed. R. Macken, 247): “Ubi est advertendum quod consideratio de anima humana ad duplicem scientiam in philosophia pertinet, scilicet ad naturalem et ad metaphysicam.”

⁴⁸ Cf. PIRES, C. - “Petrus Hispanus et problema metaphysicae”, in WILPERT, P. (hrsg.) - *Die Metaphysik im Mittelalter* (Berlim New York 1963) 176; MEIRINHOS, J. F. - “Método e Ordem das Ciências no Comentário Sobre o ‘De Anima’ atribuído a Pedro Hispano” *Veritas* 43 (1998) 602-605; ID. - “Pedro Hispano e as ‘Summulae logicae’” & FERREIRA, J. - “Linhas fundamentais e caracterização do pensamento filosófico de Pedro Hispano” in CALAFATE, P. (dir.) - *História do Pensamento Filosófico Português. Volume I - Idade Média* (Lisboa 1999) 331- 376 e 299 -329 respectivamente.

⁴⁹ Cf. HENR. de GAND. - *Quodl.* III, q. 16, f. 123r, sobre o tema da dignidade microcósmica do homem, “horizon et confinum naturalium et supernaturalium, medius inter illa in natura, et esse et modo productionis, quemadmodum est medius in sua naturali operatione intellectiva”

⁵⁰ HENR. de GAND. - *Quodl.* IX, q. 14 (ed. R. Macken, 247): “Imprimis mihi videtur non esse mirum quod homines dubitant quid sensit Aristoteles super his duobus, scilicet an intellectus sit forma et actus corporis, et an sit idem numero in diversis an singuli in singulis. Immo, ut arbitrator, ipsemet semper super illis in dubio fuit...”

O critério do mestre de Gand é, de facto, diferente, mas é preciso lembrar que no *Quodl.* III, q. 16, ele também havia feito sua a teoria do lugar do homem como nexa de dois mundos.⁵¹ Será que em 1286 a crítica às limitações (dúvidas) de Aristóteles representam uma autêntica crítica? Ou, pelo contrário, elas evidenciam a necessidade de o aceitar e de o completar?

Lembremos que Sigério de Brabante, talvez motivado pelo “diálogo” crítico mantido com Aquino, na qu. 27 do seu comentário ao *Livro das Causas*, com data de 1274-76, hesitava quanto à determinação da tese de Aristóteles⁵². O mesmo, mas de forma ainda mais radical, continuará a fazer o seu compatriota Henrique de Gand mais de dez anos depois, indo mesmo ao ponto de chegar a fazer uma fenomenologia da dúvida textual logo no princípio da *quaestio* teológica que agora nos ocupa: não é de admirar — avisa — que as pessoas duvidem quanto ao exacto pensar do Estagirita, posto que ele mesmo sempre duvidou. Isso mesmo se verifica pela produção de aparências argumentativas sem adesão, motivo pelo qual está justificada a inspecção dos seus fundamentos em vez da atenção às suas afirmações ou às dos seus intérpretes gregos e árabes (recusadas logo pela ignorância do estado de dúvida)⁵³. Com o exagero que nos perdoarão, sempre diremos que Henrique de Gand nos apresenta a imagem de um Aristóteles aporético (praticando a filosofia à maneira de N. Hartmann) graças a um procedimento antinómico (à Kant).

Ir aos próprios fundamentos de Aristóteles é a estratégia fundamentalista preconizada, após se fazer passar pelo crivo as afirmações duvidosas sobre as quais, à guisa de uma ciência da interpretação, nunca será possível firmar a interpretação da ciência. Se esta estratégia prolonga a anterior suspeita de Boaventura a que já aludimos, ela é textualmente mais vasta e o seu horizonte é sobremaneira distinto.

⁵¹ Cf. MAZZARELLA, P. - *Controversie medievali. Unità e pluralità delle forme* (Napoli 1978) 27.

⁵² Cf. LIBERA, A. de - *Contre Averroès*, 61; PUTALLAZ, F.-X. & IMBACH, R. - *Profession: Philosophe Siger de Brabant* (Fribourg 1997) 157-58.

⁵³ HENR. de GAND. - *Quodl.* IX, q. 14 (ed. R. Macken, 247): “... sed inter utrumque horum fluctuans, modo pro una parte, modo pro alia, apparentia protulit, secundum quod quidam expositorum eius, tam graecorum quam arabicorum, exponunt eum in omnibus dictis suis pro una parte, et alii pro alia. Qui enim dubitans fluctuat, non tantum dicit pro una parte cui forte magis adhaeret, quin cum hoc plurima alia dicit quae apparent esse pro parte contraria, ipsa veritate contrariante coactus. Unde ex nudis propositionibus quae modo videntur sonare pro una parte magis, modo pro alia, nec ex dictis expositorum eius, sed ex fundamentis eius, de quibus nulli dubium est quin ea per intentionem statuit, inspiciendum est quid super praemissis sentiat, aut saltem cui parti magis consentiat etsi de altera parte certus non fuit.”

Refaçamos então o percurso textual, servindo-nos sempre, como horizonte, dos textos de Tomás de Aquino. Com efeito, seria difícil encontrar atitudes mais assimétricas. Na verdade, se o Aquinate vê em Aristóteles a sua própria tese, o Gandavense recusa-se a encontrar nele qualquer substancial rigor objectivo no campo da alma intelectual que é também o que está em causa na polémica monopsiquista⁵⁴. Henrique suspeita que se põe ou atribui a Aristóteles mais do que aquilo que ele lá tem ou disse. Há que libertá-lo da ganga interpretativa da tradição e há que refutá-lo no plano dos seus fundamentos metafísicos. A conclusão final da *quaestio* henriquina não deixa de ser radical (apesar de minimalista): do ponto de vista da fé os fundamentos do Filósofo estão errados e devem ser negados; uma vez que a fé ensina que o mundo começou no tempo, e por isso a história humana terá um fim, a teologia deve defender a multiplicação finita das almas pelos corpos e a sobrevivência da alma intelectual à morte do corpo⁵⁵. Neste plano, não há qualquer mudança no autor relativamente às suas ideias desenvolvidas logo no início da sua carreira de docente de teologia. É claro que Tomás de Aquino, concordando embora com esses desígnios teológicos e julgando também ser possível prová-los pela razão filosófica, não considerava que isso fosse incompatível com a doutrina de Aristóteles. Numa palavra: às perguntas da *quaestio* 14, o autor flamengo responderá: (i) é possível demonstrar quer a pluralidade intelectual quer o hilomorfismo (e esta demonstração ocorre sobretudo através da experiência pessoal do acto de pensar, no que à primeira vista parece ser uma retoma da ideia principal do Aquinate); (ii) os fundamentos naturais de Aristóteles vão no sentido do hilomorfismo (embora não haja uma defesa clara de que seja a alma que se separa a ser a forma do corpo), porém, os seus fundamentos metafísicos, em particular a autêntica trave mestra da sua metafísica (a eternidade do mundo), não lhe permitem afirmar a permanência da alma *a parte post* e, por isso, levaram-no a enganar-se redondamente quanto à natureza do pensamento. Dir-se-á que aqui, nesta última preocupação, o Doutor Solene tem um gesto afim ao que levou M. Heidegger a perguntar-se *Was heisst denken?* Sim, não fora, antes,

⁵⁴ HENR. de GAND. - *Quodl.* IX, q. 14 (ed. R. Macken, 249): "Unde nullus potest certitudinaliter coniecturare si Aristoteles conclusionem concessisset, aut rationi respondisset qua probatur quod non sunt singuli intellectus singulorum..."

⁵⁵ HENR. de GAND. - *Quodl.* IX, q. 14 (ed. R. Macken, 257): "Unde nobis, qui fundamenta eius tamquam falsa er erronea negare debemus, ex ratione fulta fide certa debet esse demonstratio tenendi contra fundamenta Aristotelis, quod forma aliqua potest manere in postremo sine corpore, quae tamen non inciperet esse nisi in corpore, et plurificari plurificatione corporis, in numero tamen finito, quia ponimus mundum incepisse et generationem hominum quandoque cessare."

a situação epocal de o problema intelectual alegadamente se fundar, como pretendia Boaventura, na tese da eternidade do mundo.

Mas insistamos na interpretação do célebre texto da *Physica*, relativamente ao qual — talvez valha a pena lembrar — Alberto Magno (*Physica* II, 2, 1) havia outrora precisado, e de um modo provavelmente mais atilado do que a respectiva interpretação tomasina, que as formas dos seres separados estão na matéria sublunar apenas enquanto impressões produzidas pelos movimentos daqueles seres (que assim colaboram na geração)⁵⁶. Pressupondo, no entanto, o dimorfismo, tal como a partir do *Quodl.* III ele já se desenha, e que adiante evocaremos, à passagem da *Física* Henrique opõe a *Metafísica* XII (1070 a 21-27), o que pode ser um eco, embora crítico, dos parágrafos 33 e 34 do *De Unitate* de São Tomás⁵⁷. De facto, a digressão pela *Metafísica* havia servido ao dominicano para dar apoio à tese da independência da operação intelectual em relação ao corpo e para restringir a perpetuidade da alma intelectual *a parte post*⁵⁸. Ora, se Henrique de Gand não esquece também este desígnio teológico dogmático, ele preferirá mostrar — na linha das conclusões de 1278/79 — quer alguma disparidade existente entre o “texto” físico e o metafísico quer o tom hesitante de Aristóteles ou, melhor ainda (e aqui a oposição a Tomás é clara), o facto de o Filósofo não afirmar a permanência *post mortem* de uma forma intelectual⁵⁹. Então, o dissídio entre estes dois teólogos de Trezentos prende-se também com o sentido a dar à teologia filosófica das substâncias separadas, sendo que no final do parágrafo 38 do *De Unitate* de Tomás este procura, enigmáticamente, justificar o injustificável: Aristóteles teria composto uma teoria sobre o intelecto separado, afirmação que Henrique recusa. Para o teólogo flamengo, esta recusa assenta na convicção de que o *metafísico* Aristóteles não afirmou que o intelecto separado fosse forma e acto da matéria⁶⁰. O que acontece é que *De Anima* I, 1, 403 a 10-12, texto

⁵⁶ Cf. LIBERA, A. de - *Contre Averroès*, 235-36.

⁵⁷ HENR. de GAND. - *Quodl.* IX, q. 14 (ed. R. Macken, 248): “In quantum vero est separata secundum virtutem intellectus qui proprius est homini, pertinet ad considerationem metaphysici (...). Sed si aliqua remanet sine eo cuius est forma, de hoc quaerendum est scilicet in metaphysica.”

⁵⁸ Cf. também TOMÁS de AQUINO - *In De Anima* III, c. 4; LIBERA, A. de - *Contre Averroès*, 240.

⁵⁹ HENR. de GAND. - *Quodl.* IX, q. 14 (ed. R. Macken, 248): “Nota quod dicendo: ‘Si talis’, non asserit quod sit talis et quod maneat post hominem, licet asserat quod non praecedat, supposito tamen quod sit forma et actus substantialis materiae. Ex quo primo evidens est ipsum non asserere quod in homine sit aliqua forma quae manet, homine corrupto.”

⁶⁰ ID. - *Ibidem*.

que era resolvido no parágrafo 35 do *De Unitate* (é ao composto hilomórfico que cabe conferir o ser às formas que agem sem nada em comum com a matéria), tem em Henrique a seguinte leitura: dado que no âmbito da física Aristóteles nunca defendeu claramente que a alma *separada* é forma do homem (e como poderia tê-lo feito dada a sua qualidade de físico?) muito menos na metafísica (posto que esta pressupõe aquela) se pode pretender ler fora de toda a dúvida qualquer teoria da substância separada no seu horizonte teológico de perenidade e subsistência⁶¹. É claro que esta é a leitura mais imediatamente contextual, e, por isso, ela não deve ser indissociada da perspectiva sobre o dimorfismo que passamos a expor.⁶²

Sem entrarmos em pormenores desnecessários neste lugar acerca da evolução do autor de Gand no tocante à teoria hilomórfica, bastará retermos que ela se distingue da de Tomás e da de Aristóteles. Com efeito, o Gandavense não defendia a unicidade da forma (tal como faziam Egídio de Lessines e Egídio Romano), mas também não era defensor da sua pluralidade em graus (mais familiar entre certos autores franciscanos⁶³). O teólogo flamengo é pai de uma original teoria das duas formas (dimorfismo)⁶⁴, a qual não quer prejudicar a unidade do composto humano, nem a unidade da alma nas suas três faculdades (vegetativa, sensitiva e intelectiva). Para simplificarmos, traduzamo-la da seguinte maneira: toda a realidade física humana é dotada de uma forma própria — a forma corpórea (matéria + forma) — cuja condição de composto se apresenta como matéria para uma forma última e substantiva que é a alma intelectiva (proveniente não da matéria mas de fora) que congira em si as funções vegetativa e sensitiva. É claro que isto representa uma enorme revolução com a sua quota-parte no sector da antropologia metafísica, posto que a matéria deixa de jogar papel basilar: não são os acidentes que individualizam uma subs-

⁶¹ HENR. de GAND. - *Quodl.* IX, q. 14 (ed. R. Macken, 250): “Ex quo clare patet quia Aristoteles numquam in philosophia naturali assertive posuit quod anima separabilis esset forma hominis, quia, si hoc in naturali philosophia posuisset, numquam in metaphysica, in qua supponit determinata in philosophia naturali, sub conditione proposuisset.”

⁶² Cf. MAZZARELLA, P. - *Controversie...*, 17-33.

⁶³ Vd., recentemente, PEREZ ESTEVEZ, P. - *La Materia, de Avicena a la Escuela Franciscana* (Maracaibo 1998) *passim*. Sobre esta obra vd. a nossa recensão publicada nas páginas desta mesma *Revista Filosófica de Coimbra* 8 (1999) 171 sg.

⁶⁴ Cf. MACKEN, R. - *Unité et dimorphisme...*, 177-182; FIORAVANTI, G. - “‘Forma’ ed ‘esse’ in Enrico di Gand: preoccupazioni teologiche ed elaborazione filosofica”, *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa* 5/3 (1975) 985-1031; WIELOCKX, R. - *op. cit.*; WILSON, G. - “Thomas Aquinas and Henry of Ghent on the Succession of Substantial Forms and the Origin of Human Life”, *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association* 63 (1989) 117-131; MAZZARELLA, P. - *op. cit.*

tância, não é uma forma ou espécie que pluraliza ou divide, outrossim uma substância é que se individualiza pelos acidentes, a divisão ou plurificação é afinal a individuação numa espécie.⁶⁵ Em suma: individualidade ou singularidade definem-se não pela delimitação material (v. g., a *materia signata* de Aquino⁶⁶), mas por uma não-identidade exterior, uma não-diversidade e uma não-multiplicidade interior.⁶⁷

3. Tudo se joga na hierarquia (mais do que numa subalternização), que urge estabelecer, entre a investigação física e a metafísica. Só esta última pode determinar como é que a alma intelectual é separável e qual a sua natureza. Lendo em paralelo *De Anima* I, 1 (403 a 10-12) e III, 7 (431 b 17-19), o Gandavense põe a nu a falta de evidência em Aristóteles da possível passagem do “hilomorfismo” para a multiplicidade *intelectiva* (entenda-se: o significado do pensar) e para a perenidade da alma intelectual. A falha na ligação entre estes três pontos é lida na *quaestio* 14 da seguinte maneira: como é a matéria que multiplica (este é um dos fundamentos do Estagirita firmemente recusado pelo Gandavense), se o intelecto não for forma e acto da matéria então só haverá um único intelecto para toda a humanidade, mas se for acto e forma, então haverá mais do que um; com base nos textos, duvida-se desta última hipótese, mas é claro que, então (e este é outro dos fundamentos do Filósofo levantados), na perspectiva da eternidade do mundo, a perenidade de várias almas individuais implicaria a existência de um número infinito de almas⁶⁸. Seja-nos

⁶⁵ Cf. WILSON, G. - “Suppositio in the Philosophy of Henry of Ghent”, in *Henry of Ghent. Proceedings...*, 357; ID. - “Henry of Ghent and René Descartes on the Unity of Man”, *Franziskanische Studien* 64 (1982) 97-110; MAURER, A. - “Henry of Ghent and the Unity of Man”, *Medieval Studies* 10 (1948) 1- 20; GÓMEZ CAFFARENA, J. - *op. cit.*, 94-101; BAYERSCHMIDT, P. - *op. cit.*, *passim*.

⁶⁶ Cf. Tomás de Aquino. *O Ente e a Essência* (Porto 1995) 28-30.

⁶⁷ Cf. WILSON, G. - *Suppositio...* 361. Para contextualização histórica adicional acerca da temática da individuação, vd. AERTSEN, J. A. - “Die Thesen zur Individuation in der Verurteilung von 1277, Heinrich von Gent und Thomas von Aquin”, in AERTSEN, J.A. & SPEER, A. (hrsg.) - *Individuum und Individualität im Mittelalter* (Berlim New York 1996) 249-265; BROWN, S. F. - “Godfrey of Fontaines and Henry of Ghent: Individuation and the Condemnations of 1277” in *Société. et Église. Textes et discussions dans les Universités d’Europe centrale pendant le moyen âge tardif*. Actes du Colloque international de Cracovie, 14 - 16 juin 1993, organisé par la Société Internationale pour l’étude de la Philosophie Médiévale, édités par WLODEK, S. (Turnhout 1995) 193-207.

⁶⁸ HENR. de GAND. - *Quodl.* IX, q. 14 (ed. R. Macken, 254): “Et sic, si anima esset actus corporis et singuli haberent singulas animas, oportet quod infinitae animae ab aeterno praecessissent omnia corpora humana generata per motum caelestem, ut sicut essent modo infinitae simul quae fuerunt unitae, sic essent modo infinitae unienidae quae numquam erunt unitae. Quae omnia mihi videntur apud eum fuisse inconuenientia.”

permitido nesta ocasião um último parêntesis à exposição do fio condutor da *quaestio* para referirmos que, distintamente de, v. g., Boaventura, que se demorava na refutação do argumento infinitista⁶⁹, Henrique de Gand se limita (mediante uma referência a Algazel⁷⁰) a ressaltar Aristóteles do imbróglcio infinitista:

“Mas a verdade é que Aristóteles não defendeu este modo, porque não defendeu que nenhuma dessas coisas principiou a existir (...). Por isso, conforme julgo, ainda que em Aristóteles não haja nenhum inconveniente em ir sucessivamente até ao infinito nas coisas que se ordenam acidentalmente, quer para trás quer para diante, tal como não há inconveniente em proceder à divisão do contínuo até ao infinito segundo a divisão e ao aumento pela adição do que se divide, é todavia um grande inconveniente atribuir-lhe a existência simultaneamente em acto de tais infinitos, tal como é inconveniente atribuir-lhe a divisão até ao infinito de um contínuo em acto e o haver algum infinito em acto devido à adição deles, no livro III da *Física*.”⁷¹

É fácil explicar este afastamento de Boaventura dada a importância do Estagirita em Henrique de Gand e o seu maior conhecimento da filosofia aristotélica. Também não podemos esquecer que Henrique de Gand já conhece e respeita a crítica que Tomás de Aquino, na primeira parte da *Summa*, fez a uma qualquer leviana refutação do infinitismo. O que preocupa Henrique nesta *quaestio* é antes a tese de Aristóteles (que ele não podia senão recusar) relativa à matéria como factor de individuação. Também se compreende esta preocupação: se assim fosse rufa pela raiz a coerência do dimorfismo e a reivindicação da individualidade do pensar fora do cadastro tomista ou como alternativa ao mesmo. Lemos na *quaestio*

⁶⁹ Cf. DALES, R. C. - *Medieval Discussions of the Eternity of the World* (Leiden 1990) 86 sg.; BIANCHI, L. - *L'errore di Aristotele. La polemica contro l'eternità del mondo nel XIII secolo* (Firenze 1984) 142 sg.; VOLLERT, C. et al. (transl.) - *On the Eternity of the World* (Milwaukee-Wis. 1964) 100 sg.; VAN STEENBERGHEN, F. - “Le ‘processus in infinitum’ dans les trois premières ‘voies’ de Saint Thomas”, *Revista Portuguesa de Filosofia* 30 (1974), 127-134.

⁷⁰ Cf. ALGAZEL - *Metaphysica* I, tract. 1, c. 11.

⁷¹ Cf. HENR. de GAND. - *Quodlibet* IX, q. 14 (ed. R. Macken, 250): “Sed re vera modum istum non poneret Aristoteles, quia nihil talium poneret esse novum, ut iam videbitur. Unde, ut arbitror, licet Aristoteli in ordinatis accidentaliter nullum esset inconveniens successive in infinitum ire, sive ante sive post, sicut non est inconveniens divisionem continui procedere in infinitum secundum divisionem et augmentum per divisi appositionem, magnum tamen esset inconveniens ei ponere huiusmodi infinita simul esse in actu, sicut est ipsi inconveniens ponere continuum actu esse divisum in infinitum, et esse aliquid actu infinitum ex illorum appositione, III^o Physicorum.”; cf. ARISTÓTELES - *Physica* III, 5, 206 a 7-8.

que há vários fundamentos de Aristóteles que nos mostram que só na matéria é que há individuação e que, portanto, o metafísico de Estagira não determinou verdadeiramente como é que afinal o homem (cada homem) pensa⁷².

Impunha-se, assim, olhar para Tomás de Aquino ou a sua escola recordando-lhe que Aristóteles não definiu ou determinou se a alma espiritual é forma substancial.

IV

Percebe-se razoavelmente que o tom aporético ao qual o nosso teólogo procura colar Aristóteles é mais do que uma interpretação textual ou filológica. Começemos, apesar de tudo, por este aspecto. No horizonte “averroísta” de 1286, o que Henrique pretende é pura e simplesmente algo que está de facto nos antípodas da leitura concordista de Tomás de Aquino, a saber: em Aristóteles não encontramos uma compreensão adequada do que seja o pensamento ou a natureza do pensar. Involuntariamente se prepara célebre etiqueta propalada por certos círculos franciscanos do séc. XIV que anunciam o advento da Modernidade epistemológica — repetimos que se trata da *natureza do pensar* — castigando a reputação de Aristóteles que deixa de ser (como ainda o era em Boaventura, também o é em Henrique e sê-lo-á em Francisco de Meyronnes) um óptimo físico e um péssimo metafísico para se tornar ao mesmo tempo já um *pessimus naturalis* e um *pessimus metaphysicus*⁷³ (isto porque, de acordo com Henrique, a metafísica, em Aristóteles, conclui a partir da física e, assim sendo, como é possível caracterizar adequadamente a alma se ela se limita a ser motor do corpo? Bastaria, como se percebe, uma sinédoque de inversão: se no sistema do Filósofo a metafísica segue a física, uma metafísica falhada pode revelar os equívocos da física). Note-se bem que Henrique não dá ainda este passo.

Dissemos que estava em causa algo mais do que um aspecto textual. Aristóteles só não havia concebido com correcção a natureza do pensar

⁷² HENR. de GAND. - *Quodl.* IX, q. 14 (ed. R. Macken, 257): “Opertet ergo ut homo dicatur intelligere (...), et sic oportet quod anima sit pars aliqua hominis, et per hoc homo erit compositum ex anima et corpore, et iste homine ex ista anima et isto corpore (...). Sed quid super hoc sentire debeat quoad animam rationalem, relinquit sub dubio.”

⁷³ Cf. MAHONEY, E. P. - “Aristotle as ‘The Worst Natural Philosopher’ and ‘The Worst Metaphysician’: His Reputation among Some Franciscan Philosophers and Later Reactions”, in PLUTA, O. (hrsg.) - *Die Philosophie im 14. und 15. Jahrhundert* (Amsterdam 1988) 261-273.

porque falhara toda a importância da imaterialidade desse acto no seio de cada indivíduo material. É claro que esta mira tem mais sentido se visar Aquino e não tanto Averróis. O que é importante é que, segundo Henrique de Gand, esta crítica a Aristóteles, exigida pela tradição augustinista e avicenista, não anula uma crítica ao platonismo dos “averroístas” (tal como em Tomás de Aquino), os quais erravam quanto a uma antropologia desconhecida do carácter incarnado do pensar individualizado. Por outras palavras: a crítica a Aristóteles estava longe de ser radical posto que pelo Filósofo passava também o princípio da condenação do platonismo averroísta. De facto, não obstante o título da “quaestio”, não é Aristóteles o alvo, mas sim uma utilização contemporânea que dele era levada a cabo: pensar-se que era suficiente o ponto de partida físico coroadado por um estatuto “anorgânico” para a alma intelectual (lembramos que para o Aquinate a alma intelectual é forma do corpo todo distinguindo-se deste mercê de um estatuto anorgânico= não ter órgãos)⁷⁴.

Uma recordação tardia de Egídio Romano, que data de depois de 1295 (*In II Sent.* d. 17, q. 9, a. 1) mas relativa ao seu período francês de bacharel, mostra-nos que àquele “platonismo”, que no limite impossibilitava a admissão de que o homem individual pensa, se retorquia *ad hominem* com o dado comum de que pensamos de facto. Não fizera outra coisa o *De Unitate* de São Tomás. Também Henrique de Gand acabará por reforçar esta tónica. É o homem incarnado (i. e., de carne e osso)⁷⁵ que realiza o pensamento e, por isso, a alma intelectual multiplica-se pelos vários indivíduos⁷⁶. Simplesmente, se, pela base, Henrique parecia alinhar com a tese de Tomás sobre a experiência individual do pensar, a sua forma mental era estranha à do dominicano, na medida em que este — julgava, apressado, o Gandavense — não salvaguardara devidamente a imaterialidade, a própria espiritualidade, do pensar.

Que grau de correcção podemos atribuir a esta crítica assaz severa? Poder-se-ia refazer a pergunta de muitas maneiras, mas o nosso modo de entender e praticar a história da filosofia tem algo a ver com a *Wirkungsgeschichte* e a imperiosa desconstrução da filosofia medieval⁷⁷. Assim

⁷⁴ Cf. TOMÁS de AQUINO - *De Unitate Intellectus* n.º 34.

⁷⁵ De notar que esta é uma observação que Henrique vai buscar a Averróis (*In Metaph.* VII, comm. 37).

⁷⁶ HENR. de GAND. - *Quodl.* IX, q. 14 (ed. R. Macken, 256): “Quarum una principalis est quod in nobis experimur actum intelligendi, actus autem nulli convenit nisi a forma cui debetur, aut quia ipse est ipsa forma, aut quia forma est aliquid eius.”

⁷⁷ Cf. CARVALHO, M. S. de - *Roteiro Temático-Bibliográfico de Filosofia Medieval* (Lisboa 1997).

sendo, e posto que qualquer leitor especialista poderá retirar as mais óbvias conclusões no âmbito da filosofia medieval que se seguem do que acabámos de dizer, limitar-nos-emos a apontar o seguinte. Em primeiro lugar, parece-nos que, mais uma vez, Henrique de Gand trabalhou com vista à confecção de um ‘tertium quid’. Era preciso opor-se à desindividualização averroísta do pensar com a consequente universalização do sujeito (seria talvez o caso de se criar em português o neologismo “sub-jeito”) tal como também era necessário continuar a salvar a natureza universal, ou mais propriamente, espiritual do pensar. Precisamente no mesmo *Quodlibet*, na questão imediatamente a seguir a esta que aqui procurámos expor, o teólogo falará de dois intelectos agentes, o próprio Deus (*agens qui est Deus*) e o de cada homem (*agens qui est potentiae animae*)⁷⁸, a sua maneira pessoal e programática de traçar bissectrizes (no caso afiliando-se a um augustinismo aviceninante personalizado e que Egídio Romano cria perigosamente próximo do averroísmo, e que nós reconheceríamos — numa leitura apressada, é certo — também poder cair debaixo do novo matiz que Herveu, outro crítico de Henrique, transmitiu).

Ora, dado este cenário triangular, perguntemos qual o sentido da Modernidade? É patente que não foi a solução “anorgânica” tomasina a vingar, não obstante todos os seus potenciais, mas antes uma direcção que acabará por desagregar o pensar e o ser graças, por um lado, à verificação da universalidade daquele (averroísmo) e, por outro, à consciência teológica da sua dignidade. Nesta direcção, o ser pode devir produto do pensar por excelência, qual aquele que é fonte originária, *causa sui*. Mais: quanto ao pensar próprio do ser humano, ele é tanto incarnado quanto oferta, dádiva, correspondência a um dinamismo que o transcende de forma radicalmente pessoal. Do ponto de vista teológico e filosófico moderno, talvez nem haja aqui qualquer verdadeira alternativa se é que o *ego*, doravante imerso numa contingência radical (como insistia Henrique), só pode aceder à certeza e à verdade se não lhe faltar a assistência iluminadora de Deus⁷⁹.

⁷⁸ HENR. de GAND. - *Quodlibet* IX, q. 15 (ed. R. Macken, p. 265, 6-10); vd. também MACKEN, R. - “La théorie de l’illumination divine dans la philosophie d’Henri de Gand” *Recherches de Théologie ancienne et médiévale* 39 (1972) 82-112.

⁷⁹ Cf. CARVALHO, M. S. de - “Prolegómenos para uma remissão do horizonte histórico da evidência cartesiana”, in CANTISTA, M. J. P. & MEIRINHOS, J. F. (Coord.) - *Descartes. Reflexão sobre a Modernidade* (Porto 1998) 121-151.