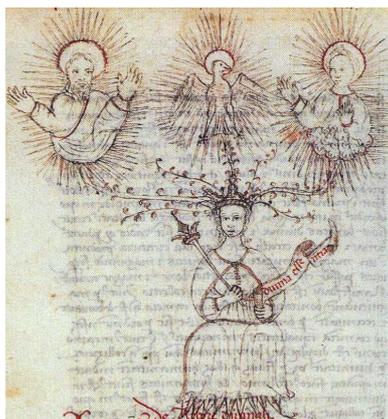


Deus não pode ser conhecido. A incognoscibilidade divina no Livro dos XXIV Filósofos (XVI e XVII) e suas raízes na tradição filosófica ocidental¹

God Can not be Understood. God's Incomprehensibility in the Liber XXIV philosophorum (Chapters XVI & XVII) and its Roots in the Western Philosophical Tradition.

Gott kann nicht erkannt werden. Die Unerkennbarkeit Gottes im Liber XXIV philosophorum (Kapitel XVI & XVII) und ihre Wurzeln in der Tradition westlichen Philosophierens



Jan G. J. ter Reegen²

Resumo: O *Livro dos XXIV Filósofos* apresenta nos enunciados XVI e XVII a inefabilidade de Deus, por causa de sua excelência e pelo fato de Deus ser pensamento de Si mesmo. Qual a dimensão e a fundamentação desta afirmação? Neste estudo tenta-se fazer ver que ela não é, na filosofia antiga e medieval, um fato isolado, mas que faz parte de uma longa tradição da qual faz parte o Neoplatonismo, tanto nos seus autores clássicos, como também no *Livro das Causas*.

Abstract: The *Liber XXIV Philosophorum* in its XVIth e XVIIth thesis tells us about the ineffability of God as a consequence of His excellence and also in view of the fact that God can only think Himself. In this paper we will try to examine the base and dimensions of this statement, studying it as a part of a long tradition in ancient and medieval philosophy, i.e. Neoplatonism, and especially in the *Liber de Causis*.

Palavras-chave: Inefabilidade, Primeiro Princípio, Ser além do Ser, Causa Primeira.

Keywords: Ineffability, First principle, Being beyond being, First cause.

¹ Enunciado XVI

Deus est quod solum voces non significant
Propter excellentiam, nec mentes
Intelligunt propter dissimilitudinem.

² UECE (Fortaleza – CE).

1. Introdução (1)

O *Livro dos XXIV Filósofos* (2) é um pequeno mas profundo documento do início da Idade Média, que apresenta uma série de definições a respeito de Deus, enraizadas na história da filosofia algumas, novas outras, porém todas de uma estrutura lógica que nem sempre facilita a sua compreensão. O documento traz no seu bojo as marcas de sua viagem pela história, não somente no que diz respeito à apresentação das teses, mas também à forma em que chegou até nós: interpretações, censuras, condenações de opiniões e tendências deixaram os seus vestígios - umas de maneira mais clara, outras de forma mais velada, tendo como consequência uma grande diferença entre os manuscritos mais antigos e os mais recentes, datados de tempos que podem ser caracterizados como mais "turbulentos", como por exemplo os decênios depois dos acontecimentos de março de 1277. Entre os antigos destaca-se a assim chamada "*versão antiga*", encontrada no *Codex Laudunensis*, (Laôn) Bibliotheca Municipalis 412, ff 92-93 (D'ALVERNY, 1961: 299), datável entre 1220 e 1230.

2. O texto dos enunciados XVI e XVII e seus comentários (3)

As teses XVI e XVII, com seus comentários, apresentam-nos, de maneira inequívoca, o que o *Liber* pensa da possibilidade de se conhecer a Deus, ou, em outras palavras, apresentam as teses fundamentais de sua filosofia que se define como *negativa*. De certa forma podemos afirmar que aqui encontramos a expressão do espírito geral do *Liber*: Deus revela-se nas suas relações com o mundo e a alma, sem, porém, nunca se comunicar plenamente. Para facilitar o estudo dessa filosofia negativa, expressa nestas proposições, apresentamos, em seguida, a sua versão portuguesa (4), como também a de seus comentários (5).

XVI. Deus é a única coisa que as palavras não significam em razão de sua excelência, nem os espíritos compreendem por causa de sua diferença

Com. 1:

A tarefa das palavras é significar o que as mentes compreendem, e não outra coisa. A alma não encontra em si a figura nem a imagem original de Deus, porque estas são totalmente ele mesmo, não da maneira em que estão nas coisas. Por isso (Deus) é diferente dela na sua totalidade, e não é compreendido e, conseqüentemente, também não significado (7).

Com. 2a:

SÓ(MENTE)

com esta palavra se mostra que a todos as outras coisas, com exceção daquilo que é primeiro, pode ser dado um nome.

PALAVRAS

São os nomes e os termos que surgiram com a capacidade de somente significar aquelas coisas que são entendidas pelo intelecto.

ESPÍRITOS

Visto que o espírito em nada se ajusta ao que é primeiro, porque é uma espécie na alma, mesmo assim os espíritos estão na primeira causa, porém, no primeiro caso são criados, aqui incriados, lá necessários, aqui sensíveis. O comentário afirma duas coisas: primeiro, o que é próprio da palavra, segundo, qual a propriedade do intelecto através da qual se compreende Deus ou não se compreende Deus, se não encontrada na alma.

ESTES isto é, as próprias formas exemplares.

ESTE A saber: as próprias formas exemplares são o próprio Deus.
NAS COISAS

Porque estão nas coisas por impressão na matéria e como semelhança da verdade; na alma, porém, são a própria verdade.

DIFERENTE A saber: a primeira causa.

DELE A saber: da alma.

NÃO SIGNIFICADO Quer dizer que as palavras só significam aquilo que é compreendido pelo intelecto.

Com. 2b.

PALAVRAS que são nomes e termos capazes de significar o que aprendem através do intelecto.

DEUS É AQUILO QUE SÓ

O que é superior a todo intelecto, também sobrepuja o nome. Mas aquilo que é primeiro é superior a todo intelecto, o que se torna claro pela definição do intelecto, a saber: O intelecto é a potência da alma que compreende com a

ajuda da forma. Mas, o que é primeiro escapa, de todas as maneiras, à forma, o que fica patente em razão da definição da forma, que é a seguinte: A forma é aquilo que, chegando com a ajuda de propriedades de qualquer outra coisa, faz algo ser sujeito. Assim a nada pode ser dado um nome senão ao que é finito e ao que é definido. Mas, o que é primeiro não é definido, porque está acima de todo ser. Isto não se pode afirmar da alma pelo fato de que o saber é a fixação da forma na alma, imune à matéria. O que é fixado na alma é o conhecimento, e aquilo através de que aquele que possui ciência não compreende outra coisa senão aquilo que, enquanto verdadeiro, é o nome da ciência e de quem conhece. Mas é necessário que isto seja mais verdadeiro do que a alma humana. A alma, de fato, depende da matéria e a sua ação, que é compreender, depende dela. Mas, a essência daquilo que é primeiro de forma alguma depende da matéria, e por isso é presente a si mesmo e manifesto; e desta forma, conhecendo a si mesmo, porque a essência revelada não é ausente de sua essência, imune à matéria, como é na alma quando se conhece. Isto, então, se entende ser o conhecimento.

As palavras com que damos nomes às coisas indicam que "*conhecemos*" estas coisas, classificando-as no seu gênero, ou na sua espécie, e reconhecendo-as na sua individualidade através do seu nome próprio. Isto quer dizer, que ao ligarmos uma determinada palavra a alguma coisa, demonstramos que conhecemos aquela coisa, tanto no seu nível universal/abstrato, como no singular/concreto.

Conhecendo uma árvore, por exemplo, a conhecemos como ocupando um determinado espaço: cada árvore está plantada em algum lugar. Da mesma forma a conhecemos agora, no seu estado atual, nesta determinada situação: ela está no tempo. Conhecemo-la também, como pertencendo a uma determinada família ou espécie, ponto que já faz sair do concreto e singular e que faz iniciar o caminho da abstração que culminará, em última instância, com a mais universal afirmação que poderá ser feita: o de ser vivo vegetal, e o de ser.

O uso das palavras é cheio de significação, i.é. elas são sinais que apontam para algo que existe. Para o *Liber*, porém, ao contrário de todas as coisas criadas, Deus não é "*alcançado*" pela palavra: não há sinal ou signo que consiga aproximar o homem da verdadeira natureza de Deus, classificando-O na escala dos seres: Ele está fora de todas as categorias, como por exemplo do tempo e do espaço.

A razão indicada é a sua "*excelência*", em outras palavras, o fato de Deus não estar no mesmo nível mas acima de tudo que existe e que se situa atrás dEle,

que é a razão de ser e a finalidade última de todas as criaturas. Deus está fora do alcance das palavras, cuja tarefa é significar os conhecimentos do espírito.

Deus, único em si mesmo, é inclassificável. Então, se o homem quiser defini-Lo não lhe resta outro caminho senão a aplicação da definição que convém aos indivíduos, aquela que procede através de imagens e que conseqüentemente nunca atinge a Deus na sua essência e é usada por pura analogia, porque dEle não podem existir formas ou imagens.. "*A excelência de Deus faz com que o Liber nas suas sentenças se nega a nos dar a sua definição essencial*" (HUDRY, 1989: 26).

Toda definição, então de Deus, é impossível. Em outras palavras: exatamente aquilo que não pode ser definida é Deus (veja HUDRY, *ibidem*, 26).

Essa excelência causa uma diferença que se afirma como fundamental, talvez melhor dizer abismal, vez que se constitui uma separação essencial em relação aos homens, símbolo aqui, como seres racionais, de tudo que existe, e para os quais é impossível qualquer aproximação a Deus por via do conhecimento humano. "*Na alma não há imagem nem figura de Deus*", estas não existem nem podem existir, porque elas são sinais de uma forma de conhecimento que é característica dos seres humanos, que conhecem através de um processo e não de forma intuitiva. A alma, por ser criada, pode ser nomeada e definida, ao contrário do "*primeiro*" que é a origem de tudo, inclusive da alma, cuja potência é o intelecto, que para compreender depende da forma que faz as coisas serem determinadas coisas. Descobrir na alma uma imagem ou uma figura de Deus seria negar a sua absoluta transcendência e colocá-Lo ao nível sensível, porque o conhecimento dos seres sensíveis é através de imagens e formas que se elaboram num processo de abstração, um conhecimento que então não é direto nem intuitivo, e que divide e diseca o objeto conhecido. A absoluta simplicidade de Deus impossibilita essa dissecação.

Quando, então, o *Liber* diz da figura e da imagem que elas são "*totalmente ele mesmo*", afirma que Deus pertence a uma outra ordem e que Ele só pode ser conhecido de forma direta, de modo intuitivo: Ele é a sua própria forma, a sua própria imagem, forma e imagem são Ele mesmo. Isto equivale a dizer que é impossível dEle elaborar uma forma ou uma imagem, que nos levaria ao seu conhecimento. De Deus nada pode ser abstraído ou formado; Ele é o que é e só assim pode ser conhecido.

XVII. Deus é pensamento só de si mesmo, não recebe predicado.

Com. 1

Não se conhece o nó através da relação do nó. O predicado existe nas coisas para que se explique de diversas maneiras o que está incluído num único modo. Pelo fato de não existirem em Deus diferentes modos, conforme o modo de anterior e de posterior, constituindo a sua quiddidade conforme o modo de mais ou de menos, Ele não recebe predicado, mas se pensa a si mesmo, porque se gera a si mesmo.

Com. 2 a

INTELECTO porque pura verdade, despojada de toda matéria.

SO DE SI. Porque não pode, por revelação, ser mais conhecido do que si mesmo, pelo fato de ser mais conhecido não existe para ele nem definição, nem nome.

O comentário diz, em primeiro lugar, que o que é primeiro não recebe predicado, supondo uma causa por semelhança. Segundo, expõe oferecendo a razão disto em si. Terceiro, conclui. Quarto, visto que o predicado é a manifestação do seu sujeito através de uma expressão, e visto que o que é primeiro não é predicado de si e, assim parece, não se revela a si, por isso torna desnecessário um modo de se revelar a si mesmo.

É CONHECIDO, a saber, em seus princípios, pela relação de si sobre si, porque a relação traz só à memória a revelação, não faz a manifestação do vínculo. Assim ocorre naquilo que é primeiro: o primeiro gera a si pela reflexão de si sobre si, e desta forma por revelação. Mas, porém, esta revelação não é chamado predicado.

PELAS RAZÕES, a saber, a razão material e formal.

É EXPLICADO, a saber, para manifestar o sujeito.

ÚNICA, isto é, pela razão como por relação.

GERA e desta forma o que é gerado é a manifestação do pai ou daquele que gera, como o esplendor é a manifestação da luz.

Com. 2b

DEUS É INTELECTO. O primeiro é claro da seguinte forma: aquilo cuja verdade é não o que é, mas através de que é, aquilo não é o próprio intelecto,

mas aquilo que possui intelecto, que é a sua perfeição, porque a verdade de uma coisa e a sua inteligência são a mesma coisa. Por isso aquilo que é, sendo a verdade, será o próprio intelecto.

Assim a matéria é por si um impedimento para o intelecto: de tal forma que quanto maior matéria, tanto menos intelecto haverá; e aquilo que tem um mínimo de matéria, terá o máximo de intelecto. Quando, então, ainda restar matéria encobrando sujeitos, não será o intelecto, mas somente aquilo cuja perfeição é o intelecto. Por isso o que absolutamente sem matéria, é o próprio intelecto presente.

PREDICAÇÃO é nas coisas a expressão de quiddidade ou de maioridade ou de igualdade a respeito delas, mas nada disso é daquilo que é primeiro, porque qualquer coisa que é assim, é composto, por isso etc. Assim aquilo que não recebe um predicado de si é claro: a predicação de algo de si é a sua razão, ou o seu nome, que o faz mais conhecido. Mas dele, o primeiro, não há razão nem nome; e em função disso não se pode fazer mais conhecido, visto que não pode ser predicado nada de si, porque não há nada mais conhecido do que si mesmo.

Da mesma forma a predicação é ser do sujeito, mas o que é primeiro é o ser puro, e seu ser não é ser. Por isso Avicena diz: Aquilo a que, então, acontece em certa hora o ser, este deve haver algo de que seu ser depende. Mas, o ser lhe chega casualmente, necessário por algo fora de si, de forma que chega ou algumas vezes ou sempre. No primeiro caso trata-se da matéria; mas aquilo a que sempre chega, não possui uma quiddidade simples: então, o que tem a respeito de si, aquilo é outra coisa do que aquilo que tem por outro de si, e através dessas duas coisas lhe advém o ser e o predicado. E desta maneira nada é totalmente despojado por aquilo que é em potência com respeito a si mesmo, senão o ser necessário.

A expressão inicial "*Deus é pensamento só de si mesmo*" refere-se, sem dúvida, à *Metafísica* de Aristóteles (1072b, 18-26), onde este define Deus como o "*pensamento do pensamento*". Isto quer dizer que Deus só pode pensar a si mesmo, que Ele mesmo é objeto e sujeito do seu pensar. Por isso, em Deus não há distinção entre sujeito pensante e objeto pensado. Ele é o próprio Intelecto e conseqüentemente não Lhe há nada mais conhecido do que a si mesmo. Se não for assim, decretaríamos uma divisão, por sutil que fosse, em Deus, negando destarte a sua absoluta simplicidade.

Daí, então, torna-se claro porque não há em Deus lugar para predicados. Estes existem para revelar as várias formas que constituem a existência concreta de algo, ou que revelam as categorias que podem ser aplicadas,

como, por exemplo, o *tempo*, - através dos modos de anterior e de posterior -, ou a *quantidade*, - através do mais e do menos. Os predicados, assim fazem ver os comentários, são realidades que tem a função de tornar algo mais conhecido. Deus gera a si mesmo, por isso Ele é simples e auto-suficiente: para ser não precisa de nada mais do que a si mesmo; não são necessárias revelações que O tornariam mais conhecido, visto que sendo simples e perfeito é conhecido em si e por si. Nada pode Lhe ser acrescentado que manifeste ou revele algum aspecto particular: Ele é o que é e nEle não há divisão ou distinção.

Sendo Deus '*o primeiro*', a origem de todo ser, porque o próprio ser, nada mais pode ser dele afirmado. Os comentários 2a e 2b explicam e exploram mais detalhadamente essa tese, afirmando que Deus é Intelecto e pensamento, porque é pura verdade, clara por si mesma. A matéria é um impedimento para o conhecimento, porque tanto mais matéria, tanto menos conhecimento; a ausência da matéria em Deus, faz dele o próprio conhecimento, enquanto nos seres criados, sensíveis, há matéria, e conseqüentemente não são o próprio conhecimento, mas tem o conhecimento como perfeição; por isso a respeito deles podem ser usados predicados.

A citação de Avicena, afirmando a dependência de todo ser que não possui o ser por si mesmo, manifesta a penetração do pensamento do Estagirita e de seus comentadores árabes no ocidente.

3. O texto das Proposições V (VI) e XXI (XXII) do *Livro das Causas*

Como representante da tradição filosófica ocidental a respeito da inefabilidade de Deus tomamos o texto das proposições V (VI) e XXI (XXII) do *LdC*, que escolhemos em razão de o *LdC*, tanto na forma como no conteúdo, estar pertencendo a grande corrente neoplatônica plotiniana e, sobretudo, por apresentar uma profunda dependência da obra Procliana, os *Elementos Teológicos* (veja e.o. D'ANCONA, 1995: 23ss). Através do *LdC*, então, estamos em contato com o pensamento neoplatônico que é de capital importância na questão da inefabilidade de Deus, não só pelo seu próprio conteúdo, mas também por causa do fato de ter influenciado decisivamente a teologia e filosofia ocidental, através dos Padres da Igreja, especialmente Santo Agostinho e os escritos do Dionísio, o Pseudo-Areopagita, no ocidente sobretudo na tradução de João Escoto Eriúgena.

A aceitação do *LdC* no mundo ocidental, como de autoria de Aristóteles, numa espécie de complemento do Livro XII da *Metafísica*, chegando a ser uma

obra de leitura obrigatória no curso de metafísica na Faculdade de Artes, em Paris, a partir de 1255 (TER REEGEN, 2000: 66), antes mesmo de ser reconhecido por Tomás de Aquino como de origem procliana e não da autoria de Aristóteles, se torna patente não somente através dos mais de cem manuscritos conhecidos hoje em dia, mas também pelo fato de os maiores pensadores da época, como Roger Bacon, Egídio Romano, Siger de Brabantia, Alberto Magno e o próprio São Tomás (para citar aqueles cujos comentários foram editados) terem, ou comentado a obra., ou terem organizado as suas lições em publicações, em forma de comentários. A influência do *LdC*, embora diminuindo a partir do fim do século XIII, ainda se faz presente na obra de Nicolau de Cusa, e.o.

a. A filosofia negativa de Plotino

Nas suas *Enéadas* o Uno, Deus para os leitores da tradição cristã, é absolutamente indizível, inatingível, inominável. A razão desta impossibilidade de pronunciar qualquer coisa a respeito de Deus, do Uno, deve ser procurada no fato de que Ele é a Causa Primeira de tudo que vem depois dEle: vida, intelecto, ser (veja por ex. ENEADAS, II, I). Esta Causa Primeira, que é primariamente simples e pura, não pode ser parte de algo que compõe o todo, por Ele criado e mantido. Se, entretanto, no linguajar humano fala-se de Deus como Belo ou como Bom, este falar não deve ser entendido no sentido de reconhecer e atribuir qualidades reais, de Lhe aplicar predicados, mas o Bom e Belo devem ser entendidos como sinônimos do Ser Completo, primeiro e simples, aquele que uma vez visto torna supérfluo o ver de todo o resto, e, por isso, aquele a quem se procura chegar para conhecê-Lo em plenitude (e.o. EN., I, 6; VI, 7).

Como simples e puro, o Uno não tem tamanho, extensão, forma, partes etc. Em outras palavras, o Uno está fora das categorias aristotélicas, porque absolutamente sem limite sem medida e sem circunscrição. A própria noção de Ser deve ser vista com suspeição, porque afinal o Uno é "*além do Ser*" (EN., III, 8, 9).

Assim, o Uno é auto-suficiente e não precisa de nada. Pelo contrário, todas as coisas outras precisam dele: bom, grande, belo e outros adjetivos mais só fazem ver que Ele é o "*único em forma*", melhor dizendo que Ele "*sem forma*" (veja e.o. EN., VI, 7). Por isso, o Uno é fundamentalmente o Único e a sua Absoluta Unidade faz com que o Uno seja diferente de qualquer coisa que exista e possa existir na ordem criada, porque ela, a Unidade, não é uma unidade de partes, ou parte de alguma coisa. Assim torna-se patente que para

Plotino pensar o Uno, tentar chegar ao entendimento de algo a respeito do Uno, não consiste em adicionar traços pessoais, inteligíveis para nós - que rigorosamente não atingem em não expressam nada do Uno em si,- mas em tirar absolutamente tudo que o pensamento humano ligou ao Uno, chegando assim à absoluta negação, ou melhor dizendo, a um silêncio que fala mais alto de que qualquer predicado (EN., VI, 5).

Então, estritamente falando deve se reconhecer que não existe caminho para falar do Uno, que não há qualquer nome capaz de descrevê-lo. Todo e qualquer conhecimento é, então, impossível? Plotino faz ver que existe uma ligação entre o Uno e o ser humano e que esta ligação pode ser explorada para se chegar a algum tipo de conhecimento, que, porém, não pode ser considerado como "*real*", como possuindo conteúdo que expresse a verdade a respeito do Uno: este caminho é vedado ao homem, porque seria conhecimento do tipo intuitivo iluminador, que excede o nível humano de conhecimento, porque o homem pertence a uma outra ordem do ser do que o Uno. Melhor dizendo: o Uno excede e está além da ordem do ser a que o homem pertence. O Uno está além do Ser, é o próprio Ser como origem de todo ser, enquanto o homem é participante do ser (e.o. EN., VI, 7).

Mas, considerando que o Uno é a origem de tudo que existe, e que também ao Uno deve voltar tudo que existe, Plotino indica que não ficamos totalmente sem conhecer o Uno. Este caminho, porém, é um caminho indireto que passa por uma análise da nossa realidade como seres procedentes do Uno, que é a última razão de ser de tudo. Nesta processão o homem, a sua alma, passa da esfera espiritual, que está mais perto ao Uno, para este mundo, e conseqüentemente divide-se, assume a matéria, afastando-se desta forma da sua Fonte Criadora, o Uno. O grande objetivo do homem é realizar a volta à origem, através de sua alma. Isto é possível, porque a alma humana não está totalmente separada de sua origem, mas como tudo que procede do Uno traz em si os vestígios de sua origem, e conseqüentemente pode dizer algo daquele que é a razão última de todo ser. Este algo, entretanto, nunca é revelador a tal ponto que permita conhecer o Uno em sua essência, ou de verdade; apenas aponta semelhanças, permita que se faça comparações, ou, que se diga o que o Uno não é...

b. A Filosofia negativa em Proclo

Fundamentalmente a doutrina exposta por Plotino, enriquecendo o que já está presente nos diálogos platônicos e no médio-platonismo, é retomada por Proclo que, portanto, aprofunda e completa alguns dos seus aspectos. Das

obras de Proclo é de capital importância *Elementos Teológicos*, que pode ser considerada como um resumo de todo o pensamento procliano e cujo texto o *LdC* aproveitou substancialmente nas suas 31 proposições. Na análise das proposições do *LdC* aqui citadas, voltaremos mais de perto à obra ET, expondo, portanto, aqui de forma mais geral o pensamento de Proclo.

A expressão talvez mais bonita e profunda da inefabilidade do Uno em Proclo se encontra no "*hino ao princípio primeiro*", atribuído no passado ao Gregório de Nazianze (DEIRDRE, s/d: 162), porém hoje classificado entre os hinos de sua autoria (ULLMAN, 2002: 203). É uma ladainha de negação que contém a concepção procliana do Uno *além de tudo*:

Ó Tu, que estás além de todas as coisas!
 Até onde é diferente compor para Te cantar?
 Como podem palavras ser um hino a Ti?
 Palavra nenhuma é capaz de Ti expressar.
 Nenhuma inteligência pode perceber-Te
 Nenhuma inteligência pode captar-Te.
 Somente Tu és impronunciável,
 Não obstante tudo que de Ti se tem pronunciado.
 Somente Tu és incognoscível,
 Embora tudo que é pensado pertence a Ti.
 Em torno de Ti se reúne o desejo
 E e dor de todos os seres.
 Tudo te louva, canta um hino silencioso,
 Reconhecendo os teus vestígios.
 De Ti tudo se originou,
 Somente Tu, porém, não tens causa.
 Em Ti tudo permanece, a Ti tudo acontece;
 Tu és o fim de tudo; Tu é Uno e tudo
 Não sendo nem Uno nem tudo.
 Tu, que tens inúmeros nomes, como Te chamarei,
 O único inominável?

Expressa-se, aqui, de modo inequívoco, a absoluta transcendência do Uno sobre todas as coisas e a impossibilidade de pronunciar qualquer coisa a seu respeito, porque o "*Uno não é um Uno particular, mas o Uno no sentido absoluto, simplesmente Uno*" (DEIRDRE, s/d: 163). Neste sentido, nada pode Lhe ser acrescentado, porque a permissão de um acréscimo destruiria a sua absoluta unidade.

Proclo, no seu comentário ao Parmênides, como aqui, deixa bem claro que aquilo que não tem causa, não pode ser conhecido através da ciência, nem "*aquilo que está além de tudo que existe*" pode ser conhecido através de opinião ou percepção. Cada ordem do ser tem seu próprio objeto de conhecimento,

consequentemente o Uno está além do conhecimento das ordens que lhe são inferiores, porque a sua natureza é "*super-excelente*".

Nada, então, pode ser afirmado a respeito do Uno em sentido próprio. Qualquer definição que se invente ou qualquer nome com que se queira nomeá-Lo, sempre estarão ligados ao campo dos seres compostos. Termos qualitativos, então como Bom e Belo não podem ser aplicados ao Uno em sentido estrito, porque são termos, predicados, que chamam atenção para um determinado aspecto, são ocasião de se elaborar uma comparação, afinal são termos que negam a unidade e simplicidade e como tais inadequados para comunicar qualquer coisa do Uno.

c. A Teologia negativa do Pseudo-Dionísio

"A influência de Proclo, especialmente no que diz respeito à teologia negativa pode ser sentido na adaptação que se encontra nos escritos do Pseudo-Dionísio. É nele que encontramos uma visão que alarga o discurso filosófico sobre o transcendente numa teologia afirmativa, simbólica, negativa e mística. Também encontramos Dionísio desenvolvendo um tema plotiniano em relação com o ponto culminante do processo de negação, que conhecemos o Uno através do não-conhecer; de acordo com Proclo, conhecemos o Uno pelo Não-Ser, isto é, por negação, uma diferença sutil, mas ainda importante" (DEIRDRE, s/d: 186).

Através do Pseudo-Dionísio o pensamento de Proclo torna-se conhecido na Europa: todo o tratado sobre "*Os Nomes Divinos*" respira o espírito da absoluta transcendência ou diferença: em vários lugares encontram-se as afirmativas: *a natureza divina não se vê, não se compreende, ela é infinita e imperscrutável, ultrapassa qualquer raciocínio e conhecimento* (veja, por ex. 588C, 589C, 593A e.o.).

Aliás, em 593C encontramos, também, a imagem da Luz, cujo uso na Filosofia surge nos Pré-Socráticos, passa pelo pensamento órfico e pitagórico, e em Platão desenvolve-se numa metafísica da Luz, pensamento assumido pelas escolas helenísticas, porém com a mudança que Luz significa poder divino, e iluminação é deificação. O caminho da Luz também é importante em todo o percurso gnóstico, onde é "*predicado*" daqueles que são salvos, os pneumáticos. Na própria época do estudo e da divulgação do *Liber*, como também do *LdC*, temos as figuras de Grosseteste e Bacon, como os "pensadores da Luz".

A expressão mais forte, porém, da transcendência divina encontramos na *Teologia Mística*, cap. IV e V, o assim chamado "*grande hino das negações*" (DEIRDRE, *ibidem*, 282): "Dizemos, portanto que a causa de todas as coisas e que está além de todas as coisas não é absolutamente razão, nem inteligência. Entretanto não é absolutamente um corpo, nem uma figura, nem uma forma e não tem quantidade ou qualidade ou peso; não está em algum lugar, não vê, não tem um tato sensível, não sente, nem cai debaixo da sensibilidade; não conhece desordem e perturbação para ser agitado pelas paixões naturais ... Portanto, começando a subir, dizemos que não é alma nem inteligência; não possui imaginação ou opinião ou razão ou pensamento; não é Palavra nem pensamento; não se pode exprimir nem pensar; não é número nem ordem; nem grandeza nem pequenez ... e está acima de toda a negação a excelência de quem é livre absolutamente de tudo e que está acima do universo" (Teol. Mística, 1999: 1040D e 1048B).

Tudo o que o Pseudo-Dionísio faz é retomar ao pensamento neoplatônico e aplicá-lo à noção cristã da Transcendência Divina, que - para ele - conduz necessariamente à Santíssima Trindade. No esforço de salvaguardar a transcendência e explicar como Deus pode ser conhecido, afirma que Deus é cognoscível através das suas obras, mas absolutamente incognoscível na sua essência. Daí a importância da idéia da causalidade que é o fundamento tanto da distância como da relação entre o criador e as coisas criadas. Como Causa Única e exclusiva de tudo, Ele conhece tudo em si, e, conhecendo tudo, é o seu Criador.

Por isso, cada atributo pode ser dele afirmado, mas também deve ser negado no mesmo ato. O que se pode saber é que Deus está acima de tudo, mas ir além disso é impossível: Deus, na sua essência é absolutamente incognoscível. Para Dionísio, porém, a negação não é objetivo em si; devemos entender Deus não como negação, mas como: *super...*, *além de ...* Afinal, "*A escuridão é a inacessível claridade...*" (Divinis Nominibus, I, 6).

Este espírito percorre a obra de João Escoto Eriúgena, tradutor das obras de Dionísio, e, mais tarde, as do Meister Eckhardt, que, sem dúvida, conheceu o *Liber* e se reconheceu em vários dos seus enunciados e não somente nos primeiros, mais conhecidos, e talvez mais comentados, na história do pensamento.

Proposição V e XXI do Livro das Causas. (8)

V. A causa primeira é superior à descrição, as línguas fracassam ao falar dela, quando descrevem o se ser, porque ela está acima de toda causa, e dela

podemos falar somente através de causas segundas, que são iluminadas pela luz da causa primeira.

Com.:

Isto é assim porque a causa primeira não deixa de iluminar o seu efeito, e ela mesma não é iluminada por nenhuma outra luz, porque ela é a luz pura acima da qual não existe outra. De tudo isso segue, então, que é somente da causa primeira que não se pode falar; e isto se dá desta forma somente porque acima dela não existe nenhuma causa através da qual possa ser conhecida. Toda coisa, de fato, é somente conhecida e descrita a partir de sua própria causa. Quando uma coisa, pois, é somente causa e não efeito, não é conhecida por uma causa primeira nem descrita, porque ela é superior à descrição, e nenhuma palavra a atinge. Isto ocorre porque a descrição só se faz através de palavras, as palavras através da inteligência, a inteligência através do raciocínio, o raciocínio através da imaginação, a imaginação através dos sentidos. Ora, a causa primeira está acima de todas as coisas, porque ela é a sua causa. É por isso que ela não cai sob os sentidos, a imaginação, a razão, a inteligência e a palavra; ela não é, portanto, descritível. E repito que ou a coisa é sensível e cai sob os sentidos, ou ela é imaginável e cai sob a imaginação, ou subsiste estável, conforme uma disposição única e é inteligível, ou ela é mutável, destrutível, sujeita à geração e corrupção e cai sob a razão. Ora a causa primeira está acima das coisas inteligíveis, perpétuas, e acima das coisas destrutíveis, e por isso nem os sentidos, nem a imaginação, nem a razão, nem a inteligência tem poder sobre ela. Chega-se a ela somente por meio da causa Segunda que é a inteligência. Portanto, não é nomeada pelo nome de seu primeiro efeito senão de uma maneira diferente e melhor, porque o que pertence ao efeito pertence mais à causa, mas de uma forma mais elevada, e melhor e mais nobre, como demonstramos.

Para o *LdC* ao homem é impossível falar sobre a Causa Primeira, isto quer dizer que ele, por si mesmo, não pode manifestar nada de verdadeiro a respeito dEla, como também não entende nada de sua verdadeira dimensão. Ou, como diz São Tomás no seu comentário: ...descrição deve se entender "afirmação", porque qualquer afirmação que se faça de Deus, nada Lhe se acrescenta no mesmo sentido que para nós. Os nomes, de fato, que impomos, designam as coisas de acordo com o modo próprio de nossa inteligência e o ser divino transcende totalmente este modo (D'ANCONA, 1986: 235). São Tomás coloca a questão na sua perspectiva histórica, ressaltando a dependência da proposição da *ET* 123 de Proclo, e do Pseudo Dionísio - *Hierarquia Celeste*, II, 3. Porém, esta posição não quer dizer que a Causa Primeira está ausente do grande processo do conhecimento do mundo. Como razão de ser, criador e fim último de tudo que existe, a Causa Primeira se

mostra nas coisas que dela procedem, de modo especial naquelas em que de modo mais intenso se revela a sua Luz, as causas segundas, a saber a Inteligência e a Alma. Nos efeitos manifesta-se algo de sua causa, assim afirma o princípio aristotélico em que o *LdC* se baseia neste particular. Não tendo causa, porque absolutamente o Primeiro, a Causa Primeira não é efeito, e conseqüentemente não pode revelar nada de si e é, por isso, incognoscível.

O tema da luz - tão presente na filosofia antiga, desde os diálogos platônicos até os escritos de Grosseteste e Roger Bacon - aqui é usado em outra perspectiva do que em Proclo (ET, 163): é a Causa Primeira que ilumina, e não as Énadas, os deuses que estão entre o Uno, Princípio Absoluto, e as hipóstases Inteligência e Alma; elas desapareceram do *LdC*, como também já tinha acontecido com relação a *ET* 123, em que esta proposição do *LdC* se inspira notoriamente o autor do *LdC*. Além de significar uma volta à doutrina de Plotino (D'ANCONA, 1995: 72), é sem dúvida uma conseqüência do espírito monoteísta do autor do *LdC*, que atribui a criação de modo exclusivo à Primeira Causa e apresenta a Inteligência com causa segunda. Importante também a lembrança de D'Ancona: ao lado "da volta" ao Plotino, percebe-se aqui uma consonância substancial com a própria arquitetura do texto *De Divinis Nominibus*. Não que Deus na sua própria natureza seja as perfeições do ser da forma que estão no ser criado: mas através dessas perfeições é que chegaremos a uma idéia - por definição inadequada - do imenso poder de sua causalidade: Ele é a causa de todos os seres, mas, por sua vez, ele não é nenhum deles, enquanto transcende todos de forma supra-substancial (*Div. Nom. I, 5*) (D'ANCONA, *ibidem*).

A afirmação que a Primeira Causa é superior "*a qualquer descrição e nenhuma palavra a atinge*", oferece uma seqüência de conceitos que tanto apresentam e explicam esta afirmação: descrição - palavra - inteligência - raciocínio - imaginação - sentidos, como que indicam o processo do conhecimento humano, de que o conhecimento da Causa Primeira difere fundamentalmente: ela esta acima de todas estas coisas, "*porque é a sua causa*". Assim esta concatenação reforça a absoluta inatingibilidade da Causa Primeira: ela esta além dos sentidos, num outro nível de ser, e por isso é impossível formar dela imagens a partir de onde a inteligência humana, instrumento da racionalidade, construiria o raciocínio em procura da verdade.

XXI. A causa primeira está acima de todo nome com que é nomeada.

Com.:

Porque ela não tolera nem a diminuição, nem mesmo a perfeição. De fato, aquilo que é menos ser é incompleto, e não pode efetivar operação acabada

enquanto é menos ser. O que é completo, na nossa opinião, embora seja auto-suficiente, não pode, de forma alguma, criar qualquer outra coisa, nem estender de si mesmo seja o que for. Se, então, sob o nosso ponto de vista a situação for essa, repetimos e dizemos que a primeira causa não é um ser menor, nem apenas um ser acabado: é antes de tudo acima do ser acabado. Porque cria as coisas e estende sobre elas as suas perfeições através de um fluxo acabado, porque ele é o bem que não tem limite nem medida. O primeiro bem, então, enche de perfeição todos os mundos ; entretanto, todo mundo recebe desta bondade somente na medida de sua potência. Agora, então, está demonstrado e manifesto que a causa primeira está acima de todo nome com que é nomeado, e superior a ele e mais elevada.

O linguajar humano tenta, de todas as maneiras, dar um nome à Causa Primeira, expressando o entendimento do Ser Primeiro e de suas qualidades. Porém, como ser incompleto ao homem não é possibilitado o caminho do conhecimento da Causa Primeira, que não somente é Ser Completo, mas o Ser além de todo e qualquer ser, e, por isso, além de atribuições e negações. A razão disso, porém, não se encontra numa propriedade do ser completo que a Causa Primeira possuiria: o *LdC* argumenta "*o que é completo .. não pode criar qualquer outra coisa...*" O poder de criar é o grande distintivo que coloca a Causa Primeira em primeiro lugar e que faz dela a Primeira Forma. Consequentemente, além de ser auto-suficiente , a Causa Primeira deve estar acima do ser completo, deve ser super-completo: ela é além do Ser, e enquanto tal cria todas as coisas e sobre elas "*estende as suas perfeições*". São Tomás lembra que Proclo, *ET* 115, fala dos deuses - que devemos na perspectiva do *LdC* substituir pela Causa Primeira - como super-substancial, super-vital e super-intelectual. Esta "extensão" de que o *LdC* fala, é um fluxo contínuo de que o primeiro é a bondade, e que atinge todas as coisas criadas "*na medida de sua potência*", isto que dizer que umas recebem mais, outras menos, conforme o grau de sua participação no Ser, ou no dizer de Plotino, de sua proximidade com o Uno, afirmando-se, assim, a existência de várias coisas boas que todas refletem o bem ou a bondade original.

Conclusão

Ao ressaltar, primeiro a *excelência* de Deus, que leva à impossibilidade de usar qualquer palavra a respeito de Deus, o *Liber* se refere a absoluta transcendência divina, idéia essa presente de uma forma destacada na tradição do pensamento grego, já de uma forma clara em Platão e assumida, em certa forma, por Aristóteles, mas sobretudo desenvolvida no neoplatonismo, não

sem influência, também, do judaísmo, através de Fílon de Alexandria, do cristianismo, e do hermetismo, todos eles presentes no grande centro cultural e religioso da antiguidade tardia, que era a metrópole de Alexandria.

A mesma realidade da impronunciabilidade de qualquer palavra a respeito de Deus encontra-se na expressão *diferença*: invoca-se a doutrina platônica do Mundo Real e o do imitação, como também o pensamento aristotélico do Ato Puro, Perfeito e sem potência, absolutamente auto-suficiente.

A comparação com o texto do *LdC* no que diz respeito ao mesmo assunto, revela uma proximidade no uso de conceitos mas sobretudo um idêntico raciocínio, aqui aplicado a à Causa Primeira, lá a Deus, mostrando, desta forma, de modo inequívoco uma inspiração comum que está nas raízes das duas obras, embora elas tendo percorrido - como tudo indica - caminhos diferentes até chegar à época de sua maior aceitação e influência.

Quanto ao método, tanto o *Liber* como o *LdC* fazem uso do método axiomático. As teses apresentadas são acompanhados por um comentário. Neste ponto encontramos uma diferença, bastante significativa, aliás: os comentários do *LdC* são explicativos, apresentando uma análise do enunciado principal, que assim é enriquecido com novos passos que seguem de perto a obra de que é uma paráfrase, *Elementos Teológicos* de Proclo. Há não somente esclarecimentos, mas também são indicados novos caminhos, tornados patentes pela luz da reflexão.

Os comentários do *Liber*, isto é da versão antiga, são mais resumidos, mas seguem o padrão encontrado no *LdC*. O comentário 2a, entretanto, - talvez explicado pela data de sua composição (veja nota 7) - é mais técnico, mais de acordo com o espírito escolástico, querendo explicar os termos para que a tese anunciada seja entendida na medida certa, sem equívocos, logicamente correta. Quando há, neste caso algumas digressões mais reflexivas, como por exemplo no XVI quando se fala dos "*Espíritos*", logo depois são retomadas as explicações de cunho mais técnico: curtas, resumidas, querendo transmitir em que sentido os termos usados devem ser entendidos.

Os comentários de 2b parecem aprofundar mais o que é dito no comentário 2a do que o texto do enunciado e sua tradicional explicação, como se torna manifesto na apresentação do modo de conhecer humano (XVI, com 2b) e a citação do pensamento de Avicena a respeito do predicado (XVII, com 2b).

O espírito dos dois enunciados, que respira tão nitidamente tanto o Neoplatonismo como o Aristotelismo, parece reforçar a tese que liga a origem do *Liber* ao pensamento teológico aristotélico e à cultura alexandrina do

século III. Como e através de que caminhos as teses apresentadas chegaram até nós é uma outra questão que ultrapassa esta contribuição.

Sem dúvida, o *Liber* nos enunciados analisados apresenta um rico conteúdo, que manifesta tanto a penetração como a aceitação das teses do "não-pensamento" a respeito de Deus, não obstante as tentativas de querer saber mais, mas vontade essa que tem sempre como resultado um saber menor: é a luz que caminha para a total escuridão!

Notas

(1) Agradeço, de coração, Dr. Alexander Fidora, da Universidade Johann Wolfgang Goethe de Frankfurt; sua valiosa ajuda foi fundamental para a elaboração deste texto.

(2) Essa introdução tem como objetivo tão somente situar o LIBER XXIV no contexto geral da filosofia medieval. Para maiores detalhes, veja a obra fundamental de Françoise Hudry, no *Hermes Latinus*, Tomus III, Pars I. Turnhout, 1997, como também a sua versão: *Le Livre des XXIV Philosophes*. Grenôble: Millon, 1989, e a edição espanhola, *El Libro de los veinticuatro filósofos* (edición de Paolo Lucentini, traducción de Cristina Serna y Jaume Pòrtulas). Madrid, 2000.

(3) Daqui adiante indicado como *Liber*.

(4) Em anexo apresentaremos os textos do *Liber XXIV philosophorum* em latim, para que se possa comparar a nossa versão portuguesa com o texto original e, onde for necessário, melhorar e corrigir a tradução apresentada. A versão utilizada aqui é a assim chamada "versão comum" que corresponde à edição de Baeumker, "Das pseudo-hermetische *Buch der vierundzwanzig Meister (Liber XXIV Philosophorum)*". In: *Studien und Charakteristiken zur Geschichte der Philosophie des MA*. Münster, 1913, 194-215. Os comentários 2a e 2b são da *Pars Altera*, da edição crítica de Fr. Hudry.

(5) A tradução portuguesa do *Liber*, por mim elaborada, está prestes a ser publicada. Num primeiro passo será apresentada tão somente a tradução, sem nenhum comentário, nem estudo introdutório. Numa segunda fase apresentarei uma introdução e comentários a respeito do *Liber*, seguida, terceira fase, pela tradução integral dos comentários.

(6) Os comentários 2a e 2b são acréscimos cuja origem parece se situar no meio acadêmico de Oxford nos anos de 1300 - 1320 (HUDRY, 1997: xlviii).

(7) Apresento, em seguida os comentários 2a e 2b, que se mostram peças importantes na interpretação do texto da "versão comum".

(8) Não apresento o tetro em latim do *LdC* por ele estar disponível em várias edições.

Bibliografia

Edições e traduções

Baeumker, C. "Das pseudo-hermetische *Buch der vierundzwanzig Meister (Liber XXIV philosophorum)*". Ein Beitrag zur Geschichte des Neupythagoreismus und Neuplatonismus im Mittelalter". In: *Studien und Charakteristiken zur Geschichte der Philosophie, insbesondere des Mittelalters. Gesammelte Aufsätze und Vorträge*, Münster, 1927

El libro de los veinticuatro filósofos (edición de Paolo Lucentini, Traducción de Cristina Serna y Jayme Pòrtulas). Madrid: Ediciones Siruela, 2000.

Le Livre des XXIV Philosophes (traduit du latin, edité et annoté par Françoise Hudry). Grenoble: Millon, 1989; *Liber viginti quattor philosophorum* (cura et studio Françoise Hudry). *Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis* 143A. Turnhout: Brepols, 1997.

Outras fontes

Fidora, Alexander e Niederberger, Andreas. *Von Bagdad nach Toledo. Das "Buch der Ursachen" und seine Rezeption im Mittelalter. Lateinisch-deutscher Text, Kommentar und Wirkungsgeschichte des Liber de Causis*. Dieterich'sche Verlagsbuchhandlung: Mainz, 2001

Liber de Causis, o Livro das Causas (tradução e introdução de Jan Gerard Joseph Ter Reegen). Porto Alegre: Edipucrs, 2000.

Plotino. *Enneadi* (a cura di Giuseppe Faggion. Texto greco a fronte). Milano: Rusconi, 1996.

Proclo. *Theologie Platonicienne* (texte établi et traduit par H. D. Saffrey et L.G. Westerink). Paris: Les Belles Lettres, 1968-1990.

Proclo. *Elementatio Theologica translata a Guillelmo de Moerbecca* (herausgegeben von Helmut Boese), Leuven: University Press, 1987.

Pseudo-Denys l'Aréopagite. *Oeuvres Complètes* (traduction, préface et notes par Maurice de Candillac). Paris: Editions Montaigne, 1943.

Pseudo-Dionísio Areopagita. *Teologia Mística. A Timóteo* (tradução, introdução e comentário Ulysses Roberto Lio Trópia), Atualização 279 mai/jun - 1999, 215-246.

Estudos

Alverny, M.-Th .d'. "Un termin muet des luttes doctrinales du XII siècle". In: AHDLM, 17, 1949, 223-248.

Ancona Costa, C. D'. *Recherches sur le Liber de Causis*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1995.

Deirdre, Carabine. *The Unknown God. Negative Theology in the Platonic Tradition: Plato to Eriugena*. Louvain: Peeters Press, s/d.

Tommaso d'Aquino: *Commento al "Libro delle Cause"* (a cura di Cristina D'Ancona Costa). Milano: Rusconi, 1986.

Ullmann, R. A. *Plotino. Um estudo das Enéadas*. Porto Alegre: Edipucrs, 2002.

Anexos

1. Enunciado XVI

Deus est quod solum voces non significant

Propter excellentiam, nec mentes
Intelligunt propter dissimilitudinem.

Com. 1

Officium vocis est significare intellectus mentis, et non aliud.

Anima non invenit in se speciem vel exemplar Dei, quia ipsa sunt penitus ipse, non secundum quod sit in rebus. Ergo dissimilis est ei secundum se totum, et non intellectus, igitur nec significatus.

Com. 2a

SOLUM, per hoc innuit quod omnia alia praeter primum nomibilia sunt.

VOCES quae sunt nomina et verba quae apta nata sunt solum significare ea quae intellectu deprehenduntur.

MENTES quia in nullo convenit mens cum primo, quia species in anima, etsi sint eadem in prima causa, tamen hic sunt creatae et ibi increatae, hic sensibiles, illic necessariae.

Commentum duo dicit: primo quid est proprietas vocis, secundo quae est proprietas intellectus per quam intelligit, Qua non reperta in anima non intelligit Deum.

IPSA id est ipsae formae exemplares.

IPSE scilicet sunt ipsae formae exemplares ipse Deus.

IN REBUS, quia sunt in rebus per impressionem in materia et tanquam similitudines veritatis, in anima sunt ipsa veritas.

DISSIMILIS scilicet prima causa.

EI scilicet animae.

NEC SIGNIFICATUM, ex quo voces nihil significant nisi illud quod apprehenditur ab intellectu.

Com. 2b

VOCES quae sunt nomina et verba apta significare quae intellectu deprehenduntur.

DEUS EST QUOD SOLUM. Quod excellit omnem intellectum excellit et vocem. Sed primum excellit omnem intellectum, quod patet per definitionem intellectus quae est:

Intellectus est potentiae animae adminiculo formae comprehendens. Sed primum omnimodam formam subterfugit intellectum, cuius causa patet ex definitione formae quae est: Forma est quae, ex concursu proprietatum adveniens, a qualibet alia facit aliud esse suum subjectum.

Item nihil nominale nisi quod est finitum et definitum. Sed primum non definitur cum sit supra omne ens. Sic non potest dici de anima, eo quod scientia est sigillatio formae in anima., immunis a materia. Quod igitur sigillatur in anima est scientia, et illud in quo sciens de scientia nihil aliud intelligitur nisi hoc quod, cum fuerit verum, erit nomen scientiae et scientis.

Sed necesse esse illud verius quam humana anima. Anima enim pendet ex materia, et actio eius, quae est intelligere, pendet ex ea. Sed essentia primi nullo modo pendet ex materia, et ideo praesens est sibi et manifestum, et ideo sciens seipsum, quoniam essentia nudata non est absens suae essentiae immuni a materia, sicut est in anima cum intelligit se. Hoc enim totum intelligit scientia esse.

2. Enunciado XVII

Deus est intellectus sui solum,

Praedicationem non recipiens.

Com 1

Non cognoscitur nodus per relationem nodi.

Praedicatio in rebus est ut diversis rationibus explicetur quod única includitur. Igitur cum in Deo non sint diversae rationes secundum prius et posterius, perficientes quod eius

secundum magis et minus, non recipit praedicationem, sed se ipsum ipse intelligit quia ipsum ad ipsum generat.

Com. 2 a

INTELLECTUS quia veritas pura, spoliata ab omni materia.

SUI SOLUM. Quia non potest esse notius se ipso per replicationem cum sit maxime notum nec est sibi definitio nec nomen.

Primo dicit commentum quod primum non recipit praedicationem, subdens causam per similitudinem. Secundo exponit reddendo causam huius in se. Tertio concludit. Quarto, quia praedicatio est notificatio sui subiecti per expressionem, et primum non praedicatur de se et ita videtur non notificare sibi, ideo subdit modum quo notificat se sibi.

COGNOSCITUR scilicet in suis principiis, per relationem sui supra se, quia relatio solum facit replicationem, non manifestationem vinculi. Sic in primo est: primum enim gignit se per reflexionem sui supra se, et sic per replicationem. Non tamen haec replicatio dicitur praedicatio.

RATIONIBUS scilicet materiali et formalis.

EXPLICETUR scilicet ad manifestationem subiecti.

ÚNICA scilicet ratione, ut nodo.

GENERAT et sic genitura est notitia patris sive gignentis, sicut splendor notitia lucis.

Com 2 b

DEUS EST INTELLECTUS. Primum sic patet: cuius non quod est, sed quo est, est veritas, ipsum non est intellectus, sed est habens intellectum, qui est sua perfectio, cum veritas rei et intelligentia sunt idem. Quare illud quod est, cum sit veritas, erit ipse intellectus.

Item matéria per se est intellectus impedimentum: ita quando plus habet de materia, tanto minus de intellectu; et quod minime habet de materia, maxime habet de intellectu. Cum igitur adhuc subsit materia subiecta obnubilans, non erit intellectus, sed tantum cuius perfectio est intellecta. Quare quod est sine omni materia erit praesens intellectus ipse.

PRAEDICATIO est in rebus expressio quidditatis vel maioritatis supra vel inaeque, sed primi nihil est horum, cum omni tale sit compositum, quare etc.

Item quod non recipiat praedicationem sui patet: praedicatio alicuius de se est ipsius ratio sive nomen ipsius, faciens magis notum. Sed eius non est ratio nec nomen; quare nec potest facere ipsum notum magis, quare non praedicari nec ipse de se, cum non sit notius se ipso.

Item praedicatio est esse subiecti, sed primum est esse purum et esse non est esse. Unde Avicenna: Illud cui accidit aliquando esse debet habere aliquid a cuius esse dependeat. Sed fort accidit ei esse, necessario per aliud a se, ita quod aut convenit aliquando aut semper. Primo modo habet materiam; sed illud cui semper accidit, eius quidditas non est simplex: quod enim habet respectu sui ipsius, illud aliud est ab eo quod habet ab aliquo alio a se, et ex hiis duobus acquiritur ei esse et praedicatio. Et ideo nihil est omnino expoliatum respectu sui ipsius, nisi esse necesse.