

Raimundo Lúlio: a participação em Deus – Alegoria a partir do *Livro da lamentação da filosofia* *

[Raimundo Lúlio: the participation in God – Allegory from the *Book of Lamentation of Philosophy*]

Dennys Robson Girardi**

Resumo

Este artigo traz de modo simples uma alegoria da participação em Deus pela doutrina do hilemorfismo vivenciada pelos medievais. Raimundo Lúlio, franciscano terceiro, apresenta no *Livro da lamentação da filosofia* toda a estruturação do universo a partir das relações entre a matéria e a forma. Esta apresentação se desenvolve em diversos graus de escalonamento na participação em Deus, onde no colorido da criação, o homem irrompe como mais próximo e mais participante do ser de Deus.

Palavras-chave: franciscanismo, Raimundo Lúlio, hilemorfismo, participação, filosofia medieval.

Abstract

This article presents in a simple way an allegory of the participation in God by the doctrine of hylomorphism experienced by the medieval ones. Raimundo Lúlio, Third Franciscan, presents in the *Book of Lamentation of Philosophy* all the structuration of the universe from the relations between the material and the shape. This presentation is developed in several scaling degrees in the participation in God, where in the diversity of creation, man arises as the nearer and more participant of the being of God.

Keywords: franciscanism, Raymond Lull, hylomorphism, participation, medieval philosophy.

* Este trabalho é resultado de estudos e diálogos travados por três anos com o Mestre Frei Hermógenes Harada, OFM, vivo em minha memória.

** Graduado em filosofia pela FAE Centro Universitário. Mestrando do Programa de Tecnologia em Saúde da Pontifícia Universidade Católica do Paraná. Professor de Dinâmica das Idéias Sociais e Estudo do homem Contemporâneo da FAE Centro Universitário. E-mail: dennys.girardi@gmail.com

Introdução

O pensamento de Lúlio, espalhado em inumeráveis e multifárias escritas, profundas e complexas, é simples, não num sentido unidimensional, simplório, de fácil compreensão, mas concentrado e uno, e repetido em mil e mil variantes e modalidades, criando estruturas cada vez mais complexas, bem concentradas. Assim, diríamos hermético, por ser simples nesse sentido. Para expor o pensamento de Lúlio, exige-se muito trabalho, competência, saber e acima de tudo um vasto conhecimento da cosmologia medieval e sua estruturação a partir dos princípios-binômios matéria-forma, ato-potência, que interpretamos como modulação correlativa de doação e recepção.

Este pequeno trabalho não pode nem deseja de alguma forma apresentar o próprio pensamento de Lúlio, por ser iniciante e de pouco saber. Espera apenas ser como que o início de um longo estudo a que nos dedicamos, na medida da possibilidade a nós concedida. Assim, o objetivo principal é, como expressamos no título, a interpretação da participação em Deus, de acordo com o hilemorfismo apresentado por Lúlio no *Livro da lamentação da filosofia*.

Livro da lamentação da filosofia

Nosso interesse, no presente trabalho, se concentra num pequeno fragmento, no capítulo intitulado "Do movimento" e de modo provisório e breve no capítulo seguinte intitulado "Do Intelecto"¹. Assim o capítulo 11, Do movimento, constitui o núcleo e tema desse presente trabalho. O capítulo 12 será apenas mencionado e comentado, enquanto uma das exemplificações da aplicação do que foi dito no capítulo 11. O interesse de fundo desse capítulo para o nosso trabalho é que ali aparece, de modo expressivo, a originalidade de Lúlio em interpretar uma doutrina como a do hilemorfismo, dentro da perspectiva grandiosa do "ontologicum" da filosofia medieval, denominado "creatio-filiatio".

O livro onde estão estes textos é o *Livro da lamentação da filosofia*, escrito por Lúlio durante sua última estadia em Paris (1309-1311), período em que se empenha em combater o averroísmo.

¹ Um comentário mais detalhado e temático acerca do intelecto deixamos para um trabalho posterior, tentando abrir o fundo sobre o qual repousa a doutrina das faculdades da alma: intelecto, vontade e memória em Raimundo Lúlio

Trazemos, a guisa de informação, rapidamente alguns detalhes sobre o *Livro da lamentação da filosofia*. Averroísta² era o título dado ao filósofo que seguia a doutrina de Averróis³ (1126-1198). A doutrina averroísta pode ser caracterizada basicamente como sendo os comentários aos textos de Aristóteles, e é identificada por três pontos principais: a unicidade do intelecto humano, chamado também de monopsiquismo⁴, a eternidade do mundo⁵ e a compreensão da dupla verdade, uma da razão e a outra da fé⁶.

Nesse livro, Lúlio investe explicitamente contra a tese averroísta de duas verdades; investe também contra as outras teses, mas estas aparecem, de forma perspicaz, no decorrer do texto.

São muitos os motivos que levaram Lúlio a escrever esta obra; estes motivos estão expostos já no prólogo. O principal, sem dúvida, é a condenação sutil das teses averroístas. Lúlio parte da divisão que os averroístas, da faculdade de artes, propunham acerca da concepção da existência das duas verdades, e ainda da possibilidade destas se contradizerem. Nessa obra, Lúlio insiste em apresentar os erros dessa tese, de maneira especial como essa doutrina estava repercutindo na cisão entre a teologia e a filosofia.

Esse livro teve sua edição crítica latina realizada por Raimundi Lulli Opera Latina. É uma das obras que compõem o Volume VII da ROL, publicado em 1975, sob o título de "Parisiis anno 1311 composita", hoje faz parte do "Corpus Cristianorum, Medieval Latin Series", da Brepols Publicações da Bélgica.

² João de Jandun (1287-1334) teria sido o grande averroísta que Lúlio, pessoalmente, combateu em Paris. João de Jandun, professor na Universidade, defendia que Aristóteles e Averróis completavam-se na formação de um sistema único que seria a forma mais requintada de filosofia; portanto, deveria segui-los fiel e exclusivamente.

³ Abul-I-Walid Muhamad ibn Ahmad Muhamad ibn Rusd (1126-1198). Grande filósofo e jurista de língua árabe, nascido em Córdoba, sul da Espanha. Tornou-se famoso, a ponto de ser considerado o maior filósofo europeu de língua árabe. Essa fama provém de seus comentários aos textos de Aristóteles. Onde disseminou-se a máxima: "Aristóteles é o filósofo e Averróis o comentador".

⁴ O monopsiquismo é combatido por Lúlio no capítulo intitulado: "Do intelecto", do mesmo *Livro da lamentação da filosofia*. De acordo com essa doutrina, o intelecto ativo humano é um só para toda a humanidade e não está ligado com a matéria. Pois, segundo Aristóteles, o intelecto é separado, simples, impassível e inalterável. Se fosse individual, seria individualizado pela matéria – corpo, portanto incapaz de alcançar o universal, o saber. Assim, o monopsiquismo destrói as concepções de personalidade, imortalidade individual e destino eterno do homem.

⁵ Contrária a tese da criação, pois os motores do universo não são causas eficientes, mas sim causas finais. O movimento do primeiro motor, que assegura a unidade para todo o universo, tem uma relação de finalidade com os outros motores e não de eficiência. Assim, Deus é pensado como "pensamento de pensamento", ou melhor, atividade necessária e eterna.

⁶ Segundo Averróis, a única verdade é a da razão (filosofia); as verdades inscritas nos textos sagrados são símbolos imperfeitos da verdade única que a filosofia encerra e sistematiza. Contudo, os averroístas latinos, tomando a doutrina de Averróis, falam de uma "dupla verdade": a verdade da razão e a verdade da fé, que muitas vezes se contradizem.

O livro contém os seguintes capítulos⁷: 1. Dedicatória ao Rei Felipe, 2. prólogo, 3. Da forma, 4. Da matéria, 5. Da geração, 6. Da corrupção, 7. Da elementativa, 8. Da vegetativa, 9. Da sensitiva, 10. Da imaginativa, 11. *Do movimento*, 12. *Do intelecto*, 13. Da vontade, 14. Da memória e 15. Do fim do livro.

O conteúdo doutrinário do livro está exposto no decorrer dos capítulos 3 ao 14. À primeira vista percebemos que os capítulos 3 a 14 seguem a ordem de constituição do universo, como os medievais percebiam a realidade a partir da criação. Nessa constituição universal os títulos que caracterizam os capítulos de 3 a 14 são chamados por Lúlio de princípios. A eles é dado o nome de princípios por não tratarem de coisas, mas sim de horizontes ou dimensões a partir e dentro dos quais se tornam possíveis os seguimentos dos entes concretos que povoam o universo em diferentes estruturas de ser.

Dentro dessa ordenação dos princípios, podemos perceber que de 3 a 6 formam um todo especial, ao passo que de 7 a 14 se apresentam como princípios, como que resultantes da interação entre 3 e 4 (matéria-forma) que se mostram como princípios estruturantes do chamado de geração e corrupção (5 e 6), por meio dos quais vêm à presença, à realidade, as dimensões 7 a 14. De 7 a 14 estão expostas as dimensões dos entes que usualmente são denominados de diferentes ordenações das esferas dos entes, ou das substâncias compostas. São elas: elementativa (mundo dos entes não vivos: elementos); vegetativa (mundo dos entes orgânico-vivos: plantas); sensitiva (mundo dos entes sensíveis: animais); imaginativa e *movimento*. Esses dois últimos são princípios que apresentam a passagem do mundo dos animais para o mundo animal racional, que é o homem e sua constituição: *intelecto*, *vontade* e *memória*. Assim, nessa escala de ordenações estão os elementos constituintes da assim chamada árvore porfiriana.

Toda essa colocação ontológico-cósmica dos entes no seu ser é apresentada por Lúlio em forma de alegoria, onde se dá a explicitação dos movimentos constitutivos dos entes no seu todo, através do diálogo entre a filosofia, os princípios, Raimundo e as virtudes (contrição e satisfação). A filosofia, os princípios, as virtudes são personificadas em figuras femininas, o movimento e o intelecto são apresentados como figuras masculinas. Esse encontro e diálogo se dão num espaço paradisíaco. Trata-se de um lugar onde ainda se respira o ar puro da verdade originária, onde filosofia e teologia são uma só coisa, e não a atmosfera poluída, indicando as posições averroístas.

⁷ Os capítulos foram numerados para facilitar a exposição do livro. Essa numeração segue a sequência lógica do texto.

O hilemorfismo - Ordenação geral do universo

A tradição chamou de hilemorfismo a tentativa de ordenar as diversas esferas dos entes do universo em suas diferenciações de níveis, participação e intensidade de ser, usando para tal o princípio-binômio “matéria-forma”. Essa compreensão é semelhante à tentativa, passada e atual, feita no extremo oriente, de explicar a complexidade do universo através do princípio-binômio “Yang-Yin”⁸.

Esse modo de compreender a constituição do universo a partir de dois princípios parece estar difundido nas mais diversas culturas; é possível encontrar uma compreensão semelhante entre os povos africanos sob a imagem do “Igbá-odu”⁹.

Hilemorfismo é uma palavra composta por dois termos gregos: “*hylé*”, traduzido para o latim como matéria e “*morphé*”, traduzido como forma. Segundo *Logos, enciclopédia luso-brasileira de filosofia*, hilemorfismo é: “Sistema ou doutrina filosófica, segundo a qual a estrutura última ontológica dos corpos é constituída por dois componentes ou princípios radicais de ser: matéria primordial (“*hylé*”) e forma substancial (“*morphé*” ou “*eídos*”)” (ALVES, 1990, p. 1130).

Esse modo de compreender a constituição universal a partir do hilemorfismo era muito claro entre os medievais. Hoje, não conseguimos adentrar nessa compreensão, visto que a desgastamos demais, não a tratando com sua dignidade própria. Assim, tentando explicar esse princípio-binômio de um modo simplório, dizemos matéria, como algo material (em oposição a tudo que não é material), e forma, como se disséssemos fôrma, a modo de construção, configuração, beneficiamento, modelação, produção¹⁰.

⁸ Nas bases do pensamento oriental, mais propriamente do pensamento chinês, encontra-se o conceito de que tudo é constantemente criado a partir da correlação entre YIN (feminino, pesado, terra, passivo) e YANG (masculino, leve, céu, ativo). O interessante é que tanto em YIN, como em YANG, existe a semente para seu oposto. Se observarmos a figura, vemos a perfeita relação entre os dois princípios e, onde a força de um se concentra, irrompe a semente para a outra (CLARK, 1999).

⁹ O “Igbá-odu” é uma cabaça, símbolo que demonstra a compreensão de universo no candomblé. Nessa crença, há dois modos de existência: o “*orum*” o “*aiyé*” (formal e material). Nada existe que esteja fora dessa dimensão, tudo é criado a partir da união de “*orum*” e “*aiyé*”. “*Orum*” diz toda realidade imaterial, impalpável, não limitado, podemos assim fazer uma analogia com a concepção medieval de forma. “*Aiyé*” diz toda realidade material, finita, palpável, podemos ver nele uma semelhança com a matéria. Para representar esse símbolo, o candomblé cunhou a imagem do “Igbá-odu” – a cabaça da existência. O “Igbá-odu” é representado por uma cabaça formada de duas metades unidas, a metade inferior representa “*aiyé*”, a metade superior o “*orum*”. Segundo a crença, no interior da cabaça está contido todo o universo. Portanto, a existência é considerada como una, pois a cabaça é uma só, porém cindida em duas partes inseparáveis, pois se tirarmos uma delas a cabaça se desfaz. Podemos, destarte, ver neste mito, uma analogia da compreensão de constituição do universo a partir de matéria e forma, ou como no extremo oriente de Yang-Yin (BERKENBROCK, 2003).

¹⁰ No caso de um artefato de argila, um prato, dizemos que argila é a matéria, enquanto a configuração de prato entende-se por forma.

Pensamos que a concepção desse princípio ordenativo da complexidade dos entes na constituição do universo vem da maneira artesanal com que os medievais encaravam a vida e o ente no seu todo. A doutrina do hilemorfismo perdeu sua força, passando a ser considerada como um modo primitivo e ingênuo de conceber a estruturação do universo a partir de uma experiência artesanal, da mundividência de uma humanidade que vivia e pensava dentro e a partir de uma existência artesanal, que pensava a partir da fabricação de artefatos.

Isso certamente não está de todo errado, porém diz apenas parte daquela complexa explicação ordenativa que era dada para a estruturação do universo, a partir da doutrina do hilemorfismo.

A doutrina começa a se encaminhar melhor, se seguirmos um fio condutor que denomina forma e matéria como causa material e causa formal. Assim, devemos encarar forma e matéria dentro do conjunto das causas, pelas quais os medievais dinamizavam e estruturavam uma compreensão ordenada do universo.

Assim, as chaves para a leitura do hilemorfismo são: forma, matéria e causa. Estas três não estão como três realidades dispostas estaticamente uma ao lado da outra, mas formam momentos dinâmicos de uma constituição. A dinâmica de matéria mais forma constitui a causa. Dessarte, causa é o princípio dinâmico que rege, caracteriza e estrutura as diferentes esferas ou regiões do ser.

Nem a forma nem a matéria são por si; ambas são a partir de outro, ou seja "*ab alio*". A matéria não poderia ser se de algum modo não fosse in-formada; por mais provisório que seja, só existe matéria mediante a ação da forma. A forma, todavia, necessita da matéria para poder ser factual, real, para que em in-formando a matéria possa se manter e permanecer como forma.

Numa ordenação, entre ambas existe uma acentuação preferencial na forma, pois seu modo de ser exerce uma prioridade em relação à matéria. Pois nos diversos níveis de participação do ser, a forma está mais próxima ao ser, tem maior comunicação do ser do que a matéria. Isto é, quanto mais forma, tanto mais ser. É a forma que nos diz o que cada ente é dentro da constituição do universo.

"*A forma é o ente que dá o ser à coisa*" (Lúlio, 2001, p. 125). Em sua relação com a matéria, a forma se torna dinâmica, princípio, causa para a atualidade, para a realidade, para o ser dos entes. A princípio, a forma tem a possibilidade de determinação como propriedade das coisas materiais. Contudo, como princípio determinante da matéria, a forma vai aos poucos constituindo níveis diferentes, cada vez mais

altos. Nesse sentido é que os medievais diferenciavam níveis da forma, por meio da causa. Então, compreendiam vários níveis formais: causa formal, causa final e causa eficiente. De um lado temos a matéria (o princípio passivo – causa material) e de outro lado os três níveis formais: causa formal, causa final e causa eficiente (princípios ativos).

A tradição filosófica remete essa doutrina das causas a Aristóteles, que teria apresentado 4 causas divididas em: causa material, causa formal, causa final e causa eficiente. Como já dissemos, nossa tendência é ver a relação das quatro causas como uma relação produtiva, no sentido de fabricação de um determinado artefato. Nesse sentido, a doutrina do hilemorfismo passou a ser considerada como ingênua e primitiva. Acabamos por compreender toda a doutrina hilemórfica numa relação de causas, ao modo de trabalho numa oficina, como a fabricação de um vaso de barro. Tendo: causa material = barro; causa formal = o molde, configuração, de vaso; causa final = finalidade do vaso; e causa eficiente = o oleiro que modela o vaso. Então, diz-se que o universo era constituído deste modo: Deus é a causa eficiente, que age sobre a matéria (causa material), impondo-lhe uma forma (causa formal) em vista de um determinado fim (causa final). Ou seja, o universo é visto como uma relação de causa e efeito, ou melhor, de causação. Esse modelo de compreender a relação de causas diz apenas parte da constituição do universo, sendo válida somente para o nível mais ínfimo dos entes, o nível de ser enquanto não vivo, enquanto físico-material.

Estaremos mais próximos ao modo originário de compreender causa se nos colocarmos a ouvir causa, não num sentido de causação, mas na sua forma latina “*res*”, isto é, coisa, a saber, realidade. Assim, percebemos que a causa diz coisa, isto é, realidade, ente, ser. Portanto, temos: realidade material, realidade formal, realidade final e realidade eficiente. Estas realidades dizem diferentes níveis de crescimento da intensidade, da autonomia e da mútua dependência entre os diferentes graus de participação do ser (ROMBACH, 1966).

Da ação de cada uma dessas variantes – causa material, causa formal, causa final e causa eficiente –, surgem diferentes intensidades de compreensão de ser, que formam regiões ou esferas dos entes¹¹. Assim, essas causas não se colocam, fixadas, uma ao lado da outra, mas constituem degraus de intensidade e qualificação dos entes no seu ser. Sendo deste modo:

¹¹ A mesma compreensão é dita de outro modo na árvore porfiriana, porém o binômio-princípio usado não é o de forma-matéria, mas o de gênero-espécie. Nela, porém, cada ação de um novo modo de ser da forma é chamado de diferença específica.

Causa material + forma a modo de causa formal = Os entes que irrompem neste nível caracterizam-se pelo fato de a forma não passar de “causa formal”. Aqui forma é somente a determinação de uma coisa material, ser assim, ter esta ou aquela propriedade, indica um estado de ente, enquanto coisa. Na constituição de um ente desse nível, a forma é como que extrínseca a ele, necessitando de uma forma externa que imponha uma nova forma para dentro da matéria. Esses entes dependem continuamente de uma força externa a eles. Neles há somente uma forma, de certo modo imposta, sem que eles tenham a possibilidade de mudança a partir de si.

Os entes desse reino são pura presença, seu ser é estar aí, é apenas duração, o tempo é exterior a eles; estes entes não têm temporalidade própria, interior, eles não possuem uma interioridade. A ausência de uma interioridade faz com que sejam caracterizados como sendo mortos. Mesmo que sua complexidade vá cada vez sendo aumentada pela in-formação da matéria, que neste caso se dá de fora para dentro, este ente nunca terá vida. Assim, os entes constituídos no degrau de causa material + causa formal, por mais complexa que seja a sua composição, nunca surgem como vivos; por mais que se aumente sua complexidade constituinte, esses entes, permanecerão físicos, materiais, pertencentes ao reino das coisas, ao reino dos minerais. Então, matéria e forma, nesse nível, constituem a esfera dos elementos ínfimos, dos entes sem vida. De acordo com os medievais, essa é a esfera mais baixa na participação do ser.

Para que surja vida, entes vivos, é necessário que os princípios matéria + forma (causa material e causa formal) recebam um toque qualitativo da intensidade do ser. Recebido esse toque qualitativo, advém uma nova forma que os qualifica num outro nível de constituição no ser. Surge um nível de entes que têm em si uma finalização, os seres vivos, os seres do reino vegetal. A partir de então, está atuando a forma a modo de causa final. A forma deixa de ser uma forma digamos estática, configurativa, modeladora, simplesmente imposta, para se tornar uma constituição que dá autonomia ao ente¹².

Causa material + forma a modo de causa final = Aparece, então, uma outra esfera de constituição dos entes, mais elevada e mais intensa. Nesta, a forma tem a dinâmica de causa final. Isso quer dizer que nesses entes está contida uma intencionalidade: uma dinâmica que gera finalizações, pois, dirige esses entes para um determinado fim. O ente, aqui, tende para um futuro, não é estático, não está simples-

¹² Na árvore porfiriana esse toque é considerado uma diferença específica sobre um determinado gênero. Ou seja, o gênero dos entes sem vida, recebe uma qualificação do ser, uma diferença específica, a vida, irrompendo numa nova e totalmente distinta esfera de participação no ser, a esfera dos entes vivos.

mente ali, esperando ser acordado por uma forma externa; mas sim é um ente que está se assumido, em outras palavras, é um ente vivo. Surge, então o reino das plantas, o reino dos vegetais.

Desse toque de intensidade surge o reino dos vegetais, da vigência. Nesses entes o princípio de ser é a causa final. É o nível dos entes que se fazem e se desenvolvem para um determinado fim. A esse modo de ordenação final, o medieval¹³ chamava de *anima*, para nós, alma. Alma não significa uma realidade espiritual dentro de outra material, significa um princípio constitutivo, um ser dos entes na sua totalidade; não é uma parte, mas uma concepção do ser: alma diz vida. Estes, portanto são os entes viventes¹³.

Quando o princípio dos entes vivos, enquanto reino vegetal, recebe um toque qualificativo da intensidade de ser, começa a participar da causa eficiente. Então, surge a vida enquanto sensibilidade, surge então o reino dos entes sensíveis. Irrompe então o nível do reino animal.

Causa material + forma enquanto causa eficiente = Estes princípios indicam uma nova esfera dos entes, mais intensa e elevada no seu ser. Onde a forma tomou o modo dinâmico de causa eficiente. O ente tem agora um novo princípio, o princípio produtivo de autoconstituição. Nesse nível, o ente não somente se faz, mas cuida de si, gera as próprias condições do processo de autoformação. Ele tem a capacidade de buscar seu próprio alimento. A esse ente dá-se o nome de animal. Sua principal característica é a automoção.

Esse ente tem a sensibilidade como meio para sua busca. Tem uma força de percepção, de sondagem, de valorização e de escolha, de acordo com aquilo que lhe é próprio ou aquilo que lhe convém. Esses entes têm o tempo como algo interior a eles, vivem a temporalidade, eles estão no cuidado do que já foi (passado), do que é (presente) e do que será (futuro).

Nesse sentido, tender para um fim não é como os entes da esfera da causa final¹⁴. Trata-se de uma relação do presente com a recordação do passado, o que os medievais conheciam por distensão da alma, "*distensio animae*" (SANTO AGOSTINHO,

¹³ Podemos ver claramente nestes entes a presença de um tender. Eles tendem para um fim. Eles têm possibilidades maiores, assimilam os alimentos e se constituem. Não estão esperando que uma forma externa os acorde, mas estão numa vigência, têm a capacidade de distender suas raízes em busca de alimento, têm a capacidade de esticar seus galhos na direção da luz. Contudo, por mais perfeitos que estes sejam, falta-lhes a sensibilidade. Entre esses entes há diversos níveis de perfeição, porém mesmo em inúmeras escalações, entre eles não irrompe a sensibilidade.

¹⁴ Uma tendência, de certa forma, cega para um fim.

1996). Esse espaço de interioridade é chamado de imaginativo. Esse é o modo de ser do sentido, do sentimento, da sensibilidade. Destarte, esse ente, o animal, está constantemente a caminho para si mesmo, para tornar-se o que sempre já foi¹⁵.

Dentro desse nível de entes, a partir de toques de intensidade do ser, em diversas variações da forma eficiente, vão sendo gerados degraus de entes, surgindo dentre eles o animal-racional, ou seja, entes humanos. A partir do homem, por meio das escalações da causa eficiente, surgem seres com cada vez mais intensidade de autonomia como os anjos, e assim até chegar a Deus, ente por excelência no seu ser, pura forma, pura autonomia.

Os entes que se configuram em sua vigência a partir do homem, criando esferas de intensidade de ser, até chegar a Deus, a suprema vigência, são caracterizados pela criativa e imensa potência de liberdade, que, muitas vezes, recebe o nome de espírito. Espírito diz autonomia do ser, que tem seu cume em Deus, o “*ens a se*”.

Os medievais expressavam pelos termos “*ens a se*”¹⁶ e “*ens ab alio*”¹⁷ um crescimento de autonomia, na medida em que crescia a participação no ser, estando em mútua dependência entre estes graus de intensidade do ser. Essa dependência se dava no sentido de que acima de uma esfera de ser existe outra, mais perfeita e mais próxima ao ser, que está como que sustentando, comunicando o ser à esfera seguinte. Dependência no sentido de que é pelo modo mais elevado de ser que o mais ínfimo está participando da intensidade do ser. Na ordenação do universo, quanto mais autônomos os entes vão se tornando, mais vão participando do ser; e em participando do ser vão tornando-se livres. Deus é o ser livre por excelência, por isso “*ens a se*”, de nada depende, isto é, ser pleno, ab-soluto.

Essa participação dos entes, criaturas, no ser, aseidade de Deus, recebe o nome de filiação divina. Assim, o inter-relacionamento criador entre Deus e as criaturas não pode ser encarado como causação, ou melhor, num âmbito de causa e efeito; mas por meio da categoria dita filiação divina. Essa filiação acontece em diversos níveis e modos descendentes até chegar à ausência da forma, à dissipação total da luz divina, isto é, à pura matéria prima. Onde não dizemos mais filiação, mas sim causação. Dito de outro modo, só conseguimos compreender bem o princípio-binômio forma-matéria se olharmos a partir da perspectiva de que Deus é pura difusão da sua liberdade,

¹⁵ Toda essa compreensão de constituição do universo a partir de relações de causação é explorado por Heinrich Rombach, no livro *Substanz, System, Struktur* (ROMBACH, 1966).

¹⁶ Ente ou realidade a partir de si mesma = liberdade de ser = Deus de quem tudo depende.

¹⁷ Ente a partir do outro = os entes na escalação crescente da participação do ser, que se encaminham a partir de coisa material/formal, elevam-se à coisa final e por fim à coisa eficiente.

de sua bondade, que se comunica gratuitamente e sem medidas num relacionamento de filiação constituindo o universo em multifárias níveis de sua comunicação.

Podemos notar, então, que o princípio-binômio matéria-forma é utilizado de dois modos: primeiro para indicar o princípio constitutivo do reino dos entes sem vida. Segundo, para indicar o movimento para a constituição das diferentes esferas dos entes, enquanto reino mineral, reino vegetal, reino animal, reino humano, e ainda esferas mais elevadas dos entes espirituais. Causa (coisa = realidade), então, apontamos para uma abertura, dimensão na qual e a partir da qual surgem os entes nos seus mais distintos níveis de ser.

De um modo bastante complicado, tendo tentado expor toda a problemática que se apresenta sob o nome de hilemorfismo, faz-se necessário agora falar brevemente de substância e acidente. Pois tudo que é dito no hilemorfismo se refere à compreensão do ser, denominado pelos medievais de substância.

O ser por excelência, a plenitude, o "*ipsum esse*", Deus, se caracteriza como substância "*per se*" e "*in se*"; e todas as criaturas que são por participarem da plenitude de Deus se chamam também substância. Todos os entes, a partir de Deus até o nada podem ser assim subsumidos sob o termo substância, no sentido medieval. Mas aqui distinguimos duas grandes áreas: a área das substâncias simples (abrange Deus e os espíritos) e área das substâncias compostas (abrange os entes que constituem a árvore porfiriana: animal racional (homem); vivente sensível (brutos); corpo vivo (vegetais); corpo sem vida (matérias).

O binômio "matéria e forma" refere-se às substâncias compostas; ao passo que em referência à área das substâncias simples, em vez de matéria e forma dizemos "potência e ato", pois nessa área os entes não possuem a composição de matéria, mas são puros espíritos.

Como em nosso presente trabalho um dos temas é o intelecto humano que se acha na área das substâncias compostas, falaremos brevemente de substância e acidente, binômio que diz respeito aos entes da área das substâncias compostas, que podem ser caracterizadas com o binômio "substância-acidente", pois somente as substâncias compostas se dividem em substância e acidente.

Substância e acidentes

Os medievais caracterizavam substância como "*ens in se*" e acidente como "*ens in alio*". A palavra *acidente* significa o que cai sobre (*ad-cadere*). Em grego substância se diz "*hypokeimenon*" e acidentes "*symbebekóta*" (plural, neutro).

Usualmente substância é entendida como algo que está debaixo de aparências, como que um núcleo imutável, e acidente como o que cai sobre esse núcleo imutável, como algo mutável, passageiro. De acordo com o modo como Lúlio utiliza os termos *substância* e *acidente* parece que ele está inclinado a entender essas palavras na direção que os gregos acenavam quando diziam "*hypokeímenon*", isto é, o que ali está deitado, estendido, bem assentado ("*keisthai*") e "*symbebekóta*", os concomitantes, os que acompanham em diversas variações concretas esse assentamento.

Os medievais estavam mais próximos da compreensão da substância no seu ser do que na sua representação enquanto um núcleo, atrás, escondido debaixo das aparências, ofuscado pelos acidentes.

Tentemos intuir o ser em sua pré-jacência, no seu se perfazer como identidade, como peso da auto-identidade. Colocando-nos em frente de uma montanha rochosa, que se estende ao céu aberto. Aqui, atônitos, exclamamos: Que imensidão, que grandeza! Essa grandeza e imensidão não está querendo apenas constatar a quantidade métrica, o tamanho em metros, dessa paisagem, mas sim abrir-se à substancialidade, a intensidade de assentamento daquela montanha, o em sendo da montanha como montanha, a mais própria identidade da montanha.

Imaginemos, então, ao sopé da montanha viva um casal de velhos, experimentados na vida, que ali cultivam sua existência, que ali cultivam sua propriedade, seu jardim, sua horta, sua casa, seus animais. Esse casal, na fidelidade da vida, depois de sua árdua luta, agora vivem numa pujança de bem-querença, e longos anos residem bem assentados como pessoas em sua mais profunda recordação. A montanha, o céu, o tempo e o espaço, o casal, a sua propriedade, jardim, a horta, sua moradia, em fim tudo, toda a paisagem e seus detalhes e componentes concomitantes estão impregnados, prenes do peso, do assentamento de ser cada qual ele próprio na sua auto-identidade, na sua substancialidade. Cada vez, cada em sendo, assentado na sua identidade própria e viva, mesmo totalmente diferenciada entre si, tem o modo de ser de "*hypokeímenon*" e seus "*symbebekóta*", o caráter ontológico de "*in se*". A configuração, o feitio de cada ente pode ser total e completamente diferente, mas o seu assentamento em si, seu em sendo, é sempre o mesmo como profundidade do ser, como pregnância, como amplitude, como a liberdade da e na auto-identidade do seu ser. O prefixo "*hypo*" parece acenar para essa profunda imensidão do ser, e não tanto para o que está de baixo, atrás de uma superfície.

Substância não indica portanto qualidade, quantidade, modalidade de um algo, nem um pano de fundo ou espaço vazio de onde provêm os entes como blocos de

coisa; nem acidente o que cai sobre esse bloco como acréscimo passageiro, mas sim a concomitância diferencial inerente aos entes que estão impregnados desse assentamento da substancialidade no ser.

Desse modo, nos termos "*hypokeímenon*" (substância) e "*symbebekóta*" (acidentes) encontramos a mesma imagem de vastidão, de imensidão, de profundidade, como mar abissal em inúmeras concretizações de ondas, gotas d'água, como uma sinfonia cósmica, com suas percussões e repercussões, em notas, grupos de notas, pausas e acordes, que antes utilizávamos para intuir o princípio-binômio matéria-forma.

A maneira dinâmica de Lúlio compreender a ordenação dos entes como substância composta no binômio "matéria-forma", e entes como substância simples no binômio "ato-potência"; a sua maneira dinâmica de entender substância e acidente como assentamento na auto-identidade substancial de si mesmo e a concomitância sinfônica dessa unidade na pluralidade diferencial e esta na unidade uni-vertente na perfeita concomitância e simultaneidade, caracterizam a riqueza de variação com que Lúlio apresenta a ordenação universal da criação, ou melhor, da filiação. Assim, as criaturas, em suas diversas modalidades e níveis de intensidade da participação no ser, que por excelência e plenitude se apresenta como o Deus de Jesus Cristo, Deus Pai, criador de todos os entes, se apresentam como unas e unidas, vertidas, dirigidas, para o Deus uno e trino, como a origem e fonte de todo o ser. Toda essa concreção, ora se revela como tudo, enquanto partícipes da absoluta doação da bondade de Deus; ora como nada, enquanto pura e grata recepção dessa total doação de si, de Deus que é o amor difusivo de si. Apresentando-se ora como forma universal, ora como forma particular; ora como substância, ora como acidente, sempre vertidas para a concreção correlativa do e ao uno da comunidade uni-versal, Deus e homem.

Conclusão

A atuação da imensidão da presença da auto-identidade do ser, solta, livre, isto é, a vastidão da profundidade de doação do ser, Lúlio chama de forma absoluta. Essa doação generosa do ser é simultaneamente ao modo de matéria prima, ao modo de profundidade e vitalidade do nada; enquanto matéria é a recepção grata, o acolhimento do ser que frutifica em mil e mil eclosões dos entes na sua totalidade. Assim a forma absoluta é potência, é o abismo potencial para todas as substâncias particulares.

Na entificante sinfonia do ser no ente e do ente no ser, o nada não significa privação, nihilidade, mas total liberdade de recepção, de modo que tudo é contextura

da tecitura da composição sinfônica do ente no ser e do ser no ente, numa correspondência concordante do universo. Qualquer privação, diferença ou negação é variante da infinitude e plenitude da presença da doação generosa do ser cada vez no seu modo mais próprio de doação e recepção. Assim, o nada é “*potencia obediencialis*” como total acolhida na silenciosa recepção, como espera do inesperado na percussão e repercussão do ser. Então, desse modo, o absoluto está no particular, na geração e corrupção, no surgir, crescer e consumir-se dos entes no seu ser.

Referências

ALVES, V. S. Hilemorfismo. In: VV.AA. *Logos – Enciclopédia luso-brasileira de filosofia*. v.2. Lisboa: Verbo, 1990.

BERKENBROCK, V. J. Elementos para uma “teologia da criação” nas religiões afro-brasileiras. In: MÜLLER, I. *Perspectivas para uma nova teologia da criação*. Petrópolis: Vozes, 2003.

CLARK, Mary. *I ching*. São Paulo: Avatar, 1999.

LÚLIO, R. *Escritos Antiaverroístas (1309-1311) – Do nascimento do Menino Jesus / Livro da lamentação da filosofia*. Trad. Brasília Bernardete Rosson, Sérgio Alcides e Ronald Polito. Porto Alegre: Edipucrs, 2001. (Coleção Pensamento franciscano, v. 4).

ROMBACH, H. *Substanz, System, Struktur*. Band I, Freiburg/München: Karl Alber, 1966.

SANTO AGOSTINHO. *Confissões*. São Paulo: Nova Cultural, 1996.

Referências consultadas

ARISTÓTELES. *Da alma* (De anima). Trad. Carlos Humberto Gomes. Lisboa: Edições 70. (Coleção Textos filosóficos, v.49).

GALMÉS, S. Introduccion biografica. In: LLULL, Ramón. *Obras Literarias*. Madrid: La editorial católica S.A. 1948. Seção VIII. p 1-43.

HILLGARTH, J. N. *Diplomatari Lul.lià*. Barcelona: Edicions de la Universitat de Barcelona, 2001.

JAULENT, E. O esse na ética de Raimundo Lúlio. *Veritas*. Porto Alegre. v. 40. n° 159. p. 599-621, 1995.

LLULL, R. *Obras Literarias*. Biblioteca de Autores Cristianos (BAC). Literatura y Arte. Seção VIII. Madrid: La editorial católica S.A. 1948.

LLULL, R. *Opera Latina* - Parisiis anno 1311 composita. v. 8. Obras: 168-177, obra 170, 1975.

LLULL, R. *Obres selectes de Ramon Llull (1232-1316)*. Edição de Antony Bonner. v.2. Mallorca: Editorial Moll, 1989.

LLULL, R. Libro del amigo y del amado. In: LLULL, R. *Obras Literarias*. Seção VII. Madrid: La editorial catolica S.A. 1948.

LLULL, R.. Libro del amigo y del amado. In: LLULL, R. *Obras Literarias*. Seção VIII. Madrid: La editorial catolica S.A. 1948.

SÃO TOMAS DE AQUINO. *O ente e a essência*. Trad. Luiz João Baraúna. (Coleção Os Pensadores, v.8). São Paulo: Abril Cultural, 1973.

STEIN, E. *Ser finito y ser eterno* – Ensayo de uma ascensão al sentido del ser. Trad. Alberto Pérez Monroy. Mexico: Fondo de Cultura Económica, S.A. 1994.