

José Francisco Preto Meirinhos

A FUNDAMENTAÇÃO DO CONHECIMENTO  
NA *SCIENTIA LIBRI DE ANIMA*  
DE PEDRO HISPANO PORTUGALENSE

Porto  
1989

José Francisco Preto Meirinhos

A FUNDAMENTAÇÃO DO CONHECIMENTO  
NA *SCIENTIA LIBRI DE ANIMA*  
DE PEDRO HISPANO PORTUGALENSE

DISSERTAÇÃO DE MESTRADO EM FILOSOFIA MEDIEVAL

Orientador Científico: Professor Doutor MICHEL RENAUD

---

---

versão em pdf. A paginação não coincide com a da tese original.

pdf version. Page numbers do not coincide with the original edition.

---

---

Faculdade de Letras da Universidade do Porto  
1989

*scientia anime excellit alias*  
a ciência da alma supera as outras

PEDRO HISPANO PORTUGALENSE  
*Scientia libri de anima*, XIII,8; 497,8.

## TÁBUA GERAL

---

Agradecimentos .....	3
Introdução.....	4
I. O TEXTO, A ESTRUTURA E AS FONTES DA <i>SCIENTIA LIBRI DE ANIMA</i> .....	9
1. A obra: <i>Scientia libri de anima</i> .....	10
2. O texto .....	14
3. As fontes.....	21
4. Data e local de composição da <i>Scientia libri de anima</i> .....	28
II. A CIÊNCIA DA ALMA.....	32
1. O ponto de partida e a "ciência do livro da alma".....	32
2. Natureza da alma e ciências necessárias ao seu estudo.....	34
3. Os métodos da ciência são expositivos .....	39
4. Linguagem demonstrativa .....	42
5. Objecto e âmbito da ciência da alma.....	51
III. A EXISTÊNCIA E A FUNDAMENTAÇÃO DA EXISTÊNCIA DA ALMA .....	54
1. Teoria da substância.....	55
2. Argumentos da existência da alma.....	60
IV. A ESTRUTURA DA ALMA .....	67
1. Relação alma/corpo.....	67
2. Divisibilidade do corpo e faculdades da alma .....	70
3. Unidade da alma e pluralidade das formas.....	72
4. A alma árvore.....	75
V. O CONHECIMENTO.....	86
1. Gnosiologia e metafísica da luz.....	87
2. De que modo se conhece o que se conhece? .....	92
3. Processo de apreensão do sensível e de "construção do inteligível".....	94
4. O domínio do conhecimento.....	102
VI. CONHECIMENTO E AUTO-CONHECIMENTO DA ALMA.....	115
1. Introdução.....	115
2. Modos de auto-conhecimento (conhecimento do eu).....	117
3. Auto-conhecimento: o saber de si e da natureza humana.....	122
VII. HOMEM E CONHECIMENTO NA <i>SCIENTIA LIBRI DE ANIMA</i> .....	125
1. Cosmos, homem e conhecimento (125).....	125
2. Aprendizagem e conhecimento.....	127
3. Conhecimento e acção: o discurso interno da alma .....	127
VIII. A FUNDAMENTAÇÃO DO CONHECIMENTO.....	133
CONCLUSÃO.....	138
ANEXO.....	141
[ 1 ] < <i>Scientia libri de anima</i> > <Prologus auctoris>.....	142
[ 2 ] De huius scientie nobilitate ( SLA, XIII, 8 ).....	148
BIBLIOGRAFIA .....	152
ÍNDICE ANALÍTICO .....	160

## **Agradecimentos**

Esta investigação desenvolveu-se no âmbito do Mestrado de Filosofia Medieval da Faculdade de Letras da Universidade do Porto, onde em seminários específicos aprofundei métodos de trabalho em História da Filosofia Medieval. Também aí tive a oportunidade de seguir a lição de verdadeiros mestres e de contar com a amizade dos meus colegas, com quem, por vezes, discuti alguns lineamentos desta tese.

Devo um agradecimento especial ao meu orientador científico, senhor Professor Doutor Michel Renaud, pelos conselhos oportunos com que orientou as diversas etapas da investigação. É com gosto que agradeço à senhora Professora Doutora Maria Cândida Pacheco os incentivos ao prosseguimento da realização da tese, e ainda as propostas de alteração a passos menos claros constantes duma versão anterior, que também teve a paciência e a gentileza de ler. O Dr. Mário Avelino de Carvalho prestou-me um inestimável auxílio, ao ler e propor correções para a tradução que constitui o Anexo da tese, por isso aqui fica o devido agradecimento.

Todos os erros e passagens menos claras que subsistem no texto final, são da minha responsabilidade.

Durante a elaboração deste trabalho usufruí do apoio e do estímulo dos meus amigos e da minha família, a eles devo as condições que me permitiram realizá-lo, por eles fico contente ao terminá-lo.

## Introdução

---

Nesta exegese da *Scientia libri de anima* de Pedro Hispano Portugalense plasma-se um dos dilemas com que se debatem as monografias de história da filosofia: ou estudar as fontes e os antecedentes de um pensador, ou estudar esse autor por si próprio. No primeiro caso a individualidade de um filósofo acaba por se diluir na imensa quantidade de pensadores com quem discute ou de quem depende; além disso, para levar a bom termo uma investigação dessas é necessária uma sólida erudição ou a disponibilidade de um grande conjunto de instrumentos de trabalho. No segundo caso, que também não está isento de dificuldades, se se negligenciam a sucessão de teorizações, as diversas tradições filosóficas e a inserção de um pensador nesse fluxo e na sua época, nunca se sabe o que estudar ou o que valorizar.

Consciente deste dilema orientei esta investigação para o estudo interno de uma obra, estabelecendo uma circularidade interpretativa entre o explícito e o implícito, de modo a penetrar no pensamento e nos pressupostos filosóficos de Pedro Hispano. Quer isto dizer que se procurará compreender o seu pensamento através da dilucidação da linguagem, da arquitectura da obra, da retórica demonstrativa e dos conceitos que fazem a inteligibilidade da filosofia de Pedro Hispano. De modo algum se orienta a investigação para a busca de uma pretensa contemporaneidade científica do nosso autor. Proceder-se, antes, por busca do pensamento *no* texto, *nos* diversos níveis de análise a que um texto e o seu conteúdo podem ser submetidos.

A *Scientia libri de anima* é uma obra que ocupa um lugar de destaque na produção científico-filosófica de Pedro Hispano e na filosofia medieval. À excepção de alguns temas específicos que já foram objecto de aprofundado estudo, ainda está por explorar, de um modo sistemático e global, o conteúdo desta obra. Por essa razão, ainda permanecem inúmeras lacunas no conhecimento da *Scientia*, quer quanto à datação, quer quanto ao meio e finalidades com que foi composta, quer quanto ao método expositivo usado, quer quanto às suas fontes, quer quanto à inter-relação das diversas teorias professadas —que por vezes parecem de difícil conciliação—, quer quanto ao enquadramento filosófico da sua obra.

Centrando o trabalho sobre a *Scientia libri de anima* explora-se o pensamento do filósofo português sobre o **conhecimento**, nas acepções epistemológica, gnosiológica, e antropológica, com que nos surge teorizado.

\*

Da pluridisciplinar obra de Pedro Hispano os escritos sobre lógica continuam a merecer a maior atenção por parte dos investigadores. Os seus livros sobre antropologia, ciências naturais e medicina, de valor filosófico desigual e que, nalguns casos, não foram menos influentes, têm merecido uma atenção menos intensa. Entre as suas obras de filosofia, a *Scientia libri de anima* é a de mais perfeito acabamento e é a única de que está editado o texto completo. É também aquela em que a intenção sistemática do autor se exerceu no sentido explícito de produzir um manual completo e definitivo sobre a alma, que a exaurisse como matéria de estudo. Se na sua época a obra não atingiu a projecção que o autor por certo esperava, o tempo não deixaria de consumir o objectivo de Pedro Hispano, pois a *Scientia* é hoje considerada um manual ilustrativo da antropologia e gnosiologia medievais e o *opus maius* do autor. Basta ler o seu índice para se ficar cativado pelo espírito de minúcia do autor e pela extensão de assuntos manuseados. Como outros, também não resisti à sedução e ao apelo das dificuldades inerentes à sua interpretação e estudo.

Dentro duma obra tão extensa e com tantas ramificações disciplinares é sempre difícil seleccionar um grupo relativamente restrito de questões que permitam percorrer a totalidade da obra. Com esta investigação, pretendo elaborar um modelo de análise da *Scientia*, baseado nas suas próprias metodologias expositivas e explorar de modo interligado algumas questões que em Pedro Hispano surgem dissociadas.

Nesse complexo de questões procurar-se-á isolar o que diga respeito ao conhecimento e ao homem. Pode dizer-se com propriedade que o tema central das obras que os medievais dedicaram ao estudo da alma é o **homem**. A leitura da *Scientia* é disso um exemplo acabado.

\*

A textualidade própria da *Scientia* obriga à adopção de uma metodologia de prudência na investigação e na extrapolação dos seus eventuais resultados. Assim, as interpretações propostas dependerão o mínimo de outras obras atribuídas a Pedro Hispano, embora por vezes se venha a revelar útil e necessário estabelecer esse diálogo. A clarificação de problemas ou de passagens de interpretação mais controversa, obrigam a enquadrar convenientemente as teorias expostas; nestes casos procurar-se-á fazer a identificação de fontes ou o confronto com interpretações propostas por autores actuais. Assim, a identificação de fontes, e os estudos já realizados por outros autores sobre

Pedro Hispano, servirão como meios de investigação e não como seu fim.

O estudo interno do pensamento de um autor, tal como ele se apresenta numa das suas obras, deve precaver-se com certos princípios hermenêuticos, que garantam a validade da leitura proposta, que contribuam para a orientação das interpretações a fazer, e que permitam circunscrever e ao mesmo tempo projectar para o seu exterior as teorias analisadas, fazendo-as dialogar com a filosofia e sua história.

\*

Ao analisar a *Scientia libri de anima* sob o tema da "fundamentação do conhecimento", pretende-se abarcar o mais possível o leque de níveis de teorização presentes na obra. A "fundamentação" ocorre a dois níveis, que serão inquiridos nesta ordem: a fundamentação da cientificidade do conhecimento sobre a alma e a fundamentação da possibilidade de conhecer. Estes temas não aparecem aí tratados de modo isolado e explícito pelo que terão de ser extraídos do texto através de sucessivas aproximações ao seu conteúdo. Em alguns pontos a investigação será sobretudo descritiva, privilegiando-se, nestes casos, as citações longas, que serão incluídas no próprio texto.

Esta investigação terá, então, de começar pelo estudo material da *Scientia libri de anima*, entendendo por isto o estudo da sua história, do texto e dos manuscritos, da sua linguagem, extensão, estrutura e fontes identificáveis. Esta primeira aproximação, que permite compreender de modo novo algumas problemáticas relacionadas com a textualidade da *Scientia*, contribuindo para o seu reenquadramento, não permite, contudo, apreender toda a sua complexidade. Por essa razão no segundo capítulo reanalisar-se-à a obra, partindo da expressa intenção do autor (*intentio auctoris*). Esta segunda abordagem permitirá compreender qual o âmbito, o objecto, e os fundamentos epistemológicos que subjazem à ciência da alma, bem como a opção do autor pela instituição de uma ciência demonstrativa sobre a alma. Com estas indicações poderá então iniciar-se o estudo da gnosiologia petrihispaniana, que sendo de capital importância no desenvolvimento da *Scientia*, não é o único assunto aí abordado; pelo que será dada especial importância às passagens e aos capítulos onde são abordadas matérias relacionadas com o conhecimento.

No Capítulo III analisa-se o cenário metafísico onde Pedro Hispano estabelece a demonstração da existência, características e fim da alma. A existência da alma, demonstrada com terminologia aristotélica, assenta numa teoria da substância e na distinção entre criador e criatura, que na Idade Média encontrava a sua justificação filosófica na distinção real entre essência e existência, e na teoria da composição dos seres em acto e potência, forma e matéria. O criacionismo cristão conciliado com o hilomorfismo, fornecem a pedra de toque para a compreensão da alma como substância,

substância espiritual-imaterial, dotada de específicas características, funções e finalidades.

Em Pedro Hispano a teoria da substância está intimamente associada à teoria avinebroliana da pluralidade das formas no homem e na alma. A análise das formas da alma, permite compreender as relações alma/corpo e as relações entre as diversas partes da alma. A opção pela pluralidade de formas e pela duplicidade de substâncias deixa em aberto a explicação da unidade essencial do homem. Será, então, necessário averiguar se Pedro Hispano se dá conta desta lacuna e encontra alguma solução, ou se pura e simplesmente ignora o problema. A análise da pluralidade das formas, que é feita no Capítulo IV, introduz-nos no estudo da estrutura da alma, e permitirá averiguar como, para Pedro Hispano, a complexidade de níveis da alma se orienta para a explicação da aquisição e posse do conhecimento.

No Capítulo V analisa-se o processo de produção e obtenção do conhecimento pela alma. O conhecimento, é a apreensão de formas inteligíveis, mas, estas advêm ao intelecto a partir de duas fontes distintas, as formas sensíveis e a inteligência criadora. Serão então estudadas as diferenças ontológicas e epistemológicas entre os diversos tipos de conhecimento, segundo os respectivos processos de apreensão e os respectivos objectos, embora seja privilegiado o tratamento do conhecimento abstractivo do mundo sensível. A explicação do conhecimento tem como realidades limite a verdade e o erro, Pedro Hispano não deixa de contrapor constantemente estes dois conceitos e é a existência do erro no conhecimento abstraído a partir do sensível, e a incompatibilidade metafísica deste com a imutabilidade da verdade que o leva a aderir às explicações platónicas e neoplatónicas sobre a origem supra-sensível da verdade e dos inteligíveis.

De modo a aprofundar o estudo do conhecimento averiguando as suas implicações éticas e antropológicas, dedicam-se os dois capítulos seguintes à análise de casos: no Capítulo VI analisa-se a hipótese rejeitada de um conhecimento do corpo por si próprio e o conhecimento da alma por si própria, que Pedro Hispano considera a perfeição, o cume do conhecimento. No Capítulo VII faz-se um breve estudo de três temas cujo polo articulador é o Homem, a saber: a relação entre o conhecimento e a inserção do homem no cosmos; a ligação entre a aprendizagem e conhecimento; a relação entre o pensamento e o agir, tal como transparece da teoria do discurso interno da alma. Estes temas antropológicos e sobretudo o último —a relação entre o agir humano e o conhecimento, que mereceria só por si um estudo monográfico e mais aprofundado— apontam para uma teoria dos limites e da grandeza do homem, fim e cume da natureza, único ser criado dotado de livre-arbítrio.

No último capítulo discute-se a fundamentação do conhecimento, reunindo alguns dos tópicos e das conclusões obtidas com a investigação precedente, reanalizando conceitos centrais da noética petrihispaniana: origem da possibilidade de conhecer,

objecto do conhecimento, graus do conhecimento, racionalidade do real.

Um anexo completa esta investigação. Aí se propõe a tradução de dois textos da *Scientia libri de anima*, a saber: o início e o fim: o "prólogo do autor" e o "capítulo 8" do último tratado. Inclui-se esta tradução —confrontada com o texto original (a que foram apostas em aparato algumas notas)— pois estes dois textos são um mapa e um relatório de fim de viagem onde Pedro Hispano fixa os precisos limites filosóficos e epistemológicos da sua obra.

\*

Ao longo do trabalho prescindiu-se de todo o tipo de notas de remissão secundária, apenas se citando os textos relevantes para cada caso, ou o autor e a obra realmente usados no texto.

Nas citações de obras optou-se pelo modelo mais abreviado, que consiste em cotar o autor, a data da obra e a página ou páginas em causa. As obras medievais são citadas pelo título, visto que a data de publicação é irrelevante. Os autores medievais são designados pelo nome correspondente no Português contemporâneo, excepto para os casos consagrados, o local de origem dos filósofos medievais não foi traduzido. As obras de Pedro Hispano mais citadas, quando referidas em nota, são cotadas pela abreviatura do seu título. A Bibliografia, que apenas integra as obras ou artigos citados, foi organizada de acordo com o esquema de citação, onde se refere o ano de publicação e ou as páginas em questão.

**Capítulo I**  
**O TEXTO, A ESTRUTURA E AS FONTES**  
**DA *SCIENTIA LIBRI DE ANIMA***

---

Os juízos quanto à profundidade e originalidade filosóficas nunca foram muito favoráveis a PEDRO HISPANO PORTUGALENSE.<sup>1</sup> A descoberta da *Scientia libri de anima*<sup>2</sup> não veio alterar este quadro e cimentou a sua fama de eclético pouco atento à especificidade das doutrinas e à incompatibilidade entre as escolas filosóficas. Mas, certos aspectos desta obra, como a sua extensão, estrutura e enciclopedismo têm merecido a consideração favorável dos historiadores da filosofia.

Esta tão evidente dissociação entre o conteúdo e a estrutura de uma mesma obra é interpelante e a sua confirmação exige um estudo que cubra essas duas faces do mesmo. Por essa razão procurar-se-á cruzar os dois campos, investigando primeiro a intenção

---

<sup>1</sup> É este o nome com que por três vezes (no *incipit*, no *explicit* e no *colophon*) se identifica o autor da *Scientia libri de anima*. É também o nome com que, desde há algum tempo, se usa designar o nosso autor. A *Bibliografia Geral Portuguesa* (1944, p. 167) recenseia outros nomes: «Pedro Julião. Papa João XXI. Também designado por: Petrus Hispanus ou Yspanus, Pedro Juliaes, Petrus von Lissabon, Joannes Petrus Julianis ou Ulissiponensis, Petrus Alfonsus Hispanus, Petrus Juliaes Patria Lusitanus, Petrus Phisicus, Magister Petrus Physicus, Dom Pedro Juliano, Venerável Mestre Pedro Juliano, Pierre d'Espagne, Pierre de Portugal, Pedro Peres, Petrus Joannis, João Pedro, Petrus Lusitanus, Pietro Spagnuolo, João Hispano, Papa João XIX, XX, XXII.» Mesmo que algumas fontes os usem, alguns destes nomes são de outros personagens, além de que com o nome de Pedro Hispano se conhecem alguns contemporâneos do Pedro Hispano lógico, médico, filosófico e futuro papa que aqui nos ocupa. A lista atrás citada deveriam ainda acrescentar-se: Petrus Juliani Reboli (Pedro Julião Rebolo), Peter of Spain, Giampietro, Pietro Spano, etc.

<sup>2</sup> Nas notas, esta obra será citada de um modo abreviado, p. ex. a citação "SLA, IX,8; 332,32-333,10" deverá ser desdobrada em "*Scientia libri de anima*, Tratado IX, capítulo 8; da linha 32 da página 332 à linha 10 da página 333". "SLA, II,P." significa "prólogo do Tratado II"; "SLA, p. A." significa "Prólogo do Autor".

filosófica do autor na própria estrutura da obra e no seu projecto, e analisando depois a filosofia do conhecimento na sua sistematicidade (isto é, na sua relação estrutural e temática com outros campos e problemáticas da filosofia). Com este primeiro capítulo proceder-se-á a um "estudo material" da *Scientia* com o objectivo de isolar as implicações filosóficas e escolares subjacentes à sua elaboração, para, com o auxílio das conclusões obtidas, passar (no capítulo II) à análise da teoria e da intenção epistemológica do autor. Haverá então lugar para a investigação da filosofia de Pedro Hispano, a realizar nos capítulos restantes.

### 1. A obra: *Scientia libri de anima*

Durante séculos a obra de Pedro Hispano foi sobretudo conhecida através do manual de lógica *Tractatus (Summulae Logicales)*, do receituário médico *Thesaurus Pauperum*, de um tratado de oftalmologia e alguns outros comentários médicos, editados ainda no Renascimento.<sup>3</sup> A atribuição de qualquer uma destas obras quer ao filósofo português, quer a um mesmo autor, quer a identificação de Pedro Hispano como autor destas obras, quer como Papa João XXI, foi, até há bem pouco tempo, assunto polémico para os historiadores da filosofia e da ciência.<sup>4</sup> As suas preocupações enciclopedistas,<sup>5</sup> a sua personalidade, o seu papado (nomeadamente a intervenção na condenação de 1277) contribuíram para a criação, entre os seus contemporâneos, da

---

<sup>3</sup> Não existe uma bibliografia crítica ou completa da produção científico-literária de Pedro Hispano. Sempre que foi necessário recorri às úteis e relativamente completas (embora nem sempre criteriosas) listas dos manuscritos e edições antigas da globalidade da obra de Pedro Hispano que se encontram em M. ALONSO (1941,7-18; 1944, 13-25; 1961, XI-XXII), e na BIBLIOGRAFIA GERAL PORTUGUESA (1944, 166-385). Algumas das obras aí referenciadas são hoje atribuídas a (um ou vários) Pseudo-Pedro Hispano, nomeadamente a *Expositio libri de anima* e um fragmento do *De rebus principalibus naturarum*, editados por A. Alonso (in: PEDRO HISPANO, LBV). Outros manuscritos entretanto descobertos são referidos por C. PONTES, 1972, *passim*.

<sup>4</sup> Pode dizer-se que há uma "questão Pedro Hispano", que é exactamente a determinação da autoria das obras que lhe têm sido atribuídas. A título de exemplo, encontra-se em Maria Helena da Rocha PEREIRA (1973,43-47) uma apresentação das polémicas atribuições das obras médicas. Para o caso do *Tractatus* ver: DE RIJK, 1972, IX-XXIV. Com resultados desiguais M. ALONSO (1941; 1944; 1952; 1957; 1961) resolveu ou iludiu a atribuição de algumas dessas obras. A questão petrílica é o tema de uma das concisas e fundamentadas obras de C. PONTES (1972), que ao assunto consagrou outros estudos (p.ex: 1963; 1968); não conheço as mais recentes conclusões do Professor C. PONTES («A propos d'un centenaire. Une nouvelle monographie sur Petrus Hispanus Portugalensis, le pape Jean XXI —†1277— est-elle nécessaire?» *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, 44, Paris, 1977) devido à dificuldade de encontrar este artigo.

<sup>5</sup> Estamos aqui perante uma das facetas que mais prestígio Pedro Hispano. Contudo, não deve esquecer-se que se abordou tantas áreas do saber não o fez numa mesma época. As datas de composição das suas obras prolongam-se entre 1230 (para o *Tractatus*) e cerca de 1270 (para o *Thesaurus Pauperum*). O enciclopedismo de Pedro Hispano deve muito à sua vida prolongada (1205-1277). Por outro lado, tem-se encontrado no seu prestígio de homem versado em muitas ciências um dos motivos para a sua eleição papal. Documentos cujo estudo está em curso levam a relativizar este facto e permitem concluir que as suas ligações "de família" (*familiae*) na corte pontifícia e com o cardeal Ottobono Fieschi também foram determinantes para esta eleição (cf. A. PARAVICINI BAGLIANI, 1986, 117).

imagem de homem sábio, mas obscuro.<sup>6</sup>

Por estas razões e apesar das investigações de inúmeros eruditos, na biografia de Pedro Hispano subsistem lacunas, sendo a reconstituição da sua vida, em alguns aspectos ou fases, meramente conjectural.<sup>7</sup> Mesmo quanto à obra escrita ainda parece distante o fim das investigações que permitam determinar com segurança e rigor a lista e a data das suas obras.<sup>8</sup> Apenas a atribuição da *Scientia libri de anima*, nunca foi contestada; a data da sua composição continua a ser um enigma, embora haja sobre ela algum consenso.

Não é fácil explicar como é que uma parte da obra de um autor caiu no esquecimento, enquanto a outra crescia em prestígio e influência. O conhecimento parcial da obra de Pedro Hispano, resultante deste esquecimento a meio, não deixou de ter consequências. Como afirmou Etienne Gilson, ao introduzir uma incisiva abordagem da *Scientia*, o sucesso escolar das *Súmulas de lógica* contribuiu para ensombrar, injustamente, a contribuição de Pedro Hispano para a filosofia.<sup>9</sup>

Após um sono de séculos, as obras de psicologia e ciências naturais e de teologia foram reencontradas, editadas e estudadas. Entre estas obras encontram-se os escritos sobre a alma, grupo onde sobressai o tratado *Scientia libri de anima*. O último dos manuscritos conhecidos desta obra data do século XV, e desde essa época até aos séculos XIX-XX não parece ter deixado marcas, para além da incidental referência de Nicolau António em 1788.

Conhecem-se actualmente dois manuscritos da *Scientia*, dos quais apenas um possui o texto completo.

O primeiro Manuscrito a ser objecto de atenção por parte dos eruditos foi o Ms.

---

<sup>6</sup> Cf., por exemplo, p. ROSSI, 1956; C. PONTES, 1964, 19,n.2; J. FERREIRA, 1984, 99-100. Na sequência desta tradição Roberto Vacca, num romance policial recente, ficcionalizou Pedro Hispano como um personagem misterioso e erudito, mais preocupado com a filosofia e os segredos da natureza do que com a teologia, a religião e a sua função papal, o que o terá transformado em instrumento óptimo para a estratégia do cardeal Ottobono Fieschi. Neste romance, a queda do tecto dos aposentos que vitimou Pedro Hispano é provocada e premeditada, no que o autor segue a tese antiga do assassinato (R. VACCA, *Deus e o computador —Dio e il computer [1984]—*, trad. Pedro Barbosa, Ed. Afrontamento, Porto, 1987. Cf. por ex. pp.5-7 e 255-262.)

<sup>7</sup> A biografia mais actualizada, que pela sua solidez é a que se tem imposto entre os estudiosos da obra de Pedro Hispano, encontra-se em DE RIJK, 1972, nomeadamente nas pp. XXIV-XLIII, que retomam DE RIJK, 1970.

<sup>8</sup> No *Bulletin de Philosophie Médiévale*, 29, 1987, p. 127, é indicada a preparação de uma tese de doutoramento por Laure RUAUD com o título *Recherches sur les œuvres de Pierre d'Espagne*. Deste trabalho, cujos lineamentos e conclusões ignoro, podem esperar-se resultados interessantes, dado que nos últimos anos muito se tem avançado no conhecimento e na edição de obras dos mestres em artes do séc. XIII, invertendo a anterior tendência dos estudos medievais, que privilegiava sobretudo os mestres de teologia. Entretanto, a mais completa introdução aos problemas inerentes às obras filosóficas de Pedro Hispano continua a ser o livro de C. PONTES, *A obra filosófica de Pedro Hispano. Novas questões textuais*, 1972.

<sup>9</sup> «The fact that Peter remains best known for his *Summulae logicales* has unjustly overshadowed the importance of his contribution to philosophy.» E. GILSON, 1955, p. 319.

3314 da Biblioteca Nacional de Madrid.<sup>10</sup> Este manuscrito, que tinha sido assinalado por N. António em 1788, só voltou a ser referido por M. Grabmann em, pelo menos, três artigos de 1928 e por Bonilla y Samartin em 1929, M. Grabmann voltou a fazer-lhe referência em trabalhos dos anos 30.<sup>11</sup> E. Gilson esperou do estudo dos textos reencontrados por M. Grabmann e atribuídos a Pedro Hispano, a confirmação da existência num certo período do século XIII de uma corrente a que chamou «agostinismo-avicinizante», e que teria tido um importante papel reactivo face ao tomismo, e que levou à condenação de 219 teses pelo Bispo de Paris em 1277, na sequência de um inquérito solicitado por Pedro Hispano, então papa João XXI.<sup>12</sup> M. Grabmann só no final da década de 30 viria a publicar um estudo onde editou o "Prologus", os capítulos 5 e 7 do Tratado X e as "Tabulae capitula" da *Scientia libri de anima*.<sup>13</sup>

Em 1941 o Padre M. Alonso tornou pela primeira vez acessível o texto integral desta obra de Pedro Hispano, com uma edição elogiada pela sua oportunidade, mas

---

<sup>10</sup> A mais completa descrição deste manuscrito encontra-se em C. LAFLEUR, 1988 (pp. 10-16). Este investigador infirmou algumas das anteriores análises do manuscrito feitas por M. ALONSO (1941, p. 41; 1962, p. XXXI). Neste códice —MANUSCRITO B.N.M. 3314— que contém outras obras, encontra-se um texto completo da SLA, que ocupa os fólhos 3r-67va.

Descrição segundo C. LAFLEUR (1988,10-16) e M. ALONSO (1962, p. XXXI). Fólhos 3r-67va:

- Data: séc. XIII.  
 Origem: Francesa. Os restantes fólhos do volume (68-117) são de origem inglesa.  
 Letra: Gótica com tendência a cursiva (norte de França).  
 Mãos: Duas (1ªmão: ff.3-10 e 40-67; 2ªmão: ff. 11-39).  
 Autoria SLA: Explicitamente atribuída a Petrus Hispanus Portugalensis no *incipit*, no *colophon* e no *explicit*.  
 Texto: Completo.  
 Correções: Nas margens, coetâneas do texto e pela mão do copista deste. Algumas foram cortadas aquando da encadernação do volume.  
 Anotações: Nas margens, coetâneas do texto. A tinta e a caligrafia das anotações são as mesmas em todo o volume, mas não correspondem a nenhum dos copistas do texto da SLA. Algumas foram cortadas aquando da encadernação do volume.  
 Iniciais: Espaço para capitulares em branco, minúsculas indicadas à margem. Entre os fol. 11 a 39d os títulos, os "explicit" dos tratados e os sinais de parágrafo estão a vermelho.  
 Material: Vitela fina. Encadernação do séc. ...  
 Dimensões do volume: 119ff. *Incipit e explicit* de todas as obras em C.LAFLEUR,1988,12-16.  
 Edições: Parcial: M. GRABMANN, 1937-38.  
 Integrais: por Manuel ALONSO; 1ª em 1941; 2ª em 1961.

<sup>11</sup> J. FERREIRA, 1953,179; C. PONTES, 1972. Cf. ainda a importante, mas pouco criteriosa *Bibliografia Geral Portuguesa* (1944, 370-371) onde é feita uma breve história da descoberta do Ms., cujo número está trocado com outro que contém comentários médicos e zoológicos, também de Pedro Hispano. O Ms. que nos interessa não é descrito.

<sup>12</sup> E. GILSON (1929-30, 106-107) o texto aduzido provém do comentário ao *De animalibus*. Para a defesa de uma ligação entre Pedro Hispano, o agostinismo-avicinizante e a condenação de 1277, cf. ainda E. GILSON, 1944, 556. Numa obra mais recente E. GILSON (1955, 405-406) reafirmou a ligação directa de Pedro Hispano à condenação de 1277. Contudo, Pedro Hispano não terá tido outra intervenção na condenação para além da autoria da bula onde solicitava o inquérito (cf.: MOREIRA DE SÁ, 1955, 228-229; VAN STEENBERGHEN, 1973,128).

<sup>13</sup> M. GRABMANN, 1937-38.

considerada pouco acessível aos estudiosos.<sup>14</sup> Quanto à interpretação, as conclusões dos trabalhos de M. Grabmann, anteriores a esta edição e baseados numa leitura parcial do texto de Pedro Hispano, fizeram escola e foram repetidamente glosadas.<sup>15</sup> Nos anos 50 João Ferreira, penetrando na lógica argumentativa do texto petrínico viria a propor um novo modelo de interpretação, que punha em causa as conclusões do historiador alemão, ao mesmo tempo que contextualizava doutrinalmente o pensamento de Pedro Hispano.<sup>16</sup>

Vinte anos depois da primeira publicação e quando esta se encontrava esgotada, M. Alonso realizava uma segunda edição da obra de P. Hispano (que se encontra de novo esgotada), com revisões da leitura paleográfica que corrigiram em muitos passos a edição anterior. Contudo, os princípios de edição mantiveram-se inalterados:

- não se avançou para um texto que identificasse criticamente as doutrinas discutidas, o que tornaria mais acessível o seu estudo;<sup>17</sup>
- um dos critérios usados pelo editor, para suprir os erros do copista, foi atribuir mais crédito ao autor das anotações marginais, embora em casos facilmente detectáveis essa opção seja inaceitável;<sup>18</sup>
- apesar de mais cuidada, esta edição contém ainda erros de leitura e algumas gralhas, que diversos autores têm vindo a indicar, por crítica interna ou por confronto com o outro manuscrito, entretanto decoberto.<sup>19</sup>

Este segundo manuscrito, que não possui indicação de autor, foi identificado por L. De Rijk num cartáceo da Biblioteca Nacional de Paris, durante as suas investigações de manuscritos de obras lógicas, quando preparava a edição crítica do *Tractatus* de Pedro Hispano.<sup>20</sup> Como tem afirmado C. Pontes, esta cópia é imprescindível para a

<sup>14</sup> Por ex.: S. DIONÍSIO, 1955, 168a-b.

<sup>15</sup> As conclusões de M. GRABMANN, quer as valorativas da obra quer as de interpretação de doutrina, expressas nos seus escritos de 1928, 1936, 1937-38, encontram-se transcritas ou glosadas em diversos autores: p. ex: L. THOMAS (1944, pp. 90 e 101-102); E. GILSON, 1944, 555-556; D. SANTOS, 1946, 438; E. GILSON, 1955, 319-320 e 362. Etc.

<sup>16</sup> J. FERREIRA, 1953 e 1959.

<sup>17</sup> Estranhamente, o editor nem alertou os leitores para o estilo expositivo usado por Pedro Hispano, que J. FERREIRA já havia indicado (pelo menos nos trabalhos citados na nota anterior) nem acrescentou à bibliografia nenhum dos estudos que foram publicados desde a primeira edição.

<sup>18</sup> Basta por exemplo ver os títulos errados (da responsabilidade do anotador ou do editor) dos seguintes capítulos: I,1; II,5; II,7; II,8; II,12, etc.

<sup>19</sup> C. PONTES 1964 e 1972; A. SCHLÖGEL, 1965. Estas correções serão tidas em conta neste estudo, e sempre que ocorram nas passagens a citar, serão referidas.

<sup>20</sup> Esta descoberta foi divulgada em De RIJK, 1970. No cartáceo referido, que contém outras obras, encontra-se um texto incompleto da *Scientia*: ff. 77ra-123vb.

MANUSCRITO Lat. 6433 da B.N. de Paris (descrição C. PONTES, 1972, 111-112), fólios 77ra-123vb:

Data: Séc. XV.

Letra: ?

Mãos: ?

Texto: Cópia acéfala e incompleta (até SLA, IX,5; 319,32).

Autoria da *Scientia*: Registado como Anónimo. O texto começa sem o *incipit* do Ms. de Madrid.

Material: Papel. Encadernação moderna.

Edição: Não existe. C. PONTES (1971, 111-115) confrontou nalguns passos este Manuscrito com a segunda edição da *Scientia*.

fixação de um texto aceitável.

## 2. O texto

Mais à frente serão analisados os métodos expositivos e argumentativos usados por Pedro Hispano, mas, antes, convém assinalar e referir os recursos gramaticais usados na estruturação da frase, que tornam o texto final de leitura particularmente difícil.

### 2.1. Linguagem

Na "Introducción a la segunda edición" da *Scientia libri de anima*, M. Alonso reconhecia que a leitura do texto de Pedro Hispano é cansativa.<sup>21</sup> No prólogo à edição, avisava ainda que «el estilo del escritor resulta sumamente complicado por las muchas circunstancias con que restringe las proposiciones, por el uso continuo de participios y a veces por lo enrevesado del hipérbaton. El lector no debe correr mucho en la lectura».<sup>22</sup> M. Alonso avisou ainda dos inúmeros erros de transcrição existentes no manuscrito da *Scientia*, que indiciam um amanuense pouco inteligente;<sup>23</sup> já em nota intratextual tinha avisado para estes descuidos de copista, dizendo que, se nalguns casos os erros são fáceis de detectar, noutros esse discernimento é deixado ao cuidado do leitor.<sup>24</sup> Mas, não é só o estilo do autor ou a suspeita sobre o copista que constituem obstáculo, a própria opção do editor em manter as grafias existentes no manuscrito usado, que nem sempre são uniformes (p. ex: *inp...* e *imp...*; *comp...* e *comp...*, *conm...* e *comm...* etc.), dificulta muito a identificação dos casos: p.ex: *e* por *ae* e por *oe*.<sup>25</sup>

Quanto ao estilo, Sant'Ana Dionísio anotou que «o tratado de Pedro Hispano paga o devido tributo ao estilo classificante e analítico peculiar da escolástica. É raro o parágrafo que não começa por certos ganchos coordenativos que tornam a leitura da obra bastante monótona para o sentido literário de quase todos nós», sendo as expressões repetidamente usadas como que «cíclicos estribilhos da sua sintaxe.»<sup>26</sup> João Ferreira também se referiu à questão da construção sintático-gramatical da obra, cujo texto considerou «estilisticamente cuidado até atingir por vezes o sabor dos clássicos latinos», apontando-lhe, contudo, os mesmos tiques de composição que os assinalados pelo editor espanhol.<sup>27</sup> No seu trabalho sobre Pedro Hispano, A. Schlögel considerou o

<sup>21</sup> M. ALONSO, 1961, p. IX.

<sup>22</sup> M. ALONSO, 1941, p. 41 (1ª ed. da SLA); 1961, p. XLVI (2ª ed. da SLA).

<sup>23</sup> M. ALONSO, 1952, 23.

<sup>24</sup> Cf. SLA, 1ª ed.: 49, n.1; 2ª ed.:7, n.1.

<sup>25</sup> M. ALONSO, 1961, XLVI-XLVII.

<sup>26</sup> S. DIONÍSIO, 1952, 169b.

<sup>27</sup> J. FERREIRA, 1953, 183.

estilo usado como sendo «em parte francamente bombástico».<sup>28</sup>

No prólogo da *Scientia* é-nos dito que se pretende oferecer um texto claro, simples e depurado de inutilidades.<sup>29</sup> No entanto, a sua linguagem é ao mesmo tempo repetitiva e diversificada, daí resultando frases terminologicamente rebuscadas, notando-se o esforço para mudar as palavras usadas, por certo na mira de atingir o objectivo enunciado. Talvez esteja no estilo e na linguagem usada, muito distantes do latim habitual nos medievais, uma das razões da pouca difusão desta obra. A simples leitura do texto deixa a impressão de uma substancial diferença terminológica e sintáctica entre os Tratados IX-XI e o resto da obra, o que poderá indicar tempos de composição ligeiramente diferenciados, ou uma mais aturada revisão. Apesar de tudo o que se possa dizer, só com o estudo lexicológico profundo da *Scientia* será possível avaliar a riqueza vocabular de Pedro Hispano.

Tem sido convenientemente assinalado que a *Scientia* difere dos modos de composição habituais entre os medievais: não é nem um comentário, nem um florilégio, nem uma paráfrase, nem um conjunto de questões. O autor é claro na sua intenção: pretende elaborar um tratado, uma suma de verdades sobre a alma. Como já foi assinalado, é uma obra composta na calma de uma mesa de trabalho e não entre a agitação do trabalho docente.<sup>30</sup> É patente o esforço de apagamento do autor, que não usa as primeiras pessoas verbais, procurando mesmo fazer uma exposição neutra quando trata doutrinas que não se coadunam com o seu pensamento.<sup>31</sup> No entanto não se pode dizer que Pedro Hispano deixa de afirmar as suas posições; como veremos, ocupa mesmo um tratado inteiro a fixá-las.

Apenas no *Prologus* e no *colophon* escreve na primeira pessoa.<sup>32</sup> No primeiro caso para comunicar a sua intenção de autor (onde usa o plural magestático) e, no último, para se identificar. O resto do texto é verbalmente impessoal e quase sempre na voz passiva, não se notando marcas de oralidade, para além do ritmo e de uma certa sonoridade com que as definições parecem ser construídas, decerto para facilitar a sua memorização.<sup>33</sup> Embora profundamente influenciado pela filosofia de Avicena, Pedro Hispano não segue o seu "modus exponendi", oratório e pessoal, em que se dirige repetidas vezes a um interlocutor e onde são constantes os excursos e a articulação com

---

<sup>28</sup> A. SCHLÖGEL, 1965, 35.

<sup>29</sup> SLA, prólogo do Autor; 5, 21-29.

<sup>30</sup> C. PONTES, 1972, 122.

<sup>31</sup> Cfr. com C. PONTES (1964, 247), que vê nesta estratégia uma expressão do desejo de universalidade do autor, que, pelo apagamento da sua posição, pretenderia que o compêndio fosse usado por todos.

<sup>32</sup> Ver os textos e tradução em Anexo, no final deste trabalho nas pp. ii-xi.

<sup>33</sup> Por vezes Pedro Hispano não tem outro recurso para além dos jogos verbais e não hesita em definir um conceito incluindo o termo definido, de modo a facilitar esta identificação sonora (ex: SLA, VII,3; 263,19-24), ou em fazer distinções por trocadilho (SLA, VII,5; 271,26-27); etc.

os assuntos já abordados.<sup>34</sup> Apenas nos prólogos dos capítulos, encontramos referências às matérias já tratadas, que são brevemente articuladas com os assuntos seguintes, o que não deve ser considerado uma influência do discurso expositivo de Avicena, mas sim um sinal da construção metódica e encadeada intencionada por Pedro Hispano e da sistematicidade da sua ciência da alma.

## 2.2. As partes da obra

J. Saranyana considera a *Scientia* «la obra mas antigua de Psicologia nacida en el ambiente de la Facultad de Artes».<sup>35</sup> Hoje conhecem-se muitos pequenos tratados de "psico-antropologia" elaborados por mestres de artes, que certamente são anteriores. A obra de Pedro Hispano é notável, sobretudo, pela sua extensão, pelo estudo global e pormenorizado que oferece sobre todas as funções vitais e anímicas, introduzindo na ciência da alma assuntos que pertenciam a outras partes da enciclopédia aristotélica e ainda outras de cunho mais ético-prático, dela ausentes.

Um breve relance sobre a extensão, as divisões e a estrutura patente da obra permite confirmá-lo. Pelo quadro seguinte (Quadro I.1.) constata-se o equilíbrio da organização e das temáticas com que Pedro Hispano pretende esgotar as diversas ramificações do estudo científico da alma. A estrutura é quase geométrica: dois tratados introdutórios, três tratados para cada uma das três faculdades principais da alma (o que é já indicativo do modo como pensava organizar a ciência da alma: como o estudo de todas as operações que tivessem o seu fundamento na alma, sem excluir qualquer delas), concluindo com dois tratados "dispensáveis" mas de inclusão tradicional na ciência da alma. Pelo quadro apercebemo-nos como o autor não privilegia uma matéria em detrimento de outras, a todas dedicando igual atenção.

---

<sup>34</sup> Este «estilo Avicena» influenciou profundamente muitos dos contemporâneos de Pedro Hispano, cf.: E. GILSON, 1969, 90-93.

<sup>35</sup> J. SARANYANA, 1985, 235.

Quadro I.1. Sinopse da estrutura e divisões da *Scientia libri de anima*

Tratado	Tema	Capítulos	Pág.(2ª ed.)
(Prólogo)	(Intentio auctoris)	-	3
I	Essência e natureza da alma	7	32
II	Classificação das faculdades da alma	12	32
III	Alma vegetativa (Natureza e faculdades)	5	45
IV	Alma vegetativa (faculdade regitiva)	4	11
V	Alma vegetativa (faculdade vital)	5	16
VI	Alma sensitiva (faculdades apreens. exteriores)	14	91
VII	Alma sensitiva (fac. apreensivas interiores)	5	29
VIII	Alma sensitiva (faculdades motivas)	7	18
IX	Alma intelectiva (substância e natureza)	10	48
X	Alma intelectiva (faculdades apreensivas)	12	80
XI	Alma intelectiva (faculdades motivas)	10	28
XII	Classificação geral dos órgãos corporais	9	24
XIII	Opiniões dos antigos sobre a alma	8	13

Esta sinopse da obra permite dividi-la segundo os temas em estudo e o modo da abordagem utilizado. Deixando de lado o Prólogo, podemos dividir a SLA em cinco partes:

- Primeira parte: resume-se ao Tratado I, onde Pedro Hispano trata questões metafísicas, nomeadamente a natureza, a essência, a substância e a subsistência da alma, ou seja: o que é, que é, de que é, em que é. Esta dilucidação prévia prepara o campo metafísico e antropológico onde se organiza o estudo da alma.
- Segunda parte: apenas o Tratado II. Aqui Pedro Hispano usa o seu «método geral» (cf.: infra, cap. II,3) para elaborar um esquema global e sintético, onde, por definições é exposta a ordem e as relações entre todas as faculdades da alma. Este tratado constitui como que uma súpula, um resumo da ciência da alma e é aqui que se localizam, de modo conciso e em estado nú as teses, as definições e o pensamento do nosso filósofo. Dentro deste tratado o seu último capítulo é um super resumo das faculdades e dos estados da alma. Dado o carácter de síntese deste Tratado, ele pode e deve servir-nos de guia na determinação das teses de Pedro Hispano.
- Terceira parte: Tratados IIIº a XIº, constitui a parte mais longa e diversificada, pois abrange nove tratados. Aqui, através do «método especial» (cf.: infra, cap. II,3) são fundamentadas e discutidas todas as funções e faculdades da alma, sintetizadas no Tratado II. Todos os problemas correlativos voltam a ser abordados de um modo

mais desenvolvido, e à discussão são acrescentados desenvolvimentos e problemas que não haviam sido referidos ali. Estes tratados, que são de leitura bastante mais difícil, têm uma importância filosófica superior ao II<sup>o</sup>, porque aqui vemos Pedro Hispano usar todos os seus recursos argumentativos e demonstrativos para expôr e discutir as opiniões que pretende organizar, dando vigor à sua posição discutindo-a e rejeitando posições que considera erradas. Como foi notado por João Ferreira o autor usa, ao tratar doutrinas controversas, um peculiar modo expositivo fazendo a apresentação das teorias de um modo equívoco, sem que o respectivo autor seja indicado e sem que se note imediatamente a posição doutrinal de Pedro Hispano.<sup>36</sup> Convém assinalar que este processo é de uso constante e podemos encontrá-lo intercalado com outros modos expositivos.<sup>37</sup> Foi a detecção deste processo expositivo que permitiu a J. Ferreira identificar o pensamento de Pedro Hispano sobre a pluralidade das formas e a doutrina da Inteligência Agente Separada, mostrando que M. Grabmann havia interpretado erradamente o texto da *Scientia*.

- Quarta parte: dela faz parte apenas o Tratado XII, onde é exposta matéria que parece deslocada relativamente à sequência dos assuntos abordados e mesmo relativamente ao conteúdo da ciência da alma. O próprio Pedro Hispano inclui a contragosto o estudo dos órgãos corporais na ciência da alma: «de ipsis sermone succinto ac summario pauca ac necessaria pertractentur. Membrorum autem anathomia ex alia cognoscitur facultate.»<sup>38</sup> Ao incluir este assunto limita-se a imitar Avicena, que com ele termina o seu *Liber de anima*, onde também a G. Verbeke pareceu deslocado, apesar de o considerar como que «uma espécie de síntese de factores que tinham sido diversas vezes assinalados, aquando do estudo das diversas faculdades.»<sup>39</sup> Mas, o próprio Avicena seguia Aristóteles, que nos últimos capítulos do último tratado do *De anima* aborda o tema.
- Quinta parte: Tratado XIII. Os irmãos Carreras y Artau viram neste tratado uma abordagem notável da psicologia antiga, porque Pedro Hispano a expunha por temas e não por autores.<sup>40</sup> Convém dizer que este modo de tratar os autores pré-aristotélicos não é uma originalidade do nosso autor. Pedro Hispano sintetiza as opiniões dos pensadores classificando-os exactamente segundo os mesmos tópicos usados por Aristóteles nos capítulos 2 a 5 do livro I do *De anima*, onde fez a "História" da

<sup>36</sup> J. FERREIRA, 1953, p. 183-187, *passim*.

<sup>37</sup> Apenas a estrutura de três capítulos (SLA, IX,7 e 9; SLA, X,7) segue ou é profundamente marcada por este processo expositivo que se desenvolve no modo: «Censetur ...; non videtur...; certum...» ou então «estimantur ...; sed...; at vero...». Ou seja: "diz-se que ...; mas ...; de facto ...", o que corresponde a apresentar primeiro a opinião alheia, contrapondo-lhe em seguida determinadas objecções, após o que determina a sentença verdadeira. Cf.: J. FERREIRA, 1953, p. 183-187; e C. PONTES, 1964, 191-192.

<sup>38</sup> SLA, XII,P.; 457,5-8.

<sup>39</sup> G. VERBEKE, 1972, 9\*.

<sup>40</sup> J. e T. CARRERAS Y ARTAU, 1939, 140.

conceptualização da alma pelos seus predecessores.<sup>41</sup> Pedro Hispano usa explicitamente uma "hermenêutica benigna" pois considera que os autores historiados envolveram em metáforas o estudo da alma obscurecendo-o, por isso não devem ser desprezados mas encarados com "ânimo benigno", para atingir a luminosidade do que está explicado por símiles.<sup>42</sup> Costuma dizer-se que na *Scientia* nunca são citados filósofos, o que não é totalmente certo: nesta parte da obra e por razões que se compreendem, são referidos nomes próprios.<sup>43</sup>

— Dado o seu conteúdo específico dos capítulos 7 e 8 do XIII Tratado, deveríamos considerá-los à parte, constituindo como que um epílogo que sintetiza o que de válido há nas doutrinas tradicionais sobre a alma (cap.7) e determina a dignidade e o estatuto primacial da ciência da alma (cap.8).

Desta análise das partes da *Scientia libri de anima* podemos extrair uma conclusão deveras importante para a identificação do pensamento de Pedro Hispano. Como vimos, quando expõe doutrinas controversas (pluralidade das formas, teoria dos intelectos, etc.) Pedro Hispano, para os nossos hábitos, não é explícito na identificação das doutrinas, apenas a terminologia usada ("Censetur..., set..., at vero...") pode servir de seu indicador. Esta equívocidade tem sido interpretada como uma característica de todo o livro e do próprio pensamento de Pedro Hispano, o que não corresponde à realidade.

Ainda nenhum intérprete desta obra havia assinalado a especificidade do Tratado II, onde (por razões de método que estudaremos no próximo capítulo) Pedro Hispano regressa aos seus hábitos sumulistas, expondo a doutrina da alma de um modo lapidar e afirmativo. Por esta razão devemos considerá-lo a síntese das doutrinas de Pedro Hispano, como foi dito acima, e pôr de lado a tese de que não é explícito na indicação do seu pensamento.

### 2.3. A estrutura interna dos tratados e dos capítulos

Não podemos dizer que exista um mesmo esquema de composição repetido em todos os tratados e capítulos. No entanto é possível determinar algumas constantes que os atravessam.

Todos os Tratados (excepto o primeiro) são introduzidos por um curto prólogo que resume o seu conteúdo, seguido da enumeração dos títulos dos capítulos que o

<sup>41</sup> ARISTÓTELES, *De anima*, 403b20-411b30.

<sup>42</sup> SLA, XIII,P.; 483, 8-12. Cf. S. Dionísio (1952, 171a e n.2) que viu em Aristóteles a fonte de Pedro Hispano, mas equivocou-se ao pensar que este também se queria referir, na passagem citada, a Aristóteles, Avicena e Averróis —filósofos nunca referidos ou nomeados ao longo do tratado.

<sup>43</sup> Em SLA, XIII,1 a 6, e nesta ordem, encontram-se as seguintes referências nominais (assinalo apenas a primeira referência a cada autor): Demócrito, Lêucipo, Platão, Anaxágoras, Filipe [o autor cómico], Homero, Tales, Empédocles, Dulchius [???], Diógenes, Heraclito, Alcmeón, Hipon, Critias, Pitágoras. Em rigor ainda são citados, ao longo da obra, mais dois nomes próprios, mas em exemplos: Sócrates (SLA, VI,8; 177,8-9) e Hércules (SLA, VII,5; 272, 16 e 18).

compõem. Estes resumos são particularmente elucidativos para o estudo da "intenção do autor", analisada no próximo capítulo.

Há que assinalar, em primeiro lugar, uma certa homologia entre a globalidade da obra e cada um dos tratados. Tal como o primeiro tratado é dedicado ao estudo metafísico da alma, também todos os tratados, desde o III ao XII, começam com a determinação da natureza, e/ou essência, e/ou existência da faculdade em estudo.<sup>44</sup> Este estudo metafísico é feito sempre no primeiro capítulo de cada Tratado (no Tratado X ocupa dois capítulos). Quando não o faz nesse mesmo capítulo introdutório, Pedro Hispano dedica o seguinte a dividir, classificar e definir as funções ou potências da faculdade da alma em estudo. Só depois desta apresentação fundamentadora e sintética é que progride para a exposição e discussão da faculdade que dá o tema ao tratado. Assim, em cada tratado e sempre na mesma sequência, temos capítulos fundamentadores, capítulos classificatórios e capítulos expositivos e de discussão doutrinal.<sup>45</sup>

Os capítulos classificatórios desenvolvem-se em árvore, em desdobramento de divisões. Os capítulos fundamentadores ou expositivos também possuem uma estrutura constatável: primeiro Pedro Hispano determina a necessidade da existência da faculdade em estudo, depois propõe a sua definição, e por último desenvolve as implicações desta, muitas vezes discutindo as doutrinas adversárias.<sup>46</sup> O modo como Pedro Hispano constrói a *Scientia* pode ser lido como uma repetição do mecanismo silogístico: partindo de uma certa definição ou da enumeração de propriedades de algo, é possível passar para um dos seus aspectos particulares, extraíndo e fundamentando a sua necessidade intrínseca. É isto que vemos acontecer em inúmeros locais da obra, nomeadamente no capítulo introdutório de cada tratado e no início da maioria dos capítulos. Depois da introdução do tema, determina a sua necessidade, propõe a sua definição, da qual extrai, por desenvolvimento discursivo, as consequências.<sup>47</sup> Podemos concluir, portanto, que as definições ocupam o lugar central no desenvolvimento dos capítulos expositivos. Esta

---

<sup>44</sup> Os tratados I, IX e XIII divergem desta estrutura geral: os dois primeiros são tratados metafísicos, que funcionam como introdução aos tratados seguintes, no tratado XIII é feita uma história das Psicologias antigas.

<sup>45</sup> Como exemplo vejamos o Tratado III: no capítulo 1 é feita a demonstração da necessidade da existência da alma vegetal; no capítulo 2 distinguem-se, classificam-se e definem-se as respectivas potências; nos capítulos 3-5 encontramos a discussão pormenorizada de cada uma das potências da alma vegetativa.

<sup>46</sup> Nas *Questiones libri de anima* Pedro Hispano também usa um método tripartido, que R.-A. Gauthier resumiu do seguinte modo: «après la division du texte, chaque leçon se compose de deux parties: la *Sententia*, qui, sans entrer dans le détail de l'explication littérale, dégage sommairement le contenu doctrinal du texte, puis les *Questiones*, qui approfondissent la doctrine en discutant les difficultés soulevés par le texte.» Por essa razão este autor prefere designar esta obra com o nome *Sententia cum questionibus* (R.-A. GAUTHIER, 1984b, 239\*).

<sup>47</sup> O Tratado VII é aquele onde esta estrutura é mais facilmente constatável. Ao tratar de cada uma das faculdades: primeiro deduz a necessidade de existência da faculdade a estudar; em segundo propõe a sua definição e localização anatômica; por fim explicita as características ali implícitas. Por ex. no capítulo sobre o sentido comum (SLA;VII,1) 1º passo: 247,2-249,14; 2º passo: 249,14-19; 3º passo: 249,20-258,21.

importância das definições é confirmada pelo segundo Tratado, que é um tratado-síntese e é quase exclusivamente constituído por definições. Por outro lado, a ênfase posta nas definições mostra que a *Scientia* terá sido elaborada para um contexto escolar e como manual de ensino. Pelos temas tratados, pela terminologia usada e pelas teorias defendidas é óbvio que o ensino a que mais se coaduna não é o da faculdade de teologia nem o da faculdade de medicina, mas o da faculdade de artes.

Para reunir a grande quantidade de definições que integram a *Scientia*, o autor deverá ter recorrido a inúmeras fontes, nomeadamente aos manuais de definições que então circulavam nas faculdades de artes e no ensino universitário em geral. Agora que estes textos, simples resumos ou compilações elaboradas por estudantes, por anónimos ou por autores menores, começam a ser editados será possível averiguar até que ponto a obra de Pedro Hispano se inspirou neles ou os influenciou.

### **3. As fontes**

#### **3.1. Fonte da estrutura**

Tem sido muito notada a extensão e completude desta obra de Pedro Hispano, no entanto é necessário relativizar o que aqui possa parecer originalidade. Para a averiguar impõe-se um confronto entre a estrutura da *Scientia* e as obras correlatas de Aristóteles e Avicena. Veremos que a novidade de Pedro Hispano é pelo menos quádrupla:

- integrou no estudo da alma temas e problemas que Aristóteles analisou noutras obras;
- desenvolveu análises que em Aristóteles e Avicena se encontram apenas em crisálida;
- deu um tratamento equilibrado a todas as potências anímicas, de acordo com a ideia que a ciência da alma trata o princípio de todos os seres animados;
- integrou na ciência da alma doutrinas novas, no que se mostra perfeitamente em dia com tendências características de meados do século XIII.

Quadro I.2. Comparação da sequência de matérias entre o *Pery Psychês*, o *Liber de Anima* e a *Scientia libri de anima* (sendo esta a obra de referência)

	ARISTÓTELES	AVICENA	PEDRO HISPANO
	<i>Pery psychês</i>	<i>Liber de anima</i>	<i>Scientia libri de anima</i>
Alma (exposição metafísica)	(I,1) II,1-3	I, 1-4	I
Alma (exposição sintética)	-	I,5	II
Alma vegetativa	II,4	II,1	III, IV e V
Alma sensitiva (sentidos externos)	II,5-12	II, 2-5; III	VI
Alma sensitiva (sentidos internos)	III,1-3	IV, 1-3	VII
Alma sensitiva (potências motoras)	III,9-10	IV,4	VIII
Alma intelectiva (problemas gerais)	III,4-8	V, 1-4	IX
Alma intelectiva (apreensiva) »	V, 5-6	X	
Alma intelectiva (motiva)	III,9-10	»	XI
Órgãos da alma	II,12-13	V,8	XII
Opiniões dos antigos	I,2-5	V,7	XIII

Para G. Verbeke a estrutura geral do livro de Avicena «corresponde ao plano do *De anima* de Aristóteles, se bem que a disposição de algumas exposições seja diferente, e alguns assuntos estejam muito mais desenvolvidos em Avicena». <sup>48</sup> O que Verbeke diz da relação entre os livros de Avicena e Aristóteles podemos, em parte, dizê-lo da relação entre os de Pedro Hispano e Avicena, porque, na estruturação dos seus tratados, Pedro Hispano segue passo a passo a sequenciação de matérias proposta por Avicena, apenas havendo uma inversão na ordem das matérias dos dois últimos tratados (cf. Quadro I.2.). Mas, sob a semelhança evidente encontramos profundas diferenças.

De um modo geral constatamos que na *Scientia* há um tratamento equilibrado das diversas potências da alma. Este cuidado não está presente em Avicena, que dedica a maior parte do seu livro à alma sensitiva, o que levou G. Verbeke a considerá-la, no estudo citado, uma obra sobre a sensibilidade. Só um exemplo: Avicena dedica toda a IVª parte do *Liber de anima* ao estudo da visão, à qual Pedro Hispano dedica apenas o capítulo 13 do VIº Tratado.

Para avaliar a originalidade de Pedro Hispano poderemos compará-lo com outros autores. Na introdução à sua tese, A. Schlögel aproximou a *Scientia* da obra de João de la Rochele sobre a alma. <sup>49</sup> O estudo comparativo das duas obras é imperioso, contudo, não tive acesso a esse texto, pelo que a comparação só foi possível através de um

<sup>48</sup> G. VERBEKE, 1972, 9\*.

<sup>49</sup> A. SCHLÖGEL, 1965, 35.

resumo da obra do francês feito por E. Gilson.<sup>50</sup> Facilmente se constata que, para além de certas semelhanças doutrinárias e de ambos terem sido profundamente influenciados por Avicena, as matérias tratadas e suas sequências são diferentes, além de que o ponto de vista é francamente outro, Pedro Hispano aborda a alma enquanto filósofo, João de la Rochelle enquanto teólogo. Já o *De anima* de S. Alberto Magno é uma paráfrase da obra de Aristóteles, sendo a estrutura e sequência de matérias idêntica nessas duas obras, pelo que não há qualquer semelhança de estrutura entre a obra de S. Alberto Magno e a de Pedro Hispano. O mesmo ocorrendo relativamente ao comentário de S. Tomás de Aquino

Mais diferenciador relativamente a Avicena é o alargamento do âmbito da ciência da alma para temas que Aristóteles incluía noutros tratados e a introdução na ciência da alma de temas que nem um nem outro consideram. A montante ramifica-se até aos tratados zoológicos e naturais e a juzante absorve temáticas específicas, de ordem moral e ética.

O alargamento da ciência da alma não significa que Pedro Hispano anule o tratamento individualizado das ciências naturais, mas apenas que vai beber nelas tudo o que seja necessário ao tratamento da alma enquanto princípio motor do corpo, alargamento que tem também um fundamento epistemológico: Pedro Hispano considera a alma o princípio activo de todos os seres vivos, razão pela qual a ciência da alma é primacial relativamente a todas as ciências que deles se ocupem, funcionando, assim, como sua introdução e fundamento.<sup>51</sup> Quanto à inclusão de matérias de ordem ética — como o problema geral da vontade, a sindérese e o livre-arbítrio— Pedro Hispano entra num movimento crescente nessa época, mas de eclosão recente.<sup>52</sup>

Resulta deste alargamento que, em Pedro Hispano, a ciência da alma inclui também a filosofia natural e a filosofia moral.

### 3.2. Fontes médicas ou de ciências naturais?

Uma das afirmações constantemente feitas pelos estudiosos da *Scientia* é que Pedro Hispano, para além das fontes filosóficas, recorre profundamente aos seus conhecimentos médicos. Nunca foi feita uma investigação sobre o assunto, mas através de uma breve comparação com obras de Aristóteles e algumas outras, verificamos que

---

<sup>50</sup> A exposição esquemática da obra de João de la Rochelle encontra-se em E. GILSON, 1955, 330-331 e 683-684, notas 3 a 5.

<sup>51</sup> Cf. SLA, XIII,8; 498, 3-5.

<sup>52</sup> Os termos em que Pedro Hispano se expressa não diferem das discussões reportadas (nomeadamente quanto à sindérese —problema filosófico nascido de uma tradução dúbia de um termo grego—) em: O. LOTTIN, 1957,393-415; T. POTTS, 1982, 687-695. O mesmo se passa quanto aos problemas da vontade e do livre-arbítrio, compagináveis, quanto aos termos em que são tratados, com os predecessores e contemporâneos referidos em J. KOROLEC, 1982, 629-636.

não é assim tão profundo o recurso a obras médicas; para os assuntos que o exigiam, Pedro Hispano encontrava argumentos suficientes nas obras de Aristóteles ou em outras sobre temas naturais que circulavam também nas faculdades de Artes. Poderemos ver no Quadro I.3. uma sinopse da relação entre capítulos temáticos da *Scientia* e as suas fontes directas.

Quadro I.3. Assuntos naturais/biológicos incluídos na Ciência da alma (SLA) e suas fontes aristotélicas

Tema	<i>Scientia l. de an.</i>	ARISTÓTELES
Digestão	III,3	<i>De partibus animalium</i> , III,14
Crescimento	III,4	<i>De generatione et corruptione</i> , I,5
Reprodução	III,5	<i>Historia animalium</i> , III,1; VII,1-12 <i>De generatione animalium</i>
Movimento do coração	V,3	
Respiração	V,4	<i>De respiratione</i> (in: <i>Parva Naturalia</i> )
Pulsação	V,5	
Sensação, órgãos sensoriais e sensíveis próprios	VI,1-14	<i>De sensu et sensibilibus</i> ( <i>Parva Natur.</i> )
Movimento corporal	VIII	<i>De motu animalium</i>
Sobre o andar	VIII,6	<i>De progressu</i> , 12
Memória e reminiscência	VII,5 e X,11-12	<i>De memoria et reminisc.</i> ( <i>Parva Natur.</i> )
Espírito	I,5 e XII,3	PSEUDO-ARISTÓT., <i>De spiritu</i> ( <i>Parva Nat.</i> )
Órgãos e partes do corpo	XII	<i>Historia animalium</i> , I,6-17

Outras obras contribuíram com argumentos médicos e naturais para fundamentar ou provar afirmações sobre a relação alma/corpo. Por exemplo, a fonte da teoria da pulsação cardíaca e sanguínea<sup>53</sup> é o *De motu cordis* de Alfredo de Sarashel.<sup>54</sup> O mesmo tema é tratado no excerto do *Libellus Avicena de medicinis cordialibus* (que circulava como apêndice nos manuscritos do *Liber de anima* de Avicena) que Pedro Hispano de certeza usou, tanto para a doutrina do espírito,<sup>55</sup> como para a doutrina das paixões da alma,<sup>56</sup> como para a explicação das relações entre o sangue e os humores corporais e sensitivos, e para explicações sobre circulação, textura do sangue, etc.

<sup>53</sup> SLA, V,3 e V,5.

<sup>54</sup> J. e T. CARRERAS Y ARTAU, 1939, 139. Em QLA Pedro Hispano também recorre a Alfredo de Sarashel (cf. índice, p. 781) para explicação de assuntos naturais.

<sup>55</sup> Confrontar, por ex., SLA, I,5; 31,25-31 e AVICENA, *De medicinis cordialibus* —frag.— 190, 40-46 (apud, *Liber de anima*, vol. 2); ou as páginas seguintes do texto de Avicena com os capítulos onde Pedro Hispano trata o tema "espírito".

<sup>56</sup> Cfr. SLA, VIII,4 e XI,9 com AVICENA, *frag. cit.*, 195,35-203,53.

Como era uso nas obras sobre a alma, Pedro Hispano usa fontes e conhecimentos médicos e de ciências naturais; assim acontece nas *Questiones libri de anima*, escritas antes dos seus estudos e docência de medicina. Também o faz na *Scientia* e nada mostra que possua mais conhecimentos de medicina do que nas *Questiones*; as suas fontes são mesmo directamente reportáveis aos mesmos textos, sobretudo aos aristotélicos (como vimos) nada indicando o recurso a outras obras. Por esta razão, e até melhor confirmação, não parece certa a tese de que Pedro Hispano escreve esta obra no final da sua carreira. As fontes indicam que também a terá composto antes dos estudos de medicina.

### 3.3. Fontes doutriniais

J. Moreau, referindo o contributo de Pedro Hispano para a difusão do aristotelismo na Idade Média e constatando a origem comentarística das suas obras, como das dos seus contemporâneos, defende que o *Comentário ao De anima* (=QLA) serviu de base e deu origem ao tratado de psicologia denominado *Scientia libri de anima*.<sup>57</sup> Esta opinião é partilhada por todos os investigadores e está de acordo com a declaração de Pedro Hispano, que encontramos no prefácio, no local onde nos diz que, depois de **em outras obras** ter investigado as disputas sobre a alma, nesta pretende ordenar a totalidade da tradição sobre a alma, através de concisas sentenças verdadeiras.<sup>58</sup>

Além das *Questiones* outras obras de Pedro Hispano lhe terão servido como fonte ou como preparação para a *Scientia*. Também no *Tractatus* encontramos algumas das teorias e das definições presentes na *Scientia*, por exemplo a teoria da substância e o estudo de conceitos como "perfectio", "species", etc. Já o *Tractatus bonus de longitudine et brevitate vite*, é posterior à *Scientia*, como se infere pelo início do primeiro capítulo daquele tratado.<sup>59</sup> Esta informação não é dispicienda, pois entre as duas obras há uma total semelhança de objectivos, método e estilo. Isto permite pôr a hipótese que Pedro Hispano terá procurado reescrever a parte da obra de Aristóteles que mais directamente se relacionava com as temáticas humanas, e não é crível que tenha desenvolvido o projecto quando já não se encontrava ligado à faculdade de artes, onde estas matérias eram estudadas.

Na *Scientia*, Pedro Hispano defende algumas teses presentes no comentário às obras de Dionísio o pseudo-Areopagita,<sup>60</sup> no entanto nada prova que esta obra seja

<sup>57</sup> J. MOREAU, 1979, p. 392 e p. 393.

<sup>58</sup> SLA, p. A.; 5,7-13 (texto e tradução infra: Anexo, pp. vi-vi).

<sup>59</sup> «Sicut igitur in negotio nostro de anima expressum est, vite perfectio corporibus convenit solum mixtis propter distantiam a contrarietate.» LBV, I, 1; 415,6-8 [itálico meu]. Entre as duas obras estaria um hipotético *De sensu et sensato*.

<sup>60</sup> M. Alonso, 1957, XXIX-XXX e XXXIV-XLIV.

anterior.<sup>61</sup> Também as suas obras médicas têm sido consideradas como uma fonte a que teria largamente recorrido para compor este tratado. No entanto, pelo Quadro I.3. (cf. supra) constamos que as doutrinas zoológicas e anatómicas provêm de Aristóteles.<sup>62</sup> Na realidade, a utilização da medicina é muito limitada nesta obra, e poderia mesmo provir de obras que circulavam também nas faculdades de artes, como apoio ao estudo da enciclopédia aristotélica. Conviria então inverter os termos da investigação e indagar se é a *Scientia* que serve de fonte às obras de medicina, pelo menos.

Em passos claramente identificáveis Pedro Hispano bebe a sua informação em outros autores. Apesar de não fazer citações explícitas, já vimos que, nalguns casos, expõe teorias para as rebater. Mas, não é esta a única situação em que recorre a outros filósofos, pois não deixa de transcrever ou glosar textos que integra no seu pensamento.

Temos, por isso, um duplo recurso a outros filósofos: para reter os seus pensamentos e para rebater o que considera falso.<sup>63</sup> Deste complexo de discussões e influências resulta o ecletismo petrínico.

J. Ferreira sintetizou a lista de fontes da *Scientia*: «Depreende-se da análise textual que as fontes principais, além dos seus anteriores comentários sobre o *De anima*, foram os 3 livros de Aristóteles sobre a alma, o *VI Liber Naturalium* (De anima) de Avicena, os comentários de Averróis a Aristóteles, o *De spiritu et Anima* de Alcher de Claraval, o *De anima* de Gundissalino, a *Metaphysica* de Algazel, e provavelmente outras fontes que usou nos comentários, como: Boécio, João Hispano (Ibn Dawud), Avincebrol (Ibn Gabirol), Dionísio e outros.»<sup>64</sup>

A. Schlögel analisou as fontes da teoria do contributo das Inteligências Superiores para a aquisição do conhecimento e, para além da influência de Aristóteles e Avicena, detectou a presença de passagens que denotam as influências do pseudo-Dionísio, do *Liber de causis* (portanto do neo-platónico Proclo, embora na Idade Média a obra fosse atribuída a Aristóteles), uma influência anónima e ainda o "agostinismo avicenizante" de João de la Rochelle.<sup>65</sup> Quanto ao estudo das fontes da *Scientia*, um dos resultados mais significativos da investigação de A. Schlögel, foi a detecção da influência do pseudo-Dionísio, que não é detectável nas *Questiones libri de anima*. Por outro lado S.

<sup>61</sup> Gostaria mesmo de por a hipótese (na verdade ainda sem argumentos comprovativos) de que a referência a um *Liber de anima* feita por Pedro Hispano em ELBD (317,28-33) é uma referência à *Scientia*, que por aquele nome é designada no explicit desta (SLA, XIII,8; 498,12) —cfr. com a interpretação da passagem da ELBD feita por M. ALONSO, 1957,LVI-LVII.

<sup>62</sup> Da mesma opinião é M. ALONSO (1941, 40; 1962, XLVI).

<sup>63</sup> Não é, por isso, correcto dizer que se cita a si próprio de uma vez por todas, como pretendem Sant'Ana DIONÍSIO (1952,171a) e M. ALONSO (1941, 41; 1962, XLVI).

<sup>64</sup> J. FERREIRA, 1953, 180. Os autores citados nas *Questiones* estão listados no "Índice de nombres propios": QLA, 779-781.

<sup>65</sup> A. SCHLÖGEL, 1965, pp.624-654.

O problema das fontes é debatido em outros artigos e obras referidos na bibliografia, raramente havendo a indicação concreta dos passos em causa. Estas fontes referidas são muitas vezes doutriniais, mas não textuais (cf., por ex.: E. GILSON, 1955,239,322-323).

Agostinho não parece ser uma fonte directa de Pedro Hispano; nas *Questiones* todas as citações de S. Agostinho provêm do *De spiritu et anima* de Alcher de Claraval, que Pedro Hispano atribuíra ainda ao bispo de Hipona.<sup>66</sup> Este facto torna difícil sustentar que Pedro Hispano terá procurado uma conciliação entre o pensamento de S. Agostinho e o de Avicena quanto ao papel iluminador do intelecto agente. A doutrina da iluminação deve provir de outros autores (por ex. o próprio Avicena ou o pseudo-Dionísio) e não de S. Agostinho

As fontes de Pedro Hispano não poderiam ser mais diversificadas: a definição da alma é a de Avicena, a tripartição da alma é de Avicena e também se encontra em Algazel, autores onde também colhe a classificação dos cinco sentidos internos. A teoria da iluminação intelectual, da luz como ser e da hierarquia celeste provêm de Dionísio, entre outros; a processão e hierarquia das causas e a teoria do auto-conhecimento das substâncias espirituais do *Liber de causis*; o hilomorfismo universal de Avincebrol; a teoria da substância provêm de Aristóteles, relido por Avicena; etc.

Pedro Hispano reúne Aristóteles e pensadores e textos neo-platónicos. Neste facto nada há de escandaloso se nos lembrarmos que o *Liber de causis*, texto chave para esta reconciliação, circulava sob o nome de Aristóteles, quando na realidade se trata de um florilégio de proposições extraídas da *Elementatio Theologiae* de Proclo. Outra obra como a *Fons vitae* de Avincebrol usava uma terminologia aristotélica para expressar concepções neo-platónicas. As doutrinas de uma obra reforçavam e creditavam como genuínas as da outra, de modo que a sua circulação juntamente com o resto da produção aristotélica pervertia o próprio sentido do pensamento do filósofo. Esta amálgama de doutrinas coexiste no pensamento de Pedro Hispano, que também se esforçou por as conciliar. Como diz Gilson, do seu esforço resultou algo que é um pouco mais que sincretismo, é "um sincretismo sem dúvida filosófico".<sup>67</sup>

Este excesso de fontes faz com que o próprio Pedro Hispano oscile na terminologia usada, como acontece, por exemplo, a propósito do terceiro sentido interno, que no Tratado VII, capítulo 3, designa pelo nome algazeliiano ("Fantasya") enquanto que no resto da obra prefere o nome aviceniiano ("Ymaginatio").<sup>68</sup>

A utilização de outros autores é disseminada e, como vimos, sem referências nominais. Ao discutir problemas particulares e desde que haja rejeição de alguma teoria, Pedro Hispano costuma usar expressões do tipo «Estimatur ..., sed..., Vero ... », exactamente como acontece nos capítulos em que expõe doutrina polémica.<sup>69</sup> Mas,

<sup>66</sup> Cf. QLA, "Índice de nombres propios", p. 779 e n.1.

<sup>67</sup> E. GILSON, 1955,323.

<sup>68</sup> Uso destes termos em Avicena e Algazel: E. GILSON, 1929-30,76-77.

<sup>69</sup> Podemos verificá-lo, a título de exemplo, na passagem em que rejeita a teoria averroísta da existência de um sentido próprio para os sensíveis comuns. Cfr.: SLA, VII,1; 254,24-29 e AVERRÓIS, *Commentarium magnum in de anima*, II,6; 226,8-13.

outras vezes é mais lacónico e limita-se a afastá-las com um «non».<sup>70</sup>

Mas, o modo mais comum de uso de outros autores é a paráfrase, em que "por palavras suas" acolhe os conceitos, as definições ou o pensamento alheios.<sup>71</sup> Como notou E. Gilson, com esta translação de ideias e frases perde-se, em alguns casos, o sentido filosófico que possuíam na origem.<sup>72</sup>

#### 4. Data e local de composição da *Scientia libri de anima*

A existência de lacunas no que diz respeito ao conhecimento da vida de Pedro Hispano tem dificultado a elaboração de uma aceitável cronologia das suas obras. Como é vulgar nas obras medievais, os escritos de Pedro Hispano carecem, salvo raras excepções, de referências directas aos locais e datas de composição. Os historiadores têm recorrido a variados processos de análise indirecta para confirmar a autoria e fazer a datação das obras que em alguns manuscritos lhe surgem atribuídas. A inextricabilidade das questões envolvidas não impede que se alinhavem as propostas feitas pelos estudiosos da obra do nosso polígrafo para tentar encontrar a data provável de composição da *Scientia*, obra em estudo.

No caso da *Scientia* as dificuldades de datação são inúmeras mas têm sido sumariamente resolvidas. A sua redacção tem sido situada no fim da produção teórica de Pedro Hispano, isto é, durante a década de 1260.<sup>73</sup> René-Antoine Gauthier, que antecipou um pouco esta data, foi o mais explícito dos autores que propõem alguma, sendo mesmo o primeiro a propor um local para a composição: «La *Scientia libri de anima* n'est pas un commentaire d'Aristote, c'est une œuvre personnelle. Pierre d'Espagne l'a sûrement écrite **après avoir enseigné la médecine**, sans doute au cours des séjours qu'il fit **au Portugal entre 1250 et 1260**. Conscient de l'étendue de sa culture, le **médecin-philosophe**, entreprend de faire le point des connaissances de son temps sur l'âme».<sup>74</sup> Infelizmente, apesar da novidade destas afirmações, o seu autor não forneceu

<sup>70</sup> É o que acontece quando rejeita que o intelecto possível seja uma potência que resulta da união da alma com o corpo. Cfr.: SLA, X,5; 371 com JEAN DE LA ROCHELLE, *Summa de Anima* (ed. Domenichelli) p. 288, citado em C. BÉRUBÉ, 1964, p. 23, n.1.

<sup>71</sup> Entre muitos outros exemplos possíveis, comparem-se a explicação da necessidade de emanação para o intelecto das formas inteligíveis (SLA, X,7; 389,7-11) com o respectivo texto de AVICENA (*Liber de anima*, V,6; 143-57-144,65). Ou a explicação dos três sentidos ou tipos de "potência" (SLA, VI,9; 180,9-34), com o texto de Avicena (*Liber de anima*, I,5; 95,23-96-36) de onde a doutrina e os exemplos provêm. Foi J. Ferreira (1959,27) quem chamou a atenção para a fonte aviceniana deste último texto de Pedro Hispano citado.

<sup>72</sup> «In reading that "in any living creature, its life differs from its substance" (p.411 [=p.354 da 2ªed.]), one has the uncomfortable impression of meeting already-known formulas, which have come from elsewhere and have lost their meaning during the journey.» E. GILSON, 1955, 321.

<sup>73</sup> A falta de indícios seguros levou todos os autores a fazerem cautelosas propostas de datação, p. ex: J. FERREIRA, 1953, 182, n.16; C. PONTES, 1964, 247.

<sup>74</sup> R.-A. GAUTHIER, 1984 b,241\*b. Negritos meus.

argumentos justificativos, nem para a data, nem para o local de redacção.

Convém re-analisar os factos biográficos, as indicações textuais e os argumentos em que assenta esta datação, fixada numa fase tardia da vida de Pedro Hispano, se aceitarmos 1205 como o ano do seu nascimn. Os argumentos tradicionalmente avançados prendem-se sobretudo com dois curtos textos da própria *Scientia*. No primeiro, do prólogo, afirma que depois de noutras obras ter questionado e disputado sobre a alma pretende nesta sistematizar os conhecimentos verdadeiros resultantes dessas investigações.<sup>75</sup> A conclusão extraída daqui é que a nossa obra é, pelo menos, posterior às *Questiones libri de anima*. O segundo texto é o *colophon* da obra, onde o autor se apresenta como «doutor em artes liberais, governador da sublimidade filosófica, honra da faculdade de medicina e proficuo reitor».<sup>76</sup> Este é, de facto, o único texto interno que tem permitido propor uma data para a *Scientia*. Conjugado este texto com a ideia desde cedo formada, mas nunca provada, que Pedro Hispano dominava e utilizou na *Scientia* os profundos conhecimentos de medicina que o tornariam famoso, concluiu-se que a redacção da obra deveria localizar-se no período de docência da medicina em Salerno. Deste segundo indício concluiu-se que a redacção da *Scientia* deve situar-se na década de 1260 e já numa fase avançada da produção teórica de Pedro Hispano. Se nada infirma que a obra é de elaboração posterior aos comentários de certas obras de Aristóteles, já a segunda conclusão não é muito consistente e nunca foi convenientemente averiguada.

Pedro Hispano desde a segunda metade da década de 1240 (para não dizer desde a infância, pois o pai era médico) estava em contacto com a medicina e tinha-a estudado na Universidade de Montpellier e ou Siena. Poderia perfeitamente ter redigido a *Scientia* nessa época. Mas, está ainda por demonstrar quais são esses "conhecimentos médicos" que Pedro Hispano teria utilizado. Como vimos acima, não se encontra um recurso consistente nem a tratados dietéticos, característicos da medicina grega, nem a tratados farmacológicos, característicos da medicina árabe. Encontra-se, isso sim, abundante uso de conhecimentos zoológicos e anatómicos, cujas fontes são, sobretudo, os tratados biológicos e naturais de Aristóteles. Não é uma coincidência que Pedro Hispano também tenha comentado esses escritos durante a sua docência na faculdade de artes. Por outro lado, aos historiadores tem passado despercebido um anódino texto do prólogo ao penúltimo tratado, nele Pedro Hispano justifica-se de nesta obra fazer referência aos órgãos corporais, assunto tão deslocado da ciência da alma, dizendo: «de ipsis sermone succinto ac summario pauca ac necessaria pertractentur. Membrorum autem anathomia

<sup>75</sup> SLA, p.A.; 5,10-13 (texto e tradução infra, em Anexo).

<sup>76</sup> SLA, XIII,8; 498,6-8 (texto e tradução infra, em Anexo). Têm-se levantado dúvidas quanto à autenticidade deste texto —cf. nota à tradução. Não está fora de hipótese que este curto texto seja um acrescento tardio, feito ou pelo próprio Pedro Hispano, ou por algum copista conhecedor da vida do autor.

ex *alia* cognoscitur facultate.»<sup>77</sup> Do uso de *alia* só pode concluir-se que Pedro Hispano desenvolve o seu trabalho numa faculdade, mas não na de medicina, onde a anatomia era estudada. Ora, é até final da década de 1240 ou início da de 50 que Pedro Hispano se encontra ligado à Faculdade de Artes.

Como último argumento recordemos a semelhança formal e estilística com o *Tractatus bonus de longitudine et brevitate vite*, para confirmar que a *Scientia* não é obra isolada mas faz parte de um grupo de obras, que terão sido compostas com um mesmo objectivo e numa mesma época.

Embora a hipótese da redacção da *Scientia* em Portugal, formulada por R.-A. Gauthier no texto acima citado, seja lisonjeira para o estado das letras medievais portuguesas, não parece haver argumentos que permitam sustentá-la. Por outro lado, avançando com a data de composição até à década de 1250-60, fica por explicar porque é que Pedro Hispano, quando estudava e ensinava medicina e estava envolvido em actividades de diplomacia política e eclesiástica, terá regressado a um tema de estudo nas Faculdades de Artes sem que no tratamento que lhes deu se reflectissem essas novas preocupações. Como resultado de todas estas discussões, o período mais plausível para a composição da *Scientia* é entre meados e o final da década de 1240 ou início da de 50.

Por outro lado, as datações da obra têm sido esboçadas no quadro dos juízos sobre a sua originalidade. Situando o período de redacção na década de 1260 os autores acima citados foram levados a concluir que pouco tem de original, pois trataria de problemas em alguns casos já irrelevantes, usando mesmo terminologia e doutrinas desadequadas para essa época. Ora, uma vez que não há argumentos que provem o passadismo teórico de Pedro Hispano, isto parece ser um argumento adicional para rejeitar essa datação. Podendo situar-se a sua elaboração —que, como o rigor formal da obra deixa entender, não terá sido rápida— talvez **entre 1245 e 1250**. Nesta altura Pedro Hispano, se aceitarmos 1205 como ano do seu nascimento (data deduzida por De Rijk no estudo biográfico citado) estaria na sua "idade média", que ele próprio considera a idade da maturidade intelectual;<sup>78</sup> ou seja, estaria entre os 40 e os 50 anos de idade.

Sem discutir outros pormenores e retendo as lições consideradas melhores sobre a datação das obras, teríamos a seguinte cronologia:

- .1230-40 - *Tractatus e Syncategoremata*.<sup>79</sup>
- .1240-45 - *Questiones libri de anima*, redigidas em Toulouse.<sup>80</sup>
- *In de animalibus*.

<sup>77</sup> SLA, XII, p. ; 457,7-8. Itálico meu.

<sup>78</sup> SLA, X,12; 425,7-11.

<sup>79</sup> N. Kretzmann, 1982, p. 241. De RIJK (1972, p. XXXVII e n.4; p. LVII) estabelece para o *Tractatus* a data de 1230, que teria sido redigido na região espanhola de Leão.

<sup>80</sup> R.-A. GAUTHIER, 1984 a, p. 11-12; cfr. R.-A. GAUTHIER, 1984 b, P. 240\*b, na p. 238\*a (título) o autor interroga-se sobre a data de 1240.

- .1245-50 - *Scientia libri de anima e Tractatus bonus*(LBV).<sup>81</sup>  
 - *Expositio librorum beati dionysii*.  
 .1250-60 - Obra Médica.<sup>82</sup>  
 .±1272 - *Thesaurus Pauperum*.<sup>83</sup>

A hipótese aqui colocada sobre a datação da *Scientia* necessita ainda de outros argumentos fortes que a creditem, ou pelo menos que mostrem como as datações até agora propostas não têm factos biográficos que as admitam. Assim, poderíamos concluir que a *Scientia* é posterior às questões sobre o *De anima*, aos dois comentários ao *De animalibus* e a outros pequenos comentários. É contemporânea do *Tractatus bonus* e, provavelmente, da *Expositio*. E é contemporânea ou anterior aos comentários médicos, devendo estes situar-se na década de 1250-60, ao passo que todas aquelas obras devem ter sido elaboradas na década de 1240-50.<sup>84</sup>

Se aceitarmos esta datação para a *Scientia libri de anima*, deveríamos incluí-la na transição entre o primeiro e o segundo momentos da influência de Avicena no Ocidente, propostos e resumidamente sistematizados por E. Gilson.<sup>85</sup> Nesta fase de transição (de que Gilson não fala) assiste-se a um aumento da influência de Averróis, mas também a um maior esforço de harmonização entre as novas doutrinas e a teologia cristã, por parte de certas correntes, que para o efeito retomam, com novo vigor, algumas teses gnosiológicas de Agostinho de Hipona, reforçadas por doutrinas provenientes de Avincebrol e do pseudo-Dionísio.

Assim contextualizadas, as discussões e as soluções propostas por Pedro Hispano, ganham sentido e não parecerão desactualizadas, nem se lhes poderá atribuir falta de espírito de penetração filosófica, como se tem dito. Inserida no seu tempo podemos dizer, com J. Saranyana e com R.-A. Gauthier, que a *Scientia libri de anima* é uma obra imprescindível para o conhecimento das «correntes metafísicas» e «do estado da ciência psicológica» do seu tempo, isto é, de meados do século XIII.<sup>86</sup>

A completude, o esforço de harmonização e a arquitectura da *Scientia libri de anima* vão a par com o espírito sumulista e sistemático de Pedro Hispano, o qual deve agora ser dilucidado juntamente com a fundamentação da cientificidade do estudo da alma.

---

<sup>81</sup> Como disse acima, dada a sua semelhança formal, estas obras devem ter sido redigidas no mesmo período, num mesmo contexto e com o mesmo objectivo.

<sup>82</sup> H. SCHIPPERGES, 1967, 40.

<sup>83</sup> De RIJK, 1972, XXXIX, XLII.

<sup>84</sup> J. SARANYANA (1985, 235) diz que «estas obras deben datar-se entre 1250 (o quizá un poco antes) e 1266», embora não aduza argumentos justificativos.

<sup>85</sup> E. GILSON, 1969, 95-98.

<sup>86</sup> J. SARANYANA (1985, 235) e R.-A. GAUTHIER (1984 b, 294\*a).

## Capítulo II

### A CIÊNCIA DA ALMA

---

A alma, definível pela doação de vida e pelo conhecimento, deverá ser objecto de uma ciência específica, cujos conceitos nucleares são exactamente esses: alma, vida/corpo, conhecimento. Pedro Hispano, em consonância com o hábito escolar dos filósofos da época, discutiu os fundamentos e o lugar da ciência da alma, sendo a *Scientia libri de anima* um exemplo do seu esforço para ordenar os cânones metodológicos e demonstrativos em que o estudo da alma deve assentar. Juntamente com a exposição da doutrina da alma encontramos a reflexão sobre os métodos e âmbito da ciência da alma, de tal modo que em Pedro Hispano a descrição científica da alma vai a par com a fundamentação da ciência da alma.

Neste capítulo será analisada a fundamentação petrínica da ciência da alma. Nos capítulos seguintes será dedicada atenção ao seu conteúdo.

A alma é uma evidência científica da Idade Média. No entanto, põe-se a questão "o que é a ciência da alma?".<sup>87</sup> E por que é que Pedro Hispano chama *Scientia libri de anima* ao seu livro? Por facilidade analítica, a epistemologia será investigada juntamente com a "intenção do autor".

#### 1. O ponto de partida e a "ciência do livro da alma"

Pedro Hispano aborda por várias vezes a questão com que Aristóteles abriu o seu tratado acerca da alma: de onde partir e como proceder para constituir uma ciência da alma.

Aristóteles, de acordo com a tese de não exististência de um método universal para o estudo das substâncias, mas sim métodos particulares adequados ao objecto de cada

---

<sup>87</sup> É exactamente com esta questão («Utrum sit scientia de anima et que sit eius necessitas») que Pedro Hispano abre as *Questiones libri de anima*, (QLA,q.p. 1; 59-64).

ciência, correspondendo a cada uma destas uma substância,<sup>88</sup> adoptou, para instituir o estudo da alma, uma dupla metodologia que lhe garantisse como ponto de partida a identificação dos problemas a tratar. É no primeiro livro do *De anima* que procede a esta preparação do campo epistemológico da teoria da alma. No primeiro capítulo levantou as aporias a que o seu estudo conduz. De seguida usa o método "histórico" (aplicado nos restantes capítulos do primeiro tratado), isto é, faz o levantamento da tradição e das teorias dos seus predecessores acerca da alma, propondo-se a delas aproveitar o que for correcto e a evitar o resto.<sup>89</sup> Assim, a catalogação de aporias e a história das doutrinas constituem o material de base que permite a constituição de uma ciência da alma.

Com o decorrer do tempo a importância destas duas estratégias fundadoras alterou-se. Se a analítica das aporias continuou a ser imprescindível já os filósofos post-aristotélicos, sobretudo os medievais, não viram a mesma necessidade no levantamento histórico das teorizações sobre a alma, razão pela qual nos comentários o primeiro tratado do *De anima* de Aristóteles era secundarizada, abreviando as discussões e limitando a historiografia aos mesmos autores analisados pelo estagirita, ou, em tratados como a *Scientia*, era passada para a parte final, onde funcionava como complemento de informação e não como etapa constitutiva.

Na *Scientia libri de anima* e em acordo com as afirmações do prefácio, também podemos encontrar estes dois modos de iniciar o estudo da alma, mas eles estão disseminados, pois já não constituem um ponto de partida. Pedro Hispano não reavalia as aporias da alma, mas sistematiza as definições e os conhecimentos disponíveis, porque o seu intuito não é questionar, mas sim oferecer um tratado global e definitivo sobre a alma.<sup>90</sup> Por já não sentir a necessidade de estabelecer o ponto de partida, a aporemática e a história aristotélicas são substituídas pela sistemática e pela descritividade.

Ancorada na tradição aristotélica esta obra pretende-se tão-só limitada pelo conteúdo do *livro da alma* de Aristóteles. Ao intitular a sua obra *Ciência do livro da*

---

<sup>88</sup> ARISTÓTELES, *De anima*, I, 1; 402 a 10-22 e ainda *Analíticos posteriores*, II, 3-7 (citados por J. Tricot na nota àquela passagem do *De anima*).

<sup>89</sup> ARISTÓTELES, *De anima*, I, 2; 403 a 20-24. Recordemos a propósito destes capítulos, que são uma notável fonte para o conhecimento do pensamento pré-aristotélico, a crítica (várias vezes feita a Aristóteles), de não proceder como um historiador, usando as teorias a seu gosto e segundo o seu objectivo específico.

<sup>90</sup> «In hac igitur scientia tradetur perfecta notitia substantie anime, differentiarum, virtutum, operum, proprietatum et omnium dispositionum, que ei insunt ex natura propria et corporis subiecti, et procedet hystoria circa animam intellectivam separatam et circa eius perpetuam et inmortalem existentiam et organorum distinctiones assignabuntur. Antiquorum vero opiniones in fine operis proferentur.» (SLA, p. A.; 5, 14-20 — texto e tradução em Anexo). Convém notar que aqui o sentido de "hystoria" não é o mesmo de Aristóteles, que o aplica à recolha das teorias dos antigos («antiquorum opiniones») de que Pedro Hispano fala. Como já foi dito, uma análise desta recolha é proposta por Pedro Hispano no Tratado XIII, capítulos 1-6. Por outro lado, não encontramos uma história das teorias sobre a alma intelectual. "Hystoria" referir-se-á à génese da alma intelectual, assunto tratado em SLA, IX).

*alma*, Pedro Hispano reúne o conhecimento acerca da alma sob uma estrutura epistemológica diferente da utilizada por Aristóteles, mas sob a sua égide expressa.

## 2. Natureza da alma e ciências necessárias ao seu estudo

Vimos no capítulo anterior que Pedro Hispano introduz no âmbito da ciência da alma conhecimentos que pertenciam a outras áreas da enciclopédia aristotélica. Este alargamento será complementado pelo recurso explícito aos métodos específicos de outras áreas do saber.

Entendida como forma do corpo, a alma é, para Aristóteles, objecto de estudo do físico porque este procede por descrição da matéria e da forma. O estudo da alma não convém nem ao dialéctico nem ao metafísico, para o dialéctico fica reservado o estudo da forma e para o metafísico o estudo das formas separadas.<sup>91</sup>

Pedro Hispano mantém-se fiel à terminologia aristotélica, embora desloque o seu significado e a organize de modo diverso, chegando a uma teoria sobre a ciência da alma bem mais alargada que a proposta por Aristóteles.

A alma não é só forma do corpo, razão pela qual o texto aristotélico citado na nota anterior nos surge refeito de um modo que congloba a lógica, a metafísica e a física, fazendo delas os métodos e processos de abordagem da substância, necessários ao perfeito e total estudo da alma:

«Verum omnia hec et similia logicus, metaphisicus et phisicus considerant. Porro logicus in deffinitionibus reddit speciem secundis intentionibus adiectis et rationibus ordinandi, metaphisicus reddit essentie rationam, phisicus vero omnia ad materialem consistentiam inclinat. Animam igitur, eius virtutes, opera, objecta, accidentia ac passiones phisicus pertractat ad subsistentiam materialis ac mobilis corporis reducendo. Tractatorum igitur animatarum rerum peritia ab anime notitia, que earum et ipsarum operum est causa, initium sumat.»<sup>92</sup>

Neste texto, Pedro Hispano para além de afirmar o carácter fundacional da ciência da alma, altera a própria doutrina aristotélica. Aquilo que em Aristóteles era uma discussão que procurava determinar qual a ciência de estudo da alma e qual o objecto dessa ciência (se a forma, se a matéria, ou ambas), torna-se doutrina em Pedro Hispano: a ciência da alma engloba a física (ciência da relação entre a matéria e a forma), a

<sup>91</sup> ARISTÓTELES, *De anima*, I, 1; 403 a 27-403 b 16: « É por isso que o estudo da alma cabe ao físico, quer se trate da alma globalmente considerada, quer se trate da alma tal como nós a descrevemos [i.e.: como forma do corpo]. (...) Um ocupar-se-ia da matéria, e o outro, da forma e da noção ["speciem et rationem"]: porque a noção ["ratio"] é a forma ["species"] da coisa, mas é necessário que ela se realize em determinada coisa se queremos que ela seja» como ninguém estuda a matéria sem forma é ao físico que cabe o estudo da matéria associada à forma. É o matemático quem faz o estudo das formas abstractas que não são determinações dos corpos, «quanto às que são consideradas como tendo uma existência totalmente separada será o metafísico» a estudá-las. Os termos latinos entre [] são os da *translatio vetus*.

<sup>92</sup> SLA, XIII, 8; 497,22-498,5. Ver infra, texto e tradução em Anexo.

metafísica (ciência da essência e das substâncias separadas) e a lógica (ciência do discurso), porque o seu objecto de estudo é a forma do corpo, mas também a forma intelectual, totalmente separada do corpo, e também não prescinde da própria ordenação dos conceitos e do discurso conveniente sobre a alma.

Assim, a própria natureza da alma e do saber obrigam ao recurso a esta tríade de disciplinas com o objectivo de alcançar um completo conhecimento, que englobe a explicação da composição física e da matéria, através da qual as acções da alma são observáveis, da sua substância e essência, recorrendo à linguagem que permite apreender as suas diferenças e as torna dizíveis com verdade.<sup>93</sup>

Nada há de estranho e inesperado nesta junção da física com a metafísica. A metafísica, estudo da substância e da essência, está intimamente ligada aos procedimentos demonstrativos da lógica, onde o raciocínio funciona por dedução e fundamentação da necessidade intrínseca e inelutável das propriedades a demonstrar. Entre as duas pode mesmo estabelecer-se uma certa circularidade, segundo os realistas medievais, em cuja tendência moderada Pedro Hispano se integra.<sup>94</sup> A lógica funcionaria como meio disponível para encontrar as definições que interessem à metafísica e à física, harmonizando-as, ao modo da hierarquia harmoniosa que também se encontra no mundo e no homem.

A física a que o português mais recorre é a dos seres animados, a zoologia. O recurso ao método e aos saberes da física do corpo orgânico surge no contexto do estudo da alma, porque Pedro Hispano a entende como a origem da vida, do regime do corpo, da sensação, da acção e do conhecimento, sendo o corpo o executante ou instrumento das funções ou potências inferiores da alma a que está ligado. Basta um exemplo: o autor procura constantemente o correlato corporal para as duas partes materiais e

---

<sup>93</sup> Pedro Hispano parece seguir uma tendência cuja origem O. Lottin situa num texto da *Summa* de Filipe o Chanceler (*Apud*: O. LOTTIN, 1957, p. 436, linhas 154-156) sobre o qual diz: «pointe à l'horizon la composition physique et la composition métaphysique, qui sera d'ailleurs si diversement interprétée dans les siècles suivants: la composition de matière et de forme, remarque Philippe, intéresse le physicien, naturalis; la composition de *id quod est* [existência] et de *id quo est* [essência] regarde le *metaphysicus*.» (O. LOTTIN, 1957, p. 438) Entre os autores analisados por Lottin uns defendem a composição física da alma, outros a composição metafísica. Os medievais que defendem a simplicidade (não composição) da alma, tendem a considerar a distinção entre *quo est* e *quod est*, simplesmente lógica (p. ex., Hugo de Saint-Cher; *idem*, p. 442). Pedro Hispano, que defende a teoria da composição da alma, considera que essa distinção é real, como veremos.

<sup>94</sup> Esta associação entre metafísica e lógica é, segundo E. Gilson, constitutiva da epistemologia de Averróis: «The object of metaphysics then is the study of all that is, insofar as it is. Its method is that of logic, not, however, used as simple collection of the rules of correct thought, but as a means of exploring the real nature of being and its properties.» E acrescenta em nota: «By logical method, we should not understand "dialectical" and merely probable, but, as far as it is possible to achieve it, the pursuit of necessary demonstrations, taken from universal and necessary principles.» E. GILSON, 1955, p. 220 e p. 642, n.18.

Embora Pedro Hispano nunca se refira à Metafísica como ciência do ser enquanto ser, podemos aproximar do seu pensamento esta relação entre lógica e metafísica. É célebre a definição com que Pedro Hispano abre o *Tractatus*, onde considera a *dialectica* como o método de acesso a todas as ciências (*Tractatus*, I,1;p.1,4-6).

geradas da alma (vegetativa e sensitiva), determinando sistematicamente a localização corporal de todas as funções ou virtudes que correspondem a estas partes da alma.<sup>95</sup> Deste recurso à física anatómica Pedro Hispano retira um notável efeito retórico, porque é simultaneamente demonstrativo da ligação da alma ao corpo e prova de que é a alma que dirige o corpo.

A opção pela abordagem zoológica e física e não a sua simples exclusão — limitando-se, por exemplo, à abordagem metafísica, mais consonante com a imaterialidade da alma— parece ser um evidente sinal do ecletismo de Pedro Hispano que, para fazer o estudo do homem (várias vezes definido como essencialmente uno), recorre a uma diversidade de métodos, o que num contexto aristotélico equivaleria a pressupor uma diversidade de substâncias.

Ao instituir e organizar a ciência da alma, Pedro Hispano lida com a teoria da substância e da diferenciação dos seres pela composição em matéria e forma, a qual requer uma multiplicidade das formas que torne possível a distinção dos seres entre si. Aí está engastado o dilema metafísico e antropológico da bissubstancialidade humana: ou considerar o homem como uno (e então é impossível explicar a diferença humana: conhecimento e imortalidade), ou então considerar que a natureza gnosiológica é, no homem, diferente da natureza sensitiva, ou apetitiva, ou corporal (e então fica por explicar a ligação intrínseca entre as duas substâncias). A resposta surge a Pedro Hispano no quadro do hilomorfismo, não prescindindo nem da unidade nem da complexidade de formas no homem.

O recurso simultâneo àquelas ciências, tão diversas pela natureza dos seus objectos, pode induzir uma tentativa de conciliação de duplicidade substancial do homem com a sua unidade essencial: o homem é uma unidade plural como a ciência que dele se ocupa é uma unidade plural. A ser correcto este paralelismo poderemos concluir que para Pedro Hispano a unidade essencial do homem é constituída por uma multiplicidade de formas e é apreensível com o recurso a uma multiplicidade de métodos e de discursos, que fazem a unidade epistemológica da ciência da alma.

A disciplina que estuda a alma é uma ciência porque para ela concorrem outras ciências? Não parece que assim seja. O uso e o significado do termo "**scientia**" tem outra origem e integra-se no problema hoje pouco investigado, do significado das teorias medievais da ciência demonstrativa.<sup>96</sup> Segundo E. Serene este ideal de ciência tem origem na afirmação aristotélica que o conhecimento científico de algo requer o conhecimento das suas causas necessárias e é produzido e expresso num silogismo demonstrativo, que deve mostrar não o que é (*demonstratio quia*), mas porque é que tem

---

<sup>95</sup> Cf. SLA, III a VIII.

<sup>96</sup> E. SERENE, 1982, 496.

de ser assim (*demonstratio propter quia*).<sup>97</sup> É certo que Pedro Hispano tem a constante preocupação de mostrar porque e como algo é como é, porque «de facto, a definição essencial, que engloba a causa, é o princípio da demonstração»<sup>98</sup> mas, não resume a ciência da alma a um mero conjunto de silogismos, até porque, como logo a seguir acrescenta, as definições da lógica só servem para as demonstrações vazias ou formais. Só a definição essencial, isto é, a que determina as causas necessárias, pode servir para a constituição da ciência da alma, visto que o seu objectivo é fazer da ciência da alma um saber, um discurso demonstrativo. Pedro Hispano procura mesmo alargar o termo *scientia*, mantendo o seu alcance aristotélico e nele subsumindo a própria oposição agostiniana entre *scientia* (conhecimento racional das coisas temporais) e *sapientia* (conhecimento intelectual das coisas eternas) da qual resultava a valorização da sabedoria sobre a ciência,<sup>99</sup> oposição essa que em Pedro Hispano parece ser já desnecessária.

No importante capítulo dedicado à distinção dos graus, hábitos e potências da alma intelectual, Pedro Hispano define os meios de aquisição dos *habitus* ou estados do intelecto: o primeiro a ser definido é a «ciência, que é o conhecimento das coisas através das causas devidas e uma certa perfeição do intelecto, à qual se opõe a ignorância e a opinião».<sup>100</sup>

A *scientia* apresenta-se como grau perfectivo, como entelúquia do intelecto. A designação "ciência" decorre de ser um conhecimento certo, indubitável e demonstrado das coisas através das suas causas, no que Pedro Hispano segue o adágio Aristotélico

---

<sup>97</sup> E. SERENE, 1982, 497.

<sup>98</sup> SLA, XIII,8; 497,14-15, cf. linha 16. Sobre a importância do conhecimento pelas causas e a impossibilidade de um conhecimento experienciado sobre a alma: SLA, I,1; 11,3-6 (ver *infra* Cap. III, início).

<sup>99</sup> «Si ergo haec est sapientiae et scientiae recta distinctio, ut ad sapientiam pertineat aeternarum rerum cognitio intellectualis; ad scientiam vero temporalium rerum cognitio rationalis: quid cui praeposendum sive postponendum sit, non est difficile iudicare.» S. AGOSTINHO, *De Trinitate*, XII,15,25; p. 557. E.SERENE, 1982 (pp.499, nn.11-18), cita ainda outros textos de S. Agostinho onde se encontra a mesma ideia.

<sup>100</sup> «Hiis igitur mediis utitur intellectus ad habitum acquisitionem, qui sunt scientia que est rerum per certas causas cognitio et certa perfectio intellectus, cui opponitur ignorantia et opinio que est acceptio unius partis cum alterius dubitatione, unde est habitus incertus, cui sophistica opponitur apparentia; dubitatio vero est acceptio unius partis cum timor falsitatis aut alterius aut eiusdem; fides vero est opinionis vehemens aut presumptuosa credulitas.» SLA, X,10; 408,34-409,5. Esta definição de ciência pode ser encontrada noutros autores medievais: E. GILSON (1944, p. 552) refere um manual escolar de definições (o célebre *memento* do candidato à faculdade de artes) de autor anónimo, descoberto por M. Grabmann, onde o termo «*scientia* désigne un habitus de l'âme, c'est à dire la possession stable d'un certain savoir.» Se trocarmos *habitus* por *perfectio* temos uma definição que equivale à de Pedro Hispano. Este texto permanece inédito, no entanto C. Lafleur prepara a sua edição (Cf. C. LAFLEUR, 1988, p. 1).

A "dúvida" e a "fé" são os outros dois estados do intelecto. Sobre o termo *fides* convém recordar a precisão feita por Gilson a propósito das traduções latinas de Alfarabi e Avicena: «"Faith" (*fides*) signifies not religious belief, but the assent of the mind implied in a judgement. Another term for *fides* is *credulitas*: not credulity, but intellectual assent. This is the meaning of the verb *credere* in the latin translations of Aristot himself: *pistuein*, to give assent to.» E. GILSON, 1955, 639, n. 10.

«conhecer é conhecer as causas»,<sup>101</sup> resumo do supra referido modelo da ciência demonstrativa. Este tópico do conhecimento das causas é cristianizado por Pedro Hispano e transformado no desejo de conhecer e amar A causa, o sumo bem.<sup>102</sup> Com este alargamento do conhecimento das causas para o domínio da verdade e do bem eternos, que é uma disposição inata da alma, consuma-se o esbatimento da oposição agostiniana entre *scientia* e *sapientia*.

Pedro Hispano dá ao termo *scientia* o sentido de conjunto sistemático de conhecimentos e procedimentos rectos para atingir a verdade e também com o sentido de saber e sabedoria da verdade e do bem eternos. Deste modo, ao comparar a *scientia* com outros tipos de posse ou privação de conhecimento, projecta o seu juízo para fora do campo epistemológico, visto que o conhecimento não parece valer por si mas se integrado num fim próprio, que é a perfeição do intelecto. Pedro Hispano colocará mesmo o problema da ciência num campo moral, isto é no campo do contributo da ciência para a realização da dignidade e do fim dos homem, concluindo que a *scientia anime* excede em dignidade todas as outras:

«Quoniam vero scientia bonum et honorabile iudicatur, excellentia unius ad alteram consistit in subiecti preeminentia, in modi certitudine et finis nobilitate, in editoris dignitate, in harum omnium excellentiarum comprehensione, ut divina ex superioribus causis acquisita; propter hec igitur omnia scientia anime excellit alias.»<sup>103</sup>

Portanto, a afirmação da superioridade da ciência da alma deve ser entendida no sentido epistemológico, mas também no sentido moral. No sentido epistemológico, porque ela representa um fundamento e um ponto de partida científico. No sentido ético, porque corresponde à realização plena do conhecimento no homem.<sup>104</sup> Em suma, Pedro Hispano encontra na alma o fundamento epistemológico para a certeza, daí a sua primacialidade científica e dignidade ética. Note-se que esta associação entre o epistemológico e o ético radica na sobreposição ou confusão entre "alma" como objecto de estudo e como sujeito ( ou faculdade) do conhecimento.

Convém ainda assinalar outras ocorrências do termo "scientia". A *scientia* corresponde ao mais elevado grau de organização do conhecimento, portanto também devemos encontrar o termo nos locais em que Pedro Hispano fala da formação dos

<sup>101</sup> ROSS, 1953, 80. Pedro Hispano afirma-o logo na citada primeira frase do tratado: «Perfecte cognitionis integritas quamvis a causis originem contrahat (...)» SLA, I,1; 11,3-4.

<sup>102</sup> Cf.: SLA, XI,7; sbd. 442,3-22.

<sup>103</sup> SLA, XIII, 8; 497, 3-8. Ver tradução em Anexo.

<sup>104</sup> Pedro Hispano também nas *Questiones libri de anima* discute, e com mais profundidade que em SLA, o estatuto disciplinar/inter-disciplinar e a dignidade da ciência da alma, nas questões preambulares e na primeira lição sobre o texto de Aristóteles (QLA,q.p.i-iii; 64-179 e I,lect.1; 181-207) Foi nestas páginas que C. Pires baseou a análise do pensamento de Pedro Hispano sobre a relação entre metafísica e ciência da alma e sobre a superioridade desta (C. PIRES, 1963,175-179).

níveis superiores de conhecimento. É, de facto, o que acontece aquando da descrição da finalidade das funções cognoscitivas do intelecto possível, algumas das quais se orientam para a aquisição da *scientia*, entendida como perfeição do conhecimento.<sup>105</sup> Nestes casos o intelecto lida com os conceitos provenientes das formas sensíveis por abstracção. O sentido determinante para a aquisição da ciência, da «perfectio cognitionis» é a visão «ipse igitur maxime est porta cognitionis, et potius illius que per inventionem acquiritur.»<sup>106</sup>

A *scientia* também está directamente relacionada com o, e depende do exercício dos quatro graus de informação da alma intelectiva, nomeadamente com o intelecto *adeptus* e com o intelecto *accomodatus*.<sup>107</sup>

Podemos concluir esta primeira aproximação dizendo que é a natureza complexa da alma e do homem que determina o estatuto da ciência que dela se ocupa. A dignidade própria da *scientia anime* radica: na natureza do seu objecto, no contributo epistemológico das três disciplinas ou artes necessárias para resolver os elevados problemas que a natureza do conhecimento, da alma e do seu destino colocam; no enciclopedismo das referências necessárias para resolver, organizar e transmitir tal conhecimento; no valor moral da ciência da alma. Neste sentido, Pedro Hispano quase nos apresenta a *scientia anime* como um novo "organon" e uma "propedêutica da felicidade".<sup>108</sup>

### 3. Os métodos da ciência são expositivos

Depois de investigado o que Pedro Hispano entende por *scientia*, convém passar à análise do modo como pratica a ciência. Esta abordagem será feita a dois níveis: dos métodos usados, e da linguagem demonstrativa e tipos de prova utilizados.

Convém perguntar se para Pedro Hispano existe um método que caracterize a ciência. Mas, qualquer que seja a resposta que se venha a encontrar convém ter presente que "método", no contexto medieval, não designa o modo ou o conjunto de procedimentos usados para investigar o mundo e procurar a verdade ou um mecanismo

<sup>105</sup> Essas funções em que o intelecto possível se divide segundo o seu acto são oito, e três estão directamente relacionadas com a aquisição da *scientia*, termo que aqui surge na acepção de conhecimento perfeito: «(...). Inventiva est virtus sue ductu industrie ad scientie perfectionem animam perducens. Iudicativa est virtus experimento vel ratione veritatis semitas discutiendo investigans. [Doctrinativa... –falta no texto–] Adiscitiva est virtus ab alio docente scientie perfectionem suspiciens.» SLA, II,7;63,3-16.

<sup>106</sup> SLA, VI,13; 224, 4-5 e 16-17.

<sup>107</sup> «Distinctio vero eius [intellectus possibilis] ratione ordinis graduum sue informationis quatuor continet differentias. (...) Tertia est intellectus adeptus actum perfectum scientie attingens principia ac conclusiones cognitivas conferens ac discernens. Quarta est intellectus accomodatus qui est virtus in scientie formatione, perfectus, ad actum considerationis progrediens.» SLA, II,7; 63,17-28.

<sup>108</sup> Em Pedro Hispano o fundamento desta associação entre a ciência e a moral decorre da própria associação em que estas duas faces do homem coabitam no seu intelecto. SLA, X,3; 363,25-28.

de descoberta e inovação. *Via* designa sobretudo o ou os modos de adquirir o conhecimento, ou então os modos de expor o conhecimento.<sup>109</sup> É este o sentido com que *via* é aplicado à ciência. □ Como vimos o ideal de ciência é a ciência demonstrativa, razão pela qual não é de estranhar que o "método" seja de natureza expositiva.

Pedro Hispano não reflecte sobre a questão do método da ciência da alma, mas expõe e pratica a sua concepção. Diz no prólogo ao segundo tratado:

«Expleto negotio circa substantiam anime circa distinctionem differenciarum ac virtutum eius procedendum est **secundum viam generalem**. Nam **processus specialis** ad singula deputatus in sequentibus perfectionem integre tradetur.»<sup>110</sup>

Exposta a alma segundo a sua essência, pretende expô-la de um modo geral, para depois abordar de um modo especial cada uma das suas diferenças. Esta orientação vai o autor repeti-la no final do segundo tratado (onde expusera a síntese de toda a doutrina da alma) quando adianta que vai passar a ordenar as tradições, desta ciência, sobre cada uma das formas e potências aí fixadas: «Post hoc autem ordinentur huius scientie traditiones circa differentias et virtutes singulas institute.»<sup>111</sup> Ora para esta segunda exposição o método não pode ser idêntico. Pela via geral sistematizara todas as faculdades, formas e funções da alma, segundo um procedimento que consiste na sua

<sup>109</sup> Com o sentido de modo de adquirir o conhecimento Pedro Hispano distingue a *via experimentis* da *via rationis*. A teorização mais extensa (editada) desta distinção encontramos-na no excerpto do *Commentarium [cum questionibus] super librum dietarum universalium Ysaac*, editado por M. ALONSO no prefácio à edição da SLA (1ªed.: pp. 33-38; 2ªed.: pp. XXXIX-XLIV). Sem entrar no detalhe da exposição convém reparar em alguns pontos. A questão de Pedro Hispano é determinar qual é a mais fiável das duas vias para a aquisição do conhecimento na ciência sobre as dietas, se os conhecimento de procedência sensorial, se os de natureza racional. A solução, obtida na sequência de uma análise em seis questões sobre a natureza das duas vias, é salomónica e mostra como Pedro Hispano estava consciente das cedências necessárias aos dois processos: «Solutio ad hoc dicendum quod via rationis est certior quia universalior et certificans viam experimenti. Ad rationis in contrarium dicendum quod processus medici circa dietam est duplex: Quidam est circa impressiones quas derelinquit in corpore: et sic via experimenti certior est. Alius est qui consistit circa causas impressionum: et sic via rationis certior est.» *Comentarium...* (apud, M. ALONSO, 1961, p. XLIV). Não se pode concluir daqui que Pedro Hispano seja um defensor do "método experimental" (opinião apressada que encontramos em M. ALONSO, 1962, p. XLV), pelo menos no sentido em que hoje o entendemos. Para o confirmar basta ver no mesmo texto a sua defesa da existência da *via experimentis* nos animais, uma vez que ela corresponde à experiência sensorial (*idem*, apud M. ALONSO, 1961, p. XLII). Uma mais consentânea interpretação do texto aqui citado e do papel da *via experimentis* na medicina e na psicologia de Pedro Hispano encontra-se, respectivamente, em T. e J. CARRERAS Y ARTAU (1933, 142-143) e em C. PIRES (1963, 173-175).

Esta distinção entre *via experimentis* e *via rationis*, é resumida na *Scientia libri de anima*, no quadro da exposição dos modos de aquisição do conhecimento em hábito pelo intelecto: «(...) est enim inventio proprie ductu industrie notie rerum acquisitio, ad cuius opera concurrunt experientia et ratio; experientia quidem est via per sensibiles effectuum impressiones in certam ducens comprehensionem. Ratio vero est effectuum perceptio collativa, que inventionem ac experientiam confirmat.» (SLA, X, 10; 40733-408,2) Numa passagem do comentário ao *De animalibus* (cit. in: T. e J. CARRERAS Y ARTAU, 1933, 141, n.47), Pedro Hispano propõe uma divisão de *modi cognoscendi*, que diferem das vias de aquisição. Os *modi cognoscendi* também são expostos na *Scientia* mas de uma forma substancialmente diferente dessa (SLA, X, 8; 396, 29-397, 15).

<sup>110</sup> SLA, p. 43, 34-8. Negritos meus.

<sup>111</sup> SLA, II, 12; 75, 29-30.

concatenação e definição, pelo modo da *divisio*, sistematização essa que foi seguida de algumas precisões necessárias para a compreensão da existência das divisões da alma propostas.

Já a tratção individual das diferenças da alma exige um método diferente, que procede por discursos especiais («sermones speciales) aplicados a cada um dos elementos ordenados e definidos no tratado II; método este que será usado nos tratados seguintes, ascendendo das faculdades inferiores para as superiores.<sup>112</sup>

Este modo de organizar a matéria científica tem origem em Aristóteles e encontramos-lo também exposto noutros textos de Pedro Hispano. Lemos na *História dos animais*, de Aristóteles: «O que precede é apresentado por agora como um esboço, para dar uma antecipação dos assuntos a tratar e dos problemas que eles colocam. Seguidamente entraremos nos detalhes a fim de apreender então as particularidades próprias dos caracteres gerais. Depois será necessário tentar encontrar as suas causas. Tal é, com efeito, a ordem natural da investigação, uma vez adquirido o conhecimento (*ystoría*) de cada animal. Porque é desse modo que surge claramente aquilo de que deve tratar e em que deve repousar a demonstração.»<sup>113</sup> Como propõe Aristóteles, a investigação das causas só é possível depois de conhecer o que se vai investigar. São estas duas etapas que Pedro Hispano designa por *via generalis* e *via specialis* e que também expõe no seu *Comentário com questões às Dietas de Ysaac*.<sup>114</sup> No *Comentário ao De animalibus* (provavelmente na passagem que expõe o excerto de Aristóteles acima citado) também se encontra uma referência aos dois métodos das ciências, designando-os por *modus narrationis* e *modus probationis*. Os irmãos Carreras Y Artau, leram nesta passagem a teoria do método professada e aplicada por Pedro Hispano: «El saber humano, según nuestro autor, progressa en virtude de dos métodos: el descriptivo y el explicativo; por el primero se establecen los hechos, por el segundo se averiguan las causas. En las artes del trivio prevalece el método descriptivo; en la ciencia estricta se tiende siempre a la explicación. La psicología [=in libro de anima] goza del singular privilegio de usar indistintamente ambos métodos.»<sup>115</sup> Afinal, é isto mesmo que pratica

<sup>112</sup> «Determinato processu variationis circa substantiam anime [Tratado I] et differentiarum distinctiones via generali incedente [Tratado II] sicut sermones speciales circa singulas ipsius differentias sunt assignandi [Tratados III a XI]. Et quoniam vegetabilis alias precedit de ipsa prior sermo ordinetur». SLA, III; 77,3-7.

<sup>113</sup> ARISTÓTELES, *Historia animalium*, I,6; 491a 6-14.

<sup>114</sup> Essa exposição encontra-se no início do excerto já referido: «In hac parte prosequitur traditionem huius scientie. Recipit autem hec scientia divisionem in duas partes. In quarum prima determinat de natura diete modo generali. In secunda que librum de dietis particularibus continet: determinat de natura eius modo speciali.» (*Apud* M. ALONSO, 1961, XXXVIII-XXXIX)

<sup>115</sup> T. e J. CARRERAS Y ARTAU, 1939, 141-142 (o texto em causa, do *In de animalibus*, está citado na p. 142, n.48). Segundo estes autores Pedro Hispano defende o estudo empírico da natureza, na sequência de Aristóteles e Avicena e em consonância com o seu contemporâneo Alberto Magno (idem, p. 141). É esta filiação que J. SARANYANA (1985,235) repete, mas aplicando-a aos dois métodos (descritivo e explicativo) e já não ao estudo empírico da natureza.

na *Scientia*.

Compreendido o sentido do uso dos métodos na ciência da alma, convém analisar de perto os processos argumentativos através dos quais Pedro Hispano determina os factos, investiga a causa e as origens e explica a natureza da alma.

#### 4. Linguagem demonstrativa

Já assinalámos que nesta obra se recusa o comentário como processo de exposição filosófica. Também não é usado o método de prova por autoridade dos filósofos, ou da sagrada escritura.<sup>116</sup> O projecto autoral de Pedro Hispano é diferente. Os estilos literários típicos na filosofia medieval, são substituídos pelas exposições *figurativas* e de tipo lógico; veremos que nalguns locais é mesmo usada uma exposição dialéctica, onde se expõem impessoalmente as teorias para as rebater devido às suas consequências contraditórias. Antes de passar a essa análise deve recordar-se o referido recurso à anatomia como proceso de prova; por exemplo, no caso específico das faculdades da alma e da sua ligação com o corpo, Pedro Hispano fundamenta esta ligação localizando anatomicamente o lugar das faculdades sensitiva, motiva e vegetativa da alma no corpo.<sup>117</sup>

Referindo-se à *Scientia libri de anima*, R.-A. Gauthier indicou com clareza a estreita ligação entre o conteúdo e a forma desta obra de Pedro Hispano: «Conscient de l'étendue de sa culture, le médecin-philosophe, entreprend de faire le point des connaissances de son temps sur l'âme; la synthèse qu'il construit prend ses matériaux partout, —et donc pour une part d'Aristote,— mais elle entend s'imposer non par l'autorité de ses sources, —qui ne sont jamais cités,— mais par sa propre logique, et peut-être par l'élégance du style; œuvre de science, elle veut visiblement être aussi une œuvre littéraire.»<sup>118</sup> Portanto para penetrar no espírito e na letra da obra convém abordar correlativamente o conteúdo da ciência da alma e o discurso lógico e os estilos a que recorre.

<sup>116</sup> Há aqui uma posição de filosofia quase radical para a sua época, e mesmo para a faculdade de artes. A autoridade da *sacra scriptura* constituía centro e origem de todas as ciências, e era um *topos* doutrinal de referência. Devido a este "desvio", que de modo algum representa um menor acatamento da verdade revelada (que Pedro Hispano, na senda do agostinismo, procura justificar em Filosofia), a única conclusão que podemos tirar é que o autor da *Scientia* procede enquanto mestre de artes e não como um teólogo ou mestre de teologia.

<sup>117</sup> Para além do normal apelo que é feito à anatomia para explicar as funções vegetativas, este recurso é usado como prova para explicar os sentidos internos (Cf. SLA, VII; 247 e *passim*). As suas localizações anatómicas (em que têm papel determinante o coração e o cérebro, como fundamentos primeiro e próximo, respectivamente) põem em acordo a hierarquia de nobreza das partes do corpo com a dignidade dessas funções, ao mesmo tempo que as suas relações são explicadas por contiguidade. A fonte de Pedro Hispano é aqui o *Liber de anima* de Avicena. Quanto às funções da alma intelectual, que, por ser totalmente imaterial é destituída de órgãos corporais, a referência à anatomia é inviável, sendo as metáforas o único recurso de prova.

<sup>118</sup> R.-A. GAUTHIER, 1984b, 241\*b-242\*a.

Ao longo de todo o texto há uma expressão que se repete infinitamente: «...necesse est...», e invariavelmente ocorre no início dos capítulos, que, como vimos, é onde Pedro Hispano se ocupa a firmar por demonstração a necessidade de uma função ou de uma faculdade, concluindo que existe e funciona desta ou daquela maneira.<sup>119</sup>

Muitas vezes Pedro Hispano é "vítima" (no sentido figurado) da fundamentação por demonstração da necessidade interna, a partir das implicações metafísicas ou lógicas de um conceito, de tal modo que está constantemente à beira da *petitio principii*: nos seus raciocínios constatamos que a conclusão prova aquilo que era um pressuposto da demonstração. Isto acontece porque a argumentação por necessidade interna funciona simultaneamente como processo de demonstração e como processo de prova.

Se a insistência na demonstração é constante, já a preocupação com a exposição de provas não lógicas parece ser secundária. Mesmo assim, podemos assinalar o recurso a alguns processos argumentativos, quase todos figuras de estilo, que funcionam como prova.

#### 4.1. Símbolos e metáforas

Pedro Hispano usa abundantemente o símile literário como elemento discursivo com uma função de prova. Uma breve referência que faz ao conceito de símile (mnemónico e não ao literário) deixa-nos perceber a importância gnosiológica que lhe atribui. Ao explicar a rememoração como um processo associativo diz-nos que a noção (*intentio*) e a imagem (*ymago*) do semelhante, sendo iguais à coisa levam à compreensão daquilo que lhe é semelhante.<sup>120</sup> É exactamente este o sentido em que usa o símile literário: como símbolo ou representação de algo ausente ou difícil de compreender que, por ser utilizado, contribui para a compreensão actual do seu correlato.

Nalgumas passagens há a clara indicação de que Pedro Hispano reflectiu sobre o papel analítico e argumentativo da metáfora, que não parece distinguir da "similitudo". O termo *methaphora* ocorre pelo menos três vezes: quando diz afirma que é necessário compreender de modo metafórico a mudança e oposição nos sentidos para apreensão das formas;<sup>121</sup> quando diz que não se devem rejeitar mas sim explicar com benevolências as metáforas dos antigos sobre a alma, pois sob o invólucro das similitudes se encerra a

---

<sup>119</sup> Exemplos encontram-se em quase todos os capítulos. Basta ver a forma de desenvolvimento dos três primeiros argumentos da existência da alma, no capítulo I do Tratado I. Depois de expor determinados conceitos deles extrai como conclusão necessária a existência da alma: «Igitur *necesse est* aliam esse substantiam quam anima nominamus(...)» (SLA, I,1; 12,8); «*Necesse* igitur in statu nature substantiam predictam astruere, que anima nominatur.» (13,28-30); «(...) ergo *necesse* in ipsis super naturam corporalem esse substantiam que ipsam conservat (...)» (14,13-15). No quarto argumento não usa a expressão *necesse est*, mas o raciocínio é do mesmo tipo (cf. 15,25-26).

<sup>120</sup> SLA, XI,12; 422,26-33; Nesta passagem Pedro Hispano usa como exemplos a recordação do prazer e da tristeza.

<sup>121</sup> SLA, VI,9; 182,4-5.

claridade da luz;<sup>122</sup> quando a propósito da cosmologia platónica, aplicada à alma, diz que "essas coisas" só se adaptam ao intelecto como metáforas e não pela sua constituição substancial.<sup>123</sup> Em qualquer destes casos parece claro que Pedro Hispano distingue a ordem lógica e verbal, da ordem da natureza, sendo a função das palavras tornar compreensível a própria realidade.

Segundo Chaïm Perelman «o argumento por analogia e o uso das metáforas na argumentação são indispensáveis a todo o pensamento criador.»<sup>124</sup> Talvez muito poucos dos inúmeros símiles usados por Pedro Hispano sejam da sua autoria, pois aos mais expressivos é possível assinalar uma longa história teológica ou filosófica. Não quer isto dizer que por serem repetidos já não desempenhem um papel positivo e de criação, podemos mesmo afirmar que a sua função heurística é cabalmente cumprida na reutilização feita.<sup>125</sup>

Recordemos que Pedro Hispano não usa, deliberadamente, o processo de veridicção pela autoridade como era habitual na Idade Média: não invoca nem autoridades filosóficas, nem a autoridade bíblica. Em todo o tratado evita mesmo a designação "Deus".<sup>126</sup> Embora não usando esse nome, de modo algum deixa de recorrer à figura do divino, mas usa fazê-lo através de uma grande variedade de expressões.<sup>127</sup>

<sup>122</sup> SLA, XIII,p.; 483

<sup>123</sup> SLA, XIII,5; 493,16-18.

<sup>124</sup> Ch. PERELMAN, 1987a, 207.

<sup>125</sup> Ch. PERELMAN (1987a, 210-211) exemplifica como a mesma metáfora, método e viagem, é diferentemente explorada em Descartes e Leibniz, em ambos os casos mantendo o seu vigor imagético. Por certo em Pedro Hispano muitas metáforas são usadas de modo diferente do da fonte sem com isso desgastar ou infirmar o seu papel de argumento ou prova.

<sup>126</sup> Das referências listadas na nota seguinte devem excepcionar-se a invocação inicial («In honore summe sancte ac individue trinitatis Patris ac Filii et Spiritus Sancti.» SLA, p.A.; 3,2-3) e o agradecimento final («divine bonitatis», SLA, XIII,8; 498,10), uma vez que constituem um tópico retórico e não se incluem no desenvolvimento doutrinal da obra.

<sup>127</sup> Das diferentes expressões com que Deus é designado na *Scientia libri de anima*, muitas ocorrem mais de uma vez. Quanto à lista que se segue deve anotar-se o seguinte: — apenas se refere uma ocorrência e sempre que possível a primeira; — nalguns exemplos o caso gramatical foi modificado; — por brevidade omite-se a designação dos tratados e dos capítulos):

«Primus opifex» (3,13); «summus conditor» (4,14); «actor rerum» (14,18); «opifex» (15,7); «universalis artifex» (15,18); «universalis dispositor» (21,18); «rerum dispositor» (24,7); «Factor primus» (36,28); «Dispositor» (48,21); «creator» (66,28); «Primi conditoris providentia» (120,7); «intelligentia increata» (156,6); «[substantia incorporea] unica (...) omnium creatrix atque gubernatrix» (158, 20 e 25-26); «Prima substantia omnium creatrix» (161,4); «nature providentia» (172, 5-6); «causa generante» (181,1-2); «Rerum ordinatrix natura» (259,5); «Lex nature provida» (277,1); «Supremum factor» (297,6); «Universi opifex» (299,8); «autor perfectus» (299,13); «primi artificis providentia» (299,29); «rector mundi» (300,2); «Primo factor» (304,10); «dator primus» (315,33-34); «Superior actor» (316,24); «Primus eternus et certum verum» (335,6); «Potentia perpetua» (339,7); «Causa prima» (339,21); «Summum verum» (341,16); «Prima intelligentia» (353,21); «Prima lux omnium productrix» (357,21-22); «essentia prima increata» (354,20-21); «Prima intelligentia (...) omnium (...) creatrix» (389,16-17); «Primo» (393,31); «Prima causa» (397,18); «Summa bonitas» (442,2); Summa veritas (443,2); «essentia omnium creatrix» (443,28); «Primus conditor» (444,6); «intellectus divinus suppressus» [nome dado ao *nous* de Anaxágoras](486,3).

J. Ferreira dedicou um dos seus estudos à questão de Deus no pensamento de Pedro Hispano e relevou o recurso a algumas destas expressões que designam a natureza de Deus. Na longa lista que

Com todas as designações utilizadas, se figura o acto criador, a superioridade substancial e a onisciência que caracterizam Deus na teologia cristã. Ao usar estes símiles Pedro Hispano reforça mesmo a diferença entre criatura e criador, e torna necessária, portanto constitutiva da ciência, a ideia de um criador que é o Absoluto, o fundamento da verdade e do mundo. Essas expressões são usadas ao longo de toda a obra e em especial no grupo de tratados dedicados ao intelecto (pp. 299-455), o que por si só é ilustrativo das dificuldades e implicações teológicas em que o problema andava envolto, às quais Pedro Hispano não ousa esquivar-se, preferindo sempre encontrar soluções no quadro da teologia e da cosmologia e cosmogonia cristãs.

As designações de Deus são símiles simples, talvez nem todos sejam verdadeiros símiles. Na *Scientia* há outros de mais complexa elaboração. A importância do recurso aos símiles no discurso de Pedro Hispano é facilmente constatável se tivermos presente a terminologia e as concepções da retórica clássica. O símile (*homoion* em grego) é uma figura do discurso, onde a identificação de semelhanças tem uma função quer comprovativa, quer de *ornatus*.<sup>128</sup> O símile ou semelhança divide-se, segundo H. Lausberg, em *similitudo* e *exemplum*. Pedro Hispano usa sobretudo o primeiro, por isso ater-me-ei à sua descrição. A *similitudo*, pode ser longa, quando formada por um conjunto de palavras ou de frases, ou breve, quando duas palavras são comparadas através de uma partícula. Na comparação longa o símile é tornado compreensível através do *tertium comparationis*, que é a qualidade que é comum às coisas semelhantes.<sup>129</sup> Acrescenta o mesmo autor que a *similitudo* é empregue para três tipos de processos: «processos humanos finitos, perceptíveis pelos sentidos; para processos da vida da natureza, perceptíveis pelos sentidos; e para processos humanos e supraterrâneos, não perceptíveis pelos sentidos.»<sup>130</sup> Na *similitudo* explora-se a analogia entre dois termos ou situações através de um termo de comparação, o *tertium comparationis*. Como diz Perelman, realçando o uso heurístico das analogias, «quando se trata de explorar um domínio desconhecido, de sugerir a ideia daquilo que não é cognoscível, um modelo extraído de um domínio conhecido fornece um instrumento indispensável

---

elaborou (e onde enumerou as diversas ocorrências de uma mesma designação), incluiu também referências idênticas provenientes das *Questiones libri de anima* (J. FERREIRA, 1955, p. 174 e n. 2-3 e p. 175, notas 1 a 51). Incluiu ainda expressões provenientes do *De rebus principalibus naturarum* (ver: PEDRO HISPANO, LBV), tratado cuja atribuição a Pedro Hispano é hoje posta em causa (cf. C. PONTES, 1972, 177-178), o que, em parte, é corroborado pelo facto de as designações de Deus provenientes da *Scientia* e das *Questiones* serem nitidamente diferentes das provenientes do *De rebus*....

<sup>128</sup> H. LAUSBERG, 1967, 238.

<sup>129</sup> Ch. PERELMAN prefere as designações *foro* e *tema* (cf. 1987a, 207).

<sup>130</sup> Esta breve caracterização da *similitudo*, resume a mais profunda e técnica feita por H. LAUSBERG, 1967, pp. 238-239 (§§: 400-402). Na citação excluem-se os números remissivos existentes no original.

para guiar a investigação e a imaginação.»<sup>131</sup>

Na *Scientia* há um uso constante do símile com essa função. Razão pela qual convirá analisar alguns dos casos mais perfeitos de modo a apreender a função de demonstração filosófica que desempenham na economia argumentativa do texto petrínico.

«**Comparatur** autem eius [anime] existentia in corpore diffusioni luminis per aerem, quamvis in eo propter corpoream naturam aliqua sit distensio. Set in penetratione est **similitudo**. **Comparatur** autem sanitati et equalitati et armonie qua una in omni parte existit equaliter, et puncti existentie in partibus lineae. **Comparatur** autem existentie factoris primi in suo maiori mundo, nam sicut ipse mundum maiorem regens in qualibet parte totus est simul, quamvis eius opera in quibusdam ut in celestibus clarius elucescant, **similiter** anima in suo minori mundo tota simul in qualibet parte existit, licet sua opera in principalibus manifestius vigeant.»<sup>132</sup>

No texto transcrito, Pedro Hispano explica o modo de existência da alma e a natureza da sua relação com o corpo. Aí propõe três símiles: da relação da luz com o ar; da relação dos pontos com a linha e da saúde com o corpo; da relação de Deus com o mundo. A ordem aqui proposta de modo algum é arbitrária: vai do visível, para o pensável e para o especulativo, ou seja: da física para a geometria (ou a medicina) e desta para a metafísica.<sup>133</sup> Mas, o mais importante é que da apresentação da semelhança conclui a natureza da relação da alma com o corpo: «de igual modo a alma no seu microcosmos, existe toda ao mesmo tempo e em cada uma das partes, embora os seus actos floresçam de modo mais manifesto nas principais.» É evidente que da comparação Pedro Hispano extrai uma conclusão, passando do domínio literário para o domínio ontológico: de uma metáfora extrai a determinação de uma característica da alma (digamos que é uma espécie de argumentação ontológica). Isto evidencia que a *similitudo* não tem só uma função retórica ou didáctica, mas tem sobretudo uma função de prova. Também no excerpção a seguir transcrito, onde Pedro Hispano demonstra a existência do desejo inato do sumo bem, expõe primeiro as comparações e a partir delas fixa a doutrina:

«**Similiter et** filii parentes amore diligunt naturali ab ipsis contrahentes originem corporalem, et anima cum corpus cui perficiendo ac gubernando committitur, ipsum affectu innato dilligat, parentum corpus a quo corpus cui adiungitur, sumit ortum, naturali dilectione amplectitur; **et** discipulus doctorem in

<sup>131</sup> Ch. PERELMAN, 1987a, 208. Há diferenças na terminologia usada por Perelman e por Lausberg, que não interessa discutir aqui. No entanto convém precisar que a metáfora é para Lausberg a formulação breve do símile (H. LAUSBERG, 1967,23).

<sup>132</sup> SLA, I,6; 36,22-37,5. Negritos meus.

<sup>133</sup> Esta é a ordem de especulação várias vezes referida por Pedro Hispano no tratado e está de acordo com a sua concepção, já referida, de que a visão está na origem da ciência pois permite adquirir o conhecimento de toda a natureza e, assim, passar para a compreensão das substâncias separadas (cf. SLA, VI,13,224, 2-17).

dilectione recognoscit tamquam ab ipso perfectionem habitus se arbitrans suscepisse; et bona caduca recipiens afficitur in dilectione conferentis. **Non est ergo mirum si** anima sue originis actorem et bonorum suorum largitorem agnoscat atque in eius desiderio elaboret **et ideo est ei** virtus insita ad summe bonitatis fastigii amorem complectendum. **Est autem** theophilosia summe bonitatis desiderium consummatum.»<sup>134</sup>

Pedro Hispano demonstra-nos a existência de um desejo inato na alma pelo seu bondoso criador supremo, tal como os filhos amam os progenitores, o aluno ama os seu mestre, e o que recebe ama quem oferece. Progenitura, docência e oferta gratuita, são o *tertium comparationis*, constatados como constituinte natural de cada um dos símiles que torna, primeiro plausível e depois evidente a existência inata deste desejo do supremo bem na alma. É evidente que há aqui um uso positivo dos símiles, pelo qual a constatação de analogias reforça aquilo que se quer demonstrar. O "amor natural ou inato" torna homólogos os três símiles, reforçando a ideia de que o supremo bem se compraz a criá-lo em todos os pontos da sua criação, pelo que «nada há de estranho *se*» ele também existir na alma, "*portanto* ele também existe na alma."

Numa passagem em que explica o modo como a alma, perfeição do corpo que vivifica e dirige, está por essência ligada ao corpo, diz que a isto *se* «*aplicam* muitas similitudes» e, depois de expor seis símiles, afirma que *a partir deles* se conhece se é ela que desponta para o corpo e lhe permanece exterior como um fato.<sup>135</sup> Os símiles são invocados com uma função explicativa, mas, depois, extrai delas conclusões; ou seja, começando por ter uma função argumentativa as imagens acabam por desempenhar uma função heurística e de prova, visto que permitem extrair conclusões não previstas ao introduzir o símile.

Noutros casos a uma lista de símiles segue-se um *nesesse est*; casos esses onde desempenham também uma função heurística ou de prova lógica.<sup>136</sup>

Todos estes símiles se referem à alma, a aspectos particulares da sua existência, que por não serem sensorialmente apreensíveis têm de ser explorados de modo indirecto. A investigação deste processo demonstrativo-heurístico mereceria um tratamento monográfico. Uma pequena lista de símiles permite compreender como são apreendidos ou resolvidos os mais difíceis problemas filosóficos, teológicos e metafísicos em que o estudo da alma se enreda. Como diz Chaïm Perelman «as

---

<sup>134</sup> SLA, XI,7; 442,10-22. Sobre o termo *theophilosia*, que não é recenseado em nenhum dos dicionários da bibliografia, diz J. Ferreira: «O emprego da palavra *teofilosia* entre medievais é caso singular. (...) o termo *teofilosia*, que encontramos pela primeira vez, parece ter um conteúdo próprio. Etimologicamente, seria derivado de *théos* (Deus) + *philia* (amor) + *osía* (justiça, culto, obséquio)./ Em correspondência literal, teofilosia viria a significar *o culto ou o obséquio prestado a Deus pelo amor que nos consagrou.*» J. FERREIRA, 1955, 169 (cita termos gregos em grafia grega).

<sup>135</sup> SLA, IX,6; 325, 18-30.

<sup>136</sup> Ver, por exemplo, a demonstração da *necessidade* da existência de uma faculdade geral (*communis*), onde se reúnam todos os sentidos e objectos sentidos: SLA, VII,1; 248,9-27.

analogias e as metáforas (...) desempenham um papel eminente na estruturação e valorização do real.»<sup>137</sup> Podemos dizer que quanto mais abstracto, quanto mais afastado da realidade sensorial é o problema, mais impositivo é o recurso aos símiles.

Um dos símiles mais expressivos é o que —inserido na demonstração da existência da alma pela ordem existente na natureza— compara a relação da alma com o corpo à relação de Deus com o cosmos. Filiando-se na doutrina bíblica do homem como última criatura feita à imagem e semelhança de Deus, realça a homologia microcosmos macrocosmos: se a alma é a forma perfectiva do corpo, o homem é a forma última da natureza.<sup>138</sup> Encontra-se também uma comparação do fenómeno luminoso entre a sol/lua/terra com a luz do conhecimento no percurso Deus/alma/coisas, para propor que a inclinação da alma para as coisas não deve afastá-la do seu desejo inato pelo sumo bem em torno do qual orbita.<sup>139</sup>

A maioria das metáforas versam o problema da unidade e multiplicidade, nos diversos níveis em que surge: relação entre as formas, união entre a substância anímica e a corporal, etc. A explicação da relação alma/corpo (ou intelecto/potências inferiores) é inúmeras vezes feita pela comparação da relação entre o marinheiro e o navio (*nauta navi*). A origem desta metáfora remonta a Aristóteles,<sup>140</sup> e Pedro Hispano usa-a abundantemente.<sup>141</sup> A alma também se une ao corpo como a forma à matéria, o que perfecciona ao que é perfeccionado e o motor ao movido.<sup>142</sup> A diversidade funcional da alma, que não afecta a sua unidade essencial, é explicada pela reunião de muitas luzes numa só como no candelabro, e pela multiplicidade de ofícios na arte una.<sup>143</sup> A multiplicidade das potências no corpo é explicada pela refacção de imagens num espelho.<sup>144</sup>

---

<sup>137</sup> Ch. PERELMAN, 1987b, 260.

<sup>138</sup> SLA, I,1; 15,16-24. Este texto e o tema do homem como microcosmos é mais detalhadamente analisado abaixo (capítulo VII, no § "Cosmos, homem e conhecimento").

A metáfora do "homem microcosmos" ou a metáfora analógica Deus/mundo, Alma/corpo encontra-se em outros locais e usada com fins diversos. Cf. SLA, p.A.; 4,13-16. SLA, I,6;36,28-37,5. SLA, III,5;119,10-12. SLA, IX,5;321,11-23. SLA, XI,10;454,38-455,19. SLA, XI,1; 299,7-26. Neste último caso serve como prova da existência do intelecto. A história desta metáfora é longa, como o deixa antever o título da tese de doutoramento de L. Reynolds: «The soul is to the body as God is to the Creation: The History of a Theme from Greek Philosophy to Bonaventure.» Esta tese, que suponho ainda inédita, foi anunciada no *Bulletin de Philosophie Médiévale*, 29 (1987) p. 142.

<sup>139</sup> SLA, XI,7; 13-27.

<sup>140</sup> ARISTÓTELES, *De anima*, I,3 (406a 5-segg) e II,1 (413a 8-10)

<sup>141</sup> Por ex.: SLA, I,2; 18,31. SLA, I,2; 17,24. SLA, IX,6; 325,21-22; SLA, IX,8; 331,20. Nas *Questiones libri de anima* encontramos uma desenvolvida explicação dos sentidos desta metáfora, explicitamente atribuída a Aristóteles (PEDRO HISPANO, QLA, III,6, q.5, sol.; 669,4-25).

<sup>142</sup> SLA, I,5; 35,1-4. Na mesma página (II:13-23) fornece outras imagens. Símiles da alma como perfeição do corpo encontram-se na passagem acima analisada: SLA, IX,6; 325, 18-30.

<sup>143</sup> O símile da luz encontra-se, por exemplo, em: SLA, III,5; 118, 20-24 e IX,7; 328,22. O da arte encontra-se, nomeadamente, em: SLA, I,4; 28, 12-18 e III,5; 119,12-13.

<sup>144</sup> SLA, I,7; 40,33-41,6, passagem onde se encontram outros símiles.

O *sensus communis*, sentido de unificação aperceptiva das formas sensíveis colhidas pelos cinco sentidos, é comparado ao ponto no centro de um círculo, ao ponto de onde emanam muitas linhas, à nascente de onde emanam vários rios e ao ponto de luz que jorra de diversas candeias.<sup>145</sup> Podem encontrar-se outros símiles geométricos, por exemplo na explicação da substância espiritual.<sup>146</sup>

Para a explicação dos intelectos, o leque de símiles também é amplo. O intelecto possível é comparado a uma tábula rasa (*est tamquam tabula rasa pictura nulla informata*) pois é totalmente potencial face aos inteligíveis.<sup>147</sup> A relação entre o intelecto e os fantasmas é comparável à luz que torna a cor visível.<sup>148</sup> A potencialidade do intelecto possível é comparada à potencialidade da matéria.<sup>149</sup> A função do intelecto na alma é comparada à do olho no corpo.<sup>150</sup> As metáforas de cariz visual e relacionadas com o fenómeno luminoso são das mais abundantes. A relação entre a luz e o ar é polivalente pois serve para explicar quer a união da alma intelectiva com o corpo, quer a união da substância do intelecto possível com a substância das outras partes da alma.<sup>151</sup> Tal como a luz actualiza as cores proporcionando a sua apreensão, também a faculdade agente leva os fantasmas à intelecção actual.<sup>152</sup>

Com um tão intenso recurso aos símiles (de que aqui se fez uma breve amostragem) não é de estranhar que também se encontrem reflexões sobre o seu valor e uso. Pedro Hispano tem consciência clara do papel dos símiles e da analogia no conhecimento das naturezas supra-sensíveis considerando-os modos específicos de conhecer. Os modos de conhecer através da espécie (*speciem*) são quatro: ou por abstracção das espécies dos corpos, ou por composição das noções das espécies, «as

<sup>145</sup> SLA, VII,1; 249,32-36. Algumas destas imagens provêm de outros autores (cf. aparato crítico, de R.-A. Gauthier, a S. TOMÁS DE AQUINO, *Sententia libri de anima*, II,27; 183, 64); a comparação com o rio encontra-se nomeadamente em João Blund (*Tractatus de anima*, XVII,244; 65 —cf. aparato cit. *ad li.*:173, p. 185).

<sup>146</sup> SLA, X,1; 350,2-22 e 351,2 e segg. A comparação entre o trigono que contém o tetrágono, proveniente de ARISTÓTELES (*De anima*, III,3; 414b31) é usada na exposição da teoria da pluralidade das formas: SLA, IX,7; 326,23 (cf. C. PONTES, 1964, 192,n.1).

<sup>147</sup> SLA, X,5; 375,13-14. Através do aparato crítico de R.-A. Gauthier ao *De anima et de potentiis eius* é possível retrazar a sua fonte. No aparato crítico (R.-A. GAUTHIER, 1982,p. 52, ad li. 465-467) são coligidos inúmeros autores, entre eles esta mesma passagem (e outra de Pedro Hispano: QLA,q.p.2; 65,19). As formulações mais próximas de Pedro Hispano são: -Averróis : «tabula nullam picturam habet in actu neque in potentia» (*Commentarium magnum...*, III,14; 430,61); e o próprio texto do anónimo onde se lê: «cuius exemplum est tabula nuda nullam habens picturam» (linhas 466-467). R.-A. Gauthier no aparato crítico a S.TOMÁS DE AQUINO, *Sententia libri de anima* (III,3; 215, 49-50) refere os mesmos dois textos de Pedro Hispano, juntamente com uma vasta lista de outros medievais do século XIII, filósofos e teólogos, onde é possível encontrar a expressão *tabula rasa* e suas variantes. Destes, o mais próximo de Pedro Hispano é JOAO DE LA ROCHELLE (*Tractatus de div. multiplici...*, I,4; p. 59, 202-204).

<sup>148</sup> SLA, X,5; 377,1.

<sup>149</sup> SLA, X,5; 370,4-9 e X,10; 405,33-406,1.

<sup>150</sup> SLA, XII,7; 495, 10-11.

<sup>151</sup> Respectivamente: SLA, I,1; 15,22-25 e X,5; 375,30-32.

<sup>152</sup> SLA, X,5; 376,35-377,2.

restantes por semelhança [*per similitudines*] das outras, como as substâncias separadas através das imagens [*effigies*] corporais; e outras por analogia do idêntico [*per analogiam similium*], como acontece com [o conhecimento de] a matéria e a forma universais.»<sup>153</sup> Para Pedro Hispano os símiles e analogias possuem inequívoca função gnosiológica. Aliás esta formulação confirma que quanto mais abstracto é o problema ou o objecto a conhecer, é inelutável a sua explicação metaforizada por fenómenos conhecidos através da experiência sensível. Fica por fazer a investigação da combinação de imagens e dos casos em que uma imagem depende de outras imagens.<sup>154</sup>

A presença desta panóplia de imagens na teoria da alma leva a perguntar se a ciência da alma não depende em exclusivo desta actividade figurativa, se não é só o resultado de uma longa tradição de produção e de combinação de imagens, metáforas, símiles, analogias.

Feita a análise e proposta a dúvida, uma conclusão é possível: os problemas em que Pedro Hispano recorre aos símiles são de natureza filosófica, isto é, as soluções que para eles se possam encontrar não são empiricamente controláveis, daí a aceitabilidade e racionalidade das soluções depender totalmente da argumentação produzida, que deverá ser a um tempo justificativa, persuasiva, demonstrativa.<sup>155</sup>

#### 4.2. A dialéctica demonstrativa

Para além dos processos argumentativos e expositivos que até agora foram analisados, a saber: o recurso aos símiles, o raciocínio lógico (por necessidade interna), a citação (sempre elíptica e sob as formas polémica, negativa e positiva), a divisão, a classificação e a definição, encontramos ainda formas dialécticas de expor e polemizar.

Um processo comum é expor determinada doutrina e depois extrair dela algo, de modo dialéctico, dizendo: "...se é assim, então é (ou: não é) idóneo (*ydoneum*) que...; por isso, deve concluir-se que..."<sup>156</sup> Um outro processo é apresentar uma teoria e depois concluir que «não está de acordo com a razão...»<sup>157</sup> ou que «não é conforme à

---

<sup>153</sup> «Cognitio vero per speciem facta quatuor modis complectitur: quedam enim per abstractionem speciei a corporali materia cognoscuntur, ut corporalia; alia per elevationem intentionis speciei a spirituali subsistentia ut substantie spirituales; reliqua per similitudines aliorum ut substantie separate per effigies corporales; quedam per analogiam similium ut materia et forma generales.» SLA, X,8; 397,

<sup>154</sup> A relação entre matéria e forma é explicada pela relação entre luz e cor. O papel activo do intelecto é explicado pela relação entre matéria e forma, acto e potência, aqual, por sua vez, é explicada através de símiles.

<sup>155</sup> Cf. Ch. PERELMAN, 1987a, 216.

<sup>156</sup> p. ex: SLA, p.A.; 4,26-segg. SLA, IX,2; 298, 36 e 300,2-segg. SLA, X,6; 381,15-16. SLA, X,8; 394,29-segg. Etc.

<sup>157</sup> SLA, VII,1; 256, 18-26.

verdade...».<sup>158</sup> Ao defender que na alma o intelecto difere do inteligido, porque só o criador é idêntico aos arquétipos, enumera uma lista de teses que não convêm a essa sentença e que, portanto, são rejeitáveis.<sup>159</sup> Logo a seguir encontramos um texto de ritmo dialéctico: «Et cum ipsa recipit primam formam, *si sit* una essentia cum illa in receptione forme *aut* prima manet *aut non*. *Si manet et fit* una essentia intellectus cum forma, plura inmo infinita sunt una essentia. *Si vero non manet* transmutatione facta accidit...»<sup>160</sup>

Em todos estes casos o processo consiste em demonstrar contradições internas ou externas das teorias expostas. A rejeição das teorias é sobretudo discursiva e lógica, só secundariamente as refutações têm uma base filosófica, porque prescinde da sua fundamentação, limitando-se a mostrar como é insustentável defender tal ou tal tese.

A teorização de Pedro Hispano é caracteristicamente eclética, tanto nas teorias reunidas como nos procedimentos utilizados para construir a ciência da alma. Posto isto, ocorre perguntar se não terá pretendido elaborar um manual escolar e pedagógico àcerca da alma, onde concilia definições —facilmente memorizáveis para serem reproduzidas, por exemplo num exame— e discussões impessoais dos problemas, de modo a facilitar a interiorização da bondade das definições propostas?<sup>161</sup> O próprio recurso a imagens e metáforas pode ainda ser um sinal do cuidado pedagógico posto pelo autor, que quer tornar compreensível o seu pensamento.

## 5. Objecto e âmbito da ciência da alma

Não se encontra na *Scientia* uma discussão explícita sobre o lugar da ciência da alma no quadro geral das ciências naturais. Quanto a este tema, bastante debatido no século XIII, devido às suas implicações na estruturação do *curriculum* dos estudos universitários, Pedro Hispano terá exercido uma certa influência, devido ao êxito de uma classificação do estudo das ciências naturais inserta nas *Questiones libri de anima*.<sup>162</sup>

<sup>158</sup> SLA, VII,2; 261,24-27. SLA, X,11; 416,6-seg.

<sup>159</sup> SLA, X,8; 393,30-394,10.

<sup>160</sup> SLA, X,8; 394,11-15.

<sup>161</sup> Ver a aprendizagem e o ensino como um *habitus* e o papel das definições, composição, etc., in: SLA, X,10; 408, sbd. 11-15: «Viam vero notitie procurant simplicium apprehensio, simplicium in genere ordinatio et eorum compositio, compositorum collatio. Simplicium vero notitia complectitur diffinitionem, compositionem, divisionem, diffinitionis resolutionem. In compositione vero consistunt enuntiatio, propositio, conclusio, questio, problema, positio. In collatione vero ratinatio constat, sub qua sillogismus, entimema, inductio et exemplum continetur.»

<sup>162</sup> R.-A. GAUTHIER (1984a, 11-15; e 1984b, 240\*b-241\*a) assinala o texto em questão (QLA, problema 3, 177,2-178,14 esta mesma doutrina encontra-se nas pp. 82-83, pois o texto citado por Gauthier é uma repetição deste) e retraça a sua possível influência. Um dos seus prováveis seguidores foi Arnulfo de Provença, que na sua *Diviso scientiarum* parece seguir a classificação petrínica da sequência de estudos naturais. No entanto, C. Lafleur ao editar esta obra e embora cite na sua Bibliografia aqueles dois textos de R.-A. Gauthier, não colhe a sua lição (cf.: C. LAFLEUR, 1988,332 : 493-504).

Na *Scientia* a opinião de Pedro Hispano parece ter mudado, pois considera a ciência da alma primacial para o estudo dos seres animados.<sup>163</sup> Portanto, já não aceita aquela sua outra teoria, que colocava o estudo da alma a meio das ciências naturais, mas também rejeita pela prática a tese dos que consideravam que o objecto da ciência da alma é o corpo enquanto animado pela alma intelectiva. Na *Scientia*, Pedro Hispano parece contentar-se em analisar a alma como princípio activo e perfeição do corpo (e não o corpo animado pela alma) e praticar a universalidade da ciência da alma colhendo nas outras ciências tudo o que for necessário. O estudo da alma como princípio perfectivo do corpo é todo um programa, sob o qual se abrigam os mais diversificados problemas filosóficos e metafísicos. O campo controlável dessa investigação sobre a alma é a vida, o conhecimento e o agir.

Se analisarmos qual a relação entre o conhecimento e a fundamentação da ciência da alma verificamos que Pedro Hispano está constantemente preocupado com a determinação: —da substância que torna possível que o conhecimento exista; —da substância e da essência a que o conhecimento se refere; e —da substância essencial que proporciona a possibilidade de conhecer e de ser conhecido. O problema da alma e do conhecimento (que é o problema homem) está envolvido na determinação da substância no seu triplo estado: enquanto cognoscível, enquanto sujeito que conhece e enquanto superioridade que permite o conhecimento.

Um resumo geral do conteúdo da obra encontra-se no seu prólogo (traduzido em Anexo) e resumos parciais nos prólogos a cada um dos tratados.<sup>164</sup> É a partir destes textos de síntese que podemos determinar o conteúdo da *scientia anime*, tal como Pedro Hispano a entendia nos seus lineamentos e objectivos.

A questão da substância e da essência é primordial para Pedro Hispano, na sequência de Avicena sua fonte principal. Basta um breve relance ao índice da obra para nos apercebermos do carácter central das discussões em torno da essência e da substância no seu desenvolvimento. Por necessidade pedagógica, mas também por necessidade gnosiológica e metafísica, Pedro Hispano inicia quase todos os tratados com um primeiro capítulo onde dilucida a essência, ou a substância ou a existência do assunto a abordar. Desse modo introduz o tratamento de cada faculdade, ou das suas divisões, com a determinação da sua essência e substância, criando o quadro teórico a partir do qual deduzirá a doutrina das suas funções, relações hierarquia funcional, etc.

O âmbito da ciência da alma é, portanto, a teoria aristotélica da substância, treslada através de Avicena, enxertada no neoplatonismo do hilomorfismo universal e no criacionismo cristão.<sup>165</sup> É neste âmbito que temos que ler a compreensão do homem e a

---

<sup>163</sup> SLA, XIII,8; 498,3-5.

<sup>164</sup> Apenas o prólogo do Tratado I não possui esse resumo de conteúdo.

<sup>165</sup> C. PIRES (1963) designa a doutrina petrinica por «psychologia methapysica».

pluralidade de graus e ordens que fazem a sua unidade.

Entre a dilucidação e fixação de definições e a dignidade da alma humana fica o intervalo da ciência da alma, que abrange: a vitalidade, a sensorialidade, o conhecimento e a acção. A ciência da alma não se limita à Psicologia e à gnosiologia, mas, é uma autêntica antropologia. Com tão alargado âmbito, bem lhe assenta o epíteto de mais digna das ciências.

O primeiro tratado da *Scientia libri de anima*, que tem carácter introdutório, trata precisamente da existência da alma.

### Capítulo III

## A EXISTÊNCIA E A FUNDAMENTAÇÃO DA EXISTÊNCIA DA ALMA

---

Ao analisar o procedimento usado por Pedro Hispano para determinar a existência da alma não podemos ignorar o efeito retórico e filosófico resultante da contextualização e apresentação doutrinal feita no prólogo da *Scientia*, onde, como escreveu Étienne Gilson, usa sem rodeios uma terminologia doutrinalmente marcada,<sup>166</sup> que será explicitada ao longo dos tratados.

Já no interior da obra e logo no seu primeiro capítulo, afirma, em ordem à demonstração da existência da alma, que o conhecimento perfeito é aquele que tem a sua origem nas causas, contudo, como não há percepção directa da alma, ela só é cognoscível de modo indirecto, isto é, pelos seus actos, que manifestam a sua essência.<sup>167</sup> Dentro desses pressupostos propõe quatro modos de constatar a existência da alma, que estudaremos mais à frente.

Esperar-se-ia, então, que Pedro Hispano começasse por esses actos exteriores que tornam a alma cognoscível, mas não; inverte a ordem demonstrativa: primeiro afirma que a alma existe e só depois é que detremina as suas características, ou seja: progride da metafísica (essência e substância) para a física (características funcionais da alma).

---

<sup>166</sup> «The prologue to the treatise unmistakably recalls the pious and rethorical psychology of the twelfth century. Created unto the image of God, the soul is obscured by the darkness of corporeal clouds. Forgetful of itself, of its natural conformity with the spiritual substances, and desirous to recover its pristine resemblance to God, this soul reveals at once its Cistercian origin.» E. GILSON, 1955, p. 320.

<sup>167</sup> «Perfecte cognitionis integritas quamvis a causis originem contrahat, tamen anime notitia, que a sensibili perceptione distat, ex eius operibus indagatur quippe cum eius essentia latente opera ab ea emanant ipsam in propatulo manifestent.» SLA, I,1; 11,3-6. Quanto ao conhecimento da alma intelectual: SLA, IX,1; 297,3-4:

No capítulo inicial da obra são deixadas em suspenso as questões centrais do estudo da alma: qual a sua essência, existência, composição, finalidade e função, assim como não é proposta qualquer definição da alma que subsuma estes aspectos. Pedro Hispano apenas no segundo capítulo do primeiro tratado e na sequência da discussão sobre a essência e a substância "constrói" a sua definição de alma. Quando no nono tratado iniciar o estudo do intelecto a sequência será exactamente a mesma: primeiro colaciona as provas da existência do intelecto e só no capítulo seguinte, também por colação de argumentos, demonstra a substancialidade e a essência do intelecto.

Neste capítulo far-se-á primeiro o reconhecimento dos conceitos de substância e essência, só depois se passará a esses argumentos.

## 1. Teoria da substância.

As teorias medievais da substância ganham todo o significado se recordarmos o seu complexo envolvimento em questões teológicas, filosóficas, cosmológicas. Como diz J. Wippel: «Philosophers of the Middle Ages felt a need to account for the metaphysical structure not only of corporeal beings but also of immaterial entities such as angels and separated souls. It was necessary to explain the caused, contingent, and composite character of such entities while distinguishing it from the absolutely uncaused, necessary, and simple nature of God.»<sup>168</sup> Esta distinção, para os medievais, encontrou a explicação óptima na distinção real entre essência e existência nas criaturas, teoria que provinha de Boécio e de Avicena.<sup>169</sup>

A alma é uma dessas criaturas cuja presença caracterizam o cosmos medieval, obrigando à reformulação e aprofundamento dos conceitos clássicos de essência e existência. Assim, para Pedro Hispano como tudo o que existe ou é substância ou é acidente, o estudo e a explicação da alma tem o seu fundamento especulativo necessário na substância, porque, sendo a alma a perfeição (a enteléquia) do corpo, pertence ao género da substância. As diferenças entre os seres vivos, as plantas, os animais e os homens, provêm das diferentes formas de alma. Por isso ela está contida no género da substância e não no do acidente, pois este não é causa de diferenciação.<sup>170</sup> De modo algum a alma pode ser considerada acidente pois é totalmente contrária a essa condição, e é uma substância que participa na razão: «Res igitur que anima dicitur, in genere

---

<sup>168</sup> J. WIPPEL, 1982, p. 392.

<sup>169</sup> Convém assinalar que os filósofos cristãos não seguiram com entusiasmo a conclusão aviceniana de que a existência se acrescentava à essência como um acidente, porque desvalorizavam a mecânica das emanações, substituída pela criação divina, pessoal e ex-nihilo, de todos os níveis da natureza.

<sup>170</sup> «Prima entis divisio cadit in substantiam et accidens. Anima vero non accidentis sed substantie fungitur ratione. Nam ipsa est corporis perfectio in genere substantie collocati et principium. Secundum rationem predicabilia fundantur in naturalibus, et viventium differentie, plantarum, animalium et hominis, ex anime proveniunt differentiis et per illas in substantie genere continentur.» SLA, I,2; 16,5-9.

substantie collocatur. Verum cum anima sit in se substantie rationem participans, respectu vero corporis eius est formale principium completivum.»<sup>171</sup> Depois de determinar pelo «método da redução» (uma propriedade lógica dos termos) que a alma cabe no conceito de substância, Pedro Hispano explica o que entende por substância.<sup>172</sup> O seu objectivo, aqui, é explicar a especificidade da substância das criaturas:

«Substantia vero quatuor habet differentias: materiam, formam, compositum et essentiam; nomen enim substantie has quatuor differentias comprehendit. Omnis vero substantia creata completa ex predictorum quatuor perfecta integritate consistit. In omnibus vero creatis materia et forma naturalis essentie ydemptitatem non optinent, set in sola proporcionis intentione communicant.»<sup>173</sup>

Ora, como não há identidade de essência entre a forma e a matéria nas criaturas, Pedro Hispano tem de explicar como é que pode ocorrer esta proporcionalidade entre a matéria e forma. Explicará sucessivamente a matéria, a forma e o composto, e ainda o acto que a alma é, face à potencialidade do corpo. A alma não é forma pura mas sim forma completa, isto é, é composta de matéria e de forma, o que está de acordo com o hilomorfismo universal, segundo o qual todas as criaturas (onde também se incluem a própria matéria e a própria forma) são compostas de matéria e de forma.<sup>174</sup> Uma vez que é matéria e forma, a alma é individualizada, por isso a sua existência faz parte da sua essência.<sup>175</sup> Por ser substância completa ou composta (mas não substância separada) e, portanto, poder funcionar como acto e perfeição do corpo, é dela que provém o ser deste:

«Anima vero substantia separata non est, sed corpori materiali existentia ac virtute coniuncta. Ipsa igitur in substantie genere collocata per essentiam suam hoc aliud et substantia quodam modo completa existens corporis perfectibilis est forma, ipsum in esse constituens.»<sup>176</sup>

---

<sup>171</sup> SLA, I,2; 16,28-17,3.

<sup>172</sup> A sua fonte primeira é Aristóteles. Para o filósofo, no *De anima* (II,1; 412a6), a substância «é, em primeiro lugar, a matéria, que por si própria não é uma coisa determinada [ou individual]; num segundo sentido, é a figura e a forma, segundo a qual a matéria é considerada um ser determinado; e, num terceiro sentido, é o composto de matéria e de forma.» Mas, a classificação de Pedro Hispano está também próxima da definição dos quatro sentidos de substância que encontramos em *Metafísica*, VIII,3; 1028b33-1029a27.

<sup>173</sup> SLA, I,2; 17,5-11.

<sup>174</sup> «Distinguitur autem duplex forma: quedam que tantum forma dicitur, et alia que est completa et hoc aliud, set anima substantia completa que est hoc aliud, de sui natura esse censetur.» SLA, I,2; 16,18-21. Segundo A. SCHLÖGEL (1965, 513) *hoc aliud* equivale a *hoc aliquid*. Esta expressão, mais corrente entre os medievais, significa o composto de matéria e de forma: «l'individu est un *hoc aliquid* dans lequel *hoc* vient de la matière at *aliquid* de la forme» (E. BRÉHIER, 1937, p. 251; cf. ainda o *De anima et de potentiis eius*, in: R.-A. GAUTHIER, 1982, p. 27-28). E. GILSON (1955, p. 320) ao explicar esta passagem sobre a natureza composta da alma em Pedro Hispano usa exactamente a expressão *hoc aliquid*, que não ocorre no texto da *Scientia*.

<sup>175</sup> «Anima igitur substantia forma que est hoc aliud, in sua essentia esse iure censetur.» SLA, I,2; 16,30-31.

<sup>176</sup> SLA, I,2; 18,4-11.

Ao explicar a substancialidade da alma Pedro Hispano acabou por explicar também a relação da alma com o corpo e ainda como "essência" e "existência" diferem nas criaturas. Pedro Hispano não aceita o radicalismo de Avicena para quem a existência é um acidente da essência, defende sim que a existência das criaturas depende da essência da forma e da substância.

Segundo F. Brunner a crítica de S. Tomás ao *Fons vitae* de Ibn Gebirol é feita em torno de três teorias: universalidade da matéria, pluralidade das formas, passividade dos corpos.<sup>177</sup> Encontramos em Pedro Hispano uma utilização favorável destas teorias, sobretudo as duas últimas, que são traves mestras da explicação da alma. Mas, na *Scientia* estas teorias surgem associadas a uma outra que S. Tomás aceita e que é característica do tomismo: a distinção real nas criaturas entre essência e existência.

A utilização da teoria da distinção real da existência e da essência nas criaturas, aliada à teoria da composição de todas as criaturas em acto e potência, matéria e forma, está na base de todas as referências feitas por Pedro Hispano à diferença entre as criaturas (compostas e polimorfadas) e o criador (simples e uno por essência).<sup>178</sup> Desta teoria decorre uma explicação da existência: «According to those who defended real distinction of essence and existence, there is a real composition of potentiality (essence) and actuality (existence) in every actually existing creature.»<sup>179</sup>

Da teoria da composição real infere-se também que a existência, uma vez que não é um acidente, é uma certa perfeição. Cada ser ocupa um lugar necessário na escala da criação, tendo aí, portanto, uma função positiva a desempenhar porque é uma realização final, contribuindo para a harmonia da *ordo rerum*. É aí que deve ser inserida a determinação da alma como entelúquia do corpo (*perfectio corporis*) porque o realiza, isto é torna-o apto a desempenhar tudo aquilo que possui ou é em potência.

Há no universo uma multiplicidade de substâncias, que são ou corporais ou espirituais/incorpóreas. As corpóreas, porque são passividade total, necessitam de um complemento que lhes dê o ser (*esse*); no caso do corpo vivo esse papel cabe à alma, enquanto *actus primus* do corpo.<sup>180</sup> As substâncias incorpóreas não necessitam de um princípio completivo porque têm em si o acto necessário à sua subsistência.<sup>181</sup> Todas as substâncias deste último grupo por não serem constituídas de corpo, são simples

<sup>177</sup> F. BRUNNER, 1963, pp. 35-36. F. Brunner expõe em separado cada um desses problemas e a respectiva crítica por S. Tomás (idem, pp. 37-84).

<sup>178</sup> Por exemplo: SLA, VI,3; 158,20-26. VI,4; 162,24-28. SLA, IX,3; 307, 23-25. IX,9; 339, 5-sgg. IX,9; 240, 33-35. SLA, X,1; 354,9-33. X,2; 359, 12-17. X,3; 362, 16-39. X,8; 395, 4-8 e 396,22-28. SLA, XI,10; 455,1-7. Etc. Da comparação metafórica entre Criador e homem nunca é extraída nem posta em causa esta diferença ontológica.

Segundo A SCHLÖGEL (1965,672) o par acto e potência associados ao hilomorfismo, são uma novidade na *Scientia*, pois não surge nas *Questiones libri de anima*.

<sup>179</sup> J. WIPPEL, 1982, p.407.

<sup>180</sup> SLA, I,2; 19,32-36.

<sup>181</sup> SLA, I,2; 20,10-16.

(embora de modos diferentes), subdividem-se em três grupos consoante a sua ligação à corporalidade: —a que não tem qualquer ligação (simplicidade pura do criador); —as que têm uma certa ligação (as inteligências, totalmente separadas da matéria corporal, mas compostas de forma e matéria espiritual); —as que sendo compostas de forma e de matéria espiritual têm ainda uma certa ligação à matéria corporal. Neste grupo estão as substâncias incorpóreas que provêm do exterior das coisas (é o caso do intelecto de cada homem, produzido directamente pelo criador) e as que emanam do corpo (que são a vegetativa e a sensitiva).<sup>182</sup>

Cada uma das substâncias criadas contribuiu para a perfeição, para a ordem do cosmos, pois cada substância tem o seu agir (*operatio*) próprio. Por exemplo: o movimento é o agir próprio das substâncias corporais, o conhecimento é próprio das simples, razão pela qual as corporais são destituídas de conhecimento.<sup>183</sup>

Segundo Pedro Hispano há, portanto, na esfera do mundo uma hierarquia de substâncias, que se explica o seu dinamismo também arrasta o problema metafísico e filosófico da explicação das distinções e das relações entre seres. Ao nível físico a explicação socorria-se da distinção entre substâncias corpóreas e incorpóreas, entre matéria corporal e matéria incorpórea (herdeira da leitura neoplatónica da noção estóica de incorpórea) e ao nível metafísico da distinção real entre existência e essência.

Repetidas vezes Pedro Hispano expõe esta tese da diferenciação de substâncias: «na ordenada consistência das substâncias existem múltiplos e diformes graus: umas são corporais e estão ligadas à matéria corporal, outras, que participam na natureza espiritual simples, não devem a sua subsistência à composição corporal.»<sup>184</sup>

No cosmos hierarquizado encaixa-se como complemento explicativo a já referida teoria do hilomorfismo: «This doctrine enable its defenders to hold that all beings apart from God are composed and that they include potentiality —viz., mater. It also implies that in man two instances of mater are present, one which is intrinsic to his soul and with which the form of his soul is inseparably united, a spiritual mater, and another which is extrinsic to the soul, the corporeal matter of the body.»<sup>185</sup>

---

<sup>182</sup> SLA, VI,3; 158,7-159,12.

<sup>183</sup> SLA, VI,3; 159,13-21.

<sup>184</sup> «In substantiarum vero ordinata consistentia multiplices ac diffformes existunt gradus: quedam enim sunt corporales a materie corporalis nexibus dependentes, alie vero simplicitatis spiritualis naturam participantes corporalis subsistentie compositionem non recipiunt.» SLA, VI,3;158, 2-6. Toda a criação é constituída de matéria/forma, potência/acto; além dos passos citados, cf.: SLA, X,1; 347,8-10: «Cum igitur duo principia in rerum constitutione concurrant: actus et possibile, actui movendi virtus, possibili autem in potentia deputatur.»

<sup>185</sup> J. WIPPEL, 1982, p. 408-409. Entre os defensores do hilomorfismo universal, cuja origem remonta a Avicébron (Ibn Gebirol), encontram-se Rogério Bacon, João Peckham, Guilherme de la Mare, Ricardo de Mediavilla, S. Boaventura, etc. A doutrina do hilomorfismo universal também desde cedo teve os seus críticos, entre os quais se encontra S. Tomás, que o contestou desde as suas primeiras obras (cf. J. WIPPEL, 1982, p. 408-409; F. BRUNNER, 1963).

A incorporalidade do intelecto é demonstrada a partir de seis propriedades das substâncias,<sup>186</sup> que conduzem Pedro Hispano à conclusão de que ele é também uma substância completa, i. e. composta, ou *hoc aliud*, constituída de acto e potência, matéria e forma:

«Videtur ex actu et possibili constituta. Hoc autem ex conditionibus omni anime differentie ommunibus et propriis est evidens, precipue ex eius operibus ac proprietatibus; nam ipsa sue essentie fixatione suffulta proprias potentias participans variis operibus deputatas propria exercet opera in corpore et extra ipsum que soli substantie complete congruunt. Unde completa substantia est dicenda.

Igitur iuxta substantiarum creaturarum tenorem ex duplici principio sibi proportionali: **materia ac forma** que substantie complete integritatem constituunt, creditur constituta. Set cum corpori organico sit attributa ut ei specificam perfectionem exhibeat, motum atque regimem ei ministrans et varia opera a suis **virtutibus emanantia in ipso** exerceat forma eius merito estimatur. Est substantia incorporea vivens intellectiva corpori organico copulata ei vitam et opera intellectiva in discretione et **motu** consistentia amministrans.»<sup>187</sup>

A hierarquia de matéria e forma é constitutiva do esquema do universo aristotélico que, no entender de P. Ricœur, «c'est une hiérarchie de réalités dont la clé est donnée par l'analyse du réel en forme et matière, acte e puissance; en efect l'ordre hiérarchique est assuré par le caractère *relationnel* de ces notions; la même chose est forme relativement à une chose et matière relativement à une autre□□□; l'enchaînement des règnes de la nature donne une idée de cette ordination hiérarchique (l'humain est construit sur le vivant, le vivant sur l'organique).» Segundo Ricœur este esquema de universo é explorável pelas ciências que se ocupam das causas intermédias. A elevação desta representação do cosmos ao nível de «necessidade racional» apenas é possível através de uma análise metafísica sobre os encadeamentos entre o primeiro motor e aqueles motores movidos.<sup>188</sup> Este encadeamento necessário é postulado na *Scientia libri de anima* por caminhos platonizantes, com o recurso à diferenciação ou identidade entre essência e existência. E ainda pela teoria da superioridade e infinitude existencial do acto e da forma face à passividade e finitude da potência e da matéria.

Esta teoria é aplicada à psicologia para explicar a unidade constitutiva do homem, ser onde o intelecto tem o papel de forma perfectiva última. Os graus da alma dependem da sua proximidade ao corpo.<sup>189</sup> A diversidade de graus formais da alma e de acções que

<sup>186</sup> «(...) ex sex rerum potest proprietatibus comprehendi: ex actu vite, ex cognitionis excellentia, ex motus ac regiminis industria, ex distantia a perceptione sensibili, ex separatione a materia corporali, et ex sui conformitate ad supremas [no texto: "divinas"; corrigido por: 304,9] substantias.» (SLA, IX,2; 17-21) Nas páginas seguintes são desenvolvidos esses argumentos, que culminarão no texto a seguir transcrito, que encerra o capítulo.

<sup>187</sup> SLA, IX,2; 305,1-16. Os negritos correspondem a alterações propostas por C. PONTES após confronto com o Manuscrito Lat. 6433 da B.N.P. (C. Pontes, 1972, 114).

<sup>188</sup> P. RICŒUR, 1953-54, p. 254.

<sup>189</sup> Por ex.: SLA, VI,1; 155, 20-23.

deles resultam não afecta a sua unidade, pois a alma é una por essência. No entanto a precaridade ou dissolubilidade da ligação entre acto e potência na alma permite explicar a separabilidade e imortalidade do intelecto após a morte.

A própria teoria do conhecimento depende da teoria da substância pois os diferentes tipos de conhecimento também são escalonados segundo a pureza das substâncias espirituais, as quais são cognoscentes por natureza.<sup>190</sup>

## 2. Argumentos da existência da alma

Pedro Hispano dedica dois capítulos ao problema da existência da alma. Num deles trata da existência da alma em geral, da «afirmação do conhecimento da existência da alma».<sup>191</sup> No nono tratado discute de novo a demonstração da existência da alma, ocupando-se aí apenas do intelecto, a parte mais digna da alma humana.<sup>192</sup>

### 2.1. Argumentos da existência da alma: 1 - a alma como forma e perfeição do corpo.

A ousadia teórica de começar o tratamento da alma pela demonstração da sua existência mostra como a habitual "questão sobre a existência da alma" é sem rodeios substituída pela ciência da alma. Este procedimento influencia também o modo de argumentação utilizado por Pedro Hispano, que procurará a cada momento evidenciar que as primeiras demonstrações da existência da alma eram perfeita ciência.

Como já foi referido, o conhecimento dos corpos, porque se apresentam à capacidade de distinção sensitiva, é de fácil obtenção; mas, o mesmo não acontece com as substâncias incorpóreas que, por delas não termos esse conhecimento por experiência, requerem do intelecto um vigoroso trabalho de investigação.<sup>193</sup> O conhecimento perfeito tem a sua origem na causa, contudo, podemos obter um conhecimento da alma, de que não temos percepção sensível. Devido à sua essência podemos investigá-la na manifestação dos seus actos.<sup>194</sup> Estes actos da alma, que a tornam cognoscível, são: a vida, a acção, o conhecimento.

---

<sup>190</sup> Cf.: SLA, X,8; 395,4-396,28.

<sup>191</sup> "De notitia assertionis existentie anime" (SLA, I,1; pp. 11-15). O título editado no corpo do capítulo, provém da margem inferior do manuscrito. e é ligeiramente diferente do aqui citado, que é o que consta tanto da lista preambular de capítulos do Primeiro Tratado (p.9, 4), como do índice geral no final da obra (p.499), o que leva a considerá-lo como o título original e a rejeitar o título proposto pelo editor.

<sup>192</sup> SLA, IX,1; pp. 297-300: «De assertione existentie anime intellective».

<sup>193</sup> «Set corporearum rerum notitia sensitive discretionis aspectibus presentata ad facilem perducitur comprehensionem. (...) Incorporarum autem excellentia (...) multa ac diligentí perscrutatione indigent intellectus». (SLA, Prologus; 3, 18-27)

<sup>194</sup> «Perfecte cognitionis integritas quamvis a causis originem contrahat, tamen anime notitia, que a sensibili perceptione distat, ex eius operibus indagatur quippe cum eius essentia latente opera ab ea emanantia ipsam in propatulo manifestent.»(SLA, I,1; 11,3-5).

Pedro Hispano começa por apresentar 4 argumentos de prova da existência da alma: pelo acto vital verificado no corpo, pelo agir, pela privação do acto primeiro e do agir, e pela ordem natural das coisas.<sup>195</sup> Em qualquer um destes argumentos a noção de substância ocupa um lugar central.

Segundo o primeiro argumento, a vida não provém das formas corporais, porque há corpos que não possuem vida, e isso basta para que compreendamos que «é necessário que exista uma outra substância, a que chamamos alma, copulada ao corpo, acima da natureza do corpo e das formas corporais, da qual a vida procede para o corpo.»<sup>196</sup> Logo, como constatamos a existência de vida, temos aí a prova da existência da alma, porque é ela quem a dá.<sup>197</sup>

Mas, além de vida há ainda corpos que possuem outros actos característicos, desses, uns são *gerais* (como nutrição, crescimento, reprodução), outros são *menos gerais* (como apreensão e movimento voluntário), outros são *próprios* (como a intelecção e a capacidade de discernir o verdadeiro do falso e o bem do mal). A circunstanciada demonstração de que há corpos que não possuem nenhum ou só alguns destes actos (são concretamente analisados a apreensão e o movimento voluntário), levará à conclusão necessária que não procedem do corpo ou da forma corporal. Logo, com este segundo argumento fica provado que acima do corpo existe uma substância, dotada de várias diferenças das quais emanam os referidos actos: a essa substância é dado o nome de "alma".<sup>198</sup>

Também a privação de vida e de acção provam ou mostram que a alma existe. Tudo é composto de matéria e de forma, e não é a matéria que faz com que tudo sobreviva e permaneça, nem a forma corporal evita que algo se corrompa, porque mesmo quando algo se corrompe continua a possuir uma forma corporal. Então, fica provado que acima das formas corporais existe uma substância que faz com que as coisas não se decomponham ou corrompam ou que quando se verifica a sua evicção ocorre a decomposição e a corrupção. A essa substância chama-se alma.<sup>199</sup>

O quarto argumento é o que mais interessa à presente investigação. Nele veremos surgir todos os elementos necessários à compreensão da teoria do conhecimento de Pedro Hispano. Este quarto argumento consiste na demonstração da existência da alma a partir dos conceitos de "perfeição" e de "criação", que a "ordem da natureza" mostra. O

---

<sup>195</sup> «Assertio igitur existentie eius ex quatuor rebus declaratur: ex actu primo vite, ex operibus, ex privatione primi actus et operum, et ex rerum ordine naturali.» SLA, I,1; 11,7-9.

<sup>196</sup> SLA, I,1; 12,8-11.

<sup>197</sup> Este primeiro argumento poderá ter como fonte próxima Avicena, *Liber de Anima*, I,1;16-18. Cf. G. VERBEKE, 1972, p. 23\*, onde este texto de Avicena é resumido num sentido que podemos aproximar de Pedro Hispano.

<sup>198</sup> SLA, I,1; 12,12-13,15. Também aqui a fonte parece ser Avicena (*Liber de Anima*, I,1;14,71-15,78). Cf. também a Introdução de G. VERBEKE, 1972, p. 22\*.

<sup>199</sup> SLA, I,1; 13,31-14,17.

Criador fez a natureza de modo a que toda ela coubesse nestas três diferenças: «rationem essendi, vivendi, cognoscendi», que entre si possuem uma ordenação hierárquica, porque, diz Pedro Hispano, o ser emana da forma simples, a vida de uma mais digna, e o conhecimento da mais elevada de todas.<sup>200</sup> Mas, como a perfeição advém da ordem foi determinado pelo Criador agregar estas três diferenças numa só criatura para que pelo seu estado atingisse a suprema perfeição.<sup>201</sup>

Pedro Hispano investiga então a presença das três diferenças no homem: a que confere a vida, a que confere a sensação e a que confere a inteligência das coisas. Ao fazê-lo não diz uma única palavra quanto à *ratio essendi* e passa imediatamente à presença da vida, para repetir o que tinha afirmado no primeiro argumento, «que existe na natureza uma forma da qual a vida emana, a que chamamos alma». Mas, também parece existir outra forma que confere o conhecimento, havendo dois tipos de conhecimento:<sup>202</sup> um onde não existe discernimento da razão e que emana da alma sensitiva; e outro onde existe o discernimento da razão (*discretio rationis*) e, portanto, é obra da alma intelectual. O Criador, porque criou o homem à sua imagem, só terminou a sua obra com a última criatura para a qual ordenou como fim todas as coisas, por isso o fim das coisas é serem conhecidas.<sup>203</sup> Esta demonstração socorre-se ainda de um símile microcosmos/macrocósmos alma/Deus: como o Criador rege, engloba e conserva o mundo, também dotou o homem de uma substância dirigente, que é a alma intelectual, criada à imagem e semelhança da potência divina, e que tem a função de gerir a imagem (*effigiem*) do mundo, regendo ainda as outras diferenças da alma.<sup>204</sup>

Conclui Pedro Hispano, a modo de resumo dos quatro argumentos, que é claro que a alma (e suas faculdades) existe na ordem das substâncias: «Palam igitur est animam eiusque differentis et distincte et coniunctim, in rerum ordine stabilire.»<sup>205</sup>

Com estes argumentos são fixados aspectos particulares da alma, que foi abordada no seu sentido geral, mas tendo como objectivo de fundo introduzir à complexidade da alma humana. A existência da alma específica do homem, o intelecto, será demonstrada com argumentos próprios.

---

<sup>200</sup> SLA, I,1; 14,18-15,26.

<sup>201</sup> SLA, I,1; 14,34-15,1.

<sup>202</sup> Pedro Hispano já tinha indicado esta distinção no 3º argumento atrás resumido, a propósito dos dois diferentes tipos de apreensão: sensitiva e intelectual (cf. SLA, I,1; 13,6-15).

<sup>203</sup> SLA, I,1; 15,13-14.

<sup>204</sup> SLA, I,1; 15,15-25.

<sup>205</sup> SLA, I,1; 15,25-26.

## 2.2. Argumentos da existência da alma: 2 - a alma intelectiva.

Num procedimento em todos os aspectos homólogo ao utilizado para a alma em sentido geral, Pedro Hispano volta a tratar no nono tratado os problemas de que se ocupou no primeiro, mas agora referindo-os especificamente à alma intelectiva: «Notia anime intellective a via sensibili elevata naturali percepcione vicina ex quatuor rerum integritate colligitur. Ex operum ipsius manifestatione, ex rerum mundanarum distincta ordinatione, ex collatione eius ad supremum factorem, ex finali statu cunctarum creaturarum.»<sup>206</sup> Faz-se a seguir um breve resumo destes argumentos, que se limitam a repetir teses já antes encontradas.<sup>207</sup>

Como no homem existem actos que não se verificam noutros seres (por exemplo a especulação ou o amor ao criador) isso mostra que tem de existir uma substância responsável por eles. Como o homem é, pelo seu lugar na criação, um microcosmos, conclui-se que tem uma substância que perfectiona o corpo, o move, dirige e governa. Também a comparação com o supremo criador mostra a necessidade da sua existência. O último argumento é o mais interessante: como Deus não criou o mundo sem uma ordem teve de o ordenar para um fim, para que aí recebesse o seu complemento. Este é a natureza humana, que foi a última criatura a ser produzida, por isso é o fim ou meta última de tudo. Mas, como a substância corporal é composta, o universo não pode ter o seu estado mais nobre no corpo, pelo que o criador, dotou o homem com essa forma mais perfeita que é o intelecto, para a qual estão ordenadas todas as formas.<sup>208</sup> Destes argumentos conclui o nosso autor que o intelecto necessariamente existe adjunto ao corpo humano, para estabilidade na ordem das substâncias naturais.<sup>209</sup>

Da análise destes argumentos concluímos que a alma é considerada como:

- acto do qual emana vida para o corpo,<sup>210</sup>
- conjunto de faculdades que diversificam o agir do corpo.<sup>211</sup> O que assenta na distinção entre forma do corpo e forma espiritual, com funções próprias,
- forma e princípio activo/regitivo e não só mera forma do corpo. O que assenta na insuficiência explicativa de "forma do corpo" para dar conta da conservação da vida, e remete directamente para o hilomorfismo universal,
- princípio do conhecimento (sensitivo e intelectivo). Esta teoria do conhecimento possui toda a sua razão de ser na teoria da perfeição ou hierarquia da natureza,

<sup>206</sup> SLA, IX,1; 297,3-7.

<sup>207</sup> Os argumentos são desenvolvidos nas pp. 297-300, e pela sua fácil localização não se dão as respectivas coordenadas, excepto para o último, que é mais longamente referido. O editor adverte em nota (*apparattus ad 297,17-18*) para a imperfeição dessas linhas e da generalidade do capítulo.

<sup>208</sup> Cf. SLA, IX,1; 299,27-300,7.

<sup>209</sup> «Ex predictis igitur necesse est astrui intellectivam animam corpori humano coniunctam in rerum naturalium ordine stabiliri.» SLA;IX,1; 300,8-10

<sup>210</sup> Tema desenvolvido em SLA, I,3 e I,5.

<sup>211</sup> Cf. SLA, I,4.

onde a forma não é só princípio activo do corpo mas também objecto ordenado para ser conhecido. Por sua vez, esta teoria da perfeição como fim dos seres criados assenta na visão cristã da criação (homem como fim da criação e ser à imagem e semelhança do criador).

Desta preliminar abordagem da alma, feita através da mostração da sua existência, também emergem todos os problemas que será necessário resolver: Como pode a alma, mesmo no seu nível mais baixo, reger o corpo? Qual é, ou quais são as origens da alma? Como se processa a união alma/corpo? Como pode a alma sobreviver à corrupção do corpo? Toda as partes da alma sobrevivem? Qual a parte do corpo e do intelecto no agir humano? qual é aí o papel da liberdade e da vontade? E ainda os problemas que aqui nos ocuparão, nomeadamente a questão noética: como pode haver uma relação entre o conhecimento sensitivo e o intelectual se procedem de substâncias diferentes?

### 3. A alma como substância e a essência da alma

O segundo capítulo do primeiro tratado tem um desenvolvimento tortuoso e por patamares, o seu objectivo é construir uma definição da alma. Para falar com propriedade, mais do que construir uma definição de alma Pedro Hispano trata de fundamentar cada um dos termos da definição de alma. Esta definição é uma citação literal de Avicena, que por sua vez reelabora a definição de Aristóteles, como facilmente se constata no confronto entre as definições propostas por estes três filósofos:

Aristóteles	Avicena	Pedro Hispano
«(...) <i>anima actus est primus corporis physici potentiam vitam habentis</i> », Aristoteles, <i>De anima</i> II 1; 412a27-28 (trans. vetus)	« <i>anima (...) est perfectio prima corporis naturalis instrumentalis habentis potentiam [Ms S] vitam</i> », Avicenna, <i>Liber de anima</i> I 1; ed. cit., p. 29, 61-63	« <i>Est igitur anima actus primus corporis naturalis instrumentalis potentiam vitam participantis</i> », Petrus Hispanus, <i>Scientia</i> , I 2; p. 22, 6-7

Esta definição é todo um programa que subalterniza, instrumentaliza o corpo, para pôr toda a aparelhagem da ciência da alma em busca da força completiva que a alma exerce, e que obrigará a fundamentar ontologicamente este seu poder.

Para Pedro Hispano existem cinco aspectos próprios à condição ontológica da alma: — é a última substância na ordem da natureza; — é conforme aos primeiros seres espirituais; — não tem os inconvenientes das formas e está separada da corporeidade material; — é proporcional (análoga) a todos os seres corporais; — é um meio entre a natureza espiritual e a substância corporal, por isso é espiritual pois é uma substância

incorpórea, mas de um certo modo também é corporal, porque depende da substância corporal...

«Nam anime quinque conditiones debentur: prima est quod est substantia ultima secundum ordinem nature. Secunda quod est primis spiritualibus conformis. Tertia quod est a formarum contrarietate distans et a materie corpulentia semota. Quarta quod est omnibus rebus corporalibus proportionalis. Quinta quod est medium tenens inter naturam spiritualis ac corporalis substantie, est enim spiritualis, cum incorporee subsistentie vigeat ratione; est autem quodam modo corporea, cum a corporali substantia sit dependens.»<sup>212</sup>

Este texto de síntese que nos é oferecido integrado na explicação da união entre a alma e o corpo permite-nos compreender o sentido da teoria da alma e também qual o tipo de problemas cosmológicos, ontológicos, gnosiológicos a resolver e para os quais desde já está dado o quadro de resposta:

- lugar da alma (e do homem) na criação,
- carácter intermédio da alma entre o céu e a terra,
- a alma é uma pela sua forma e é totalmente imaterial,
- a alma pode albergar em si todas as formas corporais pois de um certo modo é-lhes análoga,
- a alma é um composta de duas faces: a material e a espiritual,
- a alma tem duplicidade de substâncias, mas unidade de essência.

O homem é constituído de corpo e alma, substância corpórea e substância incorpórea. Daqui parece resultar uma certa dicotomia e a impossibilidade de superar o bissubstancialismo, incómodo quando se defende a unidade do homem. Pedro Hispano resolve-a proclamando constantemente que a duplicidade de substâncias e a ainda maior pluralidade de formas, de modo algum provocam cisão no ser do homem, pois a sua unidade está assegurada pela essência da alma: «(...) in essentia anime non accidit diversitas, set in operationibus multa cadit diversitas propter virtutem multiformem diversitatem.»<sup>213</sup> A multiplicidade de operações, por exemplo, é um acidente que não afecta a essência da alma, porque ela é una em acto.<sup>214</sup> A esta unidade essencial corresponde também a unidade criada, resultante da sobreposição e encadeamento da actividades de umas potências sobre as outras, que por estarem orientadas para fins comuns, não podem provocar uma cisão na unidade do ser.

\*

---

<sup>212</sup> SLA, I,5;33,15-24.

<sup>213</sup> SLA, I,3; 26,24-26.

<sup>214</sup> SLA, I,7; 39,15-40,1 (cf. infra: Cap. IV, § 2).

A vida, o conhecimento e o agir estão presentes em certos seres, mas não como consequência das substâncias corporais, uma vez que tudo o que é corporal é passivo. A constatação da vida, do conhecimento e do agir são a prova de que existe um agente próprio que é a causa da sua existência em seres dotados de corpo complexo. Mas, a vida, a sensorialidade, o conhecimento, o agir, não são realidades do mesmo gênero, razão pela qual não podem provir da mesma forma. Daí que Pedro Hispano seja partidário do pluralismo das formas e defenda a existência de uma hierarquia ou ordem de formas que integram a unidade essencial da alma. Esta pluralidade de formas não é incompatível com a unidade da substância espiritual da alma, da mesma maneira que a duplicidade de substâncias que compõem o homem, corpo e alma, não é incompatível com a sua unidade essencial.

## Capítulo IV

### A ESTRUTURA DA ALMA

---

Neste capítulo procura-se fazer a descrição da estrutura da alma, de modo a recolher a explicação dos conceitos necessários para a investigação do conhecimento. Assim, procurar-se-á em primeiro a explicação das relações alma/corpo e das relações entre as diversas partes da alma. A partir da já constatada teoria da pluralidade de formas/unidade de substância, passar-se-á a uma apresentação sintética da estrutura da alma através de gráficos onde se articulam as múltiplas divisões da alma.

Duas perguntas servirão de orientação para a investigação da estrutura da alma: essa estrutura é significativa para a explicação do conhecimento? As partes ou potências da alma são reais ou são meras designações semânticas para diferenciar aquilo que tem uma realidade una?

Antes de entrar no nosso problema será necessário investigar uma questão prévia: como é explicável a união da alma ao corpo? Com a resposta a este problema será afastada a tese do unicismo das formas da alma, explicando simultaneamente como se estabelece a "ponte" ontológica entre o material (corpo) e o imaterial (alma).

#### 1. Relação alma/corpo

Se a alma está unida ao corpo é porque foi criada para isso: «Anima vero est corporali subiecto nata uniri, ut ipsum perficiat atque regat.»<sup>215</sup> Mas, a Pedro Hispano não basta a afirmação dogmática, o seu esforço vai no sentido de encontrar nas

---

<sup>215</sup> SLA, I,5; 33, 25-26. Cf. 30,4-10.

propriedades da substância a demonstração dessa união, é este o trabalho que desenvolve no quinto capítulo do primeiro Tratado.

Como «a alma nasceu para se unir ao corpo, para o perfectonar e dirigir», no corpo devem existir as proporcionalidades que permitam a união da forma/alma, porque, em qualquer recepção de forma, intervêm as disposições do sujeito e os "vivendi media". Uma forma só se une ao seu objecto ou suporte se assim o permitirem as disposições e os "media vivendi". Uma vez que há uma total diferença de natureza entre a forma e a matéria corporal são necessários meios adequados que assistam a essa união. Quanto maior for a simplicidade da forma, maior é o número de meios necessários para essa união, facto que se verifica exactamente na união das faculdades da alma ao corpo: a vegetativa precisa de poucos meios de união, a sensitiva de mais e o intelecto do maior número.<sup>216</sup>

Mas, as formas da alma resultam do corpo, ou é pelas formas ou diferenças que a alma se torna unível ao corpo? Pedro Hispano não aceita nenhuma destas hipóteses. A substância da alma precede por natureza as faculdades que dela emanam; a vida, que decorre da união da substância (espiritual) com o seu suporte (material), antecede por natureza o operar, ou seja o acto primeiro antecede os actos posteriores. Assim, a união da alma ao corpo não depende das faculdades da alma, mas são estas que dependem e só existem como resultado da união da substância da alma à substância corporal.<sup>217</sup> As faculdades são acto segundo, resultam da união alma/corpo.

No corpo tem de existir a complexidade suficiente para o tornar receptáculo potencial da alma, por seu turno a alma possui as condições ontológicas que permitem a sua união ao corpo.<sup>218</sup>

A explicação desta união alma/corpo é fornecida pela teoria do acto e da potência.<sup>219</sup> Cada criatura é constituída de matéria e de forma, nalguns casos a própria ligação entre matéria e forma exige intermediários.<sup>220</sup> É isso o que se verifica na união das faculdades da alma ao corpo: quanto maior for a distância entre a natureza substancial da faculdade e o corpo, maior é o número de intermediários necessários, se a separação for menor, menor é também o número de intermediários necessários. Como o

---

<sup>216</sup> SLA, I,5; 30,4-12.

<sup>217</sup> «Anime vero substantia suas virtutes ab ipsa emanantes precedit ordine naturali; et vita, que ex substantie eius unione cum subiecto procedit, cum sit actus primus, operationes que ex applicatione ad partes eius progrediuntur que sunt actus postremi, naturaliter antecedit. Unio igitur substantie precedit virtutum unionem, et ideo virtutes non sunt prima media huius unionis, set alia prima antecedit. Substantie igitur unioni prima ac propria respondent media et virtutum unioni propria vel alia ut consequentia coaptantur.» (SLA, I, 1; 30, 13-22)

<sup>218</sup> Cf. supra a análise feita sobre o texto SLA, I,5; 33,15-24.

<sup>219</sup> SLA, I,5; 34,31-38.

<sup>220</sup> «Ad unionem igitur anime cum corpore, cum forma a materiali corporali longe distans (sit), ratio medii necessario concurrat. Forme enim ac materie iunctura in via naturalis consistentie medio indiget.» SLA, I,5; 30,8-10.

corpo é que deve ter as disposições para a unibilidade, uma alma não se pode unir a elementos simples ou de baixa complexidade de mistura.<sup>221</sup>

A busca e identificação dos locais intermédios entre dois extremos a matéria (o corpo) e o imaterial (a forma) torna-se necessária para poder explicar como é que o dissemelhante pode unir-se sem perder a sua individualidade: o único modo de inteligir este quase milagre é multiplicar os níveis intermédios.

Quanto menor for a distância entre o corpo e o grau de superioridade da alma, também é menor o número de intermediários necessários: a união da vegetativa precisa de poucos porque está próxima do corpo, ao passo que a intelectual, por estar a uma distância extrema, necessita de mais; por outro lado, repita-se, estas disposições decorrem da natureza do sujeito e não da da alma. Para se unir ao corpo a alma necessita de dois meios gerais de união: um é proporcional ao corpo e está de acordo com a sua constituição, é o calor; o outro é de natureza celeste, é o espírito, que está de acordo com a natureza substancial da alma.<sup>222</sup> Na união da vegetativa ao corpo o calor quase não se distingue do espírito; na união da sensitiva ao corpo, já intervêm a vegetativa, o calor e o espírito, e assim sucessivamente.

A explicação da união da intelectual exige de Pedro Hispano um longo excurso, pois a máxima distância a que se encontra do corpo até faz esta união parecer miraculosa, mas a interposição de todos os intermediários (calor, espírito, vegetativa, sensitiva) atenua de tal modo a ligação e aumenta tanto a separação que «a intelectual parece ter uma dependência quase nula».<sup>223</sup>

«A alma une-se ao seu suporte (*subjecto*) como a forma à matéria e o perfeccionador ao perfectível.»<sup>224</sup> Mas, é necessário recorrer a uma metáfora para mostrar como a união da alma ao corpo não afecta a imaterialidade do intelecto. A alma intelectual está unida ao corpo como a luz ao ar, que nem é por ela destruído mas também não é ele que lhe dá origem; a sensitiva une-se-lhe como o fogo com o ar, porque, como depende da matéria, com a sua corrupção também deixa de existir; e a união da vegetativa é como a ligação entre o fogo e o carvão, porque aquele depende totalmente deste.<sup>225</sup>

---

<sup>221</sup> SLA, I, 5; 31, 5-24. Pela sua simplicidade de composição a pedra ou o ouro não poderiam ser sujeito de uma alma.

<sup>222</sup> SLA, I,5; 31,2-35. Estes elementos, calor e espírito, intervêm de diferentes modos e com diferente intensidade na união de cada uma das três principais faculdades da alma (SLA, I,5; 31,24-35,23). O papel do espírito e do calor como meios de união alma/corpo já foi estudado por C. PONTES (1964, pp. 121-134) que fornece importantes esclarecimentos sobre a origem e difusão desta teoria na filosofia antiga e medieval.

<sup>223</sup> SLA, I,5; 35,12-13.

<sup>224</sup> «Cum autem unionis rerum multi sint modi, anima subjecto unitur ut forma materia et perfectio perfectibili secundum quod ei esse confert et ei unitur, ut motor intrinsecus mobili, secundum quod in ipso per suas virtutes est principium operationum.» SLA, I,5; 34,37-35,4.

<sup>225</sup> SLA, I,5; 35,13-23.

Convém a Pedro Hispano afirmar no final do capítulo que «embora a alma esteja unida ao corpo este não a contém. É a alma que o contém, conserva, rege, une as partes, mantém o ornato, expelle o prejudicial, para que permaneça imune ao que é nocivo. Por essa razão quando a alma se retira, o corpo expira, definha e entra em corrupção.»<sup>226</sup>

Mas, de que modo a alma existe no corpo? Pedro Hispano parece não ficar satisfeito com a metáfora com que respondera ao problema e dedica-lhe um capítulo, embora mesmo aí tenha grande dificuldade em dar uma explicação que não seja por metáforas. A alma (e qualquer das suas divisões primeiras: vegetativa, sensitiva, intelectual) existe como um todo em cada parte do corpo enquanto que as suas potências estão ligadas às partes singulares proporcionais.<sup>227</sup> Afirmação que é a seguir fundamentada na comparação com a onnipresença de Deus no mundo criado onde as suas obras mais evidentes são as do mundo celeste: também a alma está em toda a parte do seu mundo menor (microcosmos) sendo as suas obras mais manifestas as que ocorrem pelas potências principais.<sup>228</sup> A vegetativa existe indivisível e inseparável do corpo, o mesmo acontece com a sensitiva;<sup>229</sup> a intelectual existe indivisível, e embora não diga que é separada, afirma que não tem órgãos.<sup>230</sup>

## 2. Divisibilidade do corpo e faculdades da alma

As divisões da alma correspondem aos diferentes tipos de operações que desempenha, e aos seus objectos ou suportes de ocorrência no corpo.<sup>231</sup> A alma e cada uma das suas faculdades capitais existem indivisíveis em todo o corpo, do qual as faculdades vegetativa e sensitiva são inseparáveis, e a intelectual é separável.<sup>232</sup> As potências inferiores são inseparáveis do corpo pelo que a ele têm indissociavelmente ligadas a sua origem, o seu modo de operar, a sua existência, a sua divisão em potências e virtudes. Note-se que no capítulo final do primeiro tratado («De divisione anime secundum divisionem corporis») apenas são analisadas a vegetativa e a sensitiva, uma vez que a intelectual não provém do corpo nem está em contacto com ele.<sup>233</sup>

A alma não possui natureza corporal, por isso não é divisível.<sup>234</sup> No entanto, é proporcional ao corpo, é una em acto e possui as faculdades em potência —como a alma

---

<sup>226</sup> SLA, I,5; 35,23-28.

<sup>227</sup> SLA, I,6; 36,15-17.

<sup>228</sup> SLA, I,6; 36,28-37.

<sup>229</sup> Em SLA, I,6 cf., respectivamente: 37, 6-29 e 37,30-38,7.

<sup>230</sup> SLA, I,6; 38,7-11. Em SLA XII,7; 475-477 são resumidos os órgãos cognoscitivos e do agir, não havendo qualquer menção a órgãos intelectivos.

<sup>231</sup> Cf. SLA, II, cap. 10 e 11.

<sup>232</sup> SLA, I,6; 37,6-38,11.

<sup>233</sup> SLA, I,7; 41,20-21

<sup>234</sup> «Cum vero anima nature corporalis sit expers nulli dimensiononi, nulli distensiononi subjecta, nulla eius differentia suscipit sectionem.» SLA, I,7; 39,6-8 (cf. idem, 40, 6-9).

é acto do corpo é no seu acto, a vida, que aquilo que possui em potência se torna acto através do corpo. As potências multiplicam-se segundo a multiplicação das partes do corpo, é mesmo função inata da alma fazer emanar do corpo esta multiplicidade de funções:

«Et similiter anima cum sit una actu, habet potentiam ut secundum partium multitudinem multiplicationem recipiat, quibus multiplices vite actus tribuat et in ipsa est multitudo virtutum secundum potentiam, a quibus operum multitudinem elicere nata est. Set in partibus hec potentia ad actuum perfectorum distinctionem non reducitur dum in toto indivise existunt eo quod in ipso unico actu eius communi perficiuntur.»<sup>235</sup>

Algumas das divisões da alma são essenciais, as restantes são acidentais, pelo que falar de diferenças é um modo de falar: «In predictis autem distinctionibus virtutum accidit diversitas quedam essentialis et quedam accidentalis que ex solis operibus nominum differentias assumit.»<sup>236</sup> Pedro Hispano não identifica quais são as diferenças essenciais e quais são as acidentais, mas estas são como que um modo de ver e explicar a alma sem que a esse nome corresponda algo de diverso em substância.

Já vimos as primeiras questões que Pedro Hispano trata na *Scientia*: existência da alma e seu modo de existência no corpo. Depois de resolvidos estes problemas o autor avançará para a determinação das múltiplas características da alma. É no segundo tratado que nos surge a exposição dogmática e a sistematização das divisões da alma, e um esboço de fundamentação doutrinal da divisibilidade da alma em potências.<sup>237</sup> Podemos dizer que neste capítulo a estruturação da alma é feita segundo o modo escolástico: por divisão, classificação e encadeamento de definições taxonómicas.

Para poder compreender toda a ordenação hierárquica e escatológica da alma convém dilucidar os tipos de divisões nela existentes. No mesmo tratado onde é feita a exposição geral das divisões da alma, também é explicado porque é que e como é que essas divisões existem. É significativo que mesmo o título do tratado indique que tanto a alma como as faculdades da alma se diferenciam.

Dado que o corpo é essencialmente divisível ele só pode ser comandado por algo que de certo modo também o seja. Mas, uma vez que a alma é essencialmente uma só pode dirigir o corpo se de algum modo se multiplicar sem se dividir. É para explicar correctamente o funcionamento do corpo, sem quebrar a unidade substancial da alma e aceitando mesmo a multiplicidade de princípios activos constituintes da alma —sem que a sua unidade sucumba— que é integrada em Psicologia a teoria da pluralidade das formas.

---

<sup>235</sup> SLA, I,7; 39,15-40,1.

<sup>236</sup> SLA, II,12; 75,14-16.

<sup>237</sup> SLA, II: "De differentiis animae et virtutum". Tema desenvolvido em 12 capítulos (pp. 45-75).

Pedro Hispano usa vários termos para designar essas divisões da alma: *forma*, *differentia*, *vis*, *virtus*, e *potentia*. Dado o seu uso ao longo do tratado pode-se concluir que não possuem sentidos técnicos específicos e incompatíveis entre si; por exemplo, em referências à alma sensitiva encontram-se aplicados todos esses termos, o mesmo ocorrendo relativamente a outras partes da alma.<sup>238</sup> Usando todos estes termos com sentidos próximos (mas não idênticos) o autor procura sobretudo tornar o texto mais literário evitando barbarizá-lo pala repetição de termos.<sup>239</sup> Os termos *gradus* e *habitus* surgem com um significado menos equívoco e designam sobretudo o estado de alguma faculdade.

A questão das formas da alma, sua autonomia ou dependência face ao corpo, constituíram um dos mais persistentes motivos de debate teo-antropo-filosófico do século XIII. Para o unicismo e o pluralismo, para a simplicidade e composição das formas foi possível encontrar todas as variantes possíveis. Não é possível traçar contornos definidos para os diversos partidos que então se formaram, mas apenas algumas linhas de demarcação, nem sempre rigorosas, como ressalta dos textos de mestres e de teólogos, de parisienses e de oxonienses, editados por O. Lottin.<sup>240</sup>

### 3. Unidade da alma e pluralidade das formas

Pedro Hispano alinha sem rodeios pela defesa da unidade de essência da alma, e da pluralidade de formas. A unidade essencial da alma já foi analisada, falta agora percorrer a questão da pluralidade das formas.

Aristóteles, no *De anima*, divide a alma em nutritiva, apetitiva, sensitiva, de locomoção segundo o lugar e intelectual.<sup>241</sup> No seu tratado Pedro Hispano não negligencia nenhum destes elementos, uma vez que lhes dedica estudos minuciosos, no entanto prefere a divisão mais simples: em vegetativa, sensitiva e intelectual.<sup>242</sup> Cada uma destas divisões da alma subdivide-se internamente de modo a poder desempenhar as diferentes funções para que foi criada. Embora multiplique as divisões no interior da alma, a sua unidade substancial e essencial nunca deixa de ser sublinhada.

<sup>238</sup> Como escreveu J. Ferreira a propósito de *differentia*: «Pedro Hispano emprega o termo diferenças para indicar, dum modo geral a diversidade potencial das várias forças da alma. Emprega-o tanto para designar os três princípios maiores da alma, vegetativo, sensitivo intelectivo, como para caracterizar outras específicas actividades dentro destes princípios. É pois diferença da alma o princípio intelectual, é diferença do princípio intelectual a força apreensiva, por exemplo; é diferença a força apreensiva, o intelecto agente ... E assim sucessivamente.» J. FERREIRA, 1953, 189, n.27.

<sup>239</sup> Isso mesmo podemos concluir-lo a partir do título do último capítulo do Tratado II: («De ordinatione virtutum et habituum anime»), onde depois são usados todos aqueles termos aplicados a partes da alma (SLA, II,12; 73-75). Num passo é especificado um sentido técnico de virtus: «Cum vero ad opus tria concurrant: substantia, virtus et actio, virtus non est operans sed medium (...)» SLA, X,5; 377,15-17.

<sup>240</sup> Cf. O. LOTTIN, 1957, 425-502.

<sup>241</sup> ARISTÓTELES, *De anima*, II,3; 414 a 31-32.

<sup>242</sup> Divisão esta que radica em Avicena e também se encontra em Algazel.

Como é que Pedro Hispano explica esta capacidade de a alma se diferenciar sem perder unidade?

Primeiro, há a assinalar que existe uma «ordo naturalis» entre as três faculdades da alma, que têm necessidade recíproca desta ordem.<sup>243</sup> Em cada nível a ordem superior rege a inferior e as respectivas funções.<sup>244</sup> Nesta explicação da hierarquia interna da alma ocupam papel central as noções de acto e de potência (o superior funciona como agente do inferior).

A questão da pluralidade das formas, como assinalou João Ferreira, é abordada pelo método polémico no capítulo sete do nono tratado.<sup>245</sup> Propondo uma leitura correcta do estilo expositivo usado neste capítulo da *Scientia*, J. Ferreira mostrou como de facto Pedro Hispano segue o pluralismo, infirmando os argumentos unicistas.<sup>246</sup> Este capítulo, onde as opções são expressamente apontadas, mostra como Pedro Hispano estava atento aos argumentos em favor de uma e outra teses, e como há uma total coerência com o que é defendido ao longo do tratado.

A alma é acto primeiro do corpo, isto equivale a postular que é na alma que devem ser encontrados os mecanismos explicativos de todas as acções que o corpo realize. É por esta razão que, ao definir as faculdades gerais da alma, Pedro Hispano diz que cada uma delas é acto primeiro ou primeira perfeição do corpo.<sup>247</sup>

Torna-se então necessário explicar como é que a alma pode orientar um corpo que em si é divisível, sem ela própria ser dividida: o corpo é uma substância material, como tal possui volume ou tamanho, que o torna divisível; por sua vez a alma, substância incorpórea, não admite divisões nem nenhuma das suas diferenças é separada da sua substância. O corpo, que não tem ser em acto é mera potência face à alma, assim, só por presença da alma o corpo existe, possui ser. Verifica-se uma indissociação ontológica entre alma e corpo: «Anima vero substantia separata non est, set corpori materiali existentia ac virtute coniuncta.»<sup>248</sup> Tal doutrina, que se integra na compreensão da alma como perfeição do corpo, resulta da instrumentalização do corpo pela alma. Esta é uma substância espiritual, que age através das faculdades que emanam da sua união com o

---

<sup>243</sup> SLA, II,1; 46,3-7.

<sup>244</sup> Aqui Pedro Hispano refere-se às diferenças internas a cada uma das faculdades da alma: «Intelective igitur regunt sensitivas et sensitive vegetativas et hee virtutes corporales.» (SLA, II, 12; 75, 24-25)

<sup>245</sup> C. Pontes, na sua investigação sobre o problema da origem da alma em Pedro Hispano, também analisou estes textos chegando à conclusão do alinhamento do nosso autor pelo pluralismo das formas (C. PONTES, 1964, pp. 191-198).

<sup>246</sup> J. FERREIRA, 1953, 187-191: onde o capítulo é explicado em todos os seus pormenores. Uma diferente leitura do texto petrínico (que não contradiz as conclusões extraídas) é proposta por C. PONTES, 1984, pp. 191-192.

<sup>247</sup> SLA, II,1; 45,6-9, e 46,27-37.

<sup>248</sup> SLA, I,2; 18,6-8.

corpo e tem necessidade de um corpo onde todas as suas potências se actualizem,<sup>249</sup> essa foi a razão pela qual o criador destinou o corpo à alma.<sup>250</sup>

Pedro Hispano procura explicar como é então possível que a alma dirija actos e operações que ocorrem numa substância essencialmente diversa e diversificada sem que a indivisibilidade e unidade da sua substância seja afectada. Temos, em primeiro lugar, que aceitar que a alma por ser acto primeiro do corpo, isto é, ser do corpo, não perde nada da sua substância ao atribuir vida e ser ao corpo. É pela simples união ao corpo que a alma é princípio de vida, é pela sua essência que a alma é princípio vital, no entanto a alma além de ser acto primeiro do corpo é também acto segundo, ou seja, princípio do qual emanam as operações do corpo. Assim, pela sua essência, a alma é una, mas pelas suas potências e respectivas faculdades é multiforme:

« Anima vero vitam que **est actus primus**, non per suas confert potentias sed **per sue substantie unionem**. Nam esse rei non ab unitate forme que est in genere accidentis set ab eius emanat substantia. Et vita actus primus est viventium et eorum esse et ideo **ab essentia anime emanat vita et ab eius potentiis operationis** et in vita est uniformitas et actus continuatio fixa sicut **in essentia anime non cadit diversitas**, set **in operationibus multa cadit diversitas propter virtutum multiformem diversitatem**. »<sup>251</sup>

A diversidade de operações resulta da diversidade de faculdades, que emanam do acto de união da alma ao corpo, isto é emanam da vida. Não é a alma por si só que provoca a diferenciação de faculdades.

Quanto maior for a complexidade de composição do corpo maior é a diversidade de faculdades e de operações que a alma infunde no corpo para o dirigir: «Diversitas enim differentiarum anime virtutum multitudinem gignit, operationum vero multitudo a virtutum progredietur multitudine.»<sup>252</sup> Por essa razão, no homem, que é o mais composto dos animais, também ocorre o maior número de faculdades e potências.

A proporcionalidade de elementos predispõe a substância do corpo para a união com a substância da alma (união da qual, repita-se, resulta a vida), do mesmo modo, da complexidade da organização do corpo resulta a aptidão para o exercício das operações regidas pelas faculdades da alma. Assim, sem sofrer qualquer divisão e bastando-lhe a disposição do sujeito ao qual se une, a alma é primeira perfeição e motor.<sup>253</sup>

---

<sup>249</sup> SLA, I,2; 1-17

<sup>250</sup> «Tale igitur corpus universalis dispositio anime destinavit» SLA, I,2; 21,18-19.

A alma foi mesmo criada para se unir ao corpo e assim o tornar perfeito (SLA, I,5; 33,25-26).

<sup>251</sup> SLA, I,3; 26,18-26 (negritos meus).

<sup>252</sup> SLA, I, 4; 28, 32-34. É neste mesmo capítulo que se encontra a comparação entre a alma e a arte: alma una : muitas faculdades; arteuna : muitos instrumentos (SLA, I,4; 28, 12-18).

<sup>253</sup> «Distantia igitur a contrarietate ex complexionis equalitate inducta corpus ad vite susceptionem disponit que ex substantie anime unione resultat; organizatio vero ad virtutum anime operationes exercendas ipsum ordinat, ut ei anima primo sicut perfectio, secundo sicut motor, tanquam subiecto dispositio, uniatur.» (SLA, I,1; 28,36-29,5)

Num texto de grande fôlego sintético podemos advertir esta unidade de essência da alma, unidade que é exactamente transmitida pela diversidade de graus que a compõem, os quais contribuem para a ordem, para a perfeição de hierarquia:

«Anima igitur vegetabilis est prima perfectio corporis naturalis organici potentia vitam habentis, ei actum vite primum tribuens, opus conservationis per nutrimentum, opus perfectionis augmentum, opus multiplicationis per generationem conferens. Anima vero sensibilis prima perfectio corporis naturalis organici potentia vitam habentis, ei actum primum vite conferens, ei formarum corporali materie particulari subiacentium apprehensione discretionem et iudicium exhibens ac voluntarium motum. Anima vero intelectiva est prima perfectio corporis naturalis organici potentia vitam habentis, ei vitam exhibens et omnium formarum apprehensionem et universalium rerum speculationem et meditationum inventionem est tribuens ac motum voluntarium cum discretionem et electione et arbitrii libertate. Est autem inter ipsas ordo naturalis.»<sup>254</sup>

A simetria e regularidade esquemática da alma é comparável ao rigor formal deste texto, a ideia de hierarquia e de continuidade entre as almas é transmitida pela repetição dos participios. Como vemos no gráfico seguinte essa repetição parece fechar um círculo, que aparentemente contraria a linearidade ascendente da perfeição, mas encaixa perfeitamente com a ideia de unidade de essência que a alma possui:

Faculdades	VEGETATIVA	SENSITIVA	INTELECTIVA
Funções	tribuens (vita) conferens (opus)	conferens (vita) exhibens(opus)	exhibens(vita) tribuens(opus)

#### 4. A alma árvore

Podemos dizer que na alma a hierarquia se organiza em dois sentidos: descendente (o do acto sobre a potência) e ascendente (o da abstracção das formas). Para a compreensão da formação do conhecimento convém ter presentes estes dois modos de relação entre os patamares da hierarquia.

Na alma a hierarquia existe para que «a faculdade superior, que dirige o grau inferior, separe as *intentiones* dos entulhos materiais para chegar às *intentiones insensibiles*.»<sup>255</sup> Este princípio de acção do superior sobre o inferior é cósmico, é como que um vestígio do acto criador, cuja repplicação máxima no mundo terrestre é a acção do intelecto agente sobre o intelecto possível. Aquele processo podemos constatá-lo na alma, aos diversos níveis da produção do conhecimento. Pedro Hispano refere-o expressamente ao tratar da abstracção do inteligível pelo intelecto:

<sup>254</sup> SLA, II,1; 46,27-47,3.

<sup>255</sup> «(...) semper virtus superior ulteriorem gradum eligens intentiones a materialibus conditionibus separet usque ad intentiones insensibiles.» (SLA, X,6; 381, 25-27)

«Verum rectus ordo in hoc discurso observari videtur in ascensu primarum ad medias et harum ad ultimas et harum ad hanc virtutem consistens. Sed semper virtus superior inferioris precedentis omnes impressiones gerit, ut primus ordo (secundo) et secundus tertio et omnes formas contentas redat et sic perveniunt omnes ad hanc virtutem et sic in ultimo ordine omnes respicit sibi presentatas ut in medio et in primo.»<sup>256</sup>

É curioso notar que esta direcção orientadora do inferior (que é dependente) para o superior (que é magnânimo), é uma realidade política da Idade Média que o autor acarinha e reproduz quando nos dá a imagem da alma a funcionar como um reino: há a cabeça e há todos os que «são regidos», da mesma maneira que as faculdades inferiores «se ordenam» para as superiores «como servas». Afirma-o também na curta e incisiva passagem com que conclui a recapitulação da ordenação das faculdades e dos estados da alma: «as intelectivas regem as sensitivas e as sensitivas as vegetativas e estas as virtudes corporais.» A dependência é tal que o corpo regido por uma alma define quando esta se retira.<sup>257</sup>

Também existe hierarquia, mas ascendente, na apreensão do sensível. Cada elemento anterior contribui com algo para o grau superior.<sup>258</sup> No interior do intelecto, por força da sua constituição, também existe uma diferenciação hierárquica.<sup>259</sup>

Pedro Hispano dedica um capítulo à explicação dos princípios gerais de distinção das virtudes da alma.<sup>260</sup> São sete as razões de diversidade das faculdades (*virtutes*) da alma. Primeiro distinguem-se devido às próprias diferenças (*differentie*) da alma, em que aquelas se originam. Em segundo por causa das suas essências. Terceiro por causa dos órgãos. Quarto, das operações. Quinto, dos objectos. Sexto, da ordem. Sétimo, das condições do seu operar.<sup>261</sup> Mas, acrescenta, estas diferenças são essenciais e não acidentais. De tal modo que, se se considerarem as condições da operação, cada faculdade é infinitamente divisível, porque durante o seu operar varia muito por causa do órgão, do meio e das outras coisas intervenientes. Portanto, todas as faculdades que emanam da substância da alma, são diferentes por essência, embora a substância fundadora seja a mesma. Pedro Hispano é claro: há apenas diferença de essência, mas

---

<sup>256</sup> SLA, X,5; 376,26-33.

<sup>257</sup> «Cum autem virtutes emanent ab anima, superiores ei immediatius adherentes inferiores regunt, cum regimen totum ab anima procedat et semper inferiores prime ad superiores ultimas tanquam famule (como servas) ordinantur.

»Virtutum veri regentium duplex est differentia: prima universalis que ex omni virtutum resultat concurso; secunda particularis que regimini proprio alicuius membri deputatur.

»Intellective igitur regunt sensitivas et sensitive vegetativas et hee virtutes corporales. Cum vero superiores ad altiora officia elevantur, inferioribus a regimine iuxta ipsarum numerum desistentibus corporis machina marcescit virtutum subsidio destituta.» (SLA, II,12; 75,17-28)

<sup>258</sup> «In hoc autem ordine semper virtus precedens ministrat consequenti et posterior ex prima aliquid accipit et super hanc acceptionem additionem inducit.» SLA, II,5; 56,36-38.

<sup>259</sup> SLA, X,6; 379,13-16 e 383, 26-36.

<sup>260</sup> SLA, II,2; 48.

<sup>261</sup> Estas condições, são: força e debilidade, velocidade e lentidão, subtiliza e estupidez.

não de substância, segundo a determinação do criador que destinou cada uma delas para actos diferentes.<sup>262</sup>

De entre estas sete razões de diferenciação das faculdades, aquelas a que Pedro Hispano dedica repetida atenção são as que dizem respeito ao operar, aos objectos e à ordem natural das faculdades, abordando-as em capítulos especiais,<sup>263</sup> para além de ao longo de todo o livro a elas recorrer para explicar os mais variados problemas.

Nesta teoria da divisibilidade está a explicação para o facto de a mesma faculdade ser apresentada com múltiplas partes. Cada divisão corresponde ao ponto de vista segundo o qual cada função é observada. Não quer isto dizer que elas só existam no conhecimento ou no discurso, bem pelo contrário, nós podemos conhecê-las porque são constitutivas essenciais do real. Nesta aceitação da pluralidade de formas da alma tem Pedro Hispano a justificação filosófica que lhe permite reunir teorizações de origem por vezes oposta, como é a conciliação, no intelecto de funções abstractivas de tipo aristotélico, ou funções intuitivas, de tipo platónico.

\*

Será a seguir feita, através de gráficos, uma apreciação global e breve das divisões da alma. O essencial da doutrina de Pedro Hispano está no Tratado II, é portanto a ele que se recorre, com referências esporádicas a outras passagens. Os gráficos que daqui resultam são, no fundo, o esquema ou imagem gráfica do próprio homem.<sup>264</sup>

Para Pedro Hispano, que segue uma tradição que seria ocioso recapitular, as diferenças capitais da alma reduzem-se a três:<sup>265</sup>

Funções da alma	Vegetativa
	Sensitiva
	Intelectiva

#### 4.1. A estrutura da alma vegetativa

A função vegetativa da alma,<sup>266</sup> ou alma vegetativa, precede as formas superiores da alma na ordem da natureza e «é a própria forma dos corpos vivos, porque lhes dá o

---

<sup>262</sup> SLA, II,2; 48,3-26.

<sup>263</sup> SLA, II,10 a 12.

<sup>264</sup> Para um comparação da arquitectura da alma humana com Avicena, ver E. GILSON, 1929-30, p. 62.

<sup>265</sup> SLA, II,1; 45,4-6. É claro que estas funções apenas no homem existem juntas. Em SLA, II,9; 67-68 propõe uma tripartição ligeiramente diferente, porque focaliza a sua divisão segundo a regência dos corpos animados:

<b>Alma</b>	<b>Natural</b> (diversas funções necessárias à vida orgânica) <b>Vital</b> (diversas funções necessárias à vida corporal e à sensibilidade) <b>Animal</b> (apreensão e movimento voluntário)
-------------	--

Sobre as fontes da doutrina da alma animal ver E. GILSON, 1929-30, 76-77.

A taxonomia da vida animal reside mais nesta divisão, do que naquela que é objecto da ciência da alma. Também é aqui que radica o tratamento separado da alma vegetativa e das funções regitiva e de manutenção da vida no corpo.

acto de vida». <sup>267</sup> Esta função é causa final do corpo, porque para ela e para as suas faculdades e operações se ordenam, como para uma causa final, o corpo e todos os seus órgãos. O corpo e os membros são seus instrumentos. Tem uma função preparativa, que torna o corpo susceptível de receber a forma anímica seguinte <sup>268</sup>.

A diversidade nas suas virtudes ocorre quer por essência, quer só por distinção do seu funcionamento (*officium*). <sup>269</sup> Ora, entre as faculdades e operações da alma vegetativa encontramos tudo aquilo que é necessário ao regime do corpo.

Nestas divisões da alma sensitiva faltam todas as funções que se relacionam com a orientação e com a manutenção da vida no corpo, porque Pedro Hispano lhes dá um tratamento separado, como faculdade regitiva <sup>270</sup> e como faculdade vital. <sup>271</sup> Por pensar que se podem considerar funções da alma vegetativa (são a vegetativa olhada de outra perspectiva) incluí-as no mesmo quadro.

---

<sup>266</sup> Pedro Hispano sistematiza a alma vegetativa em SLA, II,3 (pp. 49-51) e justifica as suas três divisões principais em SLA, III,2 (pp. 81-83), desenvolvendo-as depois nos capítulos SLA, III,3-5 (pp. 77-122). Todas estas três divisões principais funcionam segundo quatro princípios agentes, de natureza somático-anímica (SLA, II,3; 24-32).

<sup>267</sup> SLA, III,1; 79,18-26.

<sup>268</sup> SLA, III,1; 80, 6-14.

<sup>269</sup> SLA, II,6; 61,2-4.

<sup>270</sup> SLA, IV; 121-134.

<sup>271</sup> SLA, V; 135-151.

Quadro IV. 1. - A Alma vegetativa

<b>ALMA V E G E T A T I V A</b>	Nutritiva (faculdades)	preparativa dos alimentos		apetitiva atractiva retentiva	prepara o quilo quilo em sangue <sup>272</sup> sangue em humidade	
		retentiva dos alimentos aplicativa dos alimentos assimilativa dos alimentos		digestiva expulsiva		
	Aumentativa (funções)	distensão dos membros				
		crescimento dos membros				
	Reprodutiva	seminativa	produtiva de esperma aplicativa de esperma			
formativa		invariância	informativa	reprodutiva distensiva dimensiva situativa figurativa		
Regitiva do corpo (tratada em SLA, IV)						
Conservação vital do corpo (SLA,V)		movimento do coração (V,3) respiração (V,4) pulsação (V,5)				

#### 4.2. A estrutura da alma sensitiva

A Alma sensitiva é exposta em todos os seus detalhes nos Tratados VI a VIII (cf. supra Quadro, I. 1.), por seu lado a exposição sintética encontramos-la também em três capítulos do segundo Tratado.<sup>273</sup> No próximo capítulo, ao ser estudado a noética petrínica far-se-à uma referência mais circunstanciada às diferenças sensitivas que intervêm na formação do conhecimento. O tratado VI é ainda importante para esse estudo pois aí são explicadas a apreensão e a abstracção, processos indispensáveis para o conhecimento do singular exterior.

Nas funções apreensivas da alma sensitiva é colocada a explicação para diversos problemas relativos à vida e ao conhecimento. Com elas fica explicada a internalização das formas sensíveis e o seu despojamento de vestígios de materialidade e, portanto, de

<sup>272</sup> Esta transmutação depende de quatro humores (50,21-23).

<sup>273</sup> SLA, IV a VI; pp. 52-61. Outras exposições de síntese encontram-se em VI,2 e VI,5.

individualidade. Outro dos grandes problemas de qualquer gnosiologia, que Pedro Hispano resolveu neste percurso sensorial interno, foi a existência e a origem do erro.

Para além do conhecimento são explicados outros assuntos, que aqui merecem atenção secundária —mas aos quais Pedro Hispano deu mais importância que a outros aqui salientados—, como por exemplo: as funções das partes do cérebro,<sup>274</sup> a explicação de certas patologias (alucinação, epilepsia, sonho, etc.), a organização das formas não percebidas, a criação de imagens de objectos não reais, etc.

Na exposição sintética (capítulos 4 a 6 do segundo tratado), a seguir sistematizada, Pedro Hispano não refere a função dispositiva (relacionada com as afecções e o movimento). Esta função, que apenas é referida durante a exposição especial, permite fazer a ligação entre o conhecimento e o agir ao seu nível inferior, a sobrevivência e o regime do corpo.<sup>275</sup> Determinantes para a compreensão do comportamento são também as paixões da alma sensitiva (as principais são 23, a cujos tipos se reduzem muitas outras), das quais algumas apenas existem no homem, nomeadamente as que dizem respeito ao intelecto.<sup>276</sup>

---

<sup>274</sup> O coração é o domicílio dos órgãos da alma sensitiva, a alma é a sua sede, mas o cérebro é o seu princípio imediato, todos procedem dele, como muitos canais procedem de uma fonte (cf. SLA, VI,6; 168-169. VI,10; 190,33-34. VI,13; 225,2. VII,1; 250,12-251,3. etc.). Pedro Hispano ao expor cada uma das faculdades sensitivas apreensivas (todas situadas no cérebro, distribuídas por um dos três lobos ocupados pelas funções sensitivas: SLA, VII; 250,22-32) indica sistematicamente qual a sua localização nas cavidades inter-ventriculares do cérebro e, por vezes, explica mesmo o mecanismo fisiológico de inter-relacionamento entre elas, através do fluxo espiritual. Em cada um dos capítulos o assunto é sempre bastante aprofundado. Pedro Hispano, que de acordo com os hábitos da época não terá feito dissecações, conhecia perfeitamente as classificações anatómicas de Galeno e de Avicena, em cujas obras se devem encontrar as fontes da sua doutrina das localizações.

<sup>275</sup> SLA, VIII,2; 280-282.

<sup>276</sup> SLA, VIII,4; 285-287.

Quadro IV. 2. - A alma sensitiva

<b>ALMA SENSITIVA</b>	Apreensiva	exterior (II,4)	tacto gosto olfacto visão audição	
		interior (II,5)	sensus communis <sup>277</sup> ymaginatío fantasya/cogitativa <sup>278</sup> estimativa memória	
	Motiva	imperativa	afectiva	concupiscível (desejo do agradável) irascível (recusa do desagradável)
			apetitiva	concupiscível irascível
		executivas (exteriores)	para a busca do necessário e útil (ligada aos nervos e membros)  para evitar o desnecessário e nocivo (ligada aos nervos e membros)	
	Dispositiva (SLA, VIII,2)		Imaginativa/cogitativa Estimativa	

A inexistência de acto corporal próprio e autónomo e a incapacidade intrínseca das faculdades sensitivas para a apreensão da verdade, tornam necessária a existência do intelecto, no homem.

<sup>277</sup>Pedro Hispano refere outros nomes com que é designado: "fantasya" e "formativa" e "ymaginatío" (SLA, II,5; 15-22).

<sup>278</sup> Ao longo do tratado Pedro Hispano não usa sempre o mesmo termo para designar este sentido interno. Designa-a sempre por "ymaginativa", excepto em VII,3 (263-264), capítulo da discussão especial, onde prefere o termo "fantasya", que está mais de acordo com a designação aristotélica, e tem a vantagem de evitar confusão com a "ymaginativa". Mas, nos capítulos seguintes volta a usar "ymaginativa". "Cogitativa" é o termo adequado para designar a existência desta função no homem, pois nele está sob a direcção do intelecto (SLA, II,5; 55,32-36 e SLA, VII,3; 263,24-27), por essa razão usarei sempre este termo ao longo da exposição. Pedro Hispano refere ainda outro nome com que é designada "distinctiva". Estes diferentes nomes adequam-se às diferentes definições e prespectivas de análise da acção de uma mesma função.

### 4.3. A estrutura da alma intelectual

A síntese sobre o intelecto encontra-se em dois capítulos do segundo tratado e em outro do décimo.<sup>279</sup>

A doutrina dos intelectos (possível e agente) e a sua dependência de outras inteligências (substâncias espirituais) será analisada durante a investigação da formação do conhecimento. Quanto às potências motivas do intelecto, não possuem qualquer ligação com o corpo, são a vontade e o desejo, por isso se incluem aqui as mais importantes passagens sobre o agir distintivo do homem. As paixões do intelecto, são como que acidentes e são ou concupiscíveis (são vinte) ou irascíveis (são vinte e sete); têm alguma importância para estabelecer tipologias antropológicas, pois todos os homens se inclinam para umas ou outras. Pela sua relação com a dor e o prazer também permitem estabelecer uma ponte entre o intelecto e o comportamento.<sup>280</sup>

João Ferreira já propôs um completo esquema das funções apreensivas do intelecto;<sup>281</sup> no esquema seguinte incluem-se também as funções motivacionais, que aquele investigador não tinha incluído. Mas, entre os dois esquemas há uma diferença mais profunda, que se refere ao intelecto agente. J. Ferreira interpretou a referência ao intelecto agente que se encontra no capítulo 7 do segundo tratado como uma referência a três tipos de intelecto agente.<sup>282</sup> Mas, devemos recordar que neste tratado Pedro Hispano expõe as divisões das potências da alma tais como existem nas criaturas e não diz que "existem três intelectos agentes" mas diz que «o intelecto agente se distingue em três (*intellectus agens triplex distinguitur*)». Pedro Hispano de modo algum aceita a unicidade do intelecto, pelo que temos de ver nesta referência a defesa de que o intelecto agente, próprio a cada homem, tem três diferenças ou três níveis, podendo dizer-se que os dois primeiros são a sua face superior e o último a face inferior. Só assim se compreende que cada intelecto agente seja a faculdade de contemplação das criaturas superiores e do próprio Criador, ao mesmo tempo que possui uma luz própria que lhe permite agir sobre as imagens existentes no intelecto possível, tornando-as inteligíveis em acto. Nos dois primeiros níveis a luz do intelecto agente é passiva e necessita de auxílio, pelo que em certa medida são diferenças receptivas, mas no terceiro caso é autónomo e basta-se a si próprio para desempenhar essa função que lhe é própria.

---

<sup>279</sup> Respectivamente II,7-8 e X,3.

<sup>280</sup> SLA, XI,9; 447,452.

<sup>281</sup> J. FERREIRA, 1959, 32.

<sup>282</sup> Cfr. SLA, II,7; 62,13-21 e J. FERREIRA, 1959,43 e M. ALONSO, nota à linha 28 da p. 390 (SLA, X,7).

Quadro IV. 3. - A alma intelectiva

"accommodatus"	Função APREENSIVA (II,7)	Intelecto POSSÍVEL	COGNOSCITIVO -apreensão do inteligível segundo:	a operação	-inventiva -indicativa -doutrinativa -discente -raciocinativa -opinativa -lógica -mente
				.os graus de informação	.intelecto material .intelecto habitual .intelecto "adeptus" .intelecto
ALMA	Função MOTIVA	Intelecto AGENTE	CONSERVATIVO (conservação do inteligível)	a função	.intelecto superior (contemplativo) .intelecto inferior (compreensivo)
				memória reminiscência	.conservativa .conservativa intercisa
I N T E L E C T I V A	segundo o agir			.potência do criador que irradia luz sobre o intelecto humano .influências recebidas das inteligências .potência própria da alma: actua os fantasmas do int. possível	
				-sinderese -razão -vontade <sup>283</sup> -livre-arbítrio	apreensiva da verdade e do falso deliberativa (sobre o bem e o mal) desejo do necessário desejo (de escolha ou recusa) <sup>284</sup>
	segundo a ordem			primeira	-ordena para o sumo e primeiro bem -contempla-o directamente -consuma
				segunda	-ordena para o bem das criaturas -dirigida para o útil -dirigida para a virtude <sup>285</sup>

Uma análise dos gráficos sobre a alma sensitiva e sobre a intelectiva permite apreender rapidamente como a explicação do conhecimento exige uma complexificação extrema, pois é para a sua execução que se orienta a maioria das divisões da alma.

<sup>283</sup> No tratado XI são dedicados quatro capítulos à vontade (cap. 2 a 5): —sobre a vontade e o voluntário e o involuntário; —sobre a vontade mnatural; —sobre a vontade sensual/sensitiva; —sobre a vontade activa.

<sup>284</sup> Esta diferença da vontade tem ainda duas faces: uma ordenada para as coisas que são inferiores; outra que se inclina quer para o possível quer para o impossível. A vontade que se inclina para o possível tem ainda seis diferenças: -consiliativa; -sentenciativa; -judicativa; -electiva; de movimento para o acto; -executiva do acto. SLA, II

<sup>285</sup> Esta divisão, orientada para a própria alma, ainda tem mais três divisões.

A multiplicação de divisões da alma funciona como uma demonstração pelo excesso de que a unidade da alma não é cindida, mas, dela podem ser predicados muitos actos, potências, funções e estados. Ou seja as suas divisões são tantas que isso nunca poderá afectar a sua unidade. As diversas divisões da alma são como que modos de falar dela, segundo os acidentes do seu funcionamento

No capítulo dedicado ao resumo das três principais diferenças da alma ocupam lugar de destaque os conceitos de vida e de conhecimento.<sup>286</sup> É com a sua ajuda que Pedro Hispano estabelece uma hierarquia entre as faculdades vegetativa sensitiva e intelectiva.

A vida e o agir são comuns a todas as faculdades, já a imortalidade e o acesso ao conhecimento verdadeiro distinguem a intelectiva das outras duas. Mas, nem todo o intelecto é imortal, apenas o agente o é, pela sua natureza. Se a alma permite determinar o género próximo de cada ser vivo, o conhecimento (e a vontade intelectiva) é, numa linguagem lógica, a diferença específica do homem.

De facto, a vida não é realmente diferenciadora pois «a qualibet vero differentia vita emanat», conferindo cada uma uma certa perfeição específica e o ser específico aos sujeitos singulares, de modo que a vegetativa é princípio vital nas plantas, a sensitiva é-o nos animais e a intelectiva é-o no homem.<sup>287</sup>

O conceito de conhecimento (*cognitio*) é quem propriamente permite distinguir as três faculdades: a vegetativa é destituída da possibilidade de conhecer. O conhecimento é prerrogativa das outras duas faculdades, mas em graus diferentes: a sensitiva, porque está demasiado próxima da matéria corporal só pode atingir as formas corporais,<sup>288</sup> que apreende da matéria particular subjacente realizando a separação (*discretionem*), o juízo e o movimento voluntário;<sup>289</sup> a intelectiva, que nada tem a ver com a matéria ou o corpo, pode, por isso, receber todas as formas para as quais dirige o brilho e penetraçãodo seu olhar.<sup>290</sup> A intelectiva tem mais funções para além do conhecimento: «omnium formarum apprehensionem et universalium rerum speculationem et meditationum inventionem est tribuens ac motum voluntarium cum discretionem et electionem et arbitrii libertate.»<sup>291</sup>

Em conclusão, podemos dizer que há uma tripla ordem entre as faculdades. Ordem natural é a que Pedro Hispano constata dizendo que a vegetativa precede todas as outras, porque com a sensitiva mas sem a vegetativa não poderia haver animais, nem poderia

---

<sup>286</sup> SLA, II,1; 45-47.

<sup>287</sup> SLA, II,1; 46, 21-26.

<sup>288</sup> SLA, II,1; 45, 7-9 e 26-28.

<sup>289</sup> SLA, II,1; 46, 31-35.

<sup>290</sup> SLA, II,1; 46, 1-3.

<sup>291</sup> SLA, II,1; 46, 35-47,2.

haver homens só com a intelectiva e sem o concurso das outras duas.<sup>292</sup> Podemos também delectar a presença de uma outra ordenação, epistemológica e que se refere ao conhecimento, que vai das coisas singulares primeiras às causas primeiras intuídas. Há também uma ordem antropológica, que caminha no sentido da perfeição, desde as faculdades exteriores até ao intelecto agente.

---

<sup>292</sup> SLA, II,1; 47, 3-10.

## Capítulo V

### O CONHECIMENTO

---

Um debate recorrente na filosofia do século XIII andou em torno da determinação do género do conhecimento: se é conhecimento do universal, ou se é conhecimento do singular.<sup>293</sup> A solução para este problema sempre foi investigado a partir da determinação da origem e do objecto próprio do conhecimento: se o que conhecemos é abstraído das coisas, então o conhecimento é um processo necessariamente activo, só conhecemos o singular e o universal é uma generalização. Mas, se o que conhecemos nos ocorre por intuição ou iluminação, então o processo do conhecimento é necessariamente passivo porque é a recepção de uma ideia ou forma universal e só reconhecemos o singular por dedução das essências conhecidas directamente.

As grandes correntes de pensamento podem classificar-se segundo a sua opção por uma ou outras destas hipóteses.

Pedro Hispano, que também se debateu com o problema, parece não ter optado por qualquer delas tendo ensaiado uma via sincrética, com que procurou legitimar as duas origens do conhecimento, embora cada uma coubesse a objectos cognoscíveis diferentes.

Para compreendermos o modo como Pedro Hispano aborda o problema teremos que percorrer, sucessivamente: —a teoria da substância aplicada ao caso concreto do conhecimento; —a classificação dos diversos géneros de inteligíveis: —as teorias da apreensão e da abstracção, —a teoria dos intellectos e da iluminação.

---

<sup>293</sup> C. BÉRUBÉ (1964) traçou o panorama da lenta evolução das soluções para este problema, desde a intelecção universal (presente nos pensadores do início do século), passando pela intelecção indirecta de S.Tomás e Henrique de Gand, até à intelecção directa (presente nos filósofos do final do século XIII e início do XIV) e à intelecção indirecta escotista.

## 1. Gnosiologia e metafísica da luz

A alma sensitiva é perfeição (acto) dada ao corpo. Por ser forma primeira do corpo é dela que provém a vida, mas, como é uma substância espiritual é dotada de conhecimento. Dada a sua ligação com o corpo só poderia abarcar as «formas da matéria corporal», por esta razão é nela que «tem origem o conhecimento das coisas inferiores», ao passo que o das formas primeiras ocorre pela intelectiva, que é uma substância totalmente livre da corporalidade.<sup>294</sup> A diferenciação dos níveis da alma orienta-se, como vemos, para a explicação do conhecimento, de modo a poder abranger, num mesmo modelo explicativo, os diferentes objectos cognoscíveis.

Pedro Hispano explica este seu pensamento através da metáfora da maior ou menor capacidade de penetração da luz na menor ou maior densidade da matéria. O grau de pureza das substâncias espirituais diferencia os graus do conhecimento, pelo que na alma encontramos uma hierarquia de substâncias. A pureza de cada uma decorre da proximidade ou afastamento das suas ligações à matéria do corpo: quanto menor for a dependência da substância em relação à matéria «tanto maior e mais pura e mais perfeita será a iluminação do conhecimento».<sup>295</sup> Quanto maior for a pureza do meio a atravessar maior será a luz recebida, quanto mais substâncias compostas atravessar maior é a opacidade do meio e menor é a porção e brilho da luz.<sup>296</sup>

A pureza ou a imundície dos corpos é determinada pelo grau de participação da luz nas respectivas naturezas. Pedro Hispano, para introduzir a teoria da apreensão, distingue entre substâncias corporais (compostas e materiais) e substâncias espirituais (simples e imateriais), dizendo:

«(...) in omnibus nature lucis participatio maior puritatem maiorem, compositionem minorem, ac simpliciorum operationum effectum inducit; eius autem maior recessus corpulentioem compositionem ac materialem maiorem immunditiam et operationum simplicium defectum gignit, sicut discurrendo in mundi corporibus supremis, mediis atque infimis intueri contingit.»<sup>297</sup>

Daqui concluirá que só as substâncias espirituais são dotadas do poder de apreender. Como no Pseudo-Dionísio, de onde esta equiparação da perspicuidade da luz com a penetração do conhecimento parece provir, há uma hierarquia descendente

---

<sup>294</sup> SLA, VI,1; 155,12-20.

<sup>295</sup> «(...) iuxta spiritualis simplicitatis graduum ordinem distinctorum, cognitionis gradus suscipiunt distinctionem, que accessu et recessu alligationis corporalis materie consistit. Nam quanto substantia a materie dependentia longioribus distat gradibus tanto cognitionis maiore ac puriore perfectioreque illustratione decoratur». (SLA, VI,1; 155,20-23)

<sup>296</sup> SLA, VI,1; 156,1-4.

<sup>297</sup> SLA, VI,3; 158, 8-15.

consoante o grau de ser, isto é de pureza.<sup>298</sup>

Esta equiparação entre ser, luz e conhecimento tem uma longa tradição e é recorrente tanto na mística como na filosofia medievais.<sup>299</sup> É a esta teorização que se tem dado o nome de metafísica da luz: «la réflexion philosophique utilise le concept de lumière pour déterminer l'être et le connaître, si bien qu'on distingue une théorie de la lumière en ontologie et en critique de la connaissance.»<sup>300</sup> As fontes desta doutrina da luz, para além do texto bíblico, podem encontrar-se em Heraclito, Platão, Plotino, Patrística Grega e Dinísio Pseudo-Areopagita, S. Agostinho, Escoto Eriúgena.<sup>301</sup> A metafísica da luz ganha expressão nos filósofos do século XIII e torna-se a pedra de toque para a compreensão dos filósofos que a seguem. Segundo Margot Schmidt: «Les principaux représentants de la métaphysique de la lumière au moyen âge (qui subissent aussi l'influence de la pensée juive et arabe) sont Isaac Israeli, Ibn Gabirol, Avicenne, et, chez les chrétiens, Albert le Grand, Robert Grosseteste et le *De intelligentiis* anonyme qui lui est apparenté, Bonaventure. Le noyau de cette doctrine est que la lumière est la première forme qui détermine la matière prime, le principe constitutif de chaque être corporel; l'image du monde est marquée par là d'un trait fortement dynamique».<sup>302</sup> Pedro Hispano integra-se nesta corrente de filósofos e encontramos na sua obra estes traços característicos da metafísica da luz, embora de um modo disseminado.<sup>303</sup> Por exemplo, Deus é considerado «prima lux omnium produtrix».<sup>304</sup> Sobre o domínio das criaturas é-nos dito que a substância espiritual tem a natureza da luz.<sup>305</sup> Como vimos acima, Pedro Hispano também recorre inúmeras vezes à metáfora da luz para explicar o conhecimento, como quando, por um símile, explica que a luz atravessa o ar com facilidade, enquanto que as coisas opacas impedem a sua passagem, o mesmo acontece com o conhecimento, pelo que distingue a «luz da vegetativa» a «luz da sensitiva» e a «luz da intelectualiva», ou seja o conhecimento equivale à luz.<sup>306</sup>

Através da metáfora da luz, expressam-se duas ideias-força, de importância

<sup>298</sup> Cf. os textos do Pseudo-Dionísio citados por R. ROQUES (1954, 105-107, e notas respectivas). Como mostrou P.-T. CAMELOT (1976, 1115), para Dionísio a hierarquia celeste é uma *hierarquia de iluminação*, cujo princípio de emanação é Deus.

<sup>299</sup> P.-T. CAMELOT, 1976; M. SCHMIDT, 1976; J. OWENS, 1982; etc.

<sup>300</sup> M. SCHMIDT, 1976, 1159-1160. Cf. G. FRAILE, 1960, 716-717.

<sup>301</sup> D. MATHIEU, 1976; P.-T. CAMELOT, 1976.

<sup>302</sup> M. SCHMIDT, 1976, 1160. Da citação foram retiradas as datas existentes no texto original. Roberto Grosseteste é, dos autores citados, aquele onde a metafísica da luz é levada mais longe —está presente na física, na cosmologia, na gnosiologia, na estética, na epistemologia, na mística—, como o ilustra o profundo estudo de J. MCEVOY, 1982.

<sup>303</sup> A teoria da iluminação é característica da gnosiologia agostiniana e do agostinismo avicenzante, em que Pedro Hispano é tradicionalmente integrado.

<sup>304</sup> SLA, X,2; 357,21-22. Aqui encontramos uma comparação entre Deus/luz e coisas/trevas, o primeiro é criador e as últimas são passivamente receptivas.

<sup>305</sup> SLA, I,5; 34,19-31.

<sup>306</sup> SLA, II,1; 46,3-21.

máxima na filosofia medieval: o dinamismo essencial constituinte do ser, a racionalidade e cognoscibilidade do mundo-criação. É da própria metáfora que dimana uma ontologia e uma teoria da iluminação gnosiológica (o que é conhecido é constitutivo do ser), daí a consideração de que o conhecimento é luz não só no sentido metafórico, mas também em sentido próprio.

Está aí o fundamento epistemológico e ontológico para a teoria da hierarquia da iluminação e dos graus do conhecimento segundo a natureza ontológica dos seres, que Pedro Hispano sistematiza:

«Assim, os graus do conhecimento adquirem a sua natureza segundo a maior ou menor pureza da simplicidade espiritual da natureza e, por isso, o fulgor do conhecimento da inteligência incriada está na última perfeição em que consiste; o conjunto das inteligências criadas ocupa o segundo grau de ordem, porque participa numa perfeição menor; a alma intelectual, que possui diversos graus na ordem das suas faculdades, atinge-o pela participação inferior. Mas, a ínfima é ocupada pela disposição da sensitiva. Já a vegetativa, que está muito ligada à matéria corporal, carece de conhecimento e só é abrangida pelo acto vital.»<sup>307</sup>

Nesta hierarquização —que é ilustrativa das substâncias cognoscentes, mas também dos cognoscíveis que a cada uma estão adscritos— Pedro Hispano identifica claramente a existência de um grau intermédio entre Deus e o homem, que é ocupado pelas inteligências criadas. Há então que averiguar quem é o autor da iluminação: se o Criador (e então haverá acordo com o agostinismo-avicenizante) se as inteligências intermediárias, que desempenhariam a tarefa de verdadeiro intelecto agente supra-humano (e então haverá uma aproximação ao avicenismo), ou se ambos são de certo modo iluminadores relativamente ao intelecto agente de cada homem. Pedro Hispano, como já vimos ao sistematizar a alma intelectual, propõe esta explicação, que tem a vantagem de preservar a individualidade do intelecto agente sem o impedir de receber influências das inteligências superiores.

Por ser uma substância incorporal a alma é apreensora por natureza. Ao reafirmar a diferença ontológica e de ordem das diversas substâncias existentes, Pedro Hispano afirma também que a cada substância corresponde um acto específico, sendo o da substância espiritual o conhecimento: «spiritualibus igitur substantiis competit».<sup>308</sup> A

---

<sup>307</sup> «Sic et ipse secundum spiritualis simplicitatis maioris ac minoris puritatis gradus cognitionis recipiunt naturam, et ideo intelligentie increate cognitionis fulgor inest in ultima perfectione consistens, intelligentiarum vero creatarum collectio secundum ordinis gradus ipsum secundum minorem perfectionem participat, anima vero intellectiva in suarum virtutum ordinibus multiplices gradus recipiens ipsum inferiore attingit participatione. Set sensibilis eam infima dispositione consequitur. Vegetabilis vero, cum multum sit corporali materie connexa, cognitione caret, solo vite actu contenta.»  
SLA, VI, 1; 156, 4-14

<sup>308</sup> SLA, VI,3; 159, 22.

diversidade de graus de conhecimento é concomitante com uma diversidade de substâncias. E Pedro Hispano repete aqui a hierarquização antes estabelecida, a saber: o nível de perfeição ontológica é ocupado pela substância increada, depois vêm as inteligências, depois as substâncias com certa ligação à fuligem dos corpos (trata-se da alma sensitivae intellectiva), onde, por essa razão, o conhecimento se dá com *menor claridade*, estando já a alma vegetativa totalmente destituída de conhecimento. A alma intelectiva, devido à sua imunidade corporal é mais pura e não possui nem precisa de um instrumento corporal.<sup>309</sup> Quem funciona como seu órgão, para a apreensão são as potências inferiores.

As substâncias espirituais possuem três características próprias, sendo a terceira o poder de conhecer.<sup>310</sup> Este poder de conhecer é definido como «simplicis spiritualitatis luminis illustratio». Luz «pela qual lhe são apresentadas as similitudes espirituais das coisas, as quais pelo acto de irradiação da luz espiritual são clarificadas pela manifestação na apreensiva, mas este poder tem em si próprio vários e diversos graus», pelo que as substâncias corporais, que não possuem qualquer destas características, são destituídas de conhecimento.<sup>311</sup>

No universo de Pedro Hispano a possibilidade do conhecimento está directamente relacionado com a distância da alma à matéria corporal: se muito próxima ele é impossível (porque o conhecimento, o inteligível, não pode estar afectado de materialidade individuadora), se muito afastada é perfeito. É por isso que a vegetativa, demasiado próxima da matéria, está privada de conhecimento; este provém de substâncias espirituais, maximamente distanciadas da matéria. Por seu lado a sensitiva e a intelectiva estão ornadas pelo conhecimento. Mas, a demasiada proximidade entre a alma sensitiva e a matéria, apenas admite que a sua face se dirija para as formas corporais, estando-lhe vedada a apreensão das formas superiores. Ajudada pela barreira mediadora que estas duas faculdades inferiores constituem, a intelectiva é definitivamente independente da matéria e, por isso, pode devir todas as coisas e

---

<sup>309</sup> «(...) in prima igitur substantia increata maxime secundum omnes perfectionis conditiones viget; et demum in intelligentiis vigorem integritatis optinet. Set in coniunctis propter corporalis materie caliginem secundum minorem claritatem discurrit. Vegetabilis autem cum sit materie multum connexa a cognitione est expers.

»Sensibilis vero cognitione decoratur, quamvis illa ex opere resultet partium corporalium.

»Sed intellectiva cum a corporali dependentia sit liberior maiorem perfectionem ac puritatem in cognitionem participat, ut eius propria apprehensio instrumento non egeat corporali.» ( SLA, VI,3; 159,24-34)

<sup>310</sup> A primeira é a força própria, suficiente para mover, para ser acto —quanto maior for a ligação com a matéria menor é a liberdade agónica (SLA, VI,3; 159,36-160,12); a segunda é a impassibilidade da alma face ao corpo: àquela não pode ser transmitido movimento, porque é indivisível e o movimento só existe no que é divisível (SLA, VI,3; 160,12-20).

<sup>311</sup> SLA, VI,3; 160,20-26.

«estende o cume perspicaz da sua face a todas as naturezas.»<sup>312</sup>

A integralidade do conhecimento ocorre, portanto, com a presença de três coisas: 1ª) uma substância totalmente livre de matéria; 2ª) a forma despojada de matéria pela abstracção; 3ª) união da forma com a substância cognoscente pelo concurso das disposições de ambas.<sup>313</sup>

Apesar deste esquema geral, a diversidade de substâncias provoca uma diferenciação entre os tipos de conhecimento que em cada uma existe. No criador ele não é recebido e é uno; nas inteligências é recebido quer por contemplação no espelho da luz primeira, quer por representação das coisas; o intelecto humano conhece todas as coisas por recepção das formas sem resíduos corporais, para o que os sentidos são imprescindíveis.<sup>314</sup>

O que é então este acto específico da substância espiritual a que se dá o nome de conhecimento?

«Est autem cognitio effigierum rerum substantiae spiritualis conspectui presentatio et earum eius perlustrationis ductu discreta indagatio.»<sup>315</sup>

Esta definição do conhecimento, indica-nos que tem uma origem exterior, ou seja não é inato mas é *a posteriori* e como é uma representação a alma não se torna o próprio conhecimento, a essência de cada um mantém-se diferenciada; se a alma se tornasse o conhecimento passaria a haver uma indiferenciação entre os seres que detivessem o conhecimento verdadeiro.

Pedro Hispano não se cansa de repetir que, pelo conhecimento a alma pode ser tudo (*omnia capax*) e a intelectiva tem a capacidade de possuir imagens de todas as coisas.<sup>316</sup> Dadas estas indicações o problema do conhecimento está em determinar como e quando é que a alma passa a adquirir essas imagens das coisas e qual a relação entre as imagens e as coisas. O problema do conhecimento é, também aqui, o problema da representação.

Como vimos ao estudar o uso de símiles, o intelecto possível é de modo inato destituído de formas, é como que uma tábua lisa, ainda sem qualquer pintura, possuindo

<sup>312</sup> SLA, II,1; 45,12-46,3 que conclui: «intellectiva (...) omnium rerum capax, ad omnes naturas sui aspectus extendit aciem perspicacem.»

<sup>313</sup> SLA, VI,3; 160,27-36.

<sup>314</sup> SLA, VI,3; 161,3-18.

<sup>315</sup> SLA, X,2; 360,5-7, cf. linhas subsequentes

<sup>316</sup> Estas expressões são usadas em inúmeros passos: «omnium rerum capax» (SLA, II,1; 46,2). «anima intellectiva omnium rerum similitudinem capax» (SLA, X,5; 374, 23-24). Algumas referências só do tratado X, onde o conhecimento intelectual é aprofundado: SLA, X,3; 362, 32-36. SLA, X,5; 370,6-7;374,23-24. SLA, X,6; 379,3-5; 382,14-16; 384,4 e 11-14. SLA, X,9; 398,17. Etc.

Esta expressão, «anima capax omnium», encontra-se em ALCHEM DE CLARAVAL, *De spiritu et anima* (VII, col. 784; e ainda 781, 782, 784, 786, 787, etc), remetendo-a os editores para ISAAC DE STELLA. Cf. J. MCEVOY, 1982, 302.

apenas a capacidade natural de receber todos os inteligíveis.<sup>317</sup>

A teoria do cognoscível é uma das doutrinas mais indicativas do alinhamento do pensamento de Pedro Hispano. Embora comece por aceitar que tudo o que conhecemos advém ao conhecimento através dos sentidos, matiza esta teoria e complementa-a com a teoria da iluminação, de tal modo que no final é insustentável afirmar que o conhecimento tem origem nos sentidos.

Pedro Hispano confirma, ao explicar a «totalidade ou perfeição do conhecimento humano», que este não se refere apenas ao que entra pelos sentidos. Nele intervêm as duas faces do intelecto: a inferior, relacionada com o apreensão dos sensíveis que chegam, através de todo o processo noético, ao intelecto possível, e se tornam conhecidas em acto após conveniente iluminação pelo agente; por outro lado intervêm a sua face superior, que por contemplação capta as formas superiores e as imprime no intelecto possível (este regresso ao intelecto possível, verifica-se por nele residir o conhecimento em hábito), portanto, a perfeição do conhecimento concretiza-se, consuma-se, em ambos os graus de toda a ordem das faculdades da alma.<sup>318</sup>

## 2. De que modo se conhece o que se conhece?

Como a alma é criada, a sua essência difere do que nela existe, pelo que o conhecimento é mediato. Existem três modos corporais de conhecimento: por essência, pela forma/*species*, por exclusão (*per extraneam procedens*).<sup>319</sup>

Os modos de conhecimento por essência são seis e correspondem ao conhecimento intuitivo e directo do intelecto agente.<sup>320</sup>

Os quatro modos de conhecimento pelas formas englobam o conhecimento do mundo exterior, que ocorre por: —abstracção da espécie da matéria corporal, é deste modo que conhecemos os corpos; —elevação das noções da forma (*elevationem intentionis speciei*) a partir da subsistência espiritual, é deste modo que conhecemos as substâncias espirituais; —semelhança entre as coisas, é assim que conhecemos as substâncias separadas através das imagens (*effigies*) corporais; —analogia do idêntico, como a matéria e a forma universais.

O terceiro modo de conhecimento corporal, *per extranea*, inclui quatro formas: —alguns são conhecidos pelo efeito, sinais e vestígios, é este o modo como se conhecem

<sup>317</sup> «Virtus autem hec naturali ortu specierum perfectione nuda est tamquam tabula rasa pictura nulla informatam. Inest autem ipsi naturalis industria ad omnium intelligibilium receptionem disponens.» (SLA, X,5; 375, 13-16) Fonte da comparação intelecto possível/tábua rasa (e da doutrina exposta): Aristóteles, *de Anima*, III, 4; 430 a 1-2.

<sup>318</sup> SLA, X,6; 377,25-378,6, passagem que conclui o capítulo com a afirmação: «in utroque gradu totius ordinis virtutum anime cognitionis perfectio consummatur.»

<sup>319</sup> SLA, X,8; 396,29-31.

<sup>320</sup> SLA, X,8; 396,31-397,4.

as causas superiores; —outros por privação dos outros; —outros por redução de tudo ao idêntico, assim se conhecem os princípios; —outros pelo hábito, como as privações.<sup>321</sup>

Neste local Pedro Hispano não estabelece qualquer hierarquia ou relação entre estas formas de conhecimento, pelo que devemos considerá-los como pontos de vista explicativos, ou cada modo correspondendo a um tipo próprio de objectos.

Convém ainda assinalar os dois modos de conhecimento pelos quais é possível conhecer a verdade suprema. Um é a especulação (cf. intelecto especulativo), que decorre da reflexão sobre a disposição das criaturas ascendendo ao criador através dos seus vestígios. O outro é a elevação, trata-se da intuição directa, conhecimento místico e visão directa de Deus.<sup>322</sup> Como o cume da perfeição da vida e do agir é o conhecimento e o amor da verdade suprema, este conhecimento directo é necessário para o atingir.<sup>323</sup> Ademais, o apelo do mundo exterior e inferior, que se exerce sobre as faculdades distrai o desejo do bem supremo.<sup>324</sup> Assim, a inefabilidade deste conhecimento leva Pedro Hispano à recusa, mas só na ordem mística, do papel positivo do mundo material para a aquisição do conhecimento.<sup>325</sup>

Voltemos ao conhecimento do mundo. Este encontra-se a dois níveis: o conhecimento sensitivo distingue-se do intelectual quanto às operações intervenientes: o primeiro emana da alma sensitiva e ocorre sem a intervenção da razão, o segundo procede da intelectual, sendo a *discretio rationis* o que distingue o conhecimento sensitivo do intelectual.<sup>326</sup> Mas, a distinção também é provocada pelas diferenças de composição ontológica entre as respectivas substâncias, como acontece na distinção do conhecimento possuído pelo criador, pelas inteligências e pelo intelecto.<sup>327</sup> A alma intelectual pode conhecer as coisas materiais através das formas apreendidas e abstraídas, mas também pode receber por iluminação o conhecimento dos inteligíveis.<sup>328</sup> Esta diferença de conhecimentos, o do mundo e o do imutável, deve merecer a nossa atenção: há uma diferença ontológica entre eles? Há alguma relação entre estes tipos de conhecimento, para além de se encontrarem no homem? O segundo contribui para a formação do primeiro, ou vice-versa? Não há qualquer relação entre eles?

---

<sup>321</sup> SLA, X,8; 397,5-15.

<sup>322</sup> «Set veritatis summe notitiam duplici tramite anima acquirit, creaturarum dispositionem speculando et ad ipsum multis mediis ascendendo et altero ad eius puram lucem aspectum liberum elevando.» SLA, XI,7; 443, 2-5.

<sup>323</sup> SLA, XI,7; 443, 11-13.

<sup>324</sup> SLA, XI,7; 443, 23-27.

<sup>325</sup> Contributo que Pedro Hispano nunca põe em causa excepto aqui, cf. tratados VI e VII, ou SLA, X,10; 407, 35-36: «experientia est via per sensibiles effectum et impressiones in certam ducens comprehensionem.»

<sup>326</sup> SLA, I,1; 15, 1-6; cf. SLA, II, 1; 45-47.

<sup>327</sup> SLA, VI,1; 156,4-14. SLA, VI,3; 159,3-12.

<sup>328</sup> SLA, X,5; 377, 25-34.

### 3. Processo de apreensão do sensível e de "construção do inteligível"

No processo de formação da sensação e sua internalização através das várias diferenças da alma sensitiva, existe uma ordem natural ascendente que é constantemente sublinhada.<sup>329</sup> No processo de formação do inteligível em acto existe também uma ordem natural que parece ser ascendente. O processo é ascendente para o percurso da forma, mas a potência necessária à sua existência tem origem no superior e não no inferior, razão que explica a necessidade de intervenção de um intelecto agente que sobrepuja todo o processo sem ser ele a origem da forma.<sup>330</sup>

No final do capítulo sobre o intelecto agente encontramos uma sistematização dos seus objectos, isto é dos seres sobre os quais exerce a sua actividade. Faremos o estudo da formação do conhecimento partindo deste texto, que nos servirá de guia, uma vez que resume os três modos de conhecimento de inteligíveis, a que o homem pode aceder.

«Agenti vero virtuti objecta respondent, quorum tripex assignatur genus. Primum circa quod suum exercet officium, secundum proprium, cuius est capax, tertium ad quod suum elevat aspectum. Omnia igitur genera, que sensitivis virtutibus interioribus et exterioribus virtuti possibili offerentur, eius sunt obiecta ut omnes forme sensibiles, intentiones insensibiles et particularium substantiarum intentiones. Circa eas enim in possibili receptas irradiationis, manifestationis ac distinctionis officium exercet. Verum ipsarum receptio non ei, sed possibili competit solo actu ei appropriato. Maxime veri eius obiecta propria sunt primarum essentialium universales intentiones, quas continue considerat, que ei adesse ut exemplaria inpresse censentur. Ad res vero supremas separatas elevat aspectum, cuius officio solo anima eas in sua consistentia comprehendere nata est.»<sup>331</sup>

Este texto determina uma hierarquia dos diferentes tipos de cognoscíveis sobre os quais o intelecto agente exerce o seu acto. Os que provêm das faculdades exteriores e interiores e passam ao intelecto possível são: as formas sensíveis, as noções não sensíveis e as noções das substâncias particulares. Sobre elas o intelecto agente exerce o

<sup>329</sup> Cf. SLA, II,5; 56,11-57,30. Etc. Entre as diferenças que constituem a alma sensitiva e que intervêm na sua função de apreensão a hierarquia é ascendente: «a faculdade que precede, fornece (ministrat) à consequente e a posterior recebe algo a partir da primeira e sobre este recebido introduz uma adição.» SLA, II, 5; 56, 36-38 (texto citado no cap. IV).

<sup>330</sup> «Verum rectus ordo in hoc discurso observari videtur in ascensu primarum ad medias et harum ad ultimas et harum ad hanc virtutem consistens. Sed semper virtus superior inferioris precedentis omnes impressiones gerit, ut primus ordo (secundo) et secundus tertio et omnes formas contentas redat et sic perveniunt omnes ad hanc virtutem et sic in ultimo ordine omnes respicit sibi presentatas ut in medio et in primo.» (SLA, X,5; 376, 26-33) Na estrutura interna do intelecto, o intelecto agente diferencia-se do possível da mesma maneira que o acto se diferencia da potência. O intelecto possível é limitado pelo seu contacto com as imagens das coisas, e embora as possa reproduzir a todas é finito porque é possível e não é auto-suficiente, ao passo que o intelecto agente o ultrapassa porque é infinito pela acção (SLA, X,6; 382, 13-16) vemos esboçar-se aqui a tendência para considerar o acto como a verdadeira infinidade porque só nele e por ele existe também a perfeição, sendo a possibilidade uma imperfeição.

<sup>331</sup> SLA, X,6; 384,2-16.

acto da irradiação, da clarificação e de discernimento. Mas, o seu objecto próprio, porque nele estão presentes todas as coisas como arquétipos, são as noções universais das primeiras essências, que contempla ininterruptamente. Acima destes arquétipos estão ainda as substâncias superiores separadas, para cuja contemplação a alma foi criada.<sup>332</sup>

Para conseguir abarcar esta multiplicidade de objectos e realizar estes actos tão diversos «o intelecto possui duas partes: a superior, pela qual se eleva à contemplação das substâncias imateriais; e a inferior, pela qual se inclinam as faculdades corporais e sensíveis para a máquina do corpo e para a compreensão das substâncias corporais.»<sup>333</sup>

Aqui interessa-nos sobretudo a actividade que permite conhecer as substâncias corporais, a apreensão. A função da parte superior não é conhecer mas contemplar, tudo o que diz respeito ao conhecimento diz respeito à parte média ou inferior da alma, e concretamente ao intelecto possível. A contemplação só será estudada naqueles aspectos em que esteja directamente relacionada com a função de fonte iluminativa do intelecto agente e com a análise do auto-conhecimento.

### 3.1. A apreensão

Como vimos no capítulo IV as faculdades sensitiva e a intelectual possuem, cada uma, duas potências principais: apreensiva e motiva. Analisemos agora a apreensão.<sup>334</sup>

A apreensão e a iluminação são os dois processos de aquisição do conhecimentos, noeticamente opostos, que se encontram na base do aristotelismo e do neo-platonismo medieval.

A teoria da apreensão que encontramos em Pedro Hispano é central para a compreensão da teoria do conhecimento e da necessidade da iluminação por um agente exterior à alma. No capítulo que dedica à apreensão não a classifica nem a define, como habitualmente o faz.<sup>335</sup> Embora este estudo especial esteja incluído no tratado onde expõe os sentidos internos, a apreensão diz respeito a toda a obtenção do conhecimento, quer sensitivo externo e interno, quer intelectual. Todo o capítulo é ocupado com a discussão dos dois tipos de substâncias, corpóreas e incorpóreas, com uma apresentação dos diversos graus de luminosidade das incorpóreas. Na segunda metade trata dos actos próprios das substâncias incorpóreas, que são: —a força auto-suficiente para mover; —a

<sup>332</sup> Encontramos aqui um eco da referência às substâncias ínfimas, médias e supremas a que Pedro Hispano se refere no prefácio (SLA, p.A.; 3,5-15. Vertexto e tradução no Anexo *infra*).

<sup>333</sup> «Ratione ordinis intellectus duas continet partes: superiorem per quam ad rerum immaterialium contemplatione elevatur, et inferiorem per quam ad corporis machinam virtutes corporales et sensibiles et ad rerum corporalium comprehensionem inclinantur.» SLA, II,7; 63, 29-33

<sup>334</sup> Não deve deixar de se ter presente que, nalguns casos, nomeadamente ao nível da sensitiva, intervêm também as potências dispositiva e motiva (ocasião em que têm um certo papel agente, na medida em que ocupam o nível formal imediatamente superior ao do órgão que age).

<sup>335</sup> SLA, VI,3;158-161.

impassibilidade de movimento; —o poder de conhecer as coisas através das similitudes espirituais das coisas que se lhe deparam.<sup>336</sup> Portanto, as substâncias simples (i.e. sem composição, independentes da matéria corporal e espirituais) são apreensoras por natureza. As formas estão ordenadas para a apreensão pelo acto da abstracção; da presença de formas perante a substância cognoscitiva resulta a apreensão em acto.<sup>337</sup> A existência da apreensão resulta de uma identidade de composição substancial entre as formas existentes nas coisas e a alma-substância-apreensiva.

A apreensão é «o acto pelo qual as coisas se apresentam ao olhar da faculdade cognoscente segundo a abstracção espiritual e imaterial, e não segundo a sua existência material,» de modo que mesmo uma coisa de enormes dimensões é totalmente abrangida por uma faculdade e um pequeno órgão.<sup>338</sup> A apreensão não é uma função da forma corporal ou do seu suporte material, é-o da iluminação espiritual que tem diversos graus, pelo que também se deve distinguir entre apreensão pelas faculdades sensitivas, relativa às coisas corporais e acidentais, e apreensão pela faculdade intelectual que está livre da matéria e que se eleva às coisas espirituais separadas da matéria corporal e à investigação dos princípios e das causas.<sup>339</sup>

A presença de potências apreensivas que se exercem sobre formas eternas e imutáveis, leva a concluir que para Pedro Hispano a apreensão é ontologicamente insuficiente para adquirir a verdade, que só pela iluminação e a contemplação pode ser obtida.

### 3.2. A abstracção

Para que a apreensão ocorra é necessária a abstracção que processe a apreensão das formas: «ad apprehensionis vero actum abstractio est necessaria (...) necesse est igitur in apprehensione formarum abstractionem fieri».<sup>340</sup> Nem todas as substâncias

<sup>336</sup> Cf. SLA, VI,3; 158,2-160,26.

<sup>337</sup> «(...) nam substantia simplex a materiali rete libere apreensive est, forma vero sub actu abstractionis ad apreensionem ordinatur, que cum substantie cognoscitive aspectibus presentatur, ex eius presentia conversione intuitus cognoscentis concurrente resultat apprehensio in effectu». SLA, VI,3; 160,27-36. Aos diversos graus de substâncias espirituais correspondem outros tantos níveis de abstracção (SLA, VI,3; 160,36 e segg.).

<sup>338</sup> «[Apprehensio] est actus in quo res non secundum suam materialem existentiam, set secundum spiritualem et imaterialem abstractionem cognoscentis virtutis aspectui presentatur, ut res que secundum suum statum materialem suarum partium dimensionis magni spatii dimensiones occupat, tota simul ad esse simplex redacta, una virtute et parvo organo integre comprehendatur.» SLA;I,1; 12,32-12,2

<sup>339</sup> SLA, I,1; 13,2-15. A apreensão nas faculdades sensitivas interiores pode ser: —principal; —secundária; —absoluta; —com intervenção do acto (SLA, II,5; 53,10-24). Quanto à apreensão intelectual: as funções apreensivas do intelecto estão divididas em possível e agente (SLA, II,7; 62,4-7 e 11-12 e 25-26).

<sup>340</sup> SLA, VI,4; 162, 2-9.

espirituais são dotadas de abstracção: ela não existe no criador, que não recebe formas abstraídas porque conhece em si a existência de todas as coisas; mas, nas criadas existe abstracção das espécies, embora numas sejam inatas (nas inteligências) e noutras adquiridas do exterior (no intelecto humano).<sup>341</sup>

Este processo de aquisição das formas a partir do exterior é também um processo de desmaterialização e chama-se abstracção. A cada um dos níveis entre a *res in suo statu* e a *res in statu comprehensionis* há uma total diferença de natureza; no primeiro caso as coisas têm partes e espacialidade, no segundo, por via da apreensão, existem numa simplicidade indivisível. No entanto, esta passagem não é imediata, os graus de simplicidade são atingidos nas faculdades internas, segundo o maior ou menor grau de abstracção.<sup>342</sup> Daí que Pedro Hispano analise a apreensão de dois modos: quer «segundo a diversidade de existência das coisas», quer segundo «o modo de recepção das faculdades da alma».<sup>343</sup>

### 3.3. Da sensação ao inteligível

Os sentidos, corporais e externos, são o nível mais baixo da alma sensitiva e captam a forma material, segundo o seu operar próprio. Mas, como não lhe extraem toda a carga de materialidade, ela ainda não pode aceder ao intelecto, que não admite qualquer contacto nem com a matéria nem com os seus vestígios.<sup>344</sup>

Por isso, a forma sensível tem que percorrer todas as faculdades intermédias entre os sentidos externos e o intelecto, para que a desmaterialização e a dissolução de acidentes seja completa. O percurso é feito através das faculdades da alma sensitiva, as quais necessitam de órgãos específicos, para realizar os seus actos próprios. Este processo dinâmico não é passivamente ascendente, porque em cada passagem para a faculdade posterior, há uma certa modificação naquilo que foi recebido, ocorrendo a redução de alguma característica associada à materialidade original da forma, ou uma modificação ou mutação da própria forma: a abstracção não é imediata e espontânea.<sup>345</sup>

Pedro Hispano na esteira de Avicena aceita a existência dos cinco sentidos

---

<sup>341</sup> SLA, VI,4; 162, 24-28.

<sup>342</sup> SLA, VI,4; 165,29-166,11.

<sup>343</sup> A primeira desdobra-se em cinco modos (SLA, VI,4; 163-16-32) e a segunda em seis (SLA, VI,4; 163,33-165,6).

<sup>344</sup> A cada um dos sentidos Pedro Hispano dedica um capítulo no Tratado VI.

<sup>345</sup> A importância dada por Pedro Hispano a estes três aspectos: órgão, percurso, acção, é constatável pelo facto de, nos capítulos que dedica aos sentidos internos (SLA, VII,1-5), expor sempre as respectivas localizações no cérebro, a proveniência ou destino do seu objecto, as suas operações específicas. Como vimos, as definições de cada função resumem esses aspectos, que no restante texto dos capítulos são fundamentados e discutidos. Estes são também os tópicos classificatórios usados por Avicena.

internos: «sensus communis, ymaginatio, ymaginativa, estimatio et memoria»,<sup>346</sup> que divide segundo o seu poder receptivo de formas sensíveis ou retentivo das noções (*intentiones*).

Os sentidos exteriores recebem as «formas corporais, e tal como se imprimem na matéria, também as suas similitudes se imprimem no órgão corporal»<sup>347</sup> e levando-as (*ministrant*) ao sentido comum (*sensus comunis*), que é a primeira faculdade apreensiva interna e está ordenada para a recepção de todas as formas sensíveis. Estas são ou *formas próprias* —percepcionadas pelos cinco sentidos e o seu número e variedade é ilimitado—, ou *formas comuns* —i.e. características dos sensíveis apreensíveis pelos sentidos, que são cinco: tamanho, figura, número, movimento e repouso. O sentido comum exerce sobre elas o seu juízo e distingue-as. A necessidade da existência de um sentido comum é demonstrada por um exemplo clássico: o tacto não distingue o branco, do doce, do duro. Identificar e distinguir entre si estas formas sensíveis, através juízo, é a operação própria do *sensus communis*.<sup>348</sup> Segundo Pedro Hispano, o *sensus communis* não tem a faculdade de reter as formas que recebe. Para o fazer existe um outro sentido interno que é a Imaginação (*ymaginatio*) a que tem a função de reter as formas sensíveis quando os objectos já não estão a ser percepcionados.<sup>349</sup>

Mas, a alma necessita ainda de realizar uns certos actos sobre as imagens depositadas na Imaginação; é a Fantasia (*fantasya*) que, por inclinação própria, exerce sobre as formas sensíveis o juízo, a separação, a união, a contradição, a composição.<sup>350</sup> Devemos reparar que Pedro Hispano recenseia vários dos nomes que, por razões diferentes, são atribuídos à Imaginativa. No caso do conhecimento interessa-nos particularmente a designação de cogitativa, pois «chama-se cogitativa por causa do acto de composição e de divisão que exerce sobre as formas, ligando-se à orientação do

<sup>346</sup>SLA;II,5; 53,3-5, neste capítulo, em que faz a apresentação geral da sua doutrina, dá à terceira virtude o nome "ymaginativa", no entanto ao tratar especialmente este sentido designá-la-à como "fantasya" (SLA, VII,3).

<sup>347</sup> SLA, VII, 3; 263,29-264,3. Esta afirmação é feita no contexto explicativo da "fantasya". Pedro Hispano reafirma em outros locais que a forma é apreensível por natureza: SLA, VI,3;160, 32-36; SLA, VI,4;162, 16-23.

<sup>348</sup> O *sensus communis*, a que é dedicado o cap. VII,1(247-258), é definido assim: «Est autem sensus communis virtus interior sita in principio primi et anterioris ventriculi cerebri, ordinata ad receptionem omnium formarum sensibilium propriarum ac communium que post priores apprehensiones ex quinque sensibus ad ipsum concurrunt, de quarum notitia ac discretione diiudicat.» SLA, VII,I;249,14-19.

<sup>349</sup> A Imaginação é estudada no cap. VII,2; 259-262. A sua definição é a seguinte: «Est autem ymaginatio virtus sita in interiori extremitate anterioris cellule cerebri ordinata ad receptionem impressionis formarum sensibilium receptorum in sensu communi ex quinque sensibus particularibus in ipsa post sensibilium absentiam permanentium.» (SLA, VII,2; 260,14-18)

<sup>350</sup> «(...) eget anima sensibilis usu iudicii, discretionis, unionis, diversitatis, distinctionis, compositionis circa ipsas [formas corporales] (...) Ad hec autem virtus creata est fantastica, que hec omnia opera exercent.» (SLA, VII,3;263,4-7) A definição é um pouco mais sintética quanto aos actos próprios: «Est igitur fantasya virtus sita in media medulla cerebri ordinata ad compositionem et divisionem exercendas circa formas ymaginatione presentatas secundum nutum inclinationis sue.» (SLA, VII,3;263,13-17)

Em SLA, II,5; 55,26-segg. dá-lhe o nome principal de Ymaginativa, que é o nome também dado por Avicena.

intelecto, por isso chama-se imaginativa [no caso dos animais] pois o intelecto não está colocado nem existe nos animais e cogitativa [no caso do homem] pois ele se coloca e só existe no homem.»<sup>351</sup> Estes dois actos, compor e dividir, ou reflectir e especular sobre as formas exigem, portanto, a intervenção do intelecto, o que mostra que o intelecto intervém na alma sensitiva, pelo menos de modo indirecto, de modo a preparar as formas para as poder receber. Nada indica que seja o intelecto agente a intervir directamente; é o intelecto, enquanto forma superior, que age sobre a faculdade que lhe é inferior.

Mesmo nos animais a perfeição não se limita ao juízo sobre as formas sensíveis, abrange também o discernimento (*discretio*) das formas não sensíveis ou ocultas que não são apreendidas nos sensíveis, como, por exemplo, a bondade e a malícia, a amizade e a inimizade, o conveniente e o inconveniente. Enquanto os sentidos externos, o *sensus communis*, a *imaginatio* e a *ymaginativa* estão ligadas à apreensão dos sensíveis, a estimativa, a partir do exame feito às formas sensíveis da fantasia/imaginativa, produz aquelas formas ocultas ou noções (*intentiones*) e coloca-as na memória.<sup>352</sup> Há três tipos de discernimento realizado pela estimativa, e a função de qualquer deles é substituir algo que a um nível superior cabe ao intelecto. O primeiro tipo e o respectivo exemplo são elucidativos: trata-se da "cautela natural" face ao desejável e ao nocivo, que, por determinação do criador, é inata na alma sensitiva e encontramos-lo «na criança, que ainda não usa o intelecto para a coordenação do corpo», e que apesar disso, entre outros exemplos, mal nasce tem medo de cair; portanto este discernimento existe sem prévio «juízo do intelecto». É por estes receios naturais que a estimativa percepção as noções não sensorializadas nos sensíveis, um bom exemplo encontramos-lo nos cordeiros que têm medo dos lobos, mesmo que nunca os tivessem visto ou sido atacados por eles.<sup>353</sup> A segunda via de reconhecimento das formas insensíveis procede pela experiência e a

---

<sup>351</sup> SLA, II,5; 55,32-36. Pedro Hispano, noutro local, diz que é considerada cogitativa por causa da reflexão (*consideratione*) e da especulação (*speculatione*) sobre as formas sensíveis, e é "ymaginativa" porque se segue à atracção da alma sensível, e chama-se cogitativa aquando da orientação (*inperium*) do intelecto, daí que enquanto cogitativa só existe no homem (SLA, VII,3; 263,24-24). Em Avicena, *Liber de Anima*, I,5; 89,45 encontramos, também para o caso explícito da alma humana, esta atribuição da designação "cogitativa" à "ymaginativa".

<sup>352</sup> SLA, VII,4; 265,2-23 e 268,30-34. Daí a definição de estimativa: «Est igitur estimatio virtus sita in extremo medio cellule cerebri ordinata ad apprehensionem et iudicium intentionum non sensibilium que cum sensibilibus occurrunt./ Organum autem eius est in media cellula ut in medio collocata ex formis sensibilibus a fantasia pertractis insensibles eliciat intentiones et ipsas in memorie thesauro reponendas, committat.» SLA, VII,4; 266,3-10.

Com a estimativa Pedro Hispano pretende sobretudo explicar a existência de certas formas de discernimento, que também existem em animais destituídos de intelecto (cf. SLA, VII,4; 265,24-266,2).

<sup>353</sup> SLA, VII,4; 267,3-33. Pedro Hispano dá ainda uma razão teológica para a existência desta coordenação inata: o criador introduziu na natureza o nocivo e o agradável, que nos animais provoca o desejável e o recusável, e por uma espécie de princípio de harmonia e equidade inseriu a faculdade anímica de discernimento ou cautela para que na ocorrência do nocivo e do desejável, o ser animado se incline para o desejável e recuse o nocivo. SLA, VII,4; 267,34-268,3.

terceira pela identificação de semelhanças ou signos.<sup>354</sup> A estimativa permite, portanto, a explicação de certas formas de acção particular sem a presença do intelecto, que tem por objecto um tipo de noções mais nobres: «visto que o animal é regido segundo o seu juízo e perscrutação, ela própria rege a função motiva [sensitiva] e a motiva é preparada para o juízo dela, para as suas acções, para o que deve ser atingido ou recusado, segundo o sinal da sua deliberação.»<sup>355</sup>

A memória sensitiva, que segundo a ordem é a última das faculdades apreensivas da alma sensitiva, é a arca da estimativa.<sup>356</sup> Limita-se a conservar as noções insensíveis produzidas pela estimativa, mas como estas estão ligadas às formas sensíveis retem-nas em conjunto. Compete-lhe ainda um importante papel na percepção do tempo, uma vez que lhe cabe a acepção repetida no presente, de uma noção recebida no passado. Portanto, não só discerne sobre as noções passadas, como também ajuiza (*diudicat*) o tempo e o fluxo do tempo.<sup>357</sup>

De todo o processo percorrido desde a percepção sensível até à elaboração dos conceitos, faz Pedro Hispano a seguinte abordagem pelo método geral:

«Sensus igitur exteriores sensui communi ministrant ei formas sensibiles receptas offerentes et eas eius aspectui presentantes, ipse formas receptas discernit et ipsas imaginationi exhibet retinenda. Hec autem eas retinens ymaginative prestat cuius aspectui describuntur. Hec autem ipsas discernit, circa ipsas actum compositionis ac divisonis exercens et eas estimationi reddit, que ex eis intentiones elicit eo quod prius per actum ymaginative multa discussione ac deliberatione forme sensibiles distinguuntur, ex ipsis intentiones primo velate ad actum detectiones emergunt».<sup>358</sup>

As formas sensíveis são apresentadas pelos sentidos ao sentido comum que distingue as formas recebidas e as exhibe à imaginação, que as retém. Esta, retendo-as, coloca-as na imaginativa [=cogitativa/fantasya] onde são descritas pelo aspecto. Esta discerne-as, exercendo sobre elas o acto de composição [síntese] e de divisão [análise] entregando-as à estimativa. É a partir das formas assim trabalhadas que "escolhe" as noções. Por isso, pelo acto da imaginativa com muita inspecção e deliberação as formas são distinguidas dos sensíveis. Entre estas faculdades há uma ordem natural estando cada uma ao serviço da superior.

<sup>354</sup> SLA, VII,4; 268,4-29. A fonte desta terceira via encontrara-se-á na gnosiologia estóica. Provavelmente toda a teorização da estimativa provém daí.

<sup>355</sup> SLA, VII,4; 268,30-34.

<sup>356</sup> SLA, VII,5; 271,9.

<sup>357</sup> SLA, VII,5; 272,6-13. Cf. a definição de memória: «(...) est autem memoria virtus sita in posteriori cerebri cellula ordinata ad conservationem impressionum ex intentionibus insensibilibus provenientium quas estimatio ex singulis sensibilibus accipit.» SLA, VII,5; 270,10-13.

<sup>358</sup> SLA, II,5; 56,38-57,10.

É este processo que se chama abstracção.<sup>359</sup> Mas, ele é de algum modo incompleto, pois «nenhuma faculdade corpórea produz (*format*) as noções (*intenciones*) das coisas e das formas sensíveis e noções insensíveis e sobretudo noções das essências universais, nem produz as afecções espirituais, nem torna presentes em si as impressões na ausência das coisas, nem identifica, compara ou distingue as existências das substâncias.»<sup>360</sup> Além disso, as faculdades sensíveis são incapazes de distinguir a essência dos acidentes, tarefa que apenas o intelecto consegue realizar.<sup>361</sup> As incapacidades das potências corporais e o pequeno grau de fiabilidade das suas abstracções tornam necessária a existência de uma faculdade superior, que não se limita a receber formas do exterior, mas tem capacidade própria para iluminar, para evidenciar as formas abstraídas.

#### 3.4. O conhecimento intelectual

A estrutura dos sentidos internos no que diz respeito à sua relação com o intelecto é piramidal: num dos lados temos o sentido comum e a imaginativa (em ordem ascendente), do outro a estimativa e a memória (em ordem descendente) o vértice é ocupado pela cogitativa, que apresenta os fantasmas ao intelecto possível.

As faculdades sensitivas, que são forma específica da animalidade, são suficientes para explicar a actividade e os modos de reconhecimento, de instinto e de memória constatados nos animais e também no homem. O homem é radicalmente diferente dos outros animais; mas, de onde vem esta diferença? Exactamente da autonomia do agir, do conhecer e do seu destino último. Ora, só uma outra faculdade anímica pode explicar esta diferença. É daí que provém a crença na existência dessa outra forma, superior e radicalmente diferente das suas subordinadas, onde residirá o conhecimento perfeito e o desejo da verdade e do bem.

O conhecimento das formas proporcionado pela alma sensitiva não consegue englobar outros inteligíveis, como, por exemplo, os primeiros princípios, a essência, os universais, etc. Pela demasiada heterogeneidade material da sua composição e devido à sua total passividade, as faculdades sensitivas são, para os medievais, absolutamente insuficientes para nelas poder situar "formas superiores" de conhecimento. Esta inadequação exige a necessidade de postular uma faculdade com constituição e actividade adequadas à sublimidade do conhecimento rigoroso e verdadeiro.

---

<sup>359</sup> Pedro Hispano enumera seis formas de abstracção, classificadas segundo as correspondentes faculdades da alma (SLA, VI,4; 163,33-165,6).

<sup>360</sup> «Et intentiones rerum et formarum sensibilium et intentiones insensibiles et potius intentiones universalium essentiarum et affectiones incorporeas nulla virtus corporea attingit nec affectiones spirituales format neque in rerum absentia impressionum presentias sibi format neque rerum existentias distinguit, conponit aut dividit.» SLA, X,5; 372,10-15

<sup>361</sup> SLA, X,10; 403,1-3.

No homem o conhecimento não se limita às formas sensitivas abstraídas, prolonga-se até formas intrinsecamente intelectuais.<sup>362</sup>

#### 4. O domínio do conhecimento

A estrutura metafísica da natureza determina a concepção petrínica do intelecto. Também neste se encontram sucessivas hierarquias de acto e potência. O intelecto, tomado como potência apreensiva, possui duas potências: passiva e agente. Pedro Hispano explica esta faceta passiva do intelecto através de imagens e comparações: tal como a matéria ("*yle*"), por sua natureza própria, é susceptível de receber todas as formas, também o intelecto possível é susceptível, é capaz, pelo conhecimento, de se tornar todas as coisas ("*ominum rerum ... capax*").<sup>363</sup> Esta expressão indica uma recusa do inatismo do conhecimento. Pela sua origem a alma é destituída de conteúdo, e como uma tela ainda sem qualquer traço de pintura está totalmente disponível, também o intelecto possível tem uma disposição natural, isto é, inata, para a recepção de todos os inteligíveis.<sup>364</sup> Esta comparação com a matéria e esta simples aptidão para a recepção e aquisição das formas inteligíveis, sem que sejam possuídas em acto, justificam que, quando se fala dos graus de informação do intelecto possível o seu primeiro nível seja chamado intelecto material ou passível.<sup>365</sup>

O objecto próprio do intelecto possível não são as formas sensíveis ainda envoltas nos seus acidentes e materialidade, são sim as puras similitudes das essências de todos os géneros, mas já limpas de sua carga.<sup>366</sup> Ora, por definição, nem todas as formas são abstraídas do mesmo modo, pois não têm todas a mesma essência nem todas têm o mesmo tipo de existência material. Daí que Pedro Hispano distinga quatro tipos de seres em que, por definição, a relação entre a sua essência e a sua existência material varia. No primeiro caso estão os seres matemáticos e geométricos, como a dimensão e os números, que não estão ligados com a matéria, no entanto a sua essência é compreendida por abstracção. Outro grupo de seres é definido por receber a sua textura da matéria, não havendo neles diferença entre a sua essência e o seu ser material, é o

<sup>362</sup> O cuidado posto por Pedro Hispano em distinguir entre o intelecto e as funções sensitivas, levou a fixar em seis o total de razões que os diferenciam (SLA, X,5; 373,3-373,6).

<sup>363</sup> SLA, X,5; 370,4-9. Esta comparação entre o intelecto possível e a matéria ("*yle*") repete-se em SLA, X,10; 405,33-406,1.

<sup>364</sup> «Virtus autem hec naturali specierum perfectione nuda est tamquam tabula rasa pictura nulla informata. Inest autem ipsi naturalis industria ad omnium intelligibilium receptionem disponens.» SLA, X,5; 375,13-16. Esta imagem da tábula rasa também se encontra em QLA, q.P., 2; 65,19 onde é usada para a rejeição do inatismo do conhecimento. Cf. as referências a esta metáfora feitas supra, cap. 2.

<sup>365</sup> SLA, II,7; 63,18-20 e SLA, X,5; 405,2-4, onde *possibilis* talvez seja *passibilis*, senão Pedro Hispano estaria a dar a uma parte o nome do todo.

<sup>366</sup> «(...) formae accidentalibus ac materialibus circumstantiis circumdate offeruntur, sed omnium generum essentialium pure similitudinis hiis appenditiis denudate eius proxima objecto sunt propria.» SLA, X,5; 374,30-33 (o texto continua na próxima nota)

caso da carne e do *simum* [?], estes são discernidos pela alma a partir do sensível. O terceiro grupo é definido por estarem ligados à matéria e neles o ser e a essência estarem conectados com a matéria, razão pela qual o intelecto não se lhes adapta, mas só o sentido comum, estão neste grupo os acidentes comuns. Apenas a definição dos do último grupo indica que a sua essência e o seu ser estão separados da matéria, como acontece com as substâncias supremas, por isso estas só podem ser compreendidas com a intervenção do intelecto agente.<sup>367</sup> Mas, convém repeti-lo nenhum dos conceitos sobre estes seres tem existência inata na alma.

Apesar disso, a posse do conhecimento não é mera recepção, pelo que, para as formas sensíveis recebidas do exterior passarem a enteléquias precisam de passar a acto. É esta a razão que leva Pedro Hispano a postular uma segunda parte do intelecto possível onde ocorre a apreensão em acto, por iluminação das formas pelo intelecto agente:

«Nam virtutum sensibilium exteriorum et interiorum officia rerum ymagines ei offerunt illis potestativis similitudinibus conformes, quas ipsa suscipit et agentis virtutis illustratio eas a materialium conditionum tenebris liberat at accidentalibus appenditiis exuit et sic in possibili actus apreensionis resultat.»<sup>368</sup>

O intelecto possível que de algum modo está ligado às funções sensitivas internas, delas recebe as formas sensíveis e as noções das substâncias particulares para, após a conveniente iluminação, as elevar ao estado de noções das essências universais.<sup>369</sup> É a iluminação pelo intelecto agente, exercida sobre todas as formas contidas no intelecto possível, que as faz passar a inteligência em acto. Tal como a luz torna as cores visíveis,

---

<sup>367</sup> (continuação do texto da nota anterior) «Deinde vero quedam absque materie connexionem diffinitionem participant, in quibus essentia et esse materiale distat et quibus aspectus intellectus naturam non appropriat ut magnitudo et numerus. Aliae sunt, quarum diffinitio materie recipit consistentiam et essentia et esse materiale re non distat, quibus anime discretio materiam appropriat ut caro et simum. Alie sunt materie in diffinitione suscipientes mixtionem et esse et essentiam materie connexa habentes, quibus intellectus naturam propriam non adaptat, sed communem, ut communia accidentia. Alie diffinitionem, essentiam et esse habent a materia separata ut sepreme substantie. Primarum igitur materialem consistentiam per inclinationem ad ductum sensibilem comprehendit, essentiam vero per abstractionis rectum intuitum. Secundarum vero esse et essentiam per sensibile in discretine discernit. Aliarum vero utamque consistentiam per variorum sensibilium aspectuum contemplationem considerat. Reliquarum vero cacumen solo ductu superioris virtutis agentis anima comprehendit.» SLA, X,5; 374,33-375,12.

<sup>368</sup> SLA;X,5; 375,18-23.

<sup>369</sup> «Formas igitur sensibiles ab exteribus virtutibus sensui communi redditae fantasie officio pertractatas formatu actu interna presentia, formas ymaginationis custodie repositas ymaginative opere collocatas suscipit atque intentiones insensatas eis connexas at particularium substantiarum intentiones estimative officio segregatas et memorie thesauro depositas accipit, usque ad statum intentionum universalium essentialium.» (SLA, X,5; 376,4-11) Um pouco mais à frente acrescenta que nesta sequência há uma recta ordem ascendente: «Verum rectus ordo in hoc discurso observari videtur in ascensu primarum ad medias et harum ad ultimas at harum ad hanc virtutem consistens.» Mas, é sempre a função superior que funciona como forma e agente da inferior (SLA, X,5; 376,26-33).

assim o intelecto agente faz passar os fantasmas a inteligência em acto.<sup>370</sup> A função do intelecto agente é separar os conceitos (*notiones*) das assências universais a partir de todo o género de similitudes, formas, *intentiones insensibiles*, fazendo uma última limpeza aos apêndices de materialidade e acidentes e conclui: «Cum vero actu suo omnia distinguendo discernat, cunctas et substantiarum et accidentium formas ad essentie absolute reducit puritatem, ut in statu intentionis essentie universalis omnia consistant.»<sup>371</sup> Portanto, a função iluminativa do intelecto agente é reduzir as noções individuais à essência universal. Embora se distinga a intervenção de duas funções, a receptiva e a agente, o conhecimento em acto resulta da intervenção substancialmente indistinta de ambas. É para o justificar que Pedro Hispano invoca a teoria da unidade da substância espiritual, mas também a teoria das duas faces do intelecto. Uma das faces está orientada para as faculdades corporais, recebendo as imagens dos sucessivos níveis do aparelho sensitivo externo e interno, as quais estão depois sujeitas, já no intelecto possível, à iluminação do agente. A outra face eleva-se à contemplação das essências superiores, e todas as formas que aí percebe e colhe imprime-as no possível, assim realizando a perfeição do conhecimento no intelecto.<sup>372</sup>

Mas, qual é a relação entre este conhecimento perfeito das essências e o conhecimento dos indivíduos inicialmente apreendidos pelas faculdades sensoriais e aos quais foram anuladas todas as marcas de individualidade? Os indivíduos não são conhecidos directamente mas são conhecidos por uma espécie de redução, resultam de um *redditus*: a partir do conhecimento das essências universais o intelecto regressa ao conhecimento dos indivíduos, razão pela qual só se pode dizer que o conhecimento é completo, perfeito e científico, depois de aceder ao universal, cuja perfeição permite regressar ao conhecimento do individual.<sup>373</sup>

Note-se que o ponto de confluência entre os dois polos do conhecimento é o intelecto possível. Os sentidos orientam-se para o intelecto possível e o intelecto agente

---

<sup>370</sup> «Agens igitur virtus omnes formas in ea [virtus passiva] receptas ductu sui luminis declarat at ad actum intelligentie adaptat. Ut enim lux colores ad actualem visus comprehensionem perducit, sic agens virtus fantasmata ad actualem intelligentiam perducit.» SLA, X,5; 376,34-377,2

<sup>371</sup> SLA, X,5; 377,3-15.

<sup>372</sup> «Quia vero intellectus duos continet gradus, unum ad inferiores virtutes corporales et animales inclinatum et alium ad ordinis excellentiam elevatum, iuxta utrisque varietatem varias impressiones recipiens varias consequitur apprehensiones. In primo igitur ab extremis per medias sensibiles virtutes ad ultimas et per has ad virtutem possibilem forme pervenientes virtutis agentis ductus in eius cadunt comprehensionem. In secundo vero via fit contraria processus. Nam intellectus agens ad rerum superiorem superiorum contemplationem elevatus est, impressiones suscipit a supremis causis rerum consistentias percipiens, omnes vero formas receptas possibili inprimit et sui splendoris ductu eum perlustrans eas ei reserat ac distinguit et sic in earum tota notitia intellectiva perficitur.» (SLA, X,5; 377,25-378,2) Uma outra referência às duas faces do intelecto encontra-se em SLA, II,7; 63,29-33, mas aqui ambas pertencem ao intelecto possível.

<sup>373</sup> «Possibilis vero propter sui connexionem ad illas eas formas internis sensibilibus reddit at earum redditus a primis per medias usque ad extremas exteriores discernit et sic in utroque gradu totius ordinis virtutum anime cognitionis perfectio consummatur.» SLA, X,5; 378

regressa ao possível. Por exemplo, a perfeição do conhecimento resulta da intervenção do possível e do agente sobre as imagens das formas, e ocorre no intelecto possível: «ex eis resultat perfectio comprehensionis in virtute possibili.»<sup>374</sup>

Por esta razão não é sustentável que os inteligíveis nele existentes estejam sempre em potência, pois após iluminação os conhecimentos passam a acto, mantendo-se lá sem passarem para o agente. É provavelmente para explicar este facto que Pedro Hispano invoca a teoria da diferença dos quatro graus de acção do intelecto possível, a saber: intelecto material ou passível, intelecto em hábito, intelecto adquirido, intelecto acomodado.<sup>375</sup>

Torna-se agora mais compreensível a definição do intelecto possível:

«Est igitur hic intellectus ab anima humana emanans ad corporis et virtutum inferiorum ordinem inclinata, inpressionum intelligibilium fantasmatum appenditiis connexarum, eius aspectui a sensitivis virtutibus oblatarum, primo adventu susceptiva, in quarum susceptione, passione, discretionem, per intellectus agentis illustrationem earum segregatione distinctione facta, anima in rerum acquirenda notitia suscipit complementum.»<sup>376</sup>

A alma intelectiva, pela percepção, é receptiva da totalidade das imagens, que ainda não são inteligidas em acto, por isso precisa, para a sua perfeição, de possuir duas faculdades distintas: possível e agente. É necessário um agente, que faça os objectos inteligíveis em potência passar a acto, tornando-os conhecidos em acto. Assim, para que o conhecimento seja possível, conclui Pedro Hispano, devem existir: uma faculdade possível, receptiva das formas inteligíveis; uma faculdade agente, que faz passar o possível a acto, e similitudes das formas que lhes oferece, imprime e une, delas resultando a perfeição da compreensão no intelecto possível. Estas formas potencialmente inteligíveis, são recebidas no intelecto possível provenientes da alma sensitiva, ainda marcadas por apêndices de materialidade e com acidentes. Como esta materialidade é incompatível com a imaterialidade do intelecto, é necessária uma luz que reconduza as formas à sua pureza última. Ora, como a face inferior do intelecto inferior está ligada ao regime do corpo e está inclinada para as faculdades inferiores, só compreende as *species* das coisas corporais, a alma possui uma faculdade superior (o intelecto agente) que tem a função de compreender as substâncias espirituais.<sup>377</sup>

---

<sup>374</sup> SLA, X,6; 379,16-17.

<sup>375</sup> Cf. SLA, II,7; 63,17-28 e também SLA, X,10; 405,28-406,18.

<sup>376</sup> SLA, X,5; 370,10-17.

<sup>377</sup> SLA, X,6; 379; 2- 26.

#### 4.1. Problemas relativos ao intelecto agente

O intelecto agente possui uma dupla função: iluminar as formas recebidas pelo intelecto passivo, apreender as supremas fazendo-as regressar, também por iluminação, ao intelecto possível.<sup>378</sup>

O intelecto agente só tem por função agir sobre a passiva e captar as formas superiores conduzindo-as para a passiva ou é uma faculdade que também conhece? Não é só uma faculdade intermediária onde nada permanece mas por onde passa ou o agente (luz) ou o conhecimento superior (essências) em direcção ao nível inferior do intelecto? Porque é que o intelecto agente tem este poder de libertar as imagens sensíveis dos escombros de materialidade que conseguiram arrastar até ao intelecto possível? Se ele não tem qualquer proximidade com o corpo do indivíduo o que é que permite considerá-lo individual? O intelecto agente também precisa, por sua vez, de ser iluminado pela Inteligência Agente Separada e pelo Criador, ou outras inteligências intermediárias? Se algumas das formas definitivamente inteligidas provêm da Inteligência Agente Separada porque é que o processo de conhecimento começou com a sensação dos objectos materiais?

Para haver conhecimento o intelecto agente actua sobre o possível, para que ocorra o desnudar das formas, porque pela sua natureza a alma intelectiva não possui em acto a totalidade das formas. O intelecto nem cria as formas ou arquétipos das coisas, nem as possui *a priori*; limita-se a formar, distinguir e ordenar as recebidas. Quem contém as formas é a Inteligência porque é o seu princípio criador e activo, a alma só é princípio receptivo.<sup>379</sup> É por não possuir impressas em si as espécies inteligíveis que o intelecto tem que possuir uma parte receptiva e outra activa: as "ideias" não são inatas mas sim adventícias; portanto, a alma apenas as possui de modo possível ou transitório, elas não lhe são co-naturais, possui-as de um modo débil, razão pela qual necessita de um acto que consolide a sua posse e permita a sua impressão, mais certificadora e durável.<sup>380</sup> Essa iluminação é concebida ao modo da luminosidade física: tem uma fonte, um meio de ocorrência e um objecto de incidência.

A própria natureza da sensação e da passividade do intelecto tornam necessária a iluminação pelo intelecto agente.<sup>381</sup>

Mas, não é possível afirmar que existe uma iluminação sensível, razão pela qual, talvez, Pedro Hispano não aceita o conhecimento directo do individual. É a iluminação

<sup>378</sup> SLA, X,5; 377-378 e SLA, X,6, 380,18-seg.

<sup>379</sup> SLA, X,7; 389,2-29.

<sup>380</sup> SLA, X,5; 369,3-14.

<sup>381</sup> SLA, X,5; 376-377 e SLA, X,5; 381, 5. Cf. a dedução da necessidade da existência do intelecto agente: «(...) et non videtur ydoneum eam sola virtute passiva contentam esse. Et non ex eius propria industria perfecta proveniret cognitio, si solius possibilis opere esset tantum fantasmatum receptiva. (...) At vero maxime in intellectiva actualem virtutem intrinsecam coaptare oportet.» SLA, X,6; 381,15-23

intelectual que torna possível o conhecimento dos seres sensíveis e individuais através das respectivas essências universais inteligidas. A iluminação intelectual é necessária para purificar as espécies da sua materialidade tornando-as inteligência: «A faculdade agente torna conhecidas (*declarat*) as formas nele [intelecto possível] recebidas, pelo acto da sua luz e adapta-as ao acto da inteligência [passa-as a inteligência em acto]. Tal como a luz permite a visão em acto das cores, também a faculdade agente leva os fantasmas à inteligência actual».<sup>382</sup> Ora, a este nível quem actua é o intelecto agente do humano e portanto a iluminação é intelectual. «Esta iluminação pelo agente ocorre para purificar as espécies recebidas no intelecto possível pela faculdade sensitiva, iluminando-as com a luz da sua iluminação, desnudando-as dos acessórios materiais e acidentais, reduzindo-as à pureza da sua essência, fazendo-as passar da potência ao acto de inteligir, para que a faculdade intelectual atinja a perfeição, dirigindo o brilho (*aciem*) da sua parte superior para as substâncias supremas, que devem ser conhecidas.»<sup>383</sup> A proximidade entre a corporalidade e o intelecto possível exige a irradiação do agente para haver separação entre as essências e a materialidade remanescente, a partir dos fantasmas, onde estão misturadas, daí a necessidade da «iluminação do agente» também para a distinção e a afirmação em acto das primeiras essências.<sup>384</sup>

O agente é totalmente iluminador para o conhecimento das formas dos objectos sensíveis, existentes no intelecto possível, não obstante o seu objecto próprio serem as intenções universais das essências primeiras, que continuamente considera, por obrigação inata.<sup>385</sup> Portanto, o intelecto agente tem um objecto que torna inteligível em acto iluminando-o por determinação própria e que é como que o seu objecto segundo; possui ainda um objecto próprio (podemos dizer primeiro), que são as formas imutáveis. Neste sentido, o agente dá o seu contributo para o acto de conhecimento do mundo material, mas a sua dignidade realiza-se na contemplação. Esta contemplação, apenas realizada pelo intelecto agente, tem como alvo a Substância Primeira, embora também se possa dizer que a recepção de essências provenientes das inteligências segundas resulte de uma contemplação.

Regressemos agora ao já citado texto do final do capítulo sobre o intelecto agente,

---

<sup>382</sup> «Agens igitur virtus omnes formas in ea [virtus possibilis] receptas ductu sui luminis declarat et ad actum intelligentie adaptat. Ut enim lux colores ad actuaem visus comprehensionem perducit, sic agens virtus, fantasmata ad actuaem intelligentiam perducit.» SLA, X,5; 376,34-377,2

<sup>383</sup> «Est igitur intellectus agens virtus anime intellective intelligibiles species in intellectu possibili a virtutibus sensitivis lucis sue illustratione illuminans, a materialibus ac accidentibus appenditiis eas detegens, ad sue essentie puritatem redigens et de potentia ad intelligendi actum perducens, ut intellective differentie perfectio proveniat, et ad res supremas aciem sue celsitudinis dirigens cognoscendas.» SLA, X,6; 379,27-380,6

<sup>384</sup> SLA, X,6; 381,28-31.

<sup>385</sup> SLA, X,6; 384,8-16.

onde Pedro Hispano fixa em três os seus objectos próprios. O primeiro é constituído por todos os géneros, dados pelas faculdades externas e internas ao intelecto possível e que são as formas de todos os sensíveis, as noções não percebidas e as noções das substâncias particulares. Não é o agente que as recebe, apenas lhe cabe iluminar, desvelar e distinguir os objectos que residem no intelecto possível. O objecto próprio do intelecto agente são as noções universais das primeiras essências, que continuamente observa e que se diz que estão impressas nele como arquétipos (*exemplaria*). O seu terceiro objecto e mais elevado são as substâncias supremas separadas, que na alma só o agente tem capacidade natural para alcançar..<sup>386</sup>

Esta tripartição dos objectos do intelecto agente confirma que os indivíduos, apesar de apreendidos pelos sentidos, só são conhecidos porque a o intelecto possui as essências universais, tornando possível o conhecimento adquirido do exterior e residente no intelecto possível. Esta tese é constatável, indirectamente, através da quarta das diferenças assinaladas entre os intelectos possível e agente, segundo a qual com a morte do intelecto possível —que não é imortal, pois Pedro Hispano afirma com Averróis que só o intelecto agente é imortal— perecem também os fantasmas.<sup>387</sup>

A potência iluminativa do intelecto é inata, a luz para a iluminação das formas materiais emana do próprio agente, para este acto o intelecto agente não necessita do auxílio das substâncias superiores. Ao dilucidar o auto-conhecimento da alma, Pedro Hispano afirma claramente que a luz com que a face exterior do intelecto indaga cuidadosamente as coisas exteriores, tem a sua origem na face inferior, ou seja essa luz emana da própria alma.<sup>388</sup> Mas, o conhecimento das essências, das formas superiores, numa palavra, o conhecimento da verdade, exige o auxílio de uma luz superior.

#### 4.2. Intelecto agente e verdade

A iluminação ocorre apenas para assegurar a verdade das formas apreendidas no sensível, deste modo reconduzidas à verdade das essências primeiras sendo possível, assim, sustententar que o conhecimento que delas se possui é verdadeiro.<sup>389</sup>

Mas, o próprio intelecto agente parece ser insuficiente para apreender a verdade pela sua simples intervenção. Daí a presença de uma Inteligência Agente Separada.<sup>390</sup>

<sup>386</sup> SLA, X,5; 384,2-16. Citado supra, neste capítulo e no corpo do texto.

<sup>387</sup> SLA, X,6;383,30-36.

<sup>388</sup> «(...) cum suo interno aspectu sibi presens sit, lucis quoque sue illustratio qua exteriora perquirat, ab eius interna natura habet originem que a fonte non recedit.»SLA, X,9; 399,29-31

<sup>389</sup> Cf. SLA, X,6; 380,37-381,6.

<sup>390</sup> M. GRABMANN (1937-38) partiu do capítulo da *Scientia* sobre a Inteligência Agente Separada para ver no pensamento petrispaniano a identificação desta Inteligência com a décima inteligência de Avicena. Nos seus estudos sobre a psicologia e a teoria do conhecimento de Pedro Hispano J. FERREIRA (1953, 193-197; 1959, 37-50), desfez o equívoco de M. GRABMANN, e confirmou que Pedro Hispano difere bastante de Avicena e rejeita a cosmologização da Inteligência Agente Separada.

Não quer isto dizer que Pedro Hispano recuse o papel iluminador do próprio criador, preferindo ao agostinismo do seu tempo a fidelidade ao esquema gnoseo-cosmológico da Avicena, que situava na Inteligência Agente Separada, a décima esfera cósmica, a fonte de onde procedia o conhecimento verdadeiro para o intelecto humano. Esta é a interpretação de E. Gilson, que diz: «Peter of Spain so far as we know, is the only one who, having expressed himself on the subject, neglected to add to the separate agent Intelligence of Avicenna the illuminating God of Augustine. The reason for this probably is that he was writing a *De anima*, not a metaphysics.»<sup>391</sup> Segundo o historiador francês —que aqui parece seguir a leitura Grabmanniana (rejeitada por J. Ferreira) sobre o papel da Inteligência Agente Separada em Pedro Hispano— o nosso filósofo afastar-se-ia, portanto, dos agostinianos, que defendem «the doctrine of divine illumination as a light superadded, in true natural cognitions, to the natural light of human intellect.»<sup>392</sup> A interpretação de E. Gilson não está de acordo com o texto petrínico. Na *Scientia*, a luz intelectual não é Deus nem provém directamente de Deus. A luz que faz as formas sensíveis passar a inteligíveis é natural no intelecto agente. Mas, com isto não é recusada a intervenção directa de Deus através do intelecto agente. Por um princípio de economia, a intervenção do Criador —que irradia luz sobre o intelecto humano— apenas é requerida para o conhecimento do próprio Deus e das substâncias supremas, porque pelo seu poder próprio o intelecto agente é impotente para essa apreensão. Por outro lado, a Inteligência Separada apenas intervém —através do intelecto e tudo indicando que por iniciativa deste— para comunicar outras essências, os arquétipos das substâncias, que nela são inatas, mas que não existem no intelecto.<sup>393</sup>

Portanto, Pedro Hispano, defende a existência de um triplo acto no intelecto humano: para o conhecimento da substância superior; para o conhecimento contemplativo e imediato das essências e dos primeiros princípios; e para um conhecimento das substâncias inferiores, resultante da abstracção.

Como se constata por outras passagens, Pedro Hispano distingue três substâncias espirituais: Primeira Inteligência, inteligência segunda e alma. É às duas primeiras que parece ser atribuído o papel de fonte das formas puras que emanam para a alma.<sup>394</sup>

---

Pedro Hispano aceita o princípio aviceniano de uma emanção extrínseca e superior das formas, mas agostiniza-o (J. FERREIRA, 1959, 47). Como concluiu João Ferreira, a Inteligência Agente Separada deve ser interpretada não como uma entidade simples, mas como sendo «as inteligências segundas» ou «substâncias criadas separadas, que ocupam hierarquicamente os graus entre a alma intelectiva e a Suma Inteligência.» J. FERREIRA, 1959, 41.

<sup>391</sup> E. GILSON, 1955, 362. Gilson já tinha expressado a sua perplexidade numa nota à exposição da doutrina da Inteligência Agente Separada (cf. p. 322), onde afirmava o avicenisimo estrito de Pedro Hispano (E. GILSON, 1955, n. 44, pp. 681-682).

<sup>392</sup> E. GILSON, *idem, ibidem*.

<sup>393</sup> SLA, II,7; 62,

<sup>394</sup> «Intelligentia vero putatur formas continere tamquam principium creativum et activum earum, anima vero ut principium susceptivum. At vero prima intelligentia eas continet, cum omnium sit creatrix. Secunda vero eas impressas participat easque anime subiecte et receptive infundit. Utraque vero dicitur

Pedro Hispano não chama Inteligência Agente Separada a nenhuma dessas inteligências, daí talvez se possa inferir que não aceitava a tese aviceneana da sua existência como entidade, preferindo manter o papel activo de Deus e dos anjos, juntamente com a potência agente da alma e não como sobreposição simples.

Relativamente ao conhecimento humano, qual é a função da Inteligência Agente Separada?

Pedro Hispano adapta a doutrina aviceneana da Inteligência Agente Separada à sua teoria da apreensão, fazendo dela o meio de origem e proveniência das formas superiores, que por não possuírem qualquer corporalidade dela emanam para o intelecto, e não exigem (recusam mesmo) o trabalho de abstracção. Às faculdades inferiores cabe apenas a apreensão e abstracção das formas sensíveis.

Segundo Pedro Hispano, no intelecto apenas existem «formas nuas» (destituídas de matéria), mas, de onde provêm? Para o explicar expõe e discute as seis hipóteses de existência de formas sem matéria, apenas aceitando a sua emanção desde uma inteligência, e a capacidade natural do intelecto para abstrair as formas que residem no intelecto possível.<sup>395</sup> Da impossibilidade da existência no intelecto da totalidade actual e organizada de formas ou inteligíveis, Pedro Hispano conclui que ele é essencialmente limitado. Por essa razão as formas emanam da inteligência para o intelecto, onde se imprimem. Não são produzidas pelo intelecto, que apenas as figura ou representa (*format*), distingue e ordena.<sup>396</sup>

Os limites do intelecto e portanto do próprio homem, porque não possui o conhecimento como absoluto,<sup>397</sup> obrigaram ao recurso a uma inteligência dadora de formas. Mas, para além da sua ligação íntima com a teoria dos limites do saber, há dois problemas que Pedro Hispano resolve com a intervenção das inteligências no conhecimento: a possibilidade da própria existência do saber e da aprendizagem em acto e o destino do intelecto humano.

A ciência (conhecimento das coisas pela sua causa certa e verdadeira) e a inteligência em acto resultam da aptidão de união da alma com a inteligência. O pensamento e a elevação da sua face dispõem-na para essa união. Desta união, que é

principium, a quo factionis omnis virtus procedit ratione valde distanti. Anima vero dicitur principium in quo omnia fieri nata sunt.» SLA, X,7; 389,14-21.

<sup>395</sup> «Censentur igitur ab intelligentia an animam emanare, secundum quod industria anime requiritur. At vero in via acquisitionis recte formas in inferioribus virtutibus impressas agens virtus denudat in possibili receptas, de quibus anima iudicat, sibi in sua puritate presente.» SLA, X,7; 388,29-34

<sup>396</sup> «In anima igitur intellectiva ex sua natura non videtur esse actualis formarum multitudo aut ordo. Ab intelligentia igitur emanant forme que in intellectu imprimuntur. Intellectus igitur formas non creat, sed receptas format, distinguit et ordinat.» (SLA, X,7; 389,7-11) Este texto é uma citação quase literal de AVICENA, *Liber de Anima*, V,6; 143,57-144,65. Pedro Hispano apenas o modifica para não escrever com o estilo de discurso directo de Avicena.

<sup>397</sup> Apenas o criador, intelecto primeiro, possui o conhecimento absoluto (SLA, X,6; 382,28-30).

imperfeita, resulta o conhecimento em acto.<sup>398</sup> Mas, mesmo com este conhecimento o intelecto não atinge a perfeição total, devido à sua ligação com o corpo e os acidentes, estado que só atinge após a sua separação e unindo-se à inteligência.<sup>399</sup>

#### 4.3. Actividade da alma e erro

Após a alaboração dos conceitos (*intentiones*) pelos sentidos apreensivos internos da alma sensitiva eles ainda têm de passar ao intelecto possível, no qual, devido à irradiação da luz do agente, passam a inteligidos em acto. O intelecto passivo é destituído de poder que lhe permita modificar por si os fantasmas agindo sobre eles; a passagem a acto dos inteligíveis ocorre por acção do intelecto agente. Esta duplicidade interna do intelecto torna-se necessária por implicação do hilomorfismo, que, existente em todos os patamares da realidade, corporal ou espiritual, requer a sua divisão de cada substância em parte susceptiva (material) e parte activa (formal). Esta hierarquização em cada nível da realidade poderia projectar-se *ad infinitum* mas, tem um limite que é a própria realidade divina onde o inteligível está sempre em acto e é totalmente destituído de potência, e onde a essência é a própria existência.

Limite último e origem primeira, a Inteligência Criadora é o polo dinâmico e actuante do próprio conhecimento humano através de intermediários adequados, quer o conhecimento se refira às realidades inferiores, quer às realidades superiores. Assim, esta intervenção da inteligência divina, realizada através das inteligências intermédias, torna activo o intelecto agente humano permitindo-lhe compagnar, pelo conhecimento, as essências supremas com as formas abstraídas, daí resultando o conhecimento em hábito.

Como o intelecto recebe da sensitiva todas as impressões que se tornarão inteligíveis e recebe da inteligência agente as essências supremas, torna-se um local vazio e totalmente passivo para a constituição do conhecimento. É o local para a recepção e uso do conhecimento. Mas é também profundamente dinâmico, devido à função iluminadora do intelecto. A hipótese de uma neutralidade epistemológica do intelecto é confirmada pela teoria do erro, o qual não tem origem nem nos sentidos nem no intelecto mas na imaginativa, a faculdade intermédia da alma sensitiva? Mas, neste

<sup>398</sup> «Censetur igitur, cum per copulationem forme nude cum anima resultet scientia at addiscentia in effectu, cum forma per se non sit nuda, separata stans, sed in intelligentia contente, ut addiscentia consistat in aptitudine coniunctionis anime cum intelligentia. Ad hanc vero coniunctionem eam disponit cogitatio et aspectus elevatio. sed hec aptitudo imperfecta per coniunctionem et consummationem addiscentie completur. In hac igitur coniunctione forma ab intelligentia emanans anime confertur, ex cuius unione procedit cognitio in effectu.» SLA, X,7; 389,30-390,3 Para esta aquisição do saber em acto concorrem os diversos graus do intelecto possível, a saber o intelecto em hábito e o intelecto *adeptus* (cf. idem, 390,3-21). A aprendizagem e a aquisição da ciência em acto será analisada no Cap. VII.

<sup>399</sup> «Sed in coniunctione corporis et accidentium eius hunc statum libere non attingit. Post separationem igitur intelligentie iungitur et in ea apprehensionis decorem et delectationem perpetuam consequitur et maxime in prime intelligentie aspectu eius perfectio consummatur.» SLA, X,7; 390,25-29

problema particular muito fica por explicar: como é compreensível que o intelecto agente torne actuais imagens inteligíveis que lhe chegam com erro? como é que a luz, se lhe adequa? ou essas imagens, por possuírem inadequações, não chegam a entrar no intelecto? então, como explicar a existência de conhecimentos errados?

A verdade, no seu sentido gnosiológico, obedece ao modelo da *adequatio intellectus ad rem*. Esta adequação apenas pode ocorrer devido ao intelecto agente, que possui as disposições necessárias para atingir as impressões da verdade suprema e para obter e discernir as similitudes das essências das coisas, segundo a pura existência da verdade a que se une:

«Quia vero obsectorum omnis veritatis genera huic virtuti occurrunt discernenda, omnium principiorum et essentiarum ibi effigies presentantur et ideo prime veritatis impressionis signaculum gerit et essentiarum rerum similitudines secundum puram veritatis existentiam colligens eas percipit ac discernit.»<sup>400</sup>

A existência da iluminação é indispensável para atingir o conhecimento da verdade, no que Pedro Hispano permanece na via agostiniana. A abstracção aristotélica serve para explicar o conhecimento mundanal, mas a transcendência da verdade relativamente à mutabilidade corporal exige a intervenção de algo que eleve o conhecimento à verdade.<sup>401</sup> É essa a função da iluminação, que funciona como agente de adequação entre o fantasma sensível e a verdade das essências arquetípicas. Ao associar abstracção e iluminação, Pedro Hispano inclui no campo do conhecimento quer os objectos sensíveis quer as essências universais, sendo estas a garantia da verdade do conhecimento daqueles, que, portanto, são apenas conhecidos indirectamente.

O conhecimento dos sensíveis, obtido por abstracção, difere do conhecimento da verdade, obtido por intuição. Cabe então perguntar: o erro existe? se sim, onde e como se pode originar?

Segundo Aristóteles «a intelecção dos indivisíveis ocorre nas coisas, onde o falso não pode existir.»<sup>402</sup> Esta explicação do erro é coerente, pois se o erro residisse na própria realidade sensível toda a filosofia aristotélica ruiria e a crítica ao platonismo perderia sentido. Portanto, o erro não pode residir no que é simples mas apenas no que admite uma certa composição. Pedro Hispano também explica o erro como resultado de

---

<sup>400</sup> SLA, X,6; 380,37-381,6.

<sup>401</sup> No seu estudo sobre o pensamento de S. Agostinho, E. Gilson analisou as diferenças entre a abstracção aristotélica e a iluminação agostiniana a partir da distinção entre o conceito, que resulta da primeira, e a verdade, objecto da segunda (E. GILSON, 1969b, 113-116). A tendência medieval-cristão para atribuir ao intelecto agente uma função iluminadora concilia as duas vias (através da mediação aviceniana), constituindo o chamado "agostinismo-avicenizante". No entanto, a doutrina da iluminação Pedro Hispano colhe-a sobretudo de Dionísio o Pseudo-Areopagita.

<sup>402</sup> ARISTÓTELES, *De anima*, III,6; 430a26. Cf a importante nota de J. Tricot à sua tradução, onde refere outros textos de Aristóteles que aprofundam esta breve referência ao erro no *De anima*.

uma composição, sendo o erro como que uma desadequação entre a noção e o objecto.<sup>403</sup> Mas, esta desadequação não resulta nem da sensação nem da actividade do intelecto, numa não pode residir o erro e no outro apenas pode existir a verdade.<sup>404</sup> Cada sentido está orientado para um sensível próprio, por isso não se pode enganar; o engano (*deceptio*), quando ocorre, é apenas relativo ao suporte do sensível (*subjectum*) ou às suas disposições concomitantes.<sup>405</sup>

Os sentidos e o intelecto proporcionam a verosimilhança do conhecimento sobre sensíveis. O erro (*error*) não ocorre nos dois polos noéticos, mas sim nos desvios que ocorrem nos sentidos internos. Por exemplo, o erro da cogitativa é como que um desvio ocasionado pela desatenção face aos sensíveis e pela subtracção à orientação do intelecto; exactamente o mesmo acontece à estimativa: «accidit autem error in actionibus investigatione formarum, maxime quando a sensuum iudicio deviat nec regitur inperio intellectus».<sup>406</sup> Portanto, o erro resulta do acto próprio de cada um dos sentidos internos da alma sensitiva. Com esta explicação Pedro Hispano localiza o erro ao nível do pensamento, local onde tem origem e existe. A sua causa é a própria complexidade das operações dos sentidos apreensivos internos, que já não lidam com as formas no seu estado individual pois realizam sobre elas comparações, associações, juízos, mas ainda não lidam com as essências simples, que são o objecto do intelecto agente.

Pedro Hispano situa a origem do erro na actividade incontrolada das faculdades apreensivas da alma sensitiva, cujas operações estão interconectadas com os órgãos que lhes servem de suporte, porque são funções ainda ligadas à matéria. São ainda estas funções as responsáveis por certos distúrbios do foro patológico, que também se devem ao descontrolo dos órgãos próprios. Assim, para além de o erro ser situado a um nível baixo do processo de conhecimento, na alma sensível —que é uma parte material da alma— é colocado ao lado de distúrbios como a epilepsia, ou de fenómenos como o sonho, as alucinações, as miragens, etc.

O erro resulta de uma disfunção. Desta teoria do erro, que ocorre quando o intelecto não dirige as operações dos sentidos internos, fica claro que outra das funções da iluminação intelectual é prevenir o erro.

\*

---

<sup>403</sup> «In singulis vero hiis dispositionibus ex proportione existentie rerum ad intellectus acceptionem veritas, ex inproportione vero falsitas generatur.» SLA, X,10; 405,22-24.

<sup>404</sup> SLA, X,10; 404,19-405,21.

<sup>405</sup> SLA, X,5; 373,22-25. SLA, VI,8; 177, 20-26 e SLA, VI,9; 184, 4-9.

<sup>406</sup> Erro no sentido comum: SLA, VII,1; 257, 19-24. Erro na "ymaginatio": SLA, VII,2; 262,1-5. Erro na cogitativa ou fantasia: SLA, VII,3; 264,33-34. Erro na estimativa: SLA, VII,4; 269,13-15.

Pedro Hispano formaliza a verdade em dois registos: o gnosiológico e o ético. A razão (*ratio*), analisada juntamente com as funções motivas intelectuais, é dupla: por um lado é apreensiva pois contempla a verdade dos entes e a falsidades dos não-entes. E também é motivacional pois distingue o bem do mal e delibera sobre a sua escolha ou recusa.<sup>407</sup> O conhecimento racional da verdade versa a verdade suprema, e é atingido por especulação sobre as disposições das criaturas ou por contemplação da sua luz pura.<sup>408</sup>

Pedro Hispano está preso entre a valorização aristotélica do conhecimento do sensível e a desvalorização platónica do mundo corporal. Embora no domínio gnosiológico aceite o papel positivo dos objectos sensíveis, no domínio da vontade e da contemplação aceita a tese platónica segundo a qual o contacto com as coisas obscurece e desvia a alma da contemplação da verdade suprema e do desejo do sumo bem.<sup>409</sup>

Entre o conhecimento da verdade e o conhecimento sensível fica o conhecimento da alma por si própria, que será estudado no próximo capítulo.

---

<sup>407</sup> SLA, II,8; 65,11-14. A análise da relação entre a vontade e a verdade, é feita ao longo do Tratado XI.

<sup>408</sup> SLA, XI,7; 443,2-5.

<sup>409</sup> «Notitiam enim veritatis rerum extrinsecarum sollicitudo et infimarum deviatio mentis obfuscans aciem, defectat, sic et bonorum commutabilium devius appetitus a centro summe bonitatis exorbitans eius desiderium cogit ad invia declinare.» SLA, XI,7; 443,23-27

## Capítulo VI

### CONHECIMENTO E AUTO-CONHECIMENTO DA ALMA

---

Para os medievais cristãos a existência da alma não é um problema, é uma evidência apodíctica, nenhum filósofo duvidando da sua existência. Os problemas surgem na determinação da sua natureza, textura, subsistência, funções, origem e futuro, etc.

Sabemos que estas questões não têm origem na especulação escolástica. A sua origem está mesmo num contexto que lhe é antropológica e politicamente alheio. Desde a antropologia paulina e os primeiros padres da igreja a translação da tradição helénica foi lenta e eivada de contradições, inevitáveis numa difícil questão pluridimensional como a alma (leia-se: o homem).

#### 1. Introdução

Chegados ao século de Pedro Hispano, cada problema carrega já múltiplas soluções e paradoxos. É exactamente o que acontece com as teorias sobre o conhecimento da alma por si própria. Como diz E. Gilson, «au XIII.e siècle on n'a que l'embarras du choix. Ce n'est pas l'existence d'une âme spirituelle qui préoccupe alors les philosophes: nul n'en doute, surtout depuis que saint Augustin l'a posée comme un fait d'expérience indiscutable. Le problème est bien plutôt pour eux de savoir comment e jusqu'où l'âme peut pénétrer dans la connaissance de sa propre essence.»<sup>410</sup> Gilson precisa mesmo o sentido dessas abordagens filosóficas medievo-cristãs: «l'âme de l'homme n'est jamais pour elle-même un objet de connaissance qu'elle pourrait appréhender comme une chose, mais un sujet actif dont la spontanéité demeure toujours au delà de la connaissance qu'il a de lui-même. Bref, l'intuition de l'âme n'est jamais

---

<sup>410</sup> E. GILSON, 1948, 228-229.

équivalente à l'âme qui l'exerce.»<sup>411</sup> O historiador da filosofia medieval acrescenta ainda que esta característica é facilmente constatável nas grandes doutrinas medievais.

Para além do conhecimento indirecto da alma, Pedro Hispano também defende a possibilidade de a alma se conhecer a si própria por intuição. O conhecimento da alma e o auto-conhecimento da alma são problemas diferentes, o primeiro é o próprio objectivo da ciência da alma, o segundo tem a ver com a consciência do eu.

Há um conhecimento indirecto da alma porque os seus actos e paixões manifestam, tornam apreensível (nos seres animados) a essência da alma. Por este processo a alma é inteligível "*a posteriori*". Mas, há um outro conhecimento da alma, intuitivo pois a alma conhece-se por presença imediata. Estes dois modos de a alma se conhecer a si própria não se equivalem. Veremos que o conhecimento intuitivo da essência da alma é mais digno, porque é o atingir do esplendor próprio da sua natureza espiritual.

Pedro Hispano defende sem rodeios que o conhecimento da alma é uma realidade. Aceita mesmo os dois modos de conhecê-la: *a posteriori* e *a priori*, por dedução a partir das suas manifestações no corpo, e por intuição da sua essência.

João Ferreira tem insistido na importância da doutrina do auto-conhecimento da alma na obra de Pedro Hispano.<sup>412</sup> Atento à centralidade desta questão e às suas múltiplas implicações, A. Schlögel fez da doutrina do auto-conhecimento ("*selbsterkenntnislehre*") o núcleo condutor da investigação da génese do pensamento de Pedro Hispano. No caso específico da *Scientia* estudou o auto-conhecimento sob três modos de ocorrência: pelo acto primeiro, pelo intelecto agente e pelo *reditus* total das potências da alma.<sup>413</sup>

Também J. Moreau dedicou à questão do auto-conhecimento um ensaio, mas ateu-se à análise da primeira questão preambular das *Questiones libri de anima*, onde Pedro Hispano procura legitimar a coexistência da via indirecta e da via intuitiva para o conhecimento da alma. Diz J. Moreau que «cette connaissance que l'âme a d'elle-même, de la vérité et du bien, est cependant indéterminé dans son contenu; ce n'est pas une connaissance empirique et objective, la connaissance de quelque chose, mais une connaissance formelle et transcendente.»<sup>414</sup> Esta conclusão poderá aplicar-se também à *Scientia* uma vez que aí o conhecimento intuitivo da alma também tem por função revelar a si própria o seu próprio estado realizando a perfeição da sua natureza, sem que algum conhecimento sobre o mundo possa formar-se a partir daí, e mostrando que o conhecimento do eu é por natureza descontextualizado.

---

<sup>411</sup> E. GILSON, 1948, 229.

<sup>412</sup> J. FERREIRA, 1960, 453 e 1984, 105.

<sup>413</sup> A. SCHLÖGEL, 1965, pp. 655-670.

<sup>414</sup> J. MOREAU, 1967, 7.

## 2. Modos de auto-conhecimento (conhecimento do eu)

A determinação do auto-conhecimento envolve uma questão com dupla face: a alma conhece-se directa ou indirectamente? O conhecimento directo só é possível após se ter concretizado o conhecimento indirecto? Ao responder a esta pergunta convém determinar se o auto-conhecimento desempenha alguma função própria na teoria do conhecimento.

### 2.1. Auto-conhecimento do corpo

Toda a *Scientia libri de anima* é uma demonstração de que o conhecimento da alma é mediatizado pelo conhecimento das suas funções. Os argumentos da existência da alma apresentados nos primeiros capítulos do primeiro e do nono tratados mostram como, para o nosso autor, as determinações essenciais da alma como: vitalidade, sensorialidade, conhecimento, acção e contemplação, fornecem elementos para a demonstração de que a alma existe. Como vimos ao analisar as "provas da existência da alma" estas demonstrações assentam no princípio de que uma substância espiritual, não sendo perceptível, pode ser conhecida através das suas manifestações. No caso da alma podemos conhecê-la através das acções manifestadas no corpo que rege.

As provas da existência da alma exemplificam esse modo de conhecimento mediato, sobre o qual se funda o saber científico sobre a alma, mas ele não equivale a um auto-conhecimento, porque as potências corporais não podem conhecer-se a si próprias, não há, portanto, auto-conhecimento do corpo. Conhecemos a alma através das suas funções, mas permanece uma questão: nenhuma destas funções se conhece a si própria?

Ao analisar as potências sensitivas Pedro Hispano refere incidentalmente o auto-conhecimento, para negar que ele possa existir a esse nível. Os sentidos externos, devido à interposição corporal, que impede a presença nua a si próprios, não são auto-apreensíveis: «Nullus sensus proprius, cum sit organo corporali annexus, cuius interpositione obnubilatur, et non sibi presens sub sue presentie puritate, se ipsum comprehendit.»<sup>415</sup> Como diz logo a seguir, os sentidos não se apreendem a si próprios, nem ao seu acto. Esta impossibilidade decorre da sua associação a um órgão corporal, pelo que nenhum sentido sente a sua sensação. Não existindo a reflexividade, não existe também a perfeição do conhecimento: «Nullus sensus in sua cognitione redit super suam

---

<sup>415</sup> SLA, VI,9; 184,36-185,2.

apprehensionem, ut sentiat se sentire. Nulla igitur cognitio sensitiva ultimam perfectionem attingit.»<sup>416</sup>

Esta incapacidade dos sentidos vai servir a Pedro Hispano como argumento de prova da necessidade da existência de um sentido geral que seja hierarquicamente superior aos sentidos externos, e que exerça um certo juízo sobre eles, sobre o seu acto e sobre as formas que apreendem.<sup>417</sup>

Podemos encontrar expressões desta ideia quando trata de estabelecer a distinção entre as funções anímicas ligadas à corporalidade e as potências espirituais. Todas as seis distinções entre a alma sensitiva e o intelecto têm a ver com as ligações corporais da primeira e a pura espiritualidade do intelecto. Esta separação, que tem profundas implicações gnosiológicas, leva Pedro Hispano a concluir que a alma sensitiva e os seus órgãos corporais (de que o intelecto carece por ser totalmente espiritual) além de só poderem atingir os acidentes da matéria, ignoram as composições, divisões e associações das formas, além de não poderem conhecer os seus próprios actos.<sup>418</sup> Portanto, nenhum dos sentidos, externos ou internos, tem o poder de se auto-conhecer, podendo apenas conhecer o sentido imediatamente anterior, porque sobre ele exercem algum juízo.

Qualquer faculdade ligada à "inferioridade do corpo" não pode reflectir sobre si própria, auto-conhecer-se. Só o conseguiria se tivesse o poder de se determinar de modo livre, o que, no contexto das substâncias corporais, é impossível. Só uma substância superior, espiritual e agente, apreende o seu objecto, o seu acto e a sua essência. Ao fazê-lo autoconhece-se e eleva o conhecimento à mais alta perfeição, ao sobreconhecimento.

O auto-conhecimento é, por essência, diferente do conhecimento indirecto; não é, por assim dizer, epistemológico mas metafísico. Como escreveu C. Berubé o auto-conhecimento da alma releva de princípios completamente diferentes daqueles em que assenta o conhecimento dos seres individuais.<sup>419</sup> O conhecimento científico sobre a

---

<sup>416</sup> SLA, VI,9; 185,8-10.

<sup>417</sup> «Sensus autem particulares suas apprehensiones non sentiuntur, quippe cum sint virtutes corporali organo alligatae et sui liberae praesentia careant; aliqua igitur virtus superior ad omnes extensa simul cum omnibus et in omnibus ipsas diiudicat, et ideo cum visus videt, sensus communis visu videt eius visionem.» (SLA, VII,1; 249,4-8) Esta passagem da auto-ignorância dos sentidos para a existência de uma apreensão geral é argumentada de um modo dialéctico: recusando a sucessão ao infinito põe a necessidade do "sensus communis" (SLA, VII,1; 256,9-31).

<sup>418</sup> «Particulares autem sensus ab organis dependent, quibus connexi sunt, et singuli organa propria sibi et obiectis proportionalia sibi requirunt et media extrinseca et intrinseca ei deputantur et sola accidentium genera corporali materie concreta eis offerunt obiecta. Et sola praesenti connexa hic et nunc existentia comprehendunt et singuli propriis obiectis, ultra que non procedunt, adaptantur. Et singuli unam solam contrarietatem complectuntur et interdiversas contrarietates non discernunt. Et formarum compositiones ac divisiones et collationes ignorant et suos actus cognoscere nequeunt.» SLA, X,5; 12-22.

<sup>419</sup> C. BÉRUBÉ, 1964, 6.

alma é uma demonstração das próprias capacidades da alma intelectual, ao passo que do auto-conhecimento procede a consciência do carácter finito do homem, e da sua dignidade como criatura.

O conhecimento da alma, encontra-se entre dois campos: o epistemológico, onde o filósofo procura determinar a existência; e o ontológico, onde se explora a sua natureza. Pedro Hispano não fica por aqui e pretende justificar o conhecimento directo da própria essência da alma, conhecimento metafísico que torna o homem consciente de que a sua origem coincide com o seu fim: o criador.

## 2.2. O auto-conhecimento da alma

Por natureza, a alma pode compreender a sua essência, mas não o faz partindo das faculdades inferiores, porque estão adscritas ao corpo. Eleva-se até à sua essência pela reflexão espiritual, atingindo assim a compreensão da sua natureza e existência:

«Verum cum anima sue essentie sit comprehensiva, non ex inferioris virtutis opere super sui comprehensionem elevatur eo quod corporalis inclinatio et corporis ac organis aspectus materialis anime ingerunt a sui ipsius contemplatione distantiam. Hec sola virtus anime maxime cunita et ad eius essentiam elevata per quandam spiritualem reflexionem eius naturam et existentiam comprehendit.»<sup>420</sup>

O conhecimento das formas exteriores e o conhecimento de si são radicalmente diferentes. Sabemos que o intelecto apenas apreende formas destituídas de matéria. Por isso se entende a si próprio por presença simples (*nudam*), aspecto em que diverge de todos os outros cognoscíveis. Como não entende directamente as outras formas (nomeadamente as sensíveis), necessita que procedam para o seu interior já despidas de materialidade, daí a necessidade do auxílio da(s) inteligência(s) que lhe faz(em) chegar as "formas nuas".<sup>421</sup>

Este conhecimento da alma, directo e por si própria, é explicitamente defendido e é o único modo de auto-conhecimento que Pedro Hispano aceita, dedicando-lhe dois capítulos, onde o aborda como auto-intuição de essência,<sup>422</sup> e como presença do pensamento.<sup>423</sup> Estas duas provas da possibilidade do auto-conhecimento são expostas

---

<sup>420</sup> SLA, X,6; 381,6-13. Encontramos estas mesmas teorias (auto-conhecimento por essência, papel negativo exercido pelas inclinações corporais) em Gerardo de Abbeville, um contemporâneo de Pedro Hispano. Cf. A. PATTIN (1981,1053) onde são citados extractos inéditos das *Questões quodlibetais* de Gerardo. Algumas destas questões devem ser posteriores à obra de Pedro Hispano, pois nalgumas é citado S. Tomás de Aquino (cf. *idem*, 1049).

<sup>421</sup> «Anima vero se intelligit per presentiam suam nudam. Set in formis, cum semper in materia existunt, non facit denudationem. Videtur igitur hec denudatio ab intelligencia procedere, in qua forme nude existunt, que substantia, virtute et opere intellectui est conformis.» SLA, X,7; 387, 23-28

<sup>422</sup> SLA, X,9).

<sup>423</sup> SLA, XI,10.

sob duas metáforas. A primeira, sob a comparação entre a luz corporal e a luz espiritual; a segunda, sob a comparação entre a linguagem física e a linguagem interna da alma.

Para Pedro Hispano na alma intelectiva existem três tipos de conhecimento: no criador, em si, e no mundo.<sup>424</sup> Esta indicação interessa-nos no que diz respeito ao conhecimento da alma por si própria, pois mostra como é conatural à alma o poder para reflectir sobre si própria, sem recorrer a qualquer mediação; é neste sentido que podemos dizer que o conhecimento da alma é descontextualizado.

Para Pedro Hispano a alma intelectiva conhece-se por essência, como o diz logo na abertura do capítulo onde trata do conhecimento da alma por si própria: «Ipsa vero intellectiva ductu proprio suam essentiam comprehendit».<sup>425</sup> Para o explicar adopta o símile da luz que ao iluminar se ilumina a si própria e às outras coisas, mostrando-se e mostrando-as; do mesmo modo, a substância espiritual e luminosa da alma se mostra a si e às outras coisas.<sup>426</sup> O argumento definitivo não é dado por esta metáfora, mas por análise do próprio poder apreensivo da alma e da superioridade intrínseca do interior e espiritual face ao exterior e corporal:

«Et cum omnium rerum capax sit quarum apprehensionem exterius investigat, cum ipsis sit essentia naturalis sibi proxima, se non creditur ignorare et que corpus, eius partes corporeas, virtutes inferiores cunctas ac medias apprehensivas et motivas, ac earum opera comprehendit, sue essentie que hec omnia regit, non est ignara.»<sup>427</sup>

Do conhecimento que a alma tem das naturezas inferiores é deduzido que não pode deixar de se conhecer a si própria. Pelo mesmo passo é escusado o conhecimento indirecto da alma, preferindo o conhecimento imediato, que não tem origem numa faculdade específica. Embora de facto o auto-conhecimento seja intelectual, não é um resultado mas é uma auto-apreensão imediata ("*interna collectionem*"), é pelo e no intelecto agente que ocorre, apenas porque este é uma substância espiritual, interna e luminosa.<sup>428</sup>

Pedro Hispano não se lhe refere explicitamente, mas tudo indica que segue Avicena na sua crítica à doutrina Aristotélica segundo a qual a alma se conhece porque há identidade entre o intelecto e o inteligível quando pensado, altura em que o intelecto

---

<sup>424</sup> SLA, X,8; 395,24-26.

<sup>425</sup> SLA, X,9; 398,3-4.

<sup>426</sup> «(...) Et ut lux corporalis lucendo se sibi deteget illuminando se et alia sibi et aliis manifestat, sic spiritualis substantia luce propria spirituali se sibi et alia daclarat.» (SLA, X,9; 398,13-16) Esta comparação entre a luz corporal e a luz intelectual e o auto-conhecimento da alma é repetida em SLA, X,9; 400,4-8: «ut enim lux corporalis lucet in se et reliqua illuminat, se sibi et alia detegens, sic intellective sue spiritualis lucis actu sibi lucens se sibi et alia manifestat.»

<sup>427</sup> SLA, X,9; 398,17-22.

<sup>428</sup> SLA, X,9; 399,3-11.

se torna ele próprio inteligível a si próprio.<sup>429</sup> Avicena recusa esta teoria pois no seu entender ela implica que o intelecto mude de essência (passando de intelecto a inteligível) tornando-se diferente de si próprio, o que é impossível. A solução de Avicena resolve este problema, mas a sua inspiração é neo-platónica: a alma é uma substância espiritual por isso só é concebível que a alma se conheça directamente e por essência.<sup>430</sup> Na *Scientia libri de anima* o fundamento da teoria da apreensibilidade directa da alma é a teoria de Avicena, a qual também havia sido transcrita abundantemente por Gundissalino, outra das fontes de Pedro Hispano.<sup>431</sup> Pedro Hispano também poderá ter colhido inspiração na proposição XIII do *Liber de causis*, onde encontramos uma defesa da auto-apreensão da essência nos seres espirituais.<sup>432</sup>

Pedro Hispano também terá encontrado em S. Agostinho uma autoridade e um forte argumento para firmar a reflexividade própria da alma: «semetipsam per se ipsam novit, quoniam est incorporea. Nam si non se novit non se amat.»<sup>433</sup>

A alma não se ignora a si própria porque a sua face interior está presente ou virada para si. A alma conhece-se directamente pela sua essência.<sup>434</sup> Esta auto-contemplação não é ocasional, mas sim constante. No entanto, o interesse posto nas potências inferiores e nas naturezas corporais desvia a alma dessa sua pureza e luminosidade essencial ensombrando-a; como uma potência se sobrepõe às outras pela sua actividade, distrai-as e perverte-as, impedindo o intelecto de se contemplar. Pedro Hispano também aqui encontra uma prova da unidade funcional da alma.<sup>435</sup>

---

<sup>429</sup> ARISTOTELES, *De Anima*, III,4; 430a1-3. Cf. nota de J. Tricot à sua tradução, p. 180, n. 2.

<sup>430</sup> AVICENA, *Liber de anima*, V,6; 134,41-138,85. Cf. E. GILSON, 1929-30, 67-68.

<sup>431</sup> Cf. as notas de edição às paginas do *Liber de anima* de Avicena citadas na nota anterior.

<sup>432</sup> *Liber de Causis* [Proclo/Pseudo-Aristóteles], XIII; p. 79.

<sup>433</sup> S. AGOSTINHO, *De trinitate*, IX,3,3; 443. Nesta passagem S. Agostinho refere-se à "mens" humana.

<sup>434</sup> «Non videtur autem in sui cadere ignorantiam, cum suo interno aspectu sibi presens sit, lucis quoque sue illustratio qua exteriora perquirat, ab eius interna natura habet originem que a fonte non recedit. Set semper in suo colligitur fundamneto et vitalis internus motus affectus regimini eius consistens sui non obliviscitur essentiam.» SLA, X,9; 399,28-33

<sup>435</sup> «(...) anime lux spiritualis sui aspectus inclinatione ad corpus virtutesque eius, in sui notitia non sufficit, presertim, quia una virtus, cum suo officio dominatur, alterius opera retrahit et divertit, ut patet in activis et contemplativis operibus, aut qui anima una est, in qua cuncte virtutes in uno ligate permanent fundamento, que ad unius officium totaliter se convertit cessantibus officiis alliarum, eo quod simul in omnibus tota eius existit essentia.» SLA, X,9; 400,17-24

### 3. Auto-conhecimento: o saber de si e da natureza humana

Apenas a imperfeição ontológica da matéria parece poder explicar o seu poder para desviar as faculdades superiores do seu fim especulativo. Pedro Hispano constata que as faculdades inferiores precedem ou se sobrepõem à actividade das potências superiores, apenas porque isso lhe serve para explicar porque é que a alma, embora esteja continuamente perante si própria, não se contempla constantemente.<sup>436</sup> Pedro Hispano até descuida a explicação de como é possível o inferior sobrepor-se ao superior. Preocupa-se sobretudo com o que ocorre quando as potências inferiores deixam de se exercer e a alma fica entregue a si própria, altura em que fica disponível para, por elevação, chegar ao supremo conhecimento de si, das inteligências e do criador, com estes luminosos auxílios:

«Cum igitur aspectu infimo cessante ad supremum aspectus culmen ascendit, sui aspectus acie, interno redito collecta, interna sue lucis reflexione suam assentiam respicit, considerat ac cognoscit. In hoc igitur statu extrinsece virtutes sensibiles ad interiores retrahuntur et hee extreme ad medias et hee ad ultimas secundum elevationis ordinem ascendendo et omnes ad statum intellectus conscendunt et status possibilis ad culmen agentis erigitur et demum omnium virtutum ordines ad ultimum essentie colliguntur anime fundamentum tamquam ad suam originem revertentes et in hoc statu anima suum aspectum dirigens eas, earum opera, industrias, dispositiones ac conditiones comprehendit et objecta omnia interno intuitu diiudicat tamquam extrinsecis officiis non egens; et cum luce intelligentie et maxime prime perlustratur in sui et omnium vite rerum perfectius cognitione clarescit.»<sup>437</sup>

Desta ascensão, possível pelo retraimento de todas as potências da alma e devido à reunião e ao auxílio prestado pelas inteligências e pela primeira inteligência, é que decorre a perfeição do conhecimento de si e também do conhecimento de tudo. Portanto, como considera A. Schlögel, o conhecimento perfeito, que é o auto-conhecimento, faz parte do *reditus* total das potências.<sup>438</sup>

Este dobrar, esta reflexão da alma sobre si própria, movimento de regresso ou *reditus*, tem as mais importantes consequências antropológicas e éticas, pois dele decorre a consciência e a certeza da finitude humana, da sua existência por criação, e de que o criador é o limite e o fundamento absoluto de todo o conhecimento, para além do qual nada mais é cognoscível:

---

<sup>436</sup> Não é por acaso que Pedro Hispano toca este problema e neste ponto. Aristóteles ao falar da identidade da alma com os inteligíveis no momento do pensamento, interpõe a questão: porque é que a alma não pensa constantemente, cuja dilucidação deixa por determinar (*De anima*, 430a5). Pedro Hispano dá a sua própria explicação, que, por certo, não coincidiria com a de Aristóteles.

<sup>437</sup> SLA, X,9; 400,28-401,7.

<sup>438</sup> A.SCHLÖGEL, 1965, 664-670.

«In hoc vero statu post omnium notitiam et sue essentie iudicium suam conditionem discernens, suum conditorem merito recognoscit, a quo se sciens sumpsisse initium, se contraxisse originem non ignorat, ad quem omnia comprehensa reducit, postquam nichil reperit cognoscendum, cuius notitia acceptionum finalis terminus est cunctarum.»<sup>439</sup>

É irreprimível a comparação com Descartes que, dada a imperfeição do conhecimento do eu e do conhecimento (imperfeito porque é obtido através da dúvida), necessitou de encontrar o seu fundamento na abertura do pensamento ao ser infinito e bom, de modo a garantir a veracidade das intuições e do mundo.<sup>440</sup> Por outro lado, a conclusão de Pedro Hispano tem em germe a contestação da exclusividade da teologia e da fé para atingir a verdade suprema, uma vez que a alma por si só, e pela especulação filosófica, atinge o estado mais elevado de perfeição possível ao homem.

\*

A discussão do auto-conhecimento não tem uma função heurística ou epistemológica, como em Descartes, por exemplo. Em Pedro Hispano dizer que a alma é auto-cognoscente é apenas uma consequência necessária da teoria da substancialidade da alma: como é uma substância espiritual, presente a si própria, «não é idóneo» que conhecesse outras coisas e não se conhecesse a si própria.<sup>441</sup> Pelo seu alcance, o auto-conhecimento sublinha, isso sim, alguns temas antropológicos: lugar do homem no mundo, superioridade do homem face aos outros seres que carecem de conhecimento de si, ligação entre o conhecimento de si e a ética através das noções de perfeição que o auto-conhecimento representa no homem, e da ligação da perfeição ou cume do conhecimento com a concomitante perfeição ao nível da vivência e do agir. Na *Scientia* não encontramos uma discussão sobre os créditos da filosofia e os da teologia, mas, das conclusões produzidas, nomeadamente na doutrina do auto-conhecimento, podemos inferir que a filosofia fornece todos os meios necessários para atingir o estado último do conhecimento e é auxílio suficiente para perscrutar todos os mistérios da alma, do mundo criado e do criador.

Em Pedro Hispano a dilucidação do auto-conhecimento da alma tem uma dimensão metafísica. Com a introdução da teoria do discurso interno da alma, veremos

---

<sup>439</sup> SLA, X,9; 401,7-12.

<sup>440</sup> Cfr. R. DESCARTES, *Discours de la methode*, IV; 33,12-36,3 (trad. port.: pp. 75-78). Sobre o auto-conhecimento por reflexão essencial nas *Questiones libri de anima*, escreveu J. Moreau: «L'idée de la vérité est pré-supposée par la connaissance immédiate que le sujet pensant a de lui même; ou pour parler comme Descartes, dans le *cogito* se découvre l'idée de Dieu, l'idéal de la pensée infinie, de la connaissance parfaite. La présence de l'âme à elle même n'équivaudrait pas à la conscience de soi, si l'âme n'était ouverte à l'infini de la pensée et de l'être. Cette réflexion, que Pierre d'Espagne emprunte à Boèce et à S. Augustin, inspire la métaphysique cartésienne». J. MOREAU, 1967, 7.

<sup>441</sup> SLA, p.A; 4,26-35.

que também tem uma dimensão existencial e ética. A doutrina do discurso interno da alma permite fazer a ligação entre o auto-conhecimento da alma, o pensamento e a acção, pelo que constitui o mais elevado exemplo da consciência de si.

**CAPÍTULO VII**  
**HOMEM E CONHECIMENTO**  
**NA *SCIENTIA LIBRI DE ANIMA***

---

A ciência da alma tem por objecto supremo o próprio homem, visto que é nele que se realiza a perfeição de todas as formas de alma: o intelecto.

Que a ciência da alma racional é a ciência do homem, é opinião que encontramos nas *Questiones libri de anima* de Pedro Hispano. É por ser uma ciência do Homem que, afirma, a ciência da alma é mais digna que a física: «*Illud subiectum scientie est nobilius quod est completissimum in genere universali et propter hos facta sunt in universo. Set homo est huiusmodi. Ergo homo est nobilius subiectum cuiuslibet scientie. Ergo scientia de homine vel de anima rationali est nobilior qualibet scientia physicorum.*»<sup>442</sup>

Pedro Hispano não desenvolve uma filosofia sistemática do homem, como as que encontramos hoje na antropologia filosófica, embora a toda a gnosiologia subtenda uma certa teorização do homem. Constataremos esta faceta da sua *Scientia* ao analisar brevemente três problemas estreitamente relacionados com a teorização do conhecimento e que são aflorados, quer de um modo disseminado quer sistematizado, em vários pontos do tratado: a inserção do homem no cosmos, a teoria da aprendizagem e a teoria da relação entre o conhecimento, a vontade e o agir.

### **3.1. Cosmos, homem e conhecimento**

O lugar do homem no cosmos é privilegiado, pois ocupa a fronteira entre as criaturas inferiores e os seres espirituais, além disso o homem é fim da criação, tendo

---

<sup>442</sup> QLA, q.P., 41; 134,2-8. Itálico meu.

sido o último dos seres a ser criado. É também um microcosmos, pois o plano segundo o qual foi criado é o mesmo da criação do macrocosmos, toda a sua organização repete a organização do mundo maior, onde Deus impera, por isso cada um possui uma potência superior que rege esse mundo menor que o homem é:

«(...) et has [intelectivam et sensitivam] formarum differentias opifex distinctas constituit et ipsas **in homine agregavit, in quo omnium proprietates consistunt, quem ad sui similitudinem dicitur produxisse**, et non cessavit eius actio quousque secundum circularem processum qui summam perfectionem optinet, ad huius creature **ultime** productionem sua opera terminavit, **in qua omnium naturas coniunxit, ad quam omnia finaliter ordinavit, ut mundus minor** dici mereatur eo quod quecumque mundi maioris machina sub distinctione comprehendit, ipsa ea omnia sub aggregatione complectatur et ipsi **substantiam gubernatricem exhibuit que est anima intelectiva**, quam ad sue ymaginis exemplar formasse dicitur, que sicut ipse universalis artifex mundi maioris fabricam regit, continet ac conservat, **sic hec substantiam eius gerens effigiem mundum hunc minorem perficiens**, ei et partibus eius regimen ac conservationem prebeat». <sup>443</sup>

A fonte teológica e bíblica desta descrição do homem é evidente.<sup>444</sup> Encontramos aqui um dos temas característicos da antropologia medieval, caracterizada por uma tensão dialéctica entre razão e Absoluto. Como diz C. M. Pacheco «a nível antropológico, equaciona-se uma relação privilegiada entre o homem-criatura-razão e o Absoluto-Espírito. A razão confere ao homem a possibilidade única de assumir, consciencializando-a, a relação criador-criatura semelhança que recobre, afinal, uma radical dissemelhança.»<sup>445</sup>

Por possuir intelecto, criado à imagem e semelhança do criador, o homem petrínico é o fim e o cume da criação. Outra das consequências da *similitudo* constitutiva do homem é que ele possui a capacidade de tudo conhecer (o que guarda a proporção comparativa relativamente a Deus, que tudo conhece em acto). É exactamente este o sentido do texto aqui transcrito, pois Pedro Hispano pretende afirmar que a alma humana é composta e a sua parte superior é exactamente a que possui o poder de tudo conhecer (*omnia capax*). Num texto paralelo (nos objectivos e na função) ao atrás transcrito, encontramos reafirmada a ideia do homem como fim da criação, porque possui a alma intelectiva feita em conformidade com a substância divina.<sup>446</sup>

<sup>443</sup> SLA, I,1; 15,6-21. Negritos meus.

<sup>444</sup> McEvoy dedicou um longo capítulo ao estudo do pensamento de Roberto Grosseteste sobre o "lugar do homem no cosmos" (McEVOY, 1982, cap. 6, 367-441). Embora essa comparação não possa ser aprofundada aqui, convém assinalar as profundas semelhanças entre o microcosmismo de Grosseteste e o petrínico, doutrina que em ambos desempenha um importante papel filosófico.

<sup>445</sup> M. PACHECO, 1985,131.

<sup>446</sup> SLA, IX,1; 299,7-26. Encontra-se outra comparação Deus/Homem sob a forma de regência existente no Macrocosmos e no microcosmos em SLA, I,6; 36,28-37,5. Aqui a comparação tem por finalidade explicar que tal como Deus está em toda a parte, também a alma humana existe em todo o corpo.

O intelecto ocupa uma posição intermédia entre as faculdades supremas e as mais baixas, porque está ligada às funções sensitivas, mas também olha para o intelecto agente que o ilumina.<sup>447</sup> Não esqueçamos que para Pedro Hispano a unidade do homem é dada pela alma intelectual, que reúne sob a sua orientação as potências inferiores da alma e os actos que delas emanam.<sup>448</sup>

O tema da inserção do homem no cosmos como seu fim e centro, por possuir o conhecimento intelectual, é uma demonstração do humanismo medieval e em Pedro Hispano permite-nos ainda constatar como a sua antropologia é especialmente intelectualista.

### 3.2. Aprendizagem e conhecimento

São vários os lugares onde Pedro Hispano refere a aprendizagem, sem fazer dela um tema de exposição especial ou discussão. Encontramo-la referida principalmente nos lugares onde teoriza: a posse do conhecimento, a memória e a rememoração.

Em Platão a aquisição de conhecimento é uma recordação ou rememoração, único modo adequado ao reencontro das ideias preexistentes na alma. Como Pedro Hispano não aceita o inatismo do conhecimento, mas apenas a existência de uma disposição inata para a aquisição de conhecimento, não é de estranhar que use a própria teoria da memória e da aprendizagem para refutar a teoria do inatismo e da reminiscência tal como é teorizada pelos platónicos.<sup>449</sup>

Há uma certa identidade entre a memória e o conhecimento porque ambas são uma certa passagem do desconhecido ao conhecido. De uma e outro difere a aprendizagem que «é a passagem do desconhecimento ao conhecimento através da invenção ou conhecimento que se adquire (*doctrine incedens*), não como uma coisa conhecida no passado que se repete no futuro, mas como absolutamente desconhecida que será conhecida no futuro.»<sup>450</sup> A memória é o processo de recuperação de uma coisa que se desconhece no presente mas de que no passado já se deteve conhecimento.<sup>451</sup>

Após propor esta diferenciação entre a aprendizagem e a memória, Pedro Hispano proporá a distinção entre rememoração e reminiscência, sendo esta a recuperação de algo que se esqueceu após a alma ter percebido que lhe falta o que já conheceu, trabalhando então para a sua recuperação. Como na simples rememoração não há esta percepção, a reminiscência apenas existe no homem porque só a faculdade racional

---

<sup>447</sup> SLA, X,5; 374,7-15.

<sup>448</sup> SLA, IX,6; 325,30-326-3.

<sup>449</sup> Cf. SLA, VII,5 e SLA, X, 11 e 12.

<sup>450</sup> «(...) addiscentie est processus ab incognitis ad cognoscenda per viam inventionis vel doctrine incedens non ut prius scita in preterito iterentur in futuro, set ut absolute ignota in futuro in notitia habeantur.» SLA, VII,5; 270,15-18.

<sup>451</sup> SLA, VII,5; 270,18-22.

percepciona a falta da coisa pré-conhecida que se apagou da memória, e, com o desejo da investigação, aplica o seu engenho na recuperação da forma perdida por esquecimento. A recordação existe nos outros animais mas, se esquecem algo não desejam, nem trabalham, nem pensam para a sua recuperação. Portanto esta investigação do que se sabe que esquecemos é a reminiscência e é realizada pela estimativa, mas só existe no homem, porque este acto necessita da orientação do intelecto ou razão.<sup>452</sup>

Ao discutir a memória sensitiva Pedro Hispano expõe a teoria médica do vigor da memória, que depende da consistência e anatomia do seu órgão que é o cérebro: os que o têm muito húmido padecem de uma rápida labilidade das impressões memorizadas, ao passo que naqueles que o possuem seco elas são mais firmes embora sejam recebidas com mais dificuldade. Por causa disto se diz que as falhas de memória nas crianças aumentam por causa da fluidez do seu cérebro, ao passo que nos velhos decrescem. Há sete causas de debilidade da memória; as suas contrárias são causas de vigor.<sup>453</sup> Podemos dizer que as seis primeiras são de tipo anatómico, relacionadas com causas como *secura*, *humidade* ou *calor* do cérebro. A quarta e a sétima têm um interesse particular para a teoria da aprendizagem e convém analisá-las em pormenor.

A quarta causa de perturbação da memória é a consideração de muitas formas, que, por causa da dispersão da alma, acaba por provocar instabilidade da memória.<sup>454</sup> Se não esquecermos que Pedro Hispano entende que o contrário das causas de debilidade são causas de vigor, concluímos que a restrição dos polos de interesse contribui para a aquisição e retenção mais duradoura de conhecimentos; conclusão que podemos confirmar pelas análises da sétima causa e dos diferentes tipos de combinação de características anatómicas do cérebro:

«A sétima é a negligência na inspecção das formas, por isso os mais novos e os idosos por vezes memorizam de modo ténue porque não aplicam os ânimos na inspecção das formas», para o provar veja-se que as crianças decoram muitas coisas porque as contemplam atentamente (*solicite conspiciunt*) e por estarem mais profundamente impressas a retenção pela memória é mais duradoura.<sup>455</sup>

Destas sete causas de fortalecimento ou debilidade da alma vai Pedro Hispano extrair uma tipologia de homens, classificados segundo os seus tipos de cérebro, que facilitam ou inibem a aprendizagem, a memória e a reminiscência. Assim, para uma perfeita aprendizagem é necessária uma fácil recepção das impressões, que decorre da humidade induzida na ductilidade natural do cérebro, razão pela qual os que têm um cérebro húmido são perfeitos para a recepção da doutrina, isto é do conhecimento

---

<sup>452</sup> Cf. SLA, VII,5; 270,23-271,13.

<sup>453</sup> SLA, VII,5; 273,2-23.

<sup>454</sup> SLA, VII,5; 273,10-12.

<sup>455</sup> SLA, VII,5; 273,15-23.

recebido por via auditiva (*habentes humidum cerebrum in acceptione doctrine sunt perfecti*). Como a perfeição da memória consiste na retenção das impressões, que advém da consistência e dureza, por isso os que têm cérebro sêco têm mais memória, embora percam na aprendizagem (*habentes cerebrum siccum in memorie vigent operatione, quamvis in addiscentia deficient*). Também o vigor da reminiscência consiste na multiplicidade e agilidade do movimento, pelo qual a alma que investiga chega ao questionado por diversas associações a partir de coisas diferentes (*per quam ad diversa anima respiciens per diversas collationes pervenit ad quesitum*). Para isto contribui o calor e o grande número de pensamentos, por isso, os que têm um cérebro cálido recordam perfeitamente, sobretudo se estiverem exercitados nos pensamentos e na associação de coisas; no cérebro daqueles em que simultaneamente domina o húmido e o cálido o engenho da aprendizagem e da reminiscência tronam-se principais, embora neles o acto da memória esteja enfraquecido.<sup>456</sup>

A memória e a reminiscência atrás referidas são sensitivas, mas Pedro Hispano também aceita a existência da memória intelectual e da reminiscência intelectual, pelo que só existem no homem. Como vimos acima no capítulo I,<sup>457</sup> a fonte da teoria da reminiscência é Aristóteles, pelo que não a podemos confundir com a anamnese platónica, tanto mais que Pedro Hispano recusa o inatismo do conhecimento. A reminiscência é uma certa rememoração ou perquisição de inteligíveis (noções, conceitos, universais) que por alguma razão não estão imediatamente presentes no pensamento, embora já tenham sido adquiridos previamente.<sup>458</sup> A reminiscência não é a recordação do inato, mas é uma recuperação do adquirido.

Para constatar a ligação entre a aprendizagem e a própria teorização do conhecimento basta olhar para a passagem —integrada no capítulo sobre a reminiscência intelectual— onde enumera os oito modos de aquisição e posse do conhecimento: «inventio, doctrina, adiscentia, consideratio, memoria ac memoratio, recordatio, reminiscentia.» Os quatro primeiros constituem precisamente o processo de ensino e aprendizagem próprio do homem: «Inventio vero est acceptionis ex ductu proprie industrie producens inquisitio; doctrina vero est actio docentis in discipulum ex qua procedit disciplina que est acceptionis ex ductu industrie docentis procedens acquisitio; adiscentia vero est ex intentionum aut doctrine processu habitus introductio; consideratio vero est habitus per adiscentie actum acquisiti actualis pertractatio.»<sup>459</sup> A estes quatro modos segue-se a explicação dos que têm a ver com o esquecimento. Na exposição de todos os oito modos a actividade que Pedro Hispano tem presente é a

---

<sup>456</sup> SLA, VII,5; 273,24-274,4.

<sup>457</sup> Cf. Quadro I.3.

<sup>458</sup> SLA, X,12; 419,2-21 e 423,14-19.

<sup>459</sup> SLA, XI,12; 422,34-423,6.

aprendizagem e a recepção de um certo conhecimento (a *doctrina*) adquirido por audição ou lição

Todas estas reflexões sobre a aprendizagem, a memória e a investigação, feitas num registo clínico, se enquadram perfeitamente nas preocupações de um professor medieval, época em que o ensino é preferentemente transmissão de conhecimentos e memorização. A ciência da alma também fornece os elementos embrionários de uma psicologia do estudo, ou antes, de uma tipologia da aprendizagem, perfeitamente solidária com as categorias do ensino universitário medieval.

### 3.3. Conhecimento e acção: o discurso interno a alma

A teoria da vontade tem profundas ligações com a teoria do conhecimento, tanto mais que o horizonte de ambas é o mesmo: a verdade. A questão da acção humana não será aqui individualizada, mas tão somente focada a propósito de uma ligação com o conhecimento e com a consciência de si. A terminar o Tratado sobre as funções activas do intelecto, Pedro Hispano inclui um capítulo sobre o discurso interno da alma (*de sermone interno*), teoria que não encontramos em mais nenhum local da *Scientia*. A análise desta linguagem permite estabelecer uma ponte entre o conhecimento da alma por si própria e o agir humano, que é uma exteriorização de pensamento.

Esta fala interior é a reflexividade, a expressão do diálogo da alma consigo próprio, é o pensamento. O pensamento é comum ao conhecimento e à acção, portanto, o discurso interno da alma faz a ponte entre o conhecimento e o agir, ao mesmo tempo que constitui outro modo de auto-conhecimento da alma.

O pensamento é concomitante com o conhecimento por isso só existe no intelecto.<sup>460</sup> Como este é apreensivo e motivo, o pensamento pertence às duas funções, como se constata na sua definição:

«(...) ad apprehensivarum et et motivarum virtutum videtur opera spectare; cum vero ratio utraque genera complectatur, ab eius officio procedere censetur. Est igitur hic sermo *motus internus ratiotinativus* afecctiones earumque executiones disponens in *cogitatione* consistens *sine extrinseca enuntiatione.*»<sup>461</sup>

Para Pedro Hispano a alma tem uma percepção clara de que este discurso interno existe. O argumento usado para o provar é o do "homem voador", recolhido de Avicena e geralmente considerado um "antepassado" do *cogito* cartesiano. Da hipótese de uma alma criada sem corpo, deduz-se a necessidade de essa alma se conhecer por essência sem necessidade do corpo, que a ser concebido lhe é estranho por essência. É do diálogo consigo própria que a alma deduz a existência da sua essência: «Si tunc interrogatione

<sup>460</sup> «Non autem hic sermo vegetabili aut sensibili inest virtuti, cum hec cognitione careat et utraque non rationali moveatur set sola industria naturali.» SLA, XI,10; 452,10-12

<sup>461</sup> SLA, XI,10; 452,

interna concitaretur interno alloquio, sue essentie existentiam assereret». <sup>462</sup> É sobretudo devido à existência deste poder raciocinativo, inato em todos os homens, que se diz que o homem é racional; por isso, mesmo que esteja privado de fala não deixa de possuir o pensamento. <sup>463</sup>

Este discurso interno permite ainda uma comparação entre a simplicidade divina e o homem. O criador pelo seu simples verbo criou o universo do nada e no instante. Guardadas as devidas distâncias, a alma realiza uma certa criação, como é criatura não produz efeitos a partir do nada, mas o seu discurso interno permite-lhe realizar e exteriorizar a sua intencionalidade racional. <sup>464</sup>

Como vimos no capítulo VI, o conhecimento da alma por si própria é formal e descontextualizado, pois é um conhecimento que resulta necessariamente da natureza espiritual da substância intelectual. O conhecimento pelo pensamento é completamente diferente e podemos considerá-lo uma auto-consciência existencial do eu, pois associa o auto-conhecimento do pensamento ao auto-conhecimento do agir:

«Interior vero actus ab exteriori executione suscipit complementum et ideo interni sermonis motus externe prolationi communicatur, ut ad exteriorem migret perfectionem; ut enim ceteri actus interni in vocibus corporeis adimplentur, sic et hoc internum alloquium in extrinseci sermonis prolatione completur; et ideo intrinsece anime affectiones extrinseco copulantur. Qui per locutionem est intentionis intellective annuntiativus. Unde dicitur vox corporeis organis formata intentionis proferentis sibi copulate voluntarie signativa.» <sup>465</sup>

O conhecimento intelectual encontra a sua perfeição ao ser comunicado para o exterior. O discurso vocal projecta a intencionalidade da alma. A enunciação dos conceitos resulta de uma vontade locucionária. O discurso interno da alma quebra o solipsismo: todos os homens são idênticos porque o possuem e a sua ligação intrínseca à linguagem física, que manifesta o pensamento, torna possível a comunicação. Esta comunicação não se realiza entre espíritos, mas entre Homens que possuem intelecto racional (que pensa), mas também possuem outras potências anímicas e um corpo (que pela sua acção própria permitem exteriorizar os pensamentos).

Pedro Hispano não o diz, mas podemos ver como também a ciência da alma, o conhecimento adquirido pelas potências da alma sobre si própria, encontra a sua

---

<sup>462</sup> Cf. SLA, XI,10; 453,20-454,4. Em Avicena este argumento é a prova da existência da alma como substância espiritual, cf. *Liber de anima*, V,7; 162,51-165,93. A formulação de Pedro Hispano é muito mais breve que esta e está mais próxima da feita por Avicena no *Livro das directivas e anotações*, que está transcrita no aparato à linha 51 da citada passagem do *Liber de anima*. J. FERREIRA (1960, 453) foi quem primeiro associou o argumento de Pedro Hispano ao "homem voador" de Avicena.

<sup>463</sup> «Ex hac quidem ratiocinatione maxime homo rationalis generaliter dicitur; etenim loquela naturaliter aut accidentaliter homo privatus tamquam actu rationali hoc utitur semone (...). Videtur autem anime hic sermo esse innatus ex prima ac naturali industria ei insertus». SLA, XI,10; 454,11-17

<sup>464</sup> Cf. SLA, XI,10; 454

<sup>465</sup> SLA, XI,10; 455,20-29.

perfeição, a sua realização ao ser comunicado pelo filósofo. Atingida a perfeição do conhecimento ele é ainda passível de um complemento, que é a sua exteriorização, de modo a que a sua perfeição se torne pública. Ao comunicar a ciência da alma é o próprio filósofo que se realiza no acto da comunicação do conhecimento.

\*

O problema dos fins do conhecimento podemos observá-lo nestas três questões que se articulam em torno do homem: o seu lugar no mundo, a aquisição do conhecimento e o agir humano. Em qualquer destes tópicos se pressente a profunda inquietação petrínica sobre o que é o homem e quais os seus limites. Nesta inquietação está presente uma certa dialéctica característica da antropologia cristã medieval. Da tensão entre a finitude humana e a infinitude do criador transcendente, emana uma antropologia intelectualista, porque o conhecimento é o elemento dinâmico que projecta o homem para fora de si próprio, em direcção ao mundo, mas sobretudo em direcção ao criador. O conhecimento permite ao homem transcender os seus próprios limites, mas não nesta vida. Toda a felicidade é dada ao homem, mas a sua ligação a um corpo impede-o de ver aqui mesmo a face de Deus (*prima intelligentia*), pelo que essa felicidade é projectada no futuro.

Embora o conhecimento torne o homem superior em toda a criação, o homem petrínico sabe que não é no mundo que está o seu fim último, esse apenas advém após a separação do intelecto (agente) e do corpo. «Depois da separação e de se unir à inteligência, obtém nela a felicidade e o prazer perpétuo, e a sua perfeição consuma-se sobretudo na face da Primeira Inteligência.»<sup>466</sup> Completado o seu círculo, a alma pode prescindir da sua ciência.

---

<sup>466</sup> «Post separationem igitur intelligentie iungitur et in ea apprehensionis decorem et delectationem perpetuam consequitur et maxime in prime intelligentie aspectu eius perfectio consummatur.» SLA, X,7; 390,26-29

## CAPÍTULO VIII

### A FUNDAMENTAÇÃO DO CONHECIMENTO

---

De um certo modo pretende-se analisar aqui a posição filosófica de Pedro Hispano, por isso, neste capítulo se propõe uma discussão sobre os fundamentos do conhecimento, de acordo com tópicos já abrangidos nos capítulos anteriores.

\*

A teoria da apreensão mostra-nos que a possibilidade de conhecer advém da própria disposição natural da forma sensível, ordenada para ser apreendida, e da disposição natural da substância espiritual, ordenada para a apreensibilidade. Por outro lado entre a forma cognoscível e a forma coognoscente há uma identidade que garante a possibilidade de existência do conhecimento. A terceira das características da substância espiritual «est cognitionis potestas, que per actum simplicis sipiritualitatis luminis illustratio per quam eis spirituales rerum similitudines presentantur, que per actum spiritualis luminis irradiationis in eis apprehensiva manifestatione clarescunt, set hec potestas in ipsis gradus habet multiplices ac diversos».<sup>467</sup> Na base da fundamentação da possibilidade de conhecer reencontramos uma utilização particular da equiparação entre luz, ser e conhecimento, analisada mais acima.

Embora haja diversos graus de adequação do conhecimento ao seu objecto as similitudes espirituais das coisas adequam-se à apreensão na substância espiritual, por acção da sua irradiação luminosa. Portanto, o conhecimento depende da disposição inata do intelecto para receber formas,<sup>468</sup> mas também da sua natureza luminosa que permite

---

<sup>467</sup> SLA, VI,3; 160,20-25.

<sup>468</sup> Cf. p. ex: SLA, X,5; 370;1-7.

captar as similitudes das coisas, também luminosas por natureza.<sup>469</sup> Só porque é uma substância espiritual é que o intelecto pode dirigir a sua face para a especulação sobre as coisas exteriores e assim atingir a sua inteligência: «eius vero cognitio intelligentia est; dicitur autem intelligentia rerum a materia abstractarum et conditionalium materialium et accidentalium nudatarum per similitudines comprehensio».<sup>470</sup> Uma vez que a forma entra na sua composição os seres estão ontologicamente disponíveis para serem conhecidos, através das imagens que os sentidos apreendem, e sobre as quais é realizada a abstracção da materialidade e dos acidentes anexos. A essência do conhecimento é indissociável da abstracção e da composição real dos seres, compostos de matéria e de forma (parte espiritual), só esta sendo cognoscível.

O real é apreensível por natureza, mas, onde se funda a racionalidade deste conhecimento, que garantia há da veracidade do conhecimento assim obtido? Para Pedro Hispano na natureza nada é gratuito (*in natura nichil est ociosum*), ou seja o real é racional.<sup>471</sup> A natureza obedece a uma ordem plena de sentido, de tal modo que se realiza a perfeição de algo e nomeadamente das potências cognitivas, quando executam a tarefa para a qual foram criadas e existem na natureza.<sup>472</sup> Entre *ordo naturae* e *perfectio* há uma equiparação constante ao longo da obra. A racionalidade do real garante a verdade do conhecimento, que por seu lado procura apreender a ordem do real.

M. Renaud mostrou como este modelo circular caracteriza as tentativas clássicas e medievais de determinação da essência da verdade e do ser: «la vérité en soi fonde et rend possible la connaissance que nous en prenons. L'en soi fonde la connaissance en lui donnant un assise ultime, un object stable, ainsi qu'en l'orientant et en lui insufflant le dynamisme du mouvement d'approche.» Da circularidade não resulta portanto um impasse, dada a progressividade da aproximação ao real: «Entre l'être et la vérité s'instaure un va et vient, une sorte de cercle: l'être fonde la connaissance, laquelle à son tour cherche l'être.»<sup>473</sup> Também Pedro Hispano orienta para a relacionalidade entre o real e o conhecimento, de modo a que um encontre no outro o seu fundamento e garantia: a natureza orienta-se para ser conhecida e o conhecimento procura a natureza. Mas o noção de *ordo*, intrínseca ao real e ao conhecimento, aponta também para um

<sup>469</sup> O modelo desta explicação é o fenómeno da visão: vemos uma imagem e essa imagem é luz e não o próprio objecto.

<sup>470</sup> SLA, X,2; 360,5-19, o texto transcrito corresponde às linhas 16-19.

<sup>471</sup> SLA, VI,6; 168,4. Esta afirmação é feita a propósito da adaptação das faculdades aos seus órgãos, mas ela pode aplicar-se a toda a natureza: «Virtutibus autem hiis organa propria adaptantur, que cum in natura nichil sit ociosum ad ipsarum officia sunt creata.» (168,3-5) Uma expressão idêntica encontra-se em SLA, VI,9; 179,4-8.

<sup>472</sup> SLA, VI,6; 290, 16-23. SLA, VI,13; 228,27. SLA, VI,14; 232,2. SLA, VII,1; 249,14-19 e 255,25-34. SLA, VII,2; 259,27-28 e 260,14-18. SLA, VII,7; 293, 13-18. SLA, VIII,1; 279,5-7. SLA, VIII,6; 290, 16-23. SLA, VIII,7; 293,13-18. SLA, X,5; 378,5-6. SLA, X,6; 379. Etc.

<sup>473</sup> M. RENAUD, 1982,417.

fundamento próprio e superior a ambos. Esse fundamento é para Pedro Hispano a própria Inteligência Criadora, que excluiu da sua criação a ausência de sentido, pois nela nada é gratuito. Assim, como diz M. Renaud, a circularidade entre a verdade e o ser encontra o seu fundamento no próprio Absoluto: «au fondement de cette circularité se trouve un Absolu, au sens fort de ce qui, étant achevé en soi, se comprend par soi, au-delà de toute relation. (...) toujours ce que l'on appelle ici l'Absolu est défini comme vérité stable, et intemporelle, comme la vérité qu'il est nécessaire de reconnaître pour conférer à toute chose son intelligibilité intrinsèque.»<sup>474</sup> Estas palavras, escritas para caracterizar o Bem de Platão, o Primeiro Motor de Aristóteles, o Uno neo-plotiniano e o Deus de S. Tomás, explicam com vigor a própria concepção petrínica da Substância Criadora como fundamento do real e do conhecimento.

Numa nota à parte convém assinalar a analogia entre a estrutura da ciência e o real, a própria ciência da alma pretende reproduzir a ordem do real indo desde a forma inferior até à mais elevada.

\*

Na *Scientia libri de anima* Pedro Hispano não busca um "a priori" como ponto de partida e fundamentação do conhecimento. A sua estratégia discursiva é outra, apenas aceita a demonstração pela "necessidade", deduzida a partir de princípios conhecidos. Como nenhum princípio é mais certo que aquele que se apresenta como causa de tudo, constatamos que este postular do Absoluto parte do horror à hipótese da incompreensibilidade e da inexplicabilidade do real e funciona ele próprio como ponto de partida. Este horror desaparece porque o Absoluto se oferece como garantia da estabilidade do mundo e do conhecimento.

Assim, a total racionalidade do mundo pode servir de garantia para o conhecimento (subentenda-se a verdade) mas ambos encontram o seu fundamento fora de si. Ao buscar um fundamento idêntico e singular para o mundo e para o conhecimento, fica excluída a hipótese de ele residir no ser cognoscente (pois não é criador). Não encontramos em Pedro Hispano uma fundamentação egológica, nem o auto-conhecimento tem uma função fundamentadora; mas, o fundamento também não pode residir no mundo (pois não é cognoscente), daí que fique arredada a fundamentação cosmológica. O único fundamento necessário reside, então, no exterior-total, no Absoluto, criador e onisciência actual, natureza englobante porque causa certa e certificadora.

---

<sup>474</sup> M. RENAUD, 1982,418.

A filosofia de Pedro Hispano insere-se na tendência racionalizadora da verdade e do conhecimento. A verdade é real e subsistente. O conhecimento não é uma mera possibilidade, ele é inelutável pois a alma é constituída por uma substância cognoscente por essência. A verdade e o conhecimento não resultam, portanto, da argumentação, é esta que deve submeter-se à racionalidade constitutiva do real. Mesmo assim, e porque Pedro Hispano procura construir uma ciência, em certos pontos encontramos uma certa oscilação entre a razão e a argumentação. A verdade depende da mente divina, mas o erro depende exclusivamente da razão humana, se a verdade é real o erro existe na argumentação, ou, para ser exacto, a sua origem está na discursividade (i. e. na *discretio* e juízo das potências sensitivas) própria das potências sensitivas. A verdade é exterior à argumentação pois não tem nada a ver com um consenso entre mentes, se há um consenso ele é inelutável, uma vez que a verdade tem uma proveniência exterior e única para todas as mentes.

Portanto, a intersubjectividade provém da razão e do seu objecto: o cognoscível. Esta questão está, mesmo assim, ligada à reflexão sobre a organização do conhecimento, que Pedro Hispano quer que reflecta a própria organização do mundo, passando do constitutivo para o particular, (a arbitrariedade de Pedro Hispano está em determinar o que é essencial e o que é derivado, e está no procedimento usado para o demonstrar). É aqui, ao nível da epistemologia (que é a fundamentação da ciência da alma), que encontramos uma ligação entre a racionalidade e a argumentação pois tudo indica que a organização do saber é um dos fins da alma que possui as disposições e as faculdades necessárias, e se as possui é para realizarem o seu fim próprio, portanto a sua perfeição apenas existe se exercerem o seu acto próprio. Então, esta organização racional ou científica do saber é o fim próprio da alma enquanto princípio apreensivo. Ainda para além da humana organização do saber está o fim mais elevado que ao homem é dado exercer: o exercício do saber e da vontade sob o império da sinderese, porque aí a verdade surge associada ao bem. Ou seja a ética é o horizonte próprio da ciência.

Esta depreciação dos discursos, em favor do que neles há de imtemporal, é verificável na própria atitude de Pedro Hispano que opta claramente pela sistematização da verdade, em desfavor da história da filosofia; o seu desejo é instituir uma ciência da alma e não uma história das teorias sobre a alma. Que as teorias e os discursos filosóficos não são avaliados com indiferença, mostra-o Pedro Hispano que não tem dúvidas em cortar a tudo o que considera errado.

Como vemos, em Pedro Hispano a razão humana não é construtiva, é constatativa, é um espelho: quanto mais verdadeiro for o conhecimento a atingir maior é a intervenção e o empenho do intelecto na sua aquisição, mas menor (ou nula) é a modificação que exerce sobre o cognoscível pré-existente ou sobre o estado de coisas que lhe corresponde.

Esta constatação permite mesmo estabelecer um paralelo entre o intelecto e o Mundo, e ver como cada um se orienta para o outro: o mundo é totalmente racional, a verdade que sobre ele é possível adquirir é racional (destituída de doxa, de dúvida, e de erro) se foi adquirida sob a orientação do intelecto. O mundo foi criado para que o conhecimento dignificasse a bondade do criador, o intelecto foi criado para magnificar a bondade do criador, bondade que todos os níveis da criação atestam como vestígio.

## CONCLUSÃO

---

No capítulo anterior extrairam-se algumas conclusões quanto ao significado da posição de Pedro Hispano na questão do fundamento.

As suas fontes doutriniais, ou a fonte da estrutura da obra estudada, são as comuns nos filósofos de meados do século XIII. Tudo no interior da *Scientia libri de anima* indica que a sua elaboração deve ser vista no contexto didáctico do ensino universitário sobre a alma, na faculdade de artes; no entanto, continua por determinar com exactidão onde terá sido escrita. A tese de que Pedro Hispano era já professor de medicina, aquando da sua elaboração, não é confirmada pela análise das fontes da filosofia natural da *Scientia*.

Não é difícil imaginar que Pedro Hispano, na sequência do sucesso que o seu *Tractatus* já então havia obtido, terá pretendido reeditar a mesma fórmula, fazendo uma súpula sistematizada por assuntos, com definições bem organizadas e curtas e com doutrinas harmonizadas. Mas, o rebuscado e a dificuldade da sua linguagem, a pouca clareza na identificação das teorias, o ecletismo teórico (que pouco tempo depois, por crescimento das polémicas e devido ao melhor conhecimento das fontes clássicas, se tornaria indefensável), a extensão da obra, conjugaram-se para fazer da *Scientia* um livro pouco mais que esquecido.

\*

O verdadeiro significado da obra de Pedro Hispano fica bem expresso neste juízo de René-Antoine Gauthier, profundo conhecedor do movimento doutrinal do século XIII, expresso no final da introdução à sua celebrada edição do comentário de S. Tomás ao *De anima*, sobre o qual diz: «son commentaire au De anima n'est pas une œuvre de

science: il ne nous donne pas, comme l'ont fait par exemple un Pierre d'Espagne dans sa *Scientia libri de anima* ou même saint Albert dans son *De anima*, une mise au point de l'état de la science psychologique de son temps, qui tient compte des immenses progrès que cette science avait fait depuis Aristote (...). Comme document historique, son œuvre est ainsi inférieure à celle d'un Pierre d'Espagne ou d'un Albert.»<sup>475</sup>

A obra de Pedro Hispano é uma obra de ciência, mas também um documento histórico. Com esta investigação procurei penetrar nas reflexões metafísicas, epistemológicas, antropológicas existentes na *Scientia*, que fazem dela uma obra de filosofia, mas também de sabedoria.

A *Scientia* de Pedro Hispano é uma criação teórica onde o filósofo procura racionalizar os limites e as positivities de existência constitutivas do homem. Como criação que é, esta doutrina está ancorada nas terminologias e nas discussões da sua época, mas, os problemas a que procura responder permanecem como campo que permite sempre reinterpretarções.

A ciência da alma, porque ciência demonstrativa, autonomiza-se como um fim teórico, mas também como um fim prático, porque o seu horizonte é a perfeição, isto é a realização última de todas as potencialidades intelectivas humanas.

Se há algo que caracteriza o pensamento de Pedro Hispano é a tentativa de com um mínimo de princípios metafísicos, conseguir explicar (dentro dos seus pressupostos teóricos) o máximo de divisões funcionais da psicologia e da noética. A *ratio cognoscendi* radica na *ratio essendi*, por isso ao conhecimento da estrutura da alma aplicam-se os mesmos princípios da especulação sobre o real, e também por isso a verdade é adequação do conhecimento ao ser.

Na *Scientia* a alma é abordada pela sua função cognoscitiva, razão teórica e princípio de compreensão e explicação, que permite aspirar à constituição da ciência, através do raciocínio demonstrativo. Mas, o intelecto, pela função de ajustamento do pensamento à acção, também é razão prática, que permite ao homem realizar-se através da consciência de si (possibilidade de que cada alma é dotada por essência), mas também através da moralidade, entendida como aspiração inata para a verdade e o bem.

A alma, como razão teórica e como razão prática, é constitutiva do homem. Como vimos ao longo de todo este estudo, a fundamentação que Pedro Hispano nos oferece é descritiva e dogmática (seria vão e insensato esperar uma filosofia crítica). A alma é um modelo explicativo da diferença humana. A *alma* (como objecto da especulação teórica) é a expressão da nostalgia humana de não ser natureza —onde não há erro nem vontade— e não ser Deus —onde há pura acção e plenitude de saber. Da consciência de privação destes dois estados resulta a teorização da natureza própria do homem como a

---

<sup>475</sup> R.-A. GAUTHIER, 1984b, 293\*b-294\*a.

dedicação ao conhecimento do mundo para atingir a plenitude do saber. Desta característica avaliação dos limites do homem resulta a antropologia filosófica medieval

\*

Conhecido melhor o próprio texto e o conteúdo da *Scientia libri de anima*, feito o estudo interno do tema do **conhecimento**, é agora necessário alargar a investigação à totalidade da obra de Pedro Hispano, à comparação com outros contemporâneos e ao correr da filosofia no tempo. Um dos temas que merece esta exploração é a **filosofia da vontade**, teoria da acção que constitui o outro horizonte da *Scientia libri de anima*.

## Anexo

---

Tradução de:

- . **Prologus auctoris** da *Scientia libri de Anima* (SLA, p.A.; pp.5-7).
- . **De huius scientie nobilitate**, último capítulo da *Scientia* (SLA,XIII,8; 497-498)

### Introdução à tradução:

O prólogo e o último capítulo são profusamente citados ao longo do presente estudo da *Scientia libri de anima*. Por essa razão e por serem peças inteiras ilustrativas do estilo e dos objectivos de Pedro Hispano se considerou que seria útil incluí-las no final deste trabalho.

Uma primeira tradução do prólogo da *Scientia libri de anima*, que foi a minha trabalhosa iniciação ao pensamento e à escrita de Pedro Hispano, foi realizada no âmbito do Seminário de Latim Medieval sob a orientação do Professor Geraldês Freire (algumas correcções que propôs para o próprio texto editado por M. Alonso, foram aqui colocadas em nota). Essa minha primeira tradução beneficiou com as discussões de que foi objecto no Seminário referido. A tradução do prólogo foi revista e com o último capítulo, traduzido para o efeito, constitui este anexo.

Devo um agradecimento especial ao Mário Avelino de Carvalho, que leu e propôs criteriosas modificações que melhoram e tornaram compreensíveis as traduções. No entanto, todas as incorrecções remanescentes são da minha responsabilidade.

Em aparato crítico incluíram-se algumas indicações úteis para a filiação e contextualização do pensamento de Pedro Hispano.

[ 1 ]

<**Scientia libri de anima**>  
<Prologus auctoris>

texto

SLA,p.A.,3

---

28. quorum : quarum (*corr.* J.G. Freire, com fundamento em 29 : ad ipsarum)

---

5-11. Nunc ... circuit : J. Ferreira (1955, 165,n.1), comentando a referência às substâncias supremas, médias e ínfimas, aproximou esta passagem do seguinte texto de Algazel: «Scientia vero speculativa similiter dividitur in tria: Quorum primum dicitur *scientia divina* et philosophia prima. Secundum dicitur scientia disciplinalis vel mathematica et vocatur *scientia media*; tertium est scientia naturalis et *scientia infima*» ALGAZEL, *Metaphysica*, I,2. (Ed. Muckle, Toronto, 1933).

## &lt; Prólogo do autor &gt;

Em honra da suprema santa e una trindade, do Pai, do Filho e do Espírito Santo. Começa a ciência do livro da alma, escrita por Pedro Hispano Portugalense.

O supremo olhar da especulação filosófica, por orientação de uma perspicaz investigação, abrangendo o âmbito geral da máquina do mundo, esforça-se por indagar as essências de todas as coisas, as propriedades, as faculdades, as accções, a ordem, o peso, a medida, os efeitos, e as causas destes. E, ora ergue a suprema faculdade de penetração do seu olhar para as substâncias supremas, ora desce inclinando-se para as inferiores, ora aborda de modo mediano as médias, ora, discorrendo sobre as singulares, anda sem parar em torno das extremas e das médias, e preocupa-se em investigar nos seres individuais a excelência e os segredos da natureza das potências, da sabedoria, da bondade e dos actos do Primeiro criador.

Investiga, portanto, o conteúdo das substâncias tanto corporais como incorporais, reduzido ao triplice género das coisas: entes, viventes e cognoscentes, e das suas circunstâncias.

Mas, o conhecimento das substâncias corpóreas, apresentado pelo olhar/pelas faculdades/pelas potências do discernimento sensitivo, conduz a um fácil conhecimento, visto que elas próprias estão ligadas à matéria corporal e acompanhadas por apêndices não só materiais como sensíveis, os quais são apresentados às faculdades sensitivas, nas quais o conhecimento humano tem origem. Mas, a superioridade das substâncias incorporais —que escapa ao vigor da perquisição sensível— visto que estão isentas da massa da matéria corporal e dos seus acidentes sensíveis, necessitam da lenta e prolongada perscrutação do intellecto, a fim de que o seu conhecimento se apresente aos olhos refulgentes da mente através da demonstração da sua notável sublimidade, cujos efeitos e obras, vindo ao encontro dos sentidos, excitam o intellecto

## texto

SLA,p.A.,4

---

26. Nunc : Non [*corrig.* J.G.Freire, com fundamento em 34: non perpendat]

---

a procurá-las; e, tendo adquirido, por causa da sua investigação, uma grande perfeição da inteligência, experimenta-se o deleite proveniente da irradiação da luz plena.

Que a dificuldade, associando a si a utilidade, solicite a mente e através da nobre contemplação daquelas [substâncias incorporais], e que a alma, examinada cuidadosamente à plenitude da luz, chegue a uma alta perfeição; toda a capacidade natural da alma humana trabalha na recolha da colheita da sua frutuosa ciência. Além disso, todas as diferenças [= faculdades] da alma que participam da natureza das coisas espirituais estão ligadas aos corpos que lhes servem de suporte e por isso as substâncias ocultas são propaladas pelos seus actos corporais. Entre aquelas a alma intelectiva é a principal, à qual, em consequência da nobreza espiritual, foi conferido o poder de conhecer; é comparável às substâncias espirituais, embora esteja unida à matéria do suporte corporal. Por ter sido criada segundo o arquétipo do Supremo Criador, à sua imagem, diz-se que obtém a sabedoria por contribuição divina e que meritoriamente indaga o conhecimento de si própria —a não ser que, embaraçada pela sombra da nuvem corporal, seja compelida para a ignorância de si— e tornando-se presente, embora colocada como ausente devido à interposição do invólucro da massa corporal, se esforce por reconhecer-se como estranha, depois de uma cuidada investigação. Mas, todavia, como a sua essência está livre de impureza material e pela sua existência está destituída dela, e co-unida a si segundo a indistante presença de si, foi criada para compreender-se a si própria pela percepção contínua, examina-se cuidadosamente pelos raios do seu fulgor, a não ser que a nuvem da caligem corporal inquie o seu aspecto íntimo [= a sua face interior]. Assim, considera-se agora adequado que, abarcando na sua capacidade todo o género de coisas que a constituição do mundo contém, discernindo o Primeiro Autor e as suas obras, toda a roda do céu e do mundo, exclua percorrer a si própria por caminhos diversos, como se fosse alheia de si mesma. Como se, constituída à semelhança de toda a sabedoria, levando em si semelhanças de todas as coisas, na qual não pode faltar a semelhança de si, tivesse perdido em virtude de um acto de esquecimento, e se procurasse fora de si devido à sua instável e vagabunda demência. Numa palavra, é digno que a alma não negligencie o conhecimento de si mesma; e, submersa no profundo sono inútil, não analise a sua

**texto**

SLA, p.A., 5

---

16. dispositionum : disponu MS.; disputationum, 1<sup>a</sup> ed.  
21. sententie recto : *recto*, antecipação indevida.

---

existência; e, não omita o discernimento interior de si (vagueando para as coisas exteriores); mas, influenciada pela viva luz, não desista de perceber-se, recolhida no seu leito interior, e esteja preparada para conhecer segundo a ordem natural as outras diferenças da alma que lhe estão sujeitas e conexas, e as disposições, corpos e órgãos destas.

Portanto, a intenção interessante e também digna de ser executada ascende até ao trono da nossa inteligência a fim de ordenarmos uma exposição compendiosa e perfeita sobre a natureza da alma e suas diferenças para —depois de, em outras obras por nós antes escritas, termos avançado em lições de pesquisa utilizando o método da discussão— serem reunidas neste trabalho, todas as investigações da verdade, em sentenças muito claras e breves.

Nesta investigação é divulgado correcto conhecimento da sustância da alma,<sup>476</sup> das diferenças, das faculdades, dos actos, das propriedades e de todas as disposições que nela existem por natureza própria<sup>477</sup> e do corpo que a suporta;<sup>478</sup> seguir-se-à a investigação [a história] sobre a alma intelectual separada e sobre a sua perpétua e imortal existência;<sup>479</sup> e assinalar-se-ão as distinções dos órgãos.<sup>480</sup> No fim da obra apresentar-se-ão as opiniões dos antigos.<sup>481</sup>

As sentenças da verdade aparecerão por um método hábil e sistemático, não agitadas pelas ambíguas ponderações das argúcias, mas apoiadas na demonstração das causas, não enfeitadas com invólucros de prolixas palavras, mas publicadas com a moderação de discursos sucintos e claros, nem descritas com ornamentos inúteis, nem enfraquecidas pela vil rudeza das palavras, nem obscurecidas pela imoderada brevidade, mas em tudo será aplicada a devida moderação, segundo o que reclama a exigência da matéria do tratado.

No início desta obra imploramos a divina orientação e auxílio, a fim de que o fulgor da sua luz ilumine o caminho do intelecto. O conteúdo deste livro é composto pela distinção em treze tratados.

---

<sup>476</sup> Assunto desenvolvido no Tratado I da *Scientia*.

<sup>477</sup> Todos estes assuntos são "antecipados" no Tratado II.

<sup>478</sup> As faculdades corporais são desenvolvidas nos tratados III a VIII.

<sup>479</sup> Tratados IX a XI.

<sup>480</sup> Tratado XII.

<sup>481</sup> Tratado XIII.

[ 2 ]  
**De huius scientie nobilitate**  
**( SLA, XIII, 8 )**

---

3-8. Quoniam ... alias. Cf. ARISTÓTELES, *De anima* (I,1; 402a1-4): *Translatio vetus*: «Bonorum honorabilium notitiam opinantes, magis autem alteram altera, que est secundum certitudinem, aut ex eo quod est meliorum quidem et mirabiliorum, propter utarque hec anime historiam rationabiliter utique in primis ponamus. Videtur autem et ad veritatem omnem cognitio ipsius maxime proficere; maxime autem ad naturam. Est enim anima tanquam principium animalium.»

8-10. Cuius ... principium Cf. PEDRO HISPANO, *Questiones libri de Anima* (q.p.1,1; 62,5-10): «quia anima est principium omnium animalium et propter hoc necesse est ad cognitionem animalium habere cognitionem virtutum et operationum ipsius anime; quia ignorato principio, necesse est ignorare et ea quorum est principium.»

22-27. Verum ... considerant. Cfr. ARISTOTELES, *De anima*, I,1; 403a27-403b12.

[ Tratado XIII ]

## &lt;Capítulo oitavo: sobre a dignidade desta ciência&gt;

Visto que de facto a ciência é apreciada pelo bem e pelo honroso, adquirida a partir das causas superiores, a excelência de umas se estabelece para outra na elevação do seu tema, na certeza do método, na nobreza do fim, na dignidade do autor, na concisão de todas estas notabilidades; portanto, por causa de tudo isto, a ciência da alma supera as outras. O seu conhecimento é necessário para a compreensão de tudo, principalmente dos seres vivos, de que ela própria é o princípio. Sobre o seu conhecimento na substância, pelas diferenças, potências, actos, acidentes e objectos emergem muitas dificuldades. Na verdade, o método da compreensão começa pelos acidentes, uma grande parte dos quais levam ao conhecimento das essências. De facto, a definição essencial, que engloba a causa, é o princípio da demonstração. De facto, as definições da lógica são conhecidas para as demonstrações vazias. Em suma, devido à [apesar da?] distância entre a excelência da alma e a nossa compreensão pelos acidentes, objectos, actos, e potências, chegamos à demonstração das suas disposições. Como algumas das suas paixões que são consideradas próprias da intelectiva, que, separada a ela pertencem, outras, de facto, são comuns a todas as diferenças e ao corpo, estas mediante o corpo móvel, pertencem ao físico natural. De facto e de igual modo, o lógico, o metafísico e o físico reflectem sobre tudo isto: o lógico, nas definições dá conta da ideia, segundo as noções relativas e pela ordenação dos raciocínios; o metafísico restitui a razão da essência; o físico faz pender tudo para a consistência material. Portanto, o físico trata a alma

## texto

---

3-5. Nas *Questiones libri de anima* (QLA,q.p.1; 83,26-84,11 —texto repetido em q.p.3; 177,2-178,14), a opinião de Pedro Hispano é diferente, pois defende que o estudo dos seres animados deve começar pelo *De plantis* e o *De animalibus*, e só depois passar para o *De anima*, continuando então pelos *Parva naturalia*. —Cf: supra Cap.II,§5; e R.-A. GAUTHIER, 1984a,11-15 e 1984b, 240\*b-241\*a.

associando as potências, actos, objectos, accidentes e as suas paixões à subsistência do corpo materiam e móvel. Portanto, inicie-se a abordagem dos tratados dos seres animados pelo conhecimento da alma, que é a causa deles e dos seus próprios actos.

Eu, Pedro Hispano Portugalense, doutor em artes liberais, governador da sublimidade filosófica, honra da faculdade de medicina e proficuo reitor, terminei a

composição desta obra principal **sobre a ciência da alma**.<sup>482</sup> Pelo seu acabamento seja exaltada com acções de graças a largueza da divina bondade.

ESTÁ TERMINADO O **LIVRO SOBRE A ALMA**,  
ESCRITO POR PEDRO HISPANO PORTUGALENSE.

---

<sup>482</sup> Este parágrafo constitui o único elemento que tem sido invocado para datar esta obra num período tardio da vida de Pedro Hispano. Por outro lado, tem sido considerado um parágrafo espúrio, de acrescentamento posterior (C. PONTES, 1964,19), apesar da enumeração que nele consta não estar longe da de outros inícios ou finais de obra em Pedro Hispano (cf. M.H.R. PEREIRA, 1973,422).

## BIBLIOGRAFIA

---

### I Dicionários

BLAISE, A.

1954 *Dictionnaire Latin-Français des Auteurs Chrétiens*. Revu, pour le vocabulaire théologique, par Henri Chirat. Éditions Brepols, SA, Turnhout, reed: 1986.

BLAISE, Albert

1986 *Lexicon Latinitatis Medii Aevi. (Dictionnaire Latin-Français des Auteurs du Moyen Âge. Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis*. Typographi Brepols, Turnholt.

FERREIRA, António Gomes

1983 *Dicionário de Latim-Português*; Dicionários Editora, Porto Ed., Porto.

NIERMEYER, J.F.

1976 *Mediae Latinitatis Lexicon Minus*. E.J. Brill, Leiden.

## II Fontes

### PEDRO HISPANO PORTUGALENSE

*Commentarium [cum questionibus] super librum dietarum universalium Ysaac.* In: ISAAC, *Omnia opera Ysaaci* (ff: 11- 103r) [citado indirectamente].

ELBD *Expositio Librorum Beati Dionysii.* in: *Pedro Hispano, Exposição sobre os Livros do Beto Dionísio Areopagita* [inclui: *De angelica Hierarchia* (pp. 1-121); *De ecclesiastica Hierarchia* (123-242); *De divinis nominibus* (243-469); *De mystica theologia* (471-494); *Epistolae ad diversos*(495-505); *Thomae Galli Extractio* (507-671)]. Fixação do texto, prólogo, introdução e notas do P. Manuel ALONSO, S.I. Instituto de Alta Cultura. Lisboa, 1957.

LBV *Tractatus bonus de Longitudine et Brevitate Vite.* (pp. 403-490). In: *Pedro Hispano, Obras Filosóficas III* (508pp.) [inclui ainda: *Translatio Vetus "Libri de Anima" cum [mutila]expositione [Pseudo?] Petri Hispani* —texto da "translatio vetus" do *De anima* intercalado— (pp. 87-401); [Pseudo Pedro Hispano] *De rebus principalibus naturarum - fragmento-* (pp. 491-502)]. Edición, introducción y notas: P. Manuel ALONSO, S.I. Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Madrid, 1953.

OM *Obras Médicas de Pedro Hispano* (508pp.) [inclui: *Thesaurus Pauperum eTractatus de Febribus* (pp. 76-408); *De Regimine Sanitatis* ou *De Dieta* (Pseudo)Hippocratis *per singulos Menses anni observanda* (414-419); *Summa de conservanda sanitate* (444-491)]. Prefácio, introduções, traduções e notas por Maria Helena da Rocha PEREIRA. Acta Universitatis Conimbrigensis. Coimbra, 1973.

QLA *Questiones Libri de Anima.* -com o texto da tradução de Moerbeke intercalado. In: *Pedro Hispano, Obras Filosóficas II-Comentário al "De Anima" de Aristóteles* (784pp.). Edición, introducción y notas: P. Manuel ALONSO, S.I. Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Madrid, 1944.

- v: em P[INHEIRO], A. S., 1989 a tradução das questões da *lectio* II, 1, 3 .

*Questiones super libro de animalibus* [incompletas]. Manuscrito 1877 (ff: 256r-290r) da Biblioteca Nacional de Madrid [citado indirectamente].

SLA *Scientia libri de anima* (2ª ed.). Pedro Hispano, *Obras Filosóficas-I* (XLVIII+504 pp.); Introdução, edição e notas: P. Manuel ALONSO ALONSO, S.I.; Col. Libros Pensamiento, nº4; Juan Flors Editor. Barcelona, 1961.

-1ª edição: *Scientia Libri de Anima*, por Pedro Hispano (570pp.); Lo publica y anota: P. Manuel ALONSO, S.I. Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 1941.

*Tractatus* (called afterwards *Summulae Logicales*). First Critical Edition from the Manuscripts with an Introduction by L.M. De RIJK. Van Gorcum & Comp. B.V. Assen, 1972

### III Bibliografia passiva

S. AGOSTINHO de Hipona

- *De trinitate. -Tratado sobre la Santíssima Trindade.* Texto, trad., introd., notas por Luis ARIAS, O.S.A. In: *Obras de San Agustin*, vol. V (edición bilingüe). Biblioteca de autores cristianos. Madrid, 1968.

S. ALBERTO MAGNO

- *De anima.* Ed. Clemens Stroick. Monasterii Westfolorum in aedibus Aschendorf, 1968.

ALCHER DE CLARAVAL

- *De spiritu et anima.* Patrologia latina, vol. 40 (coll. 779-832). Paris, 1887.

ALONSO, Manuel (S.I.)

- 1941 Edição, introdução e notas de: *Pedro Hispano. Scientia Libri de Anima* (Ver: PEDRO HISPANO, SLA, 1ª ed.).
- 1944 Edição, introdução e notas de: *Pedro Hispano. Obras Filosóficas II.* (Ver: PEDRO HISPANO, QLA).
- 1952 Edição, introdução e notas de: *Pedro Hispano. Obras Filosóficas III.* (Ver: PEDRO HISPANO, LBV).
- 1957 Edição, prólogo, introdução e notas de: *Pedro Hispano. □Exposição sobre os livros do Beato Dionísio Areopagita..* (Ver: PEDRO HISPANO, ELBD).
- 1962 Edição, introdução e notas de: *Pedro Hispano. Obras Filosóficas I.* (Ver: PEDRO HISPANO, SLA, 2ª ed.).

ARISTÓTELES

-*De anima.* Edições utilizadas:

- *De anima.* Translatio vetus. In: PEDRO HISPANO, LBV.
- *De anima.* Translatio nova, Moerbekiana. In: PEDRO HISPANO, QLA.
- *On the Soul.* Text and translation, W.S.Hett. *Aristotle*, vol VIII (pp. 1-203). Loeb Classical Library. Londres.1986.
- *De l'âme.* Traduction nouvelle et notes par J. Tricot. Librairie Philosophique J. Vrin. Paris, 1959.
- Parva Naturalia.* Text and translation, W.S.Hett. In: *Aristotle*, vol VIII(pp. 205-481). Loeb Classical Library. Londres. (reimp.)1986.
- *De animalibus* =
  - *Historia animalium.* Ed. ut: *Histoire des animaux* (3 tomes). Texte établi et traduit par Pierre Louis. Coll. des Universités de France. Société d'Éditions "les Belles Lettres". Paris, 1964, 1968, 1969.
  - *De partibus animalium.* Ed. ut: *Les parties des animaux.* Texte établi et traduit par Pierre Louis. Coll. des Universités de France. Société d'Éditions "les Belles Lettres". Paris, 1956.
  - De progressu et de motu animalium.* Ed. ut: *Marche des animaux. Mouvement des animaux.* Index des traités biologiques. Texte établi et traduit par Pierre Louis. Coll. des Universités de France. Société d'Éditions "les Belles Lettres". Paris, 1973.
  - *De generatione animalium.* Ed. ut: *De la génération des animaux.* Texte établi et traduit par Pierre Louis. Coll. des Universités de France. Société d'Éditions "les Belles Lettres". Paris, 1961.
  - *De generatione et corruptione.* Ed. ut: *De la génération et de la corruption.* Texte établi et traduit par Charles Mugler. Coll. des Universités de France. Société d'Éditions "les Belles Lettres". Paris, 1966.
  - *Metafísica.* Edición trilingüe [texto grego, traduções: latina de Moerbeke e castelhana] por Valentín García Yebra. (reimp. da 2ª ed.). Editorial Gredos. Madrid, 1987.

AVERROIS CORDUBENSIS [Abu'l Walid Mohammad ibn Ahmad ibn Mohammad IBN ROSHD]

- *Commentarium magnum in Aristotelis de Anima Libros.* Recensuit F. Stuart Crawford. Corpus Commentariorum Averrois in Aristotelem, VI,1. The Mediaeval Academy of America., Cambridge (Mss.), 1953.

AVICENA [Abu 'Ali al-Husayn ibn 'Abd Allah ibn al-Hasan ibn 'Ali IBN SĪNA]

*Liber de Anima seu Sextus de Naturalibus*. Avicenna Latinus. 2 vol. [Livros IV-V e Apêndice: *De medicinis cordialibus*, 1968. Livros I-II-III, 1972]. Éd. critique de la traduction latine médiévale par S. Van Riet. Introductions sur la doctrine psychologique d'Avicenne par G. Verbeke. Éditions Orientalistes, Louvain/E.J. Brill, Leiden, 1972 e 1968.

BAGLIANI, Agostino Paravicini

1986 «Pour une approche prosopographique de la cour pontificale du XIII<sup>e</sup> siècle. Problèmes de méthode.» *Medieval Lives and the Historian*. (pp. 113-121). Medieval Institute Publications, Michigan.

BÉRUBÉ, Camile (O.F.M.)

-1964 *La connaissance de l'individuel au Moyen Âge*. Préface de Paul Vignaux. Institut d'Études Médiévales, Université de Montréal. PUM, Montréal/PUF, Paris.

*BIBLIOGRAFIA GERAL PORTUGUESA*

-1944 *Século XV* - Vol. II (pp. X-XIV; CIX-CX; 166-394). Imprensa Nacional de Lisboa.

BOLER, John F.

-1982 «Intuitive and abstractive cognition.» In: N. KRETZMANN et al. 1982 (pp. 460-478).

BRÉHIER, Emile

-1937 *La philosophie du Moyen Âge*. Col. L'évolution de l'humanité, XLV. Éd. Albin Michel. Paris (ed. ut. 1971).

BRUNNER, Fernand

-1963 *Platonisme et aristotélisme. La critique d'Ibn Gabirol par S. Thomas D'Aquin*. Chaire Cardinal Mercier, 1963. Université Catholique de Louvain. Publications Universitaires de Louvain/Éd. Bâtrice-Nauwelaerts, Paris, 1965.

CAMELOT, Pierre-Thomas

-1976 «Lumière. II -Étude patristique (jusqu'au V<sup>e</sup> siècle).» *Dictionnaire de spiritualité. Ascétique et mystique, doctrine et histoire*. Tome IX (col. 1149-1158). Ed. Beauchesne, Paris. (ver: M. SCHMIDT, 1976)

CARRERAS Y ARTAU, Tomás e Joaquín

-1939 *Historia de la Filosofía Española*. Vol. I: *Filosofía cristiana de los siglos XIII al XV* (pp. 101-144), Asociación Española para el progreso de las Ciencias, Madrid.

CARRERAS Y ARTAU, Joaquín

-1962 «Pierre d'Espagne, Pape Jean XXI.» In: Joaquín CARRERAS ARTAU et JUAN TUSQUETS TERRATS, *Apports hispaniques a la philosophie chrétienne de l'occident* (pp. 13-29). Publications Universitaires de Louvain/Éditions Béatrice-Nauwelaerts, Paris, 1962

DESCARTES, René

- *Discours de la méthode*. Texte et commentaire par Étienne Gilson. Libr. J. Vrin, Paris, 1930 (2<sup>a</sup> ed). Trad. Port. por João Gama. Col. Textos Filosóficos, nº9. Ed. 70, Lisboa, 1986.

DIONÍSIO, Sant'Ana

-1952 «Pedro Hispano e o seu tratado "De Anima". Rectificação do conceito de "psicologia escolástica" feita à luz dessa obra recentemente descoberta.» *Seara Nova*, nº 1264-1265, vol. XXXII (pp. 168a-171b). Lisboa.

FERREIRA, João

-1953 «Introdução ao estudo do 'Liber de Anima' de Pedro Hispano.» *Revista Filosófica*, nº9 (pp. 178-198), Atlântida Ed., Coimbra.

-1955 «O problema de Deus em Pedro Hispano.» *Filosofia*, nº7 (pp. 164-176). Lisboa.

-1959 *Presença do Augustinismo avicenizante na teoria dos intelectos de Pedro Hispano (Pars dissertationis)*; [Tese de licenciatura-1953] Editorial Franciscana, Braga.

-1960 «L'homme dans la doctrine de Pierre d'Espagne.» *L'homme et son destin d'après les penseurs du Moyen Âge* (pp. 445-461). Ed. Nauwelaerts, Louvain/Paris. [Também publicado

- em português: «Esboço sumário das ideias antropológicas de Pedro Hispano.» *Itinerarium*, IV (pp. 326-341). Braga, 1958]
- 1984 «Importância histórico-filosófica de Pedro Hispano no contexto da escolástica.» *Leopoldianum*, XI, nº31 (pp. 99-110), 1984.
- FRAILE, Guillermo  
1960 *Historia de la Filosofía*, vol.2. Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid.
- GAUTHIER, René-Antoine (O.P.)  
-1982 «Le traité *De anima et de potentiis eius* d'un maître ès arts (vers 1225). —Introduction et texte.» *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, 66; (pp. 3-55), Librairie Philosophique J. Vrin, Paris.  
-1983 «Notes sur Siger de Brabant. I-Siger en 1265.» *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, 67; (pp. 201-232), Librairie Philosophique J. Vrin, Paris.  
-1984 a «Notes sur Siger de Brabant. II-Siger en 1272-75; Aubry de Reims et la scission des normands.» *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, 68; (pp. 3-49), Librairie Philosophique J. Vrin, Paris.  
-1984 b «Préface», (pp. 1\*-294\*) e edição crítica de: S. TOMAS DE AQUINO, *Sententia libri de anima*.
- GILSON, Étienne  
-1929-30 «Les sources greco-arabes de l'augustinisme avicennisant.» *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen-Âge*, IV (pp. 5-149), Librairie Philosophique J. Vrin, Paris.  
-1944 *La philosophie au moyen âge*.. [Ed. ut.: P.B.P. 2 vol.] Éd. Payot, Paris.  
-1948 *L'esprit de la philosophie médiévale*.. Études de Philosophie Médiévale, nº 33. Librairie Philosophique J. Vrin, Paris. (2<sup>a</sup> ed.)  
-1955 *History of Christian Philosophy in the Middle Ages*. Random House, York. (Ed. ut.: Sheed and Ward, London. 3<sup>a</sup> imp.:1989)  
-1969 «Avicenne en Occident au Moyen Age.» *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen-Âge*, XXXVI (pp. 89-121), Librairie Philosophique J. Vrin, Paris.  
-1969a *Introduction à l'étude de S. Augustin*. (4<sup>o</sup> ed.) Libr. J. Vrin, Paris.
- GRABMANN, Martin  
-1928 «Ein ungedrucktes Lehrbuch des Psychologie des Petrus Hispanus (Papst Johannes XXI) im Cod. 3314 der Biblioteca Nacional zu Madrid.» *Spanische Forschungen der Görresgesellschaft*, I, (pp. 166-173).Munich [citado indirectamente].  
-1936 *Mittelalterliches Geistesleben. Abhandlungen zur Geschichte der Scholastik und Mystik*, II; Max Hueber V., Munich [citado indirectamente].  
-1937-38, «Die Lehre vom intellectus possibilis und intellectus agens im Liber de anima des Petrus Hispanus des späteren Papstes Johannes XXI.» *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen-Âge*, XI (pp. 167-208), Librairie Philosophique J. Vrin, Paris [citado indirectamente].
- ISAAC [Abu Ya'qub ISHAQ ibn Sulaiman al-ISRA'ILI]  
-*Omnia opera Ysaaci*. Lugduni [Lyon] 1515 [citado indirectamente].
- KOROLEC, J.B.  
-1982 «Free will and free choice.» In: N. KRETZMANN et al. 1982 (pp. 629-641).
- KRETZMANN, Norman, A. KENNY, J. PINBORG, (Ed.); E. STUMP (Ass. Ed.)  
-1982 *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy. From the Rediscovery of Aristotle to the desintegration of Scholasticism, 1100-1600*. Cambridge University Press, Cambridge.
- KRETZMANN, Norman  
-1982 «Syncategoremata, exponibilia, sophismata.» In: N. KRETZMANN et al. 1982 (pp. 211-241).
- KUKESWICZ, Zdzislaw  
1982 «The potential and the agent intellect.» In: N. KRETZMANN et al. 1982 (pp. 595-601).
- LAFLEUR, Claude  
-1988 *Quatre introductions à la philosophie au XIII.e siècle. Textes critiques et étude historique*.

Publictions de l'Institut d'Études Médiévales, XXIII. Institut d'Études Médiévales, Montréal/Librairie Philosophique J.Vrin, Paris.

LAUSBERG, Heinrich

-1967 *Elemente der Literarischen Rhetoric* (3ª ed.). Ed. ut.: *Elementos de retórica literária*, trad. Rosado Fernandes. Fundação Calouste Gulbenkian. Lisboa, 1982 (3ª ed.).

*Liber da causis* [Pseudo-Aristóteles = Proclo]. In: *S. Thomae Aquinatis, In librum de causis expositio*. Cura et studio Ceslai Pera, O.P. Marietti, Roma, 1955

LOTTIN, D. Odon

-1957 *Psychologie et morale aux XII.e et XIII.e siècles*. Tome I: *Problèmes de Psychologie*. J. Duculot Editeur. Gembloux (2ª ed.).

MATHIEU, Dominique

-1976 «Lumière. I-Étude Biblique.» *Dictionnaire de spiritualité. Ascétique et mystique, doctrine et histoire*. Tome IX (col. 1142-1149). Ed. Beauchesne, Paris. (ver: P.T.CAMELOT, 1976; M. SCHMIDT, 1976)

McEVOY, James

-1982 *The Philosophy of Robert Grossetest*. Clarendon Press, Oxford.

MOREAU, Joseph

-1967 «Pedro Hispano et le problème de la connaissance de l'âme.» *Arquivos de História da Cultura Portuguesa*, vol.I, nº3 (pp. 3-9). Lisboa.

-1979 «Un pape portugais: Jean XXI, dénomé Pierre d'Espagne.» *Teoresi*, 34 (pp. 391-407), Catânia (Itália).

MOREIRA DE SÁ, Artur

-1955 «Pedro Hispano e a crise de 1277 da universidade de Paris.» *Boletim da Biblioteca da Universidade de Coimbra*, vol. XXII (pp. 223-241), Coimbra, 1955.

OWENS, Joseph (C.S.S. R.)

-1982 «Faith, ideas illumination and experience.» In: N. KRETZMANN et al. 1982 (pp. 460-459).

PACHECO, Maria Cândida da Costa Reis Monteiro

-1985 *Ratio e Sapientia. Ensaios de Filosofia Medieval*. Livraria Civilização Editora, Porto.

PATTIN, Adriaan

-1981 «La noétique de Gérard d'Abbeville (†1272) d'après ses œuvres inédites.» *Sprache und Erkenntnis im Mittelalter*. Acten des VI. Internationalen Kongresses für Mittelalterliche Philosophie der Société Internationale pour l'étude de la Philosophie Médiévale. 29. Auguste bis 3. September 1977 in Bonn. Hg. Jan P.Beckmann et al. (Volume 2, pp. 1046-1054). Walter de Gruyter. Berlin, New York.

PEREIRA, Maria Helena da Rocha

-1973 Prefácio, introduções, traduções e notas de *Obras Médicas de Pedro Hispano*. Acta Universitatis Conimbrigensis, Coimbra.

PERELMAN, Chaïm

-1987a «Analogia e metáfora.» Trad. Conceição Pais. In: *Enciclopédia Einaudi*, vol.11, *Oral/escrito. Argumentação* (pp. 207-217). Imprensa Nacional - Casa da Moeda. Lisboa.

-1987b «Argumentação.» (trad. Conceição Pais). In: *Enciclopédia Einaudi*, vol.11, *Oral/escrito. Argumentação* (pp. 207-217). Imprensa Nacional - Casa da Moeda. Lisboa.

P[INHEIRO], A. S[oares] [S.J.]

-1989 «A vida no Homem, por Pedro Hispano.» Trad. A.S.P. [extraído de: PEDRO HISPANO, QLA, I,3; 241,34-252-10]. *Revista Portuguesa de Filosofia*, XLV,1 (pp. 137-144). Braga.

PIRES, Celestino

- 1963 «Petrus Hispanus et problema metaphisicae». In: *Die Metaphysik im Mittelalter. Ihr Ursprung und ihre Bedeutung*. Vorträge des 2. Internationalen Kongress für mittelalterliche Philosophie, Köln 31.8.-6.9. 1961. Im Auftrage der Société internationale pour l'étude de la philosophie médiévale. Hg. Paul Wilpert (Volume1, pp. 172-179). Walter de Gruyter. Berlin, New York.

PONTES, José Maria da Cruz

- 1963 «As traduções dos tratados zoológicos aristotélicos e as inéditas "Quaestiones super libro de animalibus" de Pedro Hispano Portugalense.» Separata da *Revista Portuguesa de Filosofia*, XIX, 3. Braga.
- 1964 *Pedro Hispano Portugalense e as contrvrsias doutrinais do século XIII. A origem da alma*. Instituto de Estudos Filosóficos, Universidade de Coimbra.
- 1966 «In memoriam P. Manuel Alonso S.J. A propósito da 2ª ed. da "Scientia libri de anima" de Pedro Hispano». *Revista Portuguesa de Filosofia*, XXII,1 (pp. 78-80), Braga.
- 1968 «Para situar Pedro Hispano Portugalense na história da Filosofia.» Separata da *Revista Portuguesa de Filosofia*, XXIV,1. Braga.
- 1972 *A obra filosófica de Pedro Hispano Portugalense. Novos problemas textuais*. Instituto de Estudos Filosóficos, Universidade de Coimbra.
- 1984 Prefácio e trad. de F. VAN STEENBERGHEN, 1973. Gradiva Publicações. Lisboa [s/d].

POTTS, Timothy C.

- 1982 «Conscience.» In: N. KRETZMANN et al. 1982 (pp. 687-704).

RENAUD, Michel

- 1982 «L'interdisciplinarité dans les sciences humaines et l'unité de la vérité en philosophie.» Actas do Iº Congresso Luso-Brasileiro de Filosofia. *Revista Portuguesa de Filosofia*, XXXVII, 2 (pp. 415-432), Braga, 1982.

RICŒUR, Paul

- 1953-54 *Etre, essence et substance chez Platon et Aristote*. Ed. ut.: Société d'édition d'enseignement supérieur. Paris, 1982.

RIJK, L.M. De

- 1970 «On the Genuine Text of Peter of Spain's *Summule logicales* — V (Conclusion): Some anonymous Commentaries on the *Summule* Dating From the Thirteenth Century.» *Vivarium*, 8, 1970 (pp. 10-55). E. J Brill. Leiden.
- 1972 *Tractatus* (called afterwards *Summule Logicales*). First Critical Edition from the Manuscripts with an Introduction; Van Gorcum & Comp. B.V., Assen.

ROQUES, René

- 1954 *L'univers dionysien. Structure hiérarchique du monde selon le Pseudo-Denis*. Ed. ut.: Col. Patrimoines -christianisme. Editions du Cerf, Paris, 1983.

ROSS, David

- 1953 *Aristotle*. (5ª ed.). Ed. ut: *Aristóteles*. Trad. Luís Teixeira. Opus, nº3. Publicações D. Quixote, Lisboa, 1987.

ROSSI, Paolo

- 1956 «Pietro Hispano nel giudizio dei cronisti contemporanei.» *Estudos Italianos em Portugal*, vol. 14-15 (pp. 4-17). Lisboa, 1955-56.

SANTOS, Delfim

- 1946 *O pensamento filosófico em Portugal*. In: *Obras Completas*, Vol. I (pp. 437-454). Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, 1971.

SARANYANA, José Ignácio

- 1985 *Historia de la Filosofia Medieval*. Ed. Universidad de Navarra, SA. Pamplona.

SCHIPPERGES, Heinrich

- 1967 «Grundzüge einer scolastischen Antropologie bei Petrus Hispanus.» *Aufsätze zur*

*Portugiesischen Kulturgeschichte*, I, 7 (pp. 1-51). Portugiesische Forschungen der Görresgesellschaft (Hrg. Hans Flasche). Münster.

SCHLÖGEL, Alexander (OSB)

-1965 *Die Erkenntnispsychologie und ihre Voraussetzungen in den dem Petrus Hispanus zugeschriebenen Werken mit besonderer Berücksichtigung der selbsterkenntnislehre. Eine historisch-genetische Untersuchung.* Dissertação de doutoramento. Dactilografada, 688pp.

SCHMIDT, Margot

1976 «Lumière. III - Au Moyen Age» *Dictionnaire de spiritualité. Ascétique et mystique, doctrine et histoire.* Tome IX (col. 1158-1173). Ed. Beauchesne, Paris. (ver: P. CAMELOT, 1976)

SERENE, Eileen

-1982 «Demonstrative Science.» in: N. KRETZMANN et al., 1982 (pp. 498-517).

THOMAS, Lothar

-1944 *Contribuição para a história da filosofia portuguesa*, I (pp. 79-103); trad.: António J. Brandão; Livraria Clássica Editora, Lisboa.

TOMÁS DE AQUINO, S.

*Sententia Libri de Anima.* Sancti Thomae de Aquino, Opera Omnia, t. XLI,1. Cura et studio fratrum praedicatorum [R.-A. Gauthier, O.P.]. Commissio Leonina, Roma/Librairie Philosophique J.Vrin, Paris. 1984.

VAN STEENBERGHEN, Fernand

-1973 *Histoire de la philosophie (période Chrétienne).* Ed. ut: *História da Filosofia. Período cristão.* Trad. e Introdução: J.M.Cruz Pontes. Gradiva Publicações. Lisboa [s/d].

VERBEKE, Gérard

-1968 «Le "De Anima" d'Avicenne: une conception spiritualiste de l'homme.» in: AVICENA, *Liber de Anima*, Vol.2: IV-V (pp. 1\*-73\*).

-1972 «Science de l'âme et perception sensible.» in: AVICENA, *Liber de Anima*, Vol.1: I-II-III (pp. 1\*-90\*).

WIPPEL; John F.

-1982 «Essence and existence.» in: N. KRETZMANN et al., 1982 (pp. 385-410).

## ÍNDICE ANALÍTICO

---

Os números em **negrito** indicam subdivisões do próprio texto. Todos os outros números indicam páginas.

Tábua geral .....	2
Agradecimentos .....	3
<b>Introdução</b> .....	4-8
<b>Cap. I</b>	
<b>O texto a estrutura e as fontes da <i>Scientia libri de anima</i> Introdução</b> .....	9-40
1. A obra <i>Scientia libri de Anima</i> (10-12). Breve história da <i>Scientia</i> (10) Manuscritos e edições (11) Limites das edições (13).	
2. O texto (14-21) 2.1. Linguagem (14) 2.2. As partes da obra (16) Quadro sinóptico da estrutura e das divisões da <i>Scientia</i> (17) Estrutura e divisões da <i>Scientia</i> segundo os métodos expositivos: cinco partes "mais uma" (17) 2.3. Estrutura interna dos tratados e dos capítulos (19) Centralidade das definições e contexto escolar (20).	
3. As fontes (21-28) 3.1. Fontes da estrutura (21) Quadro comparativo da estrutura dos tratados <i>Sobre a alma</i> de Aristóteles, Avicena e Pedro Hispano (22) 3.2. Fontes médicas ou de ciências naturais? (23) Quadro dos assuntos naturais/biológicos incluídos na <i>Ciência do livro da alma</i> e sua fontes aristotélicas (24) 3.3. Fontes doutrinárias (25) Conclusões dos estudos sobre as fontes prováveis da obra de Pedro Hispano (26) Elisão das fontes e marcas discursivas de um texto influenciado (27).	
4. Data e local de composição da <i>Scientia libri de anima</i> (28-31) Factos biográficos e indicações textuais (28) Argumentos aduzidos nas hipóteses de datação (28) Cronologia da obra de Pedro Hispano (29) Data hipotética de composição da <i>Scientia</i> (40) O século XIII e a importância doutrinária da obra (31).	
<b>Cap. II</b>	
<b>A ciência da alma</b> .....	32-67
1. O ponto de partida e a <i>Ciência do livro da alma</i> (32-34) Aristóteles e o ponto de partida do estudo da alma (32) O título da obra e a reorganização do tratado aristotélico (33).	
2. Natureza da alma e ciências necessárias ao seu estudo (34-39)	

Metafísica, física, medicina e lógica (35) Sistematicidade e perfeição do conhecimento (36) Dignidade da ciência da alma (38).

**3. Os métodos da ciência são expositivos (39-42)**

Método da ciência em Pedro Hispano (39) Método geral e método especial, sua utilização na *Scientia* (40) Aristóteles é a fonte desta tríade de métodos (41).

**4. Linguagem demonstrativa (42-50)**

O uso da linguagem e os métodos de prova (42) **4.1.** Símbolos e metáforas (43) Função heurística dos símbolos e das metáforas na retórica e em Pedro Hispano (44) Nota sobre os símbolos com que Deus é designado (44) Estudo de símbolos (46) Significado filosófico dos símbolos (47) **4.2.** A dialéctica demonstrativa (50).

**5. Objecto e âmbito da ciência da alma (51-53)**

**Cap. III**

**A existência e a fundamentação da existência da alma** ..... 54-

Introdução (54).

**1. Teoria da substância (55-60)**

Especificidades da substância criada (55) Distinção real entre essência e existência nas criaturas (56) Substâncias corpóreas e incorpóreas (57) O intelecto é uma substância composta (59) Infinitude do acto e finitude da potência (59).

**2. Argumentos da existência da alma (60-66)**

**2.1.** Argumentos da existência da alma: 1 - a alma como forma e perfeição do corpo (60) **2.1.** Argumentos da existência da alma: 2- a alma intelectiva (63) **3.** A alma como substância e a essência da alma (64) Origem aristotélica e aviceniense da definição de alma, confronto das suas definições com a de Pedro Hispano (64) Da essência da alma resulta a unidade do homem (65).

**Cap. IV**

**A estrutura da alma** ..... 67-107

**1. Relação alma/corpo (67-70)**

A união da alma ao corpo não depende das faculdades (67) São as faculdades que emanam da substância da alma, em resultado da sua união à substância corporal (68) O calor e o espírito como meios de ligação da alma ao corpo (86) Existência da alma no corpo (69).

**2. Divisibilidade do corpo e faculdades da alma (70-72)**

Divisibilidade do corpo e unidade da alma (70) Terminologia das divisões da alma (71)

**3. Unidade da alma e pluralidade das formas (72-75)**

Fonte aristotélica da divisão petrínica (72) A "ordo naturalis" das três faculdades maiores (72) Dialéctica existencial alma/corpo (73) Unidade de essência e diversidade de potências (74) Essência da alma e ordem, perfeição e hierarquia das faculdades (77).

**4. A alma árvore (75-84)**

Acto e potência, superior e inferior como motor do dinamismo cósmico (75) Metáforas dessa hierarquia dinamizadora (76) A teoria da pluralidade das forças permitirá conciliar a abstracção aristotélica e a intuição platónica (76) **4.1.** A estrutura da alma vegetativa (77) Quadro sinóptico da alma vegetativa (79) **4.2.** A estrutura da alma sensitiva (79) Quadro sinóptico da alma sensitiva (81) **4.3.** A estrutura da alma intelectiva (82) Os três aspectos do intelecto agente (82) Quadro sinóptico da alma intelectiva (83) A imortalidade o conhecimento como factor de distinção entre as três faculdades (84) Ordem natural, ordem epistemológica e ordem antropológica das faculdades da alma (84).

**Cap. V**

**O conhecimento** ..... 86-113

Introdução: conhecimento por intuição ou por abstracção (86)

**1. Gnosiologia e metafísica da luz (87-92)**

A luz como metáfora (87) Tradição da equiparação entre luz, ser, conhecimento (88) Luz como dinamismo do ser e como racionalidade do mundo (89) O conhecimento pertence às substâncias espirituais (89-90) Diversidade de substâncias e tipos de conhecimento (90) Definição de conhecimento (91) Pelo conhecimento a alma é "omnia capax" (91) Origem do cognoscível: sensível e supra-sensível (92).

## 2. De que modo se conhece o que se conhece? (92-93)

Modos corporais de conhecimento: por essência, pela forma, por exclusão (92) Modos de conhecimento da verdade suprema (93) Diferença entre o conhecimento sensitivo e o conhecimento intelectual (93).

## 3. Processo de apreensão do sensível e de "construção do inteligível" (94-101)

Objectos do intelecto agente (94) As duas faces do intelecto: a superior é contempla as substâncias imateriais e a inferior compreende os corpos (95) **3.1.** A apreensão (95) Definição de apreensão (96) **3.2.** A abstracção (96) **3.3.** Da sensação ao inteligível (97) Recepção das formas corporais pelos sentidos exteriores (97) O "sensus communis" e os sentidos internos (98) Juízo e discernimento (99) Das formas sensíveis aos conceitos (100) Insuficiência gnosiológica da abstracção (101) **3.4.** O conhecimento intelectual (101) Necessidade de uma faculdade adequada à sublimidade do conhecimento rigoroso e verdadeiro (101).

## 4. O domínio do conhecimento (102-113)

Potências do intelecto: passiva e agente (102) Receptividade do intelecto (102) Espontaneidade do intelecto (103) Iluminação das formas como metáfora da acção do intelecto (104) O conhecimento universal permite ao intelecto regressar ao conhecimento do individual (104) Quatro graus do intelecto segundo a sua acção: material, em hábito, adquirido, acomodado (105) Definição do intelecto possível (105) **4.1.** Problemas relativos ao intelecto agente (106) Dupla função do intelecto: iluminação e apreensão (106) Alguns problemas que daí decorrem (107) Iluminação intelectual (107) Necessidade de uma outra luz, superior, para o conhecimento da verdade (108) **4.2.** Intelecto agente e verdade (108) Conhecimento da verdade e a Inteligência Agente Separada (108) Uma tripla origem do acto do intelecto: o intelecto, as inteligências, Deus (109) Os quais correspondem a três substâncias diferentes (110) Os limites do intelecto e a sua superação através das inteligências separadas (110) **4.3.** Actividade da alma e erro (111) Neutralidade epistemológica do intelecto, porque dele não provêm nem a verdade nem o erro (112) A verdade como adequação, ou antes, o erro como desadequação (112) A origem do erro (112) O intelecto tem por função prevenir o erro (113) O dilema petrínico: valorização aristotélica do conhecimento sensitivo e desvalorização platónica do mundo corporal (113).

## Cap. VI

### **Conhecimento e auto-conhecimento da alma** ..... 115-124

#### 1. Introdução (115-166)

O conhecimento da alma como problema da filosofia medievo-cristã (115) Conhecimento da alma é o objecto da ciência da alma; o auto-conhecimento relaciona-se com consciência do eu (116) O auto-conhecimento da alma na obra de Pedro Hispano (116).

#### 2. Modos de auto-conhecimento (conhecimento do eu) (117-124)

**2.1.** Auto-conhecimento do corpo (117) Não há auto-conhecimento do corpo (117) O auto-conhecimento não é epistemológico mas metafísico (118) **2.2.** O auto-conhecimento da alma (119) A reflexão espiritual como modo de auto-compreensão (120) O auto-conhecimento é auto-intuição de essência e presença do pensamento (120) Metáforas desses modos de conhecer (120) O auto-conhecimento da alma é imediato (120) Fonte da teoria da apreensibilidade directa da alma (121) **3.** Auto-conhecimento: o saber de si e da natureza humana (122) A perfeição do conhecimento, como "reditus" total das potências (122) Pedro Hispano e Descartes (123) Dimensão metafísica da dilucidacção do auto-conhecimento (123) Breve referência ao discurso interno da alma (124).

## Cap. VII

### **Homem e conhecimento na *Scientia libri de anima*** ..... 125-164

Introdução (125) A ciência da alma como ciência do Homem (125) Três aspectos da teoria do homem relacionados com a gnosiologia (125).

#### 1. Cosmos, homem e conhecimento (125-127)

Criação do homem e o seu lugar na natureza (125) Fonte bíblica da doutrina petrínica (126) Uma antropologia intelectualista (127).

#### 2. Aprendizagem e conhecimento (127-130)

Memória e conhecimento (127) Teoria médica da memória (128) Memória e taxonomia antropológica (128) Memória e reminiscência intelectivas (129) Os oito modos de aquisição e posse do conhecimento (129) A tipologia das aprendizagens é solidária com as categorias do ensino universitário medieval (130).

#### 3. Conhecimento e acção: o discurso interno da alma (130-132)

A verdade como horizonte comum das teorias do conhecimento e da vontade (130) O discurso interno da alma como reflexividade e pensamento, que estabelece a ligação entre o conhecimento e o agir (130) O pensamento apenas existe no intelecto (130) O argumento aviceniano do "homem voador" como prova da existência da essência cognitiva da alma (130) Discurso interno da alma é a auto-consciência existencial do eu (162) Discurso interno da alma e solipsismo (131) Comunicação do conhecimento realiza a

perfeição do próprio conhecimento (131) Os fins do conhecimento e a tensão entre a finitude do homem e a infinitude do criador (131) O fim do homem é a contemplação da face do criador, momento em que a alma prescinde da ciência, porque atingiu a plenitude do saber (132).

#### Cap. VIII

### **A fundamentação da existência do conhecimento** ..... 133-137

O conhecimento é possível devido à identidade entre a forma cognoscível e a forma cognoscente (133) Há conhecimento devido à predisposição inata do intelecto para receber formas, cuja natureza é serem apreensíveis (133) O real é racional (134) Circularidade entre o ser e a verdade como fundamento (134) A Inteligência Criadora como fundamento do ser e da verdade, do real e do conhecimento (135) O Absoluto como postulado, como garantia prévia da estabilidade do mundo e do conhecimento (135) Inelutabilidade do conhecimento (136) A verdade não é um resultado da argumentação; é a argumentação que se submete à racionalidade constitutiva do real (136) A intersubjectividade é garantida pelo cognoscível (136) A ciência como fim próprio da alma, considerada como princípio de apreensão (136) O exercício do saber é o horizonte ético da ciência (136) A razão humana como espelho (136) Racionalidade do mundo (137).

### **Conclusão** ..... 138-140

Contexto e significado da *Scientia libri de anima* (138) Obra de ciência, documento histórico, mas também obra de sabedoria (139) A *Scientia libri de anima* como racionalização dos limites do homem e das positivities de existência constitutivas do homem (139) A alma como razão teórica e como razão prática (139) Filosofia da vontade: o outro horizonte da *Scientia libri de anima* (140).

### **Anexo** ..... 141-151

#### **Seleção e tradução de textos**

Introdução (141) Texto e tradução do "Prólogo do autor" da *Scientia libri de anima* (142-147) Texto e tradução do último capítulo da *Scientia libri de anima*: "Sobre a dignidade desta ciência" (148-151).

### **Bibliografia** ..... 152-159

1. Dicionários (152).
2. Fontes (153) Obras de Pedro Hispano.
3. Bibliografia passiva (154).

### **Índice Analítico** ..... 160-163