

Revista Filosófica de Coimbra

VOL. 5 • N.º 10 • OUTUBRO 96

MIGUEL BAPTISTA PEREIRA — *Fenomenologia e Transcendência. A propósito de Emmanuel Lévinas (1906-1995)*

JOÃO MARIA ANDRÉ — *Da História das Ciências à Filosofia da Ciência. Elementos para um Modelo Ecológico do Processo Científico*

MÁRIO SANTIAGO DE CARVALHO — *Raimundo Llull, Sigério de Brabante e o Problema do Primeiro Homem*

BÉNÉDICTE HOUART — *Da Interrogação como Órgão Ontológico segundo Merleau-Ponty*

JOSÉ REIS — *Sobre o Tratado da Evidência de Fernando Gil*

RAIMUNDO LLULL, SIGÉRIO DE BRABANTE E O PROBLEMA DO PRIMEIRO HOMEM

MÁRIO SANTIAGO DE CARVALHO

I

Em 7 de Março de 1277, o Bispo de Paris, Estêvão Tempier, depois de ter chamado a si uma comissão de dezasseis teólogos, condenará de uma forma solene duzentas e dezanove proposições alegadamente defendidas por certos mestres da Faculdade das Artes daquela cidade ¹. De entre esses duzentos e dezanove artigos, dezoito afirmavam na generalidade a eternidade do mundo ². Pelo menos desde o princípio desse decénio que

¹ Cf. R. HISSETTE, *Enquête sur les 219 articles condamnés à Paris le 7 mars 1277*, Lovaina- Paris, 1977; J. MIETHKE, "Papst, Ortsbischof und Universität in der Pariser Theologenprozessen des 13. Jahrhunderts", *Miscellanea Mediaevalia* 10 (1976), 52-94; R. HISSETTE, "Étienne Tempier et ses condamnations", *Recherches de Théologie ancienne et médiévale*, 47, 1980, 236; L. HÖDL, "Neue Nachrichten über Pariser Verurteilungen der thomasischen Formlehre", *Scholastik* 39 (1964), 178-96; F. VAN STEENBERGHEN, *Maître Siger de Brabant*, Lovaina-Paris, 1977; ID., *La philosophie au XIII^e siècle*, Lovaina-Paris, 1966. J. MIETHKE, *Papst...*, 85, nota 143, sublinha no entanto o facto de o Papa não se ter limitado à Faculdade das Artes na sua ordem de inquérito; em todo o caso, no Prólogo, é evidente a referência explícita àquela Faculdade. Há acordo em que Tempier ultrapassou a ordem papal: cf., nesse sentido, J. MIETHKE, *Papst...*, 85- 87; R. HISSETTE, *Etienne Tempier...*, 239- 242; J. CHÂTILLON, "L'exercice du pouvoir doctrinal dans la Chrétienté du XIII^e siècle. La cas d'Etienne Tempier", em: AA. VV., *Le Pouvoir*, Paris, 1978, 37- 45 - vejamos no entanto aqui as objecções de R. HISSETTE, *Etienne Tempier...*, 237-239 e R. WIELOCKX, "Apologia", em: *Aegidii Romani Opera Omnia*, Florença, 1985, 118-120.

² Cf. R. HISSETTE, *Enquête...*, 313. Por lapso, na edição, por nós preparada de *Tomás de Aquino. O Ente e a Essência* (Porto, 1995, 10) aparece indicado o número de 216 erros, o que se lamenta, mas pode ser facilmente corrigido pela mera consulta do título ali referido em nota.

se conectava com a problemática da eternidade do mundo a questão da existência de um primeiro homem. «Quod mundus est æternus» e «quod numquam fuit primus homo» eram, então, duas afirmações pacificamente correlacionadas, pois se o mundo não havia tido um princípio não tinha sentido postular-se a existência de um primeiro homem, v. g. o Adão do livro do *Génesis* (2, 7). Ao terminar, em 1272, o opúsculo *De æternitate mundi*, Sigério de Brabante, docente da Faculdade das Artes, dá conta, precisamente, de uma ideia então propalada, que estabelecia essa correlação entre o problema da eternidade do mundo e a questão relativa ao surgimento do Homem³.

O filósofo catalão Raimundo Llull, cuja acção, por dada razão, se tem ligado a Portugal⁴, é autor de um *Liber contra errores Boetii et Sigerii* (conforme título do catálogo de 1311), ou seja, de uma obra escrita alegadamente contra os erros (entre os quais os pretensamente eternalistas) de Boécio de Dácia e de Sigério de Brabante, ambos mestres da Faculdade das Artes de Paris no decénio de setenta. Datável de 1297, i. e., vinte anos depois da condenação promulgada por Tempier, essa obra, controversal ou anti-«averroísta», como se lhe tem chamado, apresenta-se-nos como um comentário às duzentas e dezanove proposições⁵. Conforme se lê na *Vita*

³ SIGER de BRABANT, *De Æternitate Mundi* (ed. B. Bazán), Lovaina-Paris, 1972, 136: “Explicit tractatus Magistri Sigeri de Brabantia super quadam ratione ab aliquibus reputata generationem hominum tangente, ex cuius generationis natura putant se demonstrasse mundum incepisse...” (O sublinhado é nosso). Nas citações desta obra indicaremos sempre o número da página.

⁴ Cf. J. M. da C. PONTES, “Raimundo Lulo e o lulismo medieval português”, *Biblos* 62 (1986), 51- 76. À margem, vd. M. MARTINS, “Uma síntese da ‘Ars generalis’ de Raimundo Lulo, em versos goliardos”, *Revista Portuguesa de Filosofia* 34 (1978), 60-68, mas sobretudo F. da G. CAEIRO, “Lulismo em Portugal”, in *Logos. Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia*, 3, Lisboa, 1991, 527-31; ID. “El Lulismo medieval português como ejemplo de diálogo filosófico-religioso”, in H. SANTIAGO-OTERO (ed.), *Diálogo filosófico-religioso entre Cristianismo, Judaísmo e Islamismo durante la Edad Media en la Península Ibérica*, Turnhout, 1994, 461- 75. De um modo genérico, sobre Llull (1230/ 35-1315/16), poderá consultar-se J. ANTONIO MERINO, *Historia de la Filosofía Franciscana*, Madrid, 1993, 267-83, com bibliografia.

⁵ Cf. T. e J. CARRERAS Y ARTAU, *Historia de la Filosofía Española. Filosofía Cristiana de los siglos XIII al XV*, Madrid, 1939, I, 317 e 524-31 para a polémica com os averroístas em geral. Relativamente à expressão «averroísmo», vd. o nosso artigo s. v. in *Logos. Enciclopédia... - I*, Lisboa, 1989, 546- 8. Vd. sobretudo, F. VAN STEENBERGHEN, “La signification de l’oeuvre antiaverroïste de Raymond Lull”, *Estudios Lullianos* 4 (1960), 113- 28 [reproduzido in ID., *Introduction à l’étude de la Philosophie Médiévale*, Lovaina-Paris, 1974, 456- 70, de onde citamos]; e, finalmente, para uma actualização, o imprescindível *Averroismus im Mittelalter und in der Renaissance*, hersg. v. F. NIEWÖ-

Coetanea ⁶, Raimundo Llull estaria em Paris desde aquele ano a ensinar publicamente a sua «Arte», cidade onde os escolares liam Aristóteles recorrendo aos textos de Averróis. Entre muitos outros pontos, contra os dois autores visados no título da obra, o Catalão pretenderá contrariar qualquer afirmação eternalista ⁷, tal como, cerca de vinte anos antes, Boaventura ou Henrique de Gand (este último com quem provavelmente Llull entrou em convívio intelectual ⁸) o fizeram. Compreende-se assim o facto da coincidência literal entre artigo condenado em 1277 (A), a sua versão no examinador Henrique de Gand (B), mas sobretudo o texto de Raimundo Llull (C) cujo paralelo (na ordem acabada de referir) aqui deixamos:

HNER & L. STURLESE, Zurique, 1994. Escusado será dizer que não é de aceitar, sem mais, a interpretação dos irmãos CARRERAS Y ARTAU (*op. cit.*, 531) no que diz respeito ao significado da campanha anti-averroísta de Llull: «Como ha dicho muy exactamente O. Keicher, en el espíritu del filósofo mallorquín aquel combate era la prolongación de sus planes contra el Islam; el averroísmo era el islamismo de la filosofía. El Islam y la filosofía constituían para él un solo frente y, al atacar al uno también atacaba al otro». Notemos apenas como na *Vida Coetanea* (IX 37) Llull refere a crença na criação no tempo por parte do islamismo. A oposição seria então mais contra o que impede a sabedoria quer no islamismo quer mesmo no cristianismo, e isto independentemente do facto de ser sua convicção que o Islamismo, enquanto religião, estar no erro. Cf. também F. VAN STEENBERGHEN, *La signification...*, 469-70.

⁶ R. LLULL, *Vita Coetanea* VIII, 31 (ed. H. Harada, CC 34), Turnhout, 1980.

⁷ Vd. Walter W. ARTUS, "Ramon Llull's Concept of Creation", *Estudios Lulianos* 26 (1986), 23-68; em português, embora nada acrescentando de substancial, vd. Gisela F. BARBOSA, "Raimundo Lúlio, o alquimista das diferenças", *Veritas* 40 (1995), 623-38. Poderá referir-se ainda, a mero título informativo, a existência das traduções de R. LLULL, *Livro do amigo e do amado* (Lisboa, 1990) e *Livro da Ordem de Cavalaria* (Lisboa, 1992); Luísa Costa GOMES traduziu a *Vita Coetanea* (1311), apensa ao seu trabalho de ficção *Vida de Ramón* (Lisboa, 1991, 213-34, vd. também a sua "Nota sobre o sistema Juliano", 235-40, e a "Tábua Sincrónica (1232-1315)", 242-259).

⁸ Cf. Vincent SERVERAT, "Utrum culpa sit in christianis ex ignorantia infidelium". Un sondage dans les relations entre Raymond Lulle et Henri de Gand", *Revue des Sciences philosophiques et théologiques* 73 (1989), 369-96. Sobre Henrique de Gand e o tratamento de problemática afim à que aqui estudaremos, vd. a nossa dissertação de doutoramento com o título «*Creatura Mundi*». *Estudo sobre o contexto metafísico da argumentação de Henrique de Gand contra a possível eternidade do mundo* ('*Quodlibet*' I, q. 7-8), ed. mimeografada, Coimbra, 1994.

(A) “Quod mundus, licet sit factus de nihilo, non tamen est factus de novo; et quamvis de non esse exierit in esse, tamen non esse praecessit esse duratione, sed natura tantum.”

(B) “...erat opinio philosophorum quod creatura potuit esse ab aeterno et quod non repugnat eius naturae. Et cum hoc erat de opinione ipsorum quod, licet ex se non haberet esse effective, quod tamen, quantum est ex parte sui Creatoris, ipsa non posset non esse...”

(C) “... quod mundus, licet factus sit ex nihilo, non tamen factus est de novo; et quamvis de non esse exierit ad esse, non esse non praecessit esse duratione, sed natura tantum.”

Em vários lugares pronunciou-se Llull contra o eternalismo⁹. Aliás, as suas posições sobre essa matéria não mereciam o silêncio de Richard Dales em obra sobre a mesma problemática; como sempre, mais atilado

⁹ Raimundo Lull é senhor de um paradigma específico no tratamento da problemática “de aeternitate mundi”, aspecto que não tem sido muito levado em consideração pela literatura relativa ao problema. Assim, numa obra que se pode datar do período de Montpellier (1308/09), o *Liber de inuestigatione uestigiorum productionis diuinarum personarum* (ed. CC. CM 37), o autor pretende mostrar aos teólogos de Paris que os artigos da fé podem ser acessíveis aos fiéis, não através das habituais demonstrações aristotélicas, mas mediante outras formas, por ele inventadas, “per equiparantiam” e “per hypotesim” (sobre esta modalidade, vd. T. e J. CARRERAS Y ARTAU, *op. cit.*, 459 e 436; em português, fora porém do nosso tema, vd. E. JAULENT, «A demonstração por equiparação de Raimundo Lúlio (Ramon Llull)», in L. A. DE BONI (org.), *Lógica e Linguagem na Idade Média*, Porto Alegre, 1995, 145-162). Registemos também um texto de 1313, o *Liber de creatione*, onde, de acordo com os irmãos CARRERAS Y ARTAU (*op. cit.*, 299) se impugna a tese da eternidade do mundo. Porém, pelo menos desde aquela que é considerada como uma das primeiras obras de Llull, *Lógica en rims* ou *Compendium logicae Algazelis*, que o autor impugnava a tese da eternidade do mundo (cf. T. e J. CARRERAS Y ARTAU, *op. cit.*, 352). Vd. ainda *infra*, nota 72.

foi Luca Bianchi, embora estejamos em crer, conforme se verá, que algo mais haveria a dizer¹⁰. Pela nossa parte, só iremos aqui examinar a posição lulista relativa a tal matéria, assim como ela nos aparece exposta na *Declaratio Raymundi per modum dialogi edita*, outro título da obra já referida, texto em que o filósofo se põe a «dialogar» com Sócrates¹¹. Relativamente só à questão da eternidade, pode ler-se o seu pensamento enunciado em tese, no capítulo 146 da obra: o teólogo considera a criação do mundo, possível, temporal, sustentando-se o mundo todo, em sua substância, naquela possibilidade, sendo que a substância e a possibilidade do mundo foram criadas ambas em simultâneo no mesmo instante temporal, este também criado com elas¹². Quanto ao tempo, ponto nevrálgico numa defesa da temporalidade do mundo, Llull entende-o, na linha dos censores de Março, como um «ens reale», objectividade essa que defende ser condição para que de facto o mundo pudesse ter um início temporal¹³.

II

A pergunta sobre a existência (ou não) de um primeiro homem apresentava-se, pois, ligada à eternidade do mundo. Ora, procurar saber se o “mundo” é eterno ou se pelo contrário teve um princípio (temporal ou não temporal) é, nesta forma mais genérica, um problema filosófico pelo menos desde a pergunta helénica pela “arché”. É igualmente uma questão religiosa no centro de todas as importantes literaturas (sumérico-acádica, ugarítica e egípcia) e de todos os grandes sistemas religiosos desde o *Enuma Elish* (c. 2000 a. C.)¹⁴. Nesta sua dimensão genérica, o problema

¹⁰ R. DALES, *Medieval discussions of the Eternity of the World*, Leida, 1990 (sobre esta obra, vd. a nossa recensão in *Biblos* 66, 1990, 283-87); L. BIANCHI, *L'Erreur di Aristotele. La polemica contro l'eternità del mondo nel XIII secolo*, Florença, 1984.

¹¹ Utilizaremos a ed. preparada por P. O. KEICHER, *Raymundus Lullus und seine Stellung zur arabischen Philosophie. Mit einem Anhang, enthaltend die zum ersten Male veröffentlichte "Declaratio Raymundi per modum dialogi edita"*, Münster, 1909. Após a indicação do capítulo fornecemos o número da(s) página(s). Sobre a obra em geral, além do título acabado de citar, vd. T. e J. CARRERAS Y ARTAU, *Historia...*, 527-9.

¹² R. LLULL, *Declaratio...* c. CXLVI, 194: "... quod creatio mundi fuit possibilis, quando creatus fuit de novo cum illa possibilitate creata, in substantia mundi sustentata, et substantia et possibilitas simul et semel creatae fuerunt in eodem instanti, et idem instans creatum cum ipsis."

¹³ Cf. L. BIANCHI, *L'Erreur...* 50; R. HISSETTE, *Enquête...*, 152.

¹⁴ Cf. AA. VV., *La Création dans l'Orient Ancien*, Paris, 1987, 41-120; F. J. KOVACH, "The Question of the Eternity of the World in St. Bonaventure and St. Thomas. A Critical Analysis", *Southwestern Journal of Philosophy*, 5 (1974), 141; J. BAUDRY, *Le problème de l'origine et de l'éternité du monde dans la philosophie grecque de Platon à l'ère*

é ainda hoje acolhido, com maior ou menor recepção, em círculos da “ciência-cultura”, sob o tópicos da “idade do Universo”, do “nascimento do tempo” ou da “contração da causalidade”¹⁵. Muito além do seus vários pendoros técnicos e expressões históricas, este problema diz finalmente respeito à mais profunda das questões filosóficas, a do ser, da sua unidade e diversidade, do fundo, enfim, de tudo o que existe, apesar (e por causa) da copertença do homem ao Ser no núcleo da multiplicidade. É esta a razão pela qual, no fim de contas, se pode considerar haver um laço indissolúvel, ainda que a maior parte das vezes silenciado, entre a problemática do Uno e do Múltiplo e as hipóteses cosmológicas¹⁶.

Contudo, existe um ponto que deverá, em nossa opinião, ser o contributo mais decisivo da teorização do motivo religioso da “creatio ex nihilo” pela doutrina filosófica da causalidade. A ele estava ligada a defesa de um primeiro homem, pois assim se lia no *Génesis*. Essa teorização viu-se forçada a dirigir a sua interrogação em direcção ao “substratum” na raiz da potência criativa; como o “ex nihilo” permite teoricamente a verdadeira radicalidade do nada (“ouk on”) — para além de Deus, o ser que estabelece a aliança na história nada mais há — a resposta ortodoxa poderá ser a seguinte: os conteúdos da *inteligência* divina deverão ser o único “substrato” a partir do qual a *vontade* livre de Deus cria tudo o que existe. Sublinhe-se imediatamente esta correlação, grávida de consequências, *inteligência/vontade*. Para além da inevitável antropomorfização teológica (note-se que a doutrina da causalidade em filosofia não surgiu para

chrétienne, Paris, 1931, *passim*; R. SORABJI, *Time, Creation and the Continuum. Theories in Antiquity and early Middle Ages*, Londres, 1983, *passim*.

¹⁵ Cf. Q. SMITH, “The Uncaused Beginning of the Universe”, *Philosophy of Science*, 55 (1988), 39-57; AA. VV., *Vom Anfang der Welt. Wissenschaft, Philosophie, Religion, Mythos*, Munique, 1989, *passim*; P. DAVIES, *Deus e a Nova Física*, Lisboa, 1988, 37- 53; R. SHAPIRO, *Origens. A Criação da Vida na Terra. Um guia para o céptico*, Lisboa, 1987, *passim*; I. PRIGOGINE, *O Nascimento do Tempo*, Lisboa, 1990, 35-60; C. SAGAN, *Cosmos*, Lisboa, 1984, 281-309; H. REEVES, *Um pouco mais de azul. A Evolução cósmica*, Lisboa, 1983, 25-45; I. PRIGOGINE & I. STENGERS, *Entre o Tempo e a Eternidade*, Lisboa, 1990, 177- 233; K. POMIAN, “Tempo/Temporalidade”, in *Enciclopédia Einaudi* 29, trad., Lisboa, 1993, 20; A. LIGHTMAN, *Luz Antiga. Uma Introdução à Cosmologia*, trad., Lisboa, 1996. Sobre os limites de algumas das tendências do nível da “ciência-cultura”, cf. M.^a M. A. JORGE, “Condições epistemológicas dum ‘diálogo dinâmico’ entre ciência e fé”, *Revista da Faculdade de Letras [Porto]*, 2^a Série de Filosofia, 9 (1992), 138- 146.

¹⁶ Cf. D. ALCOFORADO, “Algumas reflexões breves a partir de um problema fundamental: a Origem do Mundo”, *Revista da Faculdade de Letras [Porto]*, 2^a Série de Filosofia, 3 (1986), 66.

explicar a actividade divina mas tão-só a humana ¹⁷), estamos, com aquele par, em presença da questão da essência do fundamento. Em “substratum” mas também em “differentia”. Houve quem, por isso, em relação à doutrina tradicional da causalidade quisesse marcar este “novum”, propondo-se mudar a nossa linguagem sobre a “causalidade” que cria. Segundo sugestão de J. Fragata, ao lado da causalidade “produtiva” e “indutiva”, haveria que falar de uma causalidade “dutiva” (neologismo formado a partir do verbo “ducere”), actividade que atribuímos exclusivamente a Deus que nada “produz”, mas tudo “duz” ¹⁸. Sendo a mais fundamental, semelhante causalidade diz respeito à origem absoluta sem especificações. A partir da acentuação posta numa potencialidade livre ela constitui por isso o pressuposto necessário para todas as actividades produtivas e indutivas. Poderíamos evocar ainda, e em diferente quadrante, o estudo de W. E. Carroll que pleiteia por uma distinção entre uma concepção da origem num sentido qualificado (“qualified sense”) — objecto das ciências —, e num sentido não qualificado (“unqualified sense”), o único em que a origem pode ser radical e portanto objecto da teologia ¹⁹. Note-se: mais do que um problema de linguagem, o que estas inovações terminológicas indiciam é o carácter de fronteira do nosso problema, entre a teologia e a filosofia.

Sempre foi assim aliás, durante o longo período designado como Antiguidade Cristã e Idade Média. Em virtude do dogma da criação “ex nihilo”, os Padres em primeiro lugar e depois teólogos e filósofos procuraram, não sem dificuldade, conferir ao dogma um conteúdo inteligível. Em particular no século XIII, o reconhecimento da obra aristotélica trouxe consigo um desafio considerável. De facto, em *O Céu* (obra traduzida para latim já antes de 1187), o Macedónio tinha levado a exame crítico e metodológico as teorias dos fisiólogos, dos astrólogos e do seu mestre Platão. Tratava-se de um exame comparável a posterior ponto de partida kantiano na *Crítica da Razão Pura*, mas naquele caso concluindo por um não começo do mundo. À semelhança do que fará Kant, o Filósofo não se confinou ao domínio crítico, mas avançou com um trabalho de precisão terminológica e metodológica. Em face deste importante e impressionante

¹⁷ Digamos, mediante uma formulação mais rigorosa, com KANT (*Crítica da Razão Pura*, trad. A. F. Morujão, Lisboa, 1985, 511): “Com efeito, o conceito puramente intelectual do contingente não pode produzir nenhuma proposição sintética como a da causalidade, e o princípio desta só no mundo sensível encontra significação e critério para a sua aplicação; porém, deveria precisamente servir para sair do mundo sensível.”

¹⁸ Cf. J. FRAGATA, “O Problema da Causalidade”, *Revista Portuguesa de Filosofia* 42 (1986), 246- 249.

¹⁹ Cf. W. E. CARROLL, “Big Bang Cosmology, Quantum Tunneling from nothing and Creation”, *Laval Théologique et Philosophique*, 44 (1988), 59- 75.

contributo, a poderosa tradição latina neoplatónica vigente no momento da recepção crítica da sua obra, teve o mérito e sentiu a urgência de passar a discutir a tese de um mundo eterno pelo menos em três lugares, depressa considerados obrigatórios: os comentários às *Sentenças* do Lombardo, à “obra dos seis dias” (*Hexaemeron*) e ao *Génesis* ²⁰. O que dava que pensar, nessa altura, era o começo (ou o não começo) do mundo no tempo e com isso a questão do primeiro homem.

Como bem o testemunham um Sigério de Brabante ou um Boécio de Dácia havia, de facto, uma discussão na Faculdade das Artes que girava em torno de se saber se o mundo, e com ele o género humano, podia ou não ser eterno. No Prólogo do texto do “syllabus”, Estêvão Tempier invocava essa situação para justificar o seu gesto ²¹. É preciso no entanto referir que estes dois mestres em Artes, sem dúvida os mais célebres, trataram com particulares nuances a tese de uma eternidade *possível* do mundo. É que numa obra justamente célebre, o grande filósofo judeu Moisés Maimónides tinha procurado mostrar como o problema, no que irá ser a sua formulação aristotélica e peripatética (i. e., em autores como Avicena ou Averróis), mas também na sua formulação oposta, não podia ser sustentado por uma argumentação credível e séria; como consequência, e pelo menos na sua expressão argumentativa e racionalizante, tal problema deveria ser mantido em aberto ²². Tal suspensão continuará a ser um grande desafio. No *Guia dos Perplexos* de Maimónides ela encontrou uma enunciação célebre e historicamente profícua. Não estranhámos reconhecê-la, por isso, em Tomás de Aquino, num celeberrimo opúsculo integralmente dedicado ao estudo desta temática, *A Eternidade do Mundo* ²³.

²⁰ Sobre o assunto, vd. R. C. DALES, *Medieval...*, *passim*; L. BIANCHI, *L'Erreur...*, *passim*. Para uma tradução acessível de textos de autores do séc. XIII versando a temática em apreço, vd. *St. Thomas Aquinas - Siger of Brabant - St. Bonaventure, On the Eternity of the World*, translated from the Latin with an Introduction by Cyril Vollert et al., Milwaukee, 1964; para texto afim, de Boécio de Dácia, vd. a nossa versão, *Boécio de Dácia. A Eternidade do Mundo*, Lisboa, 1996; para mais bibliografia, vd. o nosso *Creatura Mundi...*

²¹ Cf. F. VAN STEENBERGHEN, *Maître Siger...*, 149- 158, para um exame da natureza e do alcance do decreto.

²² Cf. M. MAIMÓNIDES, *Le Guide des Égarés* II, xiii- xxvi (ed. S. Munk, Paris, 1960, II, 104- 199). Relativamente à posição deste autor na matéria em apreço, cf. H. A. DAVIDSON, *Proofs for Eternity, Creation, and the Existence of God in Medieval Islamic and Jewish Philosophy*, Oxford, 1987, *passim*.

²³ Cf. J. A. WEISHEIPL, “The Date and Context of Aquinas’ ‘De aeternitate mundi’”, em: *Graceful Reason. Essays in Ancient and Medieval Philosophy*, Toronto, 1983, 254-257, para um primeiro resumo do conteúdo do tratado. Aguarda-se a versão portuguesa do opúsculo tomasino, da responsabilidade de Costa Macedo (Univ. do Porto).

O autor dominicano opor-se-á veementemente, e de uma forma que fará fortuna, aos mestres augustinianos da faculdade de Teologia (“adversariis”²⁴) que pretendiam provar contra o desafio peripatético a não-eternidade do mundo, isto é, a sua temporalidade ou “novidade”.

Não havendo argumentos constringentes contra a eternidade do mundo, poder-se-ia ao menos defender tal possibilidade levando a sério o notável contributo aristotélico? A possibilidade da eternidade do mundo ou de uma criação desde a eternidade abre-se assim como um novo problema que convém distinguir de uma posição mais radical, qual a da admissão da eternidade pura e simples²⁵. É consabido que esse notável especialista das Artes (“artifex”) que foi Boécio de Dácia, decerto em consonância com o espírito da sua Faculdade, concluía pela inexistência de qualquer contradição entre a fé e a filosofia, desde que o exame fosse bem conduzido²⁶. Idêntica atitude veremos, mais adiante, em Sigério de Brabante. Simplesmente, aquela opção boeciana, não deixa de ser representativa e motivada por uma problemática tensão, sempre latente na história da filosofia ocidental, respeitante à narrativa do conflito real entre fé e razão — oposição que virá a ser muito bem testemunhada por João Duns Escoto (“hic

²⁴ T. de AQUINO, *De aeternitate mundi* (ed. R. Busa, Galarate, 1980, 591).

²⁵ A. MOLINARO (“Creazione ed eternità del mondo”, *Rivista di Filosofia neo-scolastica*, 82 (1990), 609), apresenta muito bem a posição a que nos referimos, nos termos seguintes: “La questione della possibilità è questione essenzialmente filosofica in quanto riguarda la non contraddittorietà, la non ripugnanza di due termini tra di loro. Va da sé che questa non contraddittorietà ha il suo criterio ultimo e definitivo nel principio di non contraddizione inteso *ontologicamente*, cioè tanto nella sua valenza *logica* (noetica) - l’affermazione della negazione, e viceversa -, quanto, e soprattutto, nella sua valenza *reale* (entitativa) - l’essere del non essere, e viceversa -. Il significato ontologico del principio comprende indissolubilmente queste due valenze. La possibilità di cui si tratta è, dunque, la possibilità assoluta - la non contraddizione come tale -, a cui si oppone l’impossibilità assoluta - la contraddizione come tale -.”

²⁶ Cf. BOÉCIO de DÁCIA, *De aeternitate mundi* (ed. N. G. Pederson, Copenhaga, 1976, 365-366): “Ideo nulla est contradictio inter fidem et philosophum. (...) Nec credas quod philosophus qui vitam suam posuit in studio sapientiae, contradixit veritati fidei catholicae in aliquo, sed magis studeas, quia modicum habes intellectum respectu philosophorum qui fuerunt et sunt sapientes mundi (...). Dicunt enim quod christianus, secundum quod huiusmodi, non potest esse philosophus, quia ex lege sua cogitur destruere principia philosophiae. Illud enim falsum est, quia christianus concedit conclusionem per rationes philosophicas conclusam non posse aliter se habere per illa per quae concluditur et si concludatur per causas naturales. (...) Ideo christianus subtiliter intelligens non cogitur ex lege sua destruere principia philosophiae, sed salvat fidem et philosophiam neutram corripiendo.” Sobre esta matéria, vd. o nosso “O estatuto da filosofia em Boécio de Dácia”, *Biblos* 71 (1995), 433-59, e a nossa tradução já indicada.

est controversia inter philosophos et theologos”²⁷) — sendo que a tematização destas duas ordens cognitivas, condicionada pela religião, o demonstra à saciedade²⁸.

III

No contexto ideológico de Duzentos, perguntava-se também se a filosofia (natural) não devia negar a temporalidade do mundo, posto que pela sua própria metodologia ela trabalha exclusivamente com argumentos de índole naturalista e não teológica. Ora, a criação (temporal) do mundo não fora acontecimento natural. Este raciocínio encontramos-lo no número 90 do *syllabus* de 1277, e num dos seus examinadores, Henrique de Gand²⁹, lêmo-lo ainda em Boécio de Dácia³⁰ e Raimundo Llull conhece-o muito bem³¹. Para este último — e aqui deparamo-nos com um primeiríssimo aspecto que o distingue já de Sigério de Brabante e de Boécio de Dácia — a filosofia natural deve ser suporte (*subiectum*) e instrumento (*instrumentum*) para o conhecimento da filosofia sobrenatural. De facto, o filósofo catalão está, neste ponto, a experimentar a inevitabilidade da metafísica de que Kant um dia tratará, por isso que afirma que se só a filosofia natural fosse suficiente para o homem jamais este pretenderia interrogar as causas pela mera consideração dos efeitos. Que o investigador passe da «natura naturata» à consideração da «natura naturante», eis, nas suas próprias palavras, o desígnio que nos propõe. Mostrando-se conhecedor da máxima epistemológica peripatética que sustentava que o verdadeiro conhecimento era o conhecimento das causas³², Llull requer para a filosofia aquela condição que, servindo-nos de Boaventura, poderíamos definir

²⁷ Cf. E. GILSON, *Jean Duns Scot. Introduction a ses positions fondamentales*, Paris, 1952, 640- 646. Tratava-se, também neste caso, da oposição necessitarismo/ voluntarismo.

²⁸ Cf. L. KOLAKOWSKI, *Philosophie de la Religion*, Paris, 1985, 156-170. Para o confronto fé/razão, no quadro da polémica sobre a eternidade do mundo, cf. L. BIANCHI, *L'Erreur...*, 164, e H. a KRIZOVLIJAN, “Controversia doctrinalis inter magistros franciscanos et Sigerum de Brabant”, *Collectanea francescana* 27 (1957), 121-123; I. AZCOAGA BENGOCHEA, “La razón y la fé en la Creación temporal del mundo”, *Revista Española de Filosofia Medieval* 0 (1993), 3-38.

²⁹ Cf. HENRIQUE DE GAND, *Quodl.* I, q. 7-8 (ed. R. Macken, Lovaina, 1979). permitimo-nos remeter para a nossa versão *Henrique de Gand - Sobre a Metafísica do Ser no Tempo*, Lisboa, 1996, 107.

³⁰ Cf. BOÉCIO DE DÁCIA, *De aeternitate...*, 352.

³¹ Cf. R. LLULL, *Declaratio...* c. XC, 171. Cf. L. BIANCHI, *L'Erreur...* 72-3.

³² Cf. R. LLULL, *Declaratio...* c. CXLV, 193; cf. ARISTÓTELES, *Metaph.* I 2 (981 b 29-30).

em termos de recondução³³. Raimundo Llull descreverá semelhante método nos termos de «intelecção discursiva transitando de uma filosofia a outra», o que o remete para aquele ideal identificador de *philosophia* com *sapientia*³⁴. Como seria normal, o Doutor Iluminado está a pensar na teologia, «o grau mais alto e mais nobre da investigação»³⁵. A celeberrima «arte de invenção» luliana (*ars inventiva*) é toda ela a aplicação extravagante desta forma mental. Ela recebeu, num magnífico extracto (nº 285) do *Livro do Amigo e do Amado*, a seguinte redacção, no que toca ao «erro» a refutar: «Desculpava o amigo o seu amado perante aqueles que diziam que o mundo é eterno, dizendo que o seu amado não teria uma justiça perfeita se não preservasse a cada alma o seu corpo, para o qual não haveria lugar suficiente nem matéria ordinal, e o mundo seria ordenado a um fim unicamente, se fosse eterno; e se não o fosse faltariam no seu amado a perfeição da vontade e a sabedoria.³⁶» Veremos que a tentativa de se perceber a tese luliana relativa à temporalidade do mundo — num procedimento a que o autor chama a «certificació de la veritat» — passa muito pela glosa deste texto apaixonado e emotivo, num género que antecipa, em filosofia, alguma da aforística nietzscheana.

É assim que o confronto entre Raimundo Llull e um mestre em Artes, v. g., Boécio de Dácia, no que ao estatuto das ciências e da investigação diz respeito, é o mais vincado possível³⁷. Confronte-se as duas posições seguintes (na esquerda a citação do «erro» feita por Llull³⁸ na direita a posição própria de Boécio³⁹), cujo paralelo é por si só tão elucidativo:

³³ Cf. M. S. de CARVALHO, *São Boaventura. Recondução das Ciências à Teologia*, Porto, 1996, 47-87; ID., «Redução ou Recondução? (Nota sobre Boaventura de Bagno-regio)», *Revista Filosófica de Coimbra* 5 (1996), 205 - 15.

³⁴ R. LLULL, *Declaratio...* c. XC, 171: "Naturalis philosophus per naturam naturatam investigare debet naturam naturantem, cum philosophia naturalis sit subiectum et instrumentum ad cognoscendum philosophiam supranaturalem, ut de prima causa notitiam habeat per effectum. Et si esset verum hoc quod tu dicis, appetitus philosophi naturalis quiesceret in effectu, non in prima causa, quae est ultimus finis, quod est inconveniens. Debet ergo philosophus habere intellectum discursivum de una philosophia in aliam..."

³⁵ R. LLULL, *Declaratio...* c. CXLV, 193: "Verumtamen altior gradus investigationis est et nobilior ille qui fit per theologiam..."

³⁶ R. LLULL, *Livro do Amigo e do Amado*, trad. de D. Ánguelov, Lisboa, 1990, 62.

³⁷ Cf. L. BIANCHI, *L'Errore...* 72.

³⁸ R. LLULL, *Declaratio...* c. CXLV, 193.

³⁹ BOÉCIO de DÁCIA, *De aet. mundi* (ed. 347). Cf. também ID., *Quaestiones super libros Physicorum* I, q. 2a, q. 2b.

“... nulla quaestio disputabilis est per rationem, quam philosophus non debeat disputare et determinare, quia rationes accipiuntur a rebus, philosophia autem omnes res habet considerare secundum diversas sui partes”.

“... nulla quaestio potest esse, quae disputabilis est per rationes, quam philosophus non debet disputare et determinare (...) quia omnes rationes per quas disputatur ex rebus acceptae sunt.”

A verdade é, portanto, que Raimundo Llull requer para a teologia, que supera a filosofia, a obrigação (*debere*) de disputar a temática que ora elegemos, recorrendo quer a argumentações de índole naturalista quer de índole supranatural quer do domínio da autoridade eclesiástica, por isso que se trata de alcançar as verdades da fé e os mistérios divinos⁴⁰. Ao invés, como se vê pela citação acima, que reproduz de facto o pensar do seu autor, um mestre em Artes restringiria não só o que se pode quanto o que se deve saber em cada sector disciplinar. A redução de todo um manancial problemático é aqui sintoma de uma reivindicação em que se degladiam duas formas de saber, mas também de poder⁴¹.

3. 1.

Consideremos primeiramente o caso de Sigério de Brabante, posto que ele testemunha aquela linha de pensamento à qual Llull se oporá servindo-se de «Sócrates»⁴². Dizendo querer seguir a metodologia aristo-

⁴⁰ R. LLULL, *Declaratio...* c. CXLV, 193-4: “Unde cum in altiori gradu consistat consideratio theologiae quam consideratio philosophiae, debent quaestiones theologiae per rationes disputari sive naturales sive supra cursum naturalem miraculose, et per auctoritates sanctorum, attingentes per fidem veritates et secreta de deo et de sua operatione, quam habet intrinsece et extrinsece immediate, deo scilicet agente in effectu suo immediate. Et quia philosophus operationem dei non considerat sine medio, et theologus ipsam considerat sine medio, consideratio theologi est altior et nobilior quam consideratio philosophi; unde sequitur, quod quaestiones theologiae magis disputabiles sunt per theologiam quam per philosophiam.”

⁴¹ Cf. M. A. S. de CARVALHO, *O estatuto da filosofia...*, 459.

⁴² Relativamente à concepção sobre a eternidade do mundo em Sigério, veja-se, para além dos estudos citados neste artigo (em particular os trabalhos de L. Bianchi e de F. Van Steenberghen), Th. BUKOWSKI, “The Eternity of the World according to Siger of Brabant: Probable or Demonstrative?”, *Recherches de Théologie ancienne et médiévale* 36 (1969), 225-229.

télica («secundum viam Philosophi») no tratamento de tal questão, ao autor foi-lhe perguntado se a espécie humana (ou mesmo qualquer uma outra espécie de seres sujeitos à geração e à corrupção) começou a existir⁴³. O Brabantino conhece a razão pela qual os «filósofos» («secundum philosophos») — entenda-se: os filósofos pagãos — se pronunciaram a favor da eternidade da espécie humana. De certo que eles não ignoravam que uma espécie é formada por indivíduos e que estes se geram uns aos outros sucessivamente. Simplesmente — continua — o que lhes repugnava era pensar que a consideração do nascimento de um indivíduo dentro de uma espécie fosse suficiente para sustentar que essa espécie principiou a existir. É o efeito ficcional da generalização que não colhe. Ademais, por causa do próprio princípio empírico da geração sucessiva, é que semelhante efeito de imaginação claudica: «dizer que a espécie humana começou a existir em absoluto sem existência prévia, equivale a dizer que um dos seus indivíduos começou a existir sem que antes tivesse existido algum indivíduo dessa mesma espécie.⁴⁴». Ora, não é isto negado pela banal experiência? Logo, a sucessão trans-individual pode ser sempiterna.

Sigério de Brabante não fica porém por aqui. Ele passa a responder àqueles que pretendiam avançar um argumento em favor de um princípio temporal para a espécie humana. O equívoco, no caso, passava por supor que Deus não pode ter criado uma espécie eterna senão a partir de um indivíduo, ipso facto eterno, eternidade que a mera observação contradiz⁴⁵. Trata-se de combater senso-comum com senso-comum. Simplesmente — nota o Brabantino — uma espécie é configurada não por um qualquer

⁴³ S. de BRABANTE, *De aeternitate...*, 113: "Propter quamdam rationem quae ab aliquibus demonstratio esse creditur eius quod species humana esse incepit cum penitus non praefuisset, et universaliter species omnium individuorum generabilium et corruptibilium, quaeritur utrum species humana esse inceperit cum penitus non praefuisset, et universaliter quaelibet species generabilium et corruptibilium, secundum viam Philosophi procedendo".

⁴⁴ S. de BRABANTE, *De aeternitate...* c. I, 117: "Dicere enim quod ipsa [sc. species humana] esse incepit, cum penitus non praefuisset, est dicere quod aliquod eius individuum esse inceperit ante quod non fuerit aliud individuum illius speciei."; cf. o nosso "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), 46-47.

⁴⁵ S. de BRABANTE, *De aeternitate* c. II, 120: "... unum falsum supponunt: quod species humana non possit esse facta sempiterna a Deo nisi facta sit in aliquo individuo determinato et aeterno, sicut species caeli facta est aeterna. Et cum in individuis hominis nullum aeternum inveniant, totam speciem incepisse cum penitus non praefuisset demonstrasse putant, frivola ratione decepti."

dos indivíduos dessa espécie mas por todo e qualquer indivíduo da espécie⁴⁶. Isto é: exige-se uma abstracção ou certa universalidade no tratamento deste assunto, e para além do facto de, já pela análise aristotélica do próprio tempo, se verificar que uma quantidade finita topológica («quodlibet tunc sit finitum») não obsta a uma consideração do infinito (=eternidade)⁴⁷, a questão resolve-se sobremaneira considerando o estatuto dos próprios universais. É por isso que não causa estranheza o facto de, a propósito da eternidade da espécie, se perguntar no capítulo III se os universais têm existência nos particulares. Ao repelir o realismo («universale, secundum quod universale, non est substantia») em nome de um certo conceptualismo («non est nisi in anima») ⁴⁸, Sigério de Brabante defende uma posição assimilável à de São Tomás ⁴⁹. Também para aquele, não existindo o universal *in rerum natura* e sendo a espécie inteligível abstraída, não é o conceito enquanto universal que é predicado dos singulares, mas a própria natureza da coisa, considerada de um modo absoluto sem referência àquele modo especial de ser que pelo intelecto agente adquiriu ⁵⁰. Aplicando esta concepção à temática da eternidade da espécie e do mundo, já se vê qual o grau de universalização, ou melhor ainda de abstracção, que o autor pretendia. De facto, para o Brabantino, perguntar sobre a eternidade do mundo ou da espécie implica situarmo-nos no plano da natureza essencial, da natureza da própria coisa considerada e não da natureza física. É esta excessiva ligação ao concreto que o mestre em Artes se recusa a aceitar.

Na princípio do seu opúsculo, Sigério evocara um argumento contra a eternidade das espécies — na ordem dos seres finitos, a potência absoluta

⁴⁶ Cf. S. de BRABANTE, *De æternitate...* c. II, 118, l. 14-17.

⁴⁷ Cf. S. de BRABANTE, *De æternitate...* c. II, 118-9, l. 18-33.

⁴⁸ Cf. S. de BRABANTE, *De æternitate...* c. III, 122 -24, l. 33-61. A afirmação de que os universais têm um ser conceptual (*conceptus*) é literalmente recuperada por Sigério a partir de TEMÍSTIO, *In De anima* III, 5 (ed. G. Verbeke, Lovaina, 1957, 130).

⁴⁹ Cf. B. BAZÁN, "Introduction", in *S. de Brabant, De æternitate...*, 66*.

⁵⁰ S. de BRABANTE, *De æternitate...* c. III, 127: "Universalia autem non sunt res universales primo modo, scilicet sic quod universaliter in rerum natura existant: tunc enim non essent conceptus animae. Sed sunt ipsa res universales modo secundo, hoc est, universaliter et abstracte intellectae. Propter quod universalia, secundum quod huiusmodi, quia conceptus sunt, de particularibus in quantum talia non dicuntur. Nec enim intentio speciei vel generis de ipsis dicitur, sed ipsa natura, quae sic intelligitur, secundum id quod est in se accepta, in anima non est et de particularibus dicitur." Cf. também ID., *ibid.*, 126, l. 87-98. O tema, em Sigério, foi rapidamente tratado por H. - U. WÖHLER, "Die Reflexion des Universalienproblems in den Schriften Sigers von Brabant", in *Averroisimus im Mittelalter...*, 81-84. Para a posição de São TOMÁS, vd. *O Ente e a Essência* c. II (ed. M. A. S. de Carvalho, Porto, 1995, 83- 6).

é temporalmente anterior ao acto⁵¹ — que releva de uma determinada e disseminada concepção da Criação a qual será objecto de exame no fim da obra. De acordo com ela, Deus (potência absoluta) estava implicado no tempo. Frisando bem que a vai discutir apresentando a opinião de Aristóteles e não adoptando-a como verdadeira («dicimus opinionem Philosophi recitando, non ea asserendo tamquam vera»⁵²), o autor insiste em dois pontos: (i) se em certa altura a totalidade dos entes existisse em potência sem que nada nos entes estivesse completamente em acto, a causa agente e motora existiria sempre em acto, os entes e o mundo só existiriam em potência e a matéria actualizar-se-ia por si mesma, o que é impossível⁵³ — daqui se segue a admissão da «actualidade» (i. e., a eternidade) dos entes; (ii) o primeiro motor ou primeiro agente está sempre em acto, e como a potência não é anterior ao acto, segue-se que ele move e age sempre, e o que cria não é mediante um movimento⁵⁴ — pelo que se infere a atemporalidade (i. e. sem movimento) da relação criadora. Assim se conclui que, uma vez que a causa motora e agente existe sempre, nenhuma espécie se pode actualizar sem uma prévia «existência», e assim as mesmas espécies que existiram voltam a existir de modo circular⁵⁵. De notar que o argumento baseia-se no mero exame da relação acto/potência e estrutura-se na pressuposição da anterioridade (não temporal mas lógica) do acto em relação à potência.

Podemos terminar este apartado apenas observando que a concepção da Criação que se acaba de contrariar, cede demasiadamente ao vício teológico antropomorfista a que se aludiu no § 2, por isso que vê o acto de criar nos termos de um movimento (temporal). Significativamente, Sigério de Brabante, não obstante o seu estatuto profissional de professor da Faculdade das Artes, está a experimentar, dessa maneira, a diferença teológica Deus/criatura. Ao fazê-lo recorrendo a Aristóteles, ele assinala a necessidade de se dissociar «Criação» de «Princípio» (embora não de

⁵¹ Cf. S. de BRABANTE, *De aeternitate...* 115, l. 41.

⁵² S. de BRABANTE, *De aeternitate...* c. IV, 132.

⁵³ S. de BRABANTE, *De aeternitate...* c. IV, 131: "... si enim tota universitas entium aliquando fuisset in potentia, ita ut nihil in entibus totaliter in actu, semper actu agens et movens, entia et mundus iam non essent nisi in potentia, et materia per se iret ad actum, quod est impossibile."

⁵⁴ S. de BRABANTE, *De aeternitate...* c. IV, 131-2: "... quia enim primus movens et agens semper est actu, non prius potestate aliquid quam actu, sequitur quod semper moveat et agat, quaecumque non mediante motu facit, secundum philosophos."

⁵⁵ S. de BRABANTE, *De aeternitate...* c. IV, 132: "Ex hoc autem quod semper est movens et agens, sequitur quod nulla species entis ad actum procedit quin prius praecesserit, ita quod eadem specie quae fuerunt circulariter revertuntur..."

«Causa»⁵⁶), para o que avança uma argumentação plausível que congraça um arsenal teórico e metodológico substantivamente representativo em prol da possibilidade de uma criação desde toda a eternidade.

Em todo o caso, andaríamos mal em pensar que o Brabantino é absolutamente favorável à tese da eternidade. Para ele (como para São Tomás e Boécio de Dácia) será suficiente mostrar que nem a temporalidade nem a eternidade da espécie e do mundo podem suportar uma demonstração constringente. Consequentemente — continua — só a fé nos pode levar a dizer que o mundo teve um princípio temporal⁵⁷. Julgamos que o seu axioma «fide tenendum quod inceperit» resume doutrina comum nas Artes, embora ultrapassasse os muros dessa Faculdade. Boécio de Dácia colocava-a nos seguintes termos, obviamente defensivos: «... não existe nenhuma contradição entre a fé e o filósofo. (...) Não acredites que o filósofo, que dispendeu a sua vida no estudo da sabedoria, contradisse em algum aspecto a verdade da fé católica (...). De nada vale, e é sem dúvida nenhuma impossível, aquilo que alguns mal intencionados dizem quando se aplicam na possibilidade de descobrir argumentos incompatíveis em algum aspecto com a verdade da fé cristã. Dizem, realmente, que o cristão, enquanto cristão, não pode ser filósofo pois pela sua Lei é obrigado a destruir os princípios da filosofia. Mas isto é falso, porque o cristão admite que uma conclusão resultante de argumentos filosóficos racionais, por causa dos [princípios] pelos quais se conclui, não pode ser diferente. (...) Por conseguinte, o cristão que compreende judiciosamente não é obrigado,

⁵⁶ S. de BRABANTE, *De æternitate...* c. I, 116-7: "Sic igitur ex iam dictis patet qualiter species humana a philosophis ponitur sempiterna et nihilominus causata: non enim sic, quia abstracte ab individuis existat sempiterna et sic causata; nec etiam est sempiterna causata quia existat in aliquo individuo sempiterno causato, sicut species caeli vel intelligentiae; sed quia in individuis humanae speciei unum generatur ante aliud in sempiternum, et species habet esse et causari per esse et causationem cuiuslibet individui."; embora sobre a alma, vd., no mesmo sentido, ID., *De anima intellectiva* V (ed. Bazán, Lovaina, 1992), 93, l. 54-57 e também 94: "Et intelligo animam intellectivam de se semper esse ens sic: quia in eius ratione seu definitione est semper esse cum careat materia. Istud tamen semper esse, quod est de sui ratione, non habet ex se effective, sed ab alio." Em outro lugar, tratámo da problemática intelectual de Sigério, vd. «A polémica monopsiquista de 1270: T. de Aquino e S. de Brabante», *Revista da Universidade de Coimbra* 37 (1992), 167-187.

⁵⁷ S. de BRABANTE, *De æternitate...* 136: "... tractatus Magistri Sigeri de Brabantia super quadam ratione ab aliquibus reputata generationem hominum tangente, ex cuius generationis natura putant se demonstrasse mundum incepisse, licet neque hoc, neque eius oppositum sit demonstrabile, sed fide tenendum quod inceperit". (O sublinhado é nosso).

pela sua Lei, a destruir os princípios da filosofia, mas mantém intacta a fé e a filosofia não atacando nem uma nem outra.»⁵⁸

3. 2.

Contra um ficcional «Sócrates», que negava que o primeiro homem tivesse alguma vez existido, Llull responde num tom que nos pode fazer lembrar de alguma maneira os argumentos infinitistas de São Boaventura (afinidade genérica a que haveremos de voltar)⁵⁹. Sublinhando também a «inconveniência» de uma tal proposta «secundum philosophiam et naturam», diferentemente do Doutor Seráfico Boaventura o nosso Doutor Iluminado não faz mais do que pôr em relevo a harmonia que deve existir entre a vida e o significado (teleológico) da mesma. O seu raciocínio limita-se, por conseguinte, a exprimir a incongruência (diríamos: incongruência ético-teológica, ao nos lembramos de anterior citação do *Livro do Amigo e do Amado*) presente na postulação da eternidade do homem, a qual se manifesta na discrepância entre um número *infinito* de homens já mortos e um número apenas *finito* de homens vivos; ora — remata Llull — dado que o infinito supera o finito, repugna à inteligência e ao coração que os homens existam para morrer, que o fim seja a morte e não a vida!⁶⁰. É indesmentível que é um interesse da razão (para falarmos em linguagem kantiana) que governa esta maneira de raciocinar sendo precisamente aí que brota a importância do seu trabalho no que à questão *de aeternitate mundi* diz respeito.

⁵⁸ B. de DÁCIA, *De aeternitate...*, in *fine*. Remetemos para a edição com a nossa tradução e para o nosso estudo acima indicado.

⁵⁹ Cf. BOAVENTURA, *In II Sent.* d. I, p. 1, a. 1, q. 2 (ed. Quaracchi, II 21). Relativamente à temática do infinito em Deus, aspecto que vai ser central em Llull, pode fazer-se o ponto (designadamente a polémica que envolveu L. Sweeney e W. N. Clarke) mediante os estudos de A. CÔTÉ, “Note sur les sources de la doctrine de l’infinité divine chez Thomas d’Aquin”, *Bulletin de Philosophie Médiévale* 34 (1992), 197-214, e “Les grandes étapes de la découverte de l’infinité divine au XIIIe siècle”, in *Actualité de la pensée médiévale*. Recueil d’articles édités par J. Follon et J. McEvoy, Lovaina-a-Nova, 1994, 216-46.

⁶⁰ R. LLULL, *Declaratio...* c. IX, 112: “... dico tibi, quod tu plura dicis hic inconvenientia, inter quae istud est unum, videlicet, quod si aeterna esset generatio hominum, aeterna etiam foret corruptio hominum, et numerus hominum qui sunt mortui non esset terminatus, sed infinitus, et numerus hominum qui hodie vivunt terminatus esset et finitus. Et quia infinitum est plus quam finitum, esset finis in morte et non in vita hominum, et sequeretur, quod homines sunt, ut non sint, et vivunt, ut moriantur, et parum vivunt, ut perpetuo sint mortui, quod non est intelligibile neque amabile, quia est contra conditiones entis in hoc, quod existentia concordantiam habere debet cum suo fine et suis finis cum ipsa, et hoc secundum philosophiam et naturam.”

Há um longo capítulo na *Declaratio* que trata mais detidamente o nosso problema⁶¹. Sócrates avançava «que o mundo era eterno quanto às espécies existentes, e que o tempo, o movimento e a matéria agente e recipiente eram eternas, e era assim pela potência infinita de Deus, sendo impossível que alguma coisa passasse a existir como efeito sem uma alteração na causa»⁶². Ao expormos acima o pensar de Sigério deparamo-nos com quase todos estes tópicos, os quais lhe serviram somente para esfriar o afã argumentativo de temporalistas e criacionistas. Llull aceita, naturalmente, que é a potência infinita de Deus que é responsável pela criação do mundo, mas o que ele nega é que daí se siga a eternidade do mesmo⁶³. A dissociação subjacente à negação luliana — infinitude vs. eternidade — baseia-se na diferença «onto-lógica» entre infinito e finito: um ser infinito não pode efectivar algo que lhe corresponda inteiramente, tanto mais que qualquer efeito que conheçamos não tem uma potência infinita⁶⁴. A razão é bem forte para que Llull a queira mostrar mediante uma forma aparentemente silogística: a eternidade divina (na origem, hipotética, de uma eternidade do mundo) carece da *potência* divina para que o mundo seja eterno; ora, no caso de uma eternidade do mundo, aquela potência seria mais poderosa no que toca à eternidade do que no que toca a quaisquer outros atributos (bondade, grandeza, etc.) comunicando, mediante a eternidade, uma duração infinita; simplesmente, nem a potência tem mais poder para um diferente atributo do que para si própria nem o mundo é capaz de receber uma infinita possibilitação (*possificationis*)⁶⁵. Esta

⁶¹ Cf. R. LLULL, *Declaratio...* c. LXXXVII, 163-170. Trata-se, além do mais, de um capítulo decisivo pois Llull remeterá a solução de muitos outros erros (vd. cc. 88, 89, 91, 93, 94, 95, 98, 99, 101, 103, 147, 184, 215) para o tratamento desse capítulo.

⁶² R. LLULL, *Declaratio...* c. LXXXVII, 163.

⁶³ R. LLULL, *Declaratio...* c. LXXXVII, 163: “Verum est, quod mundus est a potentia dei infinita; sed non sequitur propter hoc, quod sit aeternus...”

⁶⁴ R. LLULL, *Declaratio...* c. LXXXVII, 163: “... potentia dei tantum agere non potest in suo effectu quantum ipsa est, quoniam si posset, effectus recipere posset et habere potestatem infinitam...”

⁶⁵ R. LLULL, *Declaratio...* c. LXXXVII, 164: “Adhuc dico tibi, quod divina potestas plus in effectu non potest ratione aeternitas, quam ratione sui ipsius, sicut divina bonitas, quae plus bonificare non potest quoad aeternitatem quam quoad se ipsam, et sic de magnitudine, sapientia, voluntate, virtute, veritate, gloria et perfectione. Sed si mundus sit aeternus, potest esse aeternus per divinam aeternitatem, prout esse aeternus per divina potestatem, cum sine divina potestate divina aeternitas causare non posset aeternitatem mundi. Sequitur ergo, si mundus est aeternus, quod divina potestas plus potest quoad aeternitatem quam quoad se ipsam, etiam quoad divinam bonitatem, magnitudinem etc; et hoc, quia communicat se aeternitati, ut causare possit infinitam durationem. Sed potestas

subliminar supereminência da *potestas* frente à *aeternitas* — do agir como condição do ser ⁶⁶, invertendo o tradicional axioma «agere sequitur esse» em «esse sequitur agere» ⁶⁷ — não passa sem a percepção da (e a crença na) *impotestas* do ser criado ⁶⁸, razão pela qual já frisámos estar aqui em jogo a diferença finito/infinito. De notar que num dos primeiros textos teológicos escritos em português, o *Livro da Corte Imperial*, no qual se acolhe o pensar lulliano, também esta diferença ocorre numa alusão à eternidade possível do mundo ⁶⁹. A estrutura do finito é pura possibilidade, *debilitas*, seu autêntico índice ontológico: «possibilitas est creatura» ⁷⁰. E porque o infinito é autenticamente objecto da teologia ⁷¹, a diferença ontológica de que falamos é uma diferença teológica. Se o mundo pode receber uma infinita duração porque razão não pode receber uma infinita beleza? — pergunta Llull, aliás certamente (embora só na condição, como parece ser o caso, de se conceber uma identidade entre eternidade e infinita duração ⁷²), ao seu retórico interlocutor. Dado que o nosso

non posset in effectu influere respectu suae ipsius simpliciter infinitam possificationem, cum mundus ipsam recipere non posset. Potest ergo potestas, si mundus sit aeternus, quoad alienam rationem plus quam quoad suam propriam, quod est impossibile, sicut est impossibile, quod intellectus plus possit intelligere quoad voluntatem quam quoad se ipsum et e converso.” De acordo com os irmãos CARRERAS Y ARTAU (*op. cit.*, 510), os *vocables noveyls* de que se serve Llull, v. g. aqui, *possificationis*, foi-os o autor maiorquino buscar ao seu grande conhecimento do idioma coloquial árabe.

⁶⁶ Sobre a importância deste dinamismo, vd. L. SALA-MOLINS, *La philosophie de l'amour chez Raymond Lulle*, Paris-Haia, 1974, cap. I. Raimundo LLULL traduz, na obra que analisamos, essa ideia, em termos seguintes (c. CCXV, 218): “...bonificare (...) est actus bonitatis, et magnificare actus magnitudinis, et aeternare actus aeternitas, et sic de aliis.”

⁶⁷ Cf. R. LLULL, *Vida...* VI, 26.

⁶⁸ R. LLULL, *Declaratio...* c. CXLVI, 194: “... sed impossibilitas non transit in essentia dei (...). Hoc idem est de impossibilitate contradictionis, sicut deus qui facere non potest contradictionem. Et hoc non est propter debilitatem suae potestatis, sed est ex parte sui effectus...”

⁶⁹ Vd. J. M. da C. PONTES, *Estudo para uma edição crítica do Livro da Corte Imperial*, Coimbra, 1957, 154.

⁷⁰ R. LLULL, *Declaratio...* c. CXLVI, 194: “Et praedicta possibilitas non est de essentia voluntatis potestatis dei, cum deus sit purus actus, habens purum velle, purum posse bonum, aeternum et infinitum, sed possibilitas est creatura, cum qua posset esse creatum, et creata est, quando creatum est creatum...”

⁷¹ R. LLULL, *Declaratio...* c. CXLV, 193: “... theologus considerat rationes infinitas, et per consequens actus infinitus...”

⁷² No alfabeto da *ars lulliana*, a letra D significa Eternidade ou Duração, e o autor define-a assim: «aquilo em razão do qual a bondade, a grandeza, etc., duram» (cf. T. e J. CARRERAS Y ARTAU, *op. cit.*, 430 e 435). Na mesma obra (444), os autores explicam

catalão se recusa a aceitar que o poder (*potestas*) de Deus seja maior para a efectivação da eternidade do que para a realização, por exemplo, da bondade, então o mundo não pode ser eterno⁷³.

Um aspecto imediatamente ligado à defesa da temporalidade do mundo (*novitas mundi*), como se vê ser a posição do nosso autor, prendia-se com a alteração na causa produtiva (*novatio causae*). A intervenção de Deus no tempo não implica uma qualquer modificação da sua parte? No parágrafo anterior, viu-se que também Sigério aludia a este escolho. Como é que Llull trata o problema? Concebendo a Causa, a potência divina, como *infinitamente* anterior, em duração, ao seu efeito, razão pela qual — pensa — na criação temporal do mundo a divina potência não está ligada ao tempo, mas é imutável, imutabilidade esta que é garantia da infinidade de Deus⁷⁴. De notar que a introdução do advérbio, na tradução portuguesa (adjectivo, no original) assinala o ponto que Sigério não mostra conhecer. Por outro lado, pensar-se a criação no tempo podia pressupor um antropomorfismo qualquer na concepção da primeira causa ou ainda

a aplicação da arte à temática da eternidade do mundo, que dada a curiosidade e o interesse, não hesitamos em transcrever para que o leitor possa ficar com uma pálida informação do vertiginoso (e quiçá fantasioso) processo: "...*utrum mundus sit aeternus*. La doctrina del Arte exige que sean aceptados primeramente los términos explícitos o *explicados* que entran en el enunciado de la cuestión. Estos términos son ahora: *aeternitas* (letra D de la primera columna del alfabeto) y *utrum* (letra B de la tercera columna del mismo alfabeto). Pero la letra D, tomada en otra acepción (segunda columna del alfabeto) significa, además, el término implicado *contrariedad*. Declarando la significación de los términos explicados y implicados (*terminos explicatos et implicatos*) y aplicando los unos y los otros a la tesis propuesta de tal manera que las definiciones de los principios y las diversas especies de reglas no sufran contradicción (*remaneat illesae*). Llull va reuniendo — o como él dice, multiplicando — hasta veinte razones, correspondientes a las veinte combinaciones o cámaras de la primera columna, a favor de la solución correcta, a saber: que *el mundo no es eterno*. A estas veinte primeras razones podrían sumarse otras veinte si se utilizase la segunda columna, y otras veinte pasando a la tercera columna, y así sucesivamente hasta agotar las veinte cámaras o combinaciones que forman la última columna." (Os sublinhados são dos autores).

⁷³ R. LLULL, *Declaratio*..., c. LXXXVII, 164: "et quia est impossibile, quod divina potestas maiorem habeat actum quoad aeternitatem quam quoad divinam bonitatem, est impossibile, quod mundus sit aeternus."

⁷⁴ R. LLULL, *Declaratio*... c. LXXXVII, 164-5: "Item, quia dicis, quod mundus sit novus, esset novatio causae, non est verum, cum divina potestas ita suum effectum sine universum praecedat per infinitatem durationis, sicut per suamet infinitatem et per infinitam bonitatem etc. Et sic divina potestas in causando mundum de novo non recipit novationem, quia ratione aeternitas ita est immutabilis..." Cf. L. BIANCHI, *L'Errore*..., 98, n.18.

(o que seria pior) uma deficiência na mesma⁷⁵. Como já se viu em Sigério, estas eram objecções comuns na época, mas Raimundo Llull contrapõe-lhes a liberdade (*fuit causa libera*) na raiz da operação primeira e portanto também expressão da sua suficiência ontológica (*quoniam sibi sufficiebat, quod esset purus actus intrinsecus*)⁷⁶. Presume que é a liberdade inerente ao acto da criação que funda a temporalidade dessa intervenção mas também a inalterabilidade (temporal) na vontade do interventor⁷⁷. Note-se, porém, que isto não anula, antes pretende reforçar, a causa (melhor diríamos: a *razão*) justificativa do acto criador: a vontade criadora não quer o seu efeito porque este a completa, mas na medida em que ele assinala a graça e a liberdade da intervenção, fá-la ser objecto de amor e de conhecimento, de louvor e de contemplação⁷⁸.

Um terceiro ponto a ser objecto de tratamento diz respeito à especificidade de uma acção qual a Criação a partir do nada. É que, em relação àqueles que objectavam dizendo que qualquer acção exige o tempo, e portanto o tempo (e o movimento) seriam anteriores à própria intervenção criadora, reclamar-se-á que no que toca (só) à criação *ex nihilo* um tal argumento não colhe, dado que Deus não precisa de qualquer causa instrumental, à excepção, obviamente, das noções na mente divina⁷⁹ («rationes per quas deus se habet ad agendum»⁸⁰). Se a infinitude de Deus é a razão pela qual o mundo não foi criado desde a eternidade, as noções referidas serão, segundo o autor, a razão para que o mundo tivesse sido criado no tempo: pela Bondade foi criado o mundo bom, pela Grandeza,

⁷⁵ Vd. também, no mesmo sentido, R. LLULL, *Declaratio...* c. LXXXVII, 167, linhas 11-26; ID., *ibid.*, 168-9, linhas 5 - 39.

⁷⁶ R. LLULL, *Declaratio...* c. LXXXVII, 165.

⁷⁷ R. LLULL, *Declaratio...* c. LXXXVII, 165: "Et quia deus libere produxit effectum, in sua immutabilitate perseveravit, scilicet in attingendo novum motum instantaneum temporificatum."

⁷⁸ R. LLULL, *Declaratio...* c. LXXXVII, 167: "Et quia dicis [Socrates], quod divina voluntas appetit effectum, male dicis, cum non diligit effectum ratione indigentiae, sed vult effectum agere ratione gratiae et libertatis, et ut sit dilecta et cognita, laudata et contemplata..."

⁷⁹ R. LLULL, *Declaratio...* c. LXXXVII, 166: "... modus productionis de non esse in esse non est secundum modum istorum inferiorum productibilium, quae producuntur mediante materia illi productioni subiecta, immo est totus suspensus et sustentatus in divinis rationibus et in identitate numeri ipsarum, sicut si divina voluntas vult producere novum effectum qui non erat aliquid, quod sit. Et hoc divina voluntas velle potest, et sicut velle potest, ita perficere potest, cum sit idem cum sua infinita potestate, aeternitate, virtute etc." No mesmo sentido, vd. ID., *ibid.*, 167-8, linhas 27- 04 e c. CCXVII, 219.

⁸⁰ R. LLULL, *Declaratio...* c. LXXXVII, 169, onde porém se limita a referência à «instrumentalidade» das referidas noções.

grande, e pela Eternidade, um mundo duradouro (*durabilis*)⁸¹. A ontologia neoplatónica que suporta este discurso é evidente: é melhor ser do que não ser, querer do que não querer, e o universo explicita a hierarquia ontológica que permite a aferição de um qualquer recipiendário, ou de uma qualquer das suas notas, pela medida da sua capacidade receptiva.

IV

É tempo de concluirmos. O primeiro ponto que gostaríamos de frisar vai no sentido de dizer que esta controvérsia entre Llull e Sigério, ou melhor, entre duas atitudes mentais, é tão contrastante quanto significativa. Vimos, em todo o caso, que quer naqueles que defendem a possibilidade de uma eternidade da espécie e do mundo quer nos que avançam com a sua temporalidade um aspecto concreto foi vital. Pelo menos é essa a conclusão a extrair deste exame diacrónico. No espaço de vinte anos há uma inflexão evidente. Ela diz respeito ao entendimento da potência, da possibilidade e suas formas. Vamos assim ao encontro de um temário acerca do qual já tivemos a ocasião de nos debruçarmos, embora tomando em consideração distinto corpo de prova⁸².

Pelo prisma da eternidade, nota justamente Sigério, «o acto não pode preceder *no tempo* a potência»⁸³. Misturar ou confundir tempo com eternidade, o que sucede com a citação anterior, é intelectualmente repugnante e o prisma da eternidade de que se fala é, antes de mais, esse nível lógico e essencial, garante ontológico da consistência ôntica dos finitos. Alguns poetas, teólogos e fisiólogos — Sigério repete aqui Aristóteles — imaginam a inexistência do universo no tempo e fazem-no antepondo a potência,

⁸¹ R. LLULL, *Declaratio...* c. LXXXVII, 169: “Et ratio, quare deus in tempore produxit mundum, consistit per divinas rationes, ita videlicet, quod divina bonitas fuit ratio deo, quod bonum mundum produceret, et sua magnitudo fuit sibi ratio, quod magnum mundum produceret, et sua aeternitas, quod produceret durabilem, scilicet a parte post, non a parte ante (...) et sic de potestate etc.”

⁸² Cf. M. A. S. de CARVALHO, «Para a História da Possibilidade e da Liberdade. João Duns Escoto, Guilherme de Ockham e Henrique de Gand», *Itinerarium*, 40 (1994), 145-180. Para a pré-história do problema, embora privilegiando uma abordagem analítica (veja-se p. 96, para a afirmação de que a filosofia analítica nasce com as investigações teológicas de Jofre de Poitiers, Guilherme de Auxerre, Filipe o Chanceler e Guilherme de Auvergne), vd. L. MOONAN, *Divine Power. The Medieval Power Distinction up to its Adoption by Albert, Bonaventure and Aquinas*, Oxford, 1994. Testemunhando a actualidade do problema, está a recente publicação antológica dirigida por O. BOULNOIS, *La puissance et son ombre. De Pierre Lombard à Luther*, Paris, 1994.

⁸³ S. de BRABANTE, *De aeternitate...*, 128, l. 17; ID, *ibid.*, 134, l. 23. (O sublinhado é nosso).

absolutamente considerada, ao acto⁸⁴. Simplesmente, nem há falta de lógica na admissão de uma transfinitude ôntica («est unum ante alterum in infinitum»)⁸⁵ nem, por conseguinte, deverá colher a hipótese imaginativa da anterioridade temporal da potência absoluta.

De modo radicalmente distinto, Llull exprime-se assim: «Via o amigo que o mundo era criado e que a eternidade convinha mais ao seu amado, que é a essência infinita em grandeza e em toda a perfeição, do que ao mundo que tem quantidade finita. E por isso, na justiça do seu amado via o amigo que a eternidade do seu amado convém existir antes do tempo e da quantidade finita»⁸⁶. Em suma, é porque Deus é maior que a criatura que é impossível que esta exista *ab aeterno*. No entendimento do que deveria ser, segundo Sigério, o trabalho *filosófico*, este tipo de argumentação é ridículo. Acontece que não só Llull tem da filosofia, como se lembrou logo no início deste artigo, distinta concepção, como, sobretudo, o que lhe dá alguma produtividade histórica é a acentuação do temário *potência e infinitude* em chave teológica da expressividade. E dizemos «alguma», naturalmente, porque (e como não podia deixar de suceder dada uma específica segurança psicológica e mental), o que parece ter vingado foi o necessitarismo de um G. Bruno e de um B. de Espinosa, vencendo 1277⁸⁷. O necessitarismo, eis, no fim de contas, o motivo da oposição luliana! E tão significativa quanto crítica — julgamos, retrospectivamente — sobretudo a tomarmos em consideração a leitura que Amos Funkenstein propôs para o estilo, *teológico*, da ciência no século XVII, tal como ele se configura, v. g., à volta da problemática da Criação (melhor: da passagem da noção de contingência à de razão): «Deus, que na Idade Média era a fonte de toda a contingência, torna-se a fonte de toda a racionalidade, dito de outra maneira: o garante metodológico da completa inteligibilidade da natureza (...). Leibniz tinha necessidade do princípio de razão suficiente para provar a existência de Deus; ora, a validade deste princípio, e com ele a da multiplicidade dos princípios que garantem a inteligibilidade da natureza, repousa na decisão divina. Não parece haver aí outro problema senão a de banir Deus e deixar que a razão se considere a si mesma como suficiente. Ninguém antes de Hume iria ousar dizê-lo, e ninguém antes de Kant iria tentar mostrar como é que isso podia ser feito»⁸⁸.

⁸⁴ S. de BRABANTE, *De aeternitate...*, 131, l. 63-66; vd. ARISTÓTELES, *Metaph.* XIII, 6 (1071 b 25-29).

⁸⁵ S. de BRABANTE, *De aeternitate...*, 132-3, l. 94-106

⁸⁶ R. LLULL, *Livro do Amigo...*, n.º 284 (ed. cit. 62).

⁸⁷ Cf. O. BOULNOIS, «Introduction», in ID., *La puissance...*

⁸⁸ A. FUNKENSTEIN, *Théologie et imagination scientifique. Du Moyen Age au XVII^e siècle*, trad. do ingl., Paris, 1995, 229.

O Catalão pode ser sempre acusado de confundir eternidade com infinita (transfinita) duração, mas também lhe deve ser assacada a quota-parte de responsabilidade na acentuação (não menos moderna, embora no âmbito da metamorfose da teologia em antropologia, gesto que, já se vê, é anterior a Feuerbach) de um modelo voluntarista e dinamista cujos contornos hoje conhecemos tão bem. A retirarmos toda a ganga «teológica» à lei do *esse sequitur agere* (procedimento que foi, primeiro, apanágio da teoria política da Modernidade) mergulhamos por completo num mundo regido pelo governo da acção, da feitura (manu- e tecno-), da eficiência e da eficácia (*actus*)⁸⁹. Que o lugar original desta problemática seja teológica é o que nos dá que pensar, sobretudo se nos recordarmos que, aí, tudo se jogava numa correlação inteligência/vontade. Em qualquer caso, precária, apesar de divina.

⁸⁹ Vd. o nosso, “*Inter Philosophos non mediocris contentio*. A propósito de Pedro da Fonseca e do contexto medieval da distinção essência/existência”, in *Quodlibetaria. Miscellanea studiorum in honorem Prof. J. M. da Cruz Pontes anno iubilationis suae offertae, Conimbrigae MCMXCV*. Cura Marii A. Santiago de Carvalho, praestamen iuvamen J. F. P. Meirinhos, (Mediaevalia. Textos e Estudos , 7-8), Porto, 1995, 529-562.