

Viver segundo o Espírito: Sobre o tema do Homem Superior

MÁRIO SANTIAGO DE CARVALHO*

RESUMO: *Sob o tema da filosofia do Espírito (o Homem superior) em Mestre Eckhart, o presente artigo revitaliza alguns escritos anteriores do autor sobre aquele filósofo, agora atendendo sobretudo ao Sermão do Homem Nobre e no contexto epocal de um intelectualismo ético enquanto pretexto de discussão de conflitos epistémicos. Alguns textos inseríveis nessa corrente (de Sigério de Brabante, Boécio de Dácia e Pedro de Auvergne) são apresentados e confrontados, de seguida, com a expressão tomista (embora por motivos meta-antropológicos privilegiada na sua versão quinhentista lusitana) com que dialogaram, mas da qual se distinguiram. Sob a dominante matricial da “vida segundo o espírito”, de Pseudo-Dionísio a Eckhart, convidar-se-á à superação (concepção) de uma metafísica do espírito por (como) uma filosofia da liberdade. Em termos disciplinares tradicionais, embora na esteira pensante de Eckhart, isto equivale, contra Feuerbach, justamente, a dizer que o verdadeiro sentido da antropologia é a teologia.*

PALAVRAS-CHAVE: *Altruísmo; Amor próprio; Antropologia Filosófica; Antropologia Teológica; Aquino, S. Tomás de (ca.1224-1274); Ascese; Beatitude; Boaventura, S. (1217-1274); Boécio de Dácia (séc. XIII); Colégio das Artes; Conimbricenses; Contemplação; Desejo de Deus; Divinização; Espírito; Felicidade; Gregório de Nyssa (ca.335-ca.394); Humildade; Intelecto; João Duns Escoto (ca.1266-1308); Liberdade; Magnanimidade; Mestre Eckhart (1260-1327/8); Neoplatonismo; Nous; Pedro de Auvergne (m. ca.1304); Plotino (205-270); Porfírio (ca.234-ca.305); Santo Agostinho de Hipona (354-430); Sigério de Brabante (ca.1230-ca.1283); Vida no Espírito; Virtudes; Visão beatífica.*

ABSTRACT: *‘Living in accordance with the spirit’ is the theoretical underlying motive of this paper. It resumes previous articles of the author on Eckhart, now stressing the theme of the Noble Man focused on the following historical horizon: the ethical intellectualism of Siger, Boethius and Peter of Auvergne is confronted with the anthropology of beatitude of Thomas Aquinas and mainly with the anthropology of the Portuguese Jesuits of the 16th Century, being the reason for this Duns Scotus criticism of the former while the latter tried to respond to that criticism. The above-mentioned historical and hermeneutical horizon invites to surpass a permanent metaphysics of the spirit by a philosophy of freedom, thus allowing one to defend (in accordance with Eckhart) that the true meaning of the anthropology lies in theology.*

KEY WORDS: *Altruism; Aquinas, Saint Thomas (ca.1224-1274); Asceticism; Augustine of Hippo, Saint (354-430); Beatific vision; Beatitude; Boethius of Dacia (séc. XIII); Bonaventure, Saint (1217-1274); Colégio das Artes; Conimbricenses;*

Contemplation; Desire of God; Divinization; Freedom; Gregory of Nyssa, Saint (ca.335-ca.394); Happiness; Humility; Intellect; John Duns Scotus (ca.1266-1308); Life in the Spirit; Magnanimity; Meister Eckhart (1260-1327/8); Neoplatonism; Nous; Peter of Auvergne (d. ca.1304); Philosophical anthropology; Plotinus (205-270); Porphyry (ca.234-ca.305); Self-love; Siger of Brabant (ca.1230-ca.1283); Spirit; Theological anthropology; Virtues.

No Prefácio que escreveu para a segunda edição de *A Essência do Cristianismo* Ludwig Feuerbach resumia deste modo o núcleo da sua tese: “Mostro que o *verdadeiro sentido* da teologia é a antropologia, que entre os predicados da essência humana e da essência divina (...) não existe qualquer diferença entre o sujeito ou a essência divina e o sujeito ou a essência humana, que eles são *idênticos*”¹. Estas palavras remetem-nos para a produtividade histórica ou a inversão de um tópico neoplatónico-patristico facilmente identificável, aliás uma constante na chamada filosofia médiolatina: em vez do Deus que se faz Homem para que o este se faça Deus (Ireneu de Lyon/Hugo de Saint-Cher/Eckhart), exalta-se o Homem tornando-o Deus para que Este se faça Homem². Uma tal “longue durée” seria suficiente para revermos tópicos historiográficos com cesuras consideradas indiscutíveis no capítulo da *(in-)diferença antropoteológica*.

Não será muito difícil avançar, pelo menos do modo mais lesto, quiçá com o seu quê de impressionista, como se chegou a tal inversão, dita fundadora do “Homem novo”³: Hegel preparara a *antropologia teológica* de Feuerbach ao reduzir a teologia (saber do absoluto por excelência) a uma filosofia do Espírito. Identificando o Cristianismo com o reino do Espírito (o advento conjunto do Espírito divino e do espírito humano⁴), Hegel abria a porta a um humanismo absoluto, despiciente relativamente ao autêntico horizonte radicalmente histórico da *kénosis* da Encarnação, e de que Feuerbach foi o primeiro paladino moderno congruente⁵. Isto há-de explicar por que razão

¹ FEUERBACH, L. – *A Essência do Cristianismo*. Trad. de A. V. Serrão. Lisboa 1994, p. 428. Os sublinhados são do autor.

² Cf. CARVALHO, M. S. de – *A Síntese Frágil: Uma Introdução à Filosofia (da Patrística aos Conimbricenses)*. Lisboa 2002, p. 255.

³ Cf. SERRÃO, A. V. – “Da Razão ao Homem ou o lugar sistemático de ‘A Essência do Cristianismo’”. In: BARATA-MOURA, J. & MARQUES, V. S. (org.) – *Pensar Feuerbach. Colóquio Comemorativo dos 150 Anos da publicação de ‘A Essência do Cristianismo’ (1841-1991)*. Lisboa, 1993, pp. 11-22.

⁴ Cf. Hegel, G. W. Fr. – *Ciência da Lógica III*. Trad. S. Jankélévitch, p. 134: “Deus manifesta-se no presente sensível; não tem outra forma senão a do mundo sensível do espírito, o homem individual (...). Estabelece-se assim que a natureza divina e a natureza humana em si não diferem; Deus manifesta-se sob a forma humana. A verdade é que há só uma razão, um só espírito.” (apud GARAUDY, R. – *La pensée de Hegel*. Paris 1966, 185.)

⁵ Crítica à antropto-teologia hegeliana afim à acima sugerida foi a desenvolvida pelo teólogo Henri de Lubac, vd. BOULNOIS, O. – “Les deux fins de l’Homme. L’impossible anthropologie et le

o motivo hegeliano da morte (da morte) sobreleva o da encarnação de Deus, quando o filósofo comenta: “Diz-se num cântico de Lutero: o próprio Deus morreu; exprimiu-se desta maneira a consciência que o humano, a finitude, a infinitude, a fraqueza, a negação são um momento do divino, que tudo isso é em Deus, que a finitude, a negatividade, a alteridade, não são fora de Deus, e que a alteridade não é um obstáculo para a unidade com Deus. A alteridade, a negação, é conhecida como um momento próprio da natureza divina. É nisto que se desenvolve a mais sublime ideia do Espírito.”⁶ Momento capital na história da filosofia do Espírito é João Eckhart (1260-1328) cuja reflexão sobre o “homem nobre”, *edel mensch*, apurando as noções cristãs de Encarnação e de Inabituação interior do Verbo, promovem uma interiorização (de coturno augustinista) como descoberta da verdade que é a própria desalienação do Homem, a sua autonomização ou emancipação tão evocativas para a antropologia post-Feuerbach. No que se segue, pretendemos apenas repensar a inversão (ou seja contribuir para a desconstrução) da inversão acima enunciada.

A Antropologia tem suas metamorfoses epocais. Um pensar que escamoteie a antropologia não é uma filosofia digna do seu nome bissecular, mesmo que ainda nos falte pensar autenticamente o ser humano, de acordo com o anagnóstico de Heidegger⁷. Ao responder a “o que é o Homem?” Kant coroava um tríptico programático que era o próprio *quid* filosófico: “o que posso saber?”, “o que devo fazer?”, “o que me é permitido esperar?” Projecção similar, afinal, se reconheceria no ternário de Porfírio (séc. III): “quem sou?”, “de onde venho?” “para onde vou?”⁸. Dos neoplatonismos se escolhe partir, aqui e agora, posto que já se quis explicar toda a filosofia medieval sob esse paradigma⁹. A pretensão supra-mencionada justifica esta partida com naturalidade.

repli de la théologie”. In: *Les études philosophiques*. 2 (1995) p. 208 e *passim*. Não pretendemos dizer que Hegel reduzisse Deus ao Homem, posto que a tarefa deste é afinal devir Deus, mas a Encarnação permite a passagem à religião absoluta mediante a possibilidade de o Homem se divinizar. A este propósito seria pertinente assinalar também a cristologia transcendental do jovem Fichte confirmando-nos quanto o “enraizamento no Homem da possibilidade da Encarnação” constitui para o Homem “uma incitação a tornar-se Deus” (cf. GODDARD, J.-Chr. – “Christianisme et philosophie dans la première philosophie de Fichte”. In: *Archives de Philosophie* 55/2 (1992) pp. 199-220 apud LIBERA, A. de – “Introduction”. In: ID., *Maître Eckhart: Traités et Sermons*, Paris, 1995, p. 21, n. 1).

⁶ HEGEL, G. W. Fr. – *Filosofia da Religião* III. Trad. Gibelin, p. 164 (apud GARAUDY, R. – *La pensée...*, p. 184).

⁷ HEIDEGGER, Martin – *Kant et le problème de la métaphysique*. Introduction et traduction par Alphonse de Waelhens et Walter Biemel. Paris 1953, pp. 259 s.; ID., *Acheminement vers la parole*. Paris, p. 1986, p. 13.

⁸ PORFÍRIO – *De abstinentia* I, 27, 1 (ed. J. Bouffartigue et al., Paris 1979); KANT, I. – *Logik*. In: ID. – *Werkausgabe*. Bd. VI. Frankfurt am Main, ⁸1991, pp. 447-448.

⁹ BARBOSA, J. M. – *Estudos de Filosofia Medieval 1: Manual de Ensino*. Lisboa 1984, p. 17.

1. “Viver segundo o espírito” I

Porfírio caracterizava o modo de vida de quem faz filosofia com as palavras do título do presente contributo, “viver segundo o espírito”, quer dizer, segundo aquela dimensão que é a mais elevada no ser humano, sendo ela o verdadeiro eu, sendo ela o divino¹⁰. Tratava-se, no caso, de uma fusão historicamente produtiva de Platão com Aristóteles, como era timbre da escola dirigida por Plotino, cuja dietética porfírica preconizava exigentes processos de libertação: da sensação, da imaginação, das paixões, da agitação social, etc. A finalidade da vida segundo o espírito seria a união com o Deus supremo – lê-se na *Vida de Plotino* (23, 7-18) – mas convém lembrar que semelhante ideal de vida contemplativa estava longe de desprezar a atenção ao outro, ao ponto de Plotino jamais deixar de estar perante si mesmo e perante os outros (*ibid.* 9, 18 e 8, 19). Ao perguntar-se como é que o Homem pode viver segundo o intelecto¹¹, também Eckhart esclarece não visar a apatia frente às coisas, mas o interesse em lhes retirar o maior proveito possível. Por outras palavras: a libertação digna deste nome não deverá ser sinónimo de renúncia ao real, outrossim recusa a encerrarmo-nos nas coisas fazendo ressaltar o universo como universo. Este autêntico zelo filosófico-teológico (a justaposição bidisciplinar justifica-se epistemologicamente no Mestre Eckhart) consiste assim na plena aplicação dos sentidos e das faculdades humanas “a fim de descobrir Deus em todas as coisas” de maneira “a permanecer livre de quaisquer entraves...”¹². Entre estes dois programas afins, tão distantes no tempo, há um significativo *distinguo* (eventualmente marcado por Gregório de Nissa e pelo Pseudo-Dionísio) que não se pode perder de vista: no projecto extático da unificação, do Homem que se deifica, no primeiro caso visa-se a pureza de um Eu que se identifica consigo próprio (*nous*), tornando-se o que é, e, no segundo, a própria superação da condição humana, para o que será preciso o abandono do *nous*¹³.

¹⁰ Cf. PORFÍRIO – *De abstinentia*. I, 29, 1-6. Sobre o tema, vd. HADOT, P. – *Qu'est-ce-que la philosophie antique?* Paris, 1995, pp. 243 s.

¹¹ ECKHART – *Rede der unterscheidung*; trad. Libera, pp. 86-88. As obras de Eckhart são criticamente acessíveis através da ed. das séries *Die deutschen Werke* e *Die lateinischen Werke*, comumente abreviadas DW e LW (Stuttgart 1936 sg), mas o leitor dispõe de uma tradução em alemão moderno, pelo editor J. Quint: *Deutsche Predigten und Traktate*, Zurich, 1979. Posto que nos confinámos quase exclusivamente às DW, para comodidade linguística do leitor, remeteremos sempre para a trad. de A. de Libera (doravante citada: *Maître Eckhart...*); num outro caso, devidamente identificado na ocasião, remeteremos também para uma trad. de M. de Gandillac. “S.” abrevia sempre “Sermão alemão”.

¹² ECKHART, *Rede der unterscheidung*. Trad. Libera, p. 88; cf. CARVALHO, M. S. de – *A Síntese...*, pp. 246-258 sobre o autor e com bibliografia adicional.

¹³ Cf. o nosso estudo complementar a *Pseudo-Dionísio Areopagita: Teologia Mística*, Porto, 1996, pp. 54 s.

Desde Parménides que todos os filósofos se propunham elevar acima dos pensamentos mortais dos *broton dóxai* (fr. 1 v. 30). Todavia, como ajudou a vulgarizar D. J. Allan na primeira edição do seu *The Philosophy of Aristotle*, a posteridade da palavra do *Teeteto* (176c), *homoíosis theo*, condicionou o desvio da ética à religião enquanto cultura do que há de divino em nós mediante o silenciamento das faculdades inferiores e a fuga a “este mundo”¹⁴. O tema da semelhança com o divino nos termos da fuga do mundo (*En.* I, 2,1)¹⁵ vai ser recebido pela teologia patrística e mais tarde por Eckhart que o replica (*Von dem edeln menschen*) nos quadros do itinerário augustinista de interiorização (*De vera religione* c. 26, n. 49) enquanto acto próprio da alma, de acordo com a tradição da Patrística grega (*aphairesis, entbildung*). Os seis degraus da sua dialéctica desconstrutiva são a palavra da promoção do “Homem novo”, do “Homem humilde”, do “Homem interior”: (i) o da imitação de bons exemplos humanos, mas ainda apegado ao mundo envolvente; (ii) o que imita a sabedoria divina, desligado do mundo envolvente; (iii) o que desconhece a preocupação, ligado a Deus pelo amor e vivendo na alegria e na beatitude da semelhança com Deus; (iv) o enraizado no amor e que, por isso, aceita de bom grado qualquer contrariedade; (v) o recolhido no seu interior, na paz e na superabundância da indizível sabedoria; (vi) o despojado de si mesmo, transformado na eternidade, esquecido da temporalidade¹⁶.

Independentemente da sua complexa intertextualidade, estes processos, que permitem ascender à “verdadeira realidade”, manifestam o fundo do autêntico espírito do platonismo, a saber, “a indissolúvel unidade do saber

¹⁴ ALLAN, D. J. – *The Philosophy of Aristotle*. Oxford 1953, pp. 122-123. De notar que a tradução portuguesa, que não regista esta passagem, foi feita com base na ed. de 1970, *A Filosofia de Aristóteles*. (Trad.) Lisboa 1983. Cf. MERKI, H. – “*Homoíosis theo*”: *Von der platonischen Angleichung an Gott zur Gottähnlichkeit bei Gregor von Nyssa*. Freiburg i. d. Schweiz, 1952.

¹⁵ Vd. também PLOTINO (*En.* VI, 9, 11) para a caracterização da ‘fuga’ *monou pros monon*.

¹⁶ Cf. *Maître Eckhart...*, pp. 175-176. Eckhart retomava a ideia de Gregório de Nissa (331-394) do regresso da alma a si mesma, da unificação, feita nos quadros de uma verdadeira restauração da imagem (*eikon*) de Deus, *théoékélos* (Cf. DANIELOU, J. – *Platonisme et théologie mystique: Doctrine spirituelle de S. Grégoire de Nyse*, Paris 1944, pp. 42-43. Sobre Gregório, vd. PACHECO, M. C. da C. R. M. – *S. Gregório de Nissa: Criação e Tempo*. Braga: Publicações da Faculdade de Filosofia, 1983 e mormente, sobre o tema, pp. 163-191). Partia também, como Pseudo-Dionísio (1025B), da metáfora escultórica de Plotino (*En.* I, 6, 9), e da metáfora da ferrugem (*En.* IV, 7, 10), tópicos frequentes da teologia alexandrina e capadócia, cf. ORIGENES – *In Genesisim* XII 204C e XLVI 164C (pg 12); GREGÓRIO DE NISSA – *De beatitudinis* (pg 44, 1272B): “Se com uma vida séria lavares a lama que foi posta no teu coração, a bondade divina voltará a brilhar em ti. Assim como um pedaço de ferro, mal seja limpo da ferrugem por uma pedra, quando antes se encontrava enegrecido, reflecte a luz do sol fazendo reluzir os raios, também o homem interior, cujo coração é chamado pelo Senhor, mal tenha extraído a ferrugem suja que o autor do mal aplicou na sua beleza, voltará a receber a imagem do Arquétipo e será bom. O que é semelhante ao bem é bom. Por isso, vendo-se a si mesmo, vê nele aquele que deseja,” (a trad. é nossa); cf. DANIELOU, J. – *Platonisme et théologie mystique...*, pp. 225-226.

e da virtude: só há saber na e pela progressão existencial na direcção do Bem”¹⁷. Retomando Delfos, Plotino escrevia (*En. V, 3 (49), 4, 10*):

Conhecer-se a si mesmo significa conhecer-se não mais como um ser humano, mas como totalmente outro, arrastado para cima, conduzido pelo melhor da alma.

Descoberta da transcendência aberta ao Eu, conhecer-se a si mesmo consiste em pensar-se não mais como indivíduo, mas como pensamento da totalidade e “‘tornar-se intelecto’ consiste em atingir um estado de perfeita transparência na relação a si mesmo, eliminando precisamente o aspecto individual do eu, ligado a uma alma e a um corpo, para apenas deixar subsistir a interioridade pura do pensamento a si mesmo.”¹⁸ Experiência indizível, portanto, inefabilidade cuja cifra só pode ser determinada pela virtude, pela purificação, pelo itinerário da aférese, da remoção.

No seu tempo histórico de reforma, na palavra evangélica “felizes os que mendigam o espírito”, μακάριοι οἱ πτωχοὶ τῷ πνεύματι Eckhart (S. 52) encontra o programa da pobreza que nada quer e nada deseja (da união da vontade própria com a de Deus¹⁹), posteriormente retomado pelo A. Silesius (1642-1677) do “*der arme in Geist*” e antes na “pura pobreza” de Hadewijch de Antuérpia (c. 1250)²⁰, a verdadeira expressão do espírito livre, livre de Deus, *ledic gotes*, i.e., despojado de si mesmo ou das imagens das suas próprias faculdades (memória, inteligência e amor), tal como o *Deus trinus et unus* se despoja desta forma para se tornar o Fundo informe (S. 52), princípio da liberdade, como mais tarde dirá Heidegger²¹. A própria negação deverá ser, por isso, ultrapassada definindo-se deste modo o ritmo ou a lei de toda a ciência anti-idolátrica ou idoloclástica. A ontologia devém assim ontogenia. No *Livro da divina consolação* (*Daz buoch der götlichen troestunge*) v.g., será partindo da tese da separabilidade anaxagórica reportada por Aristóteles (*De An. I, 2, 405 a 13sg.*) que Eckhart introduzirá, talvez perante a rainha da Hungria, o motivo central da *entbildung/überbildung* (despojamento e transformação) como lei da união total com Deus²². Consabido é que em Henrique Suso (1295-1366), esse motivo constituirá dois dos três aspectos da *Gelassenheit*²³.

¹⁷ HADOT, P., *Qu'est-ce que...*, p. 252.

¹⁸ HADOT, P., *Qu'est-ce que...*, p. 255; cf. PLOTINO, *En. V, 3 (49), 4, 29*. Cf. DEXSAUT, M. (dir.), *La Connaissance de Soi: Études sur le traité 49 de Plotin*. Paris 2003.

¹⁹ Cf. *Maître Eckhart...*, p. 139 (=Livro da divina consolação: *Daz buoch der götlichen troestunge*); Mt. 5, 3: “*beati pauperes spiritu*”.

²⁰ Cf. *Maître Eckhart...*, pp. 487, n. 552 e 488, n. 566. Sobre a autora, vd., v.g., o volume LXVI (1992) de *Ons Geestelij Erf*.

²¹ Cf. HEIDEGGER, M. – *A Essência do Fundamento*. Ed. bil, Lisboa 1988, p. 86.

²² ECKHART, *Daz buoch...*; trad. Libera, pp. 129-171, mas, em particular, pp. 131 e 139.

²³ HENRI SUSO – *Oeuvres complètes*, Paris 1977, p. 137: “*Ein gelassener mensch muss entbildet werden von der creatur, gebildet werden mit Christo, un überbildet in der gotheit*”: “Um Homem que renunciou a si mesmo deve desprender-se das formas criadas, deve formar-se com

Impossível, porém, chegarmos aqui sem nos dedicarmos a uma outra camada intertextual. Hermenêutica e historicamente há interferências que não promoveram fusões de horizontes, antes nítidas incomensurabilidades. Muito antes, na Faculdade das Artes (séc. XIII), fora, alegadamente, a perseguição e a fidelidade filológica à *intentio Aristotelis* a fundar não só uma independência epistemológica, a da filosofia, mas também, o programa de uma felicidade intelectual ou mental, específica daquele que se entrega à filosofia. Embora os filósofos médiolatinos não tenham disso consciência, a afirmação aristotélica segundo a qual o intelecto é “divino em comparação com o ser humano” (1177b 30), ou se quisermos toda a interessante, embora difícil passagem da *Ética Nicomaqueia* x 7-9, comportava um horizonte mais epistemológico do que místico. De facto, a imortalização que o ser humano pode esperar da prática da ciência é, antes de mais nada, a eternidade característica do próprio objecto da ciência²⁴. Averróis foi aqui, por isso mesmo, o mais lídimo intérprete de Aristóteles, mas são notáveis os desvios éticos que a sua recepção comportou do século XIII em diante. Já no espírito do idioma arábico latejava a noção de *ittiḩal* (empregue v.g. por Averróis na resolução do dilema intelectual²⁵), explicada soberbamente por um *hadith* de Maomé, estranhamente inserível no arco que vai de Pseudo-Dionísio a Eckhart: “A união (*ittiḩal*) a Deus dá-se na medida do desprendimento (*infiḩal*) das criaturas”²⁶.

2. Semântica e pragmática de “espírito”

Desprezando, apenas por economia, o horizonte arábico, confinemo-nos ao greco-latino. O vocábulo português “espírito” pode pretender traduzir dois substantivos latinos, *mens* e *spiritus*. Diversamente daquele, este último comporta uma referência material originária, como é patente ao menos desde o verbo formado a partir de *pneuma* empregue por Homero. Referimo-nos ao elemento intermediário entre o fogo e a água que penetra todas as coisas, por isso, o ar (Anaxímenes), o sopro (o *ruah* hebraico ou o *ruh* arábico), o veículo ou a expressão da força ou da energia vital que percorre o ser (humano) por inteiro (o *nefesh* hebraico, o *nafas* arábico)²⁷. O conceito há-de desmateria-

Cristo e transformar-se na deidade” (apud *Maître Eckhart...*, p. 199, n. 113); CARVALHO, M. S. de – *O Problema da Habitação: Estudos de (História da) Filosofia*. Lisboa 2002, pp. 81-83.

²⁴ Cf. CRUBELLIER, M. & PELLEGRIN, P. – *Aristote. Le philosophe et les savoirs*, Paris 2002, pp. 211-212.

²⁵ Sobre a questão, vd. o nosso *São Tomás de Aquino. A Unidade do Intelecto contra os Averroistas*, Lisboa 1999, pp. 13-28.

²⁶ Cf. ARNALDEZ, R. – *Trois messagers pour un seul Dieu*, Paris 1991, pp. 166, 168.

²⁷ FONTANIER, J.-M. – *Le vocabulaire latin de la Philosophie*, Paris 2002, s.v. 107; PETERS, F.E. – *Termos Filosóficos Gregos: Um léxico histórico* (trad.). Lisboa 1977, p. 192; CARVALHO, M. S. de, “KuN”. In: BORGES, A. et al. (coord.) – *Ars Interpretandi: Diálogo e Tempo. Homenagem a Miguel Baptista Pereira*, Porto 2000, pp. 811-812.

lizar-se de forma progressiva, mesmo anteriormente ao neoplatonismo. Com efeito, pelo menos desde Diógenes de Apolónia, o *aer* cósmico corresponde a uma operação ordenadora que é o próprio *nous*, vocábulo que tanto deu que pensar à filosofia post-aristotélica, mormente a arábico-latina. Uma das traduções dilectas de *nous* será justamente *intellectus*.

No seu Evangelho João (4, 24) consagra a fórmula *spiritus est deus* (πνεῦμα ὁ θεός), dando eco, decerto, ao limite da palavra do judeu Fílon (15 a.C.-54) que ainda permitia situar a criatura humana como resultado de uma substância terrena e de um espírito divino (*theion pneuma*). Em contraste, o que há de particular no emprego paulino da palavra grega mais afim à do título do presente estudo (*Gal.* 5, 25) liga-se precisamente à promoção da ideia de fidelidade religiosa que assinala a sensibilidade para com um horizonte antropológico histórico (“Εἰ ζῶμεν πνεύματι, πνεύματι καὶ στοιχῶμεν”: se vivemos pelo espírito, conformemo-nos ao espírito)²⁸ e, portanto, inevitavelmente hermenêutico: “τὸ γὰρ γράμμα ἀποκτέννει, τὸ δὲ πνεῦμα ζωοποιεῖ”, “a letra mata, mas o espírito dá vida” (2Cor. 3, 6). No contexto desta última cabe dizer que o *Livro da divina consolação* evoca, em primeiro lugar, a bem-aventurança da mendicância do espírito (*beati pauperes spiritu*), para logo se situar sob a autoridade exegética de Agostinho a propósito de várias ocorrências neotestamentárias de *pneuma*²⁹. Ensaaiemos uma tradução:

Santo Agostinho diz que compreende melhor a Sagrada Escritura aquele que, despojado de todo o espírito, busca o sentido e a verdade da Escritura em si mesma, i.e., no Espírito em que foi escrita e dita: o Espírito de Deus [*De doc. Chr.* III, 27, 38]. São Pedro diz que todos os profetas falaram no Espírito de Deus [2Pe. 1, 21]. São Paulo diz: ‘Ninguém pode conhecer e saber o que é no Homem a não ser o Espírito que está no Homem, e ninguém pode saber o que é o Espírito de Deus e quem está em Deus, a não ser o Espírito que é de Deus e que é Deus’ [1Cor 2, 11]. Por esta razão é que uma glosa diz algures muito bem que ninguém pode compreender nem ensinar os escritos de São Paulo, salvo se possuir o Espírito em que São Paulo falou e escreveu. E sempre me queixo das pessoas rudes (*grobe liutte*) vazias do Espírito de Deus e que não O possuem, e se permitem julgar segundo o seu grosseiro bom-senso o que ouvem ou lêem nas Sagradas Escrituras, ditas e escritas pelo Espírito Santo e no Espírito Santo, sem reflectirem no que foi escrito: ‘O que é impossível para os Homens é possível para Deus’ [Mt. 19, 26]. Igualmente, em geral e no domínio natural, o que é impossível a uma natureza inferior, é habitual e natural à natureza superior.³⁰

²⁸ Outras ocorrências paulinas, entre muitas mais: Rom. 8, 2: “νόμος τοῦ πνεύματος”; 2Cor. 3, 8: “διακονία τοῦ πνεύματος”; 2Cor. 3, 17: “ὁ δὲ κύριος τὸ πνεῦμά ἐστιν· οὐδὲ τὸ πνεῦμα κυρίου, ἐλευθερία”.

²⁹ ECKHART, *Daz buoch*...; trad. Libera, p. 155.

³⁰ Vale a pena reproduzir a passagem de *De doctrina christiana* que Eckhart cita acima, uma práxis hermenêutica da interpretação pelo espírito, enquanto tarefa congruente, sobre um texto que se baseia também numa economia histórica precisa: “Quando das mesmas palavras da Escritura se percebem não um, mas dois ou mais sentidos, ainda que permaneça velado o sentido que o escritor pretendeu, não há problema, desde que se possa mostrar com outras passagens da Sagrada Escritura que qualquer dessas interpretações é consistente com a verdade. Quem

Importa não esquecer, de facto, que os textos medievais são entidades físicas, feitos para serem ouvidos, *ouïr*, *hören* (com o ouvido) e escutados, *entendre*, *vernehmen* ou *merken* (com o espírito). Não pertencem, por isso, aos “*grobe liutte*” de quem Eckhart se queixa, a menos que se disponham a entender a palavra. O leitor deverá reparar que “*merken*”, como haveremos de ver, é palavra de Eckhart e certamente sabe que “*Vernunft*” deriva de “*vernehmen*”³¹, sonoridades lexicais que deveriam vibrar nos tímpanos dos ouvintes dos sermões (de cada ouvinte) pronunciados precisamente por quem compreende a sua própria actuação logofónica como intervenção logófora, a do Verbo que incarna num verbo (*logos*). A metafísica da união espiritual realiza-se assim numa reflexão partilhada sobre o ensino ou a intelecção do Verbo. Importaria, por isso, se tivéssemos espaço, agregar a moção da teologia alexandrina relativa ao pneumatismo interpretativo (como se sabe Orígenes (185-254), pai da doutrina dos sentidos da Escritura, falava de um sentido pneumático como última expressão do alegorismo que sobreleva a letra ou a literalidade). E isto porque também o pensar de Pseudo-Dionísio se alimenta das malhas interpretativas que, ao incidirem na letra e na história, convocam a fundamentação, o entrar no assunto, a conquista da nova dimensão que é a compreensão (do fenómeno cristão, no caso, ao conjugar *henosis* e *philantropia*). De igual modo, a configuração das palavras e das coisas (*allegoria facti et dicti*), em Agostinho de Hipona, evidencia a distância da tradição teológica (em que a alegoria é real ou profética) frente à tradição retórica de Quintiliano (a alegoria é figura).

Enfim, o que a gramatologia do espírito ou a desconstrução (*entbildung*) começa por inscrever é a própria história renovada, o tempo requisitado por um arco chamado a descrever a lei e a graça, o próprio mistério da interpretação enquanto desimplicação de um Facto por excelência (a Encarnação) e por isso chamado a incluir os factos, todos os factos do tempo, o antes e o depois, o princípio e o fim. Nesta estrutura de sentido que radica no silêncio e na audição teríamos, pois, de acrescentar ao habitual triângulo semiótico a quadrangulação linguística e hermenêutica dos chamados quatro sentidos da exegese sem a qual não é possível “o sentido pleno”³².

examina as palavras divinas deve esforçar-se por descobrir o que o autor quis dizer por quem o Espírito Santo compôs aquela passagem da Escritura.” (AGOSTINHO – *De doc. Christ.* III 27, 38; ed. B. Martin, *Obras de San Agustín*, Madrid 1969).

³¹ Cf. CARVALHO, M. S. de, “KuN”, op. cit., p. 817.

³² PEREIRA, M. B. – “Universidade e Ciência”. In: *Revista da Universidade de Aveiro/Letras*. 1 (1984), p. 20: “A palavra testemunha o acontecer histórico (*gesta*) e significa, além do conteúdo da fé (*quid credas*) e da práxis do homem (*quid facias*), o que o homem deve esperar (*quo tendas*). Estas quatro dimensões da palavra dirigem-se a outras tantas capacidades de compreensão do homem: a letra da realidade acontecida à sensibilidade humana para o saber (*sensus scientiae*), a alegoria, que nos conduz a algo de diferente – conotado no sentido da letra, à sensibilidade do homem ao apelo da fé (*sensus fidei*), a tropologia, que mostra na auto-comunicação de Deus uma

À luz da doutrina da criação-à-imagem (Gregório de Nissa), podia vincar-se quer uma conotação estoíca mais materialista (*anima*) quer uma bíblica, mais espiritualista (*mens*). Exemplar aqui é a tradição denominada do “nome desconhecido da alma” (Avicena, Alberto Magno) que Hugo Ripelino de Estrasburgo (+1268) apesar de tudo julgava poder clarificar recorrendo ao seguinte quadro lexical, na esteira agustinista:

Chama-se *anima*, porque anima e vivifica o corpo; *mens*, ao examinar; *animus*, ao querer; *ratio*, ao ajuizar com correcção; *spiritus*, ao expirar ou por ser de natureza espiritual; *sensus* quando sente; *memoria* quando lembra; *voluntas* quando decide.³³

A ambiguidade patenteava-se já nos empregos agustinistas de *anima*, *animus* e equivalentes (*pars animi*, *anima irrationalis*, *anima spiritualis*, *spiritus*, *vita*, *mens*, *ratio*, etc.), diversidade que pode apenas (ir-)reflectir diferentes aspectos da complexa tradição do latim filosófico³⁴.

Seja como for, a despeito da identidade *mens/intellectus*, numa conhecida passagem de *De Veritate* (q. 10, a. 1, resp. et ad 1um) Tomás de Aquino (1225-1274) traçará o destino semântico e historicamente produtivo de a principal faculdade da alma humana, a intelectiva, emanar do espírito (*mens*)³⁵. É por

exigência de conversão (*tropos*), à receptividade humana quanto à força vinculadora da caridade (*sensus caritatis*) e a anagogia que, pela crença e pela práxis da caridade, abre um caminho para cima à sensibilidade humana para a esperança (*sensus spei*). O sentido do homem estava na realização desta estrutura significativa da palavra. No jogo conjunto destas funções da palavra, que é simultaneamente enunciação de factos (letra), revelação do falante (fé), apelo à conversão do ouvinte (práxis) e promessa de um futuro feliz (esperança) (...) acontece o sentido pleno.” Sobre estas matérias, vd. LUBAC, H. de – *Exégèse Médiévale: Les quatre sens de l'Écriture*. 4 vols. Paris 1959-1964; DAHAN, G. – *Lexégèse chrétienne de la Bible en Occident médiéval (XI^e-XIV^e siècles)*. Paris 1999.

³³ HUGO RIPELINO – *Compendium theologiae veritatis*, ed. Borgnet in *Alberti Magni Opera Omnia* 34, Paris 1895, 62 a.

³⁴ O'DALY, G. – *Augustine's Philosophy of Mind*. London 1987, pp. 7-8; SPINOSA, G. – “Vista, ‘spiritus’ e immaginazione, intermediary tra l’anima e il corpo nel platonismo medievale dei secoli XII e XIII”. In: CASAGRANDE, C. et al. (a cura di) – *Anima e corpo nella cultura medievale*. Firenze 1999, p. 212.

³⁵ TOMÁS DE AQUINO – *De Veritate* q. 10, a. 1, c: “...nomen mentis a mensurando est sumptum. Res autem uniuscuiusque generis mensuratur per id quod est minimum, et principium primum in genere suo (...); et ideo nomen mentis hoc modo dicitur in anima, sicut et nomen intellectus. Solum enim intellectus accipit cognitionem de rebus mensurando eas quasi ad sua principia. Intellectus autem, cum dicatur per respectum ad actum, potentiam animae designat: virtus enim, sive potentia, est medium inter essentiam et operationem (...) Sed anima humana pertingit ad altissimum gradum qui est inter potentias animae, et ex hoc denominatur; unde dicitur intellectiva, et quandoque etiam intellectus, et similiter mens, in quantum scilicet ex ipsa nata est effluere talis potentia, quia est sibi proprium prae aliis animabus. Patet ergo quod mens in anima nostra dicit illud quod est altissimum in virtute ipsius. Unde, cum secundum id quod est altissimum in nobis divina imago inveniatur in nobis, imago non pertinebit ad essentiam animae nisi secundum mentem prout nominat altissimam potentiam eius. Et sic mens, prout in ea est imago, nominat potentiam animae, et non essentiam; vel si nominat essentiam, hoc non est nisi in quantum ab ea fluit talis potentia.”

isso afinal que o alemão *Geist* (“altissimum in virtute ipsius”) há-de nascer consequentemente da voz augustinista *mens*. Aludindo à referida separabilidade anaxagórica (*nous*), Eckhart (S. 11) dirá que é à mais alta faculdade da alma (a do conhecimento espiritual puro, a *mens* augustinista) que compete captar Deus na simplicidade da Sua essência (*Gottheit, Deitas*).

Quanto a *intellectus* (de *intellegere*, que tanto é *intus-legere* como *inter-legere*), ele interessa-nos aqui, primeiro, na medida em que normalmente traduz o grego *nous* na longa diacronia peripatética post-Afrodísias (mas com desprezo económico para o que se lê num célebre texto *De Veritate*³⁶). Diegeticamente, i.e., num horizonte historiográfico pensante, ele permite-nos, no fim de contas, voltar, para insistir, à passagem de um pensar que suspeita da falibilidade da sensação, *aisthesis*, e por isso se lhe opõe (Heraclito), a um pensar que tudo pode devir (*De Anima* III 430 a, 431 b 21) e por isso dela parte (*psyché*) arrancando-a da eventual labilidade até ao ideal da mais elevada expressão, *noesis noeseos* (*Metaph.* 1074 b).

3. Intelecto e Felicidade

A entrada do Aristoteles Latinus, mormente do seu *De Anima*, trouxe consigo uma filosofia do intelecto a qual, conjugada com a leitura da *Ética Nicomaqueia*, legitima a inversão da tendência helenística detectada, a redução da religião à ética. É aliás a própria *ética filosófica* que nasce³⁷, impondo o tema da felicidade terrena como o prova, talvez, Pedro de Auvergne (1240-1304) quando responde (§ 6) afirmativamente à pergunta *Utrum aliquis possit esse felix in vita*. De facto, o autor apoia-se numa profunda, mas comum, convicção teleológica naturalista (*natura nichil facit frustra, nec deficit in necessariis*) cujo gonzo antropológico é nitidamente intelectualista: o ser humano pode ser feliz nesta vida e essa felicidade consiste na união com o último objecto cognoscível (*primi scibilis*)³⁸.

³⁶ TOMÁS DE AQUINO, *De Veritate* q. 17, a. 1, c: “... hoc nomen intellectus quandoque significat rem intellectam, sicut nomina dicuntur significare intellectus; quandoque vero ipsam intellectivam potentiam; quandoque vero habitum quemdam; quandoque vero actum.”

³⁷ Cf. WIELAND, G. – *Ethica-scientia practica: Die Anfänge der philosophischen Ethik im 13. Jahrhundert*, Münster 1981.

³⁸ *Pierre d’Auvergne, Questions sur l’Ethique à Nicomaque*, q. 39 in éd. CELANO, A. J. – “Peter of Auvergne’s questions on book I and book II of the *Ethica Nicomachea*: A Study and critical edition”. In: *Medieval Studies*. 48 (1986), p. 80: “Dicendum quod homo potest esse felix in hac vita felicitate quae est perfectio hominis. Et huius ratio est quia natura nichil facit frustra, nec deficit in necessariis. Appetitus autem naturaliter inest homini, et maxime appetitus est respectu primi scibilis. Et ideo non potest ille appetitus esse frustra, quia frustra dicitur illud quod natum est finem includere et non includit. Igitur in unione respectu primi scibilis cum consistat felicitas, manifestum est quod possibile est hominem felicitari in hac vita”.

No século XIII, mais propriamente circa 1274, um mestre belga da Faculdade das Artes, Sigério de Brabante (c.1241-1283), continua a inquietar-se com a caracterização da vida filosófica³⁹. Perguntará, por isso, de modo bizarro à primeira vista, “se é o estado virginal ou se é o estado conjugal o mais adequado ao filósofo”⁴⁰. Um outro mestre da mesma Faculdade, o dinamarquês Boécio de Dácia (c.1245-1284?), enquadrará idêntica preocupação remetendo-nos para o tema do intelecto:

...se algo de divino existe no Homem, é digno que seja o intelecto. Assim, pois, como é divino aquilo que é óptimo no conjunto de todos os entes, assim também chamamos divino àquilo que é óptimo no Homem.⁴¹

Tratemos de examinar primeiro a tese de Sigério de Brabante, contextualizando-a no quadro mais vasto das suas *Quaestiones morales*. São cinco as perguntas feitas: se a humildade é uma virtude; se a virtude moral é gerada pelas acções; se o pai ama mais o filho do que a mãe; a já referida sobre a virgindade; por fim, se é possível amar outrem mais do que a si mesmo. A terceira das perguntas é especialmente condicionada pelo que diz Aristóteles (*Eth.Nic.* IX 7, 1168a 23-26) relativamente ao maior amor da mãe em vista do seu maior investimento biológico-natural frente à alegada superioridade do sexo masculino sobre o feminino⁴². Sigério é prudente. Admite que aquela tese seja aceite na maior parte dos casos (*in pluribus*), acrescentando-lhe também o argumento sócio-afectivo da maior presença da mãe, e isto é revelador não tanto da sua missão de comentador textual de Aristóteles, como sintoma de alguma percepção crítica em relação à superioridade da forma sobre a matéria, i.e., de uma nota sobre a originaridade físico-natural dos seres vivos⁴³. Em face deste ponto de partida, perguntaríamos por onde passa alfim o princípio da humanização. Como é que uma vida se transforma em vida humana, já que a questão anterior podia dizer respeito às fêmeas e aos machos em geral. Partindo da meta-ética da dupla divisão dos bens (*bona intrinseca et extrinseca*), Sigério admite nalguns casos (*aliquando*) ver a marca dessa transformação na dignidade (*melior magis dignus est*) do amor altruísta relativamente aos bens exteriores. Mais relevante é o caso do amor

³⁹ Sobre o autor, vd., para além do nosso artigo compilado in *Estudos sobre Álvaro Pais e Outros Franciscanos (Séculos XIII-XV)*. Lisboa 2001, pp. 217-242, sobretudo VAN STEENBERGHEN, F. – *Maître Siger de Brabant*. Louvain; Paris 1977 e PUTALLAZ, F.-X. & IMBACH, R. – *Profession: Philosophie, Siger de Brabant*, Paris 1997.

⁴⁰ SIGÉRIO DE BRABANTE – *Quaestiones Morales*. Ed. B. Bazán. Louvain; Paris 1974, pp. 102-103.

⁴¹ BOÉCIO DE DÁCIA – *De Summo Bono* 369, l. 7-14. Trad. port. de L. A. de Boni in: *Veritas*. 41 (1996), p. 559.

⁴² SIGÉRIO DE BRABANTE – *Quaestiones Morales* q. 3. Ed. B. C. Bazán 101: “Videtur quod pater. Nam pater tribuit formam et mater materiam. Dat ergo plus pater filio quam mater.”

⁴³ SIGÉRIO DE BRABANTE – *Quaestiones Morales* q. 3 (ed. B. C. Bazán 101): “...nam matres magis certae sunt de filiis quod sint aliquid sui quam patres.”

próprio, de natureza intelectual, voltado para os bens intrínsecos⁴⁴. Subjaz uma hierarquia em que o amor próprio supera o altruísmo, passando por este uma topologia respeitante à diferença sócio-ética propriamente dita: repare-se no distinto uso verbal *convenire* (para o altruísmo), *debere* (para o amor próprio). O imperativo categórico-ontológico respeita à permanência no ser, o esforço que o espinosismo designará por “conatus”⁴⁵. Então o que será, em rigor, uma virtude moral, i.e., humana? A que for exercida por uma *recta ratio*, evidentemente. À primeira vista seria virtude moral qualquer naturalização (*in modum naturae*) de um determinado hábito racional (*consentaneus rationi*). Mas este filósofo também ouviu falar (*frequenter audire loqui*) da experiência vulgar da força das paixões sobre a razão (*recta ratio per passionem corrumpetur multotiens*), e em face desta dificuldade recomenda o valor educativo das atitudes punitivas, do castigo físico mesmo, na esperança do motivo psicológico da alegria (*fuga tristiarum*)⁴⁶. Conhecendo nós o lugar-comum teológico da oposição *acedia/gaudium*, sendo aquela o retrocesso na satisfação do espírito em Deus (*Su. theol. II^a, q. 2, a. 35*), parece-nos ouvir, naquele motivo sigerista, uma antecipação do “amor intelectual de Deus” tão determinante na filosofia espinosista⁴⁷. Para o Homem, permanecer no ser equivale a ser-se (ou a fazer-se) um Homem superior. É já claro, portanto, que Sigério tem do ser humano (tudo indica que do homem, no caso) uma concepção elitista (dito de outro modo, a sua antropologia é exclusivista) e este pendor contrasta com a palavra que Eckhart pronunciará homofonamente para os dois sexos.

O que se disse é-nos confirmado pelo exame da humildade, a qual, para o Cristianismo é uma virtude, senão mesmo a virtude, e que se confronta por isso com a virtude antiga por excelência que seria a magnanimidade⁴⁸. Enquanto filósofo Sigério vai dizer que a virtude antiga supera a virtude

⁴⁴ SIGÉRIO DE BRABANTE – *Quaestiones Morales* q. 5 (ed. B. C. Bazán 104): “Convenit autem aliquando magis amare alium quantum ad bona extrinseca quibus melior magis dignus est, et quantum ad hoc melius est alium amare quam seipsum, utpote eum qui huiusmodi bonis magis dignus est. Sed quanto ad bona animae unusquisque <se> ipsum maxime debet diligere, hoc est, quantum ad intrinseca bona magis amare debet unusquisque seipsum quam alium, ut docet Aristoteles, *Ethicorum* nono. Cui enim est homo magis unitus quam sibi? Amor autem quaedam unio esse videtur.”

⁴⁵ Cf. ESPINOSA, B. – *Ética demonstrada à maneira dos géometras* III 7 (trad. J. F. Gomes, Coimbra 1962, II 100).

⁴⁶ SIGÉRIO DE BRABANTE – *Quaestiones Morales* q. 2 (ed. B. C. Bazán 101): “Sunt tamen aliqui qui nec persuasione nec consuetudine possunt in operibus ordinari, et tales sunt castigandi inferendo eis tristitias et poenas corporales. Propter enim fugam tristitiarum inducentur in opera virtutis.”

⁴⁷ Cf. AGAMBEN, G. – *Estancias: La palabra y el fantasma en la cultura occidental. Trad.*, Valencia 2001, pp. 30-31; cf. ESPINOSA, *Ética...* V 32 corol. e V 36 (trad. J. F. Gomes III 134 e 136).

⁴⁸ Cf. GAUTHIER, R. A. – *Magnanimité: L'idéal de la grandeur dans la philosophie païenne et dans la théologie chrétienne*. Paris 1951, mormente 466 s.

moderna (*non tamen est humilitas imperfectorum, licet non sit tam perfectorum sicut magnanimitas*). Pleiteará, portanto, por um uso unívoco ou restrito do vocábulo “humildade” (aparentemente a sua gramática não é aqui analítica mas retórica), empregue apenas para a contenção da apetição nos quadros da recta razão. Consequentemente, a magnanimidade seria o esforço na manutenção nesses mesmos quadros⁴⁹. A endurance do Homem superior coincide cabalmente com a ética ontológica do manter-se no ser, o outro designativo do amor próprio. Será contra esta interpretação que Boaventura (1217-1274) se erguerá em campeão da virtude da humildade cristã a qual, embora na aparência temática recupere a velha tese do *contemptus mundi* (que é a própria magnanimidade estoica frente às coisas exteriores e à ordem do mundo que o filósofo não pode alterar), não é, como esta, uma exaltação do Homem, mas a sua aniquilação (*nihil*). Adiante dir-se-á que também não coincide com a interpretação posterior de Eckhart. Para o franciscano, a criatura define-se pelo não-ser, pelo nada, e vale a pena recordar, na esteira de uma excelente nota de M.-D. Chenu, como, neste contexto, Tomás de Aquino preferia antes sublinhar a actualidade, a consistência, a verdade e a bondade da criatura⁵⁰. O que separa Tomás de Sigério, neste ponto, é que o teólogo fala de criatura e da possibilidade que lhe é dada exteriormente de permanecer, enquanto que o mestre em Artes belga fala do ser humano e da necessidade interior de permanecer frente ao ser. Uma incomensurabilidade discursiva, sintoma de uma cissiparidade epistemológica, que caberá a Boécio postular:

a posição dos filósofos (...) em nada contradiz a fé cristã; a sua posição apoia-se em demonstrações e em certos argumentos possíveis relativamente àquilo de que falam, enquanto que em muitos casos a fé apoia-se em milagres e não em argumentações racionais. Mas o que for defendido através de conclusões racionais, não é fé, mas ciência⁵¹.

Regressemos a Sigério. Estamos agora em condições de tratar da resposta à pergunta se é a virgindade ou a conjugalidade o estado mais conveniente à prática da filosofia. Dois argumentos aristotélicos são apresentados em favor

⁴⁹ SIGÉRIO DE BRABANTE – *Quaestiones Morales* q. 1 (ed. B. C. Bazán, pp. 98-99): “Sed ipsa humilitas, non extendendo nomen eius, nomen virtutis est; et hoc patet in *Rhetoricis*, quod implicat quod aliquando impellitur ad bonum arduum et aliquando aliquomodo retrahitur a bono. (...) Et hoc sic dico in proposito quod, circa appetitum boni ardui et fugam ipsius quia arduum, sunt duae virtutes, scilicet humilitas et magnanimitas; idest quod magnanimitas impellit ad ardua secundum rectam rationem et humilitas reprimat appetitum, ne tendat in magna extra rectam rationem, seu ut fugiat magna et nimis ardua secundum rectam rationem.”

⁵⁰ Cf. CHENU, M.-D. – “La condition de creature”. In: *Archives d'Histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age*. 37 (1971), p. 12; para uma interpretação do contexto metafísico subjacente, vd. o nosso *A Novidade do Mundo: Henrique de Gand e a Metafísica da Temporalidade no século XIII*. Coimbra 2001, pp. 135-166.

⁵¹ Boécio de Dácia. *A Eternidade do Mundo*. Trad., introd. e notas de M. S. de Carvalho. Lisboa 1996, p. 33.

da vida matrimonial e ambos sublinham o horizonte natural ou naturalista em que distintamente se situam: a manutenção da espécie e a insensibilidade ou viciosidade inerente a quem repele qualquer prazer, como é exemplo típico dos rurais (*rusticus agricola*). Eles são interessantes, porque, por causa de ambos, Sigério vai ser obrigado a escalonar os prazeres, admitindo por isso um prazer sensível distinto do e superior ao prazer genital (*veneris*), e, no mesmo lance, a separar sociologicamente um grupo de seres humanos os quais, porque se recusam àquela finalidade natural, se distinguem por uma outra finalidade, o conhecimento da verdade⁵². É o caso dos filósofos⁵³. Teremos de dizer, em abono da verdade, que Sigério não repisa nos seus argumentos a radicalidade que se encontra em Heloísa⁵⁴; na verdade, ele nem sequer é dogmático identificando sem mais o *mundo* dos filósofos com o *mundo* dos virgens, e isto, não porque nem todos os virgens pudessem ser filósofos, mas porque pode haver filósofos não virgens. O ponto é apenas este: o conhecimento da verdade ou de Deus, a ordenação das virtudes morais às intelectuais, o último fim do ser humano, na maior parte dos casos ou genericamente (*in pluribus*), cabe a quem é virgem⁵⁵.

A tónica no sexo posta pela maioria dos intérpretes recentes⁵⁶ trai, sem dúvida, uma obsessão, mas, sem irmos ao ponto de pensar que a coisa é irrelevante (mesmo na sua própria época e mundividência) gostaríamos sobretudo de frisar que a tese de Sigério não parece passar tanto pelo sexo quanto pela ocupação. Ou, se se preferir: por uma reivindicação da desocupação e da liberdade frente ao mundo – o *otium* antigo – como condição imprescindível para o filosofar, para a vida segundo o espírito. Parece-nos que a palavra-chave é “mundanas occupationes”, assim designando a absoluta exterioridade que pode afectar o Homem. Nesta ordem de considerações, atrever-me-ia mesmo a afirmar que, hoje, a sua “quaestio” poderia interrogar já não o sexo, mas o dinheiro, a entrega capitalista e liberal à pulsão coactiva de acumulação, de

⁵² Cf. SIGÉRIO DE BRABANTE – *Quaestiones Morales* q. 4, ad 1m et 2m (ed. B. C. Bazán, pp. 102-103).

⁵³ SIGÉRIO DE BRABANTE – *Quaestiones Morales* q. 4 (ed. B. C. Bazán, p. 102): “...philosophus intendit finaliter cognitionem veritatis, et ille status qui minus retrahit a cognitione veritatis magis convenit et competit philosophis.”

⁵⁴ Vd. o meu livro *Lógica e Paixão: Abelardo e os Universais*. Coimbra 2001.

⁵⁵ SIGÉRIO DE BRABANTE – *Quaestiones Morales* q. 4 (ed. B. C. Bazán, p. 102): “Dicendum est ad hoc quod philosophus intendit finaliter cognitionem veritatis, et ille status qui minus retrahit a cognitione veritatis magis convenit et competit philosophis. Talis autem ut in pluribus est virginalis. His autem quae sunt ad finem debet eis homo uti sicut fini competent. Nunc autem virtutes morales ordinantur ad intellectuales. Unde cognitio veritatis est ultimus finis hominis; veritatis dico praecipue de Deo. Huic autem fini magis competit ut in pluribus virginalis. Status enim coniungalis multas habet mundanas occupationes, ut circa filios et uxorem, quas non habet existens in statu virginali. Et ideo simpliciter melior est philosophis status virginalis.”

⁵⁶ Cf. LIBERA, A. de – *Pensar en la Edad Media*. (Trad.). Barcelona 2000, pp. 125-132.

produção, e de dromoção com o correlato do efémero, que degeneram em ausência de pensar, *mundo* o mais incompatível para os que ainda teimam em se entregar à filosofia, coisa de tempo. Conformemente, a última palavra sigerista seria a de que a situação (*status*) de entrega ao mundo não é compatível com o estatuto de filósofo, com a vida segundo o espírito (*intellectus*). A tese, convenhamos, teria de ser devidamente discutida, mas ela parece profissionalizar aquela disponibilidade vital que detectámos em Plotino e o zelo intensivo e transgenérico que Eckhart promoverá na superação das topologias dicotomizantes.

É possível ampliar a perspectiva dos Artistas abordando um anónimo *Comentário à Metafísica de Aristóteles*, mais ou menos coevo (1270-80), que tem sido apresentado como uma das mais notáveis apologias da vida filosófica⁵⁷. O editor das quatro questões anónimas (I 4, 5, 7 e 9), Gianfranco Fioravanti, sublinhou a afinidade das posições ali defendidas com as de Boécio de Dácia em *De summo bono*, que exporemos a seguir, e o texto interessa-nos, na sequência do de Sigério de Brabante, na medida em que, diferente do quadro ético-moral deste último, trata-se no caso de um comentário à *Metafísica*.

Um ponto de partida será, de acordo com a palavra inauguradora da *Metafísica*, o da interrogação sobre a natural ou absoluta apetibilidade do ser humano para o saber, *Utrum omnes homines scire desiderant* (I, 4). Isto permite a consolidação de uma comum antropologia do intelecto (*homo est homo per intellectum*) que textualmente enfrenta os argumentos ‘quod non’ com uma versão próxima da tese boeciodácia:

o supremo bem conforme à natureza da espécie é o desejo natural dessa mesma espécie; ora, a ciência é o bem supremo da espécie humana; logo, a ciência é o desejo natural do ser humano (...). O supremo bem do ser humano é o supremo bem da ótima virtude no ser humano; ora, a ótima virtude no ser humano é a especulação e a ciência; logo, a ciência é o sumo bem da espécie humana.⁵⁸

Reconduz-se (*reducere*) o pluralismo epistemológico avicenista (que o autor anónimo vai buscar ao Comentário homólogo de Alberto Magno) à finalidade única do conhecimento do Primeiro princípio, quer mediante a doutrina da causalidade criadora, quer numa versão epistemológica que lembra o anipotético ou incondicionado expressionista ou especular de Boaventura (*videre/reducere in speculo*), agora ao serviço de um problema novo, o da felicidade mental (*ultima felicitas intellectus*)⁵⁹.

⁵⁷ Cf. FIORAVANTI, G. – “Desiderio di sapere e vita filosofica nelle ‘Questioni sulla Metafisica’ del Ms. 1386 Universitätsbibliothek Leipzig”. In: MOJSISCH, B. & PLUTA, O. (Hrsg.) – *Historia philosophiae medii aevi*. Amsterdam; Philadelphia 1991, pp. 271-283.

⁵⁸ Cf. ANÓNIMO – *Quaestiones*, I, 4: *Utrum omnes homines scire desiderant* (ed. G. Fioravanti, p. 275).

⁵⁹ ANÓNIMO – *Quaestiones*, I, 5: *Utrum omnes desiderant scire unam scientiam* (ed. G. Fioravanti 278-279): “Item, sicut totum ens dependet ad Primum Ens, sic cognitio totius entis dependet

Punha-se, pois, o problema de saber se a realidade cognoscível como fim do ser humano é Deus (*ens increatum*). Admitido que o intelecto humano não O pode conhecer na Sua substância infinita, mas que O pode em todo o caso conhecer como causa de tudo quanto existe, e conhecê-Lo intelectivamente, visto o intelecto ser “o efeito imediato de Deus”⁶⁰, responder-se-á afirmativamente, num horizonte naturalista teleológico que nos força a pensar no Deus dos filósofos a que o “esprit” de Pascal se haverá de contrapor:

o desejo do ser humano não diz respeito àquilo que não pode satisfazer totalmente o seu desejo; ora, nada satisfaz o desejo humano excepto o ser inciado; logo, é esse ser supremo que é desejado. Prova-se a premissa menor com o Comentador que no livro XI da *Metafísica* diz que o intelecto humano só é saciado quando chega a conhecer o ser inciado. E também no livro XII, quando diz que a pergunta relativa ao intelecto divino é objecto do desejo de todos os seres humanos.⁶¹

Resta a pergunta mais radical, se a vida filosófica é honrosa:

deve-se considerar merecidamente honroso o estado que aperfeiçoa o ser humano em conformidade com a capacidade mais alta que nele existe; é o caso do estado do filósofo, porque aperfeiçoa o intelecto que é a faculdade mais elevada do ser humano, e é a sua perfeição mais honrosa (...) E também, é digno de honra o estado que na situação presente constitui a suprema honra e é causa de felicidade no futuro; Algazel diz ser esse o caso de quem está na filosofia...⁶²

ex cognitione Primi Entis; sed scientie diverse sunt de rebus causatis a Deo; sicut tunc iste res ordinantur in Deum sic et iste scientie de istis rebus debent reduci in cognitionem Primi; et sicut ipsum Primum est unum ita omnes alie scientie debent reduci ad scientiam primam sicut ad unam scientiam, nec satiatur intellectus donec pervenerit in cognitionem talis entis, ut dicit Commentator; ibi enim est ultima felicitas intellectus ubi videt se sicut in speculo; ibi enim omnia relucent sicut in speculo.”. Cf. CARVALHO, M. S. de – *Estudos...*, pp. 157-171; ID., *O Problema...*, p. 95. Toquei no tema do Homem superior em Boaventura, no meu trabalho *São Boaventura: Recondução das Ciências à Teologia*. Porto 1996, pp. 81-85. Sobre a expressão e o problema da “felicidade mental”, vd. CORTI, M. – *La felicità mentale: Nuove Prospettive per Cavalcanti e Dante*. Torino 1983; L. BIANCHI – “La felicità intellettuale come professione nella Parigi del Duecento”. In: *Rivista di Filosofia*. 78 (1987), pp. 181-199 e ID. – *Il vescovo e i filosofi: La condanna parigina del 1277 e l'evoluzione dell'aristotelismo scolastico*. Bergamo 1990, pp. 149-195.

⁶⁰ ANÓNIMO – *Quaestiones* I,7: Utrum istud scibile quod omnes desiderant sit scibile increatum, ad 2m (ed. G. Fioravanti, pp. 280-281): “Item, homo non cognoscit Deum, per virtutem sensitivam, sed per effectum immediatum Dei qui est intellectus, et ideo cum intellectus sit impressio cui imprimatur Primum, per istam impressionem intelligit homo Primum, non autem per sensum, et talis cognitio forte est naturalis in intellectu hominis.”

⁶¹ Cf. ANÓNIMO, *Quaestiones* I, 7: Utrum istud scibile quod omnes desiderant sit scibile increatum (ed. G. Fioravanti, p. 279). Por seu lado, Boécio de Dácia escrevia (trad. de L. A. De Boni, p. 562): “De facto, o desejo de conhecer jamais se saciará, até que se conheça o ser inciado. A pergunta a respeito do intelecto divino, segundo Averróis (XI *Metafísica* c. 51), provém de um desejo natural de conhecer de todos os homens.”; vd. FIORAVANTI, G. – “Desiderio...”, p. 272.

⁶² Cf. ANÓNIMO – *Quaestiones* I, 9: Utrum status philosophi sit honorabilis (ed. G. Fioravanti, p. 282); ALGAZEL, *Metaphysica* 1.1.

Se fosse preciso uma prova adicional, bastaria referir as duas últimas das cinco condições enumeradas pelo autor anónimo que, a seu ver, tornam uma vida honradíssima. O quarto grau corresponde a uma vida segundo o intelecto (*secundum intellectum*), na qual o filósofo se conduz pela razão (*regitur ratione*), e é um grau comparável (*similis*) ao do próprio ser divino, *quia vivere divinum est vivere secundum rationem et intellectum*. Enfim, um estado em que é dado ao ser humano alcançar a felicidade suprema (*ultimam felicitatem*) equivalente à mais alta especulação sobre o mais elevado dos objectos⁶³.

Todas estas ideias são desenvolvidas de modo orgânico no *De summo bono* de Boécio de Dácia de que afortunadamente temos versão portuguesa. O ponto de partida para a leitura dessa obra lêmo-lo já acima em *A Eternidade do Mundo*, o que permitiu à filosofia ganhar uma autonomia própria. A tomada de posição epistemológica garante e consolida mesmo a concepção de uma vida inteiramente dedicada à filosofia, colada à concepção aristotélica de felicidade, que é, como se sabe, exclusivamente imanente. Logo na introdução, Boécio de Dácia diz-nos que o supremo bem do ser humano depende do intelecto:

A virtude superior do Homem é a razão e a inteligência; e constitui a direcção da vida humana tanto na teoria como na prática. Portanto, o bem supremo, que é possível ao Homem, refere-se à sua inteligência.⁶⁴

Para concluir “claramente que o supremo bem possível ao homem consiste no conhecimento da verdade, na prática do bem e no deleite em ambos”⁶⁵, Boécio trata o assunto no plano do intelecto especulativo e depois no intelecto prático. Deste modo, lê-se, respectivamente:

O bem supremo possível ao Homem, segundo a potência especulativa do intelecto é o conhecimento da verdade e o deleite nela. O conhecimento da verdade causa deleite. (...) Portanto, nenhum bem maior pode provir ao Homem através do intelecto especulativo que o conhecimento da totalidade dos entes que provêm do primeiro princípio...

...o supremo bem possível ao Homem, segundo o intelecto prático, é a operação do bem e o deleite nele. De facto, que bem maior poderia acontecer ao Homem, segundo o intelecto prático, do que operar livremente o bem em todas as acções humanas e deleitar-se nele? (Trad. De Boni, p. 560).

⁶³ ANÓNIMO – *Quaestiones* I, 9: *Utrum status philosophi sit honorabilis* (ed. G. Fioravanti, p. 282): “Item, homo in statu philosophi regitur ratione, et iste status similis est statui divino quia vivere divinum est vivere secundum rationem et intellectum; ergo etc. Item, iste status est maxime honorabilis in quo homo vivit in illo statu in quo pervenit ad ultimam felicitatem que est optima speculatio respectu optimi obiecti.”

⁶⁴ Trad. De Boni, p. 559. De notar que a identificação entre aquilo que é próprio do Homem e exercício do pensamento é um tópico que voltaremos a encontrar nos teólogos do século XIV, assim, v.g. também em TEODORICO DE FREIBERG – *De intellectu et intelligibili* I, 1, 1, ed. Moijisich 137, pp. 3-10; para uma introdução a este autor, vd. o nosso *Teodorico de Freiberg: O Ente e a Essência*, Coimbra 2003.

⁶⁵ Trad. De Boni, p. 560.

A obra terminará identificando a vida do filósofo com uma “vida segundo a recta ordem da natureza e que alcançou o melhor e o último fim da vida humana”⁶⁶. Uma tal conclusão, que deverá ser vista como a versão dos artistas do motivo da vida segundo o intelecto, é estabelecida ao fim de três partes. Primeiro, diz-se que o supremo bem é a felicidade humana:

E como o supremo bem possível ao Homem constitui a sua felicidade, segue-se que o conhecimento da verdade, a prática do bem e o deleite em ambos são a felicidade humana. (...) Este, pois, é o maior bem que o Homem pode receber de Deus, e que Deus pode dar ao Homem nesta vida. (Trad. De Boni, p. 560).

Descreve-se de seguida o modo de vida do filósofo. À guisa de divulgação da obra, reproduzimos algumas das referências mais incisivas:

As acções todas, com relação a uma lei, são rectas e ordenadas quando tendem para o fim da lei, e são tanto melhores quanto mais próximas ao fim da lei (...). E quando o Homem age assim, age naturalmente, pois age em vista do bem supremo para o qual está naturalmente voltado. (...) E assim o Homem feliz – quer durma, quer esteja desperto, quer coma – vive feliz, pois pratica tais acções a fim de tornar-se mais forte para as obras da felicidade. (...) Todos os Homens desejam naturalmente conhecer e, infelizmente, pouquíssimos entre eles entregam-se ao estudo da sabedoria, pois a concupiscência desordenada os impede de chegar a tão grande bem. (...) Todas as virtudes inferiores existentes no Homem existem naturalmente em função da virtude suprema (...). Assim, pois, as operações de todas as capacidades inferiores existentes no Homem encontram-se em função das operações da virtude suprema, que é a inteligência. E entre as operações da capacidade intelectual, se existe uma que é óptima e perfeitíssima, então as outras existem em vista dele. E o Homem que se encontra em tal operação, encontra-se no melhor estado que lhe é possível. Ora, tais são os filósofos, que dedicam a sua vida ao estudo da sabedoria. (...) Sob o aspecto moral, o filósofo é virtuoso por três motivos. Em primeiro lugar, porque conhece a turpidez da acção em que consiste o vício e a nobreza da acção em que consiste a virtude (...) Em segundo lugar, porque aquele que experimentou o deleite maior despreza o menor (...) Em terceiro lugar, porque no conhecer e no pesquisar não há pecado... (Trad. De Boni, p. 562)

A última parte da obra trata do conhecimento e do amor da causa primeira como fins da existência filosófica. Algumas citações ilustrativas:

...o desejo de conhecer jamais se saciará, até que se conheça o ser incriado. A pergunta a respeito do intelecto divino, segundo Averróis (XI *Metafísica* c. 51), provém de um desejo natural de conhecer de todos os Homens. Na verdade, o desejo que se volta para algo que pode ser conhecido é um certo desejo do primeiro cognoscível (...). Assim sendo, o filósofo, investigando os entes causados, que existem no mundo, bem como as naturezas e as relações entre eles, é levado à investigação das causas mais elevadas das

⁶⁶ Trad. De Boni, p. 563.

coisas (...) E na consideração consiste o deleite (...). Por isso, o filósofo leva uma vida cheia de voluptuosidade. O mesmo lhe acontece ao conhecer e considerar que é necessário que esta causa seja eterna e imutável (...). Ele considera também que é necessário que todo o ser do mundo, que se encontra abaixo desta primeira causa, provenha dela (...) que, assim como todas as coisas provêm desta primeira causa, assim também estão ordenadas para ela (...) Considerando todas estas coisas, o filósofo é levado à admiração deste primeiro princípio e ao amor dele (...). E como cada um deleita-se naquilo que ama (...) e o filósofo ama ao máximo o primeiro princípio (...) – segue-se que o filósofo tem o seu deleite supremo no primeiro princípio e na contemplação da sua bondade...” (Trad. De Boni, pp. 562-563).

O arrojo da tese boeciodácia detecta-se sobretudo no confronto com tese paralela de Tomás de Aquino, acerca da qual diremos mais alguma coisa adiante⁶⁷. Ainda que partindo também do intelectualismo aristotélico, enquanto teólogo o Aquinate não poderia deixar de guardar a felicidade verdadeira para uma vida *post mortem*, o que exige a intervenção da graça divina. Boécio de Dácia, evidentemente, não a nega, mas não é esse o seu horizonte de filósofo. É isto que permite dizer que acaba de nascer um novo tipo de intelectual, concebido como aquele cuja investigação se esgota na própria investigação⁶⁸. Este é aliás o princípio da própria profissionalização em filosofia, nesta precisa medida, embora partilhando do preconceito neoplatónico ascético, infiel ao ideal antigo de uma vida segundo o espírito, não obstante ser uma versão epocal daquele desiderato, que há-de contribuir para a introdução da crise antropológica.

4. Felicidade e Antropologia

Algumas páginas que os jesuítas do Colégio das Artes de Coimbra dedicaram à moral permitir-nos-ão, assim o julgamos, assistir a uma resposta tomista à crítica feita à metafísica do intelecto do Aquinate alegadamente impossibilitadora de uma antropologia unificada. No *Ordenamento* (I, d. 3) João Duns Escoto (c.1265-1308) acusa Tomás de Aquino de destruir a identidade do intelecto ao afirmar, na qualidade de filósofo, que o objecto primeiro do intelecto humano está compreendido nos limites da quiddidade sensível e,

⁶⁷ Cf. DE BONI, L. A. – “Tomás de Aquino e Boécio de Dácia: Leitores dos clássicos a respeito da felicidade”. In: *Veritas*. 40 (1995), pp. 517-531; ver também, do mesmo autor “As condenações de 1277: os limites do diálogo entre a filosofia e a teologia”. In Id. (org.) – *Lógica e linguagem na Idade Média*. Porto Alegre 1995, pp. 127-144; CARVALHO, M. S. de – “O estatuto da filosofia em Boécio de Dácia”. In: *Biblos*. 71 (1995), pp. 433-459; ID. – *O Problema...*, pp. 193-235.

⁶⁸ Cf. IMBACH, R. & MÉLÉARD, M.-H. – “Boèce de Dacie: Su souverain bien ou de la vie philosophique”. In : IMBACH, R. et al. (dir.) – *Philosophes Médiévaux: Anthologie de texts philosophiques (XIII^e-XIV^e siècles)*. Paris 1986, p. 156; veja-se, porém, LIBERA, A. de – “Faculté des arts ou Faculté de philosophie? Sur l'idée de philosophie et l'idéal philosophique au XIII^e siècle”. In: WEIJERS, O. & HOLTZ, L. (ed.) – *L'enseignement des disciplines à la Faculté des arts (Paris et Oxford XIII^e-XV^e siècles)*. Turnhout 1997, pp. 429-444.

como teólogo, sustentar que o termo da sua perfeição é a contemplação de Deus:

...o intelecto, que existe naturalmente como uma mesma potência, conhecerá por si a quiddidade da substância imaterial, tal como é evidente pela fé relativamente à alma dos bem-aventurados. Ora, uma potência que se mantenha a mesma não pode actualizar-se senão relativamente a uma coisa que esteja contida no seu objecto primeiro.⁶⁹

Em nome da amplitude de horizontes, mormente históricos (*homo viator*), concedida à filosofia pela teologia, Escoto opera uma correcção metafísica que incide sobre o que um teólogo (conhecedor dos estados histórico-antropológicos) pode e deve afirmar. O franciscano pretende que a natureza do intelecto não se altere na visão beatífica, i.e., “que a natureza do intelecto seja constitutiva de uma antropologia definida e definitiva.”⁷⁰ Uma tal pretensão opunha-se taxativamente ao que o dominicano afirmava, na superação crítica da teologia relativamente ao contributo dos Artistas. De facto, se o intelecto humano criado necessita de uma intervenção sobrenatural que rompe os quadros da própria natureza humana (a visão beatífica altera as disposições do intelecto), então a teologia quebra a unidade antropológica de uma maneira inaceitável para Duns Escoto. Trata-se, no fundo, de resolver a crise intelectual estabelecida no post-1277 relativamente à qual também Escoto se situará no âmbito superior da teologia, o que lhe permite não só afastar-se do ideal filosófico dos Artistas como também do acordo entre a beatitude filosófica e teológica tal qual Tomás de Aquino o promovera (*In Sent.* II, d. 4, q. 1, a.1)⁷¹. Com efeito, na esteira de 1277 tal como atrás a caracterizamos evocando alguns textos de prováveis protagonistas, o que em Tomás era acordo, quiçá difícil (ou mesmo “paradoxal”⁷²), torna-se na possibilidade de um desenvolvimento autónomo de duas antropologias, filosófica e teológica⁷³. Testemunha esta cisão, v.g., Caetano (1468-1534), para quem o destino sobrenatural, precisamente porque sobrenatural, nos é desconhecido, defen-

⁶⁹ JOÃO DUNS ESCOTO – *Ord.* I, d. 3, p. 1, q. 3, § 113 (ed. Vaticana III 70): “Contra: istud non potest sustinere a theologo, quia intellectus, existens eadem potentia naturaliter, cognosceret per se quidditatem substantiae immaterialis, sicut patet secundum fidem de anima beata. Potentia autem manens eadem non potest habere actum circa aliquid quod non continetur sub suo primo abiecto.”; cf. BOULNOIS, O. – *Jean Duns Scot: Sur la connaissance de Dieu et l'univocité de l'étant*. Paris 1988, pp. 131 e 357-358.

⁷⁰ BOULNOIS, O. – “Les deux fins...”, p. 213.

⁷¹ Cf. BOULNOIS, O. – *Duns Scot: La rigueur de la charité*. Paris 1998, pp. 63-72. Para além deste título, sobre o autor, poderá ver-se CARVALHO, M. S. de – *A Síntese...*, pp. 210-227 com a bibliografia aí indicada; mais recentemente WILLIAMS, Th. (ed.) – *The Cambridge Companion to Duns Scotus*. Cambridge 2002. Sobre a condenação de 1277, cf. HISSETE, R. – *Enquête sur les 219 articles condamnés à Paris le 7 mars 1277*. Louvain-la-Neuve 1977; PICHÉ, D. – *La condamnation parisienne de 1277*. Paris 1999, 227 s.; BIANCHI, L. – *Il vescovo e i filosofi*.

⁷² ROUSSELOT, P. – *L'intellectualisme de saint Thomas d'Aquin*. Paris 21924, p. 186.

⁷³ BOULNOIS, O. – “Les deux fins...”, p. 217

dendo, em consequência, a satisfação natural da natureza humana e a posterior intervenção de um Deus na história e na natureza humana, iniciativa arbitrária da potência absoluta de Deus⁷⁴.

Se o modo da conjugação destas duas teses deve ser explicado pela luta contra o averroísmo paduano, por um lado, e pela hipertrofia das teologias da onipotência absoluta dos séculos XIV-XV, por outro, historicamente interpretado Caetano parece ter apenas invertido a situação epistemológica escotista do século XIII: no seu século XVI já não parece ser a teologia a conferir os limites à filosofia, mas sim os princípios filosóficos a condicionar a teologia e o que ela tem a dizer sobre a natureza humana. O paradoxo consequencial foi bem captado por Olivier Boulnois: se a teologia reconstrói a antropologia fechada (desconhecida para uma metafísica do intelecto) ela esvazia-se da sua substância (porque o seu discurso já não dá resposta às necessidades do Homem, “a promessa da salvação é simplesmente sobreposta ao Homem como uma superestrutura exterior, não desejada e não essencial”⁷⁵). Ressalta com evidência o quanto esta interpretação é devedora da seguinte leitura de Henri de Lubac: “A teologia tinha sido a rainha, e talvez tivesse abusado um pouco do seu título. Agora começava a abdicar. Depois de ter dominado todas as ciências, tende a ser apenas uma disciplina separada (...). O fim sobrenatural, que é como que a sua pedra angular, deixa de ser a pedra angular da filosofia. O estudo do Homem parte-se em dois e o segundo deixa de brotar do primeiro. Desta maneira aparece perigosamente deturpado um movimento, em si mesmo bom, de diferenciação na análise do real e de autonomia crescente atribuída aos planos sobrepostos da actividade humana.”⁷⁶

Tanto quanto se pode estabelecer a partir de um certo laconismo redactorial específico dos manuais, a proposta dos jesuítas de Coimbra evidenciará o compromisso crítico de uma teologia das bem-aventuranças, e portanto de uma teologia da caridade e do *homo viator*, com uma teologia da visão intelectual, quer dizer, uma teologia da pátria que atribui à natureza (humana) tudo o que lhe pode atribuir: “*A felicidade sobrenatural que se alcança na outra vida consiste na contemplação intuitiva da natureza divina*”. Repetir Tomás? Sem dúvida, num certo sentido: o intelecto é a faculdade apreensiva (*potentia apprehensiva*) que atrai o objecto e o presentifica, a fim de o possuir unitivamente (*quae ex suo peculiari modo operandi trahit ad se obiectum, sibi que praesens et unitum possidet*); o intelecto é a mais nobre das faculdades (*intellectum est omnium nobilissima*) e o seu objecto é o mais simples e abstracto (*simplicius et abstractius*), “visto que o intelecto vai até à coisa com um acto perfeito, abstraído da existência, e a vontade nada apetece com acto perfeito,

⁷⁴ Cf. BOULNOIS, O. – “Les deux fins...”, pp. 217-220

⁷⁵ BOULNOIS, O. – “Les deus fins...”, p. 220.

⁷⁶ LUBAC, H. de – *Augustinisme et théologie moderne*. Paris 1965, pp. 260-261.

a não ser com ordem à existência.”⁷⁷ Mas os jesuítas apressam-se a clarificar aquela definição da felicidade sobrenatural: nem “no acto de amar a Deus claramente visto” nem “em ambos os actos simultaneamente, do intelecto e da vontade, isto é, na contemplação intuitiva da divina natureza e no amor ou fruição da mesma”. Estas precisões negativas que consolidam a tese tomista da *clara Dei visio* são respostas post-tomisticamente justificadas e, como veremos, podem revelar um conflito das faculdades humanas que determina a cisão na antropologia evidenciada em Caetano. Isso pode ser demonstrado com o caso do Curso jesuíta de Coimbra do Colégio das Artes, mas antes somos forçado a apresentar, em traços gerais, a posição de Tomás de Aquino.

Cedendo tanto quanto possível a Aristóteles, também o dominicano falava de um desejo natural e universal na raiz da beatitude: “todo o agente age na perspectiva do fim” (ScG III 2)⁷⁸. Mas se a apetição natural e o desejo da semelhança com o divino atravessam todo o ser criado (i.e. mesmo os seres desprovidos de intelecto) cabe ao Homem enquanto chave e fim da Criação fundar essa universalidade. Na *Suma contra os Gentios* lê-se:

Uma vez que todas as criaturas, mesmo as desprovidas de intelecto, ordenam-se para Deus como para o seu fim último; uma vez que todas alcançam este fim na medida em que participam de algum modo da Sua semelhança, as criaturas intelectivas alcançam Deus de um modo mais especial, e pela operação que lhes é própria, i.e., conhecendo. Conhecer Deus (*intelligere Deum*) é o fim necessário das criaturas intelectivas.” (ScG III 25).

Até aqui Tomás de Aquino falou como filósofo e, tal como Boécio ou Sigério, fê-lo sem considerar a ordem sobrenatural da visão beatífica. O teólogo deve, por isso, dar um passo mais em relação à afirmação do filósofo Aristóteles para defender que o fim do Homem não é só conhecer Deus (*cognoscere*), mas vê-Lo (*visio Dei*).

Sempre foi uma constante a tese do *homo capax Dei*, mas o que desde Agostinho se frisava era o tom antropológico da inquietude que domina com radicalidade absoluta o desejo mais radical do ser humano. Noutro lugar referimo-nos ao modo como o programa agustinista do “inquietum est cor nostrum” se repercute num contemporâneo de Tomás de Aquino⁷⁹. Este glôsa essa moção multissecular da seguinte maneira (ScG III 50): “nenhum ser finito

⁷⁷ Cf. *In libros Ethicorum...* d. 3, q. 3, a. 2, p. 124 (remetemos sempre para: *Curso Conimbricense I: Pe. Manuel de Góis: Moral a Nicómaco, de Aristóteles*. Introdução, estabelecimento do texto e tradução de A. A. de Andrade, Lisboa 1957. Sobre o denominado Curso Conimbricense, vd. MARTINS, A. M. – “Conimbricenses”. In: *Logos. Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia*: 1, Lisboa 1989, col. 1112-1126; e o meu “Filosofar na época de Palestrina”. In: *Revista Filosófica de Coimbra*. 11 (2002), pp. 389-419.

⁷⁸ Cf. ainda TOMÁS DE AQUINO – *Su. theol.* I^a-IIae q. 1, a. 1-8 (ed. Marietti, Torino 1952, pp. 2-8).

⁷⁹ Cf. CARVALHO, M. S. de – “Homem e Natureza em Henrique de Gand: Uma mudança de rumo na antropologia agustinista”. *Veritas*. 44 (1999), pp. 679-694.

pode fazer repousar (*quietare*) o desejo do intelecto; o que, de facto, se comprova, porque o intelecto, quando lhe é dado qualquer coisa de finito, faz um esforço para apreender além disso que lhe é dado...” Mas, sendo assim, “se nenhuma substância criada pode, pelas suas próprias forças naturais, chegar a ver Deus na Sua essência”⁸⁰, está criado um nó com os seguintes contornos teológicos: “A graça e a natureza defrontam-se uma com a outra; a natureza está em posição para a graça e a graça tem como fim conduzir a natureza à sua própria perfeição.”⁸¹ Ora, é o movimento dinâmico aqui radicado que explica a abertura da antropologia tomasina. Simplesmente, falamos de nó porque uma tal abertura comporta esta filosoficamente difícil composição: a graça da visão beatífica não suprime a naturalidade do desejo de ver Deus, torna-o possível, mas a natureza humana, exigindo embora necessariamente o seu aperfeiçoamento, não requer a visão essencial, pura e simplesmente porque esta não lhe é devida. Por outras palavras, desatar o nó afirmando que o sobrenatural (a visão de Deus) não altera a natureza do natural (o desejo de ver Deus) mas realiza-o é sempre uma resposta que evidencia a proeminência da teologia, por momentos pacífica no século XIII, mas depressa quase impossível nos séculos vindouros.

O terceiro debate do volume de filosofia dedicado à Moral (Lisboa 1593) é inteiramente dedicado à natureza da felicidade (*de felicitate*). Entre alguns assuntos principais habitualmente discutidos a esse propósito⁸² – (i) se a felicidade consiste nos bens exteriores (*bonis externis*); (ii) se ela consiste nos bens do corpo (*bonis corporis*), (iii) ou antes na actividade da alma (*in animi operatione*) e (iv) se os bens exteriores (*bona externa*) são exigidos para se ser feliz – sobressai o que diz respeito à operação da alma. “Em que operação se coloca a felicidade” (d. 3, q. 3, a. 2), eis o artigo que nos dá a concepção dos jesuítas de Coimbra acerca da felicidade, na esteira diferencial do Aquinate⁸³.

Os jesuítas conimbricenses começam por distinguir beatitude natural e sobrenatural. Apesar dos matizes interpretativos que lhe possamos dar⁸⁴, a tese da dupla felicidade é aquinatense. Subdistinguem, depois, a beatitude sobrenatural em respeitante a esta (*hanc mortalem vitam*) e em respeitante à outra vida (*aliam vitam*). A beatitude natural será subdistinguida em especulativa e prática⁸⁵. Uma quinta expressão da felicidade, política ou social

⁸⁰ TOMÁS DE AQUINO – *Summa contra Gentiles* III 52 (ed. Marietti, Torino 1934, p. 283).

⁸¹ GILSON, E. – *Autour de saint Thomas*. Paris 1983, p. 73 (trata-se de um artigo de 1956: “Sur la problématique thomiste de la vision béatifique”).

⁸² Cf. TOMÁS DE AQUINO – *Su. theol.* I^a-IIae q. 2, a. 1-8 (ed. 9-15); *ibid.* q. 4, a. 1-8 (ed. 23-30).

⁸³ Cf. TOMÁS DE AQUINO – *Su. theol.* I^a-IIae q. 3, a. 1-8 (ed. 16-23).

⁸⁴ VAZ, H. de Lima – “Teocentrismo e Beatitude: Sobre a actualidade do pensamento de S. Tomás de Aquino”. In: *Revista Portuguesa de Filosofia*. 30 (1974), pp. 39-78; cf. TOMÁS DE AQUINO – *Su. theol.* I^a-IIae q. 4, a. 5 c. (ed. 27); *ibid.* q. 5, a. 3 c (ed. 32).

⁸⁵ Cf. *In libros Ethicorum...* d. 3, q. 3, a. 2, p. 122.

(*externa et politica felicitas*) será aqui, por nós, desprezada⁸⁶. Enquanto filósofos, os jesuítas seguem a *Ética Nicomaqueia*, designadamente a divisão entre uma felicidade activa ou prática e uma contemplativa (1178 a 5-9). A felicidade contemplativa, superior por se tratar de uma operação do intelecto especulativo (*speculativi intellectus operatio*), consiste na “contemplanção de Deus, sobretudo, e das substâncias imateriais”⁸⁷. Se não houvesse outra vida, passaria por esta forma de contemplanção, dita natural e perfeita (*naturae vires perfectiori*), a única possibilidade de possuímos Deus. Eis o que poderia ser dito por Sigério, Boécio ou Tomás de Aquino, mas é significativo que a felicidade contemplativa seja, em Coimbra, abordada assaz expeditamente. Recorde-se que para Tomás de Aquino a participação possível ao Homem da verdadeira e perfeita beatitude se dá ou acontece no/pelo intelecto especulativo (*Su. theol. I^a-IIae q. 3, a. 6 c*). Tomás cita Anício Boécio (*De Cons. III pr. 2*) para dizer que na contemplanção da verdade se encontra a maior proximidade possível com a beatitude *post mortem*, elogiando, por isso, a vida contemplativa entre as demais (*ScG. III 63*)⁸⁸.

O privilégio do intelecto sobre a vontade, um tópico filosófico-teológico discutido imediatamente após a intervenção tomasina (comprova-o Henrique de Gand⁸⁹), prolonga-se ainda na oposição de Eckhart a Gonçalo de Balboa (1255-1313) que neste ponto repetia a tese escotista: Deus é ser (*esse*) e na raiz da beatitude encontra-se a vontade em vez do intelecto (*Rep. Par. I, d. 8, q. 1*)⁹⁰. Diversamente, Eckhart dizia de Deus ser “um intelecto vivo, essencial e subsistente que é a razão de si mesmo”, *ein lebende wesende, istige vernunfticheit*⁹¹. Eckhart terá superado este debate, como adiante se dirá, mas o manual de Coimbra não podia passar incólume ao seu devir renascimental, e não menos pelos motivos tridentinos da justificação.

⁸⁶ Ensinando na qualidade de comentadores de Aristóteles (em particular da referência da *Ética* aos bens externos, 1098b 12), os jesuítas admitem a possibilidade de se falar de uma felicidade política, considerada accidental em relação às outras formas mais perfeitas (*quoad perfectionem accidentariam*), também chamada civil (*civilem politicamve felicitatem*). Ela concerne quer ao cidadão (*hominis politici*) quer ao político propriamente dito (*qui in Reipublicae luce versatur*), e traduz-se na possibilidade que um espírito superior tem de conservar a moderação, de reprimir os apetites errantes, não se envaidecer com a vã ostentação, ao mesmo tempo que comporta um esplendor próprio inerente à defesa da coisa pública, ao exercício da beneficência, à repelência das injúrias, etc. (cf. *In libros Ethicorum...* d. 3, q. 4, a. 2, p. 132).

⁸⁷ Cf. *In libros Ethicorum...* d. 3, q. 3, a. 2, p. 122.

⁸⁸ Sobre a visão beatífica em Tomás, i.e., como informação do intelecto criado pela própria essência de Deus, vd. entre outros, *De Veritate* q. 8, a. 1; *Summa contra Gentiles* III 51, n. 2287; *Su. theol. I^a, q. 12, a. 5 e 9*.

⁸⁹ Cf. CARVALHO, M. S. de – “Homem e Natureza em Henrique de Gand: Uma mudança de rumo na antropologia agustinista”.

⁹⁰ Cf. a “versão” de ECKHART, S. 9; trad. Libera, p. 276.

⁹¹ ECKHART, S. 66; trad. Libera, p. 361 ligeiramente modificada.

Talvez se possa explicar a brevidade jesuíta dada àquela forma especulativa, por ela ser apenas um degrau para um tipo de felicidade superior também acessível nesta vida. Nesta linha, que de algum modo mitiga o intelectualismo, o raciocínio entre as duas formas de felicidade (nesta e na outra vida) deixa de ser paralelístico ou binário, justaposto segundo uma ordem presidida pelas faculdades (vontade/intelecto nesta vida, vontade/intelecto na outra vida). Ele torna-se, de facto, teologicamente orientado segundo um distinto ritmo ternário estritamente histórico, desmultiplicável na seguinte expressão quaternária, já meta-histórica: (i) felicidade natural-temporal prática (prudência); (ii) felicidade natural-temporal contemplativa (contemplação de Deus e dos imateriais); (iii) felicidade sobrenatural-temporal (caridade sobrenatural das bem-aventuranças); (iv) felicidade sobrenatural-atemporal (contemplação intuitiva da natureza divina). O momento crítico é o (iii) e a sua dimensão intermediária de participação representa um alargamento do horizonte do tempo histórico o qual, acontecendo pela práxis da caridade, comporta uma redimensionação antropológica. Um curioso ‘enjambement’ sobre o paradoxo (na expressão já citada de Rousselot) presente em Tomás de Aquino. A beatitude é uma oferta infusa possível (embora não na sua última expressão) ou acessível à natureza humana historicamente considerada. Isto não contrasta só com a teoria tomasina, contrasta igualmente com a proposta do Homem humilde, do Homem vazio ou desprendido. Dir-se-ia que enquanto a antropologia eckhartista, para além do elitismo artista, visa universalizar o direito de pensar (S. 66), a jesuíta, para além do escotismo, procura universalizar o dever de crer mediante a contrastaria da práxis do amor infuso. Com absoluta propriedade textual ousaríamos falar, a propósito de Coimbra, de uma “metafísica das bem-aventuranças” que “constitui a beatitude desta vida nas ações virtuosas”, *in virtutum actionibus*, dominada pela virtude sobrenatural da caridade.

A felicidade sobrenatural incarnada é uma etapa para a beatitude sobrenatural só alcançável após a morte e o seu horizonte, a ação da “caridade sobrenatural”, é traduzível em actos meritórios, *numa parte provocados pela caridade, noutra parte por ela ordenados*⁹². Ao responderem que a sua tese não colidia com aquela sua outra da menor perfeição da vontade em relação ao intelecto, os jesuítas portugueses observarão, em primeiro lugar, que a vontade, embora segunda na ordem da natureza e em grau, é primeira (*perfectior*) quanto à própria noção e operação da tendência (*quoad rationem et officium tendendi*) relativamente à beatitude celeste. O problema estava porém em

⁹² *In libros Ethicorum...* d. 3, q. 3, a. 2, p. 124: “Quod ad supernaturalem huius vitae beatitudinem spectat, cum istiusmodi beatitudo sit tendentia quaedam ad supremam illam felicitatem, de qua proxime disseruimus, utique oportet eam in actione charitatis supernaturalis potissimum contineri, quia talis tendentia maxime fit per actos meritorios, quos partim elicit, partim imperat charitas.” Os sublinhados são nossos, naturalmente.

que, de acordo com Tomás, esta primordialidade (ou naturalidade, segundo o termo técnico) não podia ser alcançada de maneira natural. Os nossos autores dirão, depois, por isso, que é o dom da Caridade infundido por Deus, e não o da Graça, que é princípio imediato de operação (*operandi principium*), a qual deve ser imputada ao hábito, sua fonte e princípio imediatos⁹³. Mais uma vez, esta posição não deveria entrar em conflito com a tese geral de que o acto é em absoluto (*simpliciter*) mais perfeito do que o hábito: quer porque o acto é menos dependente do hábito (pode haver actos sem hábito), quer porque o hábito existe por causa do acto que o supera em excelência e virtude (porque o acto completa o hábito), quer, finalmente, porque o hábito só é princípio e causa do acto de forma instrumental e equívoca⁹⁴.

Em suma, e apesar do laconismo, o dom infuso da práxis da caridade, princípio de operação (*operandi principium*), envolve a vontade teologicamente transformada, como sua sede, estrutura capital de perfeição e de aperfeiçoamento no processo beatífico, na medida em que a finalidade do hábito está na operação⁹⁵. Cedem tanto quanto possível ao conflito antropológico, mas é patente que se vêem na senda de Tomás. Por isso, noutro lugar apelam para a leitura tomasina da relação em causa no quadro da *qualitas*⁹⁶, quer dizer, incluindo a inteligência e a vontade como instrumentos qualitativos da acção (como hábitos portanto) o que equivale a pensar a existência cristã num plano antropológico e teológico que vinca a espontaneidade, a abertura ao transcendente como dimensão da antropologia histórica.

⁹³ *In libros Ethicorum...* d. 3, q. 3, a. 2, p. 124: “Quare et Christus Dominus, coelestis disciplinae magister in sermone de beatitudinibus huiusce vitae beatitudinem in virtutum actionibus constituit. Nec obstat, quod voluntas, in qua insidet charitas, secundum gradum ordinemque naturae minus perfecta sit, quam intellectus, sat enim est eam perfectiorem esse, si spectetur quoad rationem et officium tendendi per actiones meritorias ad coelestem patriam et Dei visionem, tanquam ad ultimum terminum creaturae intellectualis. Itaque non probatur nobis eorum sententia, qui supernaturalem huius vitae beatitudinem praecipue in cognitione supernaturali Dei, sive in dono sapientiae collocant. Etenim licet donum hoc aliaque eiusmodi, quae nostris animis divinitus infunduntur; ad beatam vitam promoveant, ea tamen promotio in actionibus charitatis praecipue consistit. Charitatis, potius diximus, quam gratiae, quia gratia ex eorum sententia, qui eam a charitate distinguunt, quam magis probamus, non proprie vel saltem non immediatum dicitur operandi principium, sed charitas. Beatitudo autem cum in operatione sit, ei habitui, a quo talis operatio proxime oritur, tanquam fonti ac principio ascribenda est.”

⁹⁴ Cf. *In libros Ethicorum...* d. 3, q. 3, a. 1, p. 120.

⁹⁵ *In libros Ethicorum...* d. 3, q. 3, a. 2, p. 126: “Beatitudo autem cum in operatione sit, ei habitui, a quo talis operatio proxime oritur, tanquam fonti ac principio ascribenda est.”

⁹⁶ *In libros Ethicorum...* 3, q. 3, a. 1, p. 120: “...D. Thomas interpretatur, qualitatem qua subiectum apte perficitur ad exercendum actum, qui comparatione habitus virtutis optimum quidpiam est.”

5. “Viver segundo o Espírito” II

Na *Vida de Plotino* Porfírio, relata ter assistido por quatro vezes, durante os seis anos que com o mestre partilhou, àquelas súbitas (*ecsaiphnes*) experiências extáticas que são a própria ruptura com o *chorismós*, com o trilho bicefálico das oposições e aporias, sejam elas entre o tempo e a eternidade, o sensível e o inteligível, o devir e o ser, o múltiplo e o uno, o fundado ou o fundante. Embora na linha do *Banquete* (210e 4) pudessem ser remetidas para os mistérios de Elêusis – e por isso na *Carta VII* (341 c-d) impossíveis de ser ditas – tais vivências são momento originário de intensificação e de convivência com o assunto. O esforço mesmo da filosofia cujo zelo Eckhart denominava pela profunda expressão “consciência atenta”, “aplicada” ou “cuidadosa”, *merckliches mitwissen*⁹⁷. O autor também fala em *eigenschaft* como o apropriar-se no que se faz (S. 2), tal como *kommen in das eigen eigen* (S. 5a) designa a apropriação do próprio, só possível quando Deus é o próprio de todas as coisas.

Na portentosa interrogação do enigma do tempo Agostinho viu na *intentio* a unidade dos três movimentos da alma como possibilidade transcendental da apropriação: *protentio* ou expectativa, *attentio* ou atenção e *retentio* ou memória:

Em ti, ó meu espírito (*anime*), meço os tempos. (...) enquanto a atenção presente (*intentio*) arrasta o futuro para o passado, crescendo o passado com a diminuição do futuro, até ao momento em que, com a extinção do futuro, tudo é passado.⁹⁸

A “distenção própria do Homem, a extensão e a dilatação que é o ser do próprio Ser”⁹⁹ é o Espírito, *mens*, ou *acies mentis*, “o olhar da mente” como lê a tradução portuguesa mais recente (*Conf.* VI 4, 6), o brilho da *illuminatio* que é o romper da eternidade em cada tempo que é o nosso tempo *próprio*. O que há aqui de característico é o facto de Agostinho ter percebido, no seu próprio percurso biográfico, todo o alcance exemplar e universal da palavra paulina repetida por Ambrósio, *littera occidit, spiritus autem vivificat*: a letra mata, o espírito vivifica:

...quando, removido o véu místico, descerrava espiritualmente (*spiritualiter*) aqueles aspectos que, tomados à letra, pareciam ensinar a perversidade (...). Podia curar-me, crendo, para que, mais limpo, o olhar da minha mente fosse de algum modo dirigido para a tua verdade, que permanece para sempre...¹⁰⁰

Biográfica, i.e., pessoal e histórica, a interpretação nova, a novidade da interpretação, aparecendo repentinamente, faz de Agostinho um outro Paulo.

⁹⁷ Cf. *Maître Eckhart...*, p. 191, n. 27.

⁹⁸ AGOSTINHO, *Conf.* XI 27, 36 (trad. A. do Espírito Santo et al., Lisboa 2000).

⁹⁹ MÜLLER, M. – *Erfahrung und Geschichte: Grundzüge einer Philosophie der Freiheit als transzendentale Erfahrung*. Freiburg-München 1971, p. 213.

¹⁰⁰ AGOSTINHO – *Conf.* VI 4, 6; trad. A. do Espírito Santo et al.; cf. MÜLLER – *Erfahrung...*, p. 213.

Também este experimentara, na sua própria conversão, o efeito da intervenção poderosa da luz, o inesperado (*ecsaiphnes*) em Damasco¹⁰¹. Pseudo-Dionísio havia explicado: “emprega-se a expressão ‘de repente’ em relação àquilo que é inesperado e que de oculto passou à claridade”¹⁰². O “inesperado” é o súbito desencadear do Tempo na Eternidade, do Múltiplo na Unidade, do Ser no não-Ser e do não-Ser no Ser¹⁰³, a própria *possibilidade* da experiência, rompimento de todas as formas de *chorismós*, superação de todos os dualismos que determinam pela raiz quaisquer neoplatonismos.

A Encarnação representa tanto a possibilidade de divinização do Homem quanto o amor extático de Deus (*kénosis*). Pseudo-Dionísio não se coíbe, decerto na linha da tradição exegética eclesiástica, de ligar o índice sensível daquela condição – a filantropia ou encarnação de Cristo – a uma citação do profeta Malaquias que lia a chegada do Ser como experiência inesperada:

Eis que vou mandar o meu mensageiro, o qual preparará o Meu caminho diante de mim. E imediatamente (*ecsaiphnes*) virá ao Seu templo o Senhor que vós buscais (*dzeteite*).

O que gostaríamos de ressaltar em torno deste núcleo temático adverbial, assim como cremos que ele aparece também a Pseudo-Dionísio, é o seu pendor de despojamento que a filantropia ou Encarnação assinala como o maior gesto do ser de Deus, ultrapassando-Se a si mesmo num acto de amor pelo Homem. No léxico do divino Paulo, a filantropia assume o estatuto autêntico de *kénosis*: “Despojou-Se a Si mesmo”, *ἑαυτὸν ἐκένωσεν*, lê-se na carta aos Filipenses (2, 7), passagem que aí se insere num complexo textual, que parece ser uma das mais antigas confissões de fé, com o estatuto literário de um hino, de um louvor. Trata-se de facto de um acontecimento com uma densidade experimental suficiente para se oferecer como paradigmática na destruição dos dualismos, dualidades ou oposições negativizadoras. Não se trata, pois, de uma negatividade dialectizante.

Eckhart ultrapassou a oposição coeva vontade/intelecto com a metáfora fundadora do castelo fortificado (*burgelîn*), a essência da alma (S. 2), qualquer coisa que na alma não é alma – a *mens* augustinista – e de onde dimana conhecimento (*bekennen*) e amor (*minnen*)¹⁰⁴. A superação da dicotomia *intellectus/voluntas* ocorre por tentativas sobre a doutrina da patrística grega da *henosis* até à determinação da *abegescheidenheit* não só enquanto desprendimento, mas também como participação (*conversio*) da vida divina (Gregório

¹⁰¹ Cf. Act. 9, 3 e 22, 6. Já na Carta VII, Platão refere-se à intervenção súbita da luz (341c); vd. o meu estudo “Presenças do Platonismo em Agostinho de Hipona (354-430) (Nos 1600 anos das ‘Confissões’)”. In: *Revista Filosófica de Coimbra*. 9 (2000), p. 299.

¹⁰² Cf. o meu “Estudo Complementar” in *Pseudo-Dionísio Areopagita...*, 76.

¹⁰³ Cf. MÜLLER, M. – *Erfahrung...*, pp. 206-207.

¹⁰⁴ Cf. LIBERA, A. de – “Philosophie et philosophie: Maître Eckhart”. In: ZUM BRUNN, E. – *Voici Maître Eckhart*. Grenoble 1998, p. 329.

de Nissa)¹⁰⁵. No contexto da polémica beatífica, o *Sermão do Homem Nobre* chegou a aludir à tese da *visio reflexa* de João de Paris ou Quidort (1255?-1306) e seus sequazes, para a criticar por falta de radicalidade. Caracterizada pela afirmação de que a beatitude é um acto do intelecto em que o sujeito sabe que conhece Deus¹⁰⁶, Eckhart acusa-a de estar ainda presa à imagem e à consciência da visão beatífica. O que está preso à imagem não foi sujeito à *entbildung*. Em termos modernos diríamos que convém não identificar a dimensão ‘psico-lógica’ com a do espírito, não confundindo assim idolatria com religião, alienação com liberdade, dependência com saúde, libertação com salvação¹⁰⁷. Apontava-se também dessa maneira para o ser essencial (*wesenlich wesen*) do Homem acima do próprio Deus, a alma disponível para um Deus que, abaixando-Se (*bonum est diffusivum sui*), encontra no mais fundo da alma o Seu lugar natural (S. 14). Este fundo da alma é, assim, o lugar onde se estabelece a pura essência de Deus, a Deidade, mas, podendo ter sido esta a sua forma pessoal de trazer rigor ao augustinismo, a versão intelectualista paralela foi visto pelos censores como uma ameaça. O número 27 da bula papal de 1329 lê: “há algo na alma que é incriado e incriável. Se a alma inteira fosse assim, ela seria incriada e incriável, é o caso do intelecto”¹⁰⁸. Soava mal,

¹⁰⁵ LIBERA, A. de – “Mystique...”, pp. 330, 338: “La particularité de la théologie eckhartienne est de laisser coexister en elle les deux interprétations divergentes de Denys: l’‘aristotélicienne’ et la ‘stoïcienne’. L’opposition entre intellectualisme et volontarisme est fondée dans cette première décision interne à la réception de la théologie dionysienne. Si la ligne ‘intellectualiste’ a particulièrement dominé dans la théologie dominicaine des XIII^e et XIV^e siècles, c’est que l’interprétation qui y a été donnée de la *hénôsis* était focalisé par la nécessité d’accorder Aristote et Denys. (...) Toutefois, il est non moins clair qu’en maintes circonstances Eckhart non seulement reprend la notion stoïcienne d’*hégémonikon*, mais aussi adhère à la hiérarchisation des degrés par lesquels, comme l’écrit saint Bonaventure dans le chap. 7 de l’*Itinéraire de l’esprit vers Dieu*, l’âme monte des abîmes vers les sommets: sens, imagination, raison, intellect, intelligence, pointe de l’esprit ou étincelle de l’âme’. (...) Dernier echo de l’*apathéia* selon Grégoire de Nysse, le fin mot de la théologie eckhartienne est son identification de l’*abegescheideinheit* et de la *conversio*. C’est ce qui fait de lui à la fois et sans contradiction un aristotélicien, un néoplatonicien et un chrétien.” Cf. S. BOAVENTURA – *Itinerário da Mente para Deus*. Introd., trad. e notas de A. S. Pinheiro. Braga 21983, 184 s.

¹⁰⁶ ECKHART – *Von dem edeln menschen*: “Digo que não há beatitude sem que o Homem tenha consciência e saiba bem que vê e conhece Deus, mas Deus quer que a minha beatitude não consista nisso.” (trad. Libera, p. 182; trad. Gandillac, p. 92). Cf. LIBERA, A. de – “Les Raisons d’Eckart”. In: ZUM BRUNN, E. et al. (éd. et trad.) – *Maître Eckhart à Paris. Une critique médiévale de l’ontothéologie: Les Questions parisiennes n° 1 et n° 2 d’Eckhart*. Paris 1984, pp. 112-113.

¹⁰⁷ VANNINI, M. – “La Justice...”, p. 156: “La fin de l’aliénation, la liberté de l’esprit, est aussi santé, au sens fort, latin de salut, supérieur à toute contingence de la vie. Il n’y a santé/salut que dans l’esprit, parce que seul l’esprit est cela: hors de l’esprit est le non-être, la région de la dissemblance, justement parce que Dieu est l’être et que hors de Dieu il y a néant.” (Os sublinhados são do autor).

¹⁰⁸ Cf. *Maître Eckhart...*, p. 414; trad. portuguesa in GUERIZOLI, R. – “As bulas condenando as beguinhas e mestre Eckhart”. In: *Veritas*. 45 (2000), p. 492, ligeiramente modificada. Sobre

decerto, mas o que se pretendia dizer é que há algo na alma que não depende da ordem do ser criado, e por isso não ligado ao tempo, ao sensível; sem deixar de ser gerado, a possibilidade de transcender o contingente desliga-o “do comprometimento com o a posteriori do que ‘foi feito’, é a vida eterna do que ‘devém’, o presente luminoso do que ‘foi’ na sequência temporal”¹⁰⁹.

Nesse único um (*einic ein*), nessa unidade indistintiva de distinção alma/Deus, nesse abismo da *Seelengründ* culmina a viagem da unificação (*unitio, einunge*). Todavia, como escrevemos noutra lugar, o nome que se deve dar a essa transcendência do espírito (*henosis hyper noun*) enquanto *henosis pròs theón* é o de Liberdade¹¹⁰. A *scintilla animae* em Eckhart é o fundo da alma como lembrança de Deus, memória da alma incriada tal e qual ela existe em Deus. Ele engendra o Seu Verbo na alma criada do Homem, no seu fundo (*grunt*), chamado *fünkelin der seele*, centelha da alma, entendimento do nada num tempo que lhe é individual ou pessoalmente oferecido. O espírito que encarna sopra e só quem ‘tem ouvidos para ouvir’ é que ouve. É caso para dizer que a tensão, o esforço, a aplicação e vigilância da metáfora timpanizadora ou auditiva visa a expansão do que recolhe ou soa, pelo que não haverá conversão interior sem repercussão exterior ou política. É o momento em que o individual ou único se torna exemplar ou universal (‘confessional’, no léxico agustinista).

Ainda no *Sermão do Homem Nobre*, o “Homem interior” ou “novo” opõe-se ao “Homem exterior”, e a oposição aparece descrita recorrendo à dicomaquia paulina (Gal. 5, 17-23): *pneuma/sarx*, antinomia entre amor, alegria, paz, paciência, benignidade, bondade, confiança no outro, domínio de si, por um lado, e fornicção, impureza, desonestidade, idolatria, magia, ódios, discórdias, ciúmes, iras, rixas, etc., por outro. A prescrição do itinerário em seis etapas de interiorização, acima enumeradas, fazendo coincidir a interioridade com a nobreza, permitirão, de seguida, a Eckhart, apontar para a palavra de Orígenes (*In Genesim. hom. XII*) que descobre o Filho de Deus, a imagem de Deus, nesse fundo da alma. Noutra lugar, no Prólogo ao Evangelho de João (a propósito da geração do Logos), Eckhart traça precisamente a figura do Homem nobre como Filho, “o Homem que deixa de estar alienado e vive doravante na infinita alegria do Espírito”¹¹¹. Imagem de Deus, ela sobressai pelo método da aférese, que já atrás remetíamos para Pseudo-Dionísio e Plotino, o qual deve fazer sobressair a unidade do Uno, a negação das distin-

a condenação referida, vd. também FLASCH, K. – *Introduction à la philosophie médiévale*. Trad. Fribourg; Paris 1992, pp. 190-207.

¹⁰⁹ BRETON, S. – *Philosophie et Mystique: Existence et surexistence*. Grenoble 1996, p. 56.

¹¹⁰ CARVALHO, M. S. de – *A Síntese...*, pp. 256-258.

¹¹¹ Cf. VANNINI, M. – “La Justice et la Génération du Logos dans le Commentaire eckhartien à l’Evangile selon saint Jean”. In: *Voici Maître Eckhart*, pp. 143-162; vd. *L’oeuvre latine de Maître Eckhart. 6. Commentaire sur le Prologue de Jean*. Texte latin, trad. et notes par A. de Libera et al. Paris 1989.

ções, a negação da negação, a remoção que é o incondicionado de todo o condicionado. O Homem-húmus que nessa qualidade ultrapassa qualquer natureza, o tempo, o espaço e a corporalidade, vive dessa forma a libertação radical de toda a objectividade. Como o texto do Sermão remete aqui para a separação anaxagórica já por duas vezes referida, a libertação de toda a objectividade, do próprio objecto, equivale a pensar o Homem como espírito, *nous poietikós*, desconhecedor das diferenças entre o que pensa e o que é pensado, “conhecimento matinal” que “vê as criaturas desprovidas de distinções, sem imagens, dissemelhantes seja do que for, no Uno que é o próprio Deus.”¹¹² Para que “o Homem nobre tome e retire todo o seu ser, toda a sua vida e toda a sua beatitude, unicamente de Deus, por Deus e só em Deus, mas não no conhecimento, na contemplação, no amor de Deus, ou outras afins”¹¹³, é preciso, por fim, ver a humildade como uma virtude ontológica¹¹⁴, i.e., nem cristã (Boaventura) nem filosófica (Sigério). A própria libertação do ético-intelectivo é condição para que Deus se abaixe à criatura, como dissemos. Ora, equiparado o esforço da conveniência libertadora com a própria gratuidade da difusividade do Bem trilha-se o próprio regime da Liberdade.

6. Antropologia e Teologia

A indiferencialidade antropoteológica anula a antropologia enquanto antropologia. Esta necessita do diferir do diferente, metamorfoseado do atópico ucrónico do *agathon* (Platão) à “centelha” ou ao “castelo” da alma (Eckhart). Figurações da experiência fulgurante que vai para além de si mesma enquanto experiência pensante. Origem que é o próprio vocativo difusivo do Bem (segundo Aquino, ‘bonum’ deriva de ‘boare’, que significa ‘vocare’, ‘chamar’¹¹⁵), a possibilidade da própria possibilidade (Nicolau de Cusa) como lugar da Liberdade¹¹⁶. Ao fechar o círculo da compreensão, diremos que estes motivos anunciam o Homem superior, o princípio da diferença que é a própria *vida segundo o espírito*: “não se pode encontrar a nossa própria essência, a essência humana, senão voltando-nos para Deus, pensando-o e amando-o, e portanto criando a sua imagem em si”¹¹⁷.

¹¹² ECKHART, *Von dem edeln menschen*. Trad. Libera, p. 180; trad. Gandillac in *Voici Maître Eckhart*, p. 89.

¹¹³ ECKHART – *Von dem edeln menschen*. Trad. Libera, p. 181; trad. Gandillac, p. 91.

¹¹⁴ Cf. VANNINI, M. – “La Justice...”, pp. 158, 159.

¹¹⁵ Cf. PEREIRA, M. B. – “Introdução”. In: PETERS, F. E., *Termos...*, p. xiii; TOMÁS DE AQUINO – *In I Sent.* d. 8, q. 1, a. 3, ob. 2.

¹¹⁶ Cf. CARVALHO, M. S. de – “Das Metamorfoses da Possibilidade à Possibilidade das Metamorfoses: Nicolau de Cusa e a transformação da polémica ‘de aeternitate mundi’”. In: ANDRÉ, J. M. & ALVAREZ GÓMEZ, M. (coord.) – *Coincidência dos Opostos e Concórdia: Caminhos do Pensamento em Nicolau de Cusa*, Coimbra 2002, I, pp. 141-172.

¹¹⁷ VANNINI, M., “La Justice...”, p. 159.

A restrição noético-antropológica dos Artistas como antídoto ao Homem que é absoluta exterioridade e as aporias teleo-antropológicas post-tomistas gravemente condicionadas pela bipolaridade das faculdades (intelecto/vontade) desentendem o radical da concepção neoplatónica do humano. A original reconfiguração do modelo da magnanimidade com o da humildade – o Homem nobre – força-nos a repensar mesmo a própria fronteira antropologia/teologia e a fazer desaparecer as chamadas “antropologia teológica” e “antropologia filosófica” ambas carecidas de radicalidade. Qualquer discurso e reflexão antropológicas decorrentes desta mudança paradigmática deverão dizer que o Homem livre não é o que obedece a Deus, o que devém Deus, o que é Deus ou com Ele se identifica, mas tão-só o que ultrapassa ou supera Deus na medida em que Deus ultrapassa e supera o Homem. Eis a nossa palavra alternativa respeitante à genealogia do Homem superior.