

**J.F. Meirinhos**

**Conhecimento de si e linguagem interior.  
Agostinho, João Damasceno e Avicena na  
*Scientia libri de anima* de Pedro Hispano  
Portugalense**

Separata de  
L.A. DE BONI – R.H. PICH (Org.), *A recepção do pensamento greco-romano, árabe e judaico pelo Ocidente medieval*, (col. Filosofia, 171) EDIPUCRS, Porto Alegre 2003, pp. 301-317.

Luis Alberto De Boni  
Roberto Hofmeister Pich  
(organizadores)



*Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul*

**Chanceler:**

Dom Dadeus Grings

**Reitor:**

Norberto Francisco Rauch

**Vice-Reitor:**

Joaquim Clotet

**Conselho Editorial:**

Antoninho Muza Naime

Antonio Mario Pascual Bianchi

Délcia Enricone

Helena Noronha Cury

Jayme Paviani

Jussara Maria Rosa Mendes

Luiz Antonio de Assis Brasil e Silva

Marília Gerhardt de Oliveira

Mírian Oliveira

Urbano Zilles (presidente)

**Diretor da EDIPUCRS:**

Antoninho Muza Naime

# A recepção do pensamento greco-romano, árabe e judaico pelo Ocidente Medieval

---

Coleção FILOSOFIA – 171



Porto Alegre, 2004

© EDIPUCRS, 2004

Capa: Samir Machado de Machado

Preparação de originais: Eurico Saldanha de Lemos

Revisão: dos organizadores

Editoração e composição: Suliani Editografia

Impressão e acabamento: Gráfica EPECÊ

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

R295 A recepção do pensamento greco-romano, árabe e judaico pelo Ocidente Medieval / Luis Alberto De Boni, Roberto Hofmeister Pich (organizadores). – Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004. 775 p. (Coleção Filosofia; 171)

ISBN 85-7430-425-5

Apresenta textos do IX Congresso Latino-Americano de Filosofia Medieval realizado em Porto Alegre, de 22 a 26 de setembro de 2003.

1. Filosofia Medieval. I. De Boni, Luis Alberto. II. Pich, Roberto Hofmeister. III. Título. IV. Série

CDD 189

Ficha Catalográfica elaborada pelo Setor de Processamento Técnico da BC-PUCRS

Proibida a reprodução total ou parcial desta obra sem autorização expressa da Editora.

EDIPUCRS

Av. Ipiranga, 6681 – Prédio 33

Caixa Postal 1429

90619-900 – Porto Alegre – RS

Brasil

Fone/fax: (51) 3320.3523

www.pucrs.br/edipucrs/

E-mail: edipucrs@pucrs.br

## Sumário

---

LUIS ALBERTO DE BONI e ROBERTO HOFMEISTER PICH	
Apresentação	11
JACQUELINE HAMESSE	
Tools in Medieval Philosophy. Evidence of the Reception of Aristotle	15
ANA MALLEA	
Peregrinaje de la <i>Poética</i> de Aristóteles. Su recepción y valoración por los siríacos, árabes y latinos medievales	27
ANDRÉS MARTÍNEZ LORCA	
El lenguaje filosófico de Aristóteles en las versiones greco-latina de Moerbeke y árabo-latina de Escoto	39
ANTONELLA DONINELLI	
La tradizione semitico-latina del <i>De generatione et corruptione</i> di Aristotele e la sua ricezione nell'Occidente Medievale	55
ROSALIE HELENA DE SOUZA PEREIRA	
Do Ocidente para o Oriente: Ḥarrān, último reduto pagão e centro de transmissão do pensamento grego para o mundo Islâmico	71
JUVENAL SAVIAN FILHO	
A distinção entre <i>esse</i> e <i>id quod est</i> no <i>De hebdomadibus</i> de Boécio	89
OSCAR FEDERICO BAUCHWITZ	
A categoria de Lugar no <i>Periphyseon</i> de Eriúgena: a palavra como lugar do ser	99

## Conhecimento de si e linguagem interior. Agostinho, João Damasceno e Avicena na *Scientia libri de anima* de Pedro Hispano Portugallense

---

□

Nesta comunicação pretendo abordar a recepção da teoria da linguagem interior na *Scientia libri de anima* de Pedro Hispano Portugallense,<sup>1</sup> onde pode ser aproximada da teoria do conhecimento da alma por si mesma. A formulação deste *sermo internus* provém seguramente do filósofo cristão grego João Damasceno, talvez lido através de autores latinos. A particularidade de Pedro Hispano é que encontra uma prova da existência da linguagem interior na célebre experiência mental do “homem voador” do filósofo árabe Avicena. Com a conjugação do contributo dos dois autores que, entre muitos outros, nunca são nomeados, Pedro pretende coroar a sua teoria da alma intelectual afirmando a universalidade da racionalidade humana, porque esta linguagem é inata, comum a todos os humanos e anterior a qualquer língua adquirida por aprendizagem e é após a sua formulação interior que resultam o discurso proferido e a acção humanas. Esta teoria, embora Pedro não faça a ligação explícita, tem uma certa relação com a teoria do conhecimento de si, inspirada sobretudo em Agostinho, mas caucionada também por Avicena.

---

\* Faculdade de Letras da Universidade do Porto. Departamento de Filosofia.

<sup>1</sup> Pedro Hispano, Obras Filosóficas I: *Scientia libri de anima*, ed., introd. y notas por Manuel Alonso Alonso, Barcelona: Juan Flors editor, 1961, 2ª ed. A obra havia conhecido uma primeira edição em Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1941.

No extenso tratado *Scientia libri de anima* de Pedro Hispano Portugalense, escrito por volta de 1240,<sup>2</sup> encontramos uma demorada abordagem do problema do conhecimento, a partir, sobretudo, da discussão das faculdades da alma, seus actos e objectos próprios. Podemos considerar que a posição de Pedro é, à falta de melhor termo, eclética, pois procura conciliar as diferentes posições possíveis: defende com Aristóteles que conhecemos os objectos naturais por abstracção após percepção sensorial, defende com Avicena que conhecemos as inteligências e certos inteligíveis por continuação e emanção, defende com Agostinho que conhecemos as realidades superiores por iluminação, parece ainda defender com os platónicos que há certos conhecimentos inatos na alma. A dificuldade da leitura de uma tal obra está no facto de as posições não serem expostas com esta simplificação histórica, para além de o autor não citar qualquer fonte, porque não lhe interessam os filósofos, mas apenas as afirmações que considera verdadeiras (cfr. em particular o final do prólogo, p. 3, 10-13). O seu esforço vai precisamente no sentido de construir uma teoria das faculdades da alma e do conhecimento que procura conciliar posições, não por mérito dos seus autores, mas porque se apresentam ao autor dotadas da autenticidade das conclusões verdadeiras.

Quanto à natureza da relação do conhecimento com o conhecido, introduz-se então a questão da hierarquia entre os modos e objectos de conhecimento. Como seria de esperar a ordem é clara e ascensional: objectos materiais, espécies inteligíveis, inteligências

<sup>2</sup> Tradicionalmente esta obra é atribuída ao Pedro Hispano que foi papa João XXI (em 1276-1277) e que teria também composto obras de lógica, filosofia, medicina, mística, teologia, alquimia. Tenho defendido que um tal autor de facto nunca existiu e que estamos perante diversos Pedros Hispanos que a historiografia confundiu acriticamente, sem que seja ainda possível determinar exactamente a cronologia ou a biografia de todos eles. O Pedro Hispano autor da *Scientia libri de anima* deveria ser distinguido do autor do *Comentário sobre o De anima* de Aristóteles (ver abaixo n. 27), ou do do *De animalibus* (ver abaixo n. 43), bem como do autor das *Summulae logicales*, e talvez também do dos comentários a Dionísio Areopagita (ver n. 46). Por outro lado, o papa João XXI não deverá ter escrito qualquer obra de filosofia. Cfr. J.F. Meirinhos "Giovanni XXI", *Enciclopedia dei Papi*, Roma: Istituto dell'Enciclopedia Italiana 2000, vol. II, p. 427-436; Idem, *Pedro Hispano (século XIII)*, vol. I: *Bibliotheca manuscrípta*, vol. II: ... *et multa scripsit*, Dissert. de Doutoramento, Faculdade de Letras da Universidade do Porto, Porto 2002. O presente estudo retoma com modificações algumas secções do vol. II desta dissertação.

intermediárias, ser criador. Todo o conhecimento humano tem o seu ápice no intelecto agente, que: (1) faz passar a acto as formas inteligíveis impressas no intelecto possível, (2) recebe as influências da inteligência separada, (3) é iluminado pela força do criador, para assim o poder conhecer e às coisas superiores.<sup>3</sup> Portanto, a alma não realiza o seu mais alto grau de perfeição no conhecimento das próprias coisas, porque são materiais e por isso inferiores à sua própria natureza imaterial. Realiza-se certamente na união com o que a excede, a saber os inteligíveis que emanam da inteligência agente e, de um modo mais activo que gnosiológico, realiza-se no amor ao criador, que gratuitamente se manifesta por iluminação.

Mesmo assim, esta tríade de entes exteriores à alma não esgota a totalidade dos entes cognoscíveis, porque a alma não é exterior a si própria e também pode ser conhecida. Desde logo pode ser conhecida pela via científica em que a alma é conhecida indirectamente através dos seus objectos, actos e órgãos (e esse é precisamente o itinerário proposto na *Scientia*) porque, de facto, como a alma não é corpo e não é perceptível pelos sentidos, dela não podemos ter um conhecimento por apreensão da sua forma própria. Mas, defende Pedro, podemos ter também um conhecimento directo e sem intermediários, porque a alma é o que está mais próximo de si mesma.

### Conhecimento de si

O tema do conhecimento da alma por si mesma merece na *Scientia* um inteiro capítulo incluído no tratado sobre as faculdades apreensivas do intelecto,<sup>4</sup> que se inicia afirmando que por indústria própria a alma intelectiva conhece a sua própria essência: "Ipsa vero intellectiva ductu proprio suam essentiam comprehendit" (p. 398, 3-4) e tal como a luz corporal brilha em si e ilumina as restantes coisas, revelando-se a si mesma e às restantes coisas, também é pelo acto da sua luz intelectiva espiritual que a alma se mostra a si

<sup>3</sup> Pedro Hispano *Scientia libri de anima* II, 7, p. 62, 13-21.

<sup>4</sup> Pedro Hispano *Scientia libri de anima* X, 9, p. 398-401.

mesma e às restantes coisas.<sup>5</sup> A transparência da apreensão de si é uma permanente iluminação interna pela luz espiritual da própria alma.<sup>6</sup> Tal como Agostinho, Pedro afirma que a alma, que tudo pode conhecer, como está por essência presente a si, não poderia ignorar-se a si mesma.<sup>7</sup>

A alma que se descobre a si mesma por intuição imediata, conhece-se de modo directo, ao contrário do que defendem outros autores, por exemplo Tomás de Aquino,<sup>8</sup> para os quais a alma apenas se pode conhecer indirectamente ou por analogia, reflectindo sobre as outras coisas. Em Pedro Hispano o conhecimento de si, a apreensão da essência da alma por si mesma, revela simultaneamente a superioridade da alma no mundo criado, a existência de uma iluminação própria que é afinal o único meio de que necessita para se conhecer a si mesma, por transparência da auto-intuição. Mas, tal como Agostinho, Pedro adverte que a submissão à corporalidade pode desviar a alma deste seu desígnio mais elevado, como quando o que é inferior desvia ou corrompe o que é superior, mas quando se liberta e se dirige para a face superior por um regresso interno (a *apex mentis* de Agostinho e dos agostinianos, de que fala Gilson<sup>9</sup>), então “pensa, considera e conhece a sua essência por reflexão inter-

na da sua luz”.<sup>10</sup> Neste estado a alma pelo seu olhar obtém a compreensão e o *domínio de si* e das suas faculdades. Nesta sublime revelação do conhecimento de si e do seu acto, como *reditus* total das potências,<sup>11</sup> a alma descobre também a sua condição de criatura e reconhece o mérito do criador pelo qual foi criada e que é o termo de todas as coisas.<sup>12</sup> Pela presença desta luz da reflexão, a alma transporta consigo uma imagem do seu criador e portanto permite inferir uma identidade de todas as mentes enquanto criaturas dotadas de um mesmo poder de auto-reflexão. É bem evidente a fonte agostiniana desta posição a que Étienne Gilson chamou “socratismo cristão”.<sup>13</sup> A iluminação e o conhecimento da alma por si mesma proporcionam a elevação intuitiva à sua essência, mas implicitamente o conhecimento de si descobre a necessidade do fundamento da existência *ab alio*. De facto, este conhecimento da essência da alma por si mesma pode ser afectado e impedido pela submissão às faculdades inferiores e à corporalidade, mas quando se liberta, ascende ao seu cume mais elevado.

O horizonte desta discussão é sobretudo ontológico, mesmo cosmológico, porquanto tem a ver com o lugar do homem no mundo, lugar cimeiro porque a alma é uma substância espiritual que pode conhecer todas as coisas (*omnia capax*), inclusivamente a si mesma, mas sobretudo permite saber que conhece e que antes de tudo também se realiza conhecendo-se a si mesma, porque por aí

<sup>5</sup> “Semper igitur proprio lumine perustrante in suo interno reflexa suam essentiam sui presentia contemplatur, aut luminis sui actu sue essentie speciei intentionem abstractens per eam suam essentiam comprehendit; 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.” *ibidem*, p. 399, 33-400, 7; “[...] et ut lux corporalis lucendo se sibi detegit iluminando se et alia sibi et aliis manifestat, sic spiritualis substantia luce propria spirituali se sibi et alia declarat.” Pedro Hispano *Scientia libri de anima* X, 9, p. 398, 13-16.

<sup>6</sup> Cfr. Pedro Hispano *Scientia libri de anima* IX, 9, pp. 399, 31-400, 7.

<sup>7</sup> Pedro Hispano *Scientia libri de anima* X, 9, p. 398, 16-22 e 399, 27-31. Na *Sententia cum questionibus in libros De anima I-II* (sobre esta obra ver abaixo n. 27) é atribuído a Boécio o argumento de que alma não pode ignorar-se a si porque está presente a si mesma, e dessa autoridade conclui o comentador que a alma tem conhecimento inato de si mesma.

<sup>8</sup> Para um tratamento minucioso da questão veja-se François-Xavier Putallaz *Le sens de la réflexion chez Thomas d'Aquin*, Paris Librairie Philosophique J. Vrin, 1991; do mesmo autor veja-se a segunda parte de esta investigação sobre o problema do conhecimento de si na segunda metade do século XIII em *La connaissance de soi au XIII<sup>e</sup> siècle. De Matthieu d'Aquasparta à Thierry de Freiberg* is Librairie Philosophique J. Vrin, 1991.

<sup>9</sup> E. GILSON *L'esprit de la philosophie médiévale*, Paris: J. Vrin, 1948 (2<sup>a</sup> ed.), p. 230.

<sup>10</sup> “Similiter autem et aspectus inferior superiorem retrahit ac pervertit, ut anima nequeat suam essentiam contemplari. Cum igitur aspectu infimo cessante ad supremum aspectus culmen ascendit, sui aspectus acie, interno reditu collecta, interna sue lucis reflexione suam essentiam respicit, considerat ac cognoscit.” Pedro Hispano *Scientia libri de anima* X, 9, p. 400, 26-31.

<sup>11</sup> Veja-se esta interpretação em A. Schlögel *Die Erkenntnispsychologie und ihre Voraussetzungen in den dem Petrus Hispanus zugeschriebenen Werken mit besonderer Berücksichtigung der selbsterkenntnislehre. Eine historisch-genetische Untersuchung*. Inaugural dissertation der Hohen Philosophischen Fakultät des Pontificium Athenaeum Sancti Anselmi de Urbe, Pontificium Athenaeum Sancti Anselmi, Roma 1965, p. 664-668.

<sup>12</sup> “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.” Pedro Hispano *Scientia libri de anima* X, 9, p. 401, 7-12.

<sup>13</sup> Ver o cap. “La connaissance de soi-même et le socratisme chrétien”, E. GILSON *L'esprit de la philosophie médiévale*, cit., p. 214-233.

descobre a sua condição de criatura e inicia o percurso para a busca da sua causa primeira. A questão do conhecimento é, portanto, indissociável da questão ontológica e da questão cosmológica. Mas, não o esqueçamos, esta posição não se esgota no plano da psicologia do conhecimento, discutindo as faculdades que nele intervêm ou o tornam possível, comporta também uma opção antropológica ao valorizar a vertente espiritual do homem e ao reiterar que a parte corporal do composto atrai o homem para o erro e é tendencialmente alienante, porque induz a ignorância de si. A recusa do sensível e da sensibilidade como fonte de certeza é compensada pela identificação da mente como lugar próprio e via para a certeza, sobretudo quando reflecte sobre si e daí obtém uma certeza, a da sua existência.

O auto-conhecimento da alma não é um dado externo, é a própria apercepção imediata do sujeito que ao conhecer reflecte que é a substância que conhece. Nesse acto conhece a individualidade da sua existência, a sua ipseidade.<sup>14</sup>

A doutrina do conhecimento por imediata presença da alma a si mesma era bem conhecida dos filósofos medievais, obviamente relacionada com o pensamento de Agostinho sobre a *mens*, em particular o *De Trinitate* X, cap. 8-10, com passagens que foram compiladas no cap. XXXII do *De spiritu et anima*: “Nihil enim tam novit mens, quam id quod sibi praesto est: nec menti quidquam magis praesto est, quam ipsa sibi. Nam cognoscit se vivere, se meminisse, se intelligere, se velle, cogitare, scire, judicare. Haec omnia novit in se”.<sup>15</sup> Por exemplo em João de Rochela por volta de 1235 esta citação serve para justificar a necessidade epistemológica de um tratado

<sup>14</sup> “Verum cum anima sue essentie sit comprehensiva, non ex inferioris virtutis opere super sui comprehensionem elevatur eo quod corporalis inclinatio et corporis ac organici aspectus materialis anime ingerunt a sui ipsius contemplatione distantiam. Hec sola virtus anime maxime cuncta et ad eius essentiam elevata per quandam spiritualement reflexionem eius naturam et existentiam comprehendit”, Pedro Hispano *Scientia libri de anima* X, 6, p. 381, 6-13. Note-se que este texto faz parte da demonstração da necessidade de existência do intelecto agente.

<sup>15</sup> *De spiritu et anima. Liber unus*, ed. J.-P. Migne, Patrologia latina, vol. 40, col. 801-802, cit. na col. 801.

sobre a alma, porque se a alma tudo conhece não pode ignorar-se a si mesma.<sup>16</sup>

A ideia do imediato conhecimento da alma por si mesma é também um dos esteios do pensamento de Avicena,<sup>17</sup> quando afirmava a transparência cognitiva da alma no acto de conhecer.<sup>18</sup> Mas aqui Pedro Hispano socorre-se claramente de Agostinho ou pelo menos da tradição agostiniana sobre a iluminação e o conhecimento da alma por si mesma por presença imediata.

Desta descoberta da luz do criador na essência mesma da alma criada, Pedro não extrai qualquer valorização de tipo existencial, nem transforma em programa ou imperativo moral o conhece-te a ti mesmo enquanto descoberta do homem e do que de humano há no homem. A descoberta de si é algo co-extensivo à alma que não é perturbada pela submissão à corporalidade. Não é ainda a máxima realização do homem.<sup>19</sup>

A mente dispensa a mediação do corpo para poder conhecer-se, mas já não prescinde da interrogação que faz a si própria e cujas respostas, mesmo as mais cépticas, a conduzem à certeza da sua existência. Mas, por aqui a alma apenas se conhece a si e isolada no mundo. Não encontra um modo de passar para a certeza da univer-

<sup>16</sup> “Impossible est igitur quod ignoretur se esse” são as palavras que se seguem, com pequenas variantes textuais, ao que se leu na nota anterior e com as quais parte para a necessidade de descobrir o que seja a alma e de a definir, cfr. Jean de la Rochelle *Summa de anima*, ed. J.-G. Bougerol, Paris: Librairie philosophique J. Vrin, 1995, I, 1, p. 51, 42-52, 46.

<sup>17</sup> Cfr. M. SEBTI *Avicenne. L'âme humaine*, Paris: PUF, 2000, p. 92-124: capítulo dedicado à “intellection et aperception de soi”; esta obra é sobre o “Avicena-árabe”, portanto abrangendo a totalidade do seu *corpus* filosófico, cuja parte mais substancial não era conhecida pelos latinos.

<sup>18</sup> “Anima autem intelligit seipsam, et hoc quod intelligit seipsam, facit eam intelligere se esse intelligentem et intellectam et intellectum”, Avicenna *Liber de anima seu Sextus de naturalibus*, 2 vol., Éd. critique de la traduction latine médiévale par S. Van Riet, Louvain – Leiden: Éditions Orientalistes – E.J. Brill, 1972-1968, vol. II, V, 6, p. 134, 45-46. Sobre o conhecido “argumento do homem voador” pelo qual a alma intui a sua própria essência, ver mais à frente.

<sup>19</sup> Sobre esta questão, cfr. J.F. Meirinhos “De l'intellect à la *theophilosia*: la plus haute réalisation de l'âme chez Petrus Hispanus Portugalensis”, *Intellect et imagination dans la philosophie médiévale. Actes du XIème Congrès de la Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale*, Porto 26-31 août 2002, Turnhout: Brepols, no prelo.

salidade da mente, de cada mente. E o que é feito das outras mentes?

### Linguagem interior e racionalidade humana

Esta universalidade apenas a encontra quando discute a questão da linguagem interior. Esta linguagem, de que depende a linguagem proferida, é um espelho dos homens, por isso quebra o solipsismo.<sup>20</sup> É, então, por outra via (que de facto conjuga duas teorias diferentes) que a alma descobre em si um certo acto interior que lhe manifesta a racionalidade própria do homem, que lhe permite comunicar ou anunciar exteriormente as suas disposições interiores, ao mesmo tempo que a dispõe a agir.

No final do tratado XI, agora sobre as faculdades motoras intelectivas, Pedro insere um capítulo *De sermone interno* que se prende em simultâneo com o tema do conhecimento da alma por si mesma e com a realização do homem, através do que nele há de mais humano e universal: a racionalidade. O aparecimento da teoria neste ponto pode causar algum embaraço, até porque Pedro, nas centenas de páginas anteriores e apesar da sua minúcia e de três esporádicas ocorrências, não procurara integrar a linguagem interna nas operações próprias da alma,<sup>21</sup> e aparentemente a questão da linguagem interior estaria deslocada no final das faculdades motoras

<sup>20</sup> Cfr. também Agostinho *De Trinitate* IX, 6, 9.

<sup>21</sup> Antes deste capítulo podemos encontrar três referências à linguagem interior da alma, em cada caso com uma designação distinta, o que pode de facto denunciar as diferentes fontes de Pedro Hispano. Aparece em primeiro lugar quando define a lógica enquanto operação do intelecto possível: "Logica est virtus in rebus se ipsam disceptans *sermone intrinseco* ratiocinando procedens" (*Scientia libri de anima* II, 7, p. 63, 13-15); depois, entre as diversas metáforas (similitudines) que mostram que a alma é perfeição do corpo onde se refere o *sermo spiritualis* da alma como independente do movimento do corpo (*Ibidem*, IX, 6, p. 325, 23-27); por fim, como a última consequência inconveniente, acrescentada às outras propostas por Avicena, da afirmação da coincidência entre o cognoscente e o cognoscível, porque se tal ocorresse a alma não poderia pelo *interno alloquio* afirmar a sua essência e distinguir-se das outras (*Ibidem*, IX, 8, p. 394, 8-9). Note-se que nenhuma das três designações (*sermo intrinsecus*, *sermo spiritualis*, *internum alloquium*) surge tal qual no quadro de 36 expressões com que o discurso interior é designado em grego e em latim, proposto por Claude Panaccio *Le discours intérieur: de Platon à Guillaume d'Ockham*, Paris: Ed. du Seuil, 1999, pp. 306-307.

intelectivas. Esta objecção não colhe porque o discurso interno é simultaneamente cognitivo e activo.

O *sermo internus* é introduzido para mostrar a continuidade entre a acção e a apreensão das coisas que informa a alma intelectiva, a qual, assim agitada ou afectada, dispõe de um movimento interno para a sua execução, e que pelo movimento externo conduz as afecções humanas interiores a um acto externo. Esta disposição para a acção é justamente o discurso interior (*sermo internus*), que não é vegetativo nem sensitivo, mas diz respeito às faculdades intelectivas apreensoras e motoras, porque está envolvido com o conhecimento e com a execução das afecções internas.<sup>22</sup> Este *discurso* é um movimento interno *ratiocinativo* (*motus internus ratiocinativus*) dispondo as afecções à sua execução e que consiste numa cogitação mas sem prolação, sem pronúnciação vocal ou exterior.<sup>23</sup> E a sua existência é clara para a própria alma. Mas como?

Pedro introduz um ponto inovador nesta teoria já clássica, como veremos, ao demonstrar a existência da linguagem interior da alma recorrendo à famosa experiência de pensamento proposta por Avicena no *Liber de anima*,<sup>24</sup> que Gilson designou como argumento do "homem voador".<sup>25</sup> O argumento é bem conhecido dos auto-

<sup>22</sup> Pedro Hispano *Scientia libri de anima* XI, 10, pp. 453, 2-17.

<sup>23</sup> "Est igitur hic sermo motus internus ratiocinativus affectiones earumque executiones disponens in cogitatione consistens sine extrinseca enuntiatione", Pedro Hispano *Scientia libri de anima*, XI, 10, p. 453, 17-19.

<sup>24</sup> O argumento é exposto duas vezes: no início da obra de modo breve e depois no final de modo mais longo com um desenvolvimento que explora todos os seus pormenores, cfr. Avicena *Liber de anima*, ed. S. Van Riet, op. cit., Tr. I, 1, vol. 1, pp. 36, 49-37, 68; Tr. V, 7, p. 162, 51-167, 13. Sobre o mesmo argumento em outras obras de Avicena ver nota de S. Van Riet à p. 162; sobre o argumento em Avicena (árabe e latino) e a sua recepção no pensamento medieval veja-se a secção "The flying man" de Dag Nikolaus Hasse *Avicenna's De Anima in the Latin West: The Formation of a Peripatetic Philosophy of the Soul 1160-1300*, London - Torino: The Warburg Institute-Nino Aragno Editore, 2000, p. 80-92 e ainda p. 236, 310-311.

<sup>25</sup> Cfr. E. Gilson "Les sources gréco-arabes de l'augustinisme avicennaisant", *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen-Âge*, 4 (1929/30) 5-149, cfr. p. 40-43 onde interpreta a versão longa do argumento, transcrito na nota 1 da p. 40, no final de cuja transcrição (já na p. 41) lemos "On pourrait appeler cet argument l'argument de l'homme volant. Nous n'en connaissons pas l'origine", sugerindo depois alguma semelhança com um argumento de Agostinho de Hipona e indicando alguns dos autores medievais que retomam o argumento.

res medievais,<sup>26</sup> que o integram no seu pensamento ou o utilizam geralmente no início dos respectivos tratados na argumentação de questões relativas à existência da alma.<sup>27</sup>

Coube a João Ferreira o ter identificado a utilização do argumento do “homem voador” na *Scientia libri de anima*,<sup>28</sup> num contexto tão inesperado, sob a forma de paráfrase e não como citação directa. Tudo indica que esta utilização do argumento enquanto prova da existência do *sermo internus*, que de modo algum faz parte da narrativa aviceniana, é uma originalidade de Pedro Hispano, que, ao contrário do habitual entre os autores latinos, nem mesmo o citara quando discutiu os argumentos sobre a existência da alma ou do intelecto,<sup>29</sup> nem o toma como um argumento do conhecimento da alma por si mesma, de que se falou atrás.

<sup>26</sup> De entre os que poderiam ter sido fonte indirecta de Pedro Hispano podemos destacar Gundissalino (*De anima*, cap. II, ed. J. T. Muckle, *Medieval Studies* 2, 1940, p. 37) e João de Rochela (*Summa de anima*, I, 1, ed. J. G. Bougerol, Paris: Vrin, 1995, p. 51).

<sup>27</sup> Interessa-nos aqui também e por contraste de formulação, o caso da *Sententia cum questionibus in libros De anima I-II* atribuída a Pedro Hispano e editada em Pedro Hispano, *Obras Filosóficas II: Comentário al De anima de Aristóteles*, ed., introd., notas Manuel Alonso Alonso, Madrid: CSIC, 1944 (sobre a autoria desta obra, ver acima n. 2). Neste *Comentário* o argumento aparece duas vezes. Primeiro como *ratio* para demonstrar *modo imaginandi* a existência da alma intelectiva no corpo (II, lect. 4, q. 10, rat. 2, ed. Alonso 1944, p. 622, 26-623, 17). Depois como *ratio* para demonstrar que a alma intelectiva difere das outras duas segundo a substância (II, lect. 6, q. 1, rat. 1, ed. Alonso 1944, p. 650, 7-24). Estas duas utilizações do argumento do “homem voador” foram devidamente identificadas por D. N. Hasse *Avicenna's De Anima in the Latin West*, op. cit., que na p. 90 (ver n. 59 e n. 64 da p. 91, também p. 236) mostrou como neste comentário o argumento é usado para concluir algo completamente diferente do pretendido por Avicena. Pelo contrário a utilização do argumento na *Scientia* (que Hasse não localizou) evidencia uma correcta compreensão do pensamento de Avicena, embora seja utilizado num contexto totalmente inabitual.

<sup>28</sup> Cfr. J. Ferreira “Esboço sumário das ideias antropológicas de Pedro Hispano”, *Itinerarium* 4 (1958) 326-341, estudo também publicado em francês com o título “L'homme dans la doctrine de Pierre d'Espagne”, em *L'homme et son destin d'après les penseurs du Moyen Age. Actes du premier Congrès International de Philosophie médiévale: Louvain-Bruxelles, 28 août-4 septembre 1958*, Louvain-Paris 1960, p. 445-461, cfr. 453-454. A questão é retomada em diversos estudos posteriores do mesmo autor.

<sup>29</sup> Cfr. em particular *Scientia libri de anima* I, 2, p. 11-15 (argumentos da existência da alma), IX, 1, p. 297-300 (argumentos da existência do intelecto).

Resumidamente, o argumento é o seguinte, na versão de Pedro Hispano: imaginemos uma alma criada de novo e infundida no corpo, mas que nada nem no exterior nem no interior afectaria os membros do corpo provocando-lhe sensações, e que desse modo ela não percepcionaria nada do que ocorre no exterior, então (1) se a alma fosse agitada pela interrogação interna do discurso interior (*internum alloquium*) ela afirmaria a existência da sua essência (*sue essentie existentiam assereret*); (2) se ela pudesse imaginar um dos seus membros, negaria que ela fosse esse membro (*se illud esse negaret*); (3a) se algo se apresentasse perante ela, distingui-lo-ia da sua essência, diferenciando-se de todas as coisas (*ipsam a sua essentia distingueret, eam ab omnibus discernendo*), (3b) do mesmo modo poderia pensar todas as coisas como diferentes de si.<sup>30</sup> As afirmações nucleares correspondem exactamente a conclusões que Avicena pretende retirar do seu próprio exemplo.<sup>31</sup> (1) certeza da existência da essência da alma, (2) a alma não é corpo ou um órgão corporal, embora o argumento não forneça uma prova da existência do corpo, (3) a essência da alma é a sua independência de um corpo.

Pedro está menos interessado nas consequências metafísicas do argumento, que aliás reproduz fielmente.<sup>32</sup> Como se disse, a última conclusão inconveniente da afirmação da coincidência entre o cog-

<sup>30</sup> “Unde si novam creationem cum nova infusione aliqua anima susciperet et nullus intra nec extra corporalis motus strepitus immineret membrorum motu ac concussionem penitus cessante et exteriorum corporum ut aeris continentis incurso remoti, et ipsam nichil extra occurreret prepediens perciperet. Si tunc interrogatione interna concitaretur interno alloquio, sue essentie existentiam assereret; si aliquid membrorum ymaginari posset, se illud esse negaret, et si quelibet res sibi offerretur ipsam a sua essentia distingueret, eam ab omnibus discernendo. Similiter autem et ipsa ad omnia suos extendens aspectus de supremis ac infimis rebus ratiocinatur.” Pedro Hispano *Scientia libri de anima* XI, 10, p. 453, 21-454, 4.

<sup>31</sup> Para uma análise dos objectivos de Avicena e do modo como transparecem na tradução latina, cfr. D.N. Hasse *Avicenna's De Anima in the Latin West*, op. cit. p. 86-86. O autor afirma que na *Scientia libri de anima* não é usado o argumento do homem voador (apesar de na bibliografia ser citado o estudo de J. Ferreira “L'homme dans la doctrine de Pierre d'Espagne”, op. cit., onde o assunto é tratado), devendo por isso acrescentar-se esta obra na p. 236, alínea m), do notável *index locorum* das citações de Avicena por autores latinos medievais até cerca de 1300.

<sup>32</sup> Comparem-se as conclusões com o que se disse algumas notas atrás, nota 27, sobre a “defeituosa” compreensão ou utilização do argumento no comentário sobre o *De anima* atribuído a Pedro Hispano.

noscente e o cognoscível, seria a impossibilidade de a alma pelo *internum alloquium* conseguir concluir a sua essência e distinguir-se das outras coisas,<sup>33</sup> daí que o discurso interno pressuponha a alteridade no interior do próprio intelecto, sem a qual não poderia haver pensamento no homem. Mas, neste capítulo interessa-lhe o que o argumento ilustra como um acto da alma e que lhe permite chegar àquelas conclusões. Interessa-lhe essa conversação interna, *internum alloquium* ou *sermo internus*, que é o pensamento, “raciocinação” ou acto da razão, sem verbalização externa,<sup>34</sup> que *faz brotar o esplendor da verdade* através do cuidadoso exame das coisas,<sup>35</sup> e rege a acção distinguindo o bem do mal,<sup>36</sup> assim podendo conduzir à realização exterior do que é concebido interiormente.

Como notou Alfonso Maierù,<sup>37</sup> Pedro colhe esta teoria do discurso interior directa ou indirectamente em João Damasceno († c. 675-679), um cristão grego que na Damasco ocupada pelos árabes compôs entre 742 e 746 uma obra vasta intitulada *Fonte do conhecimento*, constituída em boa parte de passagens retiradas de autores

<sup>33</sup> Pedro Hispano *Scientia libri de anima* IX, 8, p. 394, 8-9 (cfr. atrás n. 21).

<sup>34</sup> “sine extrinseca enuntiatione”, Pedro Hispano *Scientia libri de anima*, p. 453, 19, cfr. a definição citada atrás.

<sup>35</sup> “Rerum igitur compositiones ac divisiones format, verum ac falsum continentes. Has autem ordinat, ordinationes confert, ex collationibus acceptiones elicit multiformes et in hiis omnibus varias disceptationes exercet, ut splendorem eliciat veritatis.” Pedro Hispano *Scientia libri de anima* XI, 10, p. 454, 4-7, itálico meu.

<sup>36</sup> “In boni ac mali discretionem procedit et omnes affectiones liberat, opera disponit circa executiones rerum preeminentias utrumque allegans motus ordinat atque regit.” Pedro Hispano *Scientia libri de anima*, XI, 10, p. 454, 7-11.

<sup>37</sup> Alfonso Maierù foi o primeiro a assinalar a dependência de Pedro Hispano relativamente a João Damasceno, cfr. A. Maierù “Il linguaggio mentale tra logica e grammatica nel medioevo: il contesto di Ockham”, em C. Guetti – R. Pujia (eds.) *Momenti di storia della logica e di storia della filosofia. Atti del convegno, Roma 9-11 novembre 1994*, Roma: Aracne Ed., 1996, p. 69-94, cfr. nas p. 79-84 outras posições de autores do séc. XIII. Também Silvia Nagel assinalou a mesma filiação da doutrina, cfr. S. Nagel “La vox come medium fra anima e corpo: annotazioni in margine ai commenti al *De animalibus* attribuiti a Pietro Ispano”, em C. Casagrande – S. Vecchio (cura): *Anima e corpo nella cultura medievale. Atti del V convegno di studi della Società italiana per lo studio del Pensiero Medievale (Venezia, 25-28 settembre 1995)*, Edizioni del Galluzzo, Firenze 1999, pp. 191-206, cfr. pp. 202-203. No seu grande estudo sobre a teoria lógica e filosófica do discurso interior Claude Panaccio também dedica algumas linhas a este capítulo da *Scientia* de Pedro Hispano, mas não refere as outras ocorrências citadas atrás na n. 21, cfr. C. Panaccio *Le discours intérieur, op. cit.*, p. 169 e 307.

que não são citados, cuja terceira parte foi traduzida para latim no século XII sob o título *De fide orthodoxa*, onde se inclui um breve capítulo “De interiori disposito et prolato sermone”,<sup>38</sup> que de facto é responsável pela difusão entre os latinos da doutrina do *logos endiathetos* (discurso interno), já com longa tradição na filosofia grega. Mais pelas ideias que pela expressão, Pedro está também próximo da *Summa de anima* de João de Rochela,<sup>39</sup> mas mais uma vez é difícil detectar a sua fonte exacta devido ao modo como as teorias são parafraseadas.

A linhagem que abrange João Damasceno, João de Rochela e Pedro Hispano, provém do *De natura hominis* de Nemésio de Emesa, na Síria, tratado composto provavelmente entre 390 e 400, traduzido para latim no século XII e que os autores medievais atribuíam a Gregório de Nissa. No capítulo “De logo (id est sermone) endiatheto (id est qui mente concipitur) et eo qui voce proferetur”,<sup>40</sup> Nemésio sublinhara a existência de um discurso interno (*logos endiathetos*) da alma, que é, num segundo momento, exteriorizado pela voz, mas é dela independente: “Est autem mente conceptus sermo: motus anime qui in excogitativo fit sine aliqua voce”. O homem caracteriza-se mais pela posse deste discurso interior que pela existência do discurso oral, uma vez que os próprios mudos, que não possuem a fala, possuem também a racionalidade. O discurso

<sup>38</sup> John Damascen *De fide orthodoxa. Versions of Burgundio and Cerbanus*, Ed. by Eligius M. Buytaert, St. Bonaventure (New York) – Louvain – Paderborn: The Franciscan Institut – E. Nauwelaerts – F. Schönungh, 1953, cap. 35, p. 131, capítulo que é quase integralmente composto por uma citação de Nemésio de Emesa. Sobre as ocorrências do *logos endiathetos* no Damasceno e suas fontes, cfr. C. Panaccio *Le discours intérieur, op. cit.*, pp. 78-90. Para C. Panaccio, *ibidem*, p. 169, a expressão de Pedro Hispano equivale ao *logos endiathetos* de João Damasceno.

<sup>39</sup> João de Rochela *Summa de anima, op. cit.*, p. 205, 62-70; C. Panaccio *op. cit.*, também aproxima os dois autores. Recorde-se que esta passagem em João de Rochela faz parte da apresentação das faculdades da alma segundo João Damasceno. Mas, Pedro Hispano não a refere quando apresenta as faculdades da alma e sim no tratado sobre a acção e a vontade, no que está de novo mais próximo de João Damasceno que tratara estas questões logo após o capítulo sobre o discurso interior.

<sup>40</sup> Cfr. Némésius d’Emèse *De natura hominis. Traduction de Burgundio de Pise*, ed. G. Verbeke – J. R. Moncho, Leuven: Peeters, 1975, cap. XIII, p. 90-91.

interno é pois a marca própria da racionalidade e o que identifica a espécie humana.<sup>41</sup>

É o sentido geral destas ideias que Pedro Hispano recolhe, desde logo afirmando que é pela posse deste pensamento interno e inato que o homem pertence ao género racional.<sup>42</sup> O discurso interior / *ratiocinatio* pertence portanto à totalidade dos homens, não é a linguagem vocalizada,<sup>43</sup> nem está dependente de qualquer língua convencional, porque mesmo quando o homem natural ou acidentalmente perde a linguagem externa, conserva a linguagem interna.<sup>44</sup>

Mas esta linguagem não se encerra em si mesma. Dispondo ao acto também se exterioriza. O *sermo internus* de que o homem é dotado até torna o homem de certo modo semelhante ao criador (“in hiis anima conformis esse dicitur conditori”), porque neste o verbo é anterior à produção externa das coisas segundo o exemplar nele contido, e na alma humana o discurso interno precede a acção que, ressalve-se a diferença, não cria a partir do nada.<sup>45</sup> O movimento do

*sermo internus* é ele sim comunicado pela prolação externa, para que a sua perfeição migre para o exterior. É pela linguagem que o homem comunica exteriormente o que interiormente pensa. Se um discurso prolonga o outro, não é menos verdade que tudo os distingue.<sup>46</sup> A locução anuncia a intenção do intelecto, voluntariamente<sup>47</sup> e por essa via a linguagem vocal torna partilhável o que é do domínio interior, pela sua manifestação física através da voz ou da acção.

Esta descoberta do pensamento (*ratiocinatio*) ou linguagem interior que dispõe à acção encerra a discussão sobre o intelecto na *Scientia libri de anima*.<sup>48</sup> Tendo sobretudo um carácter instrumental e de abertura à intersubjectividade, o discurso interior, sendo próprio do homem, não o realiza enquanto tal.<sup>49</sup> É sobretudo um movimento racional interno que dispõe a alma para o exterior e para a

<sup>41</sup> “Secundum hoc autem maxime logici (id est rationales) omnes sumus; non enim ita sumus rationales secundum prolativum sermonem sicut secundum hunc. Etenim qui ex nativitate sunt muti et qui propter passionem vel aegritudinem vocem amiserunt, non minus rationales sunt.” Nemésio de Emesa *De natura hominis, op. cit.*, cap. XI-II, p. 90, 41-42 e 44-49.

<sup>42</sup> “Ex hac quidem ratiocinatione maxime homo rationalis generaliter dicitur; etenim loquela naturaliter aut accidentaliter homo privatus tamquam actu rationali hoc utitur sermone, et sepe in silentio ipsum format homo, et intra se ipsum pertractat, et eius opere in sompno sepe disceptat. Videtur autem anime hic sermo esse innatus ex prima ac naturali industria ei insertus, set per apprehensiones, iudicia, affectiones ac operum deliberationes rationis ductu ad exercitium ducitur actuali.” Pedro Hispano *Scientia libri de anima* XI, 10, p. 454, 11-16.

<sup>43</sup> Sobre a voz nos comentários ao *De animalibus* atribuídos a Pedro Hispano, cfr. S. Nagel “La vox come medium fra anima e corpo: annotazioni in margine ai commenti al *De animalibus* attribuiti a Pietro Ispano”, em Carla Casagrande — Silvana Vecchio (cura) *Anima e corpo nella cultura medievale. Atti del V convegno di studi della Società italiana per lo studio del Pensiero Medievale (Venezia, 25-28 settembre 1995)*, Firenze: Ed. del Galluzzo, 1999, pp. 191-206, cfr. p. 202-203 onde se faz uma referência a este capítulo da *Scientia*; e J.M.C. Pontes “Quelques problèmes sur la voix et la signification dans le commentaire inédit de Petrus Hispanus Portugalensis sur le *de Animalibus*”, em J.P. Beckmann et al. (Hrg.) *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*, Berlin-New York: W. de Gruyter 1981, vol. I, p. 398-402.

<sup>44</sup> Pedro Hispano *Scientia libri de anima*, XI, 10, p. 454, 13-16.

<sup>45</sup> Pedro Hispano *Scientia libri de anima*, XI, 10, p. 454, 34-455, 19.

<sup>46</sup> Repare-se no Pedro Hispano comentador da *Teologia mística* de Dionísio que para indicar o caminho da deificação do homem a que a teologia mística (negativa) pode conduzir dentro da sabedoria cristã, portanto removendo pelo excesso as limitações naturais, diz: “Et latitudo verbi vocalis vel mentalis restringitur in simplicitatem verbi eternalis. Ibi fit etiam deificatio, idest de humanis in divina transmutatio” Pedro Hispano *Expositio in librum De mystica theologia Dionysii*, pro., p. 475, 5-7. Aqui a *dimensão* da linguagem verbal e a da linguagem mental surgem associadas, diferenciando-se ambas da *simplicidade* do verbo eterno, a linguagem de Deus, cfr. “Cuius splendor occultus est verbum eternum, quod pater inaudibiliter ab eterno loquitur” (Idem p. 476, 7-9). Deus é ele próprio inexprimível por ambas as linguagens humanas: “Ubi enim deficit verbum mentis, deest et verbum oris. Ideo autem nec mente capitur nec ore exprimitur, quia [Deus] omnibus supersubstantialiter superponitur” (Idem p. 480, 18-21). A obra encontra-se publicada com os restantes comentários ao corpus dionísio em Pedro Hispano *Expositio librorum Beati Dionysii / Exposição sobre os livros do Beato Dionísio Areopagita*, fixação do texto, prólogo, introdução e notas do P. Manuel Alonso Alonso, Lisboa: Instituto de Alta Cultura, 1957.

<sup>47</sup> “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 organo formata intentionis proferentis sibi copulate voluntarie signativa.” Pedro Hispano *Scientia libri de anima* XI, 10, p. 455, 20-29.

<sup>48</sup> Os dois tratados finais ocupam-se da ordenação e distinção dos órgãos (Tr. XII) e das opiniões dos antigos sobre a alma (Tr. XIII).

<sup>49</sup> De facto, essa encontra-se numa relação intelectual e afectiva com a causa primeira de tudo.

acção, permitindo-lhe manifestar voluntariamente o pensamento através da fala (per locutionem est intentionis intellective annunciativus).

\*\*\*

Por presença imediata a si e por iluminação a alma conhece a sua própria existência enquanto substância que conhece. Pela linguagem interior a alma descobre a sua essência e a existência da racionalidade em outras almas. Os argumentos agostiniano e aviceni-ano, apesar de apresentados em lugares distintos, oferecem aspectos complementares do conhecimento da alma humana. De facto, o argumento aviceniano do “homem voador” mostra que a linguagem interior que ele revela, é mais uma figura da descoberta reflexiva de si mesmo, mas abrindo agora para o plano intersubjectivo da linguagem exterior e proferida que permite manifestar publicamente o pensamento individual.

\*\*\*

Apesar das suas originalidades, esta obra de Pedro Hispano não fez autoridade. O único manuscrito que chegou até nós com a totalidade da obra é um testemunho das discussões sobre o homem no final da primeira metade do século XIII, antes da entrada da obra filosófica de Aristóteles nos programas universitários e do início do esforço escolar de identificação rigorosa do pensamento do estagirita, dissociando-o de todos os peripatetismos e outras derivas avicenianas e agostinianas. As várias tendências então em discussão aparecem-nos aqui em todo o seu esplendor, procurando Pedro acolher numa perspectiva de conciliação todo o pensamento que lhe parecesse útil. Pedro não selecciona teorias pela sua proveniência geocultural, religiosa ou histórica. Decididamente conjuga posições que o nosso olhar historicista sabe serem heterogéneas e mesmo incompatíveis. A posição histórica e filosófica de Pedro, autor do final da primeira metade do século XIII, não o impedia mas até lhe exigia que a construção de uma teoria do homem, que abrangesse o tratamento minucioso de todos os aspectos da sua natureza, ainda só podia ser feita recorrendo a posições com autoridade, que encontra em autores como Aristóteles e Agostinho, João Damasceno e Avicena, Averróis e João de Rochela.

Estando num dos extremos destas complexas *translationes studiorum* que atravessam os mundos grego, romano, árabe e latino e que confluem nos livros à disposição de um filósofo do século XIII, a tarefa de recepção era mais construtiva que crítica e estava facilitada porque Pedro lia todas as suas fontes em latim, daí que não tivesse que se colocar na posição de um filólogo crítico de culturas ou das diferentes praxis da filosofia. Para o nosso autor a verdade é independente das línguas e das culturas e nem as divergências de escola ou de terminologia são uma barreira para uma recepção benevolente e conciliadora do pensamento grego, patrístico e árabe, integrados numa visão filosófica do homem e do mundo orientada pelo criacionismo cristão que se expressa em latim.