

ETERNIDADE, POSSIBILIDADE E INDIFERENÇA: Henrique de Gand leitor de Avicena

Alfredo C. Storck
UFRGS/CNPq

Quatro meses antes da célebre condenação de 7 de março de 1277, Henrique de Gand responde a duas questões acerca da eternidade do mundo¹: Questão 7: Pode a criatura existir desde a eternidade?; Questão 8: É incompatível com a criatura ter existido desde a eternidade?² Essas questões, tratadas conjuntamente por Henrique em seu primeiro *Quodlibet*, constituem um documento chave para compreender a atmosfera intelectual às vésperas da intervenção de E. Tempier. Com efeito, Henrique de Gand é o único membro conhecido da comissão de teologia reunida pelo bispo de Paris e possuímos indicações precisas acerca de sua parti-

(1) Para uma apresentação geral da obra de Henrique de Gand, ver: M. A. S. DE CARVALHO, "Henrique de Gand, 1293-1993", in *Mediaevalia* 3 (1993), p. 9-23. Sobre o problema da eternidade do mundo em Henrique de Gand, consulte-se, entre outros: R. MACKEN, "Avicennas Auffassung von der Schöpfung der Welt und ihre Umbildung in der Philosophie des Heinrich von Gent", in J. F. BECKMANN et alii (eds.) *Philosophie im Mittelalter. Entwicklungslinien und Paradigmen*, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1987, p. 245-257. Henrique volta a tratar do mesmo problema em outros escritos. Cf. HENRI DE GAND, *Lectura ordinaria super sacram scripturam Henrico de Gandavo adscripta*, ed. R. Macken, Leiden, Brill, 1980. A propósito desta obra, ver: M. A. S. DE CARVALHO, "La pensée d'Henri de Gand avant 1276: les erreurs concernant la création du monde d'après la 'lectura ordinaria super sacram scripturam'", in *Recherches de théologie ancienne et médiévale* 63 (1996), p. 36-76. A obra de J. PAULUS, *Henri de Gand. Essai sur les tendances de sa métaphysique*, Paris, Vrin, 1938 continua bastante influente.

(2) HENRIQUE DE GAND, *Quodlibet I*, ed. R. Macken, Leiden, Brill, 1979. Sobre a cronologia dos *Quodlibets*, ver o mesmo volume, p. xvii.

cipação como relator na elaboração do sílabo³. Conhecemos igualmente a estratégia adotada por Doutor Solene: em se apresentando como crítico de Aristóteles e de Avicena, Henrique passa silenciosamente a atacar Tomás de Aquino e Boécio da Dácia e talvez mesmo os primeiros escritos de Sigério de Brabante⁴.

Gostaríamos de observar, no entanto, que as referências a Avicena desempenham um duplo papel nas questões acima citadas. Em um primeiro momento, as questões 7 e 8 do primeiro *Quodlibet* inscrevem-se na tradição de leitura e interpretação do sistema aviceniano acerca da criação do mundo. Trata-se, para Henrique, de criticar, como o fizeram anteriormente Guilherme de Auvergne e Tomás de Aquino⁵, o modelo necessitarista da criação, opondo-o ao modelo cristão, e de afirmar a liberdade e a vontade divinas segundo os cânones da teologia cristã. O princípio problemático é o mesmo para os três teólogos: os filósofos, notadamente Avicena, teriam compreendido a ação divina como um processo natural excluindo de plano a liberdade e a vontade divinas⁶. Em uma palavra, Deus

(3) Henrique de Gand é o responsável pela introdução de, ao menos, dois artigos na sílabo, a saber: “99 (83). Quod mundus, licet sit factus de nichilo, non tamen est factus de nouo ; et quamuis de non esse exierit ad esse, ‘tamen’ non esse non processit esse duratione, set natura tantum” ; et “217 (187). Quod creatio non debet dici mutatio ad esse. – Error, si intelligatur de omni modo mutationis” ; Cf. D. PICHÉ, *La condamnation parisienne de 1277, texte latin, traduction, introduction et commentaire*, Paris, Vrin, 1999, p. 110 e 144. Cf. também R. HISSETTE, *Enquête sur les 219 articles condamnés à Paris le 7 mars 1277*, Louvain, Publications Universitaires, 1977, respectivamente, p. 147 e 277.

(4) Cf. R. MACKEN, “La temporalité radicale de la créature selon Henri de Gand”, in *Recherches de théologie ancienne et médiévale* 38 (1971), p. 211-272, R. MACKEN, “L’argumentation contre une éternité possible du monde chez Henri de Gand”, in *De doctrina Ioannis Duns Scot*, Rome, 1968, vol. I, p. 309-323 e R. C. DALES, *Medieval discussions of the eternity of the world*, Leiden, Brill, 1990, sobretudo p. 165-170.

(5) Cf. A. STORCK, “Eternidade, possibilidade e emanção: Guilherme de Auvergne e Tomás de Aquino leitores de Avicena”, in *Analytica* 7 (2003), p. 113-150.

(6) Foi em parte por isso que alguns intérpretes caracterizam a posição de Henrique como uma “lógica da liberdade”. Cf M. A. S. DE CARVALHO, “The problem of the possible eternity of the world according to Henry of Ghent and his historians”, in W. VANHAMEL (éd), *Henry of Ghent*, Leuven, Leuven University Press, 1996, p. 43-70.

teria criado o mundo por necessidade natural. Os dois elementos chaves que se encontram em Guilherme de Auvergne e Tomás de Aquino, a saber, a distinção entre causalidade natural e causalidade racional e as noções de possibilidade continuarão a desempenhar um papel preponderante. Essas distinções configurarão, contudo, pressupostos da argumentação que Henrique não sentirá necessidade de explicitar.

Salientemos também que as críticas propostas por Guilherme de Auvergne e Tomás de Aquino são retomadas em um contexto bastante próximo, mas não idêntico. Não se tratará apenas de desqualificar, como era o caso para os dois outros teólogos, a tese necessitarista da criação, mas de extrair dela a impossibilidade da eternidade do mundo. Os três teólogos concordam, portanto, no que diz respeito ao ato livre da criação e às críticas à tese aviceniana da eternidade do mundo. Henrique distingue-se por considerar os dois problemas como intimamente ligados, de tal modo que a resposta ao primeiro torna possível a resposta ao segundo. De um ponto de vista mais geral, isso significa que se procurarmos o ponto de desacordo entre Tomás de Aquino e Henrique de Gand, encontrá-los mais do lado de seus pressupostos do que das teses defendidas. O verdadeiro desacordo deve ser buscado, em última instância, nas noções de possibilidade e potência divina. Henrique de Gand precisou introduzir uma nova noção de potência para dar conta da criação. E o curioso é que essa noção é retirada precisamente de Avicena, justamente o filósofo que deveria ser criticado. Eis, assim, o segundo papel desempenhado pelo filósofo persa, o de fonte privilegiada.

Dividiremos o presente artigo em três partes. Na primeira, concentrar-nos-emos nas críticas dirigidas por Henrique de Gand ao modelo aviceniano da emanção. Veremos que Henrique se encontra na continuidade de uma tradição de críticas à noção aviceniana de possibilidade. As duas últimas partes serão consagradas à noção de possibilidade na obra do Doutor Solene. Não procuraremos reconstruir a teoria em toda a sua complexidade. Limitar-nos-emos à consideração dos elementos avicenianos presentes em seu pensamento e à maneira como Henrique retoma por conta própria a noção aviceniana de possibilidade após tê-la depurado de seus principais inconvenientes.

CRIAÇÃO E POSSIBILIDADE

A julgar pelas questões 7 e 8 do primeiro *Quodlibet* de Henrique de Gand, o debate acerca da eternidade do mundo não se reduz à discussão sobre a possibilidade eterna dos seres, mas diz respeito, sobretudo, à possibilidade de sua criação eterna. A ênfase na noção de criação, presente desde as primeiras linhas da questão, explica em parte porque o Mestre de Gand escolheu criticar Avicena como o principal representante da posição filosófica. Com efeito, o filósofo persa havia apresentado uma prova na qual, partindo da caracterização da criatura como possível por sua natureza, é demonstrado que sua existência supõe necessariamente a intervenção divina. O *tour de force* de Henrique consiste em simultaneamente corrigir e aprofundar a prova demonstrando não somente a importância do ato livre criador para explicar a existência da criatura como também a necessidade dessa começar a existir no tempo. Tudo se passa como se Avicena houvesse realizado metade da prova, pois ele teria razão em estabelecer a dependência entre a existência dos possíveis (criaturas) e a existência do ser necessário (Deus). Errou, contudo, ao explicar a dependência pelo modelo da causalidade natural. Henrique propõe-se a corrigir a segunda parte e a utilizar o mesmo ponto de partida, pois acredita poder provar a não-eternidade do mundo partindo da noção de criatura e acrescentando algumas qualificações à noção aviceniana de essência.

A maneira como Henrique apresenta o argumento a ser criticado mostra que ele supõe da parte de seu leitor o conhecimento prévio da posição aviceniana e do necessitarismo por ela implicado. Limita-se a fazer uma breve citação de Avicena e a ilustrar o ponto por comparações retiradas de Ambrósio e de Agostinho. A passagem citada é um extrato do livro VI do *Liber de Philosophia Prima*⁷ na qual o filósofo persa distingue a causalidade accidental e a essencial afirmando que essa se caracteriza pela coexistência necessária da causa e de seu efeito e que

(7) AVICENNA LATINUS, *Liber de Philosophia Prima sive Scientia Divina*, édition critique de la traduction médiévale par S. van Riet, introduction doctrinale par G. Verbeke, "Avicenna latinus" 1-3, Leiden, Brill, 3 vol. 1977, 1980, 1983. Doravante = LPP.

a criação consiste em conferir existência a uma coisa após o seu não-ser absoluto⁸. Henrique identifica aí a afirmação segundo a qual a criação é uma relação causal onde a existência da criatura é simultânea a do criador, sem que esse pudesse decidir causá-la ou aniquilá-la. Estamos claramente face ao modelo da causalidade natural e não ao da causalidade racional. Deus não seria um agente livre, pois não poderia não criar as criaturas. De acordo com o exemplo retirado de Agostinho para caracterizar essa posição, a relação entre Deus e o mundo seria idêntica à existente entre o raio e a luz por ele produzida. Henrique denuncia a tese como herética. Rejeita-a apoiando-se na fé cristã. Dizer que a criação se produz por necessidade natural é uma heresia que exclui a liberdade divina⁹. É totalmente con-

(8) Eis os textos:

TOMÁS DE AQUINO, <i>ST.</i> , I, 46, 2, p. 481b	HENRIQUE DE GAND, <i>Quodl.</i> I, 7-8, p. 35 ⁸⁴⁻⁵
"RESPONDEO DICENDUM quod mundum non semper fuisse, sola fide tenetur, et demonstrative probari non potest: sicut et supra de mysterio Trinitatis dictum est. Et huius ratio est, quia novitas mundi non potest demonstrationem recipere ex parte ipsius mundi. Demonstrationis enim principium est quod quid est. Unumquodque autem, secundum rationem suae speciei, abstrahit ab hic et nunc: propter quod dicitur quod universalialia sunt ubique et semper. Unde demonstrari non potest quod homo, aut caelum, aut lapis non	"igitur causa non est faciens necessitatem essendi causatum secundum essentiam, sed secundum comparisonem aliquam, cuius comparisonis causa vel particeps suae causae motus est: id enim per quod causa est causa in effectu motus est." <i>LPP</i> , VI, 2, 303 ⁶³ -304 ⁶⁹ : "Postquam autem hoc ita est, tunc cum aliqua ex rebus per essentiam fuerit causa esse alterius rei semper, profecto semper erit ei causa quamdiu illa habuerit esse, et si fuerit semper huius, semper erit esse illius. Res igitur huiusmodi omnibus causis est dignior in causalitate, eo quod absolute prohibet rem non esse; haec igitur est causa quae dat rei esse perfectum; et haec est intentio quae apud sapientes vocatur creatio, quod est dare rei esse post non esse absolute."

(9) HENRIQUE DE GAND, *Quodl.* I, 7 et 8, p. 30 65-72: "Philosophorum dictum aperte haereticum est quoad hoc quod dicunt Deum non potuisse creaturam non causasse neque in nihilum ire permittere postquam habuerit esse, ut creatura non potuerit habuisse non esse ante esse duratione, nec possit

trário à fé católica a qual afirma ter a criatura começado a existir pela vontade livre de Deus (*libera Dei voluntate*), uma vontade que deseja o que lhe é exterior, mas sem que esse desejo lhe seja imposto¹⁰.

Delimitados os pontos de desacordo, Henrique passa ao objeto central da questão e oferece uma nova formulação por intermédio das noções de possibilidade lógica e potência divina. Se é possível para a criatura existir eternamente e se Deus pode produzir eternamente tudo o que pode ser produzido (*factioni non repugnat*), então Deus pode criar o mundo *ab aeterno*. Os filósofos que defendem a eternidade do mundo aceitam o argumento, pois, para eles, as criaturas podem ter existido eternamente e terem sido criadas por Deus, sem que se siga daí que Deus lhes tenha conferido o princípio de sua continuidade¹¹. A existência permanente da criatura dependeria antes de um processo de conservação contínuo e perpétuo¹². O fundamento do argumento é incontestavelmente o princípio aviceniano segundo o qual, em um processo causal natural, o efeito não pode existir sem sua causa essencial. Mas isso Henrique não o diz. Limita-se a ilustrar o argumento por uma metáfora que julga, diga-se de passagem, mais adequada que a de Agostinho: se o sol tivesse existido eternamente, teria eternamente criado um raio, mas o raio continuaria a existir apenas em virtude da existência do

habere non esse post esse. Ita quod etsi dicant Deum voluntate mundum creasse et in esse conservare, hoc dicunt ipsum facere non voluntate libera ad facere et non facere, sed voluntate immutabili immutabiliter concomitante necessitatem naturae.”

(10) HENRIQUE DE GAND, *Quodl.* I, 7-8, p. 31 84-86: “Libera ergo voluntate, nulla necessitate naturae coniuncta, vult aliquid eorum quae sunt extra se, quia absolute loquendo non est necesse Deum velle aliquid nisi se ipsum et ea quae sunt intra se.”

(11) HENRIQUE DE GAND, *Quodl.* I, 7-8, p. 31 92-95: “Philosophi, qui secundum modum suum praedictum ponunt mundum fuisse ab aeterno et ita ab aeterno non solum esse potuisse sed et a Deo ab aeterno esse suum habuisse, dicerent creaturam semper factam fuisse a Deo et non habuisse ab eo initium durationis.”

(12) HENRIQUE DE GAND, *Quodl.* I, 7-8, p. 32 23-27: “Ut sic esse creaturae a Deo non esset nisi conservatio continua et perpetua in suo facto esse sine omni fieri praecedenti, sicut esse illius radii a sole non esset nisi conservatio continua et perpetua in suo facto esse sine omni fieri praecedenti.”

sol. A linguagem empregada pelo teólogo torna-se mais direta quando ele passa a expor o que considera ser o ponto de convergência de todas as posições acerca da eternidade do mundo:

“Para que sejamos mais próximos do ponto, devemos saber que a opinião comum de todos, tanto filósofos quanto fiéis, era a de que a criatura, enquanto criatura, possui ser apenas por participação e, portanto, não por si (*a se*), mas em virtude de um outro (*ab alio*) o qual é o seu próprio ser por essência.”¹³

Essa passagem constitui o ponto de virada na argumentação. Correta ou incorretamente, Henrique coloca filósofos e fiéis em um terreno comum dominado pela aceitação da distinção entre, de um lado, o ser necessário dotado de existência essencial e, de outro, os seres possíveis cuja existência é tributária da do ser necessário. Ora, sabemos que outros pensadores no século XIII já haviam reconhecido as semelhanças entre as distinções propostas por Boécio, Avicena e mesmo Avicibrão acerca dos diversos modos de ser. A singularidade da posição de Henrique está, no entanto, em que ele considera a distinção como universalmente aceita e, simultaneamente, como a fonte de todos os erros acerca da eternidade do mundo. Em outras palavras, é na natureza dos possíveis, ou seja, no estatuto das essências consideradas anteriormente à existência de suas instâncias, e na teoria da indiferença da essência por relação à existência que reside a chave do problema. Essa nova maneira de colocar a dificuldade permite compreender as diferenças entre as críticas endereçadas a filósofos e fiéis na sequência do texto. Quanto aos primeiros, as referências a Avicena são destinadas antes a submeter o argumento do filósofo persa às exigências da fé cristã do que propriamente a impor-lhe refutação. Trata-se de uma estratégia meticulosamen-

(13) HENRIQUE DE GAND, *Quodl.* I, 7-8, p. 32 31-34: “Ut autem magis descendamus ad propositum, sciendum quod communis omnium tam philosophorum quam fidelium erat opinio, creaturam in quantum creatura est, non habere esse nisi participatum, et ideo non a se sed ab alio, quod est ipsum suum esse per essentiam.”

te calculada, uma vez que a teoria de Henrique acerca das essências estará amplamente apoiada na de Avicena. Quanto aos fiéis, as críticas do Doutor Solene ganham em força e precisão quando as lemos como orientadas principalmente contra Tomás de Aquino, mas também contra Sigério de Brabante. Nada surpreendente, se lembrarmos que a concepção de possibilidade defendida por Henrique opõe-se diretamente a de Tomás¹⁴.

Henrique de Gand analisa três teses acerca do ser das criaturas. A primeira sustenta possuírem sua existência *ab alio*, sem, no entanto, possuírem um não-ser mental ou real por si ou pela natureza de sua essência¹⁵. É a tese extrema. Henrique considera-a totalmente absurda, pois supõe ela, em termos teológicos, ser a produção do Filho pelo Pai, no caso das relações divinas, idêntica à produção das criaturas por Deus. O próprio Tomás de Aquino já havia contestado a mesma afirmação, uma vez que ela implicava, a seus olhos, a produção das criaturas por necessidade, algo válido apenas entre o Pai e o Filho¹⁶. R. Macken sustentou que o autor visado por Henrique nessa primeira tese seria Sigério de Brabante, o que não deixa de ser surpreendente, uma vez que Henrique ataca a posição dos filósofos opondo-a explicitamente à dos cristãos.

As duas teses restantes compartilham a atribuição de um não-ser às criaturas consideradas em si e em sua natureza. São, no entanto, distintas, uma vez que os filósofos¹⁷ admitem apenas um não-ser mental, negando o não-ser

(14) Cf. P. PORRO, "Possibile ex se, necessarium ab alio", Tommaso d'Aquino e Enrico di Gand", in *Medioevo* 18 (1992), p. 231-273.

(15) HENRIQUE DE GAND, *Quodl.* I, 7-8, p. 33 36-39: "Una quorundam philosophorum dicentium quod creatura ita haberet esse ab alio, quod tamen ex se et ex natura suae essentiae non haberet non esse, neque realiter neque etiam secundum intellectum."

(16) Cf. notadamente TOMÁS DE AQUINO, *ST.* I, 42, 2.

(17) R. Macken sugere que "algumas afirmações do jovem Egídio de Roma poderiam estar sendo visadas" por Henrique, o que seria uma crítica bastante dura a Egídio, uma vez que esse não seria contato por Henrique entre os católicos. Cf. R. MACKEN, "La temporalité radicale de la créature selon Henri de Gand", in *Recherches de théologie ancienne et médiévale* 38 (1971), p. 211-272, notadamente p. 230, n. 88.

real (*nullo modo in re ipsa, sed solo in intellectu*), enquanto os católicos (*catholici*) sustentam tanto um não-ser real quanto mental (*in re ipsa, non sollo in intelelctu*) anteriormente à existência real das criaturas. Evidentemente, Henrique filia-se à opinião dos católicos, mas, opondo-se a vários de seus contemporâneos, reconhece tratar-se de uma tese a ser racionalmente demonstrada e não uma simples afirmação dogmática da teologia cristã. O núcleo de sua argumentação reside em uma dupla maneira de considerar a essência. Henrique acorda a seus adversários que, em uma consideração absoluta da essência, ou seja, em uma consideração que faz abstração do tempo e do lugar, a existência não está implicada na essência, invalidando a pretendida prova. Todavia, a prova torna-se possível quando se parte da consideração da existência atual a qual não faz jamais abstração do tempo e do lugar e, por conseguinte, das condições de existência da coisa¹⁸. Em outras palavras, a caracterização filosófica das criatu-

(18) Quanto aos contemporâneos visados, eis uma passagem de Tomás de Aquino que Henrique poderia ter presente em seu espírito:

TOMÁS DE AQUINO, <i>ST.</i> , I, 46, 2, p. 481b	HENRIQUE DE GAND, <i>Quodl.</i> I, 7-8, p. 35 ⁸⁴⁻⁵
<p>“RESPONDEO DICENDUM quod mundum non semper fuisse, sola fide tenetur, et demonstrative probari non potest: sicut et supra de mysterio Trinitatis dictum est. Et huius ratio est, quia novitas mundi non potest demonstrationem recipere ex parte ipsius mundi. Demonstrationis enim principium est quod quid est. Unumquodque autem, secundum rationem suae speciei, abstrahit ab hic et nunc: propter quod dicitur quod universalialia sunt ubique et semper. Unde demonstrari non potest quod homo, aut caelum, aut lapis non semper fuit.”</p>	<p>“Nec valet eorum ratio quoniam, licet quod quid est rei absolute acceptum, abstrahat ab hic et nunc, existentia tamen eius actu sive esse in effectu non semper abstrahit ab hic et nunc. Unde, licet quod quid est eclipsis lunae abstrahit ab hic et nunc, ut ipsum simpliciter acceptum non possit probari, existentia tamen eius actualis non abstrahit ab hic et nunc et ideo potest bene probari hic et nunc esse. Unde, licet quod quid est creaturae et esse ut sequitur essentiam eius, non possit probari, esse tamen actualis existentiae bene potest de ipsa probari novum fuisse, in quantum esse in effectu ostenditur ipsa creatura mundi non posse habere nisi post non esse praecedens duratione, quod est probare creaturam mundi incepisse esse.”</p>

ras como possíveis possui por conseqüência que a existência não está contida na própria noção da criatura¹⁹. Essa é um possível em si e necessária por outro, sem que isso acarrete a existência de um momento no qual a criatura não tivesse existido. Henrique pretende, contudo, corrigir essa afirmação mostrando que, se uma criatura é possível, é porque ela começou a existir em um momento determinado e que a consideração de sua possibilidade supõe um momento no qual ela não existiu. Bastaria agora generalizar a afirmação para concluir que toda criatura começou a existir em um momento determinado. Sem discutir a validade do argumento, sublinhemos que ele repousa sobre duas premissas explicitamente atribuídas por nosso autor a Avicena: a) a existência real de uma coisa após a sua não-existência real e intelectual implica um não-ser em duração e um começo no ser²⁰; b) o ato de criação é uma espécie de mudança que, contrariamente à causalidade natural, não exige nenhum sujeito

Cf. também Tomás de Aquino, *II in Sent.* I, 1, 5 ; CG II, 31-38 et *De Pot.* 3, 14. Outros autores poderiam ter igualmente defendido a referida tese, entre eles Boécio da Dácia, Sigério de Brabante e Egídio Romano. Com efeito, como demonstrou L. Bianchi, a origem da tese encontra-se na interpretação de Aristóteles proposta por Maimônides em seu Guia dos Perplexos. Cf. L. BIANCHI, *L'errore di Aristotele. La polemica contro l'eternità del mondo nel XIII secolo*, Firenze, Nuova Italia, 1984, p. 26. Consulte-se ainda os comentários aos argumentos de Henrique propostos por GODOFREDO DE FONTAINES, *Les quatre premiers Quodlibets de Godefroid de Fontaines*, texte inédit par M. de Wulf et A. Pelzer, Louvain, Institut supérieur de philosophie de l'Université, 1904, em particular o *Quodl.* II, 3, p. 71.

(19) HENRIQUE DE GAND, *Quodl.* I, 7-8, p. 36 23-30: "Et quod ita sit de necessitate potest sic patere. Creatura enim, quae quantum ex se est non ens, ut nec formaliter nec affective habeat esse ex natura suae essentiae, non solum habet ab alio esse sicut habet in divinis Filius a Patre, vel sicut radius a sole si uterque sit aeternus et non habet radius de se non esse nisi in intellectu, ut dictum est, sed oportet quod ipsi creaturae acquiratur esse suum, ut Deus non solum det causam ei ut sit in facto esse, sed ut faciat ipsam esse de non esse, quod appellatur creatio."

(20) HENRIQUE DE GAND, *Quodl.* I, 7-8, p. 36 18-22: "Et quod creatura habens esse post non esse, quod non habet ex natura sua in re, non in intellectu solo, necessario incipiat post non esse duratione, manifeste probat AVICENNA in fine vti Metaphysicae, duobus ultimis capitulis."

prévio e existente²¹. Segue-se, assim, a conclusão: o ato de criação pelo qual uma coisa começou a existir não pode ser *ab aeterno*²².

Sem dúvida, o modelo aviceniano é empregado a fim de explicar a criação e estabelecer a dependência de toda criatura possível ao ser necessário. Mas o pensador de Flandres aporta correções ao modelo insistindo que Avicena permaneceu demasiadamente atraído pelo sistema da causalidade natural, empregando-o para explicar o ato divino de criação²³. Uma comparação com a maneira de Henrique ler Aristóteles pode ser útil. Em uma passagem de sua *Metafísica* citada por Henrique²⁴, o Estagirita define as modalidades do ser em função da noção de potência e apresenta o seguinte quadro:

1) impossível = o que não possui a potência para existir, porque não é nada e jamais existirá;

(21) HENRIQUE DE GAND, *Quodl.* I, 7-8, p. 37 41-45: "Propter quod dicit AVICENNA VI^o Metaphysicae: Invenimus quiddam esse, quod est ex causa semper sine materia, et quiddam, quod est ex aliquo mediante. Convenit autem ut omne quod non est ex materia praeiacente, vocemus non generatum, sed creatum."

(22) HENRIQUE DE GAND, *Quodl.* I, 7-8, p. 37 48-49: "Creatio ergo qua cuicumque rei acquiritur esse, non potest esse ab aeterno." Críticas à validade do argumento podem ser encontradas em J. PAULUS, *Henri de Gand*, p. 299. Veja-se ainda: R. C. DALES, *Medieval discussions of the eternity of the world*, p. 167 e P. MAZZARELLA, "La creazione nel tempo secondo Enrico di Gand", in *Discorsi* 2 (1982), p. 28-40.

(23) HENRIQUE DE GAND, *Quodl.* I, 7-8, p. 43 85-91: "(...) AVICENNA exponit actionem creationis, ut supra expositum est, non modo quod catholici eam exponunt de nova mundi factione. Sic ergo posuerunt [sc. philosophi] mundum ita habere esse a Deo quod non potuit Deus ei non dedisse esse nec esse auferre ab eo, quia secundum eos mundus habet esse a Deo sola naturae necessitate aut voluntate immutabilitatis coniuncta necessitati naturae, non libera ad dare esse et non dare."

(24) Trata-se da *Metafísica* IX, 1050b 17-28. A tradução latina juntamente com o comentário de Averróis foi editada por BÜRKE, B., *Das neunte Buch (q) des lateinischen grossen Metaphysik-Kommentars von Averroes, Texte-Edition und Vergleich mit Albert dem Grossen und Thomas von Aquin*, Bern, Franke Verlag, 1969, p. 153 (para a passagem de Aristóteles: p. 61 6 – 62 17, para o comentário de Averróis: p. 62 55-59).

2) possível = o que possui a potência para existir e, tendo a possibilidade de existir e de não existir, é corruptível seja por relação à sua substância, seja por relação aos seus acidentes;

3) necessário = o que possui a potência de existir sem ter a potência de não existir, sendo, portanto, incorruptível e eterno.

Como se sabe, a concepção aviceniana é de uma outra espécie, pois permite mostrar que mesmo os astros são, por sua essência, possíveis *per se* e necessários por Deus. Mas a diferença mais importante está em que as duas concepções conduzem a duas maneiras distintas de provar a eternidade do mundo. A concepção aristotélica infere-a do fato de que as criaturas possuem, por natureza, a potencialidade de existir eternamente, ao passo que a concepção aviceniana a deduz da intervenção causal e não livre de Deus. Henrique tira partido, sem o dizer, dos dois modelos. Em outras palavras, é verdade que o pensador de Flandres afirma pretender agrupar todas as posições filosóficas sob uma e mesma crítica²⁵. Todavia, se considerarmos seu argumento nos detalhes, perceberemos que as críticas endereçadas aos dois filósofos são distintas. Contra Aristóteles, Henrique sustenta, apoiando-se na teoria aviceniana da essência, não possuírem as criaturas, por natureza, nem a possibilidade de ser nem a capacidade de continuar a existir sem a intervenção divina. Contra Avicena, demonstra a ação divina não se reduzir à causalidade natural, pois, nesse caso, não teria Deus a capacidade de não criar as criaturas ou de aniquilá-las após a criação.

(25) HENRIQUE DE GAND, *Quodl.* I, 7-8, p. 44 18-25: "Si enim diceremus quod [omnis creatura] de natura sua est quod sit, necesse habebimus concedere omnia alia inducta ex hoc ab eis circa mundi aeternitatem et incorruptibilitatem. Unde, illo primo negato, possumus dicere quod mundus habet esse sibi a Deo acquisitum, non ab aeterno. Re vera si haberet esse a Deo ab aeterno, non esset ei esse acquisitum a Deo nec possibile acquiri, et e converso, ut dictum est. Possumus autem et debemus dicere consequenter, nulla necessitate, nec naturae nec voluntatis, mundus habere esse a Deo."

INDIFERENÇA DA ESSÊNCIA E POTÊNCIA DIVINA

O debate acerca da eternidade do mundo, tal como conduzido por Henrique de Gand, apresenta-se não como um problema a ser resolvido no âmbito da teoria física, mas como um corolário de um problema em parte metafísico e em parte teológico: qual a relação entre a existência e a essência de uma criatura? Henrique responde uma primeira vez à interrogação na questão 9 de seu primeiro *Quodlibet*²⁶. O esquema anteriormente anunciado como universalmente válido segundo o qual Deus seria o único ser a existir por sua essência, todas as criaturas possuindo existência apenas por participação, fornece o ponto de partida à questão. Henrique diferencia, em seguida, duas teses relativas ao segundo tipo de existência:

i) a essência da criatura é um substrato que recebe existência de maneira semelhante ao corpo, substrato do acidente branco²⁷;

(26) A bibliografia acerca do problema é vastíssima. Alguns dos principais textos medievais encontram-se traduzidos em: *L'être et l'essence. Le vocabulaire médiévale de l'ontologie, deux traités De ente et essentia de Thomas d'Aquin et Dietrich de Freiberg*, présentation et traduction par A. de Libera et C. Michon, Paris, Editions du Seuil, 1996. Merecem ainda destaque: E. HOCEDEZ, "Gilles de Rome et Henri de Gand sur la distinction réelle, 1276-1287", in *Gregorianum* 8 (1927), p. 358-384; E. HOCEDEZ, "Le premier Quodlibet d'Henri de Gand", *Gregorianum* 9 (1928), p. 92-117; E. HOCEDEZ, "Deux questions touchant la distinction réelle de l'essence et de l'existence", in *Gregorianum* 10 (1929), p. 365-86; J. PAULUS, "Les disputes d'Henri de Gand et de Gilles de Rome sur la distinction de l'essence et de l'existence", in *AHDLM* 13 (1940-42), p. 323-358; J. F. WIPPEL, "The relationship between essence and existence in late thirteen-century thought: Gilles of Rome, Henry of Ghent, Godfrey of Fontaines, James of Viterbo", in P. MOREWEDGE, (éd.), *Philosophies of existence: ancient and medieval*, New York, Fordham University Press, 1982, p. 131-164; J. P. WIPPEL, "Essence and Existence", in *CHLMP* p. 385-410; P. PORRO, "Possibilità ed esse essentiae in Enrico di Gand", in W. VANHAMEL (éd), *Henry of Ghent*, p. 211-253; R. IMBACH, "Gravis iactura verae doctrinae: Prolegomena zu einer Interpretation der Schrift 'De ente et essentia' Dietrichs von Freiberg O. P.", in *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 26 (1979), p. 369-425 e R. IMBACH, "Averroistische Stellungnahmen zur Diskussion über das Verhältnis von esse und essentia", in A. MAIERU et A. PARAVICINI (éds), *Studi sul XIV secolo in onore di Anneliese Maier*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1981, p. 299-339.

(27) HENRIQUE DE GAND, *Quodl.* I, 9, p. 48 38-42: "Uno modo intelligendo ipsam creaturae

ii) a essência da criatura, enquanto algo abstraído pelo intelecto, é indiferente ao ser e ao não-ser e é, por si, um certo não-ser. É uma idéia formal em Deus. Possui, portanto, um certo ser em Deus antes mesmo de ser produzida em sua natureza própria²⁸.

A primeira formulação, recusada pelo Doutor Solene, é facilmente reconhecível. Trata-se indubitavelmente da maneira como Averróis resume e critica a posição aviceniana²⁹, ainda que se possa sustentar ser Tomás de Aquino o autor visado pela crítica de Henrique de Gand³⁰. Há, contudo, um aspecto da crítica ausente em Averróis e dependente do próprio Avicena: a tese da indiferença da essência por relação à existência e o recurso à oposição entre a necessidade natural e a liberdade divina. Henrique de Gand passa a operar simultaneamente com as teses de Avicena e Averróis e vemos formar-se sob sua pluma uma curiosa trama na qual os dois personagens são colocados em contraponto. Assim, após ter criticado uma certa interpretação de Avicena por intermédio de argumentos retirados de Averróis, mas também do próprio Avicena, Henrique vai, em um segundo momento, encontrar no filósofo andaluz a tese da accidentalidade da existência para, em um terceiro momento, explicá-la apoiando-se em Avicena. Em suma, mesmo

essentiam ut aliquid substratum, et ipsum esse quo participat, ut aliquid in illo receptum tamquam forma quaedam essendi, qua dicitur esse ad modum quo corpus dicitur esse album, recepta in se forma albedinis.”

(28) HENRIQUE DE GAND, *Quodl.* I, 9, p. 49 53-56: “Alius vero est modus intelligendi creaturam participare esse, intelligendo ipsam essentiam creaturae ut aliquid abstractum per intellectum, indifferens ad esse et non esse, quod de se est quoddam non ens, habens tamen formalem ideam in Deo, per quam in Deo est ens quoddam antequam fiat ens in propria natura.”

(29) HENRIQUE DE GAND, *Quodl.* I, 9, p. 51 3-8: “Ubi dicit COMMENTATOR: Cum dicimus: ‘homo unus’, aut ‘iste homo’, aut ‘homo ens’, istae dictiones convertuntur. Et peccavit AVICENNA multum, cum aestimavit quod ens et unum significant dispositiones additas essentiae. Et unum et ens reducuntur ad essentiam dispositam et non sunt dispositiones additae essentiae, sicut est dispositio in albo et nigro.”

(30) Vejam-se as referências a Tomás assinaladas pela edição crítica: HENRIQUE DE GAND, *Quodl.* I, 9, p. 48, n. 52.

se Averróis nega ser a existência um acidente da essência no sentido categorial do termo (núcleo de sua célebre crítica a Avicena), deve aceitar que a proposição “S existe” não expressa uma predicação essencial para as criaturas³¹. Se Deus é o único ser cuja existência é essencial, então a existência das criaturas somente pode ser acidental³². Resta, contudo, determinar o tipo do acidente em questão, já que não é suficiente dizer, como o faz Averróis, que a expressão “acidente” é empregada aqui em um sentido não-categorial. Nesse momento, a influência aviceniana mostra-se decisiva, pois foi apoiando-se em última instância em textos do filósofo persa que Henrique de Gand encontrou sua solução para o problema³³.

Todavia, a posição aviceniana somente pode levar à solução pretendida na condição de ser convenientemente interpretada, pois mesmo a tese (i) acima citada admite uma concepção (excessiva, sem dúvida) da indiferença da essência. Su-

(31) HENRIQUE DE GAND, *Quodl.* I, 9, 54 78-88: “Unde quia istud esse non habet ex sua essentia, sed quadam extrinseca participatione, ideo illud esse modum accidentis habet quasi superveniens essentiae, propter quod COMMENTADOR super V^o Metaphysicae, exponens differentiam utriusque esse, dicit quod quaestio de esse uno modo pertinet ad praedicatum de genere, alio autem modo praedicatum de accidente. Unde et quamquam istud esse secundum reducitur ad praedicatum accidentis quia modum accidentis habet, non tamen rem accidentis dicit, quia non advenit ipsi iam praeexistenti, sed per ipsum, ut dictum est, habet res existere. Unde participatio huius esse non dicitur extrinseca per inhaerentiam sicut participatio veri accidentis, sed per creationis impressionem.”

(32) A tese pode ser igualmente encontrada em Algazel. Cf. HENRIQUE DE GAND, *Quodl.* X, 7, p. 1575- 158 12: “Item ALGAZEL in Logica sua expresse dicit quod huiusmodi esse existentiae accidens est entis. Et AVICENNA vult quod essentiae rei accidit omne quod non est quod ipsa, ut quod sit universalis vel particularis, in anima vel extra animam, et universaliter quod sit et quod non sit, ut in Quaestionibus ordinariis sufficienter declaravimus. AVERROES etiam super Vm Metaphysicae dicit quod istud esse est de praedicato accidentis, et illud quod est esse essentiae, est de praedicato generis.”

(33) E tratar-se-á de uma acepção ampla do termo “acidente”. HENRIQUE DE GAND, *Quodl.* II, 8, p. 48 21-23: “Sed intelligendum quod “accidens” accipitur hic largissime, secundum quod iuxta modum loquendi AVICENNAE “accidens” rei appellatur omne quod convenit ei et est extra intentionem suae essentiae.”

põe, notadamente, a existência de uma coisa que seria indiferente ao ser e ao não-ser. De acordo com a linguagem metafórica adotada por Henrique, a essência da criatura não é algo indiferente ao ser e ao não-ser como o ar é indiferente ao claro e ao escuro. É antes como um raio de sol produzido não por necessidade natural, mas pela livre vontade. Com efeito, se o sol pudesse produzir dessa maneira um raio subsistente por si, esse raio, enquanto ele é por si e por sua natureza, seria indiferente ao ser e ao não-ser e, enquanto fosse por si, seria um certo não-ser. Contudo, como provém do sol, o raio poderia por si receber o ser, o que lhe aconteceria a partir do momento em que ele é produzido por um ato do sol. O raio, enquanto produzido e subsistente por si, seria, por sua essência, uma certa luz e uma similitude da luz solar. Participaria assim da luz solar por sua essência e não por algo acrescentado à sua essência e recebido nela. Ora, da mesma maneira que o raio participa da luz do sol, a criatura participa do ser de Deus, na medida em que é, em sua essência, uma certa similitude do ser divino. Além disso, para nenhuma criatura, seu ser não é algo realmente distinto de sua essência, algo que lhe seria acrescentado a fim de que existisse. Ao contrário, a essência, pela qual a criatura é o que ela é, possui ser na medida em que ela é um efeito e uma similitude do ser divino. Assim, a tese (ii), a professada por Henrique, afirma explicitamente uma certa indiferença da essência por relação ao ser e ao não-ser, mas essa indiferença diz respeito exclusivamente à essência abstrata.

Descartada a interpretação extrema, Henrique de Gand pode voltar a Avicena e encontrar no filósofo persa a chave do problema: a distinção, de tão afamado destino, entre *esse essentiae* e *esse existentiae*³⁴. Contrariamente ao que o nome poderia indicar e a despeito de algumas formulações bastante restritivas do próprio autor, o *esse essentiae* não designa o ser próprio às propriedades essenciais de uma substância, no sentido aristotélico do termo. Sua acepção é mais ampla, pois

(34) HENRIQUE DE GAND, *Quodl.* I, 9, p. 53 64-68: “Et est hic distinguendum de esse, secundum quod distinguit AVICENNA in fine Vti Metaphysicae suae, quod quoddam est esse rei quod habet essentialiter de se, quod appellatur esse essentiae, quoddam vero quod recipit ab alio, quod appellatur esse actualis existentiae.”

aplica-se mesmo a acidentes e a qualquer propriedade das criaturas capaz de ser definida. Em uma palavra, a todos os universais de primeira imposição³⁵. Explicam-se assim as designações *ser quidditativum* ou *ser definitivum*, ser correspondente às definições. Basta ler o *Quodlibet* III, 9 e a *Summa* 43, 2 para perceber porque Henrique atribuiu a distinção a Avicena. Fez sua a teoria aviceniana dos universais e suas principais conseqüências, entre as quais a dita distinção. De fato, essa é o resultado da associação da teoria aviceniana dos universais (e suas conseqüências ontológicas) com a teoria da causalidade criadora divina. Acrescente-se que essa associação era sugerida por ambigüidades presentes no texto aviceniano, uma vez que o próprio filósofo persa parecia assimilar no *LPP* a essência considerada *in se* com a essência existente no intelecto divino³⁶. Foi explorando essa alternativa e a corrigindo em certos aspectos que Henrique é levado a formular sua própria teoria. Com efeito, o doutor de Flandres reconhece um tipo

(35) Sobre a maneira como Henrique distingue entre termos de primeira e de segunda imposição, ver HENRIQUE DE GAND, *Quodl.* IX, 3, p. 59-60.

(36) Em sua *Lógica*, o filósofo persa apresenta sua tese acerca dos três modos de considerar a essência. Eis o texto: AVICENA, *Logyca*, Venise, 1508, f° 2rb: "Essentie vero rerum aut sunt in ipsis rebus aut sunt in intellectu: unde habent tres respectus: unus respectus essentie est secundum quod ipsa est non relata ad aliquid tertium esse: nec ad id quod sequitur eam secundum quod ipsa est sic. Alius respectus est secundum quod est in his singularibus. Et alius secundum quod est in intellectu." Já na *Metafísica*, aproxima, em um primeiro momento, a essência *in se* a algo que precede em existência ao indivíduo: AVICENA, *LPP*, V, 1, p. 23337-23444: "essentia eius [sc. animalis] est ipsi per se; (...) igitur haec consideratio praecedit in esse et animal quod est individuum propter accidentia sua et universale quod est in his sensibilibus et intelligibile, sicut simplex praecedit compositum et sicut pars totum: ex hoc enim esse nec est genus nec species nec individuum nec unum nec multa, sed ex hoc esse est tantum animal et tantum homo." Em um segundo momento, parece considerar a essência *in se* como existente no intelecto divino: AVICENA, *LPP*, V, 1, p. 237 22-26: "Animal (...) acceptum vero per se est natura, de qua dicitur quod esse eius prius est quam esse naturale, sicut simplex prius est composito, et hoc est cuius esse proprie dicitur divinum esse, quoniam causa sui esse ex hoc quod est animal est Dei intentione." Para uma análise da posição aviceniana a partir dos textos árabes, consulte-se: M. E. MARMURA, "Quiddity and universality in Avicenna" in P. MOREWEDGE, *Neoplatonism and Islamic thought*, New York, State University of New York Press, 1992, p. 77-87.

de ser para cada um dos três modos avicenianos de considerar a essência. Identifica a *essentia in re* ao *esse naturalis*, a *essentia in anima* ao *esse rationis* e a *essentia in se* ao *esse quidditativi in Deo*³⁷. Sem maiores dificuldades, passou a empregar a tese aviceniana da indiferença da essência por relação à existência para concluir que a essência do animal, por exemplo, é, no intelecto divino, indiferente à existência e à não-existência na natureza. Ser indiferente à existência e à não-existência torna-se assim sinônimo de ser possível, tese cuja consequência imediata é a atribuição de um estatuto ontológico aos possíveis: arquétipos no intelecto divino³⁸.

(37) HENRIQUE DE GAND, *Summa*, 43, 2, f° 9rG: "Animal enim ex hoc quod est animal, et homo ex hoc quod homo est, scilicet quantum ad definitionem suam et intellectum solum absque considerationem omnium aliorum quae communicantur, illud non est nisi animal tantum vel homo. Consideratio igitur ex hoc quod est animal praecedit et animal quod est individuum, et universale, sicut simplex praecedit compositum, et sicut pars totum. Animal igitur secundum rationem triplicis esse considerat, scilicet, esse quidditativi, et esse naturalis, et esse rationis. Et secundum primum esse praecedit esse naturale et esse rationis, sicut simplex praecedit compositum, de quod dicit Avicenna, libro v, capitulo viii. Hoc est cuius esse proprie dicitur divinum esse, quantum causa sui esse ex hoc quod est animal, est diuina intentione. Intelligo quia habet rationem formalem et exemplarem in Deo (...)." E também: HENRIQUE DE GAND, *Quodl.* III, 9, f° 61rO: "Est igitur intelligendum quod circa quidditatem et naturam rei cuiuscumque triplicem contingit habere intellectum verum, et unum falsum. Triplicem quidem habet intellectum vero sicut et tres modos habet in se. Unum enim habet esse naturae extra in rebus: alterum vero habet esse rationis; tertium vero habet esse essentiae. Animal enim acceptum cum accidentibus suis in singularibus, est res naturalis: acceptum vero cum accidentibus suis in anima, est res rationis: acceptum vero secundum se, est res essentiae de qua dicitur quod esse eius est prius quam esse eius natura, vel rationis: sicut simplex est prius composito et est secundum se intellectum tantum: in quantum scilicet concipitur sine omni conditione rei alterius. Et ut dicit Avicenna capitulo octavo. Hoc esse proprie dicitur definitivum esse, et est dei intentione. Quod intelligo; quia tale esse non convenit alicui nisi cuius ratio exemplaris est in intellectu divino, per quam natum est fieri in rebus extra." Na falta da edição crítica completa, a edição da *Summa* utilizada foi: *Summa quaestionum ordinarium theologi recepto solennis Henrici a Gandavo*, in aedibus J. Badii Ascensii, Paris, 1520, reimpressão em fac-símile, New York, 1955, 2 vol.

(38) Notemos que a atribuição de um *esse essentiae* a Avicena não foi considerada evidente para alguns dos contemporâneos de Henrique de Gand. É o caso de Godofredo de Fontaines. Com efeito,

A associação das teorias da causalidade divina e dos universais permite considerar a referida distinção seja do lado da causado (a criatura), seja do da causa (o intelecto divino). Do ponto de vista da constituição interna das criaturas, Henrique reconhece que a essência e o *esse existentiae* não se distinguem *in re*, mas unicamente de maneira intensional³⁹. É a via intermediária encontrada para fugir ao dilema entre a aceitação da distinção real, como no caso da relação entre a substância e seus acidentes, e a identificação da existência e da essência, como no caso da simplicidade divina⁴⁰. Todavia, essa via continua a fazer referência a um tipo de composição na criatura, mas àquela correspondente à união do sujeito e do predicado em uma proposição verdadeira⁴¹.

após ter resumido a tese de Henrique, Godofredo afirma: GODOFREDO DE FONTAINES, *Quodl.* II, 2, p. 59-60: "Sed quantamcumque probabilitatem videatur sumere dicta positio ex dictis praedictis et aliis Avicennae, tamen non videtur esse necessarium quod ponitur eo modo quo verba positionis sonare videntur, licet forte habeant bonum intellectum. Et etiam suppositis dictis Avicennae non videtur esse ponendum quod, cum hoc quod essentia non existit nisi secundum quod habet esse in intellectu vel in rebus particularibus, nec aliquod esse existentiae habeat nisi ut sic vel sic, [quia] nihilominus ipsa secundum se habeat aliquo modo quod sit res vera secundum suum esse essentiae in actu, sed quod ipsa essentia rei non existente in rerum natura et in ipsis particularibus habet solum esse cognitum in cognoscente."

(39) De fato, Henrique reconhece três tipos de distinção: a de razão (como entre o *definiendum* e o *definiens*), a real (entre a substância e seus acidentes) e a intensional (por exemplo, entre o animal e o racional). Cf. *Quodl.* X, 7, p. 16451- 1666. Não deixa de ser significativo que o exemplo da distinção intensional seja entre o gênero e a diferença específica. Trata-se de um tipo de ligação que Avicena qualificava de accidental.

(40) HENRIQUE DE GAND, *Quodl.* V, 12, f° 171 rX: "quaecumque diversitas intentionum in quocumque sit semper in eo facit compositionem."

(41) HENRIQUE DE GAND, *Summa*, 28, 4, f° 168 rY: "quando intellectus componit in propositione illa quae prius concipit divisa, divisione ortum accipere ex diversitate rei vel diversitate intentionum fundatarum in re, illa diuisa compositionem aliquam ponunt in re. Et sic quia extra intentionem essentiae rei creatae est suum esse actuale, licet nihil rei absolutae addat essentiae, ut habitum est supra. Ideo contingit quod in omni creaturae sit compositio ex essentiae et esse, ut sit esse intentio alia extra intentionem essentiae, et quasi accidentalis."

Quanto à relação entre a essência e o *esse essentiae*, sabemos que a posição de Henrique evoluiu durante a sua carreira. Ele certamente sempre recusou a distinção real, mas abandonou a distinção de razão (sustentada quando da primeira versão da questão 4, artigo 21 da *Summa* e no *Quodlibet I*⁴²) em favor da distinção intensional (apresentada na segunda versão escrita da mesma questão 24⁴³).

Do ponto de vista do intelecto divino, a distinção de base é entre as faculdades divinas e corresponde a uma dupla causalidade: a causalidade formal divina relativa ao *esse essentiae* e a causalidade eficiente produtora do *esse existentiae*⁴⁴, o que acarreta uma distinção entre os possíveis e os existentes. Os primeiros dependem do conhecimento que Deus possui de si mesmo, pois, em se conhecendo como imitável, Deus conhece os possíveis. Já a existência das criaturas depende da vontade divina de escolher quais, entre os diferentes possíveis, serão criados⁴⁵. Reaparece assim a crítica tradicional ao modelo aviceniano. Basta admitir

(42) HENRIQUE DE GAND, *Quodl. I*, 9, 55 96-99: “Si loquamur de primo esse creaturae, illud sola ratione differt ab essentia creaturae, nec potest ei abesse, quia non habet illud ab alio effective sed solum formaliter.”

(43) HENRIQUE DE GAND, *Summa*, 21, 4, f° 127vQ: “In omni creatura ut creatura est, differunt essentia et esse proprium essentiae, ut non possit dici quod essentia sit ipsum esse, ut non solum ratione dicamus in creatura differre essentiam et esse proprium essentiae, sed etiam quodammodo contraria intentione.” Cf. J. GOMEZ CAFFARENA, “Ser participado y ser subsistente en la metafísica de Enrique de Gante”, in *Analecta Gregoriana* 43 (1958), sobretudo p. 263-270.

(44) HENRIQUE DE GAND, *Quodl. X*, 7, p. 17101-11: “esse essentiae est quaedam divina participatio secundum rationem causae formalis, quasi forma substantialis eius quod est aliquid per essentiam, existere vero secundum rationem causa efficientis, qua in existentia producuntur ipsum esse essentiae et id cuius est, productione ipsius essentiae in esse existentiae, et est aliquid accidentale ipsi essentiae, et unde esse essentiae in ipsa essentia est quoddam potentiale ut per creationem essentiae producat obiective in esse existentiae, ut existat simpliciter extra intellectum, esse vero aliquid per essentiam consimiliter est quoddam potentiale ut per creationem essentiae producat in esse existentiae, ut existat aliquid extra intellectum.”

(45) HENRIQUE DE GAND, *Quodl. I*, 9, p. 54 76-78: “[esse existentiae] non habet creatura ex sua essentia sed a Deo, in quantum est effectus voluntatis divinae iuxta exemplar eius in mente divina.”

possíveis não realizados para concluir a necessária existência de um ato de escolha da parte do criador. Os possíveis não realizados permanecem simples idéias em Deus⁴⁶. A inovação introduzida por Henrique de Gand diz respeito ao intelecto divino ou antes à introdução das idéias divinas. Segundo Guilherme de Auvergne, Deus não necessita de nenhum instrumento para pensar e criar o mundo. Mais precisamente, a noção mesma de um instrumento para a criação não faz sentido, seja porque os instrumentos deveriam ser eternos - tese de origem aviceniana que Guilherme critica duramente - seja porque os instrumentos seriam eles próprios criados. A criação explica-se mais corretamente pelo simples Verbo, ou seja, pela utilização de uma única palavra que dispensa toda forma de pluralidade. Segundo Tomás de Aquino, as idéias são o resultado da maneira pela qual Deus se conhece e se conhece como imitável pela criação. Conforme salientou J. Paulus, a concepção de Henrique é bastante inovadora⁴⁷, pois vemos a teoria do *esse obiectivum*, de enorme sucesso posterior, formar-se pela primeira vez⁴⁸. As idéias continuam a representar os instrumentos para a criação, mas significam igualmente as essências existentes no pensamento divino e capazes de serem criadas⁴⁹. Por esse ato, as noções centrais da metafísica aviceniana podem

(46) HENRIQUE DE GAND, *Quodl.* IX, 2, p. 34 15-22: "Et quia, ut dictum est, talis scientia de rebus ex parte Dei est causa exemplaris rerum ut sint ad se aliquid per essentiam, ideo secundo propter creaturas plures specie differentes, ut sint aliquid per essentiam, necesse est ponere ideas plures in Deo, quibus in notitia sua habet praesentialiter, ut in mundo archetypo, singula praesentia ab aeterno, et quae numquam futura erant in existentia, possibilia tamen fieri, et quae erant futura, et hoc in esse suo quidditativo quod sunt per suam essentiam per divinam scientiam constitutam."

(47) J. PAULUS, *Henri de Gand. Essais sur les tendances de sa métaphysique*, p. 91 e ss.

(48) Cf. também L. M. DE RIJK, "Un tournant important dans l'usage du mot *idea* chez Henri de Gand" in M. FATTORI et L. BIANCHI (éds.) *Idea*, Rome, Ed. dell'Ateneo, 1990, p. 89-98; L. M. DE RIJK, "Quaestio de ideis. Some notes on an important chapter of Platonism", in J. MANSFELD et L. M. DE RIJK (éds.), *Kephalaion, Studies in greek philosophy and its continuation offered to professor C. J. de Vogel*, Assen, van Gorcum, 1975, p. 204-213.

(49) Com efeito, o próprio Henrique está consciente de seu ato, pois após ter definido as idéias como "essentiae rerum ut sunt in divina cognitione", afirma: HENRIQUE DE GAND, *Quodl.* IX, 2, p. 37 4-6:

passar ao serviço do cristianismo⁵⁰, estratégia que suscitou as bem conhecidas críticas da parte de Scotus ou de Suárez. Com efeito, o primeiro contestou um dos principais motivos evocados por Henrique para introduzir o ser de essência, a saber, seu papel explicativo na criação do mundo. Scotus mostrou que a aceitação do *esse essentiae* constitui a introdução excessiva de um instrumento eterno para a criação, tese que tornaria a própria noção de criação contraditória⁵¹. Já Suárez, por sua vez, viu no ser de essência o perigo de introduzir um estatuto próprio e independente para as idéias o que as tornaria realmente distintas de Deus⁵², perigo, diga-se de passagem, que o próprio Henrique buscava afastar. O mestre de Gand enfatiza que os possíveis começam a existir e que eles permanecem em sua existência no intelecto divino. Ademais, Henrique segue de perto Avicena ao afirmar que os três estados da essência não correspondem a três tipos de existência, mas apenas a três formas de consideração⁵³.

“Modus tamen theologorum magis consuetus est appellare ideas ipsas rationes imitabilitatis, secundum quod expositum est.”

(50) Henrique reconhece explicitamente sua dívida para com o pensador persa. Cf. HENRIQUE DE GAND, *Quodl.* IX, 2, p. 37 7-9: “Sic positionem idearum, secundum quod essentiae rerum appellantur ideae quod naturas essentiarum secundum quod essentiae sunt, optime exponit AVICENNA in sua *Metaphysica*.”

(51) JEAN DUNS SCOT, *Lectura in librum primum sententiarum*, dist. 36, q. un., § 13, éd. Vaticane, XII, p. 464 4-9: “Si res, in quantum aeternaliter fundat relationem ad Deum et ad cognitionem Dei, sit res habens esse essentiale et verum esse reale extra animam, tunc creatio non erit entis de nihilo, sicut patet, quia quod habet esse quidditativum, non est simpliciter nihil, - et creatura per positionem ab aeterno habuit esse essentiae.” Para uma leitura da metafísica escotista à luz da influência de Henrique de Gand, consulte-se: O. BOULNOIS, *Etre et représentation, une généalogie de la métaphysique moderne à l'époque de Duns Scot XIIIe – XIVe siècles*, Paris, PUF, 1999.

(52) Sobre Suárez e mais particularmente sobre a recepção da obra de Henrique na segunda escolástica, consulte-se: J. SCHMUTZ, “Les paradoxes métaphysiques d’Henri de Gand durant la seconde scolastique”, in *Medioevo* 34 (1998) p. 89-149.

(53) HENRIQUE DE GAND, *Quodl.* III, 9, 60vo: “Non autem dico quod quantum est de se habet esse absolutum absque eo quod habet esse in intellectu vel singularibus, tanquam sit aliquid separatum, sed dico quod hoc ipsum quod est habet conceptum in se absolutum absque omnibus conditionibus

Pode parecer uma tese demasiadamente forte afirmar que Henrique de Gand simplesmente transformou a teoria aviceniana das essências em uma teoria acerca das idéias divinas. É verdade, no entanto, que as principais características da primeira servem de base para a explicação da segunda. Ao examinar, em seu segundo *Quodlibet*, a difícil questão (*valde difficillis*) acerca do conhecimento que Deus possui dos indivíduos no interior de uma mesma espécie e após ter lembrado os principais elementos da teoria aviceniana da indiferença da essência por relação à existência, Henrique escreve:

“E assim, do mesmo modo que a essência pode ser considerada duplamente, a saber, ou em si mesma ou em um supposito uno ou múltiplo, assim também a idéia pela qual Deus possui o conhecimento da coisa, que é a própria coisa por semelhança, pode ser considerada duplamente: em um primeiro modo, como a essência tomada absolutamente; em um segundo, como a essência relacionada aos supósitos.⁵⁴”

Em suma, Henrique percebeu que se a indiferença da essência por relação à existência implicava a unidade da essência para além da pluralidade ou multiplicidade de referentes, então um argumento de mesmo tipo seria válido para as idéias divinas das essências. Tomada em relação à essência, a idéia é una; tomada em relação aos referentes, a idéia é múltipla⁵⁵.

quae sequuntur, ut conceptus quod concipitur esse in anima, vel esse in rebus, vel esse universale, vel esse particulare, vel esse unum, vel esse multa. Hoc autem, videlicet quod sic quantum est de se habet conceptum absolutum, non potest facere ipsum debere esse separatum per se.”

(54) HENRIQUE DE GAND, *Quodl.* II, 1, p. 5 54-58: “Et sic, secundum quod essentia rei dupliciter potest considerari, scilicet ut in se et ut in supposito uno vel multiplicato in pluribus, sic idea secundum quam Deus habet ipsam rem cognoscere, cuius est ipsa essentia similitudo, dupliciter potest considerari: uno modo ut est essentiae absolute, alio modo ut est essentiae relatae ad supposita.”

(55) HENRIQUE DE GAND, *Quodl.* II, 1, p. 5 68-71: “idea vero essentiae respectu ipsius essentiae una est, plures vero secundum respectus ad supposita diversa, quorum respectus diversi sub una ratione respectus ad ipsam essentiam continentur, sicut sub unitate essentiae continentur plura supposita.”

O PENSÁVEL E O IMPOSSÍVEL

Nesta terceira e última seção, gostaríamos de insistir acerca do emprego por Henrique de Gand da teoria aviceniana da indiferença da essência. Com efeito, o mestre de Gand não se limita a aplicá-la às idéias divinas ou a explorá-la a fim de resolver os problemas ligados à criação do mundo ou ao modo de composição das criaturas. Utiliza-a ainda em outros contextos, como a determinação dos fundamentos das ciências e do objeto de investigação da metafísica. À primeira vista, os vínculos entre estes dois tipos de problemas seriam evidentes, dado ser encargo da metafísica a prova dos princípios das demais ciências. Todavia, é a aceitação da tese segunda a qual a verdade das proposições científicas não exige a existência de suas instâncias que conduz o doutor flamengo a se interrogar pela significação das noções primitivas da metafísica.

Em seu *Quodlibet* III, questão 9, Henrique de Gand pergunta-se se a determinação da verdade de uma proposição científica envolve necessariamente a suposição existencial de suas instâncias. O problema é posto sob a forma da relação dos termos que compõem a proposição. Admitindo a concepção da proposição como uma atividade do espírito humano, Henrique pode abordar a dificuldade como dizendo respeito à maneira como o intelecto humano concebe a ligação entre as noções constituintes de uma proposição. Apela à teoria aviceniana da indiferença da essência⁵⁶, pois essa teoria permite mostrar que o intelecto humano pode conceber as definições sem conceber a existência de suas instâncias⁵⁷. O intelecto pode, assim, apreender a verda-

(56) No *Quodlibet* III, Henrique aborda o seguinte problema: “Utrum sit ponere aliquam essentiam per indifferentiam se habentem ad esse et ad non esse.” Em sua resposta, aceita a tese avançada no argumento contrário: “Contra. Ad scientiam non requiritur neque esse neque non esse rei, quia indifferenter se habet scientia ad esse de re, sive sit in esse, sive non, quod autem scitur, est quod quid est, et essentia rei, ergo, etc.” Cf. :HENRIQUE DE GAND, *Quodl.* III, 9, f° 60v.

(57) E lembremos aqui a reação e GODEFROID DE FONTAINES, *Quodl.* II, 2, p. 60-61: “Si autem esse existentiae, ut dicitur probabilius, non sit res alia ab ipsa essentia, sed differt ab ea solum ratione vel intentione sive respectu (aliter etiam quam differunt in Deo essentia et esse solum ratione, propter quod etiam nulla creatura ita dicitur suum esse sicut dicitur de Deo), multo magis est dicendum quod

de de uma proposição universal e necessária como “todo homem é animal” porque ele pode determinar se existe uma relação de inerência entre os sujeito (“homem”) e o predicado (“animal”) e se essa relação torna possível a universalização da proposição independentemente da existência de homens ou animais⁵⁸.

Henrique estava, no entanto, plenamente consciente de que essa maneira de resolver o problema comporta o perigo de transformar toda definição nominal em uma proposição científica. Precisava, então, descobrir um fundamento ontológico para as ciências, o que encontra no intelecto divino⁵⁹. Com efeito, é a interpretação da essência em si, ou seja, do conteúdo objetivo das noções como possuindo uma forma de existência no intelecto divino que permitirá ao autor sustentar serem as relações apreendidas pelo intelecto humano correspondentes efetivamente às espécies enquanto pensadas.

ipsa essentia creaturae realiter non possit esse indifferens ad esse et non esse. Immo cum producitur res ab agente de non esse existentiae ad esse existentiae, producitur etiam in esse essentiae ; et cum corrumpitur de esse existentiae in non esse existentiae corrumpitur etiam de esse essentiae in non esse essentiae.”

(58) HENRIQUE DE GAND, *Quodl.* III, 9, 62rR: “secundum modum quae res habet in sua essentia nata concipi ab intellectu, et res ratione suae essentiae non dicit nisi quid absolutum nihil habens in se quod ipsam determinet ad esse in actu vel non esse: mentis igitur conceptus quidditatem, et essentiam rei absolute concipit absque intellectu conditionis essendi vel non essendi sicut absque conditione essendi universale vel singulare, vel aliquod aliorum secundum quod supra expositum est. Talis enim conceptum solius quidditatis et essentiae rei est ratione ea qua est quidditas et essentia, super quam secundum esse tale quod habet in simplici mentis conceptu, fundatur per se veritas enunciationum de inhaerentiae essentialia, ut quod homo est homo, vel animal, vel huiusmodi. Et per accidens fundatur super hoc quod habet esse extra in particularibus.”

(59) HENRIQUE DE GAND, *Quodl.* III, 9, 62rR: “Quod enim homo est homo vel animal hoc, per certo hoc est esse quod est, et res hoc quod est in certitudinem essentiae suae, non habet ab alio effectiue, quia quod hoc non est aliquid factum, sed solum habet hoc qua est in alio formaliter, ut in intellectu divino sicut dictum est, in quod est quod aeternum, propter quod veritas enunciationis fundata super talem certitudinem potest esse aeterna in intellectu aeterno, et aequaliter est de re existente extra vel non existente, quia illud esse extra certitudinis veritatem est, et accidit ei, sicut dictum est.”

Notemos rapidamente as similitudes e diferenças com o pensamento de Tomás de Aquino. Os dois teólogos aceitam que a consideração da significação dos termos de uma proposição é, em certos casos, condição suficiente para a determinação de seu valor de verdade. Os dois reconhecem igualmente a exigência de um fundamento ontológico para esse tipo de verdade e ambos apelam ao intelecto divino. Todavia, Tomás conduz seu argumento apoiando-se, sobretudo, na noção de possibilidade retirada da *Metafísica* de Aristóteles, tese que se manifesta por meio de uma maior ênfase no papel do princípio de contradição. Henrique, por sua vez, permanece mais próximo de Avicena. Certamente, não ignora o papel do princípio de contradição, mas prefere acentuar o duplo aspecto da essência em si: enquanto expressão do conteúdo da definição e enquanto possuindo ser no intelecto divino.

Como era de se esperar, Henrique de Gand retoma o mesmo argumento na análise do *puzzle* lógico: “todo homem é necessariamente animal”. Por razões que nos são agora evidentes, o mestre de Gand aceita que se a proposição “todo homem é animal” é verdadeira em todos os momentos do tempo, então tem-se direito de qualificá-la de necessária. Todavia, isso não implica, como o gostaria uma certa objeção, que fosse possível deduzir a partir dela a existência de homens ou de animais. A razão reside no fato de que uma proposição afirmando o *esse existentiae* (chamado aqui *esse actualis*) não é equivalente a uma proposição afirmando o *esse essentialis*⁶⁰. Trata-se da tese contra a qual se erguerá a força crítica de

(60) Apud H. A. G. BRAAKHUIS, *De 13de Eeuwse Tractaten over Syncategorematische Termen*, p. 368: “Item. Queritur de hoc sophismate: OMNIS HOMO DE NECESSITATE EST ANIMAL. **Probatio.** ‘omnis homo est animal’, hec est vera et fuit vera et semper erit vera ; ergo modificata modo de necessitatis est vera ; quare prima est vera. **Contra.** omnis homo de necessitate est animal ; Sortes est homo ; ergo Sortes de necessitate est animal ; et si Sortes de necessitate est animal, Sortes de necessitate est. Sed hec est falsa ; quare et prima ex qua sequitur. **Solutio.** dicendum quod prima est vera. Ad inprobationem respondendum est dicendo quod peccat per fallaciam secundum quid et simpliciter. Cum enim dicitur: “Sortes de necessitate est”, ibi copulatur esse actuale ; sed cum dicitur: “Sortes de necessitate est animal”, ibi copulatur esse habituale sive esse essentialis, quod est esse secundum quid respectu esse actualis.”

Sigério de Brabante⁶¹ que, comprometido com os princípios da metafísica aristotélica, detecta uma distinção inaceitável entre duas formas. De acordo com Sigério, como também para aqueles que admitem a identidade real do ser e da essência, o ser da essência inclui sempre o ser da existência⁶².

Ainda no *Quodlibet III*, Henrique emprega a tese da indiferença da essência por relação à existência para explicar o lema aviceniano segundo o qual as proposições dizem respeito em primeiro lugar às coisas existentes na alma e, de maneira secundária e accidental, às coisas exteriores⁶³. A indiferença ao ser não pode significar a possibilidade de não possuir, em nenhum sentido, o ser na alma, pois tratar-se-ia, no caso, de um não-ser absoluto⁶⁴. O que não possui ser na alma não

(61) Dito de maneira mais precisa, a posição criticada por Sigério é a seguinte: "Alii dixerunt quod ipsa esset vera, sed isti diversimode dixerunt, quia dixerunt quod, quamquam nullus homo sit in esse actuali, homo tamen est in esse essentiae, et quia esse essentiae et definitivum ponit animal de ipso, vera est haec:homo est animal ; falsa tamen ista:homo est, eo quod "est", secundario adiacens, praedicatur esse actuale." SIGER DE BRABANT, "Quaestio utrum haec sit vera:homo est animal, nullo homine existente", in SIGER DE BRABANT, *Ecrits de logique, de morale et de physique*, édition critique par B. Bazan, Louvain, Publications Universitaires, 1974, p. 53-59, p. 54 52-56.

(62) SIGER DE BRABANT, "Quaestio utrum haec sit vera:...", p. 54 57-66: "Sed hoc non valet, quia non potest remanere homo in esse essentiali quin remaneat in esse actuali, nam ad esse essentielle hominis pertinet actualitas essendi, etsi non hoc solum, quia ad essentiam hominis pertinent potentia et actus. Differunt enim esse essentielle et esse actuale alicuius in hoc quod dicitur esse actuale allud quod pertinet ad actuationem essentiae eius ; esse autem essentiae dicit totum quod pertinet ad entitatem eius, sive potentia, sive actus, indicatum per definitionem. Quod si ad esse essentiae hominis et ad definitum pertinet actualitas, destructo actuali non remanet essentielle, cum essentielle illud in se implicet." Cf. também J. PAULUS, *Henri de Gand. Essai sur les tendances de sa métaphysique*, p. 123.

(63) HENRIQUE DE GAND, *Quodl.*, III, 9, f° 62rR: "Enunciationes enim revera non sunt nisi per illud quod habet esse in anima, et secundum accidens sunt, per id quod habent esse in exterioribus." Sobre a noção de verdade em Henriaue de Gand, veja-se: S. P. MARRONE, *Truth and scientific knowledge in the thought of Henry of Ghent*, Cambridge, 1985 e J. DECORTE, "Henri de Gand et la définition classique de vérité", in *Recherches de Théologie et Philosophie médiévales* 68/1 (2001), p. 34-74.

(64) HENRIQUE DE GAND, *Quodl.* III, 9, f°61vP: "Cum ergo queritur utrum sit ponere aliquam essentiam se habere per indifferentiam ad esse et non esse:distinguendum est de non esse ; Aut enim loquimur de non

pode ser sujeito de uma proposição e objeto de pensamento. Estamos diante da maneira escolhida por Henrique para retomar os princípios da metafísica aviceniana após ter discutido o fundamento das proposições científicas. A diferença entre as noções de “*res*” e “*ens*”⁶⁵, noções primitivas da metafísica de Avicena, passa a ser interpretada da seguinte maneira: a *res* designa tudo o que for pensável, tudo que pode ser sujeito de uma proposição, ao passo que o *ens* acrescenta uma segunda condição necessária ao pensar: a existência mental.

A teoria aviceniana da indiferença da essência serve igualmente de pano de fundo para discussão das proposições científicas na questão 24, artigo 4, da *Summa*. Em realidade, Henrique defende aqui um duplo tipo de indiferença: 1. a do ser de essência por relação ao ser de existência; 2. a da essência por relação ao ser de essência. Obtêm-se assim três noções distintas: essência, ser de essência e ser de existência⁶⁶, explicadas por dois sentidos distintos de *res*⁶⁷:

esse quod negat omnem rationem essendi:quale non esse est eius de quo non habet esse intellectus vel scientia:quod non habet rationem extra rem in deo:nec natum est esse in rerum natura:nec est res aut natura sive quiditas aliqua. Aut de non esse quod negat esse secundum unam rationem essendi, ponit tamen esse secundum aliam, videlicet quod negat esse actualis existentiae in singularibus extra:quale potest esse eius quod secundum se est natura et quiditas aliqua:secundum quod expositum est. Loquendo de non esse primo modo, et de quocumque esse sibi opposito, non est ponere neque in rerum natura, neque in intellectu aliquam essentiam, quae per indifferentiam se habet ad esse, et ad non esse ; quia quod illo modo est non esse de se, est necesse non esse:sicut deus ipse ita habet esse quod est necesse esse. Nihil autem quod ex sua natura est natura et essentia aliqua secundum quod expositum est, potest habere tale non esse:quia tunc non esset natura seu res et essentia aliqua, et implicaret in subiecto oppositum praedicati. Unde dicit Avicenna de tali non ente. Quomodo de non esse potest dici res nullo modo.”

(65) Cf. J. A. AERTSEN, “Transcendental thought in Henry of Ghent”, in W. VANHAMEL (éd), *Henry of Ghent*, p. 1-18.

(66) HENRIQUE DE GAND, *Summa*, 21, 4, f°127rN: “Et non solum alia est ratio esse existentiae et ipsius essentiae, sed etiam esse essentiae et ipsius essentiae.”

(67) Sobre os vários empregos da palavra “*res*”, consulte-se: J. HAMESSE, “Res chez les auteurs philosophiques des 12e et 13e siècles ou le passage de la neutralité à la spécificité”, in M. FATTORI et M. BIANCHI (éds), *Res*, Roma, Ed. dell’Ateneo, 1982, p. 91-104.

- a) *res a reor, reris*, ou seja, tudo o que é pensável ou concebível, abstração feita de sua eventual existência;
- b) *res a ratitudine*, ou seja, tudo aquilo cuja existência é possível e que possui um exemplar no intelecto divino⁶⁸.

Não é preciso insistir que a *res a ratitudine* é uma nova maneira de falar do *esse essentiae*, ou seja, dos possíveis indiferentes ao *esse existentiae*. Como observou P. Porro⁶⁹, a distinção possui uma finalidade epistemológica bem precisa, pois ela corresponde ao procedimento científico de começar por definições nominais (logo, da *res a reor, reris*) a fim de determinar, em um segundo momento, suas realidades essenciais (a *res a ratitudine*)⁷⁰. A tese aristotélica segundo a

(68) HENRIQUE DE GAND, *Summa*, 21, 4, f° 127rO: “alia est ratio cuiuslibet rei creatae ut res est a reor reris dicta, quam ipsius esse essentiae quod convenit ei ex eo quod est natura et essentia quaedam, et res a ratitudine dicta, et hoc ex eo quod habet rationem exemplaris in deo, ut saepe dictum est. Dicitur enim omnis creaturae res absolute ex hoc quod de se dicit aliquid de quod saltem natus est formari conceptus aliqualis in anima. Dicitur autem essentia et natura quaedam ex eo quod habet in divino esse rationem exemplaris, secundum quam nata est produci in actuali esse, a quo convenit ei esse essentiae. Unde ut dictum est supra, quod talem rationem exemplarem in deo non habet purum nihil est in natura et essentiae, nec est res alicuius praedicementi nec possibile fieri in effectu, quia deus nihil potest facere in effectu cuius rationem exemplarem in se non habet, ut sit in qualibet creatura alia intentio quae dicitur res absolute a reor reris, quam habet ex hoc solo quod de se potest formari conceptus aliquis in anima. Nec determinat ista rei intentio quod ipsa sit essentia quaedam in deo exemplata, sed per indifferentiam se habet ad hoc et ad suum contrarium. Et ideo est alia intentio circa idem qua est natura et essentia quaedam a qua convenit ei esse essentiae, ut ex eo quod est res absolute, nec esse essentiae ei conveniat, sed solum ex eo quod est natura et essentiam quaedam ut dictum est.”

(69) P. PORRO, *Enrico di Gand. La via delle proposizioni universali*, Bari, Levante, 1990. Voir aussi: P. PORRO, “Possibilità ed esse essentiae in Enrico di Gand”, p. 232.

(70) HENRIQUE DE GAND, *Summa*, 24, 3, f° 138 vO: “Quid est enim, praecognitio est nuda et simpliciter cognitio et intellectus confusus eius quod significatur per nomen, nihil in significato nominis determinando, neque quod sit eius quod est ens in rerum natura neque quod sit non ens, sed solum quod

qual toda ciência exige conhecimentos prévios é assim interpretada à luz do princípio aviceniano da indiferença da essência. O resultado é que o conhecimento primeiro é um conhecimento nominal independente do *esse essentiae* e do *esse existentiae*⁷¹.

Henrique de Gand sustenta assim duas grandes divisões da *res*. A primeira, entre o pensável e o impensável, é cunhada mediante a retomada da discussão aviceniana acerca das noções primitivas da metafísica. O filósofo persa havia estabelecido o caráter primitivo das noções de *res* e *ens* ao demonstrar que elas são necessárias para todo discurso humano⁷². Conclui daí que o pensável aviceniano é anterior ao conhecido aristotélico, pois esse supõe necessariamente a atribuição de existência às essências⁷³, ao passo que o pensável é indiferente a toda forma de

de se sit conceptus aliquis:et res non a ritudine, sed a reor reris dicta, quae ex sua intentione non determinat aliquod esse essentiae, vel existentiae, neque non esse, sed se habet per indifferentiam ad id quod purum nihil est, ut Hicocervus vel Tragelaphus, et quod est essentia et natura aliqua.”

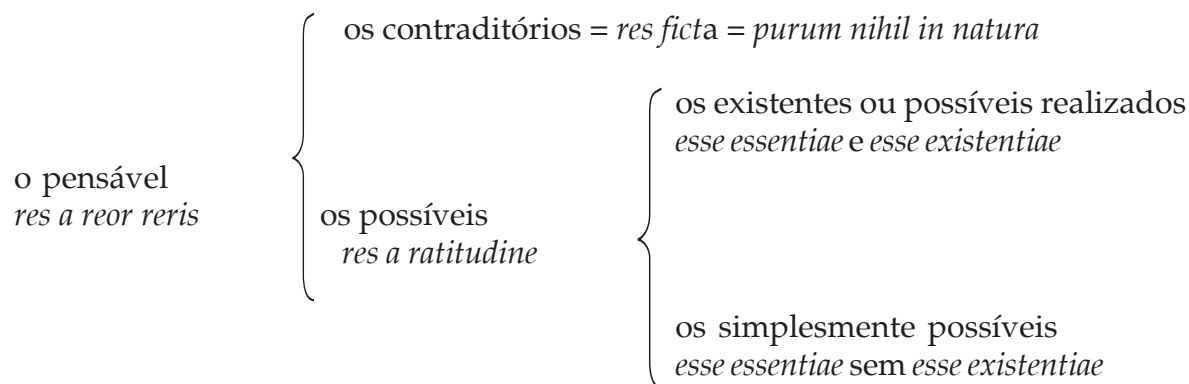
(71) HENRIQUE DE GAND, *Summa*, 24, 3, f° 138 vO: “Et ideo ex cognitione eius quod quid est ut praecognitio, solum quod dicitur per nomen intelligere oportet, ut dicitur in principio Posteriorum. Et est primum quod per vocem apprehenditur, et praecedens omnem aliam notitiam et scientiam de re quacumque. Praecedit enim cognitione de re si est aut non est, sive quo ad esse essentiae, sive quo ad esse existentiae. Unde cognitio eius quod quid est, cum est praecognitio, indifferenter se habet ad ens et non ens, et neutrum determinat.”

(72) Lembremos que Tomás de Aquino já havia reconhecido a origem desses dois sentidos da *res* e os situado no contexto da discussão das noções primitivas da metafísica. Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Scriptum super libros sententiarum*, I, disc. 25, a. 4, ed. P. Mandonnet, p. 611-612: “Respondeo dicendum, quod, secundum Avicennam, ut supra dictum est, hoc nomen “ens” et “res” differunt secundum quod est duo considerare in se, scilicet quidditatem et rationem eius, et esse ipsius; et a quidditate sumitur hoc nomen “res”. Et quia quidditas potest habere esse, et in singulare quod est extra animam et in anima, secundum quod est apprehensa ab intellectu:ideo nomen rei ad utrumque se habet:et ad id quod est in anima, prout “res” dicitur a “reor reris”, et ad id quod est extra animam, prout “res” dicitur quasi aliquid ratum et firmum in natura.” Para maiores detalhes, consulte-se: P. PORRO, *Enrico di Gand...*, p. 21, n. 10.

(73) Lembremos rapidamente que o dictum aristotélico citado por Henrique (HENRIQUE DE GAND, *Quodl.* V, f° 64rD: “quod non est, non continget scire.”) dizia respeito à existência real da substância física, ou in singularibus, e não a existência no intelecto divino.

existência. A segunda divisão, entre os possíveis realizados e não realizados, provém do segundo tipo de indiferença. Em suma, a tipologia da essência em Henrique de Gand pode ser resumida no seguinte quadro:

non esse absolute = o que não pode ser pensado



Essa sistematização da *res*, fortemente dependente de Avicena, não está isenta de dificuldades. De acordo com alguns intérpretes, Henrique teria mesclado dois critérios distintos: “a representação em geral e a participação formal em um modelo divino”⁷⁴. Ora, fosse esse caso, ou seja, se realmente os dois critérios foram empregados por Henrique, então o modelo resultante teria algumas conseqüências nefastas, uma vez que o intelecto humano, menos poderoso que o divino, teria o poder de formar noções inconcebíveis para esse último. Tratar-se-ia sempre, é bem verdade, de noções contraditórias, mas isso não resolve a dificuldade: por que conceder ao intelecto humano e negar ao divino a faculdade de conceber os impossíveis na natureza?

(74) Cf. O. BOULNOIS, *Etre et représentation*, p. 499. Diga-se, de passagem, que o quadro acima difere levemente daquele apresentado por Boulnois, p. 434, 445 e 449.

Não é fácil responder à dificuldade, pois tudo leva a crer que Henrique jamais se sentiu satisfeito com sua apresentação da noção de possibilidade. As hesitações do mestre de Gand são bem conhecidas e foram objeto de intenso debate tanto no período medieval como na literatura contemporânea⁷⁵. Os especialistas reconhecem de forma unânime uma evolução na elaboração dessa noção. Em seu *Quodlibet VI*, Henrique teria sustentado serem as coisas impossíveis em virtude delas mesmas, tese que pareceria colocar os impossíveis fora dos limites do poder divino. Todavia, dois anos mais tarde (em seu *Quodlibet VIII*), corrigiu sua posição e sustentou explicitamente a subordinação do impossível à potência divina. É porque Deus não pode fazer o impossível que as coisas são impossíveis. Isso posto, afirmar que a concepção de *res* acima descrita está baseada em dois critérios distintos é o mesmo que admitir um resíduo do problema. O impossível, concebido pelo intelecto humano, escaparia ao intelecto divino.

Em nosso entender, o problema e as imprecisões que lhe dão origem provêm da maneira como Henrique critica e retoma por sua própria conta as teses de Avicena. Na verdade, a mesma dificuldade pode ser dirigida ao modelo emanacionista que o mestre de Gand encontra no filósofo persa. Dito de maneira mais precisa, o princípio central do emanacionismo criticado por Henrique é o seguinte:

PE = se o intelecto divino cria tudo o que ele pensa, então não existem possíveis não realizados.

Se o princípio é verdadeiro, então, *a fortiori*, Deus não poderia conceber os impossíveis. O intelecto humano, por sua vez, seria capaz de conceber os impossíveis, pois poderia conceber noções contraditórias como, e. g., “círculo quadrado”. Ora, tudo isso teria repercussões sobre a determinação do objeto da metafísica. Com efeito, por um lado, as noções primitivas dessa disciplina leva-

riam à conclusão de que o impossível é pensável. Por outro, o intelecto divino não pode conceber os impossíveis. Segue-se, portanto, que o objeto da metafísica não pode ser o *ens* enquanto criado nem o *ens* possível enquanto concebido pelo intelecto divino. A única possibilidade restante seria admitir que o objeto da metafísica é o *ens* enquanto pensado ou concebido pelo intelecto humano.

Como Henrique se pronuncia acerca desse problema que está no coração da metafísica aviceniana? Começemos pelos princípios da metafísica. Seguindo o filósofo persa, admite que possuir a capacidade de formar uma noção possível não significa possuir a capacidade de conceber um objeto que lhe corresponda. Trata-se de um dos corolários da tese segundo a qual as proposições dizem respeito primeiramente ao ser mental e acidentalmente ao ser real. Assim, em certos casos, o intelecto primeiramente concebe uma noção e pergunta-se, em seguida, se ela pode ou não possuir instâncias. Trivialmente, é o que se passa em certas provas nas quais, partindo-se da estipulação de significado para um termo, deriva-se uma contradição. Ou seja, tal como Avicena, afirma que a noção de *res* se encontra entre as noções primitivas da metafísica. Aceita, também, que essa noção designa primeiramente o pensável como sujeito de uma proposição. As considerações existenciais seriam um segundo momento na consideração.

Quanto ao aspecto do problema ligado ao intelecto divino, são bem conhecidas as críticas de Henrique. Acrescentemos somente que, malgrado suas críticas, o doutor flamengo continuou um seguidor do modelo aviceniano. Aliás, esse engajamento é o núcleo de suas dificuldades. Senão, vejamos. Henrique começa por afirmar a negação do modelo emanacionista:

Negação do PE = se há possíveis não realizados, então o intelecto divino não cria tudo o que concebe.

Todavia, esse novo princípio continua a ser uma versão mais fraca do princípio aviceniano, pois Henrique parece concluir que tudo o que Deus pensa é passível de ser criado. Bastaria, portanto, acrescentar a noção de idéia divina para

concluir que Deus possui idéias de todos os possíveis. Assim, do ponto de vista divino, a *res* e a essência capaz de existir (*esse essentiae*) possuem a mesma extensão. Já do ponto de vista do intelecto humano, não haveria limitação ontológica que impediria conceber possíveis e mesmo impossíveis.

Identificada a maneira como a dificuldade foi constituída, podemos perguntar se ela possui resposta no sistema proposto pelo Mestre de Gand. A resposta deveria provir do princípio que governa a classificação da *res*, princípio compartilhado por Avicena e Henrique de Gand. De acordo com o filósofo persa, há que se diferenciar dois aspectos da significação de uma noção: a relação com o intelecto humano que a concebe e sua relação com as coisas que ela representa. No que concerne ao primeiro aspecto, ele implica a impossibilidade de uma noção ser significativa e inconcebível pelo intelecto humano. A significação é sempre definida por relação ao intelecto humano que a concebe. Quanto ao segundo, trata-se do aspecto verdadeiramente representativo. Nesse sentido, as noções contraditórias não seriam significativas, pois elas não são representativas. Em uma palavra, pode-se compreender (no primeiro sentido) a significação da expressão “círculo quadrado” e mesmo provar que se trata de uma noção contraditória. Não se pode, contudo, conceber um objeto que lhe corresponda.

Voltemos agora a Henrique e tentemos reler o quadro da *res* a partir do que acaba de ser dito. Podemos fazer abstração de toda consideração à noção de intelecto (humano e divino) e utilizar exclusivamente a significação das noções. Assim, a primeira divisão entre o pensável e o impensável seria equivalente entre ser uma noção significativa (no primeiro sentido acima apresentado) e não ser uma noção (ou ser uma mera seqüência de sinais). As noções significativas dividir-se-iam em contraditórias, a saber, aquelas cuja significação exclui a possibilidade de terem instâncias, e noções possíveis, aquelas que podem ter instâncias. Como observa o próprio autor, o mais importante é compreender que a contradição provém da incompatibilidade entre os predicados constitutivos da noção. Ou seja, uma noção contraditória é sempre uma noção complexa cujos componentes se excluem mutuamente. Ela pode ser analisada por meio de noções mais simples e não contraditórias (ou que são, por sua vez, decomponíveis

em noções não contraditórias). Isso posto, o restante do quadro não precisa ser comentado.

Para concluir, podemos agora reintroduzir a consideração do intelecto divino e solucionar o problema inicial. Com efeito, dizer que Deus não possui idéias dos impossíveis não implica que ele não conheça os impossíveis. Se uma noção impossível não passa de uma concatenação de noções possíveis que se excluem mutuamente, então, ao conhecer todos os possíveis, ou seja, ao conhecer tudo o que ele pode fazer, Deus conhece, *eo ipso*, os impossíveis, aquilo que ele não pode fazer. É claro, não há que se atribuir a Deus idéias como a de quimera. Todavia, como ele conhece todos os possíveis, ele conhece todos os elementos que constituem essa noção e conhece igualmente sua incompatibilidade ou, se preferirmos, sua impossibilidade. Falta-lhe, talvez, o nome pelo qual o intelecto humano designa as diversas noções. Contudo, nada disso implica que não conheça o impossível ou que o intelecto humano possa conceber noções inconcebíveis pelo intelecto divino.

CONCLUSÃO

O presente artigo pretendeu analisar o papel desempenhado pela noção aviceniana de essência na obra de Henrique de Gand. Avicena gozou de grande influência durante a Idade Média, sendo considerado pelos teólogos latinos como um dos principais filósofos. Todavia, isso não significa que suas idéias foram sempre uniformemente apreciadas. As rápidas menções a Guilherme de Auverge e a Tomás de Aquino permitiram mostrar, a um só tempo, uma continuidade e uma ruptura na maneira de ler os textos do filósofo persa. A continuidade encontrava-se do lado da crítica. O sistema aviceniano da emanção foi sempre considerado, mesmo muito depois do século XIII, como um sistema necessitarista que excluía injustificadamente a liberdade divina. Já a ruptura residia no papel desempenhado pela noção de possibilidade. Dito de maneira esquemática, Guilherme de Auvergne adotou uma posição nitidamente agostiniana. Tomás de Aquino

era mais aristotélico, ou ao menos valeu-se em maior medida dos textos do Estagirita. Já Henrique de Gand revelou-se o mais aviceniano dos três. Seria, sem dúvida, excessivo ver nesse esquema um aumento progressivo da influência de Avicena no transcorrer do século XIII. Os três teólogos conheciam e utilizavam as principais teses da metafísica aviceniana. É preferível falar antes de uma mudança de apreciação. Podemos dizer que, nos casos de Guilherme de Auvergne e de Tomás de Aquino, a influência de Avicena dizia respeito principalmente aos princípios da metafísica: à distinção entre essência e existência e às noções transcendentais. No caso de Henrique de Gand, a ênfase passa a recair nas idéias divinas, notadamente na utilização da tese da indiferença da essência por relação à existência para explicar os diferentes aspectos constitutivos das idéias divinas e os diversos momentos do processo de criação.

RESUMO

O presente artigo analisa as noções de possibilidade e eternidade segundo Henrique de Gand. Mostra como a obra de Henrique segue uma longa tradição de críticas à teoria aviceniana da emanção. Adotando praticamente a mesma posição de Guilherme de Auvergne e Tomás de Aquino, Henrique subscreve as principais críticas à teoria da possibilidade proposta pelo filósofo persa. Todavia, quando tenta apresentar sua própria teoria da eternidade e da possibilidade, Henrique revela-se mais próximo de Avicena do que de Auvergne ou de Tomás. De fato, o artigo destaca o uso de elementos avicenianos na teoria de Henrique de Gand.

Palavras-chave: Filosofia Medieval, Henrique de Gand, Avicenas, Eternidade, Possibilidade.

ABSTRACT

The present article analyses the notions of eternity and possibility according to Henry of Gand. It shows how Henry's work follows a long tradition of criticism concerning Avicenna's theory of emanation. Adopting nearly the same position of William of Auvergne and Thomas Aquinas, Henry subscribes the main critics of the theory of possibility proposed by the persian philosopher. However, when he tries to present his own theory of eternity and possibility, he is more close to Avicenna than to Auvergne or Aquinas. In fact, the articles emphasizes the use of avicennian elements in Henry's theory.

Keywords: Medieval Philosophy, Henry of Gand, Avicenna, Eternity, Possibility.