

NOÇÃO, MEDIÇÃO E POSSIBILIDADE DO VÁCUO  
SEGUNDO HENRIQUE DE GAND  
(Tradução do seu *Quodlibet XII*, q. 3)

MÁRIO A. SANTIAGO DE CARVALHO

I

DO VÁCUO E DA “CIÊNCIA MODERNA”

1. Introdução

No início do nosso século, o consagrado historiador da ciência Pierre Duhem julgava poder ver o início da ciência moderna na condenação que o Bispo de Paris, Estêvão Tempier, proferiu no dia 7 de Março de 1277.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> P. DUHEM, *Études sur Léonard da Vinci, ceux qu'il a lu et ceux qui l'ont lu*, 3 vols., Paris, 1906-13, vol. II, 411-12: "S'il nous fallait assigner une date à la naissance de la science moderne, nous choisirions sans doute cette date de 1277, où l'évêque de Paris proclama solennellement qu'il pouvait exister plusieurs mondes et que l'ensemble des sphères célestes pouvait, sans contradiction, être animé d'un mouvement rectiligne." O autor moderará a sua opinião no oitavo volume do seu monumental *Le Système du Monde. Histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic*, Paris, 1958, 7-8 (são 10 os vols. da obra integral: 1913-59; R. Ariew editou uma versão abreviada desta obra: *Medieval Cosmology. Theories of Infinity, Void and the Plurality of Worlds*, Chicago-Londres, 1985). Para uma recente avaliação crítica e extensa bibliografia sobre o trabalho deste historiador francês, cf. John E. MURDOCH, "Pierre Duhem and the History of Late Medieval Science and philosophy in the Latin West", in *Gli Studi di Filosofia Medievale fra Otto e Novecento. Contributo a un bilancio storiografico (Atti del Convegno internazionale)*. Roma, 21-23 settembre 1989 a cura di R. Imbach e A. Maierù, Roma, 1991, 253-302, e Luca BIANCHI, *Il vescovo e i filosofi*, Bérghamo, 1990, 107-132; à margem, veja-se ainda: André GODDU, "Natural Classification: Pierre Duhem's Continuity Thesis and the Resolution of Positivism", in B. Mojsisich e O. Pluta (eds.), *Historia Philosophia Medii Aevi. Studien zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, Amsterdão-Filadélfia, I, 329-348. Para um exame do *syllabus*, cf. R. HISSETTE, *Enquête sur les 219 articles condamnés à Paris le 7 mars 1277*, Lovaina-Paris, 1977; veja-se ainda K. FLASCH, *Aufklärung im Mittelalter? Die Verurteilung von 1277*, Mainz, 1989 e F. VAN STEENBERGHEN, *Maître Siger de Brabant*, Lovaina-Paris, 1977, 149-158; cf., por último, *infra* nota 7.

Dando conta de alguns relatórios que lhe haviam sido enviados por “pessoas eminentes e ponderadas”, Tempier lamentava, então, que alguns estudiosos da Faculdade das Artes, exorbitando do seu domínio, expusessem audaciosamente certos “erros”, cujo número ascenderia, segundo a lista publicada nesse dia, a duzentos e dezassete. Tratar-se-ia de posições assaz variadas (das vulgares necromancia, bruxaria e magia, à prática do amor livre, passando por teses vincadamente de filosofia e teologia teórica, sobre a natureza da filosofia, a cognoscibilidade de Deus, a ciência, a criação, as Inteligências, o estatuto do mundo, a causalidade, a teoria da vontade, a antropologia, a ética ou os dogmas). Baseados nos escritos dos filósofos pagãos, aqueles “erros” seriam ensinados por certos mestres que reivindicavam a verdade dessas afirmações em nome da filosofia embora não segundo a fé católica, i. e. - dizia -, “como se houvesse duas verdades opostas” e, na prática, Tempier excomungava canonicamente todos os que ousassem defendê-las.

Os intérpretes mais recentes têm-se separado quanto à avaliação da justificação jurídica, ao alcance prático e às consequências teóricas de uma tal condenação (há mais unanimidade, entretanto, quanto à evidente falta de método no elenco de um tal procedimento), mas aqui não nos interessará levantar nem a crítica a uma tal intervenção nem o seu incensamento, já que ela nos serve apenas de contexto para uma reflexão que partindo dos ensinamentos da história se quer de âmbito teórico mais vasto prendendo-se com o lugar e a interpretação de um pensador medieval, Henrique de Gand, quanto a um problema específico que passaremos a apresentar.

Lembrando o juízo de Etienne Gilson (- “o bispo de Paris não pretendeu intervir em matéria de ciência, mas de teologia”<sup>2</sup> -), o não menos célebre Alexandre Koyré criticou severamente a citada posição de Duhem em vários estudos que sem o pioneirismo e a monumentalidade do seu *O Sistema do Mundo* em nada lhe foram inferiores no domínio da análise textual e da crítica científica.<sup>3</sup> Posteriormente, Anneliese Maier e Marshal Clagett prolongaram a crítica à tese de Duhem.<sup>4</sup>

<sup>2</sup> E. GILSON, *La philosophie au Moyen Age*, Paris, 2ª ed., 1944, 460; ID., *A History of Christian Philosophy in the Middle Ages*, N. York, 1955, 348- 349: “This was not a scientific liberation of science, it was a theological liberation.”

<sup>3</sup> Cf., entre outros, A. KOYRÉ, “Le vide et l’espace infini au XIVe. siècle”, *Archives d’Histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age* 17 (1949), 45- 91; ID., *From the closed World to the infinite Universe*, Baltimore, 1957 (trad. franc.: Paris, 1973, que utilizaremos).

<sup>4</sup> Cf. J. E. MURDOCH, *Pierre Duhem...*, 274- 81; A. MAIER, *Zwischen Philosophie und Mechanik*, Roma, 1958: “Das Jahrhundert, das um 1277 mit dem Physikkommentar des Aegidius Romanus beginnt und 1377 mit dem *Traité du ciel et du monde* des Nicolaus

Ainda muito recentemente, os já consagrados Edward Grant, Francesco Bottin e Guy Beaujouan aderiram, não naturalmente sem especificações particulares, à tese de P. Duhem contra A. Koyré.<sup>5</sup> No entanto, no concerto das interpretações, a perspectiva que ganha mais consenso entre os investigadores que ainda teimam em formular a questão da origem da ciência moderna em termos “galilaicos” (em vez de “newtonianos” ou já “quânticos”), tende a deslocar esta problemática para um complexo triângulo epistémico constituído pela: (i) ciência britânica do cálculo (seja na sua componente física, seja na sua componente matemática no terreno da topologia elementar); pela (ii) componente estético-religiosa medieval-renascentista (de características neo- e platónicas com mais ou menos acento no pitagorismo, no cabalismo ou no tecnicismo utilitarista); e pela (iii) metodologia aristotélico-averroísta.<sup>6</sup>

---

Oresme endet, ist eben noch kein erstes ‘klassisches Jahrhundert der Naturphilosophie.’” (cf. A. MAIERÜ, “Anneliese Maier e la Filosofia della Natura Tardoscolastica”, in *Gli Studi...*, 303- 330) ; M. CLAGETT, *The Science of Mechanics in the Middle Ages*, Madison- Wisconsin, 1959.

<sup>5</sup> E. GRANT, “The Condemnation of 1277, God’s Absolute Power, and Physical Thought in the Late Middle Ages”, *Viator* 10 (1979), 211- 244, 216: “Although it may be true that scholastics would have preferred to study the world as it really is - a claim not easily substantiated - Koyré is mistaken when he argues that undue concern with unrealizable possibilities was unproductive and sterile for the history of medieval and early modern science.”; F. BOTTIN, *La scienza degli occamisti. La scienza tardo-medievale dalle origini del paradigma nominalista alla rivoluzione scientifica*, Rimini, 1982, 197 sg.; G. BEAUJOUAN, “Alexandre Koyré, l’évêque Tempier et les censures de 1277”, *History and Technology* 4 (1987), 425- 429. Na linha da tese de P. Duhem, cf. ainda E. J. DIJKSTERHUIS, *Val en Worp. Een bijdrage tot de Geschiednis de Mechanica van Aristoteles tot Newton*, Groningen, 1924, 57- 137.

<sup>6</sup> Cf. M. A. S. de CARVALHO, “Oxford (Escola de). Época Medieval”, in: *Logos. Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia* 3, Lisboa, 1990, 1290, e, do mesmo autor, “Renascimento”. *ibid.*, 4º vol., Lisboa, 1992, 703-4, para bibliografia sobre o tema; àquela bibliografia acrescentaremos ainda: A. MAIER, *Die Impetustheorie der Scholastik*, Viena, 1940; ID., *An der Grenze von Scholastik und Naturwissenschaft*, Essen, 1943; ID., *Die Vorläufer Galileis im 14ten Jahrhundert*, Roma, 1949; A. C. CROMBIE, *Augustine to Galileo*, Londres, 1952; E. GRANT, *A Source Book in Medieval Science*, Cambridge (Mass.), 1974; E. A. MOODY, *Studies in Medieval Philosophy, Science and Logic. Collected Papers 1939- 1969*, Los Angeles, 1975; J. MURDOCH e E. SYLLA (eds.), *The Cultural Context of Medieval Learning*, Dordrecht, 1975; W. J. COURTENAY, *Covenant and Causality. Studies in Philosophy and Economic Practice*, Londres, 1984; W. A. WALLACE, *Galileo, the Jesuits, and the Medieval Aristotle*, Londres, 1991; S. UNGURU (ed.), *Physics, Cosmology and Astronomy 1300- 1700*, Dordrecht, 1991; Paul W. KNOLL, “The European Context of Sixteenth-Century Prussian Humanism”, *Journal of Baltic Studies* 22 (1991), 5- 28. Para mais bibliografia, cf. *Gli Studi...*, *passim*.

vez com maior insistência, em “vazio existencial”, o *horror vacui* psicológico,<sup>15</sup> embora certamente também - estultícia seria ignorá-lo - como reflexo do imperialismo colonizador da razão autónoma e instrumental, quer dizer daquilo que com Jürgen Habermas passamos a designar como “a técnica e a ciência como ideologia”, atitude que consiste numa absolutização e universalização da competência da ciência e da técnica para a regularização e dominação expulsando para o campo do “vazio” ou do “nada” tudo o que fica nas franjas desta ilusão ideológica.<sup>16</sup>

Não se tratará porém aqui, obviamente, desta última metamorfose já que Henrique de Gand se nos apresenta nos confins de uma estrutura epistémica eleática apenas experimentando os seus limites forçado pelo dogma. Mas a oportunidade que ora se nos apresenta de acedermos a um exemplo textual da veiculação daqueles limites permitir-nos-á apenas entrever como, embora involuntariamente, se evitam as consequências antropológicas da última das metamorfoses referidas, cuja estrutura epistémica não obstante se começa já a incoar com a crítica henriquina à ciência do seu tempo.<sup>17</sup>

Há finalmente um outro aspecto, este mais habitualmente focado. Não desconhecemos como uma parte significativa dos progressos científicos

---

<sup>15</sup> Cf. Viktor E. FRANKL, *Das Leiden am sinnlosen Leben* (trad. cast.: Madrid, 1980, 90); M. B. PEREIRA, “‘O Ser e o Nada’ de J.-P. Sartre no niilismo europeu”, *Biblos* 60 (1984), 401- 443. HENRIQUE de GAND conhece esse género de vazio - cf. *Summa* a. 4, q. 5 (ed. Badius, fol 33 r E- vE) -, dele falando em termos que (vd. o sublinhado) nolo obrigar a remeter para os quadros da sua própria concepção sobre as relações entre a inteligência e a vontade (em alternativa à filosofia de Tomás de Aquino) e na linha mais profunda daquilo que J. GÓMEZ CAFFARENA chamou a “metafísica da inquietude humana” (cf. a este propósito, desse autor “Metafísica de la inquietud humana en Enrique de Gante” in *L’Homme et son destin d’après les Penseurs du Moyen Age*. Actes du 1er. Congrès International de Philosophie Médiévale, Lovaina-Paris, 1960, 629- 634): “Absolue... dicendum est, quod homo appetit scire ea quae rationis naturalis notitiam excedunt, ita quod per naturam quiescere non potest humanus appetitus quousque deveniat ad apertam notitiam separatorum, maxime quidditatis et essentiae qui est prima veritas, ita quod nihil citra ipsam sedare potest eius appetitum, etiam si videat clare omnes substantias angelicas: immo tunc amplius eius desiderium ad nudam divinam essentiam videndam excitaretur, quanto propinquior esset fini et ei magis assimilaretur, secundum quod videmus corpora moveri ad loca sibi naturalia, et tanto velocius moveri, quanto magis appropinquant fini. Nullum ergo firmiter scibile potest quietare appetitum hominis in sciendo, sed solum infinitum in summo cardine rerum constitutum. Cum enim anima naturaliter capax sit summi boni per affectum et summi veri per intellectum, minori impleri non potest, quia quod potest capere maius, non potest impleri minori, sed semper remaneret aliquid de vacuo quod appetetur impleri, et ita adhuc etiam non esse quies.”

<sup>16</sup> Cf. Bernhard WELTE, *Das Licht des Nichts. Von der Möglichkeit neuer religiöser Erfahrung*, Freiburg, 1980 (cf. J. HABERMAS, *La technique et la science comme ‘idéologie’*, trad., Paris, 1973, 3- 74)

<sup>17</sup> Vd. *infra* “Conclusão”.

do séc. XIV assentam na recusa de algumas das teorias metafísicas subjacentes à astronomia aristotélica.<sup>18</sup> Um dos seus tópicos nucleares consistia na impossibilidade do vácuo e na conseqüente afirmação do pleno.<sup>19</sup> Para o Macedónio, esta afirmação do pleno contra a concepção atomista mais próxima do senso-comum, pois explicava os movimentos patentes no espaço, era dotada de uma componente racionalista clara. Ela passava pela não dissociação entre extensão corpórea e incorpórea (ou espaço), que Descartes publicitará com a sua célebre teoria dos turbilhões (*Les principes de Philosophie* II, 33), permitindo por isso conceber o espaço como uma abstracção das extensões corpóreas (os corpos) tornando assim inconcebível opor-se a extensão de um corpo à extensão do espaço por ele ocupado. Além disso, se a impossibilidade do vazio se correlacionava com a doutrina da eternidade do cosmo, a possibilidade do vazio podia facilmente relacionar-se com a doutrina da criação (já em Demócrito a teoria do vazio tinha como conteúdo instrumental o tornar possível as organizações cósmicas), uma vez que, negada a necessidade condicional que caracteriza as substâncias contingentes enquanto signo da sua substancialidade, estaria aberta a porta à introdução do vazio no interior do *cosmos*.

Acresce depois que a tomar-se a sério a afirmação da onnipotência divina, tão essencial à concepção judaico-cristã, para Deus nada deveria ser em teoria impossível. É conhecido a este propósito o esforço teológico de Pedro Damiano (1007- 1072), que naquele que foi o primeiro tratado

---

<sup>18</sup> A título de informação, recordemos que a Astronomia, como uma das sete artes liberais, era ensinada na Idade Média através do *Almagesto* de Ptolomeu, do *Céu* e da *Metafísica* de Aristóteles, e d'*Os movimentos celestes* de Alpetrágio (cf. F. J. CARMODY, *Al-Bitruji, De motibus caelorum*, Berkeley, 1952), mas os modelos matemáticos respectivos asseveravam-se fisicamente inconsistentes entre si. Porém, uma temática como a do vazio, inserir-se-ia com mais propriedade no capítulo da filosofia natural, que dominava o *curriculum* da maior parte das Universidades; entre os manuais desta disciplina, contavam-se já obras como: *Física, O Céu, A Geração e a Corrupção, Meteorologia, As Causas e as Propriedades dos Elementos* (texto pseudo-aristotélico), *A Alma, Os Animais* (integrando a *História, a Geração e as Partes dos Animais*), e um pequeno grupo de trabalhos psicofisiológicos conhecidos sob o título de *Parva Naturalia*. Cf., em geral, N. KRETZMANN, *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy from the Rediscovery of Aristotle to the Desintegration of Scholasticism 1100- 1600*, 1982, 519-591; por último, veja-se a utilíssima Antologia preparada por Carlo Gian GARFAGNINI, *Cosmologie Medievali*, Turim, 1986.

<sup>19</sup> Cf. ARISTÓTELES, *Physica* IV, 7 (214 b 12- 216 a 26) em particular, para a inexistência do vazio, definido como um "lugar... onde nada existe (*tópos... en ho medén estin* : 213 b 31) ou como um "lugar... privado de um corpo" (*tópos... estereménos sómatos* : 208 b 27; cf. também 214 a 17), e que, ainda de acordo com o Macedónio, aparece ao nosso exame como um conceito vazio (*tò legómenon kenòn hos alethos kenón* : 216 a 27).

consistente sobre a onipotência divina afirmava poder Deus fazer com que o passado não se tivesse passado.<sup>20</sup> Logo, ainda que teoricamente, *a fortiori* deveria igualmente ser admitida a possibilidade do vazio. Como Henrique de Gand escreverá no seu último *Quodlibet*, “é evidente que não se pode negar que Deus tenha o poder de fazer isso [*sc.* o vazio] ou outras coisas similares.”<sup>21</sup> Deve lembrar-se porém, que já no séc. VI João Filópono havia criticado a física aristotélica em vários campos, sendo a do vazio a crítica não menos interessante. A sua obra só foi porém traduzida para latim por Pico della Mirandola, Benedetti e depois Galileu<sup>22</sup>, embora seja presumível que os medievais do séc. XIII o conhecessem de qualquer forma, mormente Boaventura que explora argumentos infinitistas semelhantes aos daquele Gramático alexandrino.<sup>23</sup>

Como se disse, a afirmação da impossibilidade do vácuo encontrava-se intimamente ligada com outra tese aristotélica, a da eternidade do mundo. É precisamente isso que se passa, e. g., no caso do artigo número 190 do *syllabus* de 1277 e se Henrique de Gand não podia aceitar na prática a possibilidade dessa eternidade, na medida em que ela iria pôr em causa a onipotência e a liberdade do Criador, também não poderia teoricamente aceitar a impossibilidade do espaço vazio. Estava em causa,

<sup>20</sup> Cf. M<sup>a</sup>. Teresa ANTONELLI, “Elementi della metafisica di Pier Damiani. Il problema del possibile nel Medio Evo”, *Miscellanea Mediaevalia* 2 (1963), 161-164; PEDRO DAMIÃO, *De divina omnipotentia* (PL 145, 595- 622); P. PALMERI, “Il concetto logico di ‘omnipotentia’ in Pier Damiani”, in *Knowledge and the Sciences in Medieval Philosophy* (ed. R. Työrinoja et al.), Helsinki, 1990, vol. III, 476-481; I. M. RESNICK, *Divine Power and Possibility in St. Peter Damian’s ‘De divina omnipotentia’*, Leida, 1992, cf. I. BOH, “Divine Omnipotence in the Early ‘Sentences’”, in *Divine Omnipotence and Divine Omnipotence in Medieval Philosophy. Islamic, Jewish and Christian Perspectives*, T. Rudavsky (ed.), Dordrecht- Boston- Lancaster, 1985, 185-211 (para o séc. XII); W. J. COURTENAY, “The Dialectic of Omnipotence in the High and Late Middle Ages”, *ibid.*, 243-269; ID., “Potentia Absoluta”, *Historisches Wörterbuch der Philosophie* VII, Basileia- Estugarda, 1989, 1157- 1162 (para apreciação histórica e doutrinal); E. RANDI, *Il sovrano e l’orologio. Due immagini di Dio nel dibattito sulla idea di ‘potentia absoluta’ fra XIII e XIV secolo*, Florença, 1987, 107-109; cf. ainda L. BIANCHI, *Il vescovo...*, 83.

<sup>21</sup> *Quodl. XV*, q. 1 (ed. Badius, fol. 574 r Q): “Et constat quod non est negandum quin Deus haec et consimilia facere potest.”

<sup>22</sup> Cf. A. GRAFTON, “The availability of ancient works” in: Ch. B. SCHMITT et al., *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*, 1988, 786.

<sup>23</sup> Cf. Richard SORABJI, *Time, Creation and the Continuum. Theories in Antiquity and the Middle Ages*, Londres, 1983, 202 (cf. ainda, L. BIANCHI, *L’errore...*, 144, n. 12; R. C. DALES, *Medieval...*, 91, n. 13). A existência do vazio era também defendida pelos “mutakalimun”, cf. M. MAIMÓNIDAS, *Le Guide des Egarés* I, lxiii (ed. S. Munk, Paris, 1960, I, 379).

portanto, a *potentia Dei* e habitualmente costuma ver-se nesse tópico uma preciosa qualidade heurística.<sup>24</sup>

Mas na perspectiva da questão quodlibética que traduziremos aqui mais adiante, a discussão teórica sobre a (im-)possibilidade do espaço vazio passa também algures pela transformação da estrutura epistemológica aristotélica e não tanto pela potencialização de cenários heurísticos criptocientíficos. Em todo o caso, a simples afirmação teórica da possibilidade da transgressão do cosmorama aristotélico é já de si relevante se plasmada pelo correlato epistémico e metafísico que subjaz a tal afirmação. É curioso atentar-se como apenas entrado na cultura ocidental Aristóteles era imediatamente posto em causa em vários e importantes sectores do seu pensamento. Identificar-se a filosofia “medieval” com o aristotelismo é um erro crasso e uma atitude de interessada e comprometida suspeita sempre foi timbre do pensamento filosófico daqueles séculos.

## 2. O puro nada

Em se tratando de uma perspectivação teológica, Henrique de Gand começará por uma afirmação central em toda esta matéria: assim como Deus pôde criar o Universo tal como o conhecemos, ele também poderia tê-lo criado numa diferente constituição (“fazer um corpo ou um outro mundo fora do último céu”).<sup>25</sup> Porém, mesmo nesta possibilidade teórica, Deus criaria também “a partir do nada”, entendendo-se isso “não materialmente, como se o nada fosse qualquer coisa” mas “depois do nada”, quer dizer: sem que por “nada” se entenda materialmente o que quer que seja. Isto é, se Deus tivesse criado um corpo ou um outro mundo para além deste, ele tê-lo-ia também criado exactamente como criou o mundo que conhecemos, “a partir do nada”. Assim, é “de forma negativa”

---

<sup>24</sup> Cf. para uma interpretação mais cautelosa, da qual aliás partilhamos, mas com as referências que aqui lhe acrescentaremos, L. BIANCHI, *Il vescovo...*, 129: “Una funzione importante e fortunata, ma ciononostante una funzione che non esiterei a definire ‘retorica’, avendo a che fare più con la tecniche della argomentazione e della persuasione che con la logica della scoperta e della giustificazione. Lungi dal ‘liberare l’immaginazione’ consentendo nuove ‘esperienze mentali’ altrimenti precluse, il ricorso alla *potentia Dei absoluta* serviva infatti solo a dare loro una incisiva - ma per nulla indispensabile - veste drammatica.” Deste mesmo autor, ver-se-á a Comunicação apresentada ao já referido Congresso da SIEPM, *Knowledge and the Sciences...*, sob o título “‘Potentia Dei Absoluta’. Logique de la découverte ou rhétorique de l’argumentation scientifique?”, vol. II, 138- 145.

<sup>25</sup> Salvo expressa indicação em contrário, todas as expressões entre aspas remetem para o texto da questão quodlibética adiante traduzida.

que se deve entender a expressão do dogma da criação, *ex nihilo*, e daí as autoridades invocadas na *quaestio*, mormente a de Agostinho, que na sua luta contra o dualismo maniqueu precisara o sentido da fórmula dogmática: “Porque Deus fez, não de coisas que já existiam, mas sim daquilo que em absoluto não existia ou seja, do nada, as coisas que não gerou de si, mas que fez pelo seu Verbo...”<sup>26</sup>

Não parece plausível, no entanto, que Henrique de Gand estivesse interessado em revisitar a antiga polémica antimaniqueia. Aqui ecoa sobretudo, aquela problemática mais recente, que havia dividido entre outros Tomás de Aquino e Boaventura.<sup>27</sup> Para Boaventura a eternidade do mundo devia ser absolutamente negada e é opinião quase maioritária entre os comentadores de hoje que este autor pleiteava pela possibilidade de se demonstrar em sentido filosófico que o mundo havia começado no tempo<sup>28</sup>; para acentuar esta radical temporalidade da criatura, o autor franciscano, na linha de uma tradição claramente definível (Ricardo de São Vítor, Chanceler Filipe), sustentava a anterioridade do “nada” sobre o “ente”, defendendo que “*ex nihilo*” significava “*post nihilum*”. Tomás de Aquino, pelo contrário, partia da consideração metafísica e abstracta do ente e admitia, em conformidade, a possibilidade teórica de uma criação eterna; situando-se de maneira crítica, ao lado de Moisés Maimónidas, perante os argumentos que de ambos os lados (i. e., a favor e contra a eternidade) se criam constrangedores, o Aquinate recusava a interpretação de “*ex nihilo*” como “*post nihilum*” e acompanhando a St<sup>o</sup> Anselmo, a Avicena e a Boécio, sublinhava antes, ali, a acepção “*abstracta*” de “*non ex aliquo*”. Daqui resultava a admissão da compatibilidade entre “criação” e “eternidade” bastando para tal que, ao contrário de Boaventura, não se identificasse o “princípio” com o princípio do tempo.<sup>29</sup>

<sup>26</sup> Cf. AGOSTINHO, *A Natureza do Bem*, § 26, e ainda §§ 1, 18, 25- 27 (cf. trad. M. A. S. de Carvalho; ed. *Mediaevalia. Textos e Estudos I*, Porto, 1992, 36- 38, 52- 53, 60- 65).

<sup>27</sup> Cf. L. BIANCHI, *L'errore di Aristotele...*; ID. *L'inizio dei Tempi. Antichità e novità del mondo da Bonaventura a Newton*, Florença, 1987; R. C. DALES, *Medieval discussions...*; ID. e O. ARGERAMI, *Medieval Latin Texts on the Eternity of the World*, Leida, 1991; J. B. M. WISSINK (ed.), *The Eternity of the World in the Thought of Saint Thomas Aquinas and his Contemporaries*, Leida, 1990.

<sup>28</sup> Cf. no entanto, a opinião inédita de Steven E. Baldner, citada por R. C. DALES, *Medieval...*, 86, nota 1. Para St. Baldner, São Boaventura não teria explicitamente defendido a possibilidade de uma demonstração da não-eternidade do mundo.

<sup>29</sup> Cf., numa edição acessível ao público escolar, *St. Thomas Aquinas, Siger of Brabant, St. Bonaventure. On the Eternity of the World*, translated by C. Vollert et al., Milwaukee, 1964.



A breve exegese gandavense do dogma criacionista apelará, apenas implicitamente, quer para um trabalho que datará de 1275/76 e onde Henrique de Gand procedeu detidamente à interpretação dos primeiros versículos do livro bíblico do *Génesis*, a *Lectura Ordinaria super Sacram Scripturam*<sup>30</sup> quer para a sua própria concepção, de matriz genérica e proximamente bonaventuriana, que acentuava a radical temporalidade de criatura.<sup>31</sup> Em relação à primeira, temos a referência à aceção “absoluta” ou “negativa” de *nihil*; quanto à segunda, a precisa expressão “depois do nada”.

Henrique de Gand limita-se, portanto, a pressupor a sua própria concepção teológica e metafísica subjacente à sua própria doutrina da criação, aqui distinta da de São Boaventura, segundo a qual em um primeiro momento (não processual mas formal) Deus se pensa a si mesmo e, em seguida, reconhece a sua essência como imitável. Esta imitabilidade é a razão ideal (*ratio idealis*) de todas as coisas que se podem conhecer e, diferentemente do que pretendiam os seus contemporâneos (aspecto original que cumpre salientar desde já), de acordo com Henrique de Gand conhecemo-las na consistência da projecção intencional do intelecto divino, a que se dá o nome de ser de essência (*esse essentiae*).<sup>32</sup> Por outras palavras: o ser da essência depende das ideias divinas como algo que se modelou depende do seu modelo.<sup>33</sup>

Embora pareça que esta extrapolação noética nada tem a ver com a existência real e até com o nosso problema, o facto é que o teólogo de Gand, considerando como ser verdadeiro o ser existencial plenamente concretizado ou encarnado, não admite uma distinção real entre este (*esse existentiae*) e o ser da essência.<sup>34</sup> Daqui se seguiria que tudo o que é criado, embora explicitando acidentalmente o ser da essência, deveria ter,

<sup>30</sup> Cf. HENRIQUE de GAND, *Lectura Ordinaria super Sacram Scripturam* (ed. R. Macken, Lovaina, 1980, 50, 84- 87 e. g.): “Deus ‘criou’ ou seja, produziu o ‘céu e a terra’ a partir do nada, isto é, após o não-ser tomado em sentido absoluto, não portanto pela posteridade da natureza ou essência, mas da duração...”

<sup>31</sup> Cf. entre outros, R. MACKEN, “La temporalité radicale de la créature selon Henri de Gand”, *Recherches de Théologie ancienne et médiévale* 38 (1971), 211- 272; P. van VELDHUIJSEN, “Hendrik van Gent (vóór 1240- 1293) contra Thomas van Aquino (1224/ 25- 1274). Over de mogelijkheid van een eeuwig geschapen wereld”, *Stoicheia. Tijdschrift voor Historische Wijsbegeerte* 3 (1987), 3- 26.

<sup>32</sup> Cf. J. GÓMEZ CAFFARENA, *Ser participado y ser subsistente en la metafísica de Enrique de Gand*, Roma, 1958, 30- 31; HENRIQUE de GAND, *Quodl. IX*, q. 2 (ed. R. Macken, Lovaina, 1983, 25- 46)

<sup>33</sup> Cf. J. F. WIPPEL, *Metaphysical Themes in Thomas Aquinas*, Washington, 1984, 179.

<sup>34</sup> Cf. HENRIQUE de GAND, *Quodl. I*, q. 9 (ed. R. Macken, Lovaina, 1979, 47- 62); ID., *Quodl. X*, q. 7 (ed. R. Macken, Lovaina, 1984, 145- 197).

por aquele facto dogmático, o seu começo apenas no tempo. De onde o dizer-se que o acto da criação será *ex nihilo*, quer dizer, acentuando-se a posição absoluta de uma realidade radicalmente diferente do seu autor porquanto este não se serve de nenhum substrato natural, ao contrário do que se passava e. g. na demiurgia do *Timeu*.<sup>35</sup> Por outras palavras: o puro nada será o constituinte radical de tudo o que existe ou do que pode vir a existir. Em consequência, do ponto de vista de uma criatura em existência concreta e real, ela reconhece a referida imitabilidade em um âmbito formal - *esse essentiae* - e em um âmbito voluntário - *esse existentiae*<sup>36</sup>. Isto é: pelo seu "ser existencial" a criatura é o resultado da vontade de Deus enquanto que pelo seu "ser essencial" (que coincidem de facto na realidade plenamente existente) ela imita aquele modelo mental divino na projecção intencional do seu segundo momento lógico.<sup>37</sup> Em suma: para o autor de Gand, quer na perspectiva de Deus quer na perspectiva da criatura, as coisas criadas não poderão sê-lo senão no tempo, i. e., e em polémica contra a possibilidade de uma criação eterna, "depois do nada".<sup>38</sup>

É também na linha desta orientação que se compreende como se avança que o próprio Aristóteles, no seu trabalho sobre *O Céu* (I, 9)<sup>39</sup>, não contraria o dogma criacionista. Esta ilícita leitura concordista, que faz deslizar o sentido ontológico da plenitude específico da cosmologia do Macedónio<sup>40</sup> para o quadro de uma causalidade metafísica que interroga de frente o motivo da existência (conforme se diria com o Schopenhauer d'A *Quádrupla Raiz do Princípio da Razão Suficiente*<sup>41</sup>) limita-se no entanto a reivindicar aqui de forma apologetica que não há necessariamente incompatibilidade entre a admissão do cosmorama aristotélico e o dogma da criação. Haverá sim incompatibilidade se aquela admissão presumir a negação da vontade e da liberdade divina afirmando em consequência a infinitude temporal do mundo i. e., a sua eternidade ou perenidade. Como sustentava o último argumento que alguém do

<sup>35</sup> Cf. KANT, *Crítica da Razão Pura* (trad. A. F. Morujão, Lisboa, 1985, 522); PLATÃO, *Timeu* 28 a sg.

<sup>36</sup> Cf. HENRIQUE de GAND, *Quodlibet IX*, q. 2 (ed. R. Macken, 34)

<sup>37</sup> Cf. Jean PAULUS, *Henri de Gand. Essai sur les tendances de sa métaphysique*, Paris, 1938, 284- 310; J. GÓMEZ CAFFARENA, *Ser participado...*, 65 sg.

<sup>38</sup> Cf. HENRIQUE de GAND, *Quodlibet I*, q. 7- 8 (ed. R. Macken, 27- 46).

<sup>39</sup> Cf. Leo ELDERS, *Aristotle's Cosmology. A Commentary on the 'De Caelo'*, Assen, 1966, 143- 144 e *passim*.

<sup>40</sup> Cf. R. BRAGUE, *Aristote et la question du monde. Essai sur le contexte cosmologique et anthropologique de l'ontologie*, Paris, 1988.

<sup>41</sup> Cf. Arthur SCHOPENHAUER *Sämtliche Werke*. Herg. W. F. von Löhneysen. Bd. III, Darmstadt, 1980, 16- 38.

auditório terá apresentado a Henrique de Gand durante aquele exercício académico, o poder de Deus é tão grande no interior do céu (i.e., o mundo tal como o conhecemos) como no seu exterior (quanto a um outro mundo). E repare-se como, mesmo na hipótese de uma aniquilação sobrenaturalmente determinada (ou de uma catástrofe elementar), o poder divino não saíria afectado, e portanto manter-se-ia o poder de criar a partir do nada um corpo no exterior do último céu.<sup>42</sup>

A mais imediata aquisição desta exegese do “nada”, que depende também de uma relativa ruptura com o uso linguístico, prende-se com a necessária distinção - sublinhada pelo autor - entre o nada e o vazio.<sup>43</sup> É preciso portanto afirmar que o vazio, apesar da aparência, é “qualquer coisa”, é uma realidade. Mas que tipo de realidade é o vazio? Henrique de Gand dar-nos-á duas respostas: ele é, em primeiro lugar, uma realidade dimensionável; porém, como tal, ele é também, e antes de tudo mais, uma noção.

Uma outra consequência decorre no entanto daquela exegese: o autor pretende reivindicar a Liberdade na origem da constituição mais radical dos entes e de os considerar como “possibilidade” e como “tempo”, facto que explica a sua acentuação na figura da *potentia*. Este aspecto estará particularmente presente na primeira questão do seu último *Quodlibet*, que versará também a possibilidade do vazio. Detenhamo-nos, porém, e exclusivamente, na primeira das consequências.<sup>44</sup>

### 3. O espaço vazio: possibilidade e medição

Henrique de Gand pretende pois que o único problema em causa tem a ver com os argumentos que lhe foram apresentados contra a pergunta formulada na escola (- como é sabido, a maior parte das vezes, um *Quodlibet* é um vivo e exigente exercício escolar em que o Mestre devia responder, no Advento e na Quaresma, a qualquer questão que lhe fosse levantada por um variegado auditório<sup>45</sup>).

<sup>42</sup> Cf. R. MACKEN, *Le statut de la matière première dans la philosophie d'Henri de Gand*, 130-181.

<sup>43</sup> Referimo-nos, a propósito da “ruptura linguística” que orienta a distinção entre os dois modos de distância, a passos como estes (vd. *infra*, IIª Parte): “Assim, apesar de não haver nada nesse intervalo...”; “... esse intervalo, que em si não é em absoluto nada...” Trata-se obviamente do rompimento com a consideração vulgar e confusa de “vazio” como um nada, este, constituinte radical da criatura, como se disse.

<sup>44</sup> Para a última consequência apontada, cf. R. MACKEN, *La temporalité radicale...*

<sup>45</sup> Cf. P. GLORIEUX, “L'enseignement au Moyen Age. Techniques et méthodes en usage à la Faculté de Théologie de Paris au XIIIe. siècle”, *Archives d'Histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age* 35 (1968), 65-186; F. VAN STEENBERGHEN, “L'organisation des études au Moyen Age et ses répercussions sur le mouvement philosophique”,

Será na resposta a estes dois argumentos que alguém lhe lançou baseado na *Física* do Estagirita, que este professor flamengo de teologia introduzirá uma concepção, não desprovida de todo o interesse, relativa à medição do espaço vazio. Henrique distinguirá uma distância em sentido próprio (*per se*), aquela que se mede entre dois corpos “quando há uma distância realizável de dimensão corpórea”, e uma distância “acidental” ou “concomitante” na qual, “ainda que não haja nenhuma distância realizável entre eles, em todo o caso, ao lado de ou entre eles pode estar alguma coisa que em si tenha uma dimensão realizável por meio da qual possa ser reconhecida a distância que os separa”. E dá o exemplo de uma “distância apta a receber um corpo”, a qual será passível de medição “por acidente”, quer dizer, atribuindo-lhe a medida do corpo que serve de medida-referente. Dir-se-á que no espaço vazio não há medida possível sem a instituição da figura geométrica do segmento de recta e como queria Koyré a propósito de uma questão paralela do *Quodlibet* XV, estamos também aqui perante uma concepção do “senso comum”, mas também muito antiga (já os pitagóricos e o próprio Demócrito - insistimos - entendiam o “vazio como o espaço no qual não existe nenhum corpo”), acerca do espaço vazio.<sup>46</sup> Tal concepção traduz um nível particular de desenvolvimento cognitivo: o espaço vazio (D) entre dois corpos, (A) e (B), só pode ser medido - “três pés” - mediante uma “régua” (a “parede”, C) que mede, no caso aduzido, três pés (vd. *infra*).

É de reconhecer, em primeiro lugar, a admissão da distância que constitui um espaço vazio e que é considerada alguma coisa, embora por acidente (“em si o espaço vazio existe por acidente”). Mas é de reconhecer ainda a compatibilidade entre esta admissão e a afirmação aristotélica de que “fora do céu não há nada, nem o pleno nem o vazio” e a

---

*Revue Philosophique de Louvain*, 52 (1954), 572- 592; J. F. WIPPEL, “The Quodlibetal questions as a distinctive literary genre”, *Les genres littéraires dans les sources théologiques et philosophiques médiévales*, Lovaina-a-Nova, 1982, 67- 84. O *Quodlibet* XIII de Henrique de Gand data do Tempo de Páscoa de 1289 (cf. J. GÓMEZ CAFFARENA, “Cronología de la ‘Suma’ de Enrique de Gante por relación a sus ‘Quodlibetos’”, *Gregorianum* 38, 1958, 133) ou do Tempo de Natal desse mesmo ano ou de Páscoa de 1290 (cf. J. PAULUS, *Henri de Gand...* xv, n. 1.) Recorde-se entretanto que os *Quodlibeta* de Henrique de Gand, tal como os conhecemos, não traduzem a totalidade da sessão e muito menos a sua vivacidade; o autor fê-los passar por um complexo processo de revisão com vista à edição respectiva (cf. R. MACKEN, “Les corrections d’Henri de Gand à ses Quodlibets”, *Recherches de Théologie ancienne et médiévale* 40, 1973, 5- 51; M. A. de CARVALHO, “Recentes volumes dos Henrici de Gandavo Opera Omnia”, *Humanística e Teologia*, 13, 1992, 90- 91). Nem sempre porém as disputas eram organizadas em função de argumentos, repare-se e. g. no caso flagrante do seu *Quodl. I*, q. 23.

<sup>46</sup> Cf. A. KOYRE, *Le vide...*, 60.

afirmação dogmática do “puro nada em sentido negativo.” Isto é: qualquer teórica nova criação sem pôr necessariamente em causa o cosmorama aristotélico põe forçosamente em causa a sua metafísica e a sua epistemologia e noética, como veremos adiante.

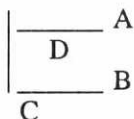
Dá-se depois o caso de devermos perguntar aqui se aquela medição por concomitância (D) releva apenas de uma operação cognitiva e lógica meramente concreta e física, determinada tão-só pela proximidade da medida “em si” (C), donde:

$$D=C \rightarrow AB=C, AB=D.$$

Basta portanto que D se torne um “objecto experimentado” (o que acontece à custa de C), e o que o possibilita nada tem que ver com uma lógica mais apurada como aquela que incide sobre proposições ou enunciados verbais. Concretamente, a possibilidade da medição do espaço vazio parte da “objectivação” desse espaço por contiguidade (C) e por conseguinte poderíamos dizer que a relação espacial que está em causa é ainda euclidiana ou “intrafigural”.

Em todo o caso - adiantamos nós -, trata-se também e antes de mais de um espaço “interfigural” ou “cartesiano” (passe o anacronismo) i.e., determinado à sua maneira particular pelos eixos de coordenadas A/C e B/C.

Perguntemos, então, se a descoberta da possibilidade da medição de uma “distância apta a receber um corpo” é uma operação meramente “física” ou se é, à sua maneira, uma operação, chamemos-lhe prudentemente “(teo-)lógico-matemática”, seguindo nós aqui as duas maneiras pelas quais o epistemólogo genético Jean Piaget pensava ser possível a transformação de um objecto.<sup>47</sup> Ora, o que parece ter-se passado é que a consideração de D é igualmente o resultado directo de uma generalização que não se pretende confinar exclusivamente ao domínio perceptivo. É possível medir o espaço vazio porque se opera, ainda que rudimentarmente é certo, com a *noção* de espaço vazio, noção esta que irá ser captada interfiguralmente como resultado dos eixos de coordenadas:



<sup>47</sup> Cf. J. PIAGET, *Psicologia e Epistemologia. Para uma Teoria do Conhecimento*, Lisboa, 3ª ed., 1977, 84. Naturalmente, o parêntesis que afecta a designação da operação é nosso e não de J. Piaget.

Não se dispensa a experiência de um modo absoluto (aliás Henrique de Gand jamais recusará o preciso estatuto da física ou filosofia natural<sup>48</sup>), mas, apenas assente no tópicio dogmático da onipotência, há uma indisfarçável componente metafísica de combinação operatória que “objectiva experimentalmente” D (que começa por ser uma noção) acrescentando-lhe algo que a mera experiência da contiguidade física de C lhe não poderia dar. E juntaríamos: nem necessita de lhe dar em sentido fundamental. Poderíamos, é certo, dizer que tal como acontece com a noção de “infinito” ou de “zero”, “noções que forcem a imaginação”<sup>49</sup>, a concepção do vazio aqui perspectivada deve ultrapassar necessariamente o mero senso-comum. Em Henrique de Gand porém tal ultrapassagem não é necessária; é que importa apesar de tudo atentar na tensão radicalmente metafísica subjacente (como ele mesmo escreve, a abstracção metafísica é superior à abstracção “matemática” porquanto aquela ao contrário desta não se confina ao local e ao dimensionável.<sup>50</sup>)

É possível, em suma, medir o espaço vazio porque ele foi instituído autenticamente como noção - “distância apta a receber um corpo”<sup>51</sup> - e só enquanto assim foi é que aquela possibilidade se pôde verificar, podendo portanto, *mutatis mutandis*, comentarmos que “... se existe um conhecimento lógico-matemático puro, desligado de qualquer experiência, não existe reciprocamente conhecimento experimental que possa ser qualificado de ‘puro’, no sentido de desligado de qualquer organização lógico-matemática. A experiência nunca é acessível senão por intermédio de quadros lógico-matemáticos, consistindo em classificações, ordenações, correspondências, funções, etc.”<sup>52</sup>

Deveremos, em conformidade, determo-nos na determinação deste modo concreto de uma organização operatória (- perdoar-se-nos-á o anacronismo, que se percebe), numa das suas expressões metafísicas mais longínqua, precisamente na superação da epistemologia aristotélica para

<sup>48</sup> Cf. J. PAULUS, *Henri de Gand...*, p. 14- 18.

<sup>49</sup> Cf. Giulio GIORELLO, *Lo Spettro e il libertino. Teologia, matematica e libero pensiero*, Milão, 1985, em especial o capítulo II, no que concerne àqueles enunciados sobre a ausência.

<sup>50</sup> Cf. *Quodl. II*, q. 9 (ed. R. Wielockx, Lovaina, 64). Trata-se, no caso, da adopção da epistemologia porretana, a qual, por seu turno, é já uma interpretação da distinção epistemológica boeciana, cf. J. MARENBOON, “Gilbert of Poitiers”, *A History of Twelfth-Century Western Philosophy* (ed. P. Dronke), Cambridge, 1988, 339- 40).

<sup>51</sup> Esta noção segue literalmente o próprio Aristóteles (*Phys. IV*, 7, 214 a 20: “sōma alla sōmatos diástema”), mas Aristóteles, como se disse, recusa-se a aceitar a existência de uma extensão que não seja a extensão do próprio corpo e que lhe é, *ipso facto*, subjacente (212 a 4-5). Henrique de Gand, por sua vez, separa estruturalmente a ordem física da ordem metafísica (nocional).

<sup>52</sup> J. PIAGET, *Psicologia...*, 90.

a qual o teólogo de Gand pôde modestamente contribuir ao inserir-se numa perspectiva agostino-anselmiana. É que afastando-se criticamente do Estagirita, o nosso autor regressou ao platonismo condicionando-o no sentido da busca de um fundamento para o conhecer à luz da transformação do estatuto humano (i. e., encarnado) da razão.

#### 4. A noção de espaço vazio

Pela nossa parte desejaríamos sublinhar antes não tanto o acordo superficial, anacrónico e análogo acabado de recortar, quanto o esclarecimento de que uma tal leitura se enquadra sem traumatismos no sistema metafísico do teólogo medieval entretecido por uma específica trama de psicologia cognoscitiva a que rapidamente quereríamos aludir.

Quer a preponderante preocupação teológico-dogmática do autor quer a sua acentuação da liberdade divina contra as ameaças necessitaristas de cunho greco-árabe se relacionam directamente com a sua original concepção metafísica. Nela - como já se entende - o ideal sobrepõe-se à existência como seu fundamento. Esta, a existência, é o último grau da possibilidade de que a essência se caracteriza.<sup>53</sup> Desta feita, a existência de "uma distância apta a receber um corpo" funda-se no ser da essência desse espaço. Conforme dissemos acima, bastaria que Deus actualizasse essa possibilidade para que ele existisse. Isto quer dizer, e como acontece em vários outros sectores da sua síntese metafísica<sup>54</sup>, que o espaço vazio é dotado de uma subsistência ontológica própria, precisamente aquela que teoricamente funda, autoriza e possibilita (que organiza, diria Piaget) a subsequente operação física e euclidiana da sua medição por concomitância. É a uma tal subsistência que nos permitimos atribuir a componente "(teo-)lógico-matemática" (naturalmente, sobretudo metafísica) pois releva antes de mais de uma operação divina. Para o percebermos de facto aludiremos ainda que de forma breve - já que apenas nos cabe aqui introduzir uma tradução - à gnosiologia e epistemologia henriquina.<sup>55</sup>

<sup>53</sup> J. GÓMEZ CAFFARENA, *Ser participado...*, 139: "El ser de esencia sólo es lo que es como producto intelectual del Sumo Existente; (...) en todas las descripciones de la esencia, ésta es esencia en cuanto puede llegar a realizarse como existencia. Es una imitación del Ser divino, que puede ser producida como existente por Dios. 'Producibile' es para Enrique un sinónimo de 'ens secundum essentiam'. Una esencia que no fuera producibile no sería esencia. Esta noción de 'producibile' es evidentemente la misma que expresa el término 'existibile', añadida la esencial abilidad propia de una esencia que no es Dios."

<sup>54</sup> Cf. e. g., R. MACKEN, *Le statut...*, 130- 181.

<sup>55</sup> Cf. J. PAULUS, *Henri de Gand...*, 28- 43; J. GÓMEZ CAFFARENA, *Ser participado...*, 36- 51; P. PORRO, *Enrico...*, 17 sg.

## 4.1.

O nosso doutor começa por admitir a origem sensorial e empírica do conhecimento e a conseqüente teoria da abstracção em cujos limites a física se realiza como ciência. Porém, ele reconhece de imediato elementos de certeza que não derivam da experiência. Estão neste caso os primeiros princípios e concretamente o conceito de ser, pelo que todo o homem entende no ser, pelo ser e só no ser e pelo ser. Este *a priori* ou forma de todo o conhecimento manifesta a natural espontaneidade do espírito humano para conhecer, dimensão esta que também não depende da *empíria*.<sup>56</sup>

A ultrapassagem da gnosiologia aristotélica em espírito augustiniano-anselmiano tem um paralelo ao nível da epistemologia, desta feita com achegas avicenianas.<sup>57</sup> De facto, glosando os *Segundos Analíticos*, mas deles se afastando por uma posição metafísica peculiar, Henrique de Gand entenderá que a investigação da realidade (*ei est; an sit de incomplexo*) não incide sobre a existência feita por sobre e na informação sensível, mas sobre a realidade ela mesma, tomada, digamos, num processo de redução eidética e formal (esta última expressão aqui acolhida livremente à sua caracterização por Husserl em *Formale und transzendente Logik* ou seja, enquanto se visa uma compreensão absoluta sem relação necessária com a experiência imediata<sup>58</sup>). De facto, para Henrique de Gand o conhecimento científico humano deve culminar em um plano de afirmações universais (*propositio de dicto*), no qual se tem acesso à verdade lógica das coisas, embora se pretenda que esse plano da verdade explicita a *essência* ontológica dessas coisas determinável no *an sit de incomplexo*.<sup>59</sup>

É que para o autor de Gand, conferindo o tom de rigor que faltava à sensibilidade augustinista<sup>60</sup>, o ponto de partida da metafísica remeter-se-ia à noção absoluta de *res* à qual se deveria opor a de “nada absoluto” ou seja, “daquilo que não é nem pode vir a ser, seja na realidade extramental seja no conceito de uma qualquer inteligência”<sup>61</sup>. Nesta

<sup>56</sup> Cf. R. MACKEN, “La théorie de l’illumination divine dans la philosophie d’Henri de Gand”, *Recherches de Théologie ancienne et médiévale* 39 (1972), 82- 112.

<sup>57</sup> Sobre o lugar de Avicena em Henrique de Gand, deverá ver-se R. MACKEN, “Henri de Gand et la pénétration d’Avicenne au Moyen Age” in *Philosophie et Culture*. Actes du VIIe. Congrès Mondial de Philosophie, Montréal, 1988, III, 845- 850.

<sup>58</sup> Cf. E. HUSSERL, *Formale und transzendente Logik*, Haia, 1974, 33.

<sup>59</sup> Cf. DUMONT, *The Quaestio...*; P. PORRO, *Enrico...*

<sup>60</sup> Cf. R. MACKEN, “Henry of Ghent and Augustine”, *Proceedings of the Conference “Ad litteram”: Authoritative Texts and their Medieval readers* (Abril, 1989; no prelo).

<sup>61</sup> HENRIQUE de GAND, *Quodl. VII*, q. 1 (ed. G. A. Wilson, Lovaina, 1991, 26).



conformidade, embora todo o pensável seja uma *res*, uma *res* ficcionada (que o autor denomina *res a reor reris*) não pode equiparar-se a uma *res* (*à ratiudine*) à qual corresponda uma existência extramental efectiva no sentido em que detém uma correspondência positiva com a essência divina. A realidade do que quer que seja abstrai assim da existência e o passo necessário do mental ao essencial ocorrerá pela ligação entre a *res* considerada na perspectiva (formal-ontológica) da verdade e a noção de ser, considerada sob a perspectiva noética da quiddidade i. e., do género supremo do real.

O que nos interessa no fim de contas mostrar é que, em consequência, a ciência sobre as coisas se deverá distinguir da ficção sobre as mesmas precisamente porque o que a funda (*esse essentiae*) não é nem universal - "o vazio existe" (necessidade semântica)- nem particular - o vazio existe (necessidade empírica). Ora bem, a discussão sobre a possibilidade do espaço vazio examinada a partir da sua medição por concomitância não pode ser aqui resolvida unicamente (ou fundamentalmente) no campo da sua existência concreta mas no âmbito nocional (*esse cognitum*). Se aquele se recorta sobre este é porque este (o campo da existência empírica) recebe a sua ratificação no âmbito do entendimento divino (protótipo das coisas), que o homem se limita a repetir na sua capacidade expressiva e criadora. Importa ainda reter que este âmbito nocional se enxerta directamente na concepção lógica aviceniana segundo a qual, como se disse, o ser absoluto de uma coisa é anterior não só à sua realização física nos unissingulares quer mesmo à sua dimensão universal conceptual.<sup>62</sup>

Acresce, finalmente, e como se compreende sem dificuldade, que acabamos, com isto, de tocar numa interessante problemática, a do estatuto ontológico da possibilidade segundo Henrique de Gand, quiçá seu "criador".<sup>63</sup> É que entre uma ficção e um existente actual insere-se o *esse essentiae*, que é efectivamente um ente real mesmo enquanto possível-inexistente. Para além evidentemente de nos depararmos uma vez mais com a superação crítica do aristotelismo, a possibilidade começa a adquirir com este autor uma espessura lógica bem patente já que, segundo ele mesmo afirma, se a possibilidade de uma criatura qualquer depende

<sup>62</sup> Cf. AVICENA, *Logica I* (ed. Veneza, 1508, fol 2 r B)

<sup>63</sup> Cf. A. B. WOLTER, "Ockham and the textbooks. On the Origin of Possibility", *Franziskanische Studien* 32, 1950, 70- 96; W. HOERES, "Wesen und Dasein bei Heinrich von Gent und Duns Scotus", *ibidem* 47, 1965, 158- 161; J. F. WIPPEL, *Metaphysical...*, 179- 83; Lilli ALANEN, "Descartes, Duns Scotus and Ockham on Omnipotence and Possibility", *Franciscan Studies*, 45, 1985, 157- 188 (para um exame do tópico apontando na direcção da modernidade).

do poder de Deus - o vazio seria possível, então, apenas porque Deus tem o poder para o fazer -, Deus é no entanto 'impotente' no caso de as coisas serem impossíveis em sentido absoluto, i. e., impossíveis nelas próprias<sup>64</sup>, o que não é o caso de uma noção como a de "distância apta a receber um corpo". Tratava-se provavelmente, para Henrique de Gand, de prosseguir neste ponto a intuição de Gilberto de Poitiers (que nos lembra a célebre oposição de Leibniz a Descartes) segundo a qual Deus havia escolhido o mundo tal como o conhecemos a partir de um conjunto de alternativas, mas embora este mundo dependa da vontade divina, os princípios que regem a vontade não o são, e assim "existe um número de necessidades conceptuais cuja validade não é relativa".<sup>65</sup>

#### 4.2.

Na "quaestio" adiante traduzida, a entidade do vazio é-lhe unicamente conferida por acidente - lê-se em resposta à objecção aristotélica "fora do céu não há nada, nem o pleno nem o vazio". Isto quer dizer que "o espaço vazio existe em si por acidente, porquanto os corpos entre os quais ele se encontra estão situados de uma maneira tal que uma dimensão corpórea pode surgir entre eles, mas não existe." De facto, o autor não sente necessidade de se afastar daquela afirmação aristotélica preferindo insistir sempre que na hipótese teórica de um corpo ser criado fora do céu ele seria criado "a partir do nada" e não no vazio. Mas se lhe falta aqui, perante o cosmorama de Aristóteles, um rasgo de asa, já a propósito da exegese de um passo de Job, - "Ele estende o setentrião sobre o vácuo e suspendeu a terra sobre o nada" - , o teólogo flamengo admite, no fim, a existência possível do vácuo, ou seja, no interior do cosmo, deixando assim aberta a porta para que o vazio possa, ulteriormente, acabar por atravessá-lo .

Mais uma vez esta admissão depende apenas textualmente da problemática teológico-dogmática que acentua o poder e a liberdade divina paralelamente à capacidade criativa do pensamento em detrimento da (in-)consistência meramente empírica. Segundo Henrique de Gand, à ordem natural (i.e., metafísica) contrapõe-se a ordem do tempo. Nesta

<sup>64</sup> Cf. HENRIQUE de GAND, *Quodl.* VI, q. 3 (ed. G. Wilson, Lovaina, 1987, 41- 51), cf. em particular, 49 (o sublinhado é nosso): "Licet enim res a ritudine dicta ex hoc est res et natura vel essentia aliqua, quod habet ideam in Deo, illud tamen quod non est res a ritudine dicta, et maxime nec a reor reris dicta, non ex hoc non est res quod non habet ideam in deo, sed potius ex hoc non habet ideam in Deo quod secundum se non est res."

<sup>65</sup> S. KNUUTTILA, "Possibility and necessity in Gilbert of Poitiers", in J. Jolivet e A. de Libera (ed.), *Gilbert de Poitiers et ses contemporains. Aux origines de la 'Logica Modernorum'*, Nápoles, 1987, 213.

conformidade, o céu deverá anteceder a existência dos elementos segundo a ordem natural embora, na ordem do tempo (quer dizer: de um ponto de vista cosmogónico), exista ao mesmo tempo que os elementos. Esta distinção entre a ordem da física (tempo) e a ordem da metafísica (*natura*) tão específica no autor, conforme mostrou Jean Paulus<sup>66</sup>, poderá ter na figura da *potentia Dei* um dos gonzos possíveis da passagem entre os dois domínios, mas seria de per si insuficiente para proceder à reabilitação particular do sensível. Segue-se que embora a ordem da física não seja posta em causa, não só há sempre a hipótese teórica de a intervenção divina permitir uma outra ordenação como sobretudo dela depender toda e qualquer ordenação conhecida.<sup>67</sup> É o caso aduzido da hipótese de os elementos serem retirados de debaixo do céu, exemplo muito interessante já que se sublinha o poder de Deus fá-lo na perspectiva de a criatura poder ser teleologicamente algo mais do que *possibilidade e temporalidade*. No caso aduzido, resultaria o espaço vazio (intra-cósmico mas tridimensional) na sua segunda acepção, i.e. por acidente, e a sua subsistência só se justificaria por uma intervenção sobrenatural. Isto prende-se ainda, naturalmente, com a corroboração do que ficou dito pois em qualquer caso, o esvaziamento do espaço homogéneo sem anular a sua tridimensionalidade, porque resulta apenas da actualização de um ser da essência (o “ser do intervalo”) presente na inteligência divina, antes de ser (ou poder ser) uma verificação empírica é uma entidade teóricamente criada e dotada de uma consistência lógica específica.

## 5. Concluindo

Uma vez que pela frequência da sua ocorrência, e em concreto na sua perspectivização histórica, não deixa de carecer de interesse a questão habitualmente conhecida por “origem da ciência moderna”, entendendo que a relevância da componente “científica” medieval sai claramente desfavorecida daquela perspectivização, quisemos mostrar, a propósito de uma tradução com vista ao público escolar lusófono, e em um caso concreto, como a especificidade daquela componente se dimensiona com maior proveito num espaço que se situa claramente para além daquela emblemática questão. Falamos de um nível mais profundo, o do carácter

<sup>66</sup> Cf. J. PAULUS, *Henri de Gand...*, 14- 18, 376, 380.

<sup>67</sup> Vejam-se as palavras seguintes do seu *Quodl. XV*, q. 1: “... é perfeitamente possível que o vazio exista pela acção de Deus, possuindo assim um certo modo de ser por acidente” [ed. Badius, fol. 575 r T]; ou ainda [*ibidem*, fol. 575 r Q]: “Deus pode retirar a sua mão quer do Universo inteiro quer de uma qualquer das suas partes, de acordo com o arbítrio da Sua vontade. É que ele não conserva nenhuma criatura em existência por necessidade, mas pelo livre arbítrio da sua vontade.”

absoluto do saber e do carácter apriórico da verdade, que já a partir da questão analisada nos permite contemplar, no horizonte, a um Descartes, a um Espinosa ou a um Leibniz. Ele remete para uma específica superação do aristotelismo. De facto, mais do que da sua física tratava-se de reflectir sobre o fundamento de uma dimensão discursiva dedutiva e universal apta a organizar, a constituir o real físico ou a lê-lo, estrutura mental que Galileu pôde haurir pouco sabendo embora de filosofia.

Importa acrescentar, por último, que Henrique de Gand caminha também na direcção oposta à daqueles "modernos" já que nele a forte componente teológica daquela via não saberá ainda em absoluto, e nada despicientemente (embora de forma não isenta de questionação), dispensar os efeitos da contrastaria ontologicamente assimétrica, e por isso assintoticamente metafísica, da relação conhecimento físico/ conhecimento metafísico. Numa palavra, para o autor de Gand, o ser é ainda, mas já problemáticamente, o pleno.

## II \*

### HENRIQUE DE GAND, *QUODLIBET XIII*, QUESTÃO 3: SE DEUS PODE CRIAR UM CORPO FORA DO CÉU SEM QUE ESSE CORPO TOQUE NO CÉU <sup>68</sup>

#### [ARGUMENTOS PRÓ E CONTRA]

Relativamente à terceira questão, argumenta-se que Deus não pode criar um corpo fora do mundo sem que ele toque no último céu, porquanto não se distanciaria deste. Pois assim como não pode haver uma coisa branca sem a brancura também as coisas não podem distar sem a distância. Ora, se não houver entre aquele corpo e o céu nenhuma distância intermédia eles não se distanciam. Porém, os corpos que não se distanciam tocam-se. Logo, etc.

---

\* Para esta tradução, a primeira em língua portuguesa, e que desejaríamos por isso provisória, servimo-nos da edição crítica estabelecida por J. DECORTE, *Quodlibet XIII* (Henrici de Gandavo. Opera Omnia. Vol.: XVIII), Lovaina, 1985, 14- 19. Incluímos, com a devida vénia, todas as notas do editor.

<sup>68</sup> Cf. R. PERRON, *Les livres trois et quatre des 'Quaestiones super VIII libros Physicorum', attribuées à Henri de Gand*. Texte inédit et introduction (diss. doct. dactylgr.), Lovaina, 1961, vol I, 109; cf. também P. DUHEM, *Études sur Léonard da Vinci, ceux qu'il a lus, ceux qui l'ont lu*, II, Paris, 1909, 447- 451; J. PAULUS, *Henri de Gand. Essai sur les tendances de sa métaphysique*, Paris, 178; R. MACKEN, "Le statut de la matière première dans la philosophie d'Henri de Gand", *Recherches de théologie ancienne et médiévale* 46 (1979), 163, 167.

Igualmente. Segundo o FILÓSOFO, no sexto livro da *Física*, “os corpos entre os quais não existe um meio tocam-se”.<sup>69</sup> Ora, entre aquele corpo e o último céu não existe um meio. Logo, etc.

Contra. O poder de Deus não é maior no interior do céu do que fora dele. Mas dentro do céu, se os elementos caírem no nada, Deus pode manter o céu em existência (uma vez que o céu em nada depende dos elementos para o seu existir, mas antes o contrário).<sup>70</sup> E no entanto, as paredes dos céus não coincidiriam nem se tocariam, mas distanciar-se-iam como anteriormente. Logo, etc.<sup>71</sup>

[SOLUÇÃO<sup>72</sup>]

Afirmo que assim como fez a terra na parte de baixo do mundo ou abaixo do céu e bem assim o próprio mundo e o último céu, Deus pode perfeitamente fazer um corpo ou um outro mundo fora do último céu. E pode fazê-lo, não em qualquer coisa, mas no nada (não em sentido material, como se o nada fosse uma coisa qualquer, mas depois do nada, porque nada havia aí). E isto, não porque então naquele lugar houvesse qualquer coisa, como uma dimensão separada, na qual o próprio nada estivesse (como se o nada fosse qualquer coisa e na qual as dimensões do corpo pudessem ser recebidas depois do nada, que antes aí existia e fosse por isso excluído). Mas deve entender-se tudo de forma negativa, como se se dissesse: não estava aí coisa alguma, de modo a que quer o “aí” quer o “alguma coisa” sejam negados conjuntamente, por forma a compreendermos que o próprio céu ou o corpo de que falamos foi feito no nada.

Deste modo, interpretamos o nada em conformidade com AGOSTINHO, quando ao expor a frase do primeiro capítulo do *Evangelho de São João*, “Sem ele nada foi feito”<sup>73</sup>, diz assim: “Cuidai para não pensardes que o nada é alguma coisa. De facto, muitos costumam entender mal ‘Sem ele nada foi feito’, julgando que o nada é alguma

<sup>69</sup> ARISTÓTELES, *Phys.* VI, 1 (Iunt., IV, fol. 246 H-I, 247 D; 231 a 22-23, b 8-9); cf. também TOMÁS de AQUINO, *In Phys. Comm.*, VI, lição 1 (ed. Leonina, II, 267 b).

<sup>70</sup> Cf. HENRIQUE de GAND, *Quodl.* VI, q. 33: Se os elementos se distinguem pelos corpos celestes” (ed. G. A. Wilson, 280- 293).

<sup>71</sup> Cf. ANÓNIMO, *Quaestiones super VIII libros Physicorum*, atribuídas a Henrique de Gand, IV, q. 37 (ed. R. Perron, III, 347- 348); ID., *op. cit.*, IV, q. 38 (ed. R. Perron, III, 349).

<sup>72</sup> Cf. E. GRANT, “The Medieval Doctrine of Place: some Fundamental Problems and Solutions”, *Studi sul XIV secolo in memoria di Anneliese Maier* (Storia e Letteratura, 151), Roma, 1981, 71, n. 37.

<sup>73</sup> *Jo.* 1, 3.

coisa.”<sup>74</sup> E de acordo com isto, JOB diz no capítulo XXVI<sup>o</sup>, acerca de Deus: “Suspendeu a terra sobre o nada.”<sup>75</sup> Quer dizer: de uma maneira absoluta, pois não o fez sobre o pleno, que é em si alguma coisa, como um corpo com dimensões, nem sobre o vazio, que é qualquer coisa por acidente, como de seguida se dirá.<sup>76</sup>

Também foi desta maneira que Deus fez no nada o último céu, isto é, em sentido absoluto, pois de acordo com o FILÓSOFO, “fora do céu não há nada”<sup>77</sup> ou seja, não há coisa nenhuma; quero dizer: nem alguma coisa que exista por si nem que exista por acidente. Ao que ele acrescenta de seguida, especificando: - “nem o pleno nem o vazio”<sup>78</sup> -, para que se compreenda em absoluto de forma negativa que fora do céu nada há e, semelhantemente, que o céu foi feito a partir do nada, e que “a terra está suspensa sobre o nada.”<sup>79</sup> Eu sustento, no entanto, mais: Deus poderia fazer esse corpo fora do céu distante do último céu conforme pretende o último argumento. Não há sequer nesta questão qualquer dificuldade a não ser a dos dois argumentos em contrário.

#### [RESPOSTA AOS ARGUMENTOS EM CONTRÁRIO]

Em relação ao primeiro argumento, “o céu e o referido corpo não estariam distantes porque não haveria nenhuma distância entre eles”, etc.<sup>80</sup>, respondo: sustento que os corpos se distanciam de duas maneiras. Uma, “em sentido próprio”: quando existe uma distância realizável de dimensão corpórea entre eles. A outra, “por acidente”, pois ainda que não haja nenhuma distância realizável entre eles, em todo o caso, ao lado de ou entre eles pode estar alguma coisa que em si tenha uma dimensão realizável por meio da qual possa ser reconhecida a distância entre eles. Por exemplo: se ao lado das extremidades de dois corpos, entre os quais houver o vazio, e se ao lado desse espaço vazio houver uma parede de três pés, deve dizer-se: que o que está sob o vazio dista três pés do corpo que está sobre o vazio. Assim, apesar de não haver nada nesse intervalo,

<sup>74</sup> AGOSTINHO, *In Ioann. Ev. tract.* 1, c. 13 (CC lat. 36, 7, 2- 5; PL 35, 1385).

<sup>75</sup> *Job* 26, 7 b.

<sup>76</sup> Cf. *infra*, sobre as duas maneiras em que os corpos se distanciam.

<sup>77</sup> ARISTÓTELES, *De Caelo* I, c. 9 (in ALBERTO MAGNO, *Comm.*, ed. P. Hossfeld, 73, 77; in ANÓNIMO, *Auct. Arist.*, ed. J. Hamesse, 3, 28; Iunt., V, fol. 65 A; 278 b 24); cf. também TOMÁS de AQUINO, *In de caelo Comm.*, I, lição 20 (ed. Leonina, III, 80b).

<sup>78</sup> ARISTÓTELES, *De Caelo* I, c. 9 (in ALBERTO MAGNO, *Comm.*, ed. P. Hossfeld, 74, 78; in ANÓNIMO, *Auct. Arist.*, ed. J. Hamesse, 3, 29; Iunt. V, fol. 66 K- L; 279 a 11- 12).

<sup>79</sup> Cf. *Job* 26, 7 b.

<sup>80</sup> Cf. *supra*, “Argumentos pró e contra”.

a medida das dimensões do corpo que pode ser recebido entre os referidos dois corpos, deve ser atribuída, embora por acidente, ao ser daquele intervalo. E em virtude de ser por acidente, esse intervalo, que em si não é em absoluto nada, é por acidente como que alguma coisa. Por esta razão, chama-se “espaço vazio”, como que absolutamente nada, mas por acidente, à distância separada capaz de receber um corpo. E, em consequência, os dois corpos referidos não distam senão em virtude de uma distância, não em acto e em si mesma ao lado dos corpos ou entre eles, mas entre os corpos em si ou ao lado deles. Destarte eles distam adequadamente numa distância que o é por acidente, e entre eles, como já se disse ser o caso do vazio.

Quanto ao que se argumenta em segundo lugar, “não há nenhum meio entre eles”<sup>81</sup>, respondo: “não haver nenhum meio entre eles” pode ser entendido de dois modos. Um, quando não se dá nenhuma distância intermédia nem em sentido próprio nem sequer por acidente. O outro, apenas quando não há nenhuma distância intermédia em sentido próprio, ou seja, nenhum corpo. Existe todavia no meio um nada que é a distância por acidente e, portanto, que é alguma coisa por acidente, a saber, o espaço vazio. Unicamente em relação às coisas entre as quais não há um meio no primeiro modo, é que é verdade que elas se tocam. Mas já não é verdade em relação àquelas entre as quais não há um meio no primeiro modo desde que entre elas haja um meio no segundo modo.

Contra isto, porém, talvez alguém argumente com o FILÓSOFO, que diz que “fora do céu não há nada, nem o pleno nem o vazio.”<sup>82</sup> E a razão pela qual não há aí distância por acidente é que o ser do corpo teria sido feito no dito espaço vazio intermédio.

Em relação a isto, eu afirmo<sup>83</sup>: assim como o vazio não é a distância ou a dimensão separada entre aqueles corpos senão por acidente, segundo o modo indicado<sup>84</sup>, assim também nem o vazio é em absoluto nem é qualquer coisa em absoluto, como por exemplo uma dimensão qualquer, a não ser por acidente. É de maneira diferente, no entanto, que ele é dimensão e alguma coisa por acidente (tomando o ser secundariamente do que com ele confina<sup>85</sup>), e que ele existe por acidente (tomando o ser em primeiro lugar do que com ele confina).

<sup>81</sup> Cf. *supra*.

<sup>82</sup> ARISTÓTELES, *De Caelo* I, c. 9 (in ALBERTO MAGNO, *Comm.*, ed. P. Hossfeld, 73, 77 e 74, 78; in ANÓNIMO, *Auct. Arist.*, ed. J. Hamesse, 3, 28 e 3, 29; Iunt., V, fol. 65 A e 66 K- L; 278 b 24 e 279 a 11- 12); cf. *supra*.

<sup>83</sup> Cf. ANÓNIMO, *Quaestiones super VIII libros Physicorum*, atribuídas a Henrique de Gand, IV, q. 32 (ed. R. Perron, III, 328- 329).

<sup>84</sup> Cf. *supra*.

<sup>85</sup> “adiacens” no original (cf. *Lexicon Latinitatis Neelandicae Medii Aevi*, I, 135, s. v. *adiaceo*, 2b).

De facto, como se disse, o espaço vazio é dimensão ou distância entre os referidos dois corpos por acidente, ou porque uma dimensão realizável lhe é contígua ou porque é susceptível de estar em baixo ou ao lado deles. O espaço vazio em si existe por acidente, porquanto os corpos entre os quais ele se encontra estão situados de uma maneira tal que uma dimensão corpórea pode surgir entre eles, mas não existe.

E, por conseguinte, se fora do último céu fosse feito algum corpo por Deus, ou um outro mundo, sem contacto com o céu, então deveria dizer-se que existiria um espaço vazio, segundo a medida determinada do corpo, pois seria susceptível de ser recebido entre eles, mas não noutra lugar, e assim nem se deve dizer que fora há o espaço vazio nem sequer o pleno, mas o puro nada, em sentido negativo.

E por isto, o FILÓSOFO, ao falar da unidade do mundo e supondo que não há nenhum corpo no exterior do nosso mundo - coisa que também se esforça por provar -, diz, e bem, que "fora do céu não há nada, nem o pleno nem o espaço vazio"<sup>86</sup>, e isto nem por si nem por acidente; a saber: nem um corpo com uma distância entre as suas partes e com dimensões, nem nada que seja capaz de receber um corpo determinado entre dois corpos distantes.<sup>87</sup>

De onde, se Deus criasse fora do céu apenas um corpo contíguo ao céu, não o teria criado nem no pleno nem no espaço vazio, mas no puro nada, e manter-se-ia oposto ao céu no puro nada, na sua acepção negativa, em que o céu foi criado no puro nada e o puro nada estava antes onde esse corpo está; e como se disse<sup>88</sup>, compreendendo tudo isto de forma negativa.

Consequentemente, se os elementos fossem retirados de debaixo do céu, seria o caso de se defender debaixo do céu o espaço vazio, o qual, todavia, de modo nenhum se haveria de sustentar que se encontrava fora do céu. E por conseguinte ainda que o céu nunca existisse sem os elementos nele e sob ele contidos, no entanto, visto que na ordem natural o céu é anterior aos elementos, então, na natureza, é criado antes dos elementos, ainda que em simultâneo na ordem da duração.

Por esta razão, de uma maneira expressiva, o bem-aventurado JOB diz, acerca de Deus: "Ele estende o setentrião sobre o vácuo."<sup>89</sup> Não diz, note-se: "sobre os elementos", porque na ordem natural eles são criados depois da criação do céu, embora em simultâneo na ordem da duração.

<sup>86</sup> Cf. *supra*.

<sup>87</sup> Cf. Henrique de Gand, *Quodlibet XV*, q. 1: "Se Deus pode fazer com que o vazio exista" (ed. J. Badius, rep. anast.: Lovaina, 1961, II, fol. 574 v - 575 r).

<sup>88</sup> Cf. *supra*.

<sup>89</sup> *Job* 26, 7 a.



Agora, porém, depois de os elementos terem sido criados sob o céu, este aparece estendido sobre a terra, à semelhança de uma tenda por sobre a terra batida. Deste modo, ele não diz que o céu se estende sobre algo de positivo, nem mesmo sobre o nada, como “a terra” está “suspensa sobre o nada”<sup>90</sup>, a qual ele não afirma que está suspensa por sobre o espaço vazio ou por sobre coisa alguma. Por setentrião, porém, o bem-aventurado Job entende o céu, pois a parte setentrional do céu situa-se na sua maior parte por cima da nossa região habitada.

---

<sup>90</sup> *Ibid.*; cf. *supra*, já citados.