

Sobre os conceitos transcendententes na *Summa* de Alexandre de Hales: Notas introdutórias

De los conceptos transcendententes en la *Summa* de Alexandre de Hales: Notas introductorias

Of the transcendent concepts in the *Summa* of Alexandre de Hales: Introductory notes

Uellinton Valentim Corsi
Pontificia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (Brasil)
uellintoncorsi@gmail.com
ORCID: 0000-0003-1358-5805

Fecha de recepción: 24-06-22

Fecha de aceptación: 26-04-23

Resumo

O presente artigo visa expor a análise do pensamento de Alexandre de Hales acerca dos seus conceitos transcendententes presentes na sua *Summa*. Para isso, a formulação da sua teoria metafísica, bem como a forma de obtenção de conhecimento, o conhecimento sobre Deus e a teoria da analogia, constituem a matéria central deste estudo. O método utilizado para coleta de dados é a pesquisa bibliográfica através do referencial teórico sobre a *Summa Halensis*, em que se buscou dar prioridade aos seus escritos. O foco central desta pesquisa reside no prisma transcendente trinitário concebido pelo autor, que engloba os

conceitos de *unum*, *verum* e *bonum*. Esses conceitos estão intrinsecamente ligados a cada pessoa da Trindade - Deus Pai, Filho e Espírito Santo.

Palavras-chave: metafísica *halensis*; causa *simpliciter*; atributos conversíveis

Resumen

Este artículo tiene como objetivo exponer el análisis realizado sobre el pensamiento de Alexandre de Hales acerca de sus conceptos trascendentes presentes en su *Summa*. Por eso, la formulación de su teoría metafísica, así como la forma de obtener el conocimiento, el conocimiento de Dios y la teoría de la analogía, constituyen el tema central de este estudio. El método utilizado para la recolección de datos es la investigación bibliográfica a través del marco teórico de *Summa Halensis*, en el que se dio prioridad a sus escritos. El enfoque central de esta investigación reside en el prisma trascendental trinitario concebido por el autor, que abarca los conceptos de *unum*, *verum* y *bonum*. Estos conceptos están intrínsecamente relacionados con cada persona de la Trinidad: Dios Padre, Hijo y Espíritu Santo.

Palabras clave: metafísica *halensis*; *simplicitas*; causa *simpliciter*; atributos convertibles

Abstract

The aim of this article is to present the analysis of Alexandre de Hales' thoughts on his transcendental concepts present in his *Summa*. Thus, the formulation of his metaphysical theory, as well as the way to obtain knowledge, the knowledge of God and the theory of analogy, constitute the central theme of this study. The method used for the data collection is the bibliographical research through the theoretical framework of *Summa Halensis*, in which priority was given to his writings. The central focus of this research lies in the transcendental Trinitarian prism conceived by the author, which embraces the concepts of *unum*, *verum* and *bonum*. These concepts are intrinsically related to each person of the Trinity: God the Father, God the Son and God the Holy Spirit.

Keywords: metaphysics *halensis*; *simplicitas*; causa *simpliciter*; convertible attributes

1. Considerações iniciais

Visando analisar o pensamento do franciscano Alexandre de Hales (1185–1245), esta pesquisa tem por meta efetivar uma investigação em torno dos conceitos transcendententes na *Summa Halensis*. Dada a complexidade e dimensão do pensamento do autor, há naturalmente limitações na pesquisa e em seus resultados, mas, com o material aqui apresentado, será possível compreender a referida teoria, se não integral, ao menos parcial.

Para tanto, a pesquisa busca desenvolver, inicialmente, o contexto histórico, religioso e social do autor. Destaca-se, nesse período, a importante *Carta de Francisco de Assis* dirigida a Antônio de Pádua e a iniciação dos estudos filosófico-teológicos pelos religiosos franciscanos. Em seguida, serão demonstradas as teorias tratadas por Alexandre de Hales em sua *Summa*, apresentando as principais correntes filosóficas que o influenciam, culminando na demarcação entre os objetos de conhecimento da teologia e da metafísica.

A partir da demarcação entre os objetos próprios da teologia e metafísica, será analisada a questão de Deus entendido como *causa simpliciter*. Essa definição é de inestimável importância, pois, por meio dela, entraremos em questões de obtenção do conhecimento e da composição da alma. Com a afirmação de Deus como *causa simpliciter*, chegamos às afirmações acerca da prova da existência de Deus, em que Hales afirma, explicitamente, a fórmula da *causa simpliciter*: *Ego sum qui sum*. Finalmente, o cerne desta pesquisa reside no estudo dos atributos transcendententes metafísicos em Alexandre de Hales. Essa é a questão central do trabalho, portanto, merece especial atenção. As proposições sobre a existência de Deus são abordadas com o objetivo de aprofundar a teoria da analogia, na qual Hales fundamenta sua perspectiva teórica. Isso nos leva à tríade dos transcendententes relacionados ao Ente como tal, ou seja: o *unum*, *verum* e o *bonum*.

Apesar de existirem estudos que trabalham temas semelhantes aos desenvolvidos nesta pesquisa, o foco desta está nos conceitos transcendententes presentes na *Summa Halensis*, dando maior atenção aos seus escritos e aos comentadores ligados ao tema. Isso resulta em uma sólida base literária para cumprir o propósito declarado. Embora estejamos cientes das limitações inerentes à pesquisa devido à delimitação do tema, é importante ressaltar suas valiosas contribuições para o campo do conhecimento, abrindo caminho para uma análise inicial do pensamento *halensis*.

2. Contexto histórico de Alexandre de Hales

Uma das marcas do pensamento filosófico medieval consiste em, sob certo aspecto, buscar a transposição dos limites impostos pela natureza humana. Em tratados medievais são encontradas teorias de *vias* espirituais de ascendência da razão a Deus. Com o uso da razão, a alma pode ser conduzida, por assim dizer, a certa categoria de conhecimento mais elevado ou mais puro¹. Essa característica está presente em filósofos escolásticos e é concebida como herança da Filosofia Antiga e da Tradição Patrística².

Com a queda do Império Romano e o início da Idade Média, ocorre a transição da perspectiva intelectual Antiga para a Medieval. O pensamento patrístico dá lugar gradualmente ao escolástico, à medida que a influência da Igreja e do pensamento cristão se torna predominante no contexto educacional e cultural. Além da realidade institucional da Igreja, surgem as Universidades, onde filósofos e teólogos, muitas vezes ligados a ordens mendicantes, assumem cátedras e sistematizam racionalmente os aspectos mais importantes da fé cristã. Eles integram a *via sensibilis* à via da *illuminatio*, utilizando o *intellectus*. O *intellectus* desempenha o papel de abstrair do conhecimento sensível a compreensão da *veritas fidei*, guiando os seres humanos na busca pelo mistério de Deus.

Por *via sensibilis*, compreende-se o conhecimento dado pelos sentidos humanos. Ora, todo ser humano é dotado de sentidos e por eles experiencia o mundo sensível. Alguns filósofos da antiguidade concebem a «ideia de um artífice

-
- 1 Um exemplo disso, são as obras marcadamente espirituais, ou místicas, de São Boaventura de Bagnoregio e de Santo Tomás de Aquino. Para mais detalhes, indicamos conferir as seguintes obras: Santo Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, trad. de Alexandre Correia, pp. 39-41 [I, q. 2, a. 3]; L. Irizar, 2011, pp. 75-95; São Boaventura de Bagnoregio, *Itinerarium mentis in Deum*, pp. 163-201; R. Bellei, 2014, pp. 247-260. O estudioso Manoel desenvolveu uma obra introdutória em que traz aspectos importantes à compreensão da Filosofia Medieval: cf. M. Vasconcellos, 2014, pp. 66-78.
 - 2 Ver M. Vasconcellos, 2014, pp. 13-29; “M. Mantovani”; M. Thuruthiyil; M. Toso, 1999. As obras de Agostinho de Hipona são consideradas clássicas e bastante utilizadas entre os medievais. Destacamos, especialmente, alguns capítulos do tratado sobre *A Trindade* em que Agostinho afirma ser Deus, ou a Trindade, a causa primeira criadora de todas as coisas, aproximando-o com alguma das determinações transcendentes: ver Santo Agostinho de Hipona, *A Trindade*, Trad. e introdução de Augustino Belmonte, pp. 128, 147, 160, 162, 180-186, 193, 195 [*De Trin.*, L. III, c. 9; L. IV, c. 1, 7, 9, 20-21; L. V, c. 2, 4-5]; Santo Agostinho de Hipona, *Confissões*, Trad. de Maria Luíza Jardim Amarante, pp. 21, 102, 105, 110, 190-192, 194 [*Conf.* L. I, c. 3; L. IV, c. 11, 13, 16; L. VII, c. 10, c. 11-13, 15].

divino como causa harmônica»³, além de admitir, até certo ponto, a existência de um ser divino, sem fazer uso direto da fé da mesma forma que os escolásticos, mas sim por meio da contemplação da natureza. As «ideias teleológicas e causais conduzem assim a admitir a existência de Deus»⁴. Por outro lado, para o cristianismo, a fé é tida como o caminho da perfeição. O «Logos divino abrange o Logos filosófico [...] pois [...] os cristãos possuem a sabedoria por que anelavam em vão os filósofos pagãos»⁵. Portanto, é nessa transição entre a filosofia antiga e a medieval que se consolida gradualmente o sistema filosófico-teológico cristão, *i.e.*, a *via sensibilis* assimilada à *via da illuminatio*.

O medievo, entendido como um período obscuro da história, é uma interpretação errônea e fundamentalmente falaciosa. Por isso, é importante afirmar essa precipitação conceitual para que não persistam juízos infundados quanto à riqueza intelectual e cultural dessa época. Há, nos autores da *Nova História*, uma revisão desse período histórico que visa salientar a contribuição positiva da Idade Média para a humanidade, além, é claro, de um estudo sobre o alvorecer do comércio e da sistematização do conhecimento nas Universidades⁶.

Alexandre de Hales está inserido nesse movimento. De modo especial, no surgimento da Escola Franciscana de Paris. É por meio dele que a Ordem Franciscana recebe uma cátedra permanente de teologia também na Universidade de Paris⁷. O seu legado intelectual permanece vivo no pensamento dos seus discípulos, sendo Boaventura de Bagnoregio um dos mais eminentes deles⁸. A afirmação de ter havido uma Escola Franciscana

3 J. Hirschberger, 1959, p. 30.

4 J. Hirschberger, 1959, p. 30.

5 J. Hirschberger, 1959, p. 29.

6 Ver J. Le Goff e J.-C. Schmitt, 2017, pp. 599-614: «A aparição de um conceito desvalorizante de “idade média”, quer dizer, literalmente, de “época intermediária”, é consequência de um duplo fenómeno cultural e religioso. Resulta da vontade manifesta dos humanistas italianos, desde o século XVI, de retornar às fontes da antiguidade clássica em sua pureza e autenticidade filológicas [...] a transição medieval será doravante, por muitos séculos, considerada com desprezo, como um período de profunda decadência no domínio cultural, intelectual e artístico [...] e como uma interminável noite que os raios de sol do século XVI enfim dissiparam [...]. Revisando a Idade Média, os autores da Nova História desembaraçam-na de todas as escórias, de todos os clichês folclóricos que a haviam desfigurado [...] na aurora do terceiro milênio, a Europa [...] reencontra a face da Cristandade medieval sem o pior [...] e sim com o melhor, em particular a intensidade das trocas comerciais, artísticas, culturais e intelectuais».

7 P. Boehner, É. Gilson, 2012, p. 414.

8 G. Reale, D. Antiseri, 2017, p. 585.

com mestres lecionando, de imediato, aos conhecedores, pode causar certa estranheza, pois não parece existir compatibilidade entre o franciscanismo e o estudo acadêmico⁹. Porém, esse não é o caso, graças a chegada de Antônio de Pádua à Ordem dos Frades Menores e, de maneira especial, à carta que lhe foi enviada por Francisco de Assis, fundador da Ordem. Nessa carta, Francisco autoriza Antônio a ensinar teologia aos frades, recomendando-lhe que não fosse extinto o espírito de oração e devoção da vida dos religiosos, conforme prescrito na regra de vida por estes professada¹⁰.

Esse escrito de Francisco a Antônio, datado aproximadamente entre os anos 1223-1225¹¹, é um marco na Ordem dos Frades Menores, pois possibilita o acesso ao estudo de teologia aos religiosos. Existe uma determinação importante que permeia o desenvolvimento teórico de Alexandre de Hales, bem como dos futuros mestres da Escola Franciscana: *não extinguir o espírito de oração e devoção*. Os mestres não devem ser responsáveis por gerar descrença nos outros, transmitindo teorias que possam ser divergentes da fé professada. O estudo deveria servir-lhes como um auxílio na contínua progressão e no amadurecimento da fé em vista da ascensão aos mistérios de Deus.

3. Teorias *halensis*

Para que essa recomendação de Francisco a Antônio fosse possível, Alexandre de Hales elabora seu sistema filosófico-teológico sobre as bases da *teoria dos exemplares*, das *rationes seminales*, da *teoria dos universais* e, principalmente, da teoria metafísica acerca das *propriedades transcendentales do ente*. Para tanto, é importante evidenciar quais os fundamentos da perspectiva de Hales. Claramente há aspectos agostinianos, além, claro, de autores como São Bernardo, Hugo e Ricardo (Vitorinos) e a influência expressa da filosofia de Platão¹². É sob a influência desses autores, que Hales formula a estrutura do

9 A. Gemelli, 1944, pp. 72-74.

10 Ver São Francisco de Assis, *Carta a Santo Antônio*, trad. De Célio Teixeira, p. 107 [cap. I]: «Eu, Frei Francisco, [desejo] saúde a Frei Antônio, meu bispo. Apraz-me que ensines a sagrada teologia aos irmãos, contanto que, nesse estudo, não extingas o espírito (cf. 1Ts 5,19) de oração e devoção, como está contido na Regra».

11 J. Pedroso, 2013, p. 14.

12 G. Fraile, 1966, p. 713: «Puede considerarse como un conjunto de ideas predominantes en la escuela franciscana, aunque sea difícil discernir lo que efectivamente corresponde a Alejandro. Utiliza todas las obras de Aristóteles, algo de Avicena y un poco de Averroes. Pero su orientación se inclina hacia San Aguntín, San Anselmo, el seudo Dionisio y los Victorinos, especialmente Ricardo».

seu pensamento, legando à Escola Franciscana uma vasta herança intelectual que, posteriormente, a Escola de Paris «assumirá como característica da sua orientação doutrinal e espiritual»¹³. Compreende-se o «por que Boaventura fala dele com veneração, chamando-o de *pater et magister noster*»¹⁴.

Sobre a sua *Summa*¹⁵, há a elaboração da metafísica e da teologia. Hales não postula o rompimento entre as duas ciências, mas admite certa relação complementar. «Hales compila e sistematiza inteligentemente as correntes filosófico-teológicas de seu tempo; [...] a filosofia, para ele, é um caminho para a *verdade*, ao *bem* e à *perfeição*»¹⁶. Primeiramente, o *Doctor Irrefragabilis* evidencia as diferenças para depois relacionar o fazer filosófico com o teológico. A primeira distinção consiste nos respectivos objetos de estudo de cada área. Ele afirma que a teologia visa a totalidade das coisas e dos sacramentos, e a metafísica, como filosofia primeira, a totalidade das coisas¹⁷. Admitindo, então, que as duas ciências, metafísica e teologia, são possíveis ao conhecimento humano.

3.1. Teoria do conhecimento

Para Alexandre de Hales, há, no ser humano, certa tendência natural para a busca do conhecimento e isso, associado à fé, equivale ao método escolástico¹⁸. A razão é colocada em uma dinâmica de fruição, voltada para a *causa simpliciter*¹⁹. Deste modo, é importante compreender o que Hales entende por conhecimento e como ocorre a sua obtenção pelo entendimento humano. Ele formula certa distinção entre o entendimento, a saber: o entendimento agente e o entendimento possível. O (1) «entendimento possível é uma potência que é própria da alma enquanto receptiva, e o (2) entendimento agente é também outra potência da alma enquanto ativa»²⁰. São duas partes diferentes pertencentes a uma e única alma racional, em que a coexistência de ambas é necessária para que possa haver a possibilidade do conhecimento.

13 G. Reale; D. Antiseri, 2017, p. 585.

14 G. Reale; D. Antiseri, 2017, p. 585.

15 J. A. Merino, 1993, p. 13.

16 Cf. J. A. Merino, 1993, p. 28, (*tradução nossa*): ve-se aqui breve referência a tríade dos atributos transcendentais, a saber: *unum – verum – bonum*.

17 J. A. Merino, 1993, pp. 27-28.

18 Ver P. Boehner; É. Gilson, 2012.

19 Alexandrus de Hales, *Glossa in Quatuor Libros Sententiarum*, Livro I, Distinção I, Parágrafo 10, linha 20.

20 J. A. Merino, 1993, p. 19, [tradução e notas nossas].

Como a alma é composta de *matéria e forma*, o (1) entendimento possível corresponde à parte material, e o (2) entendimento agente à parte formal²¹, sendo que o «entendimento agente não existe separado, mas sim unido à alma»²². A finalidade dessa faculdade anímica –(2) entendimento agente– corresponde à *ratio inferior* formulada por Santo Agostinho, *i.e.*, para que seja possível conhecer os «seres corpóreos do mundo sensível»²³, o ser humano utiliza o entendimento agente e a *phantasia*. Em consequência, tem-se o ato abstrativo realizado pelo intelecto humano²⁴.

O sujeito dotado de razão é capaz de conhecer o mundo sensível por meio dos *fantasmas* elaborados pelo entendimento agente. Acima dessas imagens abstrativas, denominadas de fantasmas, há os espíritos criados. Para que seja possível a intelecção desses espíritos, a pessoa precisa de outra faculdade: o *intellectus*, que corresponde à *ratio superior* de Agostinho²⁵. Por fim, há a formulação da existência dos objetos superiores, que Hales denomina de *primeiros princípios*, sendo esses as razões eternas de Deus²⁶. Assim, «para conhecer todas estas coisas é necessária outra faculdade, que é a *intelligentia*, que requer uma iluminação especial de Deus»²⁷. É assim que acontece o processo de obtenção de conhecimento sob a perspectiva *halensis*. É importante ter isso em mente, pois é a partir desse ponto que se baseará a investigação acerca dos predicados transcendentais do ente.

3.2. Deus como *causa simpliciter*

Deus, sendo a fonte primária de toda a inteligibilidade, bem como a fonte primeira de todas as coisas, é *ente puro*. *Deus é simples em essência*: «Eu sou quem sou», afirma Hales²⁸. O *Doctor Irrefragabilis* toma essa sentença e a divide fazendo um paralelo entre a Trindade. Afirma ele:

(a) *Ego*, de fato, é da primeira pessoa e, sem referência de qualidade, é indicativo da primeira pessoa da Trindade; (b) *Qui* é referente a um nome particular, marca

21 G. Fraile, 1966, p. 717.

22 G. Fraile, 1966, p. 717, (*tradução nossa*).

23 G. Fraile, 1966, p. 717, (*tradução nossa*).

24 Abstrair é fazer, de certo modo, a separação da forma da matéria pelo uso da razão. Abstração tem um significado ontológico (ver J. A. Aertsen, 2003, p. 120).

25 Cf. G. Fraile, 1966, p. 717.

26 G. Fraile, 1966, p. 717.

27 G. Fraile, 1966, p. 717.

28 Alexander de Hales, *Glossa in Quatuor Libros Sententiarum*, Livro I, Introitus, Parágrafo 3, linha 5 [*tradução nossa*]: «Ego sum qui sum».

a identidade de substância com a primeira pessoa sob o modo de outra pessoa, e deve ser referente ao Filho; (c) *Sum* refere-se ao Espírito Santo, que procede de ambos.²⁹

Faz-se a seguinte inferência: (a) *Ego* é referente à primeira pessoa da Trindade, a saber: Deus Pai; (b) *Qui*, refere-se à identidade substancial coexistente entre as pessoas da Trindade, mas *sub modo alterius personae*, referenciando ao Filho; e (c) *Sum*, Hales afirma diretamente ser o Espírito Santo como o procedente relacional de ambos. Estão intimamente ligados e redutíveis às propriedades do *ente enquanto ente*, que Hales define como *ego sum qui sum*. Ele prossegue afirmando que entre Deus e o homem não há uma ligação direta: «a única conclusão é: nada é comum entre o Criador e a criatura em gênero, espécie e em número»³⁰. Porém, um pouco mais adiante na sua *Summa*, ele afirma que o ser humano possui certa ligação por participação com o Criador, ou seja, o Criador é o Sumo Bem e o ser humano pode vir a ter ações boas. Essa relação partícipe é fundamentada na teoria da analogia.

Hales exemplifica isso com a seguinte proposição:

Pode se comparar uma coisa igual a outra, por exemplo: «homem bom», «Deus bom»: [dizemos Deus é bom] a bondade é comum a ambos, o homem bom está relacionado com a bondade que procede de Deus³¹.

Pelas premissas (1) *homo bonus* e (2) *Deus bonus*, há a relação de analogia entre os atributos do Criador e os da criatura, chegando à inferência possível de que o *homo bonus relatione ad illam bonitatem quae est Deus*. Deste modo, há algo em comum entre Criador e criatura; não a essência, pois, a «essentia est res se ipsa»³², *i.e.*, a essência divina é em si mesma, mas algum atributo que

29 Alexander de Hales, *Glossa in Quatuor Libros Sententiarum*, Livro I, Introitus, Parágrafo 3, linhas 10-15, [tradução e nota nossa]: «Ego quidem est primae personae, et sine qualitate indicium est primae personae in Trinitate; Qui quod est nomen particulare, notat identitatem substantiae cum prima persona sub modo alterius personae, et sic ut notatur Filius; Sum notatur Spiritus Sanctus, qui procedit ab utroque».

30 Alexander de Hales, *Glossa in Quatuor Libros Sententiarum*, Livro I, Distinção I, Parágrafo 14, subparágrafo g, linhas 20-25 [tradução nossa]: «Ad aliud dicendum: nihil est commune ad Creatorem et creaturam genere, specie vel numero».

31 Alexander de Hales, *Glossa in Quatuor Libros Sententiarum*, Livro I, Distinção I, Parágrafo 14, subparágrafo g, linhas 20-5 [tradução nossa]: «Vel potest comparari ad unum quod idem sit cum altero, ut cum dicitur ‘homo bonus’, ‘Deus bonus’: [dicitur Deus bonus] bonitate qua ipse est, homo bonus relatione ad illam bonitatem quae est Deus».

32 Alexander de Hales, *Glossa in Quatuor Libros Sententiarum*, Livro I, Distinção I, Parágrafo 14, subparágrafo g, linha 5.

lhes seja comum em modalidades diferentes³³. Por conseguinte, a unidade da Trindade e a relação entre Criador e criatura são preservadas.

Partindo da inferência *halensis* da *simplicitas*, na qual Deus possui a categoria existencial por si mesmo como substância pura e simples, abre-se a possibilidade de avançar na investigação dos transcendentais metafísicos formulados por Hales, ou seja, o *unum*, o *verum* e o *bonum*. Ele estabelece a seguinte relação:

- (a) [ao] Pai, é próprio a eternidade; (b) [ao] Filho, a verdade; (c) [e ao] Espírito Santo, a bondade; (~d) A verdade, eternidade e bondade são três coisas [...] (d) e, na medida em que se relacionam no amor, são unas³⁴.

Por meio dessa proposição, é possível formular a estrutura do argumento da seguinte forma: (a) a Deus Pai é apropriada a eternidade; (b) ao Filho a verdade; (c) ao Espírito Santo a bondade. Porém, essas três realidades, (~d) a *veritas*, *aeternitas et bonitas*, alcançam a sua (d) plena comunhão ao se relacionarem entre si por meio do amor [*caritatem*], tornando-se, assim, redutíveis ao Uno-unidade. Estabelecendo essa dinâmica relacional, analisaremos os atributos transcendentais presentes na *Summa Halensis*.

4. Conceitos transcendentais na *Summa Halensis*

A metafísica busca investigar a totalidade e o princípio das coisas. Segundo Alexandre de Hales, a metafísica objetiva encontrar a Causa de todas as causas. Para ele, é necessário que exista um ente que seja a origem de tudo. Hales estabelece algumas formulações sobre a necessidade desse ente, que ele chama de Deus, as quais são, (1) das inferências disjuntivas transcendentais do ente; (2) do pressuposto da necessidade de haver uma Causa Primeira, (3) de existir uma verdade e bondade suprema que esteja no fundamento de toda bondade e verdade e, por último, (4) de um Ente Supremo que transcende todos os outros³⁵.

Para tanto, a formulação de uma teoria metafísica que seja capaz de investigar essas inferências, bem como os conceitos transcendentais do ente, é mister. O *Doctor Irrefragabilis* afirma:

33 Alexander de Hales, *Glossa in Quatuor Libros Sententiarum*, Livro I, Distinção I, Parágrafo 14, subparágrafo g, linha 5.

34 Alexander de Hales, *Glossa in Quatuor Libros Sententiarum*, Livro I, Distinção I, Parágrafo 14, subparágrafo h, linha 10 [tradução e notas nossas]: «Pater, cui appropriatur aeternitas; Filius, cui veritas; Spiritus Sanctus, cui bonitas. Non tamen veritas, aeternitas et bonitas sunt três res [...] in quantum autem ad caritatem refertur, uma».

35 P. Boehner; É. Gilson, 2012, pp. 417-419.

o fim último da metafísica é a contemplação da verdade, e por isso ela merece o nome de sabedoria absoluta ou sabedoria ciencial [...] a metafísica trata da Causa das causas, e esta Causa é bondade, sabedoria e poder. Tudo refere a um só objeto, a saber, Deus, o *Ens actum unum*; sua esfera de competência, porém, abrange à totalidade das coisas que ela examina do ponto de vista das determinações transcendentess³⁶.

A metafísica busca como fim último do seu saber a contemplação da verdade na totalidade das coisas, ou seja, o conhecimento da Causa de todas as causas (= Deus). Para Hales, a «demonstração da existência de Deus (*quia est*) é muito fácil, sendo que nenhuma inteligência pode ignorá-la»³⁷. Ele parte do argumento da causalidade, das verdades eternas, da contingência dos entes, do conhecimento da alma e da ideia do perfeito para dar fundamento à finalidade última de sua teoria, a saber, o conhecimento e a demonstração da existência de Deus³⁸. Porém, ao mesmo tempo é difícil essa demonstração, pois para o ser humano obter conhecimento acerca da natureza divina (*quid est*), com o uso da sua razão pura e simplesmente, não é possível, porque o mistério da Trindade é inacessível à razão natural sem revelação. Sendo a revelação, em última instância, necessária para tal intento³⁹.

Deste modo, o ser humano pode chegar a conhecer algo da essência de Deus por três formas análogas, a saber: «(1) por si, (2) por espécie e (3) pela semelhança»⁴⁰. Ele explica:

De imediato *Deus é*. Enquanto essência divina, ela é uma luz inacessível. (1) A luz é percebida de dois modos: (a) no ar e (b) pelo sol. No sol ela é invisível; no ar, o olho pode captar algum aspecto. (2) A essência divina é invisível; (3) Mas em nós, pela glória de Deus, ela se faz visível, (a) também nas espécies, (b) e também pode-se reconhecê-la por semelhança nas criaturas⁴¹.

36 Alexander de Hales, *Summae Theologiae*, p. 2b, 7 [tradução nossa].

37 G. Fraile, 1966, pp. 714 [tradução nossa].

38 G. Fraile, 1966, pp. 714-715.

39 G. Fraile, 1966, p. 715.

40 Alexander de Hales, *Glossa in Quatuor Libros Sententiarum*, Livro I, Distinção I, Parágrafo 18, linhas 5-10, [tradução e nota nossa]: «tripliciter est videre essentiam: (1) per se, (2) per speciem, (3) per similitudinem».

41 Alexander de Hales, *Glossa in Quatuor Libros Sententiarum*, Livro I, Distinção I, Parágrafo 18, linhas 5-20 [tradução e nota nossa]: «Primo modo videt solum Deus essentiam divinam; est enim lux inaccessibilis. Lux autem dupliciter sumi potest: ut est in aere, vel ut est in sole. Ut est in sole, invisibilis est; ut est in aere, pati potest oculus eius aspectum. Sic divina essentia in se est invisibilis; ut autem in unoquoque nostrum per gloriam est, sic est visibilis, et hoc appellatur species. Vel potest videri per similitudinem quae est creatura».

É possível inteligir algo da essência divina por meio de uma *luz inacessível*. Para resolver esse axioma, Hales utiliza a teoria da analogia, além do argumento da iluminação divina e da teoria dos exemplares. Ora, a essência divina é invisível, mas ela pode ser reconhecida nas suas criaturas, por espécie e semelhança. Ocorre da seguinte forma: o ser humano pode (1) captar a luz de duas maneiras, (a) no ar (b) ou pelo sol. Em ambas há a percepção da claridade, mas o problema da invisibilidade persiste. Hales continua argumentando que (1) a essência divina, em si mesma, é invisível do mesmo modo que a percepção da claridade em si é invisível no ar e no sol. Contrariamente à invisibilidade dela, os (2) seres humanos e as demais criaturas, são visíveis. Na visibilidade da criatura e pela iluminação divina, Deus pode dar-se em revelação ao ser humano (a) por espécie (b) pela semelhança nas suas criaturas. E nesse movimento relacional entre Deus e as criaturas, o humano conhece o divino pela *revelatio*, tornando o Invisível imanente nas coisas criadas. Nesse ponto, há a aproximação com a teoria dos exemplares em que existe na mente de Deus a Ideia perfeita de todas as coisas.

Deus possui muitos atributos e dentre eles o da *unidade*, *verdade* e o da *bondade*, que são denominados como transcendentos. Porém, a essência mesma de Deus é *simpliciter*⁴². Hales parte do pressuposto de haver na mente de Deus as Ideias perfeitas, exemplares de todas as coisas criadas. «Essas ideias se identificam com a essência divina, sem diversificar sua unidade nem alterar a sua simplicidade»⁴³. Desse modo, é possível conhecer algum aspecto da natureza divina por meio dos exemplares, que estão presentes na mente de Deus ao modo de ideias universais *ante rem*. Já os universais *in re*, são as formas próprias de cada coisa unidas à matéria, que é o que constitui os indivíduos⁴⁴. O axioma aludido acima, sob esse prisma, encontra uma resolutive possível por meio da teoria dos exemplares.

Retomando as quatro determinações mencionadas, Hales tem em vista a necessidade da existência de um Ente que seja a Causa de todas as causas. É possível perceber que da formulação (4), da necessidade de haver um ente que seja a base metafísica para que todas as coisas possam existir e, da necessidade de existência desse ente, decorre a indispensável categoria de *Ente transcendental*. Por *Ente transcendental* deve-se entender um ente

42 G. Fraile, 1966, p. 715.

43 G. Fraile, 1966, p. 715 [tradução nossa].

44 J. A. Merino, 1993, pp. 16-18.

independente do mundo sensível, que detém a categoria de universalidade e necessidade, não sendo mutável e finito. Há um dilema quanto a percepção desses atributos, pois o ser humano, no uso de sua razão, *per se*, não é capaz de inteligir tais categorias, tornando impossível, então, a intelecção do Ente necessário sem o auxílio da revelação divina por meio da imanência nas coisas criadas⁴⁵.

O meio possível de superação desse limite é fazer o uso de uma teoria da analogia, que acaba fundamentando a teoria dos exemplares. Essa teoria visa conciliar o Uno com a multiplicidade das coisas existentes, considerando as criaturas como uma manifestação do ente divino, ou seja, uma expressão da unidade do Uno no múltiplo⁴⁶. Diante do afirmado, é possível estabelecer um padrão do sistema metafísico de Alexandre de Hales do seguinte modo: (1) atribui-se a Deus a ideia de necessidade do *ente em si*, como Causa de todas as causas, verdade e bondade suprema, e a necessidade de ser um Ente supremo que transcende todas as outras coisas; (2) com relação à imensidade de Deus, podemos afirmar que, devido à sua infinitude, a razão humana não é capaz de compreendê-lo em sua totalidade; Ele é ilimitado localmente, estando presente em toda parte, além do que é imensurável, pois é eterno; (3) e, por último, com a simplicidade divina, há o conceito de ente e o uso da doutrina da analogia para desenvolver as determinações transcendentais do *unum*, *verum* e do *bonum*⁴⁷.

Conforme explicado anteriormente, a teoria metafísica de Hales formula uma definição do ente e de seus predicados, levando em consideração as determinações transcendentais ao Ente enquanto ente, *i.e.*, a Deus como essência simples e pura. A partir dessa constatação, é possível predicar os conceitos transcendentais, uma vez que o *verum* e o *bonum* são redutíveis ao *unum*, que representa a simplicidade da unidade da essência divina. Esse desdobramento atributivo ocorre por meio da definição do *Ens enquanto ens*, que, por ser em si mesmo, é absoluto. Por ser absoluto, o ente-uno (*unum*) é indiviso; já o ente-verdadeiro (*verum*) atribui a categoria de ser indiviso entre o sujeito e a essência. E o ente-bom (*bonum*), acrescenta, ao *unum* e ao *verum*, a indivisibilidade e realização da possibilidade do sujeito⁴⁸.

45 P. Boehner, É. Gilson, 2012, p. 418.

46 J. A. Merino, F. M. Fresneda, 2006, pp. 185-187.

47 P. Boehner, É. Gilson, 2012, p. 418.

48 P. Boehner, É. Gilson, 2012, p. 418.

Nessa relação da tríade *halensis*, devemos retomar a análise anterior de como o *Uno* é formado, assimilando-o à relação entre as Pessoas da Trindade. Tendo isso em vista, esses três atributos são unidos pela relação amorosa como forma de síntese, provindo do *unum*, *verum* e do *bonum*, que faz referência ao Espírito Santo. Hales determina o Espírito Santo como o elo amoroso entre o Pai e o Filho, o que torna a realização da possibilidade do sujeito uma realidade sempre atual, pois, em última análise, os três possuem essência comum: «essentia commune est Patri et Filio et Spiritui Sancto»⁴⁹.

Assim é formulada a relação entre os conceitos transcendentais metafísicos *halensis*. É dessa forma que Hales busca fundamentar assuntos importantes que preocupam a Escola Franciscana e a Igreja da sua época. É interessante como ele vincula a teoria dos universais e as perfeições das ideias presentes na mente de Deus aos conceitos transcendentais. Esse dado é importante, pois, como será tratado em outro estudo referente a Boaventura de Bagnoregio⁵⁰, a teoria dos exemplares fundamenta-se diretamente nesse pressuposto teórico. Além disso, por meio dos atributos transcendentais, abre-se ao ser humano a possibilidade de uma via de conhecimento da natureza divina a partir da teoria da analogia entre o Criador e criatura, para fundamentar uma perspectiva filosófico-teológica acerca das coisas existentes.

5. Considerações finais

O desenvolvimento do presente estudo possibilitou a investigação dos conceitos transcendentais metafísicos de Alexandre de Hales e, naturalmente, do pensamento vigente da primeira Escola Franciscana de Paris. Viabilizou, também, a pesquisa e o contato primário nos referenciais bibliográficos que fundamentam o pensamento franciscano. É possível notar a íntima relação entre a os transcendentais e a Trindade feita pelo *Doctor Irrefragabilis*, principalmente quando ele associa as partículas da sentença *Ego sum qui sum* com Deus Pai, Filho e o Espírito Santo e, depois, realiza a identificação da conversibilidade dos transcendentais com a realidade intratrinitária.

Na visão de Hales, essa conclusão se torna viável devido à estreita conexão entre a razão humana e a revelação divina. Através da abstração, a razão é capaz de conhecer os atributos transcendentais, enquanto a revelação divina

49 Alexander de Hales, *Glossa in Quatuor Libros Sententiarum*, Livro I, Distinção XXVI, Parágrafo 1, subparágrafo *n*, linhas 25-5.

50 Ver U. V. Corsi, 2022, pp. 81-102; U. V. Corsi, 2022, p. 1-21.

fornece informações sobre a essência divina à razão. Hales faz, por assim dizer, uma leitura teológica em torno dos atributos transcendentais.⁵¹ Para concluir, é notável também que os mecanismos disponibilizados pela analogia são bastante utilizados pelo filósofo *halensis*. A analogia cumpre o papel de relacionar Criador e criatura, tornando possível certo grau de conhecimento do ente divino como *causa simpliciter*, ou seja, a Causa de todas as causas.

Referências bibliográficas

AERTSEN, Jan Adrianus, *La filosofía medieval y los transcendentales: un estudio sobre Tomás de Aquino*, tradução para o espanhol de Mônica Aguerri, Idoya Zorroza, Navarra, Editora EUNSA, 2003.

AGOSTINHO DE HIPONA, *A Trindade*, tradução e introdução de Augustino Belmonte, São Paulo, Paulus, 1995.

---, *Confissões*, tradução de Maria Luíza Jardim Amarante, São Paulo, Paulus, 1997.

BELLEI, Ricardo José, «Cristo: o fundamento da interioridade no *Itinerarium Mentis in Deum*, de São Boaventura», *Teocomunicação*, Porto Alegre, vol. 44, núm. 2, 2014, pp. 247-260, <https://doi.org/10.15448/1980-6736.2014.2.11653>, acesso em: 20 de junho de 2023.

BOAVENTURA, *Itinerário da Mente para Deus*, Petrópolis, Vozes, 2012.

BOEHNER, Philotheus et Étienne GILSON, *História da Filosofia Cristã*, Petrópolis, Vozes, 2012.

CORSI, Uellinton Valentim, «A ciência transcendente em Duns Scotus: uma introdução à sua metafísica», *Intuitio*, Porto Alegre, 2022, vol. 15, núm. 1, pp. 1-21, <https://doi.org/10.15448/1983-4012.2022.143018>, acesso em: 20 de junho de 2023.

---, «Sobre os transcendentais disjuntivos na metafísica de Boaventura de Bagnoregio», *Scintilla – Revista de Filosofia e Mística Medieval*, Curitiba, 2022, vol. 19, núm. 1, p. 81-102, <https://scintilla.saoboaventura.edu.br/scintilla/article/view/131>, acesso em: 20 de junho de 2023.

FRAILE, Guillermo, *Historia de la Filosofía II: El Judaísmo, el Cristianismo, El Islam y la Filosofía*, Salamanca, Biblioteca de Autores Cristianos, 1966.

51 Ver J. A. Aertsens, 2003, p. 55.

FRANCISCO DE ASSIS, «Carta a Santo Antônio», em *Fontes Franciscanas e Clarianas*, Petrópolis, Vozes, FFB, 2014, cap. 1, p. 107.

GEMELLI, Agostinho, *O Franciscanismo*, tradução de Mesquita Pimentel, Petrópolis, Vozes, 1944.

HALES, Alexander de, *Summae Theologiae*, 1575, disponível em: <https://bitly.ws/36Bik>. Acesso em: 20 junho de 2023.

HALES, Alexandre de, *Glossa: In Quatuor Libros Sententiarum Petri Lombardi*, volume I, *In Librum Primum*, Quaracchi, Florentiae, Ex Typographia Collegii S. Bonaventurae, 1951.

HIRSCHBERGER, Johannes, *História da Filosofia na Idade Média*, tradução de Alexandre Correia, São Paulo, Editora Herder, 1959.

IRIZAR, Liliana B., «El trasfondo metafísico de las Cinco Vías de Santo Tomás Una aproximación desde Lawrence Dewan O.P.», *Civilizar*, Bogotá, vol. 11, núm. 20, 2011, pp. 75-95, <https://doi.org/10.22518/16578953.30>, Acesso em: 20 de junho de 2023.

LE GOFF, Jacques e Jean-Claude SCHMITT, *Dicionário Analítico do Ocidente Medieval*, vol. I, Hilário Franco Júnior (trad.), São Paulo, Editora Unesp, 2017.

MANTOVANI, M., M. THURUTHIYIL, e M. TOSO, *Fede e Ragione: opposizione, composizione?*, Roma, Las, 1999.

MERINO, José Antonio, *Historia de la Filosofia Franciscana*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1993.

MERINO, José Antonio y Francisco MARTÍNEZ FRESNEDA, *Manual de Filosofia Franciscana*, trad. de Célsio Teixeira, Petrópolis, Vozes, 2006.

PEDROSO, José Carlos, *Fontes Franciscanas: Apresentação Geral*, Piracicaba, Centro Franciscano de Espiritualidade, 2013.

REALE, G. e D. ANTISERI, *Filosofia: Antiguidade e Idade Média*, vol. 1, São Paulo, Paulus, 2017².

TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, vol. 1. I Pars, tradução de Alexandre Correia, Campinas, Ecclesiae, 2020.

VASCONCELLOS, Manoel, *Filosofia Medieval: uma breve introdução*, Pelotas, NEPFIL Online, 2014.