



L'ermità Blanquerna, probable transposició de la figura de Ramon Llull, en un dels gravats que il·lustren la primera edició de la novel·la *Blanquerna*, València, Joan Jofre, 1521. (Biblioteca Universitària de Barcelona)

**INSTITUTO BRASILEIRO DE FILOSOFIA E
CIÊNCIA
“RAIMUNDO LÚLIO” (RAMON LLULL)**

Departamento de E-books

São Paulo - 2005



**DA IMAGINATIVA.
RAIMUNDO LÚLIO, VIDA E OBRAS, E
TENTATIVA DE ANÁLISE E LEITURA**

Dennys Robson Girardi

**FACULDADE DE FILOSOFIA SÃO BOAVENTURA
DISCIPLINA: HISTÓRIA DA FILOSOFIA MEDIEVAL**

**Trabalho de Conclusão de Curso
apresentado à disciplina de
História da Filosofia Medieval,
do Curso de Filosofia da
Faculdade de Filosofia São
Boaventura.
Curitiba
Prof.: Jaime Spengler**



**Dedico, aos mestres de minha
existência...**

**Ao mestre na fé, meu avô, Ansenor
Valentin Girardi, que ainda vive em
minha memória.**



**Ao mestre na vocação, Frei Valdir
Laurentino, simples e sábio.**

AOS CONFRADES DE TURMA, PELA ACOLHIDA, AFETO E FRATERNIDADE.

“Os espíritos puros são como centelhas, pelas quais a eterna luz comunica-se à criação. Grande é a distância e distante é o caminho para os seres espirituais, que estão imersos em um invólucro material e jorram como uma fonte de uma profundidade escondida. Porém, justamente essa obscuridade e esse caráter de fonte é que lhes concede algo de inescrutabilidade do ser divino. Em seu destacamento parecem fundados mais fortemente sobre si próprios do que os espíritos puros sustentados totalmente por Deus. Finalmente, justamente por sua ligação material, eles têm uma ligação peculiarmente próxima com Aquele que desceu para as profundezas do ser terreno. Nosso esforço deve ser o de descobrir algo deste contexto misterioso.”

(Edith Stein)

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	11
1 VIDA E OBRAS DE RAIMUNDO LÚLIO	12
1.1 DADOS BIOGRÁFICOS	12
1.2 OBRAS E SUAS EDIÇÕES	18
1.2.1 Estado atual da investigação das obras lulianas.....	19
1.2.1.1 ROL (Raimundi Lulli Opera Latina).....	20
1.2.1.2 NEORL (Nova Edició de les Obres de Ramon Llull).....	23
1.2.2 Algo sobre o Lulismo no Brasil.....	25
2 O LIVRO: DA LAMENTAÇÃO DA FILOSOFIA	27
2.1 O LIVRO DA LAMENTAÇÃO DA FILOSOFIA.....	27
2.2 MATÉRIA E FORMA EM LÚLIO.....	29
2.2.1 A doutrina do hilemorfismo e sua estruturação na ordenação geral do universo.....	30
2.2.2 Na tentativa de compreender alguns termos.....	37
2.2.2.1 Substâncias compostas e substâncias simples:.....	37
2.2.2.2 Excurso: matéria e forma como “ <i>λη</i> ” e “ <i>μορφ</i> →”.....	38
2.3 COMENTÁRIO DO TEXTO DE RAIMUNDO LÚLIO: “DA FORMA”	40
3 COMENTÁRIO DE TEXTO: “DA IMAGINATIVA”	52
CONCLUSÃO	63
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	64
FONTES ELETRÔNICAS	67
APÊNDICE I - CATÁLOGO DAS OBRAS EDITADAS PELO “ROL”	68
APÊNDICE II - A ÁRVORE PORFIRIANA	74

INTRODUÇÃO

O presente trabalho de conclusão do curso de Filosofia, da Faculdade de Filosofia São Boaventura, tem por título “Da Imaginativa”. “Da Imaginativa” é um pequeno capítulo dentro de uma das obras antiaveroístas de Raimundo Lúlio, denominada “O livro da Lamentação da Filosofia”.

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 estruturações cada vez mais complexas, bem concentradas. Assim, por ser simples nesse sentido, para a expor o pensamento de Lúlio, exige-se muito trabalho, competência e saber.

Este pequeno trabalho de conclusão do curso de Filosofia 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 gostaríamos de nos dedicar, na medida da possibilidade a nós concedida. Assim, o objetivo principal deste trabalho é, como expressamos no seu subtítulo, apresentar a vida e a obra de Raimundo Lúlio, e fazer uma tentativa bem breve e, talvez, pouco abalizada de entender, a nosso modo, o pequeno capítulo do livro “Da Lamentação da Filosofia”.

1 VIDA E OBRAS DE RAIMUNDO LÚLIO

De modo sucinto e esquemático, vamos expor a cronologia da vida de Raimundo Lúlio. Através desta pequena cronologia iremos assinalar alguns dados importantes acerca da vida deste homem plurivalente. Isso para que conheçamos, ao menos de relance, quem foi, nas margens da história, Raimundo Lúlio.

1.1 DADOS BIOGRÁFICOS

Neste homem, vemos brilhar uma força, uma luz, com uma intensidade extraordinária, que brota de uma decisão existencial. Assim, bem centrado, como que afixado em sua existência, Lúlio age com uma frenesi incomparável. Este modo de entregar-se à existência, que chamamos de conversão, impulsionou-o para sua plurivalência, seu dinamismo, sua incansabilidade. Sua disposição existencial, acabou irrompendo numa grande busca pela conversão dos infiéis, pela divulgação da fé e pela coroa do martírio. Dessarte, ele se tornou não somente um cristão autêntico, mas um cientista inigualável, um pensador singular e um teólogo surpreendente.

1232/33 Nasce Raimundo Lúlio, na ilha de Maiorca, Reino de Aragão, hoje Catalunha. Filho de Ramón Amat Lúlio e Isabel d'Erill. Os pais eram de linhagem nobre e residiam na região continental. O pai tinha apoiado Jaime I na reconquista da Ilha de Maiorca. Quando a ilha foi reconquistada, a família de Amat Lúlio renunciou às suas propriedades no continente e, juntamente com a família real, partiu para a ilha de Maiorca.

1246/47 Adolescência de Lúlio. Logo aos 14 anos atua como pajem do Príncipe Jaime, filho de Jaime I. Mais tarde, Lúlio torna-se senescal do mesmo príncipe.

1254/55 Casa-se com Blanca Picany. Desta união nascem 2 filhos: Domingos e Madalena.

- 1263** Após uma grande crise espiritual, Lúlio converte-se¹. Neste ano, parte em peregrinações: ao Santuário de Rocamadour e a São Tiago de Compostela. Decide dedicar sua vida à conversão dos infiéis e a divulgação da fé católica, aspirando a coroa do martírio. Neste ano ele toma o habito de penitente².
- 1264-74** Compra um escravo árabe, para ensinar-lhe a língua dos mouros³. Começa a estudar a filosofia árabe e a filosofia judaica, fazendo uma síntese com a escolástica da época⁴. Neste trabalho, permaneceu por 10 anos. Iniciando, então, sua produção literária. (O Livro do gentio e dos três sábios, O Livro da Contemplação)⁵
- 1274** Retira-se para o monte Randa, onde, por iluminação divina, concebe um método de unificação de todo o conhecimento que chamará de Arte. Desse episódio, vem-lhe o título de Doutor Iluminado. (Ars Magna, Ars compediosa inveniendi veritatem)⁶
- Em fins de 1274 –, A mando de Jaime I, as obras de Lúlio são investigadas por um teólogo Franciscano que as aprova. Lúlio passa a ser conhecido como mestre. Como prêmio, o rei concede-lhe um colégio em Miramar, onde missionários poderiam dedicar-se ao estudo das línguas dos infiéis e da Arte.

¹ Lúlio diz ter tido cinco visões do crucificado. A partir de então percebeu que Cristo não desejava outra coisa senão que deixasse o século e se doasse a sua servidão (Cf. LLULL, Ramón. Vida Coetânea. Trad. Ricardo Costa. Disponível em: <<http://intermega.com.br/templarios/llull%20vida.htm>>. Acesso em: 20.10.2002. § 4).

²Tudo indica que este habito seja o da Ordem Terceira de São Francisco, pois como o próprio Lúlio relata, sua decisão partiu de ouvir um bispo que, na festa de São Francisco, falava das virtudes do santo (cf. Vida Coetânea § 9-11).

³ Na “*Vida Coetânea*”, Lúlio fala das dificuldades que encontrou na convivência com este escravo. O fato do escravo ser muçulmano e por algumas vezes profanar o nome de Jesus, fez com que, certa vez, Lúlio se atirasse com grande ira sobre ele e lhe ferisse o corpo. Noutra ocasião, o escravo, movido por vingança, empunhou uma faca e atirou-se contra Raimundo que, depois de muita luta, livrou-se do mouro. Assim, o escravo foi encarcerado e no cativeiro suicidou-se (cf. Vida Coetânea § 11-13).

⁴A intenção primeira de Lúlio era dirigir-se à Paris, para fazer seus estudos na Universidade. Porém, fora desencorajado por seus amigos e familiares – principalmente por Ramon de Penyaforte – que insistiram para que permanecesse em Maiorca (cf. Vida Coetânea §10).

⁵ Estão indicadas, entre parênteses, as obras que Raimundo escreveu nos determinados períodos.

⁶Depois da experiência do Randa, Lúlio retirou-se, por algum tempo, para o mosteiro cisterciense de La Real, no intuito de preparar-se intelectualmente.

- 1275** Designa um procurador para cuidar de seus bens. Passa a dedicar-se ao Colégio de Miramar, onde sob sua direção 13 frades franciscanos⁷ aprendiam a Arte e as línguas dos infiéis⁸. (Arte demonstrativa, O Livro do Amigo e do Amado)
- 1276** Com o consentimento da esposa, para realizar seus projetos, deixa definitivamente a vida matrimonial.
- 1280-83** Parte para uma viagem longa, visitando boa parte do mundo conhecido. Percorre: Roma, Alemanha, o norte da Europa, o Oriente, vai às Índias e ao Egito. Retornando, então à Espanha.
- 1283** Escreve parte de sua novela autobiográfica, Blanquerna.(Livro da Ordem da Cavalaria)
- 1285** Participa do Capítulo geral dos dominicanos, em Bolonha, de onde parte para Paris.
A sede da corte de Jaime I é transferida de Maiorca para Montpellier⁹.
- 1287** Vai a Roma, a fim de pedir ao Papa Honório IV (1285-1287) a construção de novos colégios para o estudo das línguas; porém, ao chegar a Roma, o Papa já havia falecido¹⁰. Retorna a Paris, onde é autorizado a lecionar sua Arte na Universidade. (O livro das Maravilhas, O Livro das Bestas)

⁷Esta escola foi instituída com a ajuda do ministro provincial, dos frades menores, da província de Aragão, e aprovada pelo papa João XXI (1276-1277) com a bula "*Laudanda tuorum*", de 17 de outubro de 1276. Os treze frades que estudavam no colégio de Miramar pertenciam à Província de Aragão.

⁸ Lúlio permaneceu poucos anos na direção do colégio de Miramar. Assim, quando decidiu partir para suas viagens, colocou o colégio nas mãos dos franciscanos, pois, diferente dos pregadores, estes não tinham, até então, nenhum *studium linguarum*. O colégio permaneceu aberto por 17 anos. Questões internas da Ordem dos Frades Menores levaram ao cerramento do colégio.

⁹ Desde a conquista da Ilha até este ano, a corte se mantinha na Ilha de Maiorca, por motivos políticos o rei e a nobreza tiveram de migrar para o continente, reconstituindo a corte em Montpellier.

¹⁰ De acordo com Salvador Galmés, numa fonte mais antiga, In: LLULL, Ramón. Obras Literarias. Madrid: La editorial catolica S.A. 1948. Seção VIII. p.17-18, o papa não só estava vivo, como ordenou ao chanceler da Universidade de Paris que provesse o necessário aos que ali se matriculassem para aprender o árabe e as línguas orientais. Segundo Galmés, a data deste encontro teria sido em janeiro de 1286. Contudo, Lúlio, na *Vida Coetânia*, diz: "(...) e como fosse até a corte, encontrou o santo pai que nesse momento tinha acabado de morrer, pela qual coisa, deixada a corte, tornou a via de Paris (...)" (cf. Vida Coetânia § 18).

- 1289** Suas idéias não foram bem aceitas pelos universitários, assim sai de Paris. Percebe a dificuldade de lecionar a sua Arte e tenta simplificá-la. Ruma até o vale do Rieti, onde participa do Capítulo geral dos Frades Menores. Então, vai para Montpellier, onde retoma seus trabalhos. (Arte inventiva, Arte Amatava, O Livro de Santa Maria)
- 1290** Encontra-se com o geral da Ordem dos Frades Menores¹¹, que recomenda Lúlio a todos os conventos de Roma e da Púlia, autorizando-o a ensinar sua Arte. (A árvore do desejo da Filosofia¹²)
Morre Blanca Picany.
- 1291** Dirige-se ao Papa Nicolau IV (1288-1292), com um plano de conquista da Terra Santa, mas o Papa não lhe dá atenção.
- 1292** Parte para Gênova, no intuito de embarcar para terras sarracenas e pregar aos infiéis. Porém, temendo a morte, em meio a uma grande crise espiritual, permanece em Gênova ensinando sua Arte pela região¹³.
- 1293** Refeito de sua crise, parte para a Tunísia. Lá é aprisionado¹⁴ e condenado à pena capital, por defender publicamente a fé católica. Mas, por intervenção de um “grande mouro”¹⁵, a pena é comutada pelo rei¹⁶. Lúlio é

¹¹ Raimundo Guaufredi (1289-1295).

¹² Obra escrita e dedicada em honra a sua esposa, Blanca Picany.

¹³ Na cidade de Gênova, em meio a sua crise, que se tratava do medo de ser morto pelos sarracenos, dirige-se ao convento dos Dominicanos para rezar. Em oração ouve uma voz, acompanhada da visão de uma estrela, que o convidava a entrar para a Ordem dos Pregadores. A locução se manifestou nestes termos: “Nesta ordem debes salvar-te”. Porém, Lúlio percebeu que seu pensamento fora melhor aceito pelos Franciscanos. Convicto de que por sua arte muitos poderiam se salvar, ao passo que se entrasse na Ordem dos Pregadores somente ele seria salvo, decidiu que mais valia ele perder-se do que suas obras. Assim, decidiu entrar na Ordem primeira dos Franciscanos, imediatamente enviou seu pedido ao superior dos Frades Menores. Este frade promete-lhe o habito quando sua morte estivesse mais próxima (cf. Vida Coetânia 21-24).

¹⁴ Lúlio é preso na Bugia, território pertencente à Tunísia.

¹⁵ Interessante é a argumentação lógica que o “grande mouro” (como está na Vida Coetânia) utilizou ao livrar Lúlio da pena capital. Disse o mouro, dirigindo-se ao rei: “Não convém a um tão alto príncipe e rei como tu és, dar tal juízo e sentença a alguém que, por exaltar a sua lei, se metesse neste perigo: porque seguir-se-ia que se um dos nossos andasse entre os cristãos para convertê-los à nossa lei, assim o matariam, e, por consequência, não se encontrariam mouros que, daqui em diante, ousassem andar para converter infiéis à nossa lei; isso seria contra nossa lei e em derrogação daquela”. (cf. Vida Coetânia §28).

¹⁶ A partir deste episódio, houve uma maior harmonia entre Maiorca e Tunísia. Lúlio passa a tratar o sultão Ibn al-Lihyani, rei que revogou sua sentença de morte, com muita cordialidade, ao ponto de lhe dedicar duas de suas obras.

expulso do país. Então, refugiado em um navio genovês, desembarca em Nápoles.

1294 Em Nápoles, Lúlio ensina sua Arte. Nesta cidade, residia o Papa Celestino V, a quem, dirige seus pedidos. Celestino V (1294) abdica sem dar ouvidos a Raimundo. (Petição a Celestino V, Tábua Geral – nova versão da Arte)

Eleição de Bonifácio VIII.

1295-96 Lúlio vai a Roma ter com Bonifácio VIII (1294-1303), a quem dirige seus pedidos, mas também não é ouvido. Decepcionado com a atitude do Papa, escreve o “Desconsolo”.

Em fins de 1296, vai a Gênova, onde compila suas obras.

1297-99 Segunda estadia em Paris, onde se insere no acirrado embate com os pensadores averroístas¹⁷. (A árvore da filosofia do Amor, A contemplação de Raimundo, Declaratio Raymundi per modum dialogi)

Passa por Barcelona, onde dedica duas obras (Ditos de Raimundo e O livro da Oração) a Jaime II. A corte aragonesa emite um documento a favor de Lúlio, que permite a ele divulgar sua Arte naquele país.

1300-01 Longa estadia de Lúlio em sua ilha natal. Com o documento real em mãos, ensina sua Arte nas mesquitas e sinagogas da região.

1302 Lúlio vai a Chipre, com a idéia de atrair o rei Henrique II¹⁸, que havia tomado a Terra Santa dos sarracenos, para seus projetos, porém acaba fracassando.

Lúlio contraí uma grave doença¹⁹ e refugia-se na casa do Grão Mestre dos Templários, Jaques du Bourgogne de Molay (1293-1314), em Famagusta (Chipre).

Visita à Pequena Armênia.

Possível passagem por Jerusalém, retorno a Gênova. (Livro da Natureza, Mil Provérbios)

¹⁷ Seu principal adversário teria sido João de Jandun (128?–1328), que lecionava na Universidade de Paris.

¹⁸ Quando chegou a Chipre, Lúlio percebeu que os muçulmanos já estavam reagindo, lutando para reconquistar a Terra Santa. Então, aproveitando a ocasião, pediu ao rei que convocasse os hereges que ali viviam para as pregações de Lúlio, mas o rei lhe deu pouca atenção (Cf. Vida Coetânia § 34).

¹⁹ Esta doença, segundo Lúlio, teria sido uma tentativa, de seus auxiliares (um capelão e um rapaz), de dar cabo a sua vida, por meio de envenenamento (Cf. Vida Coetânia § 35).

- 1303** Em 14 de novembro, assiste à coroação do novo Papa, Clemente V (1305-1314), em Lyon, a quem, em vão dirige suas petições.
Passa a receber uma pensão do Rei Jaime II.
- 1303-05** Lúlio alterna viagens entre Maiorca e Gênova, entre Gênova e Montpellier.
- 1306** Visita a Paris, encontro com Duns Escoto.
- 1306-07** Permanece em Maiorca.
- 1307** Segunda missão de Lúlio, desta vez vai à Argélia, levando seus livros, no intuito de converter os Sarracenos. Mais uma vez é preso e expulso do país. Na viagem de volta, seu navio naufraga próximo a Pisa. Lúlio salva-se, mas perde suas obras que, graças as cópias deixadas por onde ele passava, se conservaram.
Fixa residência em Pisa.
Apoiado pela cidade de Pisa, pelos Genoveses e por Jaime II, dirige ao Papa Clemente V um novo projeto para uma cruzada, no intuito de tomar a Terra Santa. No que não é ouvido. (O Livro da aquisição da Terra Santa²⁰)
- 1309-11** Quarta estadia de Lúlio em Paris. Luta acirrada contra o averroísmo. Escreve inúmeras obras polêmicas, muitas delas dirigidas ao rei da França, com temas antiverroístas. (O livro da lamentação da Filosofia, O livro do Natal do Menino Jesus)
- 1311** Com 80 anos, assiste ao Concílio de Vienne. Neste concílio ele é ouvido pelo Papa e pelos Cardeais; parte de seus pedidos são atendidos. O Concílio promove uma cruzada à Terra Santa²¹, ordena a criação de cátedras de grego, árabe, hebraico e caldeu nas Universidades de Paris, Bolonha, Oxford e Salamanca.
Lúlio retorna a Maiorca, permanece alguns meses, detido por uma enfermidade. (Livro da fala dos anjos, Arte das pregações)
- 1312** Fixa residência em Montpellier.
- 1313** Embarca para a Sicília, de lá ruma para Messina. (Compendiosa contemplação, Livro da consolação do eremita)

²⁰ Defende a idéia de que antes de tentar chegar a Terra Santa deveria conquistar Constantinopla e juntos, Ocidente e Oriente, tentar conquistar a Terra Santa.

²¹ Aos cuidados dos Cavaleiros Sanjoanistas.

- 1314** Retorna a sua ilha natal. Embarca mais uma vez para a Tunísia. Dirige-se a Bugia. (Arte do conselho, De Deus e o mundo)
- 1315** Publica seu último opúsculo: “Liber de maiori fine intellectus, amoris et honoris”
Na cidade de Bugia, é apedrejado pela multidão alvoroçada, deixando-o quase morto. Genoveses que rumavam para a Europa, recolheram-no.
- 1316** Por volta de janeiro, acaba morrendo, aos 84 anos. Segundo uma lenda, morreu na viagem de volta, próximo às costas de sua ilha natal, Maiorca. Foi sepultado em um convento dos Frades Menores, em Palma de Maiorca, onde até hoje repousam seus restos mortais.²²

1.2 OBRAS E SUAS EDIÇÕES

A produção literária de Lúlio é muito vasta, o catálogo²³ mais recente, de Anthony Bonner, conta 265 obras, sendo 244 latinas.

Em 1325, Le Myésier elaborou a principal síntese do pensamento de Lúlio, ele conseguiu recolher boa parte dos volumes latinos e catalães que Lúlio deixara dispersos. O lulismo se estendeu até o século XVII, apesar da violenta perseguição do inquisidor Nicolau de Eymerich, no século XIV e dos receios que deixou nas esferas eclesiásticas. No Renascimento, tomou dimensões impressionantes, a ponto de, nos fins da Idade Média, já encontrarmos “bibliotecas lulianas” em Paris, Gênova, Maiorca, Barcelona e Roma. Muitas obras de Lúlio foram encontradas na Alemanha, graças a Nicolau de Cusa, que admirava muito a ontologia funcionalista implícita no seu pensamento.

²² Estes dados biográficos foram tirados das seguintes fontes: GALMÉS, Salvador. *Introduccion biografica*. In: LLULL, Ramón. *Obras Literarias*. Madrid: La editorial catolica S.A. 1948. Seção VIII. p. 3-39. – JAULENT, Esteve. Raimundo Lúlio: um único pensamento e um único amor. Disponível em: <<http://www.ramonlull.net>>. Acesso em: 21.06.2001. – LÚLIO, Raimundo. *Escritos Antiaverroístas*. Porto Alegre: Edipucrs. 2001. p.41. (Coleção Pensamento Franciscano, v. 4). – Llull, Ramón. *Vida Coetânea*. Trad. Ricardo Costa. Disponível em: <<http://intermega.com.br/templarios/llull%20vida.htm>>. Acesso em: 20.10.2002. – ROMANO, Marta M. *Cronologia della vita e delle opere*. In: LULLO, Raimondo. *Arte Breve*. Milano: Bompiani. 2002. p. 77-80.

²³ Chamado Catálogo cronológico das obras de Ramon Llull. Consta in: LLULL, Ramon. *Obres selectes de Ramon Llull (1232-1316)*. Edição de Antony Bonner. Mallorca: Editorial Moll. 1989. v.2. p. 539-589.

Por muitos anos, o estudo do lulismo esteve oculto; mas a partir do século passado, graças a Ivo Salzinger, ele veio novamente à luz. Salzinger editou, em inícios do século XVIII, o “Corpus Lullianum Latinum”. Salzinger fora atraído para o lulismo pelas tentativas empreendidas principalmente por Leibniz, ao renovar a Arte universal de Lúlio. A edição do “Corpus Lullianum Latinum” reascendeu a paixão pelas obras de Lúlio, principalmente na Alemanha e em Maiorca.

Em 1906, em Palma de Maiorca, foi iniciada, a edição das obras catalãs por Mateus Obrador e continuada por Salvador Galmés. Então, nos anos trinta, foi fundada a Maioricensis Schola Lullistica, que concentrou a edição das obras catalãs. Por esta escola foi publicada a coleção: “Obres de Ramon Llull” com 21 volumes. Atualmente, está sendo publicada pelo Patronat Ramon Llull, em Palma de Maiorca, a coleção “NEORL – Nova Edició de les obres de Ramon Llull”, até o momento com 4 volumes.

Um cofundador da escola foi Ludwig Klaiber, bibliotecário da Biblioteca Universitária de Friburgo i.Br, Alemanha. Este apaixonado Lulista teve a idéia de colocar nas mãos de Friederich Stengmüller, catedrático de Teologia Sistemática na Universidade de Friburgo i.Br, o projeto da edição das obras latinas. Logo, com o apoio do Conselho da Faculdade de Teologia, erigiu um centro de pesquisa luliana, o Raimundus-Lullius-Institut, que, oficialmente, começou a funcionar em 1957. Pelo Raimundus-Lullius-Institut, até a presente data, foram publicados 27 volumes da coleção “ROL – Raimundi Lulli Opera Latina”. Também em Maiorca foram editadas, de forma avulsa, algumas obras latinas, principalmente por Salvador Galmés.

Lúlio escreveu também em língua árabe; destas obras, contudo, não se tem o mínimo rastro. Talvez porque algumas se perderam com os anos, outras, porém, podem estar nas bibliotecas do Islã, não sendo fácil o acesso dos cristãos.²⁴

1.2.1 Estado atual da investigação das obras lulianas

Atualmente existem dois grandes centros de estudos Lulianos: um em Friburgo i.Br, Alemanha, onde se edita o ROL, e o outro em Palma de Maiorca, onde

²⁴ Aqui apresentamos apenas um resumo da história das edições críticas das obras de Lúlio. Abrimos, assim, a possibilidade de um estudo mais avançado. A História completa e detalhada pode ser encontrada no site do “INSTITUTO BRASILEIRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIA RAIMUNDO LÚLIO (RAMON LLULL)” - <<http://www.ramonllull.net>>.

se edita o NEORL. Em Friburgo i.Br está concentrada toda a edição crítica das obras latinas. Enquanto que, em Palma de Maiorca concentra-se a das obras catalãs.

Como já vimos, Ivo Salzinger começou a edição crítica das obras latinas de Lúlio, conseguindo publicar somente 48 das 244 obras latinas que constam no catálogo de Bonner. Essa edição não é considerada de grande valor crítico, pois se comparada com outras edições e principalmente com a tradição dos manuscritos, percebe-se a presença de inúmeras obras de proveniência duvidosa, que hoje são consideradas apócrifas, ou simplesmente atribuídas a Raimundo.

Entretanto, qualquer editor, ao aproximar-se das obras latinas de Lúlio tem a necessidade de tomar as obras editadas por Salzinger, não somente como uma referência editorial, mas também como inspiração.

1.2.1.1 ROL (Raimundi Lulli Opera Latina)²⁵

Então, em 1957, deu-se o reinício da edição Latina, agora em Friburgo i.BR, sobre os cuidados de Stengmüller. Deste trabalho surgiu o ROL, atualmente constituído de 27 volumes, neles estão contidas as obras latinas, compostas em todos os períodos da vida de Lúlio, deste o tempo de estudos em Maiorca até o tempo em que estava na Tunísia, onde publicou seu último opúsculo. Esta coleção conseguiu editar mais de 150 das 265 obras conhecidas de Lúlio.

As obras publicadas são:

- **Volume I (1959)**

Obras: 213-239²⁶: **Opera messanensia anno 1313 composita.**

Editor: Johannes Stöhr.

- **Volume II (1960)**

Obras: 240-250: **Opera messanensia.**

Obras: 251-280: **Opera Tunicihana annis 1314-1315 composita.**

Editor: Johannes Stöhr

²⁵ Cf. Apêndice I.

²⁶ Para facilitar o trabalho das edições críticas, as obras de Lúlio foram numeradas em seqüência de acordo com os anos em que foram compostas.

- **Volume III (1961)**

Obras: 118: **Liber de praedicatione (1304).**

Dist. I / Dist. IIA

Editor: Abraham Soria Flores

- **Volume IV (1963)**

Obra: 118: **Liber de praedicatione (1304).**

Dist. IIIB – Centum Sermmones

Editor: Abraham Soria Flores

- **Volume V (1967)**

Obras: 154-155: **Parisiis anno 1309 composita.**

Editor: Helmut Riedlinger

- **Volume VI (1978)**

Obras: 156-167: **Parisiis anno 1310 composita.**

Editor: Helmut Riedlinger

- **Volume VII (1975)**

Obras: 168-177: **Parisiis anno 1311 composita.**

Editor: Hermógenes Harada

- **Volume VIII (1980)**

Obras: 178-189: **Parisiis anno 1311 composita.**

Editor: Hermógenes Harada

- **Volume IX (1981)**

Obras: 120-122: **In monte pessulano anno 1305 composita.**

Editor: Aloisius Madre

- **Volume X (1982)**

Obras: 114-117, 119: **In monte pessulano anno 1304 composita.**

Editor: Louis Sala-Molins

- **Volume XI (1983)**

Obras: 135-141: **In Monte Pessulano annis 1308-1309 composita.**

Editor: Charles Lohr

- **Volume XII (1984)**

Obras: 123-127: **Barcinone, in Monte Pessulano, Pisis annis 1305-1308 compositis.**

Editor: Aloisius Madre

- **Volume XIII (1985)**

Obra: 134: **Ars compendiosa Dei in Monte Pessulano anno 1308 composita.**

Editor: Manuel Bauza Ochogavia

- **Volume XIV (1986)**

Obra: 128: **Ars generalis ultima Lugduni anno 1305 incepta Pisis anno 1308 ad finem perducta.**

Editor: Aloisius Madre

- **Volume XV (1987)**

Obra: 201-207: **Summa sermonum in civitate Maioricensi annis 1312-1313 composita.**

Editores: Fernando Dominguez Reboiras e Abraham Soria Flores

- **Volume XVI (1988)**

Obras:190-200: **Viennae Allobrogum, in Monte Pessulano et in civitate Maioricensi annis 1311-1312 composita.**

Editores: Antoni Oliver E Michel Senellart

- **Volume XVII (1989)**

Obras: 76-81: **Parisiis anno 1297 composita.**

Editores: Michela Pereira E Theodor Pindl-Büchel

- **Volume XVIII (1991)**

Obras: 208-212: **In Ciuitate Maioricensi anno 1313 composita.**

Editores: Abraham S. Flores, Fernando D. Reboiras Et Michel Senellart

- **Volume XIX (1983)**

Obras: 86-91: **Parisiis, Barcinonae et in Ciuitate Maioricensi annis 1299-1300 composita.**

Editor: Fernando Dominguez Reboiras

- **Volume XX (1995)**

Obras: 106-113: **In Monte Pessulano et lanuae annis 1303-1304 composita.**

Editor: Jordi Gayà Estelrich

- **Volume XXI (2000)**

Obras: 92-96: **In Ciuitate Maioricensi anno 1300 composita.**

Editor: Fernando Dominguez Reboiras

- **Volume XXII (1998)**

Obras: 130-133: **In Monte Pessulano et Pisis anno 1308 composita.**

Editor: Aloisius Madre

- **Volume XXIII (1998)**

Obras: 101-105: **Ianuae et in Monte Pessulano anno 1303 composita.**

Editor: Walter Andreas Euler

- **Volumes XXIV/XXVI (2000)**

Obra: 65: **Arbor scientiae**, Romae in festo sancti Michaelis Archangeli anno MCCXCV incepta in ipsa urbe Kalendis Aprilibus anni MCCXCVI ad finem perducta.

Editor: Pere Villalba Varneda

- **Volume XXVII (2002)**

Obra: 53: **Tabula generalis**

Editor: Viola Tenge-Wolf

Em andamento

- **Volume XXVIII**

Obras: 49-52: **Liber de Sancta Maria in Monte Pessulano anno MCCXC conscriptus, cui opuscula varia adnectuntur.**

Editores: Blanca Garí e Fernando Domínguez Reborias

Suplemento Luliano:

- **Volume I (1990)**

Breviloculum seu Electorium parvum Thomae Migerii (Le Myésier)

Editores: Charles Lohr, Theodor Pindl-Büchel e Walburga Büchel

1.2.1.2 NEORL (Nova Edició de les Obres de Ramon Llull)

A edição catalã, de Mateus Obrador e Salvador Galmés, conhecida por ORL – “Obres de Ramon Llull”, conseguiu publicar 83 obras de Lúlio. Sendo 48 publicadas por Salvador Galmés e 35 por Mateus Obrador.

Atualmente, sobre a direção de Anthony Bonner, deu-se início a uma nova edição das obras catalãs. Essa nova edição, chamada NEORL, procura seguir minuciosamente os modernos critérios científicos, para a edição crítica.

O NEORL já conta com quatro volumes publicados e cinco em andamento:

As obras publicadas são:

- **Volume I**

Libre de virtuts e de pecats.

Editor: Fernando Domíngues Reborias

- **Volume II**

Libre del gentil e deis tres savis

Editor: Antony Bonner

- **Volume III:**

Libre dels articles de la fe.

Editor: Antoni Joan Pons

Libre contra Anticrist.

Editor: Gret Schib.

Què deu hom creure de Déu.

Editor: Jordi Gayà

- **Volume IV**

Lògica nova.

Editor: Antony Bonner

Edições em andamento:

- **Volume V**

Començaments de filosofia.

Editor: Fernando Rodrigues Reborias

- **Volume VI**

Libre d`Evast e Blanquerna.

Editor: Albert Soler

- **Volume VII**

Començaments de medicina.

Editor: Jordi Gayà

Tractat d`astronomia.

Editor: Jordi Gayà e Lola Badia

- **Volume VIII**

Arte de fer e de soire qüesttions.

Editor: Joan Carlos Simó

- **Volume IX**

Libre de contemplació.

Editor: Antoni Ignasi Alomar

Assim, constituíram dois grandes centros de investigação luliana: um para as obras catalãs e outro para as obras latinas. Muitas obras existem, tanto em catalão como em latim, pois o próprio autor as traduzia. Algumas contudo só existem em catalão ou em latim. Daí que não raras vezes a mesma obra aparece nas duas edições.

1.2.2 Algo sobre o Lulismo no Brasil

No Brasil existe uma instituição que se dedica ao estudo do Lulismo, o “Instituto Brasileiro de Filosofia e Ciência Raimundo Lúlio”, com sede na cidade de São Paulo. Por este Instituto, algumas das obras do maiorquino vem sendo traduzidas para o português. Poucas estão publicadas como livro. Contudo, há muitas publicações disponíveis na Internet, principalmente nos sites: <<http://www.ramonllull.net>> e <<http://www.ricardocosta.org>>. Também o “IFAN – Instituto Franciscano de Antropologia”, órgão ligado a “USF – Universidade São Francisco” – Bragança Paulista, em 2001, publicou um volume intitulado “Escritos Antiaverroístas”, composto por duas obras: “Do Nascimento do Menino Jesus” e o “Livro da Lamentação da Filosofia”. Tradução feita a partir da edição latina.²⁷

Existem algumas traduções avulsas para o português: algumas feitas a partir das edições catalãs e outras a partir das edições latinas. São elas:

- **O Livro da ordem de cavalaria**

Tradutor: Ricardo da Costa

Editora: Giordano e Instituto Brasileiro de filosofia e ciência Raimundo Lúlio

²⁷ LLULL, Raimundi. Opera Latina. Volume VII (1975), Obras 168-177 – **Parisiis ano 1311 composita**. Obra 170. p. 112-114.

- **O Livro do amigo e do amado**

Tradutor: Esteve Jaulent

Editora: Loyola e Leopoldianum

- **O Livro das bestas**

Tradutor: Cláudio Giordano

Editora Giordano e Loyola

- **O Livro do gentio e dos três sábios**

Tradutor: Esteve Jaulent

Editora Vozes

- **O Livro dos anjos**

Tradutores: Eliane Ventorim e Ricardo da Costa

Editora: Instituto brasileiro de filosofia e ciência Raimundo Lúlio

2 O LIVRO: DA LAMENTAÇÃO DA FILOSOFIA

2.1 O LIVRO DA LAMENTAÇÃO DA FILOSOFIA

O texto de nosso interesse é um pequeno fragmento, um pequeno capítulo intitulado “Da Imaginativa”. O opúsculo onde se encontra este texto, *Da Imaginativa*, se chama “O Livro da Lamentação da Filosofia”, que foi escrito por Lúlio durante sua última estadia em Paris (1309-1311). Portanto, trata-se de uma obra antiaverroísta.

Averroístas²⁸ era o título dado aos filósofos que seguiam a doutrina de Averróis²⁹ (1126-1198). Esta doutrina exposta nos comentários aos textos de Aristóteles, é constituída por três pontos principais: a unicidade do intelecto humano, chamado também de monopsiquismo³⁰, a eternidade do mundo³¹ e a compreensão da dupla verdade uma da razão e a outra da fé³².

A tese contra a qual Lúlio investe com mais fervor, nesta obra, está mencionada logo de chofre no Prólogo: a tese averroísta de duas verdades; as demais também aparecem, de uma forma bem perspicaz, no decorrer do texto.

²⁸ João de Jandun (128?-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, haveria que segui-los fiel e exclusivamente.

²⁹ Abul-I-Walid Muhamad ibn Ahmad Muhamad ibn Rusd (1126-1198). Grande filósofo e juriconsulto de língua árabe, nascido em Córdoba, sul da Espanha. Tornou-se famoso, ao ponto de ser considerado o maior filósofo europeu de Língua árabe. Essa fama provém de seus comentários aos textos Aristóteles. Donde disseminou-se a máxima: “Aristóteles é o filósofo e Averróis o comentador”.

³⁰ 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.

³¹ Contraria 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.

³² 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.

São muitos os móveis que levaram Lúlio a escrever esta obra; estes móveis estão expostos 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 duas verdades, e ainda da possibilidade destas se contradizerem. Nesta obra, Lúlio quer apresentar os erros existentes nesta tese, de maneira especial como essa doutrina estava repercutindo numa evidente cisão entre a teologia e a filosofia.

Como já foi dito anteriormente, esse livro teve sua edição crítica latina realizada pelas 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”.

Este livro contém os seguintes capítulos:1³³.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 de 3 a 14. Logo à primeira vista, percebemos que os capítulos 3 a 14 seguem a ordem constitutiva do universo, como os medievais percebiam a realidade a partir da Criação. Nessa constituição de universo os títulos que caracterizam de 3 a 14 são chamados por Lúlio de princípios. A eles é dado o nome de princípios por não se tratarem de coisas, mas sim de horizontes ou dimensões a partir e dentro das quais se tornam possíveis os seguimentos dos entes concretos que povoam o universo em diferentes estruturações de seu ser.

Dentro desta ordenação dos princípios, podemos perceber que de 3 a 6 formam um todo especial, ao passo que de 7 a 13 se apresentam como princípios, como que resultantes da interação entre 3 e 4 (binômio 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 13. De 7 a 13 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

³³ Os capítulos foram numerados para facilitar a exposição do livro, essa numeração segue a seqüência lógica do texto.

entes orgânico-vivos: plantas); Sensitiva (mundo dos entes sensíveis: animais); Imaginativa e Movimento. Princípios que apresentam a passagem do mundo dos animais para o mundo animal racional, que é o homem e sua constituição: Intellecto, Vontade e Memória. Assim, nessa escala de ordenações temos a chamada árvore Porfiriana³⁴.

Toda essa colocação ontológico-cósmica dos entes no seu ser, é apresentada por Lúlio numa 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 e as virtudes são personificadas em figuras femininas³⁵. O ambiente em que se dá este diálogo e encontro é um lugar paradisíaco. Podemos dizer que se trata de um lugar onde ainda se respira o ar puro da verdade originária e não a atmosfera poluída, indicando as posições averroístas.

2.2 MATÉRIA E FORMA EM LÚLIO

Depois da apresentação do Livro da Lamentação da Filosofia, vamos prosseguir, explorando como Lúlio, no capítulo 3 (*Da Forma*) vê a dinâmica, o movimento da estruturação do mundo das substâncias compostas cujo ápice é o homem.

Porém, antes de falar de matéria e forma no texto de Lúlio, vamos expor, de um modo geral, a doutrina do hilemorfismo, na qual aparece o pano de fundo, sobre o qual poderemos talvez entender melhor a exposição sobre a matéria e a forma em Raimundo Lúlio.

³⁴ Exposta no Apêndice II deste trabalho.

³⁵ Exceto o Intellecto, personificado como figura masculina.

2.2.1 A doutrina do hilemorfismo e sua estruturação na 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 ao que no extremo Oriente se tentou, e ainda hoje se tenta, explicar a complexidade do universo através do princípio (binômio) de “Yang-Yin”³⁶. Este 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”³⁷.

Hilemorfismo é uma palavra composta por dois termos gregos: “*λή*” que em latim ficou matéria e “*μορφ*→”, que ficou 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 (“λή”) e forma substancial (“μορφ*→” ou “*ειδω*”)”³⁸.

³⁶ 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. (Cf. CLARK, Mary. **I ching**. São Paulo: Avatar. 1999. p. 6.)

³⁷ 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 desta 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 este símbolo, o candomblé cunhou a imagem do “Igbá-odu” – a cabaça da existência. O “Igbá-odu” é representada 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 uma, 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 (Cf. BERKENBROCK, Volney J. Elementos para uma “Teologia da Criação” nas religiões afro-brasileiras. In: MÜLLER, Ivo. **Perspectivas para uma nova Teologia da Criação**. Petrópolis: Vozes. 2003. p. 251.)

³⁸ ALVES, Victorino de Souza. Hilemorfismo. In: VV.AA. **Logos – Enciclopédia Luso-brasileira de Filosofia**. v.2. Lisboa: Verbo. 1990. p. 1130.

Este modo de compreender a constituição universal a partir do hilemorfismo era muito vivo entre os medievais. Hoje, não conseguimos acompanhar esta compreensão, visto que a desgastamos demais, não a tratando com sua dignidade própria. Assim, tentamos 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, produção³⁹. Dizemos, ainda, que a concepção deste 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. Pronto, a doutrina do hilemorfismo perdeu praticamente toda sua força, passando a ser considerada como uma maneira primitiva e ingênua de conceber toda a estruturação do universo a partir de um modo 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.

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

Assim, as palavras chaves dessa doutrina 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 há 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.

³⁹No caso de um artefato de argila, um prato, dizemos que argila é a matéria, enquanto a configuração de prato entende-se por forma.

Numa ordenação, entre ambas existe uma acentuação preferencial na forma, pois seu modo de ser exerce uma prioridade em relação à matéria. Porque nos diversos níveis de participação do ser está mais próxima ao ser, a forma, 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”⁴⁰. 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, hodierna, 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

⁴⁰ LÚLIO, Raimundo. *Escritos Antiaverroístas (1309-1311) – Do nascimento do Menino Jesus / Livro da Lamentação da Filosofia*. Trad. Brasília Bernardete Rosson, Sérgio Alcides e Ronald Polito. Vol IV. Porto Alegre: Edipucrs. 2001. p.125. (Coleção Pensamento Franciscano).

universo, sendo válida somente para o nível mais ínfimo dos entes, o nível de ser enquanto não vivo, enquanto físico-material.

Estaremos mais próximo 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.

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 entes⁴¹. 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:

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, deste nível, a forma é como que extrínseca a ele, necessitando de uma forma externa que imponha uma nova forma para dentro da matéria. Estes 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 os chamemem de mortos.

Dentro dessa escalação, há múltiplas e inúmeras graduações a partir da matéria pura. Este nível constitui o ente físico do mundo material, constitui o ente sem vida. Mesmo que sua complexidade vá cada vez sendo aumentada pela in-

⁴¹A 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.(cf. Apêndice II)

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, estes entes, permanecerão físicos, materiais, pertencentes ao reino das coisas, ao reino dos minerais. Então, matéria e forma, neste nível, constitui a esfera dos elementos ínfimos, dos entes sem vida⁴². De acordo com os medievais esta 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 para um 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 ente⁴³.

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 nestes entes está contida uma intencionalidade: uma dinâmica que gera finalizações, pois, dirige estes entes para um determinado fim. O ente, aqui, tende para um futuro, não é estático, não está simplesmente 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.

⁴² Mesmo neste nível existem diversos graus de excelência, de perfeição. Porém entre eles não irrompe a vida. Podemos perceber nitidamente esta graduação entre os minerais, ao depararmos com uma pedra comum, dessas que utilizamos para fazer calçamentos, não lhe damos a mesma qualificação que damos a um diamante, a uma esmeralda. Notamos que em diamante e em esmeralda há mais excelência do que noutras pedras. O mesmo pode ser visto na argila. Ao escolher a argila para seu trabalho, um ceramista não sai e recolhe qualquer barro; mas escolhe, procura, busca o mais excelente, aquele sob o qual a forma se adequa de maneira perfeita. Então não basta, muitas vezes, simplesmente escolher o barro, é necessário in-formá-lo. Então o ceramista o desmancha, amassa, acrescenta-lhe água, dá um polimento, vai lhe impondo forma. Até que, num dado momento percebe que o simples barro tem qualidade, excelência de argila. A está argila, o ceramista desce a forma que o movera ao encontro da mesma. O ceramista faz dela uma xícara.

⁴³ 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-se numa nova e totalmente distinta esfera de participação no ser, a esfera dos entes vivos. (cf. Apêndice II).

Deste toque de intensidade surge o reino dos vegetais, da vigência, nestes 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 medieval 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 viventes⁴⁴.

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 auto-constituição. Neste nível, o ente não somente se faz, mas cuida de si, gera as próprias condições do processo de auto-formação. Ele tem a capacidade de buscar seu próprio alimento. A esse ente dá-se o nome de animal. Sua principal característica é a auto-moção.

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. Estes 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 final⁴⁵. Trata-se de uma relação do presente com a recordação do passado, o que os medievais conheciam por distensão da alma⁴⁶ (*"distensio animae"*). Esse espaço de interioridade é chamado de memória, imaginativa. Este modo de ser é o do sentido,

⁴⁴ 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 estes entes há diversos níveis de perfeição, porém mesmo em inúmeras escalas, entre eles não irrompe a sensibilidade.

⁴⁵ Uma tendência, de certa forma, cega para um fim.

⁴⁶ Cf. SANTO AGOSTINHO. **Confissões**. São Paulo: Nova Cultural. 1996. p. 322-327.

do sentimento, da sensibilidade. Destarte, esse ente, o animal, está constantemente a caminho para si mesmo, para tornar-se o que sempre já foi.

Dentro deste nível de entes irrompem, a partir de toques de intensidade do ser, diversas variações da forma eficiente, de modo que 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*”⁴⁷ e “*ens ab alio*”⁴⁸ um crescimento de autonomia, na medida em que crescia a participação no ser, e de 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. Quanto mais os entes vão, na ordenação do universo, se tornando autônomos, 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**. Esta **filiação** acontece em diversos níveis e modos descendentes até chegar à ausência da forma, à dissipação total da luz divina, isto é, na pura matéria prima. Onde não dizemos mais **filiação**, mas sim **causação**. Dito de outro modo, só conseguimos compreender bem o

⁴⁷ Ente ou realidade a partir de si mesma = liberdade de ser = Deus de quem tudo depende.

⁴⁸ Ente a partir do outro = os entes na escalação crescente da participação do ser, que se encaminha a partir de coisa material/formal, eleva-se à coisa final e por fim à coisa eficiente.

princípio-binômio forma-matéria se olharmos a partir da perspectiva de que Deus é pura difusão da sua liberdade, de sua bondade, que se comunica gratuitamente e sem medidas num relacionamento de **filiação** constituído o universo em multífaros 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, aponta-nos para uma abertura, dimensão na qual e a partir da qual surgem os entes nos seus mais distintos níveis de ser.

2.2.2 Na tentativa de compreender alguns termos

Tendo, de um modo simples, tentado expor toda a problemática que se apresenta sob o nome de hilemorfismo, faz-se necessário apresentar, de forma breve, a compreensão que damos a alguns termos utilizados não somente por Lúlio, mas por diversos medievais, na explicação da constituição do universo.

2.2.2.1 Substâncias compostas e substâncias simples:

Para ente podemos usar também a palavra substância. Usamos substância para indicar um ente já constituído, concreto. Não podemos observar o ente sem distinguirmos nele momentos que subsistem, que sempre permanecem e são idênticos, como um núcleo, como algo que subjaz, constante e consistente em si. E outros momentos passageiros, que vêm e vão, como que transitórios. A esse momento nuclear, consistente e bem afixado, imutável, chamamos de **substância**. Os momentos em que a transitoriedade é a sua característica, onde suas determinâncias vêm e vão, chamamos de **acidente**. A partir destas considerações percebemos que substância diz algo essencial; diz o ente enquanto sua essência. Desse modo, substância é chamado também de **essência**.

Há dois modos de ser da substância. Um deles diz a substância composta, ou entes compostos, são entes que fazem parte dos reinos: mineral, vegetal, animal, humano. São chamados de entes compostos pelo modo com que matéria e forma estão atuando nestes entes. Neles é possível perceber a cisão do binômio matéria

(passivo) e forma (ativo), tendo um modo próprio de constituir-se: o modo da materialidade.

O outro modo de dar-se da constituição da substância é o chamado simples, muitas vezes chamado de forma separada. Enquanto na substância composta podíamos perceber uma certa cisão entre matéria e forma, na substância simples, forma separada, não há distinção entre matéria e forma. Então, constitui-se a realidade dos entes mais elevados, nestes o princípio receptivo não se apresenta como matéria. Estes entes não pertencem aos entes que estão na disposição da materialidade, mas constituem-se como que da pura e simples forma, daí que são simples⁴⁹.

Desse modo, o universo está assentado em diferentes degraus de elevação, conforme a intensidade do ser e sua qualificação, distinguindo essencialmente duas áreas: a região (área) dos entes ou substâncias compostas e a região (área) das substâncias simples. Na região das substâncias compostas, o princípio-binômio matéria-forma, dinamizador da escalação dos entes, continua sendo chamado de matéria e forma. Porém, na região das substâncias simples (entes simples, forma separada, forma pura) o princípio-binômio passa a ser chamado de **potência e ato**.

Quando a forma começa a ser considerada como princípio ativo que, de acordo com as ondulações dos entes e suas qualificações, vai se tornando cada vez mais eficiente, autônoma: “a se”, é considerada como **forma absoluta** ou **substancial**. Porém, quando é considerada como princípio ativo, atuante, que vai formando os entes em suas diferentes escalações de intensidade e qualificação do ser é chamada de **forma particular** ou **acidental**.

2.2.2.2 Excurso: matéria e forma como “ $\lambda\eta$ ” e “ $\mu\omicron\rho\phi\rightarrow$ ”

Como já mencionamos anteriormente, essa doutrina de matéria e forma, considerada não somente no nível de causa formal e causa material, mas como dinâmica de constituição do ser que aos poucos vai se qualificando e graduando como causa formal, causa final e como causa eficiente, em inúmeras escalações dos entes simples é chamada de hilemorfismo. A tradução latina do termo grego “ $\lambda\eta$ ” é

⁴⁹ Essa região de entes recebe, muitas vezes, o nome de *forma separada*. Pois, como já vimos, tratam-se de entes que não tem o “receptivo” como matéria, porém possuem muito do modo de ser formal.

matéria e do termo “*μορφ→*”, forma. Contudo essa tradução dos termos pode manter obscuro um significado vigoroso, pelo qual os medievais compreendiam a doutrina do hilemorfismo.

Nós podemos compreender melhor o que significava matéria e forma para os medievais, se considerarmos os termos “*λῆ*” e “*μορφ→*”, no seu sentido originário, grego. Neste contexto, “*λῆ*” significa mais do que simplesmente matéria, significa mais do que simplesmente o material a partir do qual se faz algo⁵⁰. Esse modo de ver “*λῆ*” está bem encaminhado, porém trata-se de uma concepção derivada, não originária. Em seu vigor primeiro “*λῆ*” significa floresta, mata, cerrado. Depois significa a parte dura do tronco da árvore. Somente quando extraímos a madeira da mata para fabricarmos algo é que “*λῆ*” passa a ser considerada como material para fazer algo.

Assim, se voltarmos ao sentido originário de matéria, em “*λῆ*”, percebemos que se trata, acima de qualquer outra compreensão, de uma paisagem, que podemos intuir quando falamos de imensidão, de vastidão, de profundidade obscura da floresta, da mata, do cerrado. Trata-se, portanto, da sensação de um caos, de uma vastidão profunda e indeterminada, de um pulsar vigoroso da “*φ/σιω*”. Diante da qual, admirados, dizemos: Que força! Que presença! Que potência!

É assim que nos sentimos diante de uma floresta na sua mais vigorosa pujança, quando ela ainda está em seu primeiro acordar, na semi-escuridão da manhã, que pouco a pouco vai se iluminando e nos chamando à apreciação daquele dar-se, irrompendo diante de nós como paisagem. Na medida em que a névoa da manhã se dispersa e o sol ilumina toda a concreção, a mata começa a brilhar, começa a mostrar-se em sua presença, começa a aparecer em sua imensidão uma enorme diversidade de cores, formas, como que num oceano de ondulações em formas e cores diversas. Assim, os “verdes” vão se contrastando vindo à fala toda a imensidão caótica da floresta, de modo cada vez mais esplendido, luminoso, definido, nítido e claro, de modo que não diminui em nada aquela intensidade da imensidão e da profundidade quando a floresta estava obscurecida

⁵⁰ O material para fazer mesa é madeira, para fazer pano é algodão.

Para a mata em sua imensa obscuridade, silêncio e caos dizemos “/λη”. Onde toda a mata aparece na sua pujança e total força de possibilidade. Porém, quando a luminosidade perpassa a concreção, quando um cosmos começa a pulular, as delineações começam a aparecer, dizemos que está se dando a concreção de “μορφ→”. Destarte, “μορφ→” é forma, não no sentido de simples modelação, de fôrma, mas sim como um perfil nítido e claro de configuração, por meio da qual se apresenta a nitidez da presença do ser. Podemos dizer que daquele caos vigoroso, intenso e imenso da floresta, lentamente, como que num parto, veio surgindo o cosmos, não menos vigoroso, intenso e imenso.

Da imensa possibilidade de “/λη” irrompe, surge, nasce, pulula, “μορφ→”. Como da imensa possibilidade de uma rocha, começa a pulular, a irromper, em configurações diversas de braços, pernas, olhos, uma Pietá de Michelangelo. Assim, do bronze começa a surgir em movimento e êxtase de um Pensador de Rodin. Nesta compreensão, “μορφ→” significa graciosidade, limpidez, iluminação, beleza.

Os gregos percebiam a beleza como translucidez, como incandescência do ser que se desvela, que vem à fala, a partir da profunda e imensa possibilidade do ser, que se dá na concreção de matéria pura e forma. Forma no seu sentido próprio de pique do ser, de força, de dar-se em seu melhor modo.

2.3 COMENTÁRIO DO TEXTO DE RAIMUNDO LÚLIO: “DA FORMA”

Tendo apresentado o contexto geral da doutrina do hilemorfismo, queremos, neste espaço, ater-nos ao que é próprio de Raimundo Lúlio. Para tal, vamos, a nosso modo, expor um breve comentário do capítulo 3 do Livro da Lamentação da Filosofia, intitulado “Da Forma”. O comentário deste texto nos serve como que para lançar as bases de uma interpretação do capítulo intitulado “Da Imaginativa”, texto que constitui o centro de nosso trabalho.

Neste comentário não nos ateremos à matéria, porém em comentando a forma, comentamos ao mesmo tempo a matéria. Tudo isso, a fim de compreender o princípio-binômio forma-matéria como paisagem em que se apresenta a imaginativa.

Texto:**DA FORMA⁵¹**

Disse a Forma: Sou o ente que dou o ser à coisa. E sou absoluta e primitiva, pois que com a matéria-prima constituo uma só substância geral de todo o universo.

Disse a Forma: Sou a composição absoluta pela forma da bondade, da grandeza, da duração, do poder, do instinto, do apetite, da virtude, da verdade, do prazer e da perfeição. Provindo de todos os princípios inatos, sou ativamente uma única forma absoluta; ativando, existo pela bondade, pela grandeza e assim por todos os outros princípios inatos, dos quais sou constituída; e assim sou absoluta.

Sou duplamente forma, a saber: substancialmente e acidentalmente. E sou ente em potência para todas as formas particulares que surgem, existindo eu em ato e elas e os agentes substanciais provindo de minha essência. De mim e deles provêm as formas acidentais, que em mim e neles são sustentadas e permanecem. Por isso, sou forma absoluta.

Disse a Forma: Sou substância em potência, porque com a matéria constituo a substância. Por isso, as formas particulares, segundo a via da geração, existem primeiro em potência, e depois existem em ato; e isso, ativando.

Disse a Forma: Não sou privação, visto que sou um ente existindo em ato. Mas pela razão da geração e da corrupção minhas formas particulares, por vezes, são antigas, por vezes, são novas, porque, se eu fosse privação, pela razão da transmutação passaria ao não-ser; o que, segundo minha natureza, é impossível, porque não sou composta pelos contrários, mas pelos concordantes, como acima foi referido. O ser absoluto, porém, não pode ser privado por alguma parte contrária.

Disse a Forma: Pelo contrário, enquanto sou ação absoluta, sou despida de todo o ser material, de outra forma não seria ação absoluta. Minhas formas particulares, porém, nas quais sou difusa e extensa por todos os indivíduos, são distintas das matérias particulares, visto que, em existindo e agindo, são ativas. Do contrário, a matéria de algum modo teria ação e eu passividade sob a mesma; o que é impossível.

Disse a Forma: Eu estou toda na matéria e a matéria atuando toda em mim apassivando. E, por isso, sou conexa com a mesma na substância e os meus acidentes e os seus são conexos. De outra forma não seríamos uma só substância extensa e contínua; o que é impossível.

Disse a Forma: porque estou na primeira matéria e em todas as matérias particulares e assim atuando a partir de minhas particulares formas, surge de mim uma ação substancial e uma verdadeira ação predicamental, com a qual ajo na matéria prima e em todas as matérias particulares. E da matéria prima nasce a passividade predicamental. E de ambas nasce o movimento geral ativado pela minha natureza e apassivado pela sua. Com esse movimento são movidas para o ser atual, novo e gerado as substâncias,

⁵¹Extraído de: LÚLIO, Raimundo. **Escritos Antiaveroístas** (1309-1311) – Do nascimento do Menino Jesus / Livro da Lamentação da Filosofia. Tradução para o português: Brasília Bernardete Rosson, Sérgio Alcides e Ronald Polito,. Vol IV. Porto Alegre: Edipucrs. 2001. p.125-130. (Coleção Pensamento Franciscano).

existentes em potência com seus acidentes. E devido à corrupção a privação se torna antiga, e a posição se renova e isto incessantemente.

Disse a Forma: Eu e a matéria constituímos uma analogia; eu, contudo, primitivamente, e a própria matéria por consequência. A razão disso é que no movimento eu sou incoativa, devido à ação, e a matéria é consecutiva, devido à passividade. De onde segue que sou o fim dela, porque sou por causa de mim e ela é não por causa de si, mas por causa de mim. E por isso, antes que eu falhe, ela falha nos particulares, pois não é capaz de receber toda a minha ação com relação ao que é inferior, não, porém, quanto superior, visto que ela própria é a passividade absoluta por natureza.

Disse mais a Forma: Eu sou a semelhança de Deus e a matéria é sua dessemelhante, já que Deus é forma e não matéria. Ao que segue que sou melhor, maior, mais durável e potente, mais inteligível, mais amável, mais virtuosa, mais verdadeira, mais perfeita e gloriosa do que a matéria. E daí segue que posso agir mais na matéria do que a matéria pode suportar. Mas, tal agir mais está em mim em potência e não posso reduzi-lo ao ato, porque a matéria não pode suportar tanto. Ao que segue que minha essência é intensa pela bondade, magnitude, etc., e a matéria é extensa e que na corrupção a matéria começa a falhar antes de mim. Na geração sou primitiva e a matéria consecutiva. E, por isso, sou mais profunda do que a matéria, visto que sou semelhante à forma divina, que é profunda quanto a seus correlativos, por exemplo, quanto às pessoas divinas; e assim da bondade divina, etc., que é profunda quanto a seus correlativos. Em razão disso, minha bondade, etc., é mais profunda do que a bondade da matéria.

Disse a Forma: Sou uma em número, privativamente, isto é, corrompida uma forma do indivíduo, restaura-se ela em outro indivíduo gerado e isso de forma absoluta. E, por isso, posto que todos os indivíduos fossem corruptos, eu seria restaurada no meu número singular e natureza. E isso é evidente por este exemplo: posto que de uma massa de prata se fizessem uma tijela e um pires e depois fossem postos na fornalha; corrompidas as figuras, não se corromperia a prata e estariam nela em potência outra tijela, outro pires e outra colher e assim por diante.

Disse a Forma: Eu sou aquela que conserva a substância ativando, e isso, porque sou fim e a matéria conserva a substância apassivando, visto que se relaciona a mim. E, por isso, na própria conservação absoluta sou primitiva, a matéria, porém, consecutiva. Segue-se a isso que, assim como a geração existe primitivamente através de mim, sua corrupção primitivamente dá-se pela matéria e de tal modo que eu não seria privada da conservação e da ação, se a matéria pudesse sustentar a própria conservação somente apassivando. Logo, nas substâncias corruptíveis a matéria é mais próxima da privação do que eu.

Mais uma vez disse a Forma: aquilo que foi dito da conservação substancial, o mesmo, a seu modo, pode ser entendido da conservação accidental, por exemplo, a brancura contraída no branco e a negritude no negro, etc., porque a brancura é forma accidental, não matéria e, por isso, como forma substancial, compete-me a conservação da forma accidental, não porém da matéria. E corrompida a brancura no branco, a corrupção em primeiro lugar é de parte da matéria.

Disse a Forma: Eu e a matéria constituímos intrinsecamente a substância individuada e a mesma começa por mim, como foi dito; e recebe aumento e extensão por mim, ativando, e pela matéria, apassivando; e o aumento a tanto se estende quanto pode ser apassivada a extensão da matéria.

Donde segue a quantidade comum intensa e extensa: intensa por mim, extensa pela matéria.

Disse a Forma: Eu sou recebida ativando nos particulares, e a matéria como recipiente e sustinente. E isso fica claro pelo seguinte exemplo: o fogo esquento o ar e, enquanto o esquento, ativando, faz-se recebido; e apassivando, torna o ar recipiente do calor; e o ar apetece a própria passividade pela matéria, e o fogo apetece a ação por sua forma.

Disse a Forma: Eu sou ente comparativamente ao ato, e a matéria é ente em potência, como aparece claro pelo seguinte exemplo: no ovo está o animal em potência e no ferro a espada. E isso por parte da matéria, que espera a minha ação. E isso é assim, porque naturalmente sou primitiva pela ação e a matéria é consecutiva pela passividade, como foi dito acima. E assim, compete a mim ser em ato e à matéria ser em potência.

Disse a Forma: Eu sou ente determinado, visto que sou ativa; a matéria, entretanto, é ente confuso, já que é passiva. Por causa dessa passividade, existe a confusão na potência, em razão da matéria, não, porém, em razão de mim.

Disse a Forma: Eu sou ente perfeito e por isso sou apetecível pela matéria. Em razão dessa apetecibilidade comum, apeteço agir na matéria e a matéria apetece apassivar. Do que segue que a matéria é aperfeiçoada por mim, não por si.

Disse a Forma: Sou movida pelas formas particulares, sendo uma forma particular gerada de outra sob meus princípios inatos supraditos, movidos pelos princípios divinos, como, por exemplo, minha bondade movida pela bondade divina, minha magnitude movida pela magnitude divina e assim dos outros princípios. E isso, efetivamente, pois quanto mais subsisto sob eles, tanto mais sou alta e sublime.

Disse a Forma: Sou movida pela oitava esfera que me move em Saturno, etc. Sou movida pelos elementos e pelos elementados; pelos corpos celestes, sou celestiada; pelos elementados, sou elementada; pelos vegetados, vegetada; sensível pelos sensíveis; pelos imaginados sou imaginada. Na água fria sou movida, enquanto sou potência para ser aquecida, na brancura sou embranquecida pelo branco. Sou movida na geração e na corrupção, mas não sou movida pela privação, como foi dito acima.

De novo disse a Forma: Não sou ente existindo entre o ser e o não-ser; se fosse assim, o não-ente já seria ente, o que é uma contradição. Não obstante, por acidente estou perto do não-ente em substância, existindo em potência e não em ato, e estou a caminho da corrupção quanto ao seu número renovado.

Novamente disse a Forma: De mim se originam todas as formas particulares e uma vem de outra segundo a via da geração. De outro modo, uma forma não apeteria outra para multiplicar a sua espécie; nem haveria sujeito no qual houvesse um movimento sucessivo; e todas essas coisas seriam contra a minha natureza.

De novo disse a Forma: Sou finita; e todas as minhas partes são individuadas e finitas. Sou naturalmente potente, mas impotente respectivamente ao primeiro, que tem poder infinito e pode agir sobre mim miraculosamente a seu bel-prazer.

Muitas outras coisas a Forma teria dito de si mesma, mas desistiu por causa da brevidade, dizendo que todas as coisas estão implícitas nisso que foi dito dela mesma. E isso deixamos ao intelecto científico, que intui sutilmente.

Comentário:

A maneira que a forma fala, personificada, falando como gente, num diálogo tu-a-tu, parece para Lúlio ser uma forma literária, mas também uma intuição quanto ao modo de relação entre Deus e as criaturas e as criaturas entre si. Parece tratar-

se de um diálogo cósmico e vibrante que se origina na compreensão de Criação como filiação divina. Portanto, cada vez, a forma se dirige a Raimundo, à Filosofia e às Virtudes, para expor a eles sua substância, o ente que ela é na escalação de participação dos entes no ser.

Neste ponto, é importante apontar para o fato de que muitos pensadores escolásticos, da época de Lúlio, mesmo sendo extremamente secos e formais, sempre começavam seus tratados com uma espécie de oração e a partir dela decorriam todo o trabalho como uma oração dialogal, como que demonstrando que a realidade básica do ente na participação do ser é nada menos que encontro de diálogo ressonante com Deus.⁵²

Quando começamos a ler este breve texto “Da Forma”, imediatamente a forma se apresenta a modo de definição: “Sou o ente que dou o ser à coisa. E sou absoluta e primitiva, pois que com a matéria-prima constituo uma só substância geral de todo o universo”.

Notemos como Raimundo se utiliza de termos como ente, ser, substância e coisa em diferentes tonâncias. Ente vem do latim “*ens, -tis*” e é participio ativo do verbo “*esse*”, isto é, do verbo ser. Então, ente (“*ens*”) significa em sendo. Ao nosso entender corriqueiro ente diz algo estático, parado, como algo que está ali sem vigor, objeto. Então, acabamos transformando o ente em substantivo, enquanto sua origem está numa atuação, numa atualização, num vigor para o constante vir ao ato, portanto, a tradução mais pura “*ens*” seria: em sendo.

Ente diz tudo aquilo que se refere ao verbo ser, em seu sentido mais geral e mais indeterminado. A generalidade e a indeterminação não significa um vazio abstrato, como que formal, mas sim uma profunda imensidão, uma grandiosa vastidão, e ao mesmo tempo uma força, um constante vigor de ser em todos os seus detalhes e concretizações.

Para melhor perceber o ser como imensidão, como profunda vastidão, donde o “em sendo” irrompe em todas as suas manifestações, imaginemos o

⁵² Os textos de Santo Anselmo de Cantuária são exemplos desse modo medieval de expor a concreção de universo a partir de uma oração dialogal, numa relação entre os entes e entre os entes e o Ser. “*Busca, por um momento, a Deus, e descansa um pouco nele. Entra no esconderijo de tua mente, aparta-te de tudo, exceto de Deus e daquilo que pode levar-te a Ele, e, fechada a porta, procura-o. (...) dize-lhe: Quero teu rosto, busco com ardor teu rosto, ó Senhor.*” (Cf. CANTUÁRIA, SANTO ANSELMO DE, **Proslógio**. Trad. Angelo Ricci. São Paulo: Abril Cultural. 1973. p 105. (Coleção Os Pensadores, v.4)

universo como um imenso mar de constantes pulsações, de força vigorosa, em inúmeras constelações e diversidades qualitativas e quantitativas. Dessa pulsação do bojo-universo irrompem, qual rebento de graciosidade, como eclosões, milhares e milhares de entes que surgem, crescem e consumam-se, como isso ou aquilo. Como um mar donde vão e vêm, surgem e subsomem diversas ondas de diferentes tamanhos e força, qual formações vivas do todo do mar.

Outra imagem que nos pode mostrar o modo como Lúlio compreende a dinâmica do princípio-binômio matéria-forma enquanto formadora da substância única de todo o universo, é uma grande sinfonia cósmica, que parte de um imenso silêncio universal, em que cada acorde, nota, grupos de notas, percussão e repercussão, é um constante vir à fala do abismo de possibilidades do silêncio, que por muitas vezes permanece obscurecido, mas atuante, em toda a sinfonia. Assim, no ser podemos perceber inúmeros momentos do mesmo. Primeiro silêncio abissal, imensidão sem limites; depois a mesma imensidão e silêncio, porém como atuação e expansão, e ao mesmo tempo como vazio de passivação e recepção, que participante do todo está sempre presente em todas as pulsações, que indo e vindo constituem cada pulsação, vibração como concreção deste ou daquele ente.

Se entendermos cada ente como uma irrupção dessa imensidão, então nos aproximamos da compreensão do ser como vazio indeterminado, vivo e dinâmico. Daí que a forma se manifesta dizendo: *“Sou o ente que dou o ser à coisa”*. Ente deve ser a coisa como presença de tudo e nada. Tudo e nada numa total e simultânea relação de presença e ausência, como total doação e recepção do ser, isto é matéria e forma. É esta dinâmica simultânea do todo e do nada que constitui como ente, em sendo, que Lúlio chama de coisa, sendo está ou aquela. A partir desta relação de pura passivação do nada e ativação do tudo vão surgindo agregações de coisas como concreções do universo.

Essa dinâmica de pura passividade e pura ativação do todo é absoluta e primitiva, pois trata-se do primeiro, mais elementar, abrir-se do todo do ser como constituindo o uno. Ou seja, uma só substância como todo, “uma só substância de todo o universo”. Diz-se substância pois ele acentua o momento da pregnância, atuação do tudo, no fundo abissal do nada.

Abismo do nada, gratuidade do ser é matéria prima ou primeira, isto é, potência receptiva (*“potencia obediencialis”*). Forma absoluta diz, por sua vez, plenitude absoluta como doação gratuita do ser. Porém, tanto uma como outra se

dão simultaneamente, desencadeando inúmeras pulsações de percussão e repercussão, em doação e recepção, como uma explosão, difusão, expansão, deslançando o movimento criacional.

Esse modo de dar-se do todo em percussão e repercussão, isto é, presença absoluta, solta, livre, na difusão do universo, constitui matéria e forma como “*a substância geral de todo o universo*”. Geral, aqui, significa não somente universal, mas também generático, ou seja, generativo, que faz nascer.

Parece que Lúlio participava dessa concepção de criação onde o Criador, cria o nada, como passividade, plena recepção, gratuidade, como “*potencia obediencialis*”, como generosidade de recepção, como matéria e no mesmo instante cria a difusão, a doação de si, como forma. Temos a impressão que é este o pano de fundo que os medievais tinham quando diziam que Deus criou o universo “*ex nihilo sui et subiecti*”, que criou o universo a partir do nada, do nada de si, da sua liberdade e gratuidade.

Esse movimento vigoroso generativo-creacional, como toque de doação e recepção divina, como ignição de explosão, pode ser o que Lúlio chama de composição absoluta, ou seja, total liberdade no instante do toque.

Para nós, torna-se difícil compreender composição como percussão e repercussão do todo, como na música, onde cada nota é composição do todo em sua percussão e repercussão, pois compreendemos composição como ajuntamento, disso mais aquilo, como sobreposição de algo mais algo. Lúlio nos remete para a compreensão de composição como efervescência do ser em pulsações do todo, em percussão e repercussão, que cada vez diz o todo em seu bojo estrutural.

Nessa composição generática há um “*ictus*” (golpe) inicial que perpassa por todas as constelações de entes, por todos os entes, que acabamos chamando estaticamente de “*bondade, grandeza, duração, poder, instinto, apetite, vontade, verdade, prazer e perfeição*”. Que parecem ser repetições constantes do “*ictus*”, em inúmeras cadeias de repercussões. A isto Lúlio chamou de “*princípios inatos*”, pois são anteriores na dinâmica da ignição a tudo o que vem à fala como percussão e repercussão.

Essa anterioridade de princípios não é anterioridade estática a modo de causa e efeito, mas numa relação, diria Lúlio, da correlatividade concordante, de modo que não há um anterior e um posterior. Sendo tudo uma relação de percussão e repercussão do “*ictus*” inicial, o anterior e o posterior se apresentam como

concomitância de interação, abrindo-se como mundo, como paisagem. Daí que nos diz a forma: *“Provindo de todos os princípios inatos, sou ativamente uma única forma absoluta; ativando, existo pela bondade, pela grandeza e assim por todos os outros princípios inatos, dos quais sou constituída; e assim sou absoluta”*.

Por aí percebemos que a forma deve ser vista sob duas perspectivas. Tendo em vista o universo como irradiação do ser, onde matéria e forma são princípio, meio e fim do *“ictus”* inicial, lançando-se para a concretização de todo o universo, como primeiro toque para toda a sinfonia generática do universo; então a forma e a matéria são consideradas como substancial, substancialmente. Porém, se essa doação e recepção começam a ser tematizadas, irrompendo neste e naquele ente, como pululação vital do bojo-universo, então forma e matéria passam a ser consideradas como acidental, acidentalmente. Assim, a possibilidade doadora da forma substancial se dá como ato; assim sendo, é possibilidade doadora, potência, poder para todas as formas particulares ou acidentais, que atuam em instantes da concreção de cada ente; como para a doação é dada a matéria como instante receptivo, formam-se, então, cada vez agentes concretos, substanciais. Assim a forma diz: *“Sou duplamente forma, a saber: substancialmente e acidentalmente. E sou ente em potência para todas as formas particulares que surgem, existindo eu em ato e elas e os agentes substanciais provindo de minha essência. De mim e deles provêm as formas acidentais, que em mim e neles são sustentadas e permanecem”*.

Temos de tentar entender absoluto como total simbiose de forma e matéria, onde a forma ao se doar recebe o ser recebido da matéria, e a matéria é o poder de receber a vigorosidade da forma, numa intimidade dialogal que se repete infinitamente na alegria da gratuidade.

Isso se torna compreensível, pois é a mesma forma que diz: *“sou substância em potência”*. Os medievais caracterizavam substância como *“ens in se”* e acidente como *“ens in alio”*. A palavra acidente significa o que cai sobre (*ad-cedere*). Em grego substância se diz *“ἴποκεῖμενον”* e acidentes *“συμβεβῆξοτα”* (plural, neutro).

De acordo com o modo como Lúlio utiliza dos termos substância e acidente parece que ele está inclinado a entender essas palavras na direção que os gregos acenavam quando diziam *“ἴποκεῖμενον”* e *“συμβεβῆξοτα”*.

Muitas vezes, traduz-se *“ἴποκεῖμενον”* como o que está debaixo, ou em baixo: *“ὑπό”* = sob, em baixo de, a baixo; *“κειμενον”* = do verbo *“κείνεται”* = jazer,

estar ali deitado. Assim, substância nos convoca a algo que jaz embaixo, sob a superfície, como que obscurecido, como núcleo permanente, imutável. Enquanto que acidente evoca algo que não é por si, mas que está agarrado ao outro, que pode ser ou não ser, algo transitório, que não é essência.

Porém, essa compreensão de substância e acidente não é tão óbvia, pois referimo-la a entes físicos e materiais. Assim, realidades como amor, fé, angústia, noite, não seriam substâncias, pois não encontramos nada que se mantenha obscurecido, como núcleo permanente por debaixo das aparências.

Mas como já apontamos, Lúlio parece inclinar-se ao sentido grego de “ $\sqrt{\text{ποκε}\leftrightarrow\text{μενον}}$ ” e “ $\text{συμβεβ}\rightarrow\text{ξοτα}$ ”, no que elas trazem de mais vigoroso. Tentemos ver, o que estes têm de tão pululante, que Lúlio parece intuir tão bem. Primeiro tentemos entender que “ κειμενον ”, “ κεινεσται ”. “ Κεινεσται ” significa estar deitado, jazer. “ Κειμενον ” diz aquele que está deitado, aquele que jaz permanentemente. Na verdade, nossa compreensão falha não percebe a profundidade do jazer, sua imensidão, e acabamos falando como algo, como coisa. Assim quando falamos de “ $\sqrt{\text{ποκε}\leftrightarrow\text{μενον}}$ ” nos vem à mente um ente enquanto coisa, e logo perguntamos: o que é e não tanto o é, não perguntamos pelo ser que dá o sentido ao quê? Essa coisificação da substância parece uma questão moderna de encarar a substância e não tanto o modo medieval de compreendê-la.

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

Numa imagem, tentemos intuir o ser em sua prejacência, no seu jazer, de “ $\sqrt{\text{ποκε}\leftrightarrow\text{μενον}}$ ” e de seus “ $\text{συμβεβ}\rightarrow\text{ξοτα}$ ”: quando estamos diante de uma montanha rochosa, que se estende ao céu aberto, estupefactos, atônitos, exclamamos: Que imensidão, que grandeza! Essa grandeza-imensidão não está querendo dizer o tamanho em metros, ou em quantidade, mas diz a substancialidade, a intensidade de assentamento daquela montanha, o *em sendo* da montanha, a mais própria identidade da montanha. Imaginemos, então, que 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. Este casal, na fidelidade da vida, depois de sua árdua luta, agora vivem numa pujança de bem-querença, e longos anos residem em sua lembrança. E

assim, olhando para a montanha, para o casal e para todos os entes que constituem aquela paisagem dizemos estupefactamente: que grandeza!

Cada vez, cada *em sendo*, assentado na sua identidade própria e viva, mesmo que em comparando um ao outro se diferenciem totalmente, chamamo-los de substância. 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. Quando dizemos que é o mesmo, não nos referimos à mesma coisa, a um quê atrás das aparências, mas a uma presença, como profundidade do ser, como pregnância, na auto-identidade do seu ser. O prefixo “*υπο*” parece acenar para essa profunda imensidão do ser, e não tanto para o que está de baixo, atrás de uma superfície.

Portanto, substância não se trata de qualidade, de quantidade, de modalidade, de um algo, de um lugar, não se trata de um pano de fundo ou espaço vazio de onde provêm os entes como blocos de coisa, mas como própria essência do ser, como a própria identidade do ser de cada ente, do *em sendo*. Então, ente nesse sentido não é outra coisa senão um manifestar-se do assentamento no ser que se revela em mil e mil momentos concretizados que constituem cada ente no seu ser. Estes mil e mil momentos que se concretizam, que vêm e vão juntos, como concomitância, como acompanhantes da substância são chamados de “*συμβεβ-ξοτα*” (“*συν*” = juntamente como; “*βεβ-ξοτα*” = acompanhante, aquele que caminha junto com).

Desse modo, nos termos “*ἵποκεεμενον*” e “*συμβεβ-ξοτα*” encontramos a mesma imagem de vastidão, de imensidão, de profundidade, qual mar abissal em inúmeras concretizações de ondas, gotas d’água, qual sinfonia cósmica, de em suas percussões e repercussão, em notas, grupos de notas e acordes, que antes utilizávamos para intuir o princípio- binômio matéria-forma. Tudo o que utilizávamos para intuir matéria e forma podemos utilizar para intuir substância e acidente, porém devemos observá-los a partir de seu sentido mais originário, o sentido grego.

Se observarmos a partir do sentido grego, perceberemos que o mesmo, em perfeita concomitância e simultaneidade, ora se apresenta como uni, ora como verso; ora como todo, ora como nada; ora como total doação de si, ora como total recepção; ora como forma absoluta, ora como forma particular; ora como substância, ora como acidente, sempre vertido para a concreção correlativa do uno: uni-versal, uni-verso.

Portanto, à atuação da imensidão da presença da auto-identidade do ser, solta, livre, isto é, à vastidão da profundidade de doação do ser, Lúlio chama de forma absoluta. Esta doação generosa do ser é simultaneamente a modo de matéria prima, a 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.

Assim, o princípio-binômio matéria-forma, perpassa todos os momentos do processo da constituição dos entes no seu todo. Então, na dinâmica de *geração* e *corrupção*, o princípio vai estruturando os diversos níveis da intensidade do ser dos entes.

Se, agora, relermos o texto de Lúlio, denominado “Da Forma”, citado no início deste capítulo, tendo como idéia de fundo essa compreensão de criação a partir da dinâmica de matéria e forma, então entenderemos melhor a subdivisão dos capítulos que seguem, na seqüência do “Livro da Lamentação da Filosofia”, intitulados: “Da Geração”; “Da Corrupção”⁵³. Os opúsculos “Da forma”, “Da Matéria”, “Da Geração” e “Da Corrupção”, formam um todo, como que uma explicação inicial, lançando os fundamentos para a compreensão da dinâmica interna da constituição do universo.

⁵³ Os capítulos “Da Forma” e “Da Matéria” dão o princípio dinâmico da estruturação do ente nas diferentes intensidades do ser. Essa dinâmica perpassa por todos os momentos do processo de surgimento, crescimento e consumação dos entes no seu todo; portanto, continua a ser explicitada nos capítulos “Da Geração” e “Da Corrupção”.

Na seqüência da obra, vão aparecendo o modo com que essa dinâmica de estruturação do universo, exposta anteriormente, se perfaz como esferas de intensidade de ser dos entes, denominados por Lúlio como: “Da Elementativa”, “Da Vegetativa”, “Da Sensitiva” e “Da Imaginativa”. A imaginativa está como que preparando a passagem da esfera dos entes vivos, para a esfera do ente vivo no nível humano, constituído de intelecto, memória e vontade. Porém, antes de entrar diretamente no reino humano, pelos capítulos: “Do Intelecto”, “Da Memória” e “Da Vontade”, Lúlio intercala um capítulo chamado “Do Movimento”, onde é retomada toda a tematização da dinâmica da constituição do ser nos entes como **movimento**, ou seja, um processo todo próprio.

Sem podermos, em nosso trabalho, explicitar todos estes capítulos, vamos, no seguinte e último capítulo, comentar somente o capítulo “Da Imaginativa”.

3 COMENTÁRIO DE TEXTO: “DA IMAGINATIVA”

O modo como Lúlio expõe o princípio “forma e matéria” é denso e complexo, de maneira que se torna difícil compreendê-lo. Assim, não conseguimos apresentá-lo nos detalhes e nuances de sua exposição. Além disso, o modo como ele compreende o princípio “matéria e forma” e o vai desenvolvendo no decorrer de seu pensamento, expressando-o nos diversos níveis de escalação dos entes, desde os mais ínfimos (substância composta), até chegar aos níveis mais elevados, do reino dos espíritos (substância simples), sob a denominação de “ato e potência”, é muito sutil e parece diferenciar um pouco do modo com que os outros autores medievais lidavam com estes princípios.

Apesar da grande dificuldade de adentrarmos no pensamento de Lúlio, tentaremos resumir, a nosso modo, o que Lúlio entende por forma e matéria enquanto princípio constitutivo da substância em seus diferentes níveis de participação do ser, nesse caso, na constituição do ente denominado “Da Imaginativa”.

O trabalho desenvolvido até aqui serviu como que para lançar as bases de uma interpretação do capítulo 10 do “*Livro da Lamentação da Filosofia*”, intitulado: “*Da Imaginativa*”. Segue, então, o texto integral “Da Imaginativa” em versão bilíngüe:

Texto:

DE IMAGINATIVA⁵⁴

Ait Imaginativa: Sum virtus eveniens de sensitiva, et in ipsa sum permanens. Dico, quod sum eveniens de ipsa, quia in ipsa sum existens in potencia ad ommia imaginabilia; et in ipsa

DA IMAGINATIVA⁵⁵

Disse a Imaginativa: Sou virtude vinda da sensitiva, e nela permaneço. Digo que saí dela, porque nela existo em potência para todos os imagináveis; e nela permaneço, porque é meu

⁵⁴ Texto latino extraído do **Raimundi Lulii Opera Latina**, Volume VII (1975), Obras: 168-177 - **Parisiis anno 1311 composita**. Obra 170. P. 112-114.

⁵⁵ Tradução a partir do texto latino, extraído de: LÚLIO, Raimundo. **Escritos Antiaverroístas** (1309-1311) – Do nascimento do Menino Jesus / Livro da Lamentação da Filosofia. Tradução para o português: Brasília Bernardete Rosson, Sérgio Alcides e Ronald Polito,. Vol IV. Porto Alegre: Edipucrs. 2001. p.159-161. (Coleção Pensamento Franciscano).

sum permanens, cum sit meum subiectum, a quo extraho imaginabilia.

Rursus ait Imaginativa: Sum absoluta una pars universi, eo quia una pars bonitatis absolutae est in me contracta, et sic de alia parte universi, quae est magnitudo etc. De omnibus istis attributis sum constituta substantialiter et accidentaliter, ratione cuius sum substantia absoluta quoad meam essentiam et naturam, et habeo accidentia absoluta, a mea substantia progredientia et in me permanentia.

Dixit Imaginativa: Quodlibet meorum principiorum absolutorum est in me relatum, eo quia de correlatiuis sensitivae sunt evenientia. Ipsa autem correlativa constituunt in me communia correlativa, ut puta imaginans, imaginabile et imaginari. Et ideo quodlibet est correlativum absolutum ad plura, eo quia meum imaginativum potest imaginari plura individua, sub pluribus speciebus existentia, per meam communem et propriam passionem: quae est imaginabilitas, in qua sunt deductibilia de potentia in actum cum communi imaginari.

Rursus ait imaginativa: Ego et sensitiva sumus connexae, et quaelibet in alia tota extensa; aliter non possem imaginari omnia sensibilia, abstrahendo species sensibiles in me imaginatas. Quoniam sum connexa cum sensitiva et imaginor sensibilia, moueo sensitivam ad sentire secundum magis et minus, et per consequens suum instinctum et appetitum ad delectationem siue ad opositum.

Rursus dixit Imaginativa: In memet ipsa sum absoluta, cum absoluto sensu et communi coniuncta; et in sensibus exterioribus sum contracta et subalternata, ut puta per visum, auclitum etc., per visum autem sum generalis potentia ad imaginandum visibilia, ut puta albedinem in albo et figuram in castro et huiusmodi. Et sic de auditiva per auditum, imaginando plures sonos siue voces.

Ait Imaginativa: Quia in sensibus exterioribus sum contracta, per ipsos sum contracta in particularibus, ut puta ad imaginandum unum castrum, unam rosam, unum sonum, et huiusmodi.

sujeito do qual extraio os imagináveis.

De novo disse a Imaginativa: Sou uma parte absoluta do universo, porque uma parte da bondade absoluta está contraída em mim, e assim da outra parte do universo, que é a grandeza, etc. De todos esses atributos sou constituída substancialmente e acidentalmente, razão pela qual sou substância absoluta quanto à minha essência e natureza, e tenho acidentes absolutos, provenientes de minha substância e em mim permanentes.

Disse a Imaginativa: Qualquer um de meus princípios absolutos está em mim referenciado, porque provém dos correlativos da sensitiva. Os próprios correlativos, entretanto, constituem em mim correlativos comuns, por exemplo, o imaginante, o imaginável e o imaginar. E, por isso, cada um deles é correlativo absoluto para muitos, porque meu imaginativo pode imaginar muitos indivíduos existentes sob várias espécies por minha comum e própria passividade; essa é a imaginabilidade na qual existem os conversíveis de potência em ato com o imaginar comum.

Novamente disse a Imaginativa: Eu e a sensitiva somos conexas, cada uma na outra toda extensa; de outro modo não poderia imaginar todos os sensíveis, abstrahendo as espécies sensíveis imaginadas em mim. Porque sou conexa com a sensitiva e imagino as coisas sensíveis, movo a sensitiva para sentir mais ou menos, e, conseqüentemente, sou instinto e appetite para o deleite ou para o oposto.

De novo disse a Imaginativa: Em mim mesmo sou absoluta, unida com o senso absoluto e comum; e nos sentidos exteriores sou contraída e subalternada, por exemplo, pela visão, pela audição, etc.; pela visão, no entanto, sou potência geral para imaginar os visíveis, como a brancura no branco e a figura no castelo e assim por diante. E o mesmo diga-se da auditiva pelo ouvido, imaginando vários sons ou vozes.

Disse a Imaginativa: Porque estou contraída nos sentidos exteriores, pelos mesmos estou contraída nos particulares, por exemplo, para imaginar um só castelo, uma só rosa, um só som e assim por diante.

Iterum dixit Imaginativa: Sensitiva non potest multiplicare chimaeras, eo quia ipsa non potest agere de me, cum sit meum subiectum et non e converso. Sum autem superius, et ipsa inferius et per consequens, mea bonitas super suam, et mea magnitudo super suam, et sic de aliis. Ad quod sequitur, quod sum sua perfectio per accidens; ut puta quando indiget calore aut cibo aut coitu, imaginor suam indigentiam et dirigo ipsam ad obiectum desideratum; et idem obiectum per ipsam est sensibile et per me imaginabile.

Ait Imaginativa: Cum sim cum sensitiva coniuncta, compono ad placitum chimaeram; et facio ipsam compositam de pluribus similitudinibus particularium, differentibus in specie, ut puta chimaeram, habentem caput hominis, corpus leonis, pedes bovis, caudam piscis, et huiusmodi.

Rursus ait Imaginativa: Mea imaginabilia sunt bona per meam bonitatem; et si sunt mala, sunt mala per accidens. Cum mea magnitudine imaginor magna imaginabilia; et sic volo, possum imaginari parva, eo quia absoluta sum super sensitivam. Mel dulce est, et possum imaginari ipsum esse dulce; et si volo, possum ipsum imaginari amarum, et de dulcedine et amaritudine possum facere chimaeram ad placitum, sicut feci chimaeram supra dictam; et ad faciendum chimaeram sensitiva non potest me impedire. Et quid mirum, quia ego sum super ipsam tanquam forma, et ipsa sub me tanquam materia; et hoc per meam bonitatem super suam, et per meam magnitudinem super suam, et huiusmodi. Et hoc, quia mea principia innata natant super sua, sicut oleum super aquam. Et ideo cum ita sit, quid mirum, si Deus potest cum suis principiis siue dignitatibus primitivis et necessariis agere super meam naturam miraculose et super naturam sensitivae, cum simus potentiae inferiores, et dignitates Dei superiores.

Iterum dixit Imaginativa: Sensitiva non potest extendere vires suas super meas, quoniam quidquid ipsa potest sentire, possum imaginari; et ego possum imaginari chimaeras, et ipsa non posset sentire neque obiectare. Intellectus autem est potentia super me, multo magis quam ego super sensitivam, cum ipse sit substantia spiritualis, et nos sumus de genere corporeitatis. Et ideo quid mirum, si intellectus humanus potest obiectare species et genera abstracta, et

De novo disse a Imaginativa: A sensitiva não pode multiplicar quimeras, porque a mesma não pode agir de dentro de mim, porque é meu sujeito e não ao contrário. Sou, contudo, acima, e ela abaixo; e, por consequência, minha bondade está acima da sua e minha grandeza acima da sua e assim por diante. Do que segue que sou a sua perfeição por acidente, por exemplo, quando precisa de calor ou nutrição ou acolhimento, imagino sua indigência e dirijo essa ao objeto desejado; e o mesmo objeto por ela é sensível e por mim imaginável.

Disse a Imaginativa: Como estou unida com a sensitiva, componho a quimera a meu bel-prazer; e faço a mesma composta de várias semelhanças de particulares, diferentes em espécie, por exemplo, uma quimera tendo a cabeça de homem, o corpo de leão, os pés de boi, a cauda de peixe e assim por diante.

Novamente disse a Imaginativa: Os meus imagináveis são bons por minha bondade e se são maus, são maus por acidente. Com a minha grandeza, imagino grandes coisas imagináveis; e, assim, se eu quiser, posso imaginar coisas pequenas, visto que sou absoluta acima da sensitiva. O mel é doce e posso imaginar que é doce e se quero posso imaginá-lo amargo, e da doçura e do amargor posso fazer uma quimera a meu bel-prazer, assim como fiz a quimera acima; e para fazer uma quimera, a sensitiva não pode impedir-me. E nisso não há nada a admirar, porque eu estou acima dela como forma, e ela sob mim como matéria; e isso por minha bondade acima da sua e por minha grandeza acima da sua e assim por diante. E é assim, porque os meus princípios inatos pairam acima dos dela, assim como o óleo sobre a água. E, por isso, por que admirar que Deus possa, com os seus princípios por dignidades primitivas e necessárias, agir sobre a minha natureza milagrosamente e sobre a natureza da sensitiva, visto que somos potências inferiores e as dignidades de Deus são superiores.

De novo disse a Imaginativa: A sensitiva não pode estender suas forças sobre as minhas, porque tudo o que a mesma pode sentir, eu posso imaginar; eu posso imaginar quimeras, e ela não pode sentir nem objetivar. O intelecto, entretanto, é potência acima de mim mais do que eu acima da sensitiva, visto que o mesmo é substância espiritual e nós somos do gênero da corporeidade. Nada, pois, a admirar se o intelecto humano pode objetivar espécies e

ego non possum ipsas species nec genera imaginari. Et sicut dico de intellectu, ita dico de voluntate et memoria, ex quibus anima rationalis est constituta, habens altiora principia innata, quam ego habeam.

Multa alia, ait Imaginativa, possum dicere de me philosophice. Sed sufficiant ea, quae dixi, quia per ea, quae dixi, possunt cognosci mea essentia natura et operatio, posito autem, quod intellectus sit philosophicus et naturalis; aliter non, cum mea dicta sint alta et profunda.

gêneros abstratos, e eu não posso imaginar essas mesmas espécies e gêneros. E o que digo do intelecto, digo também da vontade e da memória, das quais a alma racional é constituída, tendo princípios inatos mais elevados que os meus.

Muitas outras coisas, disse a Imaginativa, posso falar de mim filosoficamente. Mas, bastem essas que eu disse, porque por essas, que eu disse, podem ser conhecidas minha essência, natureza e operação, contanto que o intelecto seja filosófico e natural; de outra forma não, pois minhas palavras são altas e profundas.

Comentário:

Na escalação dos entes de acordo com sua participação no ser, a imaginativa pertence ao modo sensitivo de ser dos entes que compõem a constelação dos entes do reino animal⁵⁶.

Quando, na segunda parte deste trabalho, falávamos da relação de causas material mais eficiente que gera o reino dos entes vivos, dos animais, dizíamos que estes entes são providos de sensibilidade, de uma vigência maior no seu ser, em termos Iulianos, são providos das faculdades sensitiva e imaginativa. Dizíamos que entre estes entes, regidos pela forma, a modo de causa eficiente, vão surgindo inúmeras graduações de participação do ser. Essas elevações vão ocorrendo a modo de concreções, cada vez novas e únicas, que iniciam pelos ínfimos animais, passam pelo homem e desembocam nos seres constituídos pela pura forma, seres espirituais, anjos e como máxima plenificação destes, Deus, pura vigência e autonomia no seu ser.

Toda a parte doutrinária do *“Livro da Lamentação da Filosofia”* apresenta-se de um modo dialogal, como uma conversa de pessoa-a-pessoa, como manifestação de interação e recíproca igualdade, em nível de criaturas, entre os entes no seu ser.

⁵⁶ Observemos o Apêndice II, a Árvore Porfiriana aponta para as diversas concreções do ser nos entes, numa relação de gênero e espécie. O gênero se apresenta como o fundo abissal do ser, donde todas as concreções vão irrompendo uma a uma como pura vitalidade do ser, ao se dispor a essas concreções chamamos de espécie. O reino animado, de acordo com a Árvore Porfiriana, apresenta-se de dois modos: como entes não sensíveis (reino das plantas) e como entes dotados de sensibilidade, sensitiva-imaginativa (reino dos animais).

De modo que todos os princípios se expressam livremente, cada um sendo plena participação, a seu modo, do ser.

Assim como a forma, a imaginativa também se define, com uma breve frase: “*Sou virtude vinda da sensitiva e nela permaneço*”. A imaginativa se define como virtude. O termo virtude, em seu sentido originário latino “*virtus, -tutis*”, sugere virilidade, força, coragem, sugere um vigor. Virtude diz uma atitude de varonilidade, de se por em pé e permanecer firme, não no sentido estático, mas como que bem assentado. Virtude diz a dinâmica de um irromper, de um eclodir, alegre e bem colocado, assentado, no ser.

Daí que os medievais definiam virtude como “*habitus operativus bonum*”, ou seja, um hábito que opera, isto é, que faz a obra chamada “bem”, isto é, o bom. Bom, “*bonum*”, não significa bondade no sentido moral, mas sim o que é confiável, o que é bem assentado no ser, o que é perfeito, “per-fazido”, feito até a consumação. Virtude diz uma atitude de ser bom, um modo pelo qual o ser se perfaz como bondade, como que bem colocado, a ponto de tornar-se um hábito, um constante ser bom naquilo que se é, ser do melhor modo. Ou seja, uma disposição que se eleva e se mantém. Talvez, pela idéia de virtude, Lúlio esteja mostrando uma disposição especial, um modo todo próprio de elevar-se, como se uma nova constelação de entes que viesse à fala, como se de uma grande obscuridade se elevasse uma luz. Assim, por virtude compreendemos algo que se adquire com um exercício de longos anos, com um treino perspicaz e bem atinado. Virtude não diz algo inato, mas sim o resultado de uma intensa busca. Virtude diz algo que não era factual, mas que passou a ser, colocando-se vigorosamente de pé, perfazendo-se do melhor modo. Portanto, no ambiente da sensitiva, irrompe uma nova qualificação de entes, uma nova esfera no ser, de maneira que se levanta como imaginativa.

Olhando para as imagens colocadas anteriormente, percebemos na virtude de ser da imaginativa um eclodir da sensitiva. Como um brotar alegre e pleno de vitalidade. Numa possível imagem, a sensitiva se apresenta como imenso vitral, como o vitral de uma catedral gótica onde, a partir de um fundo, começam a surgir constelações de cores, formas e desenhos, onde o fundo permanece sempre como que escondido, porém como assentamento no ser. A partir deste assentamento, pouco a pouco o vitral vai fazendo surgir cores, formas, desenhos, paisagem. O fundo não se revela de todo, somente os mais afinados percebem uma cor que rege toda a concreção de vitral. O fundo não é algo fixo, estático, que o artista, no seu

processo de fabricação, escolhe como uma base e vai, pouco a pouco, impondo formas e cores. O fundo diz o bojo da concreção, diz a base da obra, diz o ser absoluto bem assentado em si, donde irrompe alegremente “paisagem”. É da íntima simbiose do artista com o fundo que irrompe a obra de arte.

Lúlio, poderia estar apontando para este irromper em “paisagem” quando dizia que a imaginativa é uma virtude. Ou seja, concreção toda própria que veio à luz, como concreções de formas e desenhos nos vitrais que brotam do silencioso fundo do vitral e dali se dispõem vigilantes, como que vivos.

Na relação entre sensitiva e imaginativa, vemos brilhar a atuação do grande princípio-binômio matéria-forma, na sua mais perfeita pujança e vigor. Em imaginativa e sensitiva vemos a atuação simultânea de tudo e de nada, do ser em sua mais completa e graciosa doação, concorrendo com a sua mais generosa recepção. Da abissal possibilidade de um fundo, como pleno nada do ser, eclode o todo, e no embrenhamento de ambos, de tudo e de nada, forma e matéria, vão se constituindo as inúmeras constelações de seres.

Mas, a imaginativa não deve ser vista como uma derivação da sensitiva, como um efeito de um processo de causação, e sim como uma plenitude do ser se dando. Onde cada vez ele todo se dá, sendo cada vez única vibração de toda a imensidão. De modo que tudo o que pela sensitiva é sentido, pela imaginativa é imaginado. Então, as duas tratam de um movimento contínuo, porém em níveis distintos, visto que constituem diferentes níveis de intensidade do ser. Ou seja, a esfera da sensitiva recebe um toque da intensidade do ser, isto é, dentro da esfera dos entes sensíveis irrompe um modo mais polido de ser, que lentamente vai se aproximando do “a se”; então, a partir deste toque de intensidade, surge a imaginativa. Que irrompe como mais autônoma, com mais liberdade, com mais **filiação divina**. Surge, então, a imaginativa, qual fervilhar alegre do ser, qual participação maior do ser, no âmbito da sensitiva.

Observamos como a imaginativa não surge como depreciação, ou ainda como superação da sensitiva, mas como perfeição, como plenificação. Então, na concreção do ser enquanto imaginativo é que a sensitiva está se dando em seu mais alto grau de autonomia e liberdade.

De duas formas a imaginativa pede que nós a intuíamos. Uma, como virtude, como força alegre que se levanta e se distende a partir da sensitiva. Outra como permanência, como que afixada num determinado lugar, pois é ela mesma que diz:

“nela permaneço”, e em seu permanecer como que bem assentada no bojo-sensitiva, de lá *“retira seus imagináveis”*. É do seu bojo abissal, subsumido e obscuro, que a imaginativa extrai cada um de seus elementos. Assim, a imaginativa diz: *“nela permaneço, porque é meu sujeito do qual extraio os imagináveis”*. Isso se dá pelo fato de ambas serem conexas, *“Eu e a sensitiva somos conexas, cada qual na outra toda extensa”*, de maneira que não dizem duas categorias distintas da concreção do ser, mas uma única. Elas caracterizam uma única esfera de participação dos entes no ser, o reino dos entes sensíveis-imaginativos, o reino animal. Na verdade, elas dizem as duas facetas que caracterizam o reino animal. A sensitiva sendo como que o contato do animal com o mundo, em sua relação mais imediata, a qual não ocorre sem a imaginativa. A imaginativa não está fora, ao lado, em cima, da sensitiva, ela é nada mais do que a própria sensitiva em sua maior pujança e concreção no ser.

Não há como cindir essa conexão. Uma e outra se completam, sendo toda extensa uma na outra. Na e pela união das duas faculdades é que irrompe o reino animal. Portanto, essas duas faculdades permanecem sempre unidas, em cada concreção da sensitiva a imaginativa se encontra ali, atuando. Daí que a imaginativa diz: *“... nos sentidos exteriores sou contraída e subalternada, por exemplo, pela visão, pela audição, etc.; pela visão, no entanto, sou potência geral para imaginar os visíveis, como a brancura no branco e a figura no castelo e assim por diante.”*

Essa conexão existencial que se dá entre ambas faz com que onde a sensitiva esteja em sua manifestação, a imaginativa está irrompendo como virtude a partir desta. Na atuação da sensitiva pelos sentidos a imaginativa está como que ali, imbricada, atuando junto, fazendo dos sensíveis imagináveis.

A imaginativa diz que a sensitiva é o seu sujeito. Ou seja, o seu subjacente, aquilo que jaz embaixo, que se encontra como mar de possibilidade, que mantém, de certa forma, o todo da imaginativa, que nas ondulações da sensitiva vai irrompendo. A sensitiva pode ser chamada, então, de substância da imaginativa. Não entendamos a substância como algo que é uma coisa sobre a qual se acrescenta o acidente, como num simples cair sobre, como atributo, sendo ele “um algo” inferior à substância. Assim, a sensitiva é a base do *“συνβεβ-ξω”*, da vegetativa, da concomitante. E a sensitiva está por sua vez assentada na elementativa. Na verdade, essa relação de tudo e nada, de *“[ποκε-μενον”* e

“*συνβεβ→ξω*”, caracteriza-se como um crescendo, como um constante elevar-se na participação do ser, de modo que o que antes fora sensível pela sensitiva, tornou-se imaginável pela imaginativa, que por sua vez se tornará Inteligível, amável e memorável, pelo intelecto, vontade e memória. Assim, o que numa realidade pode ser visto como acidente, noutra passa a ser considerado como substância. Então, entre “*συνβεβ→ξω*” e “*√ποκε↔μενον*” existe uma distinção somente no momento do dar-se do ser. De maneira que é sempre o mesmo que está se dando cada vez de forma nova, ora como “*√ποκε↔μενον*” ora como “*συνβεβ→ξω*”, constituindo as inúmeras constelações, agrupamentos, de entes no ser. Somente olhando para o movimento de substância e acidente nessa perspectiva grega é que podemos captar o que Lúlio intuía quando disse que a imaginativa é “*por acidente a perfeição*” da sensitiva.

Constituída a imaginativa que se apresenta como portadora do ser que a fez elevar-se, qual fruição de bondade, constitui-se nela a dinâmica de passivação e recepção, da doação e acolhimento, de matéria e forma, de substância e acidente. Então, irrompe a imaginativa como absoluta e accidental, como que reiniciação do movimento do ser no seu mais completo e vigoroso eclodir gerador, sua efervescência de “*√ποκε↔μενον*” e “*συνβεβ→ξω*”. Olhando para a imaginativa, enquanto absoluta, na pura participação do ser, na sua mais perfeita pujança do ser, vemos nela o frondoso irromper de imagináveis, enquanto particularização de entes, de modo que sendo absoluta e particular (accidental), ela se apresenta na vigorosa atuação do princípio “*√ποκε↔μενον*” e “*συνβεβ→ξω*”. Dessarte, cada imaginável particular irrompe qual eclosão, qual concreção, do vigor generático da imaginativa absoluta.

Nessa relação de tudo e nada as mais diversas ondulações, concreções de entes vão irrompendo, de modo que quanto mais elas vão se tornando autônomas, livres, mais participantes do ser elas vão se constituindo. Assim, a imaginativa se apresenta como superior à sensitiva, visto que o toque de intensidade do ser que esta recebeu é maior do que a outra. Portanto a imaginativa exerce uma espécie de domínio sobre a sensitiva, pois além de ser mais livre, mais autônoma, é também mais capaz de si, enquanto que a sensitiva o é bem menos. Assim, a imaginativa possui capacidades cada vez mais, e mais, livres, qualidades mais, e mais, purificadas. A imaginativa se constitui acima da sensitiva, pois sendo mais próxima

ao ser, mais o comunica aos outros, de modo que a imaginativa é superior à sensitiva na medida em que lhe comunica o ser.

Na ordenação do universo, os entes que estão constituídos acima, como que mais livres, mais autônomos, mais participantes do ser, tem a propriedade de estender-se sobre os outros, que se constituem como inferiores. Em se estendendo sobre, os seres superiores assumem como seus a vida e a essência dos entes inferiores. Podemos perceber que os vegetais se estendem sobre os minerais e dali extraem seu suco vital, de modo que o elementar não é mais elemento, mas sim elementado, ou seja vegetal no vegetal. O elemento passa então a fazer parte do ser do vegetal. Assim, os animais frente aos vegetais, ao comer o vegetal, este passa a ser constituidor do ser do animal. Por isso a imaginativa diz: *“ a sensitiva não pode estender suas forças sobre as minhas, porque tudo que a mesma pode sentir, eu posso imaginar; eu posso imaginar quimeras e ela não pode sentir e nem objetivar”*.

Então, estando a imaginativa acima da sensitiva, ela retira seu suco vital da sensitiva, como o animal retira os seus dos elementos e dos vegetais. Da mesma forma que o vegetal comido pelo animal não é mais vegetal e sim vegetado, ou seja animal no animal; o que está na sensitiva é colhido pela imaginativa, passando a fazer parte do ser da imaginativa.

Destarte, o que passa pela dinâmica da sensitiva, pelos sentidos, já está atuando na imaginativa. Tudo o que a sensitiva recebe como sensível, a imaginativa traz como imaginável. Porém, como o toque de intensidade de ser na imaginativa é maior, ela possui mais liberdade, coisa que a sensitiva não possui tanto. A imaginativa tem a possibilidade de jogar com seus imagináveis, tem a possibilidade de agir sobre eles, de transmutá-los, de agrupá-los e de subsumi-los, coisa que a sensitiva não pode fazer com os seus sensíveis. Desse modo, a imaginativa tem o poder de criar a quimera, de juntar a cabeça de um homem e o corpo de um cavalo, gerando um ser fantástico. A sensitiva, como pudemos ver, não tem a capacidade de assumir-se tal qual a imaginativa, de gerar a partir de si.

Na imaginativa podemos perceber um poder criador, o poder de constituir coisas próprias, de gerar. Daí que cada vez mais percebemos a imaginativa como um toque do ser mais intenso do que a sensitiva. Contudo, mesmo com essa autonomia que lhe é própria, essa vigência, ainda assim, ela está nas dependências da sensitiva, pois esta é o seu sujeito, sua substância. Então, assentada na

sensitiva, a imaginativa irrompe com novas possibilidades de ser, com a possibilidade de criar, de renovar, de incrementar.

Quando falávamos do “*ictus*” inicial, do primeiro golpe do ser, como explosão vigorosa de si, dizíamos que este “*ictus*” perpassava por todas as constelações de concreção dos entes e que denominamos de princípios, como “*bondade, grandeza, duração, poder, instinto, apetite, vontade, verdade, prazer e perfeição*”. De modo que, em cada ente toda a força generática deste “*ictus*” inicial se percute e repercute nas mais variadas diferenciações de entes em seus agrupamentos e constelações. É como se a atuação deste “*ictus*” fosse cada vez constituindo e re-constituindo os entes na sua escalação. Como um “*ictus*” que, como essência, dá a cada ente o que lhe pertence como próprio. A comunicação absoluta desse “*ictus*” que constitui a forma de modo ativo, constitui a matéria de modo receptivo, a sensitiva de modo sensitivo e a imaginativa de modo imaginativo. Este “*ictus*” constitui todos os entes como percussão e repercussão, como tudo e nada, como eclosões do ser, de modo que todos os seus constituídos acabam irrompendo como substancial e accidental.

A imaginativa surge como possibilidade para o intelecto, vontade e memória. Do mesmo modo com que a imaginativa é virtude que eclode a partir da sensitiva. Assim, a alma racional (*intelecto, memória e vontade*) é virtude que tem suas bases lançadas sobre a sensitiva-imaginativa. Contudo, o toque de intensidade do ser que irrompe gerando o intelecto é tal que o cria como ente espiritual. Isto é, o intelecto começa a participar da esfera dos entes de pura forma, espirituais. Aí se encontra o homem, ser que está como que situado entre as duas realidades. De um lado possui o corpo, material, de outro lado é o primeiro ente a participar dos entes espirituais, pois seu nível de forma eficiente assume uma capacidade de autonomia tal que se aproxima, cada vez mais do ser de Deus. Assim, pelo intelecto o homem é sempre mais e mais livre, mais e mais participante do “*a se*”.

Assim, a imaginativa, que antes se percebia como acima da sensitiva, agora se vê, na escalação dos entes, como inferior ao intelecto, à memória e à vontade. Essa inferioridade pode ser vista no momento em que a imaginativa é capaz de imaginar quimeras, mas não é capaz de objetivá-las. Ou seja, é capaz de criar a quimera como ente virtual. Todos os seus imagináveis existem como virtualidade, como sensação elevada à imaginação. Porém, o intelecto, a memória e a vontade, constituindo-se como entes espirituais, têm capacidades maiores, mais autônomas, mais livres. De modo que o intelecto tem a capacidade de “*objetivar*”, isto é, de

lançar a abertura da dimensão superior, onde a realidade aparece como intensidade maior da substancialidade simples, isto é, como espiritual. Destarte o intelecto tem a propriedade de fazer vir à fala, todos os imaginados, tornando-os inteligíveis, ou seja, visíveis entre as linhas do sensível. Não só o intelecto, mas a memória traz à fala o imaginado pela recordação; assim ele pode ser recordado ou não. Também a vontade traz o imaginado à fala por meio do amor, ou seja, o imaginado passa a ser querido ou não.

A imaginativa, portanto, se constitui como última escalação de entes que precedem o homem como ser espiritual. Aos animais é concedida a imaginativa como última possibilidade, enquanto que nos humanos ela aparece como possibilidade de uma alma, isto é, um ânimo, como sensibilidade racional”. Diferente da imaginativa, a alma racional não se mantém presa a um nível subjacente, sensitivo, corporal, elementar; abaixo, mas está numa relação maior e mais livre, mais aberta à realidade espiritual.. Assim, o intelecto humano tem a possibilidade de retirar seus inteligíveis da imaginativa, fazendo inteligíveis os imagináveis, isto é, usando de elementos inferiores. Porém, o intelecto está mais a fim de fazer “*ciências superiores*”, isto é, a ciência de Deus. Pois sendo mais elevado na escalação dos entes de que a imaginativa, pertencente ao mundo dos entes espirituais, o intelecto possui mais autonomia, mais liberdade, isto é, em relação à imaginativa ele é mais “*a se*”.

Vemos assim, que a faculdade da imaginativa se constitui como passagem, como possibilidade, como ente que permite a recepção de um novo toque de ser. A imaginativa se apresenta como um divisor de águas: de um lado os entes materiais, menos participantes do ser, de outro os entes constituídos como entes espirituais, ou seja, entes mais livres, mais autônomos, mais participantes do ser.

CONCLUSÃO

O pensamento de Lúlio em sua simplicidade nos apaixona e em sua diversidade nos causa entusiasmo. Apaixona pelo modo medieval, simples, isto é uno, de ser, pelo modo correlativo de se dar e pela forma, que apresenta a limpa e transparente relação Deus-autor. Entusiasma pelo que se esconde por detrás de sua exposição, por todo o não dito do texto, mas que está pululando, eclodindo e se doando nas margens de cada parágrafo.

Um trabalho como este, de comentário, além de nos acordar para uma compreensão que está sustentando não só o autor, mas todo o movimento de uma época, nos lança para o caminho próprio da filosofia, o caminho da investigação.

De todo o trabalho, trazemos uma idéia, à guisa de uma conclusão. O modo como Lúlio compreende o ser em sua relação de doação e recepção, de tudo e nada, de comunicação e de participação, de unidade e diversidade, que em sua máxima pujança, alegremente, cria o universo, permite-nos compreender o criador como amor puro, amor em difusão.

Meu amado é uno, e em sua unidade unem-se em uma única vontade meus pensamentos e meus amores; e a unidade de meu amado reúne todas as unidades e todas as pluralidades. E a pluralidade que há em meu amado reúne todas as unidades e pluralidades.⁵⁷

Não queremos trazer a este espaço uma finalização, como que inúmeras conclusões, como um cerramento do trabalho, mas uma provocação, uma incitação, um estímulo, para um novo trabalho, talvez agora, um pouco mais diferenciado e completo, como uma tarefa da vida. Mirando, então, um outro aspecto da constituição do ser nos entes, olhando agora a concreção do homem na clara consciência de sua relação com o criador.

Pelas sendas da vegetativa, da sensitiva, da imaginativa, do intelecto e da vontade vai o amigo buscando seu Amado. Nestas sendas o amigo sofre perigos, enfermidades, penúrias e muitas dificuldades, somente para elevar seu intelecto e sua vontade até o Amado, o que ao Amado é muito gostoso. Pois o amado quer que aqueles que o amam o entendam e, assim, o amem ao extremo.⁵⁸

⁵⁷ LLULL. Ramón. **Libro del amigo y del amado**. In: ____ **Obras Literarias**. Madrid: La editorial catolica S.A. 1948. Seção VII. p. 515. Fr. 307. (Tradução nossa)

⁵⁸ LLULL. Ramón. **Libro del amigo y del amado**. In: ____ **Obras Literarias**. Madrid: La editorial catolica S.A. 1948. Seção VII. p. 516. Fr. 313. (Tradução nossa)

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARISTÓTELES. **Da alma** (De Anima). Trad. Carlos Humberto Gomes. Lisboa: Edições 70. 134 p, (Coleção Textos Filosóficos, v.49)

BERKENBROCK, Volney J. Elementos para uma “Teologia da Criação” nas religiões afro-brasileiras. In: MÜLLER, Ivo. **Perspectivas para uma nova Teologia da Criação**. Petrópolis: Vozes. 2003. 279 p.

CLARK, Mary. **I ching**. São Paulo: Avatar. 1999. 60 p.

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

IRIARTE, Lázaro. **História Franciscana**. Trad. Alberto Rigo & Marcelino Carlos Dezen. Petrópolis: Vozes. 1985. 637 p.

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

LLULL, Raimundi. Opera Latina, Volume VII (1975), Obras: 168-177 - **Parisiis anno 1311 composita**. Obra 170. p. 112-114.

LLULL, Ramón. **Obres selectes de Ramon Llull (1232-1316)**. Edição de Antony Bonner. Mallorca: Editorial Moll. 1989. v.2. 589 p.

LLULL. Ramón. **Felix o maravillas del mundo**. In: _____. **Obras Literarias**. Madrid: La editorial catolica S.A. 1948. Seção VIII. p 599-1002.

LLULL. Ramón. **Libro del amigo y del amado**. In: _____. **Obras Literarias**. Madrid: La editorial catolica S.A. 1948. Seção VIII. p 479-523.

LÚLIO, Raimundo. **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. 200 p. (Coleção Pensamento Franciscano, v.04).

LÚLIO, Raimundo. **O livro do gentio e dos três sábios**. Trad. Esteve Jaulent. Vozes: Petrópolis. 2001. 248 p.

MARTINS, Mário. Uma síntese da “Ars Generalis” de Raimundo Lulo, em versos Goliardos. **Revista portuguesa de filosofia**. Braga, Tomo XXXIV, p. 59-68. Janeiro/março de 1978.

MUZZI, Sara. *Raimondo Lullo; un'esperienza, un tentativo de dialogo tra Cristianesimo e Islan*. **Frate Francesco** – Rivista di cultura francescana.

REALE, Giovanni & ANTISERI, Dario. **História da filosofia** – *Antigüidade e Idade Média*. v. 1. 2 ed. São Paulo: Paulus. 1990. (Coleção Filosofia)

ROMANO, Marta M. M. *Cronologia della vita e delle opere*. In: LULLO, Raimondo. **Arte Breve**. Milano: Bompiani. 2002. 226 p. (Coleção Testo latino a fronte, v.69)

SANTO AGOSTINHO. **Confissões**. São Paulo: Nova Cultural. 1996. 416 p.

SANTO ANSELMO DE CANTUÁRIA, **Proslógio**. Trad. Angelo Ricci. São Paulo: Abril Cultural. 1973. p 101-146. (Coleção Os Pensadores, v.4)

SÃO TOMAS DE AQUINO. **Compêndio de Teologia**. Trad. Odilão Moura. Rio de Janeiro: Presença. 1977. 335 p.

SÃO TOMAS DE AQUINO. **O ente e a essência**. Trad. Luiz João Baraúna. São Paulo: Abril Cultural. 1973. p. 7-22. (Coleção Os Pensadores, v.8)

STEIN, Edith. **Ser finito y ser eterno** – Ensayo de una ascensión al sentido del ser. Trad. Alberto Pérez Monroy. Mexico: Fondo de Cultura Económica, S.A. 1994. 549 p.

VV.AA. **Logos** – *Enciclopédia Luso-brasileira de Filosofia*. v.2. Lisboa: Verbo. 1990. 1511 p.

VV.AA. **Logos** – *Enciclopédia Luso-brasileira de Filosofia*. v.3. Lisboa: Verbo. 1990. 1382 p.

FONTES ELETRÔNICAS

DONINGUEZ, Fernando. **Los comienzos de la moderna investigación luliana em Cataluña**. Disponível em: <<http://www.geocities.com/Athens/forun/5284/moderna.html>>. Acesso: 20/10/2002.

HISTÓRIA MEDIEVAL - <<http://www.ricardocosta.com>>.

INSTITUTO BRASILEIRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIA RAIMUNDO LÚLIO (RAMÓN LLULL) - <<http://www.ramonllull.net>>.

JAULENT, Esteve. **Raimundo Lúlio: um único pensamento e um único amor**. Disponível em:<<http://www.ramonllull.net>>. Acesso em: 21.06.2001.

LLULL, Ramón. **Vida Coetânea**. Trad. Ricardo Costa. Disponível em: <<http://intermega.com.br/templarios/llull%20vida.htm>>. Acesso em: 20.10.2002.

LLULL, Ramón. **Vida Coetânea**. Trad. Ricardo Costa. Disponível em: <<http://intermega.com.br/templarios/llull%20vida.htm>>. Acesso em: 20.10.2002.

APÊNDICE I - CATÁLOGO DAS OBRAS EDITADAS PELO “ROL”
(RAIMUNDO LULLI OPERA LATINA)

Volume I (1959)

Obras: 213-239 - **Opera messanensia anno 1313 composita.** Editor: Johannes Stöhr.

- 213 - Liber de compendiosa contemplacione
- 214 - Liber de consolatione eremitae
- 215 - Liber de definitionibus
- 216 - Liber de accidente et substancia
- 217 - Liber de ente absoluto
- 218 - Liber de actu majori
- 219 - Liber de divinis dignatibus infinitis et benedictis
- 220 - Liber propter bene intelligere, diligere et possificare
- 221 - Liber de medio naturale
- 222 - Liber de sciencia perfecta
- 223 - Liber de infinita et ordinate potestate
- 224 - Liber de minori loco ad majorem
- 225 - Liber de infinito esse
- 226 - Liber de Trinitate trinitissima
- 227 - Liber de sanctitate
- 228 - Liber de divina unitate
- 229 - Liber de inventione
- 230 - Liber de quinque praedicationibus et decem praedicamentis
- 231 - Liber da divina natura
- 232 - Liber de essentia et esse
- 233 - Liber de creatione
- 234 - Liber de concordantia et contrarietate
- 235 - Liber de potestate pura
- 236 - Liber de intelligere Dei
- 237 - Liber de sapientia Dei absoluta et ordinata
- 238 - Liber de divina voluntate in finita et ordinata
- 239 - Liber de Deo majore et Deo minore

Volume II (1960)

Obras: 240-250 - **Opera messanensia**

Obras: 251-280 - **Opera tuniciana annis 1314-1315 composita.**

Editor: Johannes Stöhr

- 240 - Liber de affirmatione et negacione
- 241 - Liber de Justitia Dei
- 242 - Liber de fine et majoritate
- 243 - Liber de vita divina
- 244 - Liber de perfecto esse
- 245 - Liber de objecto finito et infinito
- 246 - Liber de mamoria Dei
- 247 - Liber de multiplicacione quae fit essentia Dei per divinam Trinitatem
- 248 - Liber de perseitate
- 249 - De ostentione per quam tides catholica est probabilis atque demonstrabiles
- 250 - Liber de civitate mundi
- 251 - (Não encontrado no catálogo de Bonner)
- 252 - Epistola Raymundi ad Regem Aragoniae

- 253 - Ars Consilii
- 254 - Liber de Deo et saris propriis qualitatibus infinitis
- 245 - 268 – Grupo de obras perdidas, citadas em cartas escritas pelo Rei de Aragão.
- 269 - Epistola Raymundi ad Regem Aragoniae
- 270 - Liber de inventione majore
- 271 - Liber de agentia majori
- 272 - Liber de bono et malo
- 273 - Liber de unitate majori
- 274 - Liber de essentia majori
- 275 - Liber de pertinentia maiori
- 276 - Liber de objectionatione majori
- 277 - Liber de majore fine intellectus, amoris et honoris
- 278 - Liber de Deo et mundo
- 279 - Liber de inventione majore
- 280 - Liber de esse Dei

Volume III (1961)

Obra: 118 - **Liber de praedicatione (1304)**

Dist. I Dist. IIA

Editor: Abraham Soria Flores

118 - Liber de praedicatione

Volume IV (1963)

Obra: 118 - **Liber de praedicatione (1304)**

Dist. IIB - Centum sermones

Editor: Abraham Soria Flores

118 - Liber de Praedicatione

Volume V (1967)

Obras: 154-155 - **Parisiis anno 1309 composita**

Editor: Helmut Riedlinger

154 - Ars mystica theologiae et philosophiae

155 - Liber de perversione artis removenda

Volume VI (1978)

Obras: 156-167 - **Parisiis anno 1310 composita**

Editor: Helmut Riedlinger

156 - Metaphysica nova et compendiosa

157 - Liber novae physicorum et compendiosus

158 - Liber de ente infinito

159 - Liber correlativorum innatorum

160 - Liber de praedestinatione et praescientia

161 - Liber de modo naturali intelligendi supplicatio raimundi

162 - De conversione subiecti et praedicati et medii

163 - Liber reprobationis aliquorum errorum averrois, quos contra christi fidem sanctam catholicam aliquo nituntur inducere

165 - Liber, in quo declaratur, quod fides sancta catholica est magis probabilis quam improbabilis

166 - Liber de possibili et impossibili

167 - De fallacia, quas non credunt facere aliqui, qui credunt esse, philosophantes contra pvrissimum actum dei verissimum et perfectissimum

Volume VII (1975)Obras: 168-177 - **Parisiis anno 1311 composita**

Editor: Hermógenes Harada

- 168 - Disputatio Raimundi et Averroistae
- 169 - Liber natalis pueri Parvuli Christi Iesu
- 170 - Liber Lamentationis philosophiae
- 171 - Liber Contradictionis
- 172 - Liber de Syllogismis Contradictoriis
- 173 - Liber de Divina unitate et pluralitate
- 174 - Sermones contra errores Averrois
- 175 - Liber de efficiente et effectu
- 176 - Liber Facilis scientiae
- 177 - Quaestiones factae supra librum Facilis scientiae

Volume VIII (1980)Obras: 178-189 - **Parisiis anno 1311 composita**

Editor: Hermógenes Harada

- 178 - Liber de deo ignoto et de mundo ignoto
- 179 - Liber de forma dei
- 180 - Liber de divina existentia et agentia
- 181 - Liber de quaestione valde alta et profunda
- 182 - Liber de beatitudine, de articulis tationum divinarum, de maiestate divina
- 182 – 187 - Et individua, de proprietatibus dei, liber intellectus, ars navigandi
- 188 - Liber de ente quod simpliciter est per se et propter se existens et agens
- 189 - Vita coaetanea

Volume IX (1981)Obras: 120-122 - **In monte pessulano anno 1305 composita**

Editor: Aloisius Madre

- 120 - De ascensu et descensu intellectus
- 121 - Liber de demonstratione per aequiparantiam
- 122 - Liber de fine

Volume X (1982)Obras: 114-117, 119 - **In monte pessulano anno 1304 composita**

Editor: Louis Sala-Molins

- 114 - Liber de significatione
- 115 - Liber de consilio
- 116 - Liber de Investigatione actuum divinarum rationum
- 117 - Liber de praedestinatione et libero arbitrio
- 118 - Liber de Praedicatione
- 119 - Liber de motu

Volume XI (1983)Obras: 135-141 - **In Monte Pessulano annis 1308-1309 composita**

Editor: Charles Lohr

- 135 - Liber de novis fallaciis
- 136 - Liber de aequalitate actuum potentiarum animae in beatitudine
- 137 - Liber de investigatione vestigiorum productionis divinarum personarum
- 138 - Liber de experientia realitatis artis ipsius generalis
- 139 - Liber de refugio intellectus
- 140 - Liber de conversione syllogismi opinativi in demonstrativum cum vicesima
- 140 - Fallacia
- 141 - Escusatio raimundi

Volume XII (1984)

Obras: 123-127 - **Barcinone, in Monte Pessulano, Pisis annis 1305-1308 compositis**

Editor: Aloisius Madre

- 123 - Liber praedicationis contra iudaeos
- 124 - Liber de trinitate et incarnatione
- 125 - Liber de uniuersalibus
- 126 - Ars brevis
- 127 - Ars brevis, quae est de inuentione iuris

Volume XIII (1985)

Obra: 134 - **Ars compendiosa Dei in Monte Pessulano anno 1308 composita**

Editor: Manuel Bauza Ochogavia

- 134 - Disputatio Raymundi christiani et Hamar saraceni

Volume XIV (1986)

Obra: 128 - **Ars generalis ultima Lugduni anno 1305 incepta Pisis anno 1308 ad finem perducta**

Editor: Aloisius Madre

- 128 - Ars Generalis ultima

Volume XV (1987)

Obra: 201-207 - **Summa sermonum in civitate Maioricensi annis 1312-1313 composita**

Editores: Fernando Dominguez Reboiras e Abraham Soria Flores

- 201 - Liber de sermonibus Factis de decem praeceptis
- 202 - Liber de septem sacramentis Sanctae ecclesiae
- 203 - Liber de Pater noster
- 204 - Liber de Ave Maria
- 205 - Liber de virtutibus et vitiis sive Ars maior Praedicationis
- 206 - Liber de septem Donis Spiritus Sancti
- 207 - De operibus misericordiae Sermones

Volume XVI (1988)

Obras: 190-200 - **Viennae Allobrogum, in Monte Pessulano et in civitate Maioricensi annis 1311-1312 composita**

Editores: Antoni Oliver E Michel Senellart

- 190 - Liber disputationis Petri et Raimundi sive Phantasticus
- 191 - Liber de Ente reali et rationis
- 192 - Liber de Divina Habentia
- 193 - Liber de Ente Simpliciter absoluto
- 194 - De Locutione Angelorum
- 195 - Liber de Participatione Christianorum et Saracenorum
- 196 - Liber differentiae Correlativorum divinarum dignitatum
- 197 - Liber de quinque principiis
- 198 - Liber de secretis Sacratissimae Trinitatis et Incarnationis
- 199 - Liber de novo modo Demonstrandi
- 200 - Liber qui continet Confessionem

Volume XVII (1989)

Obras: 76-81 - **Parisiis anno 1297 composita**

Editores: Michela Pereira E Theodor Pindl-Büchel

- 76 - De contemplatione Raimundi
- 77 - Quomodo contemplatio transit in Raptum
- 78 - De declaratione conscientiae
- 79 - Tractatus novus de astronomia

80 - Declaratio Raimundi, per modum dialogi edita contra Aliquorum philosophorum et eorum Sequacium opiniones erroneas et Damnatas a venerabili patre Domino Episcopo Parisiensi

81 - Investigatio Generalium Mixtionum secundum artem generalem

Volume XVIII (1991)

Obras: 208-212 - **In Ciuitate Maioricensi anno 1313 composita**

Editores: Abraham Soria Flores, Fernando Dominguez Reboiras Et Michel Senellart

208 - Ars Abbreviata Praedicandi

209 - liber, per quem poterit Cognosci, quae Lex sit magis bona, magis Magna et etiam magis vera

210 - Ars Infusa

211 - De virtute Veniali et Vitali et de peccatis Venialibus et Mortalibus

212 - Testamentum Raimundi Lulli

Volume XIX (1993)

Obras: 86-91 - **Parisiis, Barcinonae et in Ciuitate Maioricensi annis 1299-1300 composita**

Editor: Fernando Dominguez Reboiras

86 - Principia philosophiae

87-88 - Dictatum Raimundi et eius commentum

89 - Liber de orationibus

90 - Medicina peccati Dictatum de Trinitate liber de Oratione

91 - Compendiosus tractatus de articulis fidei catholicae

Volume XX (1995)

Obras: 106-113 - **In Monte Pessulano et lanuae annis 1303-1304 composita**

Editor: Jordi Gayà Estelrich

106 - Liber de lumine

107 - Liber de regionibus sanitatis et Infirmittatis

108 - Ars de iure

109 - Liber de intellectu

110 - Liber de Voluntate

111 - Liber de memoria

112 - Lectura artis, quae Intitulata est brevis practica tabulae generalis

113 - Liber ad probandum Aliquos articulos fidei catholicae per Syllogisticas rationes

Volume XXI (2000)

Obras: 92-96 - **In Ciuitate Maioricensi anno 1300 composita**

Editor: Fernando Dominguez Reboiras

92 - Liber de est dei

93 - Liber de cognitione dei

94 - Liber de homine

95 - Liber de Deo

96 - Applicatio artis generalis

Volume XXII (1998)

Obras: 130-133 - **In Monte Pessulano et Pisis anno 1308 composita**

Editor: Aloisius Madre

130 - Liber de venatione Substantiae, Accidentis et compositi

131 - Liber disputationis Raimundi Christiani et Homeri Saraceni

132 - Liber de centum signis dei

133 - Liber Clericorum

Volume XXIII (1998)

Obras: 101-105 - **Ianuae et in Monte Pessulano anno 1303 composita**

Editor: Walter Andreas Euler

101 - Logica Nova

102 - De modo Applicandi novam logicam ad scientiam ivris et medicinae

103 - De Aeternitate

104 - De Syllogismis

105 - Disputatio fidei et intellectus

Volumes XXIV/XXVI (2000)

Obra: 65 - **Arbor scientiae, Romae in festo sancti Michaelis archangeli anno MCCXCV incepta in ipsa urbe Kalendis Aprilibus anni MCCXCVI ad finem perducta**

Editor: Pere VILLALBA VARNEDA

V.1. Libri I-VII

V.2. Libri VIII-XV

V.3. Liber XVI

Volume XXVII (2002)

Obra: 53 - **Tabula generalis**

Editor: Viola TENGE-WOLF

53 - Tabua Generalis

Supplementum Lullianum

Volume I (1990)

Breviculum seu Electorium parvum Thomae Migerii (Le Myésier)

Editores: . Charles Lohr, Theodor Pindl-Büchel E Walburga Büchel

Em processo de edição:**Volume XXVIII**

Obras: 49-52 - **Liber de Sancta Maria in Monte Pessulano anno MCCXC conscriptus, cui opuscula varia adnectuntur**

Editores: Blanca Garí e Fernando Domínguez Reboiras

49 - Hores de Sancta Maria

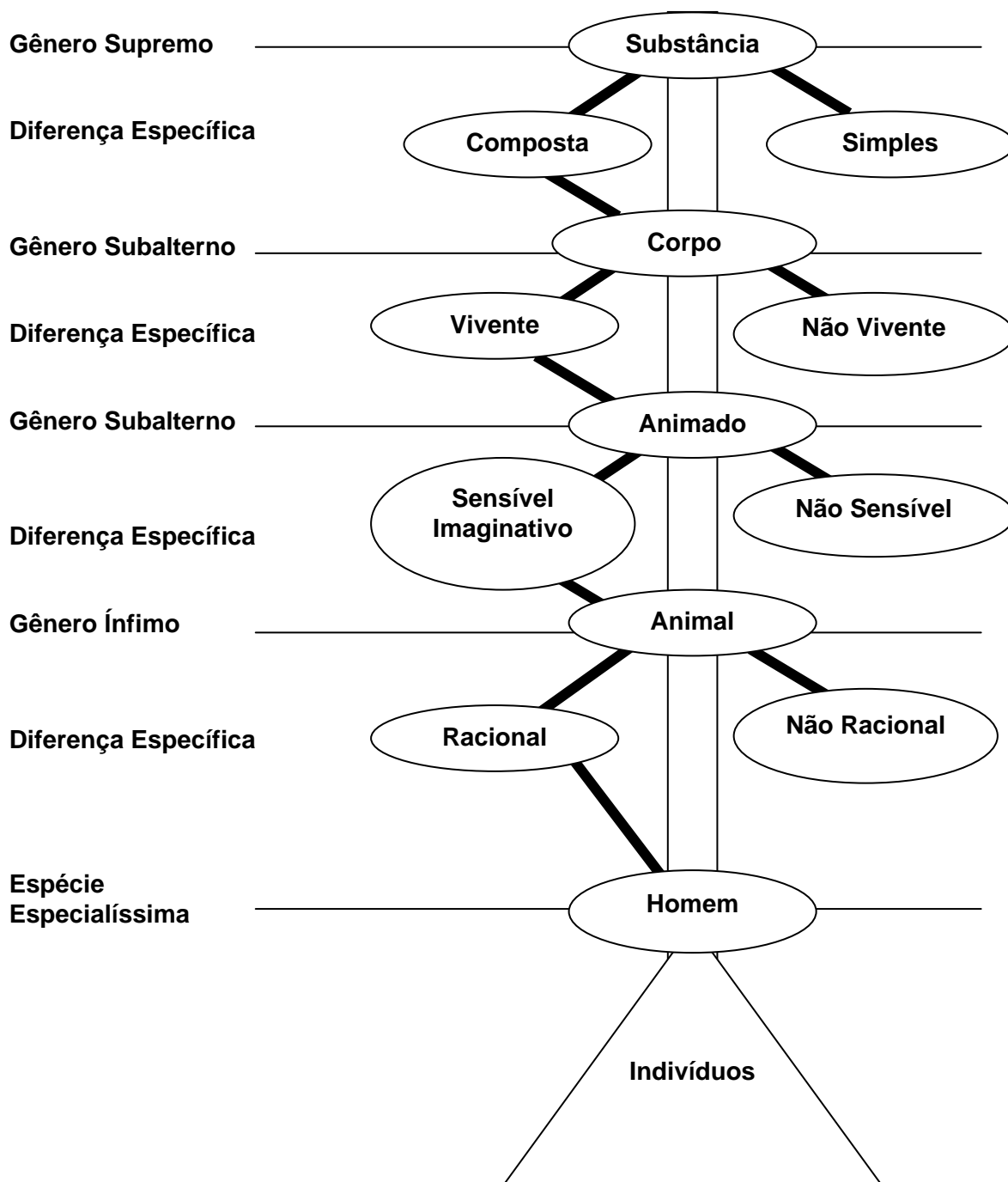
50 - Plant de nostra Dona sacta Maria

51 - Libre de passatge

52 - Tabula Generalis

APÊNDICE II - A ÁRVORE PORFIRIANA

Árvore porfiriana, trata-se de uma clássica representação gráfica, muito popular na Idade Média, da estrutura organizativa do universo. Diz respeito à ordenação do universo centrada na distinção entre gênero e espécie, tendo na parte superior o ser e na parte inferior os indivíduos.



As espécies são determinadas atribuindo-se ao gênero imediatamente superior uma diferença específica. Assim, determina-se a essência de um ente combinando o gênero com a diferença específica.

Gênero supremo é o gênero que, sendo gênero, não é de forma alguma, espécie. A espécie especialíssima é aquela que, em sendo espécie, não se divide em outras espécies. E é indivíduos o que não pode ser dividido em outros termos.

O homem que é definido como animal racional, tem animal como gênero e racional como diferença específica. Combina-se qualquer uma ou todas as diferenças intermediárias com o gênero mais alto, ou com o gênero supremo. Então, pode-se dizer que o homem é: Substância composta, vivente, sensível / imaginativo, racional.

A substância é o gênero supremo, enquanto composto, vivente, sensível / imaginativo, racional. São as diferenças que subdividem o gênero, de modo sempre determinado, até a última diferença, a racionalidade, que determina a espécie ínfima.