

O conhecimento por iluminação divina
nos *Paradoxos* de Henrique Antônio Burgo (m. 1630)*

Gustavo Barreto Vilhena de Paiva

Pós-doutorando na Universidade de São Paulo
gustavo.barreto.paiva@usp.br

1. Burgo e seus *Paradoxos*

Henrique Antônio Burgo não é, hoje, uma das figuras mais conhecidas do século XVII. Ainda assim, em sua época, foi importante intelectual e politicamente. Nascido em Castelnuovo, na Itália, Burgo atuou como teólogo na Universidade de Pisa e, em 1625, foi eleito ministro geral de sua ordem, isto é, a Ordem dos Servos de Maria. Seu generalato se estendeu até 1630, ano de sua morte. Especialmente relevante para nós é o fato de que, durante esse período, mais precisamente em 1627, ele publicou, nas palavras de Jacob Schmutz, “uma curiosa obra de defesa da filosofia de Henrique de Gand [*un ouvrage curieux de défense de la philosophie d’Henri de Gand*]”¹, a saber, os *Henrici Gandavensis Doctoris solemnibus Ordinibus servorum Paradoxa theologica et philosophica*². Henrique de Gand (a. 1240-1293) foi um dos mais ativos mestres de teologia da Universidade de Paris de fins do século XIII. A partir de 1609, em resposta à divisão entre tomistas e escotistas (com prevalência

* Gostaria de agradecer aqui a dois professores com quem tive a oportunidade de conversar e aprender não somente sobre o tema deste trabalho, mais também sobre a história da Ordem Servita como um todo. Primeiramente, dirijo-me ao Frei Dilermando M. Vieira Ramos, O.S.M. que, ademais, me recebeu muito generosamente na Biblioteca dos Servos de Maria na cidade de São Paulo. Em segundo lugar, expressei meus agradecimentos ao prof. Jacob Schmutz (Sorbonne Université), com quem tive a oportunidade de ter uma curta, mas interessante conversa sobre a temática aqui desenvolvida.

¹ SCHMUTZ, J. *Scholasticon* – Nomenclator: BORGIO, Enrico Antonio (consultado em: 05/10/2017), URL = http://scholasticon.ish-lyon.cnrs.fr/Database/Scholastiques_fr.php?ID=256. Sobre a atividade intelectual e institucional de Henrique Antônio Burgo (m. 1630), cf. GIANIUS, A. *Annalium Sacri Ordinis Fratrum Servorum B. Mariae Virginis*. Pars prima: 1233-1433. Florentiae: ex typographia Cosmi Iuntae, 1618 - 2ª ed.: A. M. Garbius. Tomus primus Lucae: typis Marescandoli, 1719-1725, vol. 2, pp. 566-605; PIERMEJUS, A. P. M. *Memorabilium Sacri Ordinis Servorum B. M. V. Breviarum*. Ed. A. M. Vicentini. Vol. 4. Romae: Buona Stampa, 1934, pp. 74-7; ROSCHINI, G. M. *Galleria servitana*. Roma: Pontificia Facoltà Teologica “Marianum”, 1976, p. 289.

² BURGUS, Henricus Antonius. *Henrici Gandavensis Doctoris solemnibus Ordinibus servorum Paradoxa Theologica et Philosophica*. Bononiae: apud Clementem Ferronium, 1627. Para consultar o índice da obra, cf. o apêndice 1, adiante.

destes últimos)³ que havia reinado na ordem durante os séculos XV e XVI, os servitas iniciaram um processo de unificação doutrinária que passaria pelo resgate da obra de Henrique de Gand, considerado então um dos membros mais antigos da ordem⁴. Seu alegado pertencimento aos Servos de Maria viria a ser questionado já no século XVIII pelos bolandistas⁵ e seria definitivamente abandonado após a intervenção de Franz Ehrle na discussão, ainda em 1885⁶. Mesmo assim, não somente os Servos de Maria desenvolveram, entre os séculos XVII e XVIII, uma complexa legenda sobre a ativa participação de Henrique no estabelecimento da ordem⁷, como também – o que nos é especialmente caro – incentivaram reedições⁸ e comentários teológicos e filosóficos

³ Cf. BESUTTI, G. M. “Influenze scotiste nell’ordine dei Servi di Maria durante i secoli XV e XVI”. In: *De doctrina Ioannis Duns Scoti. Acta Congressus Scotistici Internationalis Oxonii et Edimburgi 11-17 sept. 1966 celebrati*. Vol. IV: Scotismus decursu saeculorum. Romae: Cura Commissionis Scotisticae, 1968, pp. 221-38.

⁴ Cf. PIERMEJUS, *Memorabilium Sacri Ordinis Servorum B.M.V.*, 1934, pp. 60-3; ULIANICH, B. “Paolo Sarpi, il generale Ferrari e l’Ordine dei serviti durante le controversie veneto-pontificie”. *Studi e materiali di storia delle religioni* 38 – Studi in onore di Alberto Pincherle (1967), pp. 582-645 (cf. esp. p. 632, nt. 149); PORRO, P. “An Historiographical Image of Henry of Ghent”. In: VANHAMEL, W. (ed.) *Henry of Ghent. Proceedings of the International Colloquium on the occasion of the 700th anniversary of his death (1293)*. Leuven: Leuven University Press, 1996, pp. 373-403 (esp. pp. 373-5) [= PORRO, P. *Enrico di Gand. La via delle proposizioni universali*. Bari: Levante, 1990, pp. 143-5]; SCHMUTZ, J. “Les paradoxes métaphysiques d’Henri de Gand durant la seconde scolastique”. *Medioevo* 24 (1998), pp. 89-149 (esp. p. 129); BARZAZI, A. “I servi di Maria dal cinque al seicento: tra antiche autonomie e centralizzazione romana”. *Studi storici dell’Ordine dei Servi di Maria* 61-62 (2011-2012), pp. 453-88 (esp. pp. 483-5).

⁵ CUPERUS, Joannes Pinius Guilielmus. “Vita Sancti Philippi Benitii confessor”. In: *Acta Sanctorum augusti, tomus IV – 20-24 augusti*. Antuerpiae: apud vander Plassche, 1739, pp. 655-719 (esp. p. 704b, nt. b): “Vellem, ut haec publica Henrici Gandavensis gesta, de quibus etiam Raynaldus in Annalibus ecclesiasticis tacuit, apud antiquos auctores legerentur”.

⁶ EHRLE, F. “Beiträge zu den Biographien berühmter Scholastiker. 1. Heinrich von Gent”. *Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters* 1 (1885), pp. 365-401 (esp. pp. 370-83); “Nachtrag zur Biographie Heinrichs von Gent”, pp. 507-508 [trad. francesa: *Recherches critiques sur la biographie de Henri de Gand, dit le docteur solennel*. Trad. par J. Raskop. Tournai: Casterman, 1887].

⁷ Cf. EHRLE, “Beiträge zu den Biographien...”, 1885, pp. 370-2. Fontes para essa pretensa atividade de Henrique de Gand como servita são: PICCIONI, A. “Vita M. Henrici Goethals a Gandavo...”, 1613, 2 pp. (prefácio não paginado à edição dos *Quodlibeta* de Henrique de Gand citada na nota seguinte); SCARPARIUS, H. “Praef.”, 1646, 5 pp. (prefácio não paginado à edição da *Suma* de Henrique de Gand citada na nota seguinte); GIANIUS, A. *Annalium Sacri Ordinis Fratrum Servorum B. Mariae Virginis*. Pars prima: 1233-1433. Florentiae: ex typographia Cosmi Iuntae, 1618 - 2ª ed.: A. M. Garbius. Tomus primus Lucae: typis Marescandoli, 1719-1725 (sobre Henrique de Gand, cf. vol. 1, pp. 133b-4a, 158a; cf. tb. vol. 2, p. 462aE); PIERMEJUS, M. A. P. *Memorabilium sacri ordinis Servorum B.M.V. Breviarum*. Ed. A. M. Vicentini. Vol. 1. Roma: Società Tipografica ‘Castaldi’, 1927, pp. 45 e 118-9.

⁸ HENRICUS DE GANDAVO. *Aurea quodlibeta <...> commentariis doctissimis illustrata M. Vitalis Zucolii Patavini ordinis camaldulensis Theologi Clarissimi <...>*. 2 vols. Venetiis: apud Iacobum de Franciscis, 1613² [1608] [Antecedido, no vol. 1, pela “Vita M. Henrici Goethals a Gadavo Doctoris Solemnis, Socii Sorbonici, Ordinis Servorum B. M. V. et Archidiaconi Tornacensis <...> per R. P. Magistrum Archangelum Piccionum de Venetiis eiusdem Ordinis Priorem Monasterii S. Iacobi a Iudaica, 2pp, não pag.]; e HENRICUS DE GANDAVO. *Summa in tres partes precipuas digesta <...> amplissimo denique Indice, seu rerum omnium Medulla <...> Hieronymi Scarparii*. 3 vols. Ferrariae: apud Franciscum Succium Typographum Cameralem, 1642-6.

de suas obras⁹. É precisamente nesse contexto que se inserem os *Paradoxos* publicados por Burgo.

Este, em sua obra, enquanto teólogo e ministro geral dos servitas, se propõe a dirimir aparentes dificuldades apontadas nos textos do, então, mestre doutrinário de sua ordem, isto é, Henrique de Gand. Citando, mais uma vez, as palavras de Schmutz, os *Paradoxos* de Burgo são “um tratado inteiramente consagrado a defender o pensamento do Doutor Solene <i.e. Henrique de Gand> contra as ‘calúnias’ que eram associadas a seu nome e haviam nascido mais de um desejo de contradizer do que de um estudo sincero da verdade”¹⁰. Ou seja, os *Paradoxos* de Burgo não são somente uma descrição das posições de Henrique de Gand, mas são antes uma tentativa de resposta a críticos de Henrique. Mais do que isso, porém, Burgo procura inserir as teses que lê em Henrique nas discussões filosóficas e teológicas da primeira metade do século XVII. Isso foi muito bem ilustrado, no que diz respeito à discussão metafísica acerca da noção de essência, pelo já referido Jacob Schmutz, naquele que é, ainda hoje, um dos poucos artigos dedicados ao estudo e contextualização da obra de Burgo¹¹. Para ser preciso, o tema estudado por Schmutz – isto é, a noção de essência – é abordado por Burgo somente em um paradoxo (o terceiro¹²) dentre os dezoito que compõem seu livro¹³. Da mesma forma, ainda na primeira metade do século XX, Bernhard Jansen chamou atenção para o sexto paradoxo da obra, onde se estuda o princípio de individuação¹⁴. Seguindo esse padrão metodológico de estudo de excertos individuais da obra – necessariamente anterior a uma consideração de

⁹ Cf. apêndice 2, adiante.

¹⁰ SCHMUTZ, J. “Les paradoxes métaphysiques d’Henri de Gand durant la seconde scolastique”. *Medioevo* 24 (1998), pp. 89-149 (esp. p. 95): “D’autre part, le servite pisan Enrico Antonio Borgo († 1630) publia un traité entièrement consacré à défendre la pensée du Docteur Solennel contre les ‘calomnies’ que l’on associait à son nom, et qui étaient plus nées du désir de contredire que de l’étude sincère de la vérité”. Com base dessa passagem, o comentador remete, em nota, a um trecho a epístola *ad iuvenes* com que Burgo abre os *Paradoxa*.

¹¹ Cf. SCHMUTZ, “Les paradoxes métaphysiques d’Henri de Gand...”, 1998, pp. 89-149.

¹² BURGO, *Paradoxa* III – *Essentias rerum esse aeternas* (ed. 1627, pp. 107-38).

¹³ Nesses dezoito paradoxos há uma clara divisão, pois os seis primeiros são muito mais desenvolvidos em termos de conteúdo – e, portanto, mais extensos – do que os doze seguintes. Essa discrepância é explicada pelo próprio Burgo. Segundo ele, na ausência de tempo para desenvolver cuidadosamente os doze últimos paradoxos, ele os teria adicionado (já estando os seis primeiros paradoxos no prelo) somente como uma indicação do que seria fundamental para a exposição e defesa dos temas propostos. Sobre isso, lemos ao fim do sexto paradoxo: “Quae sequuntur, levius examinata sunt prae temporis angustia; fuerunt enim praeter opinionem paucis his hactenus expositis iam sub praelo positus addenda. Indicantur tamen fundamenta potiora, quae ad illorum tum expositionem, tum defensionem necessaria videntur” – BURGO, *Paradoxa* (ed. 1627, p. 291).

¹⁴ JANSEN, B. “Die *distinctio formalis* bei den Serviten und Karmeliten des 17. Jahrhunderts”. *Zeitschrift für katholische Theologie* 61 (1937), pp. 595-601. Cf. BURGO, *Paradoxa* VI – *Principium individuationis esse duplicem negationem, seu existentiam, vel ipsum agens* (ed. 1627, pp. [139]239-91).

maior fôlego que se volte para o escrito de Burgo como um todo –, pretendo aqui estudar um só dentre os paradoxos propostos por nosso autor, a saber, o último, que diz respeito à necessidade de uma iluminação divina para o conhecimento da verdade.

Como veremos, os objetivos fundamentais de Burgo nesse décimo-oitavo paradoxo¹⁵ serão, antes de tudo: [i] descrever a posição de Henrique de Gand segundo a qual há a necessidade de uma iluminação divina para que o homem conheça a verdade; [ii] descrever a posição contrária a essa, defendida por João Duns Escoto (c. 1265-1308); e [iii] reafirmar, contra este último, a posição do primeiro. No que se segue, tentarei acompanhar o texto de Burgo para que possamos corretamente compreender de que maneira ele desenvolve, contra Duns Escoto, sua defesa da doutrina da iluminação divina de Henrique de Gand.

2. A iluminação divina no *Paradoxo XVIII*

O referido paradoxo 18, que aqui nos interessa, é assim formulado por Burgo: “nenhuma verdade sincera se pode conhecer naturalmente pelo intelecto do viajante sem a iluminação especial da luz divina, <Henrique de Gand, *Suma*,> art. 1, qq. 2-3”¹⁶. O próprio autor servita admite que, à primeira vista, “essa proposição talvez pareça um monstro [*monstrum quoddam fortasse videbitur*]”. Provavelmente, ele se refere ao fato de Henrique de Gand parecer exigir, nesta tese, uma intervenção divina (portanto, *sobrenatural*) para a atualização de um conhecimento descrito, precisamente, como *natural*. A primeira resposta de Burgo, “para que alguém não fique horrorizado ao ouvir [*ne quis horreat illius auditum*]” tal tese, é apresentar “algumas sentenças não dissimiles <provenientes> dos homens mais doutos [*proponamus nonnullas doctissimorum virorum sententias non absimiles*]”¹⁷ – isto é, ele se dedica a apresentar uma seleção de autoridades antigas, medievais e modernas que, em sua interpretação, concordam com a posição descrita no paradoxo¹⁸. A

¹⁵ BURGO, *Paradoxa XVIII* – Nulla veritas sincera naturaliter cognosci potest ab intellectu viatoris absque speciali divinae lucis illustratione, art. 1, q. 2 et 3 (ed. 1627, pp. 319-22).

¹⁶ Cf. nota precedente.

¹⁷ BURGO, *Paradoxa XVIII* (ed. 1627, p. 319a): “Et quia monstrum quoddam fortasse videbitur haec propositio, ne quis horreat illius auditum, proponamus nonnullas doctissimorum virorum sententias non absimiles”.

¹⁸ Ao aduzir tais autoridades, Burgo, em *Paradoxa XVIII* (ed. 1627, pp. 319a/b-320a), as distingue em: [i] filósofos (o Platão do *Fédon*, interpretado à luz de Marsílio Ficino, Basílio Bessáron e Estêvão Teúpolo, destacando-se igualmente a defesa da posição de Henrique de Gand proposta por

enumeração e descrição dessas autoridades, porém, não será a parte central de nossa exposição.

Pois bem, ainda antes da referida exposição das autoridades – e se valendo da modéstia retórica típica de uma *captatio benevolentiae* –, Burgo mostra que pretende considerar a tese de Henrique de Gand à luz de sua crítica por Duns Escoto, como já havíamos adiantado:

“Hão de escusar neste último paradoxo a fraqueza de engenho já demonstrada mais que o bastante; neste tema, seria o caso de longamente disputar com <Duns> Escoto. <Este>, de fato, se esforça contra Henrique em cinco artigos de <Ord.> I, d. 3, q. 4. Que baste <aqui> explicar e provar a verdade, tal que outro possa, para além disso, rebater as objeções”¹⁹.

Apesar deste pequeno prólogo retórico, Burgo buscará respostas – curtas, é verdade – contra as objeções de Duns Escoto. Essa formulação de uma oposição clara entre Henrique de Gand e Duns Escoto já é, por si mesma, interessante, pois lembramos que Burgo escreve sua obra no contexto da tentativa de oposição, pelo resgate da obra de Henrique, ao escotismo prevalente entre os servitas²⁰. Não será nosso objetivo, porém, reconstruir tal contexto. Antes, o que importa destacar no referido prólogo é que, para Burgo, o fundamental no problema colocado – isto é, aquele da necessidade de uma luz sobrenatural para que haja um conhecimento natural – é esclarecer a posição de Henrique de Gand e, em seguida, responder à contraposição de Duns Escoto. Esse, como já mencionado, será o caminho seguido pelo autor servita e, também, por nós.

2.1. A posição de Henrique de Gand

Para apresentar a posição de Henrique, Burgo se vale basicamente de *Suma*, art. 1, qq. 2-3 – ainda hoje, *locus classicus* para a discussão sobre o tema – e divide

Gianfrancesco Pico), [ii] teólogos (Agostinho, lido a partir de João Gerson e Hugo de São Vítor), [iii] escolásticos (Gregório de Rimini e João Capréolo), [iv] teólogos mais recentes (Gabriel Vásquez e Bartolomeu de Medina) e, finalmente, [v] Paulo, o Apóstolo (para ser mais preciso, II *Cor.* 3,5). Outras fontes de Burgo utilizadas no decorrer de seu trabalho são: João Crisóstomo (p. 320a), Anselmo da Cantuária (*ibid.*), Tomás de Aquino (p. 320a-b), Avicena, lido a partir de Tomás de Aquino (p. 320b), Pedro de Ailly, lido a partir de Gianfrancesco Pico (p. 321b).

¹⁹ BURGO, *Paradoxa* XVIII (ed. 1627, p. 319a): “Ingenii tenuitatem iam satis superque ostensam Paradoxo hoc postremo libet excusare, qua in re longum esset disputare cum Scoto; quinque enim articulis contra Henr. conatur in 1 dist., 3. qu. 4. Satis sit veritatem explicare et probare, unde quisque poterit etiam obiectionibus satisfacere”.

²⁰ Cf., acima, nota 3.

sua exposição em quatro temáticas, desenvolvidas como quatro *notanda*. Destes *notanda*, cada um introduz uma distinção bipartitiva, de maneira que, ao fim, teremos a apresentação da tese que Burgo lê em Henrique por meio de quatro distinções acerca de quatro termos ou expressões.

A primeira distinção [1] diz respeito ao modo de ‘ter ciência’ (*scire*) acerca das criaturas. De um modo [1.1], pode-se conhecer ‘aquilo que é verdadeiro na criatura’ (*id quod verum est in creatura*), o que não é senão “apreender a coisa tal como possui ser em si. E isso nosso intelecto faz com a ajuda do sentido, que, mesmo ele, por vezes, apreende o verdadeiro, a saber, a coisa tal como é”. De outro modo, [1.2], pode-se conhecer a ‘verdade da coisa’ (*rei veritatem*), o que é o mesmo que “apreender a conformidade dela para com seu exemplar <...>. E, nisso, o conhecimento e o juízo do intelecto excedem de todo o conhecimento e o juízo dos sentidos. De fato, ele é o conhecimento com composição e divisão, como o qual não há nos sentidos”²¹. Em poucas palavras, a primeira distinção introduz a oposição entre um conhecimento ‘do que é verdadeiro na coisa’ e um conhecimento ‘da verdade da coisa’. Destes, somente o segundo pode, em alguma medida, ultrapassar os sentidos, pois ele diz respeito a um juízo acerca da conformidade entre a coisa e um exemplar da coisa conhecida. Sendo o primeiro caso de conhecimento justamente aquele obtido somente por meio dos sentidos, está claro que ele é possível sem iluminação divina. Mas, e quanto ao conhecimento da verdade da coisa? Seria ele possível sem iluminação²²?

Para sabê-lo, é preciso introduzir a segunda distinção. Esta [2] diz respeito a dois modos pelos quais se pode tomar a expressão ‘conhecimento da verdade’ (*veritatis cognitio*): [2.1] ou bem tal conhecimento será “sincero, isto é, certíssimo, infalível, sem mistura de erro ou ocasião de errar”; [2.2] ou bem tal conhecimento será “fantástico, obscurecido pelos fantasmas e imagens das coisas”. Pois bem,

²¹ BURGO, *Paradoxa XVIII* (ed. 1627, p. 320a): “Pro explicatione nunc quaedam notanda, et primo, quod aliud est scire de creatura id quod verum est in ea, et aliud est scire eius veritatem <...>. Scire id quod verum est in creatura, est apprehendere rem sicut habet esse in se: et hoc facit intellectus noster ministerio sensus, qui et ipse verum quandoque apprehendit, scilicet rem sicuti est. At scire rei veritatem est apprehendere conformitatem eius ad suum exemplar <...>. Et in hoc cognitio et iudicium intellectus omnino excedit cognitionem et iudicium sensus; est enim cognitio cum compositione et divisione, cuiusmodi non est in sensu <...>. Modo supponitur, quod naturaliter cognosci possit aliquod verum absque speciali illustratione, disputatur autem, an veritas ipsa possit cognosci”. Cf. Henrique de Gand, *Suma*, art. 1, q. 2, co. (ed. De Wulf-Mansion Centre, vol. 21, pp. 35-9).

²² BURGO, *Paradoxa XVIII* (ed. 1627, p. 320a): “Modo supponitur, quod naturaliter cognosci possit aliquod verum absque speciali illustratione, disputatur autem, an veritas ipsa possit cognosci”. Cf. Henrique de Gand, *Suma*, art. 1, q. 2, co. (ed. De Wulf-Mansion Centre, vol. 21, p. 39).

completa Burgo, no estado presente, “pode-se ter o conhecimento fantástico da verdade sem uma iluminação especial, <mas> não se pode <ter o conhecimento> sincero, pois para tal se requer a conformidade com o exemplar imutável” da coisa, isto é, com a ideia na mente divina. Ora, na primeira distinção havíamos visto que o conhecimento da verdade da coisa é um juízo intelectual acerca da conformidade entre a coisa e o exemplar dela pelo qual ela é conhecida. Agora notamos, porém, que há um conhecimento da verdade fantástico que se pode possuir sem auxílio divino, muito embora haja também um conhecimento da verdade sincero, que só se pode obter por iluminação. Se o conhecimento da verdade é sempre um juízo sobre a conformidade entre a coisa e um exemplar da coisa, a diferença entre o conhecimento fantástico e o conhecimento sincero deverá estar não na coisa conhecida (que, afinal, pode ser conhecida dos dois modos), mas no exemplar cuja conformidade com a coisa o intelecto julga. Ora, no conhecimento sincero já nos foi dito que deve haver conformidade entre a coisa e seu exemplar *imutável*²³. Mas, e quanto ao conhecimento fantástico?

Na resposta a essa pergunta, torna-se necessário introduzir uma terceira distinção, a saber, [3] acerca de dois modos pelos quais se pode tomar o termo ‘exemplar’. Um exemplar [3.1] é aquele “fabricado e elaborado, recebido a partir das próprias coisas”; ele é “a espécie universal, pela qual são conhecidos todos os particulares dele, digo, uma espécie expressa ou um verbo”. Outro exemplar [3.2] é aquele “perpétuo e imutável, que é mais a causa das próprias coisas”, ele é “a arte divina que contém as razões de todas as ideias, ou seja, a própria essência divina enquanto possui a razão de ideia”. Retornando à segunda distinção, parece claro que, destes dois exemplares, o conhecimento fantástico dirá respeito ao primeiro (isto é, a espécie expressa pelo intelecto a partir do conhecimento sensitivo das coisas) e o conhecimento sincero da verdade dirá respeito ao segundo exemplar (ou seja, a

²³ BURGO, *Paradoxa* XVIII (ed. 1627, p. 320a-b): “Secundo notandum, quod veritatis cognitio duplex est, una syncera id est certissima, infallibilis, absque admixtione erroris, vel occasionis errandi, altera phantastica per phantasmata et imaginis rerum obumbrata <...>. Modo veritatis cognitio phantastica haberi potest absque illustratione specialis, syncera non potest, quia ad hanc requiritur conformitas cum exemplari immutabili <...>”. Cf. Henrique de Gand, *Suma*, art. 1, q. 2, co. (ed. De Wulf-Mansion Centre, vol. 21, pp. 45-50). Note-se que Henrique de Gand, na *Suma*, se refere a uma ‘verdade sincera’ (*sincera veritas*) e não a um ‘conhecimento sincero da verdade’, como diz Burgo. Este, porém, se utilizará, também, da expressão ‘verdade sincera’ mais adiante em seu texto (cf., abaixo, nota 24). Além disso, sublinhe-se que a noção de ‘conhecimento fantástico’ não provém somente de *Suma*, art. 1, q. 2, mas também de *Suma*, art. 24, q. 8 (ed. Decorte & Teske, p. 256), onde encontramos a expressão “*intellectus <...> phantasticus*”, e quiçá, também, de *Quodl.* 9, q. 15 (ed. De Wulf-Mansion Centre, vol. 13, p. 264), onde lemos a locução “*imaginarium intellectum*”.

própria ideia imutável não-criada no intelecto divino a partir da qual tal coisa foi criada)²⁴. Nesse caso, porém, resta uma última pergunta: como poderia o intelecto humano ter acesso ao exemplar na mente de Deus de maneira a, julgando acerca da conformidade entre a coisa conhecida e tal exemplar, poder obter um conhecimento sincero da verdade?

É para responder a esta última dificuldade que Burgo introduz a derradeira distinção, [4] que se volta para dois modos de ‘observar o exemplar eterno’ (*aspicere ad exemplar aeternum*). De um modo, [4.1] pode-se observar o exemplar eterno “enquanto objeto conhecido no qual se veja a imagem da coisa”; dessa maneira, “os beatos veem tudo ao observarem o exemplar eterno”. De outro modo, porém, [4.2] pode-se observar o exemplar eterno “enquanto razão de conhecer [*ratio cognoscendi*] pela qual se divise a coisa feita à sua similitude”, da mesma maneira como a luz do Sol, sem que o próprio Sol seja visto, permite a visão das coisas sensíveis, quando os raios do Sol se dirigem aos nossos olhos não diretamente, mas obliquamente, isto é, ao serem refratados pelas próprias coisas sensíveis. Ou seja, os beatos possuem do exemplar eterno uma visão semelhante a alguém que observe diretamente o Sol. O homem no estado presente, porém, observa o exemplar eterno obliquamente, pois a luz não-criada ilumina seu intelecto de maneira oblíqua, sendo não a própria coisa observada, mas algo que permite o conhecimento sincero da verdade de uma outra coisa²⁵.

²⁴ BURGO, *Paradoxa* XVIII (ed. 1627, p. 320b): “Notandum tertio duplex esse exemplar, ut habet etiam Plato in *Thimaeo*, unum factum atque elaboratum, a rebusque ipsis acceptum, alterum perpetuum et immutabile, quod causa potius est ipsarum rerum. Primum est speciem universalis, per quam cognoscuntur omnia eius particularia, species inquam expressa, seu verbum; alterum est ars divina continens omnium Idearum rationes, seu essentia ipsa divina ut habet rationem Ideae. Non consistit veritas sincera in conformitate ad exemplar creatum, sed ad increatum, quod est prima rerum mensura <...>”. Cf. Henrique de Gand, *Suma*, art. 1, q. 2, co. – ad opp. (ed. De Wulf-Mansion Centre, vol. 21, pp. 39-43, 50, 61-3, 66-8). Sobre a noção de ‘espécie inteligível expressa’, cf. a nota 37, adiante.

²⁵ BURGO, *Paradoxa* XVIII (ed. 1627, p. 320b): “Notandum quarto, quod aspicere ad exemplar aeternum dupliciter contingit, uno modo tanquam ad obiectum cognitum, in quo imago rei videatur, altero modo tanquam ad rationem cognoscendi, per quam res ad eius similitudinem facta conspiciatur. Primo modo exemplar aeternum aspicientes vident omnia Beati: secundo modo hic loquimur, quod ita potest explicari. Sol suo lumine est ratio videndi omnia; nisi enim Sol a se lumen diffunderet, nihil prorsus videri posset. Verum egreditur radius a Sole dupliciter respectu nostri, vel enim directe oculus ferit, vel oblique, et per refractionem ad eum fertur. Si directe, non solum est ratio videndi alia, sed ipse etiam videtur: si oblique, est quidem ratio videndi, non tamen est obiectum visum. Ita prorsus lux increata intellectum Beatum quasi directo aspectu illustrat, et tunc ut visa est ratio videndi alia in ipso: intellectum autem nostrum pro statu viae quasi obliquo aspectu illustrat, ideo est intellectui nostro ratio videndi, et non visa <...>”. Cf. Henrique de Gand, *Suma*, art. 1, q. 2, co. – ad 5 (ed. De Wulf-Mansion Centre, vol. 21, pp. 50-6, 65-6); e, principalmente, *Suma*, art. 1, q. 3 (ed. De Wulf-Mansion Centre, vol. 21, pp. 69-90).

Enfim, compreendemos agora que a iluminação divina é necessária em um caso muito preciso, nomeadamente: o conhecimento sincero da verdade da coisa, isto é, aquele conhecimento da coisa por um juízo acerca da conformidade da coisa com respeito a seu exemplar na mente de Deus, a partir da qual ela fora criada. Além disso, tal iluminação não é aquela visão de Deus que se espera na beatitude, mas uma iluminação pela qual Deus, sem ser visto por si mesmo, permite a visão da coisa através do exemplar dessa coisa na mente divina.

2.2. Argumentos por Henrique e objeções de Duns Escoto

Nesse ponto, encontra-se completa a exposição da doutrina que Burgo atribui a Henrique de Gand, de modo que cumpre agora mostrar o porquê da necessidade de uma iluminação divina para que possamos conhecer sinceramente a verdade da coisa. Uma vez que esse conhecimento sincero foi caracterizado como ‘infalível’ e ‘alheio ao erro’, a necessidade da iluminação será justificada por Burgo, sempre com base no texto de Henrique, precisamente em razão da falibilidade de todo conhecimento derivado unicamente das coisas criadas e dos sentidos, por meio dos quais temos acesso a elas²⁶. Nosso autor servita divide a exposição de sua argumentação em três etapas, cada uma das quais deverá ser rebatida com base em Duns Escoto e, posteriormente, defendida.

Em primeiro lugar, argumenta-se que o conhecimento obtido somente a partir do exemplar criado é falível, porque a coisa a partir da qual tal conhecimento se origina é transmutável e, conseqüentemente, não pode produzir um conhecimento imutável e completamente certo:

“<...> primeiro, da parte da coisa de que o exemplar é abstraído, assim. O que é abstraído de uma coisa transmutável possui uma razão de transmutável; mas, assim é o exemplar criado; portanto, é transmutável e, por conseguinte, não se pode ter a partir dele uma verdade infalível. A maior <i.e. ‘o que é abstraído de uma coisa transmutável possui uma razão de transmutável’> é provada a partir de Aristóteles, que estabeleceu haver maior certeza sobre as coisas matemáticas do que sobre as naturais, porque as coisas matemáticas são menos transmutáveis – de fato, elas carecem de matéria, que é a raiz da transmutação <...>”²⁷.

²⁶ BURGO, *Paradoxa XVIII* (ed. 1627, p. 320b): “His ita explicatis probatur, quod per exemplar acquisitum non habeatur certa et infallibilis notitia syncerae veritatis <...>”.

²⁷ BURGO, *Paradoxa XVIII* (ed. 1627, pp. 320b-321a): “<...> primo ex parte rei, de qua exemplar abstractum est, sic quod abstractum est a re transmutabili habet rationem aliquam transmutabilis; sed huiusmodi est exemplar creatum; ergo transmutabile, et per consequens ex eo haberi nequit infallibilis veritas. Maior probatur ex Aristotele, qui ideo statuit maiorem haberi certitudinem de rebus

A tal argumento, porém, contrapõe-se a objeção de Duns Escoto, a qual, de fato, se divide em quatro itens. Este, no primeiro, [i] nega “a transmutabilidade das coisas” e diz “que quem a propõe segue a opinião errônea de Heráclito”. Em seguida, [ii] ele “adiciona que, mesmo se as coisas fossem em contínua transmutação, ainda assim se poderia ter um conhecimento certo, pelo menos, de que tudo se move”. Além disso, Duns Escoto [iii] diz “que não se segue ‘se o objeto é mutável, então o que é gerado por ele não é representativo de algo sob a razão do imutável’, pois a mutabilidade no objeto não é a razão de gerar, mas a natureza do próprio objeto <o é>”. Por fim, ele afirma, continuando o argumento anterior, [iv] “que a essência divina imutável é representada para o intelecto por algo mutável” – ou seja, mais uma vez, tal como no terceiro argumento, surgiria aqui uma distinção entre a representação mutável ou imutável da coisa e a própria natureza mutável ou imutável da coisa representada²⁸.

Ou seja, do ponto de vista de Burgo, a resposta de Duns Escoto ao primeiro argumento de Henrique de Gand (isto é, sua resposta à afirmação de que de uma coisa transmutável se segue somente um exemplar transmutável e, portanto, um conhecimento transmutável e, assim, alheio à verdade) é, basicamente: [i] negar a estrita transmutabilidade das coisas, [ii] negar que a transmutabilidade das coisas impeça o conhecimento verdadeiro e [iii-iv] negar que a transmutabilidade da coisa determine uma igual transmutabilidade do exemplar dessa coisa abstraído dos sentidos. O autor servita, de sua parte, responderá a cada uma dessas objeções.

Assim, [i] quanto à transmutabilidade das coisas, Burgo assevera que a transmutabilidade necessária para o argumento de Henrique de Gand é aquela patente aos sentidos, que possui por razão a matéria. Por outro lado, o mesmo Henrique seria oposto a uma completa transmutabilidade de tudo tal como aquela defendida por Heráclito. Já quanto à segunda objeção [ii], de acordo com a qual, mesmo no caso de

mathematicis, quam de naturalibus, quia res mathematicae sunt minus transmutabiles, quippe quae carent materia, quae transmutationis est radix <...>”. Cf. Henrique de Gand, *Suma*, art. 1, q. 2, co. (ed. De Wulf-Mansion Centre, vol. 21, p. 43).

²⁸ BURGO, *Paradoxa XVIII* (ed. 1627, p. 321a): “Scotus huic rationi respondet, negans rerum transmutabilitatem, et dicens, quod qui eam ponit, sequitur erroneam Heracliti opinionem. Addit, quod et si res essent in continua transmutatione, adhuc posset haberi certa cognitio saltem de hoc, quod omnia moventur. Subdit, quod non sequitur, si obiectum est mutabile, ergo quod gignitur ab eo non est repraesentativum alicuius sub ratione immutabilis, quia mutabilitas in obiecto non est ratio gignendi, sed natura ipsius obiecti. Ac tandem obijcit, quod essentia divina immutabilis repraesentatur intellectui per aliquid mutabile”. Cf. Duns Escoto, *Ord.* I, d. 3, p. 1, q. 4, nn. 219, 246, 249 (ed. Vaticana, vol. III, pp. 133-4, 150-2); *op. cit.*, p. 3, q. 1, nn. 380-1 (ed. Vaticana, vol. III, pp. 231-2).

tudo ser transmutável, seria possível conhecer certamente, pelo menos, que tudo é transmutável, Burgo afirma discordar “se por ‘conhecimento certo’ se entende o ‘conhecimento sincero’. De fato, ainda assim permaneceria a ocasião de duvidar. Donde Parmênides e Melisso terem afirmado que tudo é um ente imóvel; diz-se que Zenão teria negado o movimento. E, embora tenhamos ciência de que as coisas se movem, ainda assim não percebemos acerca do movimento aquilo que se requer para o conhecimento da verdade sincera”, pois que haja tal movimento ainda é passível de dúvida. No que diz respeito à terceira objeção [iii] (na qual Duns Escoto afirma que a coisa gera seu representativo por sua natureza e não enquanto é mutável, pelo que seria possível a algo mutável causar um representativo imutável e, portanto, um conhecimento imutável), Burgo diz concordar que, nesse caso, a coisa age por sua natureza, porém, adiciona ele, a coisa age por sua “natureza sob a mutabilidade. Donde o que é gerado por ela não poder representar sob a razão do totalmente imutável”. Enfim, quanto à última objeção [iv] (que, fazendo par com a terceira, buscava desatrelar mutabilidade ou imutabilidade na coisa e no representativo ao afirmar que Deus, mesmo sendo imutável, é representado ao intelecto humano por algo mutável), Burgo responde não ser ela válida para a discussão, uma vez que já tal objeção somente afirmaria haver um objeto imutável de intelecção (a saber, Deus), mas não diria nada acerca da mutabilidade ou imutabilidade do próprio conhecimento intelectual humano, o que é justamente o tema da discussão²⁹.

Assim, o autor servita reitera, contra Duns Escoto, a transmutabilidade das coisas, ressaltando que a transmutabilidade suficiente para o argumento de Henrique se limita àquela associada à matéria e patente aos sentidos – ou seja, ao contrário do que Duns Escoto parece sugerir, não há aqui a afirmação de uma mutabilidade radical da criatura, pois não se nega que haja uma natureza permanente nessa criatura. O que

²⁹ BURGO, *Paradoxa XVIII* (ed. 1627, p. 321a): “Verum haec Henrici rationem non destruunt; transmutabilitas enim rerum ad sensum patet, materia quae est transmutationis subiectum eam indicat, agnoverunt omnes philosophorum sectae, et de solo Deo affirmatur *apud quem non est transmutatio* continuam vero rerum omnium transmutationem quam Heraclitus posuit, putans nihil manere idem, sed identidem fieri aliud et aliud, Henricus nedum non probavit, sed confutavit <Summa,> art. 1, q. 1 <cf. ed. De Wulf-Mansion Centre, vol. 21, pp. 23-4>. Quod vero data rerum transmutabilitate, de hac ipsa haberetur cognitio certa, dum sciretur omnia moveri, hoc nego, si per cognitionem certam synceram cognitionem intelligit; dubitandi enim adhuc occasio superesset; unde Parmenides et Melissus omnia esse unum ens immobile affirmarunt, Zeno dicitur motum negasse, et licet sciamus res moveri, non tamen ea circa motum percipimus, quae ad syncerae veritatis cognitionem requiruntur. Quod ratio gignendi sit natura, verum est, sed natura sub mutabilitate, unde quod ab ea gignitur nihil repraesentare potest sub ratione omnino immutabilis. Quod denique essentia divina immutabilis per aliquid mutabile repraesentetur, ad rem non facit; cognitionis enim immutabili<ta>tem quaerimus, non rei cognitae” (grifo no orig.).

ocorre é que, nas coisas criadas, essa natureza pode agir somente ‘sob a mutabilidade’. Por isso mesmo, como quereria Henrique, o exemplar – e, portanto, o conhecimento – causado no intelecto humano pelas coisas é, tal como as coisas criadas, transmutável.

Pois bem, se o primeiro argumento de Henrique de Gand afirma a impossibilidade do conhecimento sincero sem iluminação divina devido à transmutabilidade das coisas conhecidas pelos sentidos, o segundo argumento em favor da mesma tese afirma a transmutabilidade, agora, da alma que conhece. Com efeito, não somente a alma é mutável, como só poderia ter sua mutabilidade retificada por algo menos mutável. Por isso, ela não pode ser retificada nem por si mesma nem por algo natural conhecido pelos sentidos, pois isso será necessariamente algo mais mutável do que ela própria:

“Em segundo lugar, se prova da parte da alma, assim. A alma humana é mutável e passiva de erro; portanto, precisa de algo pelo que se retifique, tal que não se desvie pelo erro. Então, assim: a alma humana não pode ser retificada por nada que seja de igual ou maior mutabilidade do que ela; mas qualquer exemplar recebido das coisas naturais é de um grau de natureza inferior ao dela e, conseqüentemente, de igual ou maior mutabilidade; portanto, nenhum exemplar tal poderia retificá-la de maneira que permaneça na verdade infalível”³⁰.

Mais uma vez, portanto, a transmutabilidade – nesse caso, da alma cognoscente – impede o conhecimento sincero da verdade imutável.

A objeção de Duns Escoto a esse argumento, segundo Burgo, é uma tentativa de salvar a alma dessa radical mutabilidade e falibilidade apontada por Henrique de Gand. Para tanto, Duns Escoto distinguiria dois casos de mutabilidade na alma. De um primeiro modo, [i] a alma é mutável “da afirmação à negação (como da não intelecção à intelecção)”. Desse modo, “a alma é mutável quanto à qualquer objeto”. Em outras palavras, nessa primeira acepção, a mutabilidade da alma diz respeito unicamente à passagem da intelecção em potência à intelecção em ato e, nesse sentido, a alma é mutável com respeito a qualquer objeto, uma vez que pode conhecer em ato qualquer objeto. De um segundo modo, porém, [ii] a alma é mutável “como

³⁰ BURGO, *Paradoxa* XVIII (ed. 1627, p. 321b): “Secundo probatur ex parte animae sic, anima humana mutabilis est, et erroris passiva: ergo indiget aliquo, a quo rectificetur, ne obliqueretur per errorem. Tum sic, anima humana per nihil rectificari potest, quod aequalis vel maioris mutabilitatis sit quam ipsa: sed quodlibet exemplar a rebus naturalibus acceptum est inferioris gradus naturae quam ipsa, et consequenter aequalis vel maioris mutabilitatis: ergo nullum tale exemplar poterit eam rectificare, ut in infallibili veritate persistat”. Cf. Henrique de Gand, *Suma*, art. 1, q. 2, co. (ed. De Wulf-Mansion Centre, vol. 21, pp. 43-4).

que do contrário ao contrário (como da correção ao engano)”. Desse modo, a mutabilidade da alma “não é senão quanto àqueles complexos que não possuem evidência a partir dos termos. De fato, quando alguns complexos são evidentes a partir dos termos, a alma não pode se modificar por tal mutabilidade”. Nessa segunda acepção, portanto, há um caso que não estaria submetido à mutabilidade da alma, a saber, o dos princípios evidentes por si, uma vez que acerca destes não poderia haver engano, já que eles são evidentes por seus próprios termos³¹. Enfim, por meio dessa distinção entre duas acepções de ‘mutabilidade da alma’, Duns Escoto buscaria conservar uma completa mutabilidade da alma no que diz respeito à [i] passagem da potência ao ato e, simultaneamente, reservar um âmbito de conhecimento não afeito à [ii] mutabilidade da correção ao engano, a saber, o conhecimento dos primeiros princípios evidentes por si. De fato, se houver pelo menos um campo no qual a alma conhece a máxima verdade por si mesma, a radical mutabilidade da alma apontada por Henrique de Gand riuiria e, junto a ela, a necessidade de iluminação divina para o conhecimento sincero da verdade.

Em face dessa estratégia argumentativa, a resposta de Burgo só pode ser o esforço em reafirmar a mutabilidade radical da alma ao mostrar que, mesmo no caso dos primeiros princípios, seria possível o trânsito entre o verdadeiro e o falso. Com efeito, “a mente humana é tão mutável que parece vacilar mesmo acerca dos primeiros princípios. E muito que provém da afecção da vontade e de uma falsa aparência pode vexar o intelecto a tal ponto que <ele> estabeleça [*decernat*] o contrário dos primeiros princípios <...>”. Ou seja, primeiramente, Burgo aponta a possibilidade de engano quanto aos primeiros princípios derivada da ação da vontade ou de falsas aparências sobre o intelecto – nesse caso, o intelecto é levado, por alguma outra potência da alma, a contradizer um primeiro princípio. Logo em seguida, porém, Burgo discorre sobre um caso diverso, a saber, aquele no qual o intelecto não contradiz um primeiro princípio, mas antes hesita (*haeret*) a seu respeito: “pergunto, o que é mais sabido a partir dos termos do que ser o todo maior que sua parte? E, no entanto, o ânimo hesita acerca dessa proposição, quando pensa [*dum cogitat*] que não

³¹ BURGO, *Paradoxa XVIII* (ed. 1627, p. 321b): “Respondet Scotus, duplicem esse mutabilitatem in anima. Unam ad affirmationem in negationem, ut a non intellectione ad intellectionem, alteram quasi a contrario in contrarium, ut a rectitudine ad deceptionem: et quod prima mutabilitate mutabilis est anima quoad quaecunque obiecta; at secunda mutabilitas non est nisi circa illa complexa, quae non habent evidentiam ex terminis; quando enim complexa aliqua ex terminis evidentia sunt, non potest anima mutari tali mutabilitate”. Cf. Duns Escoto, *Ord.* I, d. 3, p. 1, q. 4, n. 250 (ed. Vaticana, vol. III, pp. 152-3).

menos a parte do que o todo se pode dividir ao infinito, do que pareceria se seguir que qualquer parte se iguala a seu todo”. Enfim, seja por contradição ou por hesitação, o intelecto pode se afastar dos primeiros princípios que, portanto, veem sua máxima evidência ser questionada por Burgo, em sua leitura de Henrique de Gand³². Em todo caso, o importante para nosso autor servita era, precisamente, mostrar que a mutabilidade – não somente como passagem da potência ao ato, mas também como passagem da correção ao engano – é válida para todo conhecimento intelectual, sendo uma característica fundamental da alma humana.

Com isso, chegamos ao terceiro e último argumento de Henrique pela impossibilidade de um conhecimento sincero da verdade sem iluminação divina. O primeiro argumento o provava pela transmutabilidade radical da coisa conhecida, enquanto o segundo argumento o fazia pela mutabilidade radical da alma cognoscente. Ambas – coisa conhecida e alma cognoscente –, devido à sua mutabilidade, se afastavam da verdade imutável e sincera. Agora, Burgo nos mostra que, para Henrique, também o próprio exemplar abstraído do fantasma na imaginação se afasta da verdade, dando a conhecer, por vezes, o falso:

“Em terceiro lugar, se prova da parte do exemplar. O exemplar abstraído do fantasma possui similitude para com o falso tal como para com o verdadeiro, como é patente no sono e na loucura, quando pelas mesmas imagens dos sensíveis julgamos, por vezes, que as imagens são as próprias coisas. Mas a verdade sincera não é percebida senão ao se discerni-la do falso <...>”³³.

Como já havíamos visto, o conhecimento sincero da verdade não possui qualquer “mistura de erro ou ocasião de errar”³⁴. Agora, porém, adiciona-se que essa ausência de ‘mistura com o erro’ vem acompanhada da necessidade de um discernimento dessa verdade sincera com respeito à falsidade. Dessa maneira, qualquer conhecimento abstraído de algo que não permita tal discernimento está

³² BURGO, *Paradoxa XVIII* (ed. 1627, p. 321b): “At fallitur Scotus; adeo enim mutabilis est mens humana, ut etiam circa prima principia fluctuare videatur, et multa ex affectione voluntatis, et ex falsa apparentia possunt ita intellectum vexare, ut contraria primis principiis decernat <...>. Quid quaeso ex terminis notius quam totum esse maius sua parte? Et tamen haeret animus circa huiusmodi propositionem, dum cogitat non minus partem quam totum dividi posse in infinitum, unde sequi videtur, partem quamlibet aequare suum totum”.

³³ BURGO, *Paradoxa XVIII* (ed. 1627, p. 321b): “Tertio probatur ex parte exemplaris, exemplar abstractum a phantasmate similitudinem habet cum falso, sicut cum vero, ut patet in somno et furore, cum per easdem imagines sensibilium iudicamus quandoque imagines esse res ipsas: at veritas sincera non percipitur nisi discernendo eam a falso <...>”. Cf. Henrique de Gand, *Suma*, art. 1, q. 2, co. (ed. De Wulf-Mansion Centre, vol. 21, pp. 44-5).

³⁴ Cf., acima, nota 23.

fadado a permanecer aquém da verdade sincera. Esse é, precisamente, o caso do conhecimento que o intelecto obtém ao abstrair um exemplar do fantasma, uma vez que o próprio fantasma não permite o discernimento entre o verdadeiro e o falso, pelo menos em eventos anômalos como o sonho ou a loucura. Tais eventos, porém, já são o suficiente para que uma verdade totalmente alheia à falsidade não se possa fundar no fantasma.

Segundo Burgo, a objeção de Duns Escoto a esse argumento é um tanto enigmática: “<Duns> Escoto responde que essa conclusão vale na opinião de Henrique que nega as espécies, mas não é contra ele <i.e. o próprio Duns Escoto>, que propõe as espécies”³⁵. Frente a essa rápida objeção, Burgo responde: “nem ele <i.e. Duns Escoto> diz nem eu vejo como essa conclusão vale mais naquela sentença do que nesta <i.e. de Henrique de Gand>. De fato, mesmo se forem propostas espécies, ainda assim cumpre recorrer aos fantasmas”, a partir dos quais tais espécies seriam abstraídas³⁶.

Não obstante o laconismo da argumentação, parece possível compreender o fundamental da posição adotada por cada autor. No entender de Burgo, a objeção de Duns Escoto a Henrique de Gand seria que, em uma posição como a de Henrique, na qual, na ausência de espécies inteligíveis abstraídas do fantasma³⁷, o intelecto, ao entender, se volta diretamente para o próprio fantasma na imaginação, a impossibilidade de discernir o verdadeiro do falso no fantasma impediria o intelecto de possuir um conhecimento completamente afastado da falsidade, uma vez que sua origem seria o fantasma, isto é, algo misturado à falsidade. O próprio Duns Escoto, por outro lado, defende que há espécies inteligíveis no intelecto³⁸, que seriam intermediárias entre o fantasma na imaginação e o próprio ato de inteligência. Nesse caso, ao que parece, as espécies inteligíveis, ao serem um meio *intellectual* – e, portanto, menos afeito à falsidade – de acesso ao objeto de conhecimento, permitiriam

³⁵ BURGO, *Paradoxa* XVIII (ed. 1627, p. 321b): “Respondet Scotus hoc concludere in opinione Henrici negantis species, non autem contra eum species ponentem”. Cf. Duns Escoto, *Ord.* I, d. 3, p. 1, q. 4, n. 251 (ed. Vaticana, vol. III, p. 153).

³⁶ BURGO, *Paradoxa* XVIII (ed. 1627, pp. 321b-322a-b): “Verum quomodo magis in illa quam in hac sententia concludat nec ipse dicit, nec ego video. Etsi enim ponantur species, recurrendum tamen est ad phantasmata, quia *necesse est intelligentem phantasmata speculari*. Quod si ea decipiant, sincera veritas haberi nullo modo poterit” (grifo no orig.).

³⁷ A argumentação de Henrique de Gand contra a ocorrência de espécies inteligíveis *impressas* no intelecto é desenvolvida, principalmente, em *Quodl.* 4, qq. 7, 8 e 21 (ed. De Wulf-Mansion Centre, vol. 8, pp. 28-70, 335-49) e *Quodl.* 5, q. 14 (ed. 1613, ff. 259v-65r). Note-se, porém, que nessas mesmas passagens – em particular, em *Quodl.* 5, q. 14 – Henrique afirma a ocorrência de espécie inteligíveis *expressas*. A estas últimas, também Burgo se refere em seus *Paradoxos* (cf. nota 24, acima).

³⁸ Cf. Duns Escoto, *Ord.* I, d. 3, p. 3 (ed. Vaticana, vol. III, pp. 201-357).

ao intelecto escapar à mistura com a falsidade típica do fantasma na imaginação. A resposta de Burgo a tal argumento, porém, é que, seja por meio de espécies inteligíveis ou não, o conhecimento intelectual será sempre abstraído, em última instância, do fantasma, de modo que mesmo tal espécie no intelecto terá uma mistura com a falsidade, tal como era o caso daquele fantasma na imaginação do qual ela foi abstraída. Assim, de um modo ou de outro, o conhecimento intelectual provém do fantasma e, portanto, herda deste último sua mistura de verdade ou falsidade. Mais uma vez, portanto, o intelecto se vê impossibilitado de obter um conhecimento sincero da verdade – nesse caso, devido à incerteza dos sentidos e da imaginação, donde ele se origina.

3. Conclusão: um Henrique de Gand moderno?

Temos aqui, portanto, os três argumentos de Henrique de Gand contra a possibilidade de um conhecimento sincero da verdade sem iluminação divina – junto a tais argumentos, temos as respostas de Duns Escoto e a defesa da posição de Henrique por Burgo. Em resumo, busca-se por eles apontar que, sem a iluminação divina, os agentes envolvidos na produção do conhecimento são incapazes de garantir a intelecção de uma verdade completamente alheia à falsidade. Seja pela transmutabilidade das coisas conhecidas, pela mutabilidade da alma cognoscente ou pela necessária mistura de verdade e falsidade no fantasma, o conhecimento intelectual obtido por abstração a partir dos sentidos é completamente afeito à falsidade – mesmo no seu limite, isto é, no conhecimento dos primeiros princípios. Por isso mesmo, resta que, para o conhecimento de uma verdade sincera, sem qualquer traço de falsidade, seja necessária a elevação do intelecto pela iluminação divina, que permitirá o juízo acerca da conformidade entre a coisa conhecida (fundamentalmente transmutável, como vimos) e o exemplar divino (estritamente imutável, pois necessariamente idêntico à própria essência divina). Somente esse juízo, que permite ao intelecto escapar do âmbito dos sentidos, constitui uma verdade sincera, completamente alheia à falsidade. Quanto aos argumentos de Duns Escoto, pelos quais se buscava mostrar que haveria, pelo menos, alguns casos de conhecimento certos obtidos sem iluminação – o que, por si só, bastaria para fazer ruir a tese de Henrique de Gand –, Burgo considera tê-los respondido, se não por

completo, pelo menos o suficiente³⁹. Desse modo, qualquer esperança de conhecimento da verdade sem auxílio divino se mostra vã.

Mas, então, surge um último problema: por que voltar a esse tema na década de 1620? Por que, trezentos anos depois, retomar a afirmação da necessidade de uma iluminação divina para o conhecimento da verdade formulada por Henrique de Gand, defendendo-a de sua refutação por Duns Escoto? Não será o caso aqui de responder a essa pergunta. Tal resposta exigiria um estudo cuidadoso do paradoxo XVIII no contexto dos *Paradoxos* de Burgo como um todo, bem como no contexto da discussão filosófica e teológica interna ou externa à ordem servita no período em que nosso texto foi publicado – em ambos os casos, esse trabalho estaria ainda para além de nossas capacidades. Para piorar o cenário, o próprio Burgo admite não ter desenvolvido o paradoxo XVIII tão completamente quanto o problema exigiria⁴⁰. Ou seja, talvez o próprio texto não nos ofereça um circunstanciamento completo de seu contexto e finalidade filosóficos ou teológicos. Por outro lado, acredito que podemos apontar algumas pistas para o interesse de Burgo em suscitar a discussão sobre a doutrina da iluminação divina em sua leitura de Henrique de Gand. Tais pistas estão, parece-me, nas autoridades alegadas no desenrolar do paradoxo XVIII⁴¹.

Particularmente interessantes, são as remissões àqueles ‘escolásticos’ que, segundo Burgo, se aproximam da posição de Henrique de Gand quanto ao tema:

“Mas, aduzamos os escolásticos. Gregório <de Rimini>, em II *Sent.*, dist. 26, q. 1, concl. 1, está com Henrique no que tange às verdades morais. De fato, ele diz que sem uma graça especial o homem não pode, no estado de natureza decaída, conhecer uma verdade moral que valha algo para o estabelecimento de uma vida correta”⁴².

³⁹ BURGO, *Paradoxa XVIII* (ed. 1627, p. 219a): “Satis sit veritatem explicare et probare, unde quisque poterit etiam objectionibus satisfacere” (cf., acima, nota 19); e (p. 322b): “Haec puto sufficere etiam ad omnia Scoti obiecta rejicienda, quod facere nunc non vacat”.

⁴⁰ Cf., acima, a nota 13 e a nota anterior.

⁴¹ Cf., acima, a nota 18.

⁴² BURGO, *Paradoxa XVIII* (ed. 1627, p. 319b): “Sed scholasticos afferamus. GREGORIUS, II *Sent.*, dist. 26, q. 1, concl. 1 de veritatibus moralibus cum Henrico est. Dicit enim quod sine gratia speciali non potest homo in statu naturae lapsae cognoscere aliquam veritatem moralem, quae ad vitae rectam institutionem aliquid valeat”. Cf. Gregório de Rimini, *In Sent.* II, dist. 26-28, q. 1, art. 1 (Berlin – New York: De Gruyter, ed. A. D. Trapp - V. Marcolino *et al.*, 1980, p. 24): “Quo praemisso volo tres conclusiones probare: Quarum prima est quod nullus homo in statu praesenti, dei etiam generali influenza stante, potest absque speciali auxilio eius agere aliquem actum moraliter bonum. Secunda, quod nullus homo etc. potest absque speciali auxilio dei in his quae ad moralem vitam pertinente sufficienter cognoscere quid volendum vel nolendum, agendum vel vitandum sit”; *op. cit.* (p. 26): “Quarta suppositio est quod quilibet homo in statu praesenti infirmus et impotens est ad quemlibet bonum actum cadentem sub divino praecepto, ita quod non solum ad melius vel facilius agendo, sed

Note-se como a introdução da referência a Gregório de Rimini desliza a discussão sobre a necessidade de uma iluminação divina para o conhecimento da verdade: [i] em direção ao campo da moral ou do conhecimento moral e, mais particularmente, [ii] em direção ao terreno da especulação acerca da necessidade de uma *graça* especial para o conhecimento moral verdadeiro. Lembremos, nesse ponto, que os *Paradoxos* de Burgo (principalmente, no que tange aos doze últimos paradoxos e, portanto, também ao paradoxo XVIII) são um escrito programático – neles “indicam-se os fundamentos principais que parecem necessários, seja para a exposição deles <i.e. dos paradoxos> seja para <sua> defesa”⁴³. Ou seja, que Burgo não desenvolva a aproximação entre a iluminação divina que lê em Henrique de Gand e a graça especial que lê em Gregório de Rimini não exclui que tal aproximação seja parte fundamental de sua leitura da doutrina da iluminação divina que ele pretende defender. Lida desse ponto de vista, a defesa da necessidade de uma iluminação divina para o conhecimento da verdade proposta por Henrique de Gand parece ser, aos olhos de Burgo, a defesa da necessidade de uma graça especial para o conhecimento da verdade. Assim, não obstante haja o conhecimento de uma verdade pelos sentidos e a partir deles, a verdade sincera – aquela que se dá unicamente pelo conhecimento da adequação entre a coisa conhecida e o exemplar imutável, de modo a escapar completamente ao âmbito da falsidade – seria possível somente pela graça.

Nesse ponto, torna-se especialmente relevante que uma das fontes principais de Burgo para sua discussão seja o *Examen vanitatis doctrinae gentium* de Gianfrancesco Pico. Sem dúvida, o trecho desta obra que mais interessa nosso autor no paradoxo XVIII é aquele em que Pico discorre acerca da discordância entre Henrique de Gand e Duns Escoto quanto à necessidade de uma iluminação divina para o conhecimento⁴⁴. No entanto, se nos voltarmos para outras passagens do *Examen vanitatis*, notamos que o estudo sobre Henrique de Gand é apenas um pequeno passo em um projeto maior, desenvolvido por Gianfrancesco Pico, de recusar a pretensa verdade dos ensinamentos dos filósofos dos homens (*philosophi gentium*) em favor daquela verdade que se encontra o mais eminentemente nas Sagradas

simpliciter ad agendum indiget propter suam infirmitatem specieali auxilio gratiae dei, in tantum quod nullum actum eiusmodi potest agere non adiutus”.

⁴³ Cf., acima, a nota 13.

⁴⁴ Cf. Gianfrancesco Pico, *Examen vanitatis* V, cap. 4 (ed. 1520, f. 140v-145v).

Escrituras. Assim, também em Pico, a noção de iluminação divina surge associada a um discurso sobre a graça:

“No todo, dissemos isso sobre o esforço para a compreensão da verdade nas diversas escolas [*sectae*] de filósofos, das quais umas arrogam para si o tê-la, outras o não poder tê-la, outras não mais isto que aquilo. No mais, se também se examinarem outros, se tornará, em todo caso, manifesto que elas, se possuem em si algo de verdadeiro ou verossímil, isso dependerá das sagradas escrituras, nas quais tudo aquilo <é> o mais eminentemente, bem como outros sobre os quais, tal qual fossem totalmente desconhecidos e afastados do conhecimento humano, os filósofos das gentes não ensinaram. Em todo caso, nos princípios, mostra<m> os preceitos certos da fé que nenhum de nós recusa. E há quem os afirme evidentes. E, muito mais, embora digam que são observados humanamente de maneira evidente, alguns o atribuiriam à firme propensão pela qual somos levados a sinceramente crer no divino, outros aos sinais para além da natureza – eles, de fato, afirmam a recepção do lume da fé, a partir do qual também asseveram que se deduz uma ciência mais certa, com um fulgor divino interior introduzido gratuitamente, pelo qual tanto é visto o eterno como se presta assentimento aos milagres, dos quais se horrorizam os que são destituídos de tal lume. As sagradas escrituras, digo, <o> mostram muito mais firmemente do que os peripatéticos ou outros dentre os filósofos dogmáticos por suas exposições”⁴⁵.

Ainda que, nesse excerto, Pico não se declare estritamente favorável à posição descrita, o que importa antes para nossa compreensão do texto de Burgo é notar como, já em suas fontes, a relação entre graça, iluminação e conhecimento está claramente formulada.

⁴⁵ Gianfrancesco Pico, *Examen vanitatis* III, cap. 14 (ed. 1520, f. 108v): “In universum haec diximus de studio captandae veritatis apud diversas philosophorum sectas: quarum aliae se illam tenere, aliae minime posse teneri, alia non magis hoc quam illud asseruere. Caeterum si alia quoque examinentur, fiet utique manifestum ea si quid veri in se habent aut verisimilis, id totum a sacris pendere litteris: in quibus illa omnia eminentissime, et multa alia praetera, de quibus tanquam de ignotis omnino et ab humana cognitione seiunctis philosophi gentium non praeceperunt. In principiis itaque praebebat praecepta fidei quae nullus nostrorum abnuat certa, et sunt qui annuant evidenter. Multoque magis quamquam dicantur humanitus evidenter spectari: id autem firmatae propensioni qua sincere in divina credenda ferimur, tribuerent nonnulli signis alii supra naturam, ii vero fidei luminis ferunt acceptum, ex quo certiore quoque scientiam dei duci asseverant, interno fulgore divinitus immisso gratis, quo et videntur aeterna et miraculis praestantur assensus, a quibus abhorrent qui eo ipso lumine destituuntur. Praebent inquam sacrae litterae multo firmiter quam peripatetici aut alii ex dogmaticis philosophis sua proloquia”. Cf. PORRO, P. “Il Sextus Latinus e l’immagine dello scetticismo antico nel medioevo”. *Elenchos* 15.2 (1994), pp. 229-53 (esp. pp. 251-3); STEEL, C. “Henricus Gandavensis Platonius”. In: GULDENTOPS, G., STEEL, C. (eds.). *Henry of Ghent and the Transformation...*, 2003, pp. 15-39; EDELHEIT, A. “Henry of Ghent and Giovanni Pico della Mirandola: A Chapter on the Reception and Influence of Scholasticism in the Renaissance”. In: WILSON, G. A. (ed.). *A Companion to Henry of Ghent*. Leiden – Boston: Brill, 2011, pp. 369-97; EDELHEIT, A. “The ‘Scholastic’ Theology of Giovanni Pico della Mirandola: between Biblical Faith and Academic Skepticism”. *Recherches de théologie et philosophie médiévales* 74.2 (2007), pp. 523-70 (esp. p. 535, nt. 23); SCHMITT, C. B. “Henry of Ghent, Duns Scotus and Gianfrancesco Pico on Illumination”. *Mediaeval Studies* 25 (1963), pp. 231-258; SCHMITT, C. B. *Gianfrancesco Pico della Mirandola (1469-1533) and his Critique of Aristotle*. The Hague: Springer, 1967 (esp. pp. 87 e 114). Cf. tb. POPKIN, R. *The History of Scepticism. From Savonarola to Bayle*. Oxford: Oxford University Press, 2003³ [1960], pp. 19-29; e YLINEN, M. *Pyrrhonismi renessanssifilosofiassa ja konstruktiiivinen skeptisismi 1600-luvulla. Kuusi argumenttia Richard Popkinin tulkintaa vastaan*. Tampere: Tampere University Press, 2016.

De outra parte, porém, ambos os temas – isto é, o discurso sobre a iluminação e aquele sobre a graça – surgem associados, em Gianfrancesco Pico, à temática da recusa do conhecimento humano. De fato, o próprio Pico considera relevante se opor à posição de Duns Escoto segundo a qual, com sua doutrina da iluminação, Henrique de Gand terminaria por admitir a opinião dos acadêmicos⁴⁶. Para Pico, Henrique de Gand não pode ser tomado como acadêmico justamente porque admite a iluminação divina como base para o conhecimento da verdade⁴⁷. Sendo assim, não deixa de ser interessante que, muito embora Henrique de Gand em sua *Suma*⁴⁸, Duns Escoto em sua *Ordinatio* e Gianfrancesco Pico no *Examen vanitatis* associem (cada qual à sua maneira) a temática da iluminação divina àquela da recusa do conhecimento, Henrique Antônio Burgo não desenvolva tal tema em seu paradoxo XVIII. Por outro lado, a aproximação entre Burgo e uma recusa mais ampla da possibilidade de conhecimento sem iluminação para homem não deixa de ser sugerida quando o vemos negar o caráter absolutamente verdadeiro de um conhecimento dos primeiros princípios que não provenha de iluminação divina⁴⁹. Adicione-se, ademais, que essa discussão surge em Burgo com base em uma leitura de Pedro de Ailly através do mesmo Gianfrancesco Pico⁵⁰. Ora, a admissão de uma vacilação (*fluctuare*) ou hesitação (*haeret*)⁵¹ quanto aos primeiros princípios parece aproximar Burgo da recepção do ceticismo que estava ainda em curso no século XVII⁵².

Enfim, parece-me que a chave para compreender o porquê da retomada da filosofia de Henrique de Gand – pelo menos, no que tange à doutrina da iluminação divina – em Burgo está na manipulação que este último produz do texto do primeiro à luz de fontes posteriores, como Gregório de Rimini, Pedro de Ailly ou Gianfrancesco

⁴⁶ Duns Escoto, *Ord.* I, d. 3, p. 1, q. 4, n. 222 (ed. Vaticana, vol. III, p. 135): “Istae igitur rationes <sc. de Henrique de Gand> videntur concludere omnem incertitudinem et opinionem academicorum”.

⁴⁷ Gianfrancesco Pico, *Examen vanitatis* 5, c. 4 (ed. 1520, f. 142r): “Academicorum autem opinio, quo modo esse potest ea quae radios divinitus missos asciscit?”

⁴⁸ Cf. Henrique de Gand, *Suma*, art. 1, q. 1 (ed. De Wulf-Mansion Centre, vol. 21, pp. 7, 12, 18-9, 22-3); *op. cit.*, q. 2 (*ibid.*, pp. 46-50); *op. cit.*, art. 2, q. 2 (*ibid.*, p. 28).

⁴⁹ Cf., acima, nota 32.

⁵⁰ BURGO, *Paradoxa* XVIII (ed. 1627, p. 321b): “Et “multa ex affectione voluntatis et ex falsa apparentia possunt ita intellectum vexare, ut contraria primis principiis decernat”, quod in I *Sent.* Cardinalis Cameracensis affirmat referente Pico <...>”. Cf. Gianfrancesco Pico, *Examen vanitatis* V, cap. 4 (ed. 1520, f. 143v): “Multa enim ex affectione voluntatis et ex falsa apparentia possunt ita intellectum vexare ut contraria primo principio decernat, quod et in primum sententiarum librum Cameracensis cardinalis affirmat <...>”. Cf. tb. Pedro de Ailly, *In Sent.*, prol., q. 1, art. 1 (ed. 1499, f. 39rA): “Tamen adhuc (hoc non obstante) videtur mihi probabile propter praedictas rationes quod intellectus ex imperio voluntatis et prava affectione cum aliqua apparentia licet falsa posset naturaliter dissentire primo principio <...>”.

⁵¹ Cf., novamente, a nota 32.

⁵² Cf. o já citado POPKIN, R. *The History of Scepticism. From Savonarola to Bayle*, 2003³ [1960].

Pico. Ainda assim, estamos falando de fontes que se afastam de Burgo em, pelo menos, mais de cem anos. Dessa maneira, será interessante ver, futuramente, em que medida a leitura de Henrique de Gand com base em Gregório de Rimini, Pedro de Ailly e Gianfrancesco Pico, tal como com base nas outras fontes utilizadas por Burgo, dialoga com a produção filosófica e teológica de obras das primeiras décadas do século XVII não citadas explicitamente no paradoxo XVIII, mas possivelmente por ele visadas.

→Apêndice 1 – Índice dos *Paradoxa* (1627) de Burgo:

Paradoxum 1: Dari lumen Theologicum superius fide.....	1
Caput 1: Scribendi Occasio, scopus, et ordo.....	1
Caput 2: Ad intellectionem lumen requiri, et quid sit.....	2
Caput 3: Divisio prima luminis intellectualis in naturale, et supernaturale.....	4
Caput 4: Subdivisio luminis supernaturalis in suas species, quarum una medium statuitur.....	9
Caput 5: Confirmatur Sanctorum Patrum auctoritatibus lumen medium.....	11
Caput 6: Scholasticorum auctoritatibus idem probatur.....	13
Caput 7: De evidentia luminis medii.....	17
Caput 8: Quomodo comparandum sit hoc lumen.....	20
Caput 9: Afferuntur obiectiones Scoti, et solvuntur.....	23
Caput 10: Durandi argumenta examinantur.....	28
Caput 11: Aliorum obiecta et responsiones.....	30
Caput 12: Conciliantur Henr. Dicta, quae circa lumen medium videntur invicem purgnare.....	33
Paradoxum 2: Verbum inter duas notitias gigni, simplicem et declarativam.....	35
Caput 1: Affertur multiplex verbi acceptio, et de quo differendum statuitur.....	35
Caput 2: Definitio verbi proponitur, et circa eam differitur, an verbum sit idem formaliter intellectioni.....	38
Caput 3: Disputatur, an verbum realiter idem sit cum intellectione.....	45
Caput 4: Digressio de actione in communi, sitne in agente, an in passo.....	49
Caput 5: Quae tandem sit verbi entitas.....	57
Caput 6: Verbum per intellectionem non produci sed per actum dicendi.....	60
Caput 7: Quid sit intellectio? Sitne solus respectus, an qualitas absoluta.....	66
Caput 8: Sitne intellectio actio, vel passio.....	73
Caput 9: Per quid constituatur intellectus in primo ad dicendum, et quis sit ordo inter intelligere et dicere.....	78
Caput 10: Verbi ultimam differentiam, esse manifestativum.....	85
Caput 11: Verbum non se habere ut quod respectu intellectionis.....	88
Caput 12: Verbum dicere formaliter relationem realem ad dicentem.....	91
Caput 13: Verbum non formari in intellectione confusa.....	94
Caput 14: Verbum non formari in cognitione Dei beatifica.....	97
Caput 15: Aliorum quoque quorundam obiectorum intellectionem fieri sine verbo.....	103
Paradoxum 3: Essentias rerum esse aeternas.....	107
Caput 1: Quid essentiae nomine intelligendum.....	107
Caput 2: Essentia qua ratione ab existentia distinguatur.....	110
Caput 3: Quid de huiusmodi essentiis Henricus dixerit.....	116
Caput 4: Essentias rerum esse quid reale, etiam si non existant.....	119
Caput 5: Obiectiones contra realitatem essentiarum dissolvuntur, et magis veritas confirmatur.....	123
Caput 6: Essentias rerum esse aeternas.....	125
Caput 7: Obiectiones Scoti adversus aeternitatem essentiarum solvuntur.....	128
Caput 8: Aliorum obiectis contra essentias aeternas respondetur.....	132
Caput 9: Essentias rerum improductas esse.....	134
Caput 10: Dubitationes contra id, quod dictum fuit essentiae esse improductas, diluuntur.....	137

Paradoxum 4: Angelos omnia intelligere habitum scientialem.....	139
Caput 1: Quaestionis status.....	139
Caput 2: Non fieri intellectui angelico prasentia obiecta per essentiam angelicam, seu non esse essentiam ipsius angeli repraesentativam obiectorum.....	144
Caput 3: Repraesentativum obiectorum in angelica cognitione non esse species a rebus acceptas.....	148
Caput 4: Neque species infusas in intellectu angelico ponendas esse, qua obiecta intelligibilia repraesentent.....	[135] 153
Caput 5: Dari habitum scientialem in angelis.....	157
Caput 6: Habitum scientialem in angelis esse repraesentativum obiectorum.....	161
Caput 7: Obiectorum solutio.....	166
Paradoxum 5: Sacramenta evangelica causare gratiam, quatenus Deus, ut in illis existens gratiam producit.....	169
Caput 1: Proponitur quaestio, utrum sacramenta evangelica sit causa gratiae, et sacramenti quidditate indicata dubitatur ad partem negativam.....	169
Caput 2: Probat, sacramenta evangelica esse causas gratiae.....	175
Caput 3: Explicatur, quomodo sacramenta sint causa gratiae, reiiciendo modos quosdam dicendi circa hoc minus próprios.....	178
Caput 4: Respondetur primae dubitationi, et expenditur, an sacramentum sit ens reale.....	182
Caput 5: Solvitur secunda dubitatio, et discutitur, an sacramentum sit ens absolutum.....	187
Caput 6: Tollitur tertia difficultas, et statuitur, an sacramentum sit ens per se.....	191
Caput 7: Proponitur, an sacramenta sint causae physicae, et pars afirmativa suadetur.....	195
Caput 8: Verior censetur Henrici sententia sacramenta esse causas Morales, quod auctoritatibus, et ratione probatur.....	[185] 197
Caput 9: Eadem causalitas moralis sacramentorum pluribus rationibus confirmatur.....	204
Caput 10: Gratiam divinam, nonnisi per creationem produci.....	209
Caput 11: In creatione locum non habere causam instrumentalem physicam.....	217
Caput 12: Obiectionibus capite septimo propositis respondetur.....	222
Caput 13: Sacramentorum causalitas in quo posita sit explicatur, et probatur.....	224
Caput 14: Idem suadetur ex aliarum opinionum confutationem.....	229
Caput 15: Adversariorum obiectiones dissolvuntur.....	234
Paradoxum 6: Principium individuationis esse duplicem negationem, seu existentiam, vel ipsum agens.....	[139] 239
Caput 1: Exponitur quid per principium individuationis intelligendum sit.....	[139] 239
Caput 2: Rationem individuationis seu constitutivum individui, debere esse aliquid ex natura rei distinctum ab essentia.....	242
Caput 3: Rationem formalem individui constitutivam, esse duplicem negationem.....	246
Caput 4: Adversariorum argumenta contra duplicem negationem proponuntur et dissolvuntur.....	249
Caput 5: An ratio fundamentalis seu causa individuationis sint accidentia.....	253
Caput 6: Nunquid materia dicenda sit individuationis principium.....	258
Caput 7: Num forma sit ratio individuationis.....	265
Caput 8: Scoti opinio examinatur.....	269

Caput 9: Existentiam dicendam esse rationem fundamentalem, seu causam individuationis.....	273
Caput 10: Respondetur iis qui ad existentia excludunt rationem principii individuationis.....	278
Caput 11: Etiam ipsum agens individuationis principium nominari posse.....	282
Caput 12: Per quid constituatur suppositum.....	284
Paradoxum 7: Theologia nostra nulli scientiae subalternatur, quin potius naturales scientias omnes sibi subalternat, art. 7, qu. 4.....	292
Paradoxum 8: Deus est primum cognitum, art. 24, q. 7.....	296
Paradoxum 9: Filius generatur de substantia Patris quasi de materia, art. 54, q. 3.....	299
Paradoxum 10: In praedestinato datur causa aliqua suae praedestinationis. <i>Quodl.</i> 4, q. 19, et <i>Quodl.</i> 8, q. 5.....	301
Paradoxum 11: Angeli intelligunt cogitationes cordium, <i>Quodl.</i> 3, q. 13.....	303
Paradoxum 12: Beatitudo principaliter perficit essentiam animae quam potentias, <i>Quodl.</i> 13, q. 12.....	305
Paradoxum 13: Beati vidente creaturas in Deo videndo essentiam divinam ut habet rationem ideae, <i>Quodl.</i> 7, q. 4.....	308
Paradoxum 14: Creatura irrationalis a verbo divino assumi non potuit, <i>Quodl.</i> 13, q. 5.....	311
Paradoxum 15: In homine praeter animam rationem est alia forma, <i>Quodl.</i> 2, q. 2 et 3, <i>Quodl.</i> 4, q. 13, <i>Quodl.</i> 9, q. 8, <i>Quodl.</i> 10, q. 5, ad 3.....	313
Paradoxum 16: Personarum divinarum productio causaliter praesupponitur ad productionem creaturarum, <i>Quodl.</i> 6, q. 2, art. 59, q. 6.....	315
Paradoxum 17: Panis post consecrationem manet aliquid, <i>Quodl.</i> 9, q. 9, et <i>Quodl.</i> 11, q. 4.....	317
Paradoxum 18: Nulla veritas sincera naturaliter cognosci potest ab intellectu viatoris absque speciali divinae lucis illustratione, art. 1, q. 2 et 3.....	319

→Apêndice 2 – Ensaio de uma bibliografia servita sobre Henrique de Gand:

¶ Bibliografias contemporâneas (ordem alfabética):

- BERARDO, S. M. “Enrico di Gand ritorna all’ordine dei Servi di Maria?”. *Il comune di Bologna* 6.4 (1928), pp. 19-22.
- BRANCHESI, P. M., BESUTTI, G. M. *Bibliografia dell’Ordine dei Servi*. 3 vols. Bologna, 1971-1973 [Bibl. Servorum Romandiolae 4-6].
- CHARBONEAU, D. M. “The Servites of Barcelona”. *Studi storici dell’Ordine dei Servi di Maria* 30 (1980), pp. 5-87 (esp. pp. 52-3).
- LAARMANN, M. *Deus, primum cognitum. Die Lehre von Gott als dem Ersterkannten des menschelichen Intellekts bei Heinrich von Gent (†1293)*. Münster: Aschendorf, 1999, pp. 392-404, 405-10.
- MACKEN, R. *Bibliotheca Manuscripta Henrici de Gandavo. I. Introduction. Catalogue A-P. II. Catalogue Q-Z. Répertoire*. 2 vols. Leuven: Leuven University Press, 1979 (Henrici de Gandavo Opera omnia 1-2).
- MONTAGNA, D. M. “I servi ed Enrico di Gand († 1293). Inchiasta sul manoscritti”. *Studi storici dell’Ordine dei Servi di Maria* 32 (1982), pp. 197-204.
- ROSCHINI, G. M. *Galleria servitana*. Roma: Pontificia Facoltà Teologica “Marianum”, 1976.
- ROSSI, A. M. “Propectus historicus studiorum in Ordine Servorum beatae Mariae virginis”. *Studi storici dell’Ordine dei Servi di Maria* 16 (1966), pp. 160-66.
- WULF, M. de. *Études sur Henri de Gand*. Louvain – Paris: Uystpruyst- Dieudonné – Félix Alcan, 1894, pp. 226-8.

¶ Comentários servitas impressos (ordem cronológica):

- FERRARI, A. F. *Theoremata ex quattuor Sententiarum libris, quae ad mentem Henrici Gandavensis, doctoris solemnns Ordinisque B. M. V. publice disputanda proponit*. Perugia, 1625.
- BURGUS, H. A. (senior). *Henrici Gandavensis Doctoris solemnns Ordinis servorum Paradoxa Theologica et Philosophica*. Bononiae: apud Clementem Ferronium, 1627.
- RENZOLIUS, M. A. *Assertiones theologicae ac pysiologicae ... ad mentem Henrici Gandavensis*. Pistorii: apud Petrum Antonium Fortunatum, 1631.
- GOSIUS, M. A. *Summae philosophicae ad mentem Henrici Gandavensis doct. sol. ord. Servorum*. Pars prima: Logicalis. Pars secunda: Physicalis. Romae, 1641-1642.
- BURGUS, H. (junior). *Axiomatum aliquot theologorum ex quattuor Sententiarum libris totidemque Paradoxorum Henrici Gandavensis, Servitae...* Bononiae, 1652.
- LODIGERIIUS, C. *Assertiones ex universa theologia ... ad mentem Doctoris Solemnns Henrici Gandavensis Ord. Servor. BMV iuxta expositionem habitam ab Adm. Rev. P. Mag. Georgio Soggia Turritano eiusdem ord.* Romae: Typgraphia Ignatii de Lazaris, 1669.
- CHIROLI, A. *Lumina fidei divinae quibus christini ducuntur in cognitionem veritatis ... de fide divina, de summo pontifice, de ecclesia, atque de Sacris Conciliis*. Lugduni, 1671.
- POGGI, J. F. *Assertiones ex universa theologia sub felicissimis auspiciis serenissimis Cosmi III...* Romae, 1674.

- ROSSI, P. A. *Assertiones ex universa theologia ad mentem mag. f. Henrici Gandavensis OSM...* Romae, 1678.
- COMENSI, I. M. R. *16 Theses ad mentem Doctoris Solemnis Henrici Gandavensis Ord. Ser. BMV iuxta expositionem habitam a Reverendiss. P. Mag. Georgio Soggia Turritano eiusdem ordinis priore generali...* Romae: Ex Typographia Ignatii de Lazaris, 1680.
- ROSSI, J. V. *Flores theologici ex Henrici Gandavensis OSM...* Bononiae, 1681.
- COZZANDO, L. *De magisterio antiquorum philosophorum libri VI.* Genua, 1684.
- FILETTI, J. A. M. *Theologica asserta ad mentem doc. Sol. Henrici Gandavensis OSM.* Bononiae, 1686.
- SOGIA, F.-G. *In prologum Sententiarum magistri fratris Henrici a Gandavo eiusdem Ordinis ... Pars prima: De sacra theologica.* Romae, 1691.
- SOGIA, F.-G. *In prologum Sententiarum magistri fratris Henrici a Gandavo eiusdem Ordinis ... Pars secunda: De locis et argumentis theologicis.* Romae, 1691.
- SOGIA, F.-G. *In prologum Sententiarum magistri fratris Henrici a Gandavo eiusdem Ordinis ... Pars tertia: De sacra scriptura et eius sensibus deque censuris propositionum ei oppositarum.* Saceri, 1692.
- SOGIA, F.-G. *In primum et secundum librum Sententiarum quaestiones disputatae. De deo divinisque personis et angelis. Pars prima.* Saceri, 1689.
- SOGIA, F.-G. *In tertium librum Sententiarum quaestiones disputatae. Pars prima: De Christo seu de incarnatione Verbi divini.* Saceri, 1697.
- SOGIA, F.-G. *In quartum librum Sententiarum quaestiones disputatae. Pars prima.* Saceri, 1697.
- PORTA, P. *Conclusiones theologicae, quas ... ad mentem Doc. Sol. Henrici Gandavensis OSM.* Vicenza, 1694.
- LODIGERIUS, C. *Disputationum theologicarum tomus primus ... De Deo, Deique proprietatibus ... De Beatifica Visione Dei ... de Divina Scienti, juxtà genuinam Henrici de Gandavo Doctoris Solemnis Ordinis Servorum BMV mentem...* Romae: Typis Jacobi Komarek Boemi, 1698 [tb. publicado, no mesmo ano e pelo mesmo editor, em 3 vols. separados: 1 – De Deo, Deique proprietatibus, 2 – De Beatifica Visione, 3 – De Divina Scientia].
- LODIGERIUS, C. *De qualitate praesentiae Parochi ad abijciendam matrimoniorum clandestinitatem dubia quatuor.* Romae: Typographia Reverendae Camerae Apostolicae, 1699.
- BERRETTA, G. *Theologica theoremata ... juxta mentem Doctoris Solemnis Henrici a Gandavo Ord. Ser. B.M.V. ... ab obiectorum ictibus ... publice vindicata.* Florentiae: ex Typographia Petri Matini, 1700.
- VENTURA, A. *Mag. fr. Henrici de Gandavo ... philosophia tripartita.* Bononiae, 1701.
- CANALI, B. A. M. *Cursus philosophicus ad mentem Doctoris solemnis Henrici de Gandavo...* Parmae: Typis Pauli Montii, 1715.
- LODIGERIUS, C., CANALI, B. A. M. *Disputationum theologicarum tomus secundus ... de Divina Voluntate ... de Praedestinatione, ac Reprobatione ... de Beatitudinei, juxta genuinam Henrici de Gandavo Doctoris Solemnis Ordinis Servorum BMV mentem....* Lucae: Leonardi Venturini, 1722.

LODIGERIUS, C., CANALI, B. A. M. *Disputationum theologicarum tomus tertius ... de Angelis ... de Divina Incarnatione ... de Sanctissima Trinitate, juxta genuinam Henrici de Gandavo Doctoris Solemnis Ordinis Servorum BMV mentem....* Lucae: Leonardi Venturini, 1724[?].

CANALI, B. A. M. *De septem ecclesiae sacramentis libris VIII comprehensa...* Venetiis, 1734.

¶ Comentários servitas disponíveis somente em manuscrito (ordem alfabética):

AAVV. *Tractatus theologico-scholasticus, iuxta miram Henrici de Gandavo O. Serv. B.M.V. doctrinam.* 3 vols. (Barcelona, Bibl. Universitaria, ms. 866, 867, 868).

ANONYMUS. *Philosophia Aristotelis, explicate ad mentem doctoris sollemnis Henrici de Gandavo, Ordinis nostri Servorum beatae Mariae professoris* (Firenze, Bibl. Nazionale Centrale, ms. Conventi soppressi C. 5. 1643).

ANONYMUS. *Philosophia Aristotelis universa tripartite, iuxta mentem solemnem doctoris Henrici Gandavensis, Ordinis Servorum beatae Mariae virginis, enucleata* (Barcelona, Bibl. Universitaria, ms. 1270).

ANONYMUS. *Disputationes theologicae ex primo Sententiarum, iuxta mentem Henrici Gandavensis* (Faenza, Bibl. Comunale, ms. 2).

LODIGERUS, C. *Tractatus de fide, spe et caritate, ad mentem Henrici Gandavensis* (Firenze, Bibl. Nazionale Centrale, ms. Conventi soppressi G. 8. 1561 | Firenze, Bibl. Nazionale Centrale, ms. Conventi soppressi G. 8. 1827 | Pesaro, Bibl. Oliveriana, ms. 1871).

LODIGERUS, C. *Tractatus de intellectu et scientia Dei, ad mentem Henrici Gandavensis* (Bologna, Bibl. Comunale dell'Archiginnasio, ms. A. 760).

LODIGERUS, C. *Tractatus de poenitentia, ad mentem Henrici de Gandavo* (Bologna, Bibl. Comunale dell'Archiginnasio, ms. A. 761).

LODIGERUS, C. *Tractatus de gratia, ad mentem Henrici de Gandavo. Pars prima* (Bologna, Bibl. Comunale dell'Archiginnasio, ms. A. 762).

SOGIA, F.-G. *Logica* (Firenze, Bibl. Nazionale Centrale, ms. Conventi soppressi C. 10. 1758).

SOGIA, F.-G. *Tractatus de angelis, 1612* (Firenze, Bibl. Nazionale Centrale, ms. Conventi soppressi H. 8. 1759).

SOGIA, F.-G. *Tractatus de actibus humanis iuxta mentem Sollemnis Doctoris Henrici de Gandavo* (Bologna, Bibl. Comunale dell'Archiginnasio, ms. A. 813 | Firenze, Bibl. Nazionale Centrale, ms. Conventi soppressi E. 7. 1757).

VENTURA, A. M. *Tractatus de beatitudine supernaturali, iuxta mentem Henrici de Gandavo, Tractatus de vitiis et peccatis, secundum mentem Henrici de Gandavo* (Bologna, Bibl. Comunale dell'Archiginnasio, ms. A. 813).

VILARDELL, P. M. *Henricisticus philosophiae cursus seu veridica Aristotelicae philosophiae traditio iuxta mentem Henrici a Gandavo* (Barcelona, Bibl. Universitaria, ms. 1484).

¶ Adendo: comentários impressos e manuscritos provenientes de outras ordens:

CONSTANTIUS HIEROTHEUS, O.S.B.Cam. *Emendatio et illustratio Henrici de Gandavo Quodlibetorum Theologiae tomos duos in folio*. (Firenze, Bibl. Nazionale Centrale, ms. Conventi soppressi A. 2. 506, 2 vols.). [Cf. MITTARELLI, J.-B., COSTADONI, A. *Annales Camaldulenses...* Tomus 8: 1515-1764. Venetiis: apud J. Baptistam Pasquali, 1764, pp. 140-1: “Nominat <sc. Ventura Minardus> etiam cum laude Constantium Hierotheum canonicum prius regularem, et postea monachum Camaldulensem, *cujus*, subdit, *habetur elegantissima correctio Periarchon Origenis*. Emendasse et illustrasse etiam fertur Constantius Henrici de Gandavo archidiaconi Tornacensis Quodlibetorum Theologiae tomos duos in folio, ut legitur in ms. indice bibliothecae Camaldulensis eremi” (grifo no orig.); cf. etiam MACKEN, *Bibl. manuscr. Henrici de Gandavo*, I, 1978, pp. 274-81].

ZAMBRANA DÁVALOS, F. A., O.S.S.T. *Commentariorum in prologum Sententiarum Magistri Fr. Henrici Gandavensis, Ordinis Sanctissimae Trinitatis. Quaestiones disputatae, ubi de sacra theologia ejusque locis et argumentis; de auctoritate infallibili Sanctae Romanae Ecclesiae Summi pontificis et conciliorum*. Tomi 2. Neapolis, 1695. [cf. SCHMUTZ, J. *Scholasticon – Nomenclator*: ZAMBRANA DÁVALOS, Francisco Antonio (consultado em: 05/10/2017), URL = http://scholasticon.ish-lyon.cnrs.fr/Database/Scholastiques_fr.php?ID=99; DELEHAYE, H. “Notes sur Henri de Gand”. *Messenger des sciences historiques ou Archives des arts et de la bibliographie de Belgique* (1888), p. 428; PÉREZ GOYENA, A. “La teologia española em el siglo XVIII hasta las reformas de Carlos III”. *Razón y Fe* 41.1 (1915), pp. 141-157 (esp. p. 146)].

_____. *Descripción del sagrado culto con que el muy religioso convento de Carmelitas Descalzos de la ciudad de Jaén celebró la beatificación y culto de su gran Padre y Patriarca S. Juan de la Cruz...* Jaén, 1676.

ZUCCOLIUS PATAVINUS, V., O.S.B.Cam. “Commentaria”. In: HENRICUS DE GANDAVO. *Aurea quodlibeta <...> commentariis <...> Vitalis Zucolii Patavini <...>*. 2 vols. Venetiis: apud Marcum Claserium, 1608 [2ª ed., com prefácio de Arcângelo Piccioni: Venetiis: apud Iacobum de Franciscis, 1613].