

J.F. Meirinhos

**Definições da alma. O confronto de tradições
na *Scientia libri de anima*
de Pedro Hispano Portugalense**

Separata de

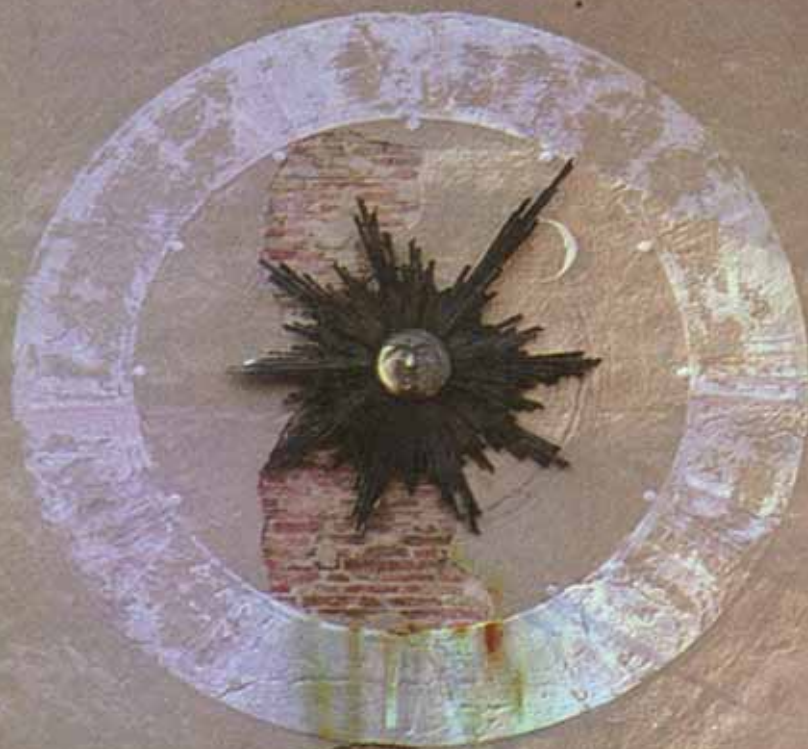
J.A. de Camargo de SOUZA (Org.)
*Idade Média: Tempo do mundo, tempo dos Homens,
Tempo de Deus. Livro comemorativo dos
25 Anos da Comissão Brasileira de Filosofia Medieval*
EST, Porto Alegre 2006.
pp. 374-384.



JOSÉ ANTÔNIO DE C. R. DE SOUZA (ORG.)

IDADE MÉDIA:

TEMPO DO MUNDO, TEMPO DOS HOMENS, TEMPO DE DEUS



EST
EDIÇÕES

Idade Média: tempo do mundo, tempo dos homens, tempo de Deus

Organizador:

José Antônio de Camargo Rodrigues de Souza



Porto Alegre, 2006

© dos Autores
1ª edição: 2006

Revisão:
José Antônio de C. R. de Souza
Luis A. De Boni
Antônio Dalpicol

Capa: Samir Machado e Joice Beatriz da Costa
Ilustração: Duarte Galvão, *Crônica de D. Afonso Henriques*,
ms. Porto, Biblioteca Pública Municipal, Geral 139 (Santa Cruz 41), f. 1r.
(Uso da imagem autorizado pela Direção da Biblioteca,
a quem os editores agradecem)

Editoração e composição:
Suliani Editografia Ltda.
Rua Veríssimo Rosa, 311
90610-280 – Porto Alegre, RS
Fone/fax: (51) 3384 8579
E-mail: editor@suliani.com.br

S729 Souza, José Antônio de Camargo Rodrigues de.
Idade Média : tempo do mundo, tempo dos homens,
tempo de Deus / organizador, José Antônio de Camargo
Rodrigues de Souza. – Porto Alegre : EST, 2006.
535 p. ; 16 x 23cm.

ISBN 85-7517-165-8

1. Filosofia. 2. Idade Média. I. Título.

CDU 1“653”

EDIÇÕES EST
Rua Veríssimo Rosa, 311
90610-280 – Porto Alegre, RS
Fone/fax: (51) 3336.1166
E-mail: freirovilio@esteditora.com.br
www. esteditora.com.br

Definições da alma. O confronto de tradições na *Scientia libri de anima* de Pedro Hispano Portugalense

José Merinhos
Universidade do Porto

Para os autores medievais o homem reúne em si duas temporalidades: a da vida própria de um corpo mortal e a eternidade, própria da forma substancial incorpórea que lhe permite o conhecimento da verdade e a subsistência após a morte.¹ A alma é o princípio explicativo desta dupla realidade humana. A proveniência e raiz deste dualismo, que não cabe aqui analisar, é antiga e está presente na filosofia desde o seu começo, com uma expressão famosa no *Fedro* de Platão, onde se faz a defesa da imortalidade da alma, que não deixará mais de estar presente nas discussões filosóficas sobre o homem, sempre que se trata de explicar, nomeadamente, que é pela alma que o homem conhece a verdade, ela mesma eterna e imutável. O cristianismo também fará sua esta posição, dando-lhe razões religiosas e morais, com contributos especulativos importante ao longo da patrística, onde se pode destacar justamente o *De immortalitate animae* de Agostinho. Os autores medievais latinos pensam no horizonte das duas tradições, que, em geral, não consideram antagónicas.² Esse será o contexto de recepção das traduções arabo-latinas dos séculos XII e XIII, através das quais chegam outros argumentos dos filósofos árabes sobre a imortalidade da alma e a sua conciliação com a mortalidade do corpo e mesmo das suas faculdades inferiores, também acolhidos favoravelmente, excepto no que respeita a alguns aspectos das teorias dos intelectos.

Uma ciência da alma, pressupõe a demonstração da sua existência e a sua definição. Definir a alma obriga, portanto, a determinar o género próprio e a diferença específica que permitam acolher as duas vertentes temporais da duração humana ou, pelo menos, se uma delas for sobrevalorizada, a que essa não seja contraditória com a outra. As obras sobre a alma, que se multiplicam em particular a partir do século XII e assumem diversas formas literárias (epístolas, sermões, comentários, questões, sumas, sentenças, tratados), dão uma particular importância à definição da alma, ou seja à determinação do que ela é, para além de discutirem outros temas recorrentes como a sua existência, relações com o corpo, faculdade e actos, destino e sobrevivência.

A *Scientia libri de anima* é um extenso manual de metafísica e psicologia na qual o seu autor, Pedro Hispano Portugalense, pretende compilar uma exaustiva doutrina da alma com as verdades que colhe de obras suas,³ mas sobretudo de outros autores. Estas teorias de

¹ Este estudo, dedicado à meritória e tão destacada actividade da CBFM em favor dos estudos de Filosofia Medieval em língua portuguesa, é a revisão de uma pequena secção da dissertação de doutoramento que defendi em 2002: *Pedro Hispano (século XIII)*, vol. II, p. 357-367. Agradeço a Manuel Francisco Ramos e a Maria da Conceição Camps as sugestões que melhoraram a tradução de alguns dos excertos aqui aduzidos, sendo minha a responsabilidade por qualquer erro remanescente.

² Sobre as teorias medievais da imortalidade da alma, até meados do século XIII e seus antecedentes, cf. J. Obi OGUEJOFOR, *The Arguments for the Immortality of the Soul in the First Half of the Thirteenth Century* (Recherches de théologie ancienne et médiévale. Supplementa 5), Leuven, Peeters, 1995.

³ PEDRO HISPANO PORTUGALENSE, *Scientia libri de anima*, ed., introd. notas Manuel Alonso Alonso (PEDRO HISPANO, *Obras Filosóficas I*), 2ª ed., Juan Flors editor, Barcelona 1961 (a primeira edição foi publicada pelo CSIC, Madrid 1941), cf. prol., p. 3: “[...] *ascende até ao trono da nossa inteligência a intenção inte-*

diferentes proveniências, agregadas com recurso a “escassa elaboração doutrinal” no dizer de Étienne Gilson,⁴ são apresentadas sem que seja identificado o respectivo autor ou autores,⁵ o que não deixa de colocar sérios problemas ao historiador da filosofia que pretenda compreender ou clarificar as posições do autor a partir das suas fontes,⁶ com a dificuldade acrescida de este eclectismo querer fazer concordar e compaginar autores e posições de difícil conciliação.

A *Ciência do livro da alma* pode ser lida como uma minuciosa explicação integral do homem, quer nos seus aspectos fisiológicos quer nos intelectuais, tendo como horizonte permanente a sua natureza composta de alma e corpo.⁷ Para evidenciar que não há qualquer contacto entre a pura espiritualidade do intelecto e a materialidade do corpo, o autor multiplica até à exaustão níveis ou potências da alma que permitem não só explicar a totalidade de todos os factos observáveis no corpo, como, sobretudo, permitem separar e preservar a parte superior da alma (o intelecto) de qualquer contacto com o corpo, enquanto as faculdades inferiores da alma (sensitiva, vegetativa e as suas múltiplas potências), essas sim estão ínsitas e dirigem o corpo com proximidade. Por esta razão, Pedro é um claro defensor da existência de uma pluralidade de faculdades da alma, em que as inferiores se explicam pela ordenação para as superiores e pela orientação que delas recebem.⁸ A alma não é corporal, não ocupa um local no corpo (está ausente do corpo localmente mas está omnipresente no corpo enquanto totalidade), não é dotada de movimento corporal, contudo pode causar o movimento do corpo. Quais são e como explicar então as diferenças entre a mutabilidade própria do corpo e a actividade própria da alma? Pode uma definição da alma dar conta do particular modo da sua existência?

O primeiro capítulo da *Scientia* ocupa-se dos modos pelos quais podemos dizer ou provar que a alma existe. O dilema é conhecido: o conhecimento perfeito é conhecimento das causas, mas da alma não há percepção sensível, então apenas pode ser conhecida pelas acções que dela

ressante e também digna de ser executada 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”.

⁴ É. GILSON, *History of Christian Philosophy in the Middle Ages*, Random House, New York 1955 (Ed. ut.: Sheed and Ward, London 1989, 3ª reimpr.) p. 231.

⁵ De certa forma este procedimento também o encontramos em uma das principais fontes da *Scientia*, a saber o *Liber de anima* de AVICENA, cfr. *Liber de anima seu Sextus de naturalibus*, 2 vol., Éd. critique de la traduction latine médiévale par S. Van Riet. Introductions sur la doctrine psychologique d’Avicenne par G. Verbeke, (Avicenna Latinus) Éditions Orientalistes – E. J. Brill, Louvain — Leiden 1972-1968. Sobre a influência do *De anima* de Avicena no ocidente e também nesta obra de Pedro Hispano, cf. D.N. HASSE, *Avicenna's De Anima in the Latin West: The Formation of a Peripatetic Philosophy of the Soul 1160-1300*, (Warburg Studies and Texts, 1) The Warburg Institute – Nino Aragno Editore, London – Torino 2000, p. 55-60, *passim*.

⁶ Richard DALES descreve assim as posições das obras de Pedro acerca da alma (para além do *Commentarium in De anima I-II*, ainda atribui a Pedro a anónima *Expositio libri de anima*): “Peter’s thought is an interesting congeries of ideas from many sources, expertly but not perfectly fitted together and modified by his own mind”, R. C. DALES, *The Problem of the Rational Soul in the Thirteenth Century* (Brill’s Studies in Intellectual History 65), E. J. Brill, Leiden – New York – Köln 1995, p. 68. Mas, o facto de Richard Dales não distinguir claramente entre as obras sobre a alma em causa leva-o a concluir que as posições de Pedro são difíceis de caracterizar (idem, p. 73-74) mostrando que a sua visão da matéria é claramente a que sustenta as teorias da pluralidade das formas (de facto esta é posição do *Comentário*, descrita por Dales a p. 68-69), mas também defende explicitamente a unidade da forma substancial (e esta é a posição da *Scientia*, cf. p. 70-71).

⁷ Pedro Hispano resume no citado prefácio a composição da obra, em 13 tratados, “*Nesta investigação é divulgado o correcto conhecimento da substância da alma, das diferenças, das faculdades, dos actos, das propriedades e de todas as disposições que nela existem por natureza própria e do corpo que a suporta; seguir-se-á a história [i.e. a investigação] sobre a alma intelectual separada e sobre a sua perpétua e imortal existência; e assinalar-se-ão as distinções dos órgãos. No fim da obra apresentar-se-ão as opiniões dos antigos*”, in *Scientia libri de anima*, ed. cit., prolog., p. 3.

⁸ A obra estrutura-se sobre uma classificação das faculdades, funções e actos da alma, apresentados de modo resumido no tratado II, depois desenvolvida nos tratados III-XI.

emanam e que manifestam publicamente a sua essência latente. Apenas argumentos indutivos podem mostrar a existência da alma. É este princípio que permite então apontar quatro coisas (*res*) pelas quais se manifesta a existência da alma: (1) o acto primeiro da vida, (2) as obras, (3) a privação do acto primeiro e da vida, (4) a ordem natural das coisas.⁹ Vejamos brevemente como se articula cada um dos aspectos, tendo-se presente que, para além deles, está sempre presente o argumento fideísta que tudo explica pela criação divina.

(1) A vida, acto primeiro, contínuo que flui da substância formal, não existe em determinados seres, portanto a vida não provém da simples *forma corporal*, como vemos por exemplos nos minerais e em muitos outros corpos mistos, mas há determinados seres, como plantas e animais, que participam na vida. Logo, o acto da vida não provém do corpo, nem da forma corporal. “Portanto, é necessário que exista *outra substância*, a que chamamos alma, copulada ao corpo, colocada acima da natureza do corpo e das formas corporais, da qual procede a vida no corpo”;¹⁰

(2) a existência de determinados actos mostra-nos que há corpos que carecem de vida, que não têm nutrição, crescimento, ou descendência, nem possuem apreensão, nem movimento voluntário, e são impotentes para a produção de qualquer destes actos, e são oprimidas pelo fardo da caligem corporal; mas, há outros que possuem todos aqueles actos, alguns dos quais são comuns como a nutrição, o crescimento, a geração propagativa, outros são menos comuns como a apreensão e o movimento voluntário, outros são próprios como o intelecto e a distinção do verdadeiro e do falso, do bem e do mal. Portanto, não provém da forma corporal e, por isso, é necessário que exista uma substância que aloje as faculdades pelas quais exerça a acção nos órgãos do corpo, a qual chamamos alma;¹¹

(3) há corpos em que ocorre um rápida dissolução da união da forma com a matéria (nesta união consiste a conservação dos corpos), como nas plantas e outros seres mistos compostos de elementos contrários, sujeitos aos processos de geração e corrupção, enquanto nos metais e nas pedras essa união é estável e indissolúvel. Ora, enquanto os seres vivos conservam aquela união ela não pode provir da simples forma corporal, porque muitos a mantêm e iniciam processos de putrefacção e dissolução. Portanto, é necessário que exista uma *substância* acima da natureza corporal, que a conserva, rege, liga os elementos e compagina as partes, cuja ausência causa a corrupção e é a ela que chamamos alma;¹²

(4) na ordem das coisas é o último estado de coisas que nos revela a existência da alma. O criador (*actor rerum*) organizou o universo das coisas sob a razão de ser, de viver, de conhecer. A todas atribuiu o ser, a algumas a vida, a algumas o conhecimento. Ora o criador dispôs todas estas naturezas, especialmente o conhecimento, no homem, para o qual ordenou todas as coisas, dando-lhe uma substância governadora, que é a alma intelectiva. Assim, é evidente que também a ordem das coisas mostra a existência da alma.¹³

⁹ Pedro Hispano, *Scientia libri de anima*, I, 1, ed. Alonso, p. 11, 3-9: “*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. 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*”.

¹⁰ PEDRO HISPANO, *Scientia libri de anima*, I, 1, ed. Alonso, p. 12, 8-11. Para todo o argumento (1), cf. p. 11, 9-12, 11. A própria vida, que é o acto primeiro do corpo, emana da *essência da alma* e as diversas operações do corpo emanam das diferentes faculdades da alma. Cf. PEDRO HISPANO *Scientia*, I, 3, ed. Alonso, p. 26, 18-26: “*A alma dá a vida ‘ao corpo’ não pelas suas potências, mas pela união da sua substância ‘ao corpo’.* De facto o ser de uma coisa, não emana pela união da forma (que é um acidente), mas da sua substância. E a vida é o acto primeiro dos seres vivos e do seu ser, e por isso a vida emana da *essência da alma*, e as suas operações ‘emanam’ das suas potências. A vida é uniformidade e contínuo acto invariante, uma vez que na *essência da alma* não há diversidade, mas nas suas operações existe muita diversidade, devido à multiforme diversidade das faculdades”.

¹¹ *Idem, ibidem*, I, 1, ed. Alonso, p. 12, 12-13, 30.

¹² *Idem, ibidem*, I, 1, ed. Alonso, p. 13, 31-14, 17.

¹³ *Idem, ibidem*, I, 1, ed. Alonso, p. 14, 18-15, 26.

A observação do que existe fornece por indução os quatro argumentos acerca da existência da alma.¹⁴ A formulação de cada um deles, em especial o último, mais directamente relacionado com a alma humana e o lugar desta no mundo, revelam aspectos importantes da concepção de Pedro sobre a natureza da alma, que serão discutidos e fundamentados nos capítulos seguintes da *Scientia*.

Em si mesma a alma é substância racional, mas relativamente ao corpo é princípio formal completivo:

Portanto, a coisa a que se chama alma está colocada no género da substância. De facto, como a alma é em si participante na razão da substância, relativamente ao seu corpo é o princípio formal completivo.¹⁵

Como nota Richard Dales,¹⁶ Pedro Hispano toma de Avicena o considerar que a alma deve ser abordada sob dois pontos de vista: em si mesma (enquanto substância que participa na razão) e na sua relação com o corpo (do qual é princípio formal, entelúquia ou acto que perfecciona o corpo, caso em que se lhe aplica, como veremos, a definição de Aristóteles).

Trata-se então de explicar em primeiro lugar que a alma é substância. A substância tem quatro aspectos (*differentias*): matéria, forma, composto e essência.¹⁷ Mas, diz Pedro, nem em todas as substâncias criadas, e a alma pertence a esse género, há identidade de essência entre matéria e forma, porque em algumas criaturas a matéria e a forma apenas comunicam em intenção da proporção. De facto a alma está separada da matéria (*anima a materia ratione seiungitur*). Nesta formulação, a alma não aparece como tendo matéria, antes está separada da matéria por um princípio de razão¹⁸ e está separada da corporalidade, o que parece ser uma clara recusa da tese da composição hilemórfica da própria alma defendida por Avicebra.¹⁹

Enquanto forma, a alma não é forma simples, mas sim forma completa e individual (*forma completa et hoc aliud*),²⁰ porque só esta pode mover o seu sujeito próprio. A alma é substância

¹⁴ Note-se que o comentário sobre o *De anima* atribuído a Pedro Hispano, também propõe quatro *rationes* que mostram a existência da alma, mas o seu conteúdo e fundamentos são diferentes: “Circa primam questionem ostenditur primo quod anima sit per quatuor rationes”, cfr. Pedro Hispano, *Sententia cum questionibus in libros De anima I-II*, Lib. II, lect. 1, q. 1, (ed. de M. Alonso, *Comentário al de anima de Aristóteles*, Pedro Hispano, Obras Filosóficas II, CSIC, Madrid 1944), p. 498-503: os quatro argumentos são as 4 *rationes*, com as quais o autor concorda na *solutio*.

¹⁵ PEDRO HISPANO, *Scientia libri de anima*, I, 2, ed. Alonso, p. 16, 28-17: “Res igitur que anima dicitur, in genere substantie collocatur. Verum cum anima sit in se substantie rationem participans, respectu vero corporis eius est formale principium completivum”.

¹⁶ R. C. DALES, *The Problem of the Rational Soul in the Thirteenth Century*, op. cit., p. 68.

¹⁷ PEDRO HISPANO, *Scientia libri de anima*, I, 2, ed. Alonso, p. 17, 5-6. Esta caracterização encontra-se também no comentário, e baseia-se na definição da substância por ARISTÓTELES em *De anima*, II, 1, 412a6-10, onde não se menciona a essência: “Dicamus ergo genus quoddam eorum que sunt substantiam huius autem aliud quidem sicut materia, quod secundum se non est hoc aliquid, alterum autem formam et speciem, secundum quam iam dicitur hoc aliquid, et tertium quod est ex his. Est autem materia quid in potentia, species autem endeluchia, id est actus”, transl. vetus, ed. K. White, p. 2 (para esta edição da *translatio vetus*, cfr. ANONYMI, magistri artium (c. 1246-1247), *Sententia super II et III De anima*, édition, étude critique et doctrinale par B.C. BAZÁN, text du *De anima* établi para Kevin WHITE, *Philosophes médiévaux* 37, Éditions de l’Institut Supérieur de Philosophie—Ed. Peeters, Louvain-Paris 1988).

¹⁸ PEDRO HISPANO, *Scientia libri de anima*, I, 2, ed. cit., p. 17, 7-17.

¹⁹ O mesmo foi assinalado por R.C. DALES, *The Problem of the Rational Soul in the Thirteenth Century*, op. cit., p. 69.

²⁰ “[...] anima substantia completa que est hoc aliud de sui natura esse censetur. [...] Anima igitur substantia forma que est hoc aliud, in sua essentia esse iure censetur”. PEDRO HISPANO, *Scientia libri de anima*, I, 2, ed. cit., p. 17, linhas 19-20 e 30-31. Note-se que em outro local Pedro utiliza a expressão *hoc aliquid*, utilizada para referir a individualidade da substância desde a tradução antiga do *De anima* (ARISTÓTELES, *De anima*, II, 1, 412a6-10, ed. K. White, citada atrás): “Set cum forma dans vitam sit completa in esse, ut substantia, que est hoc aliquid, iudicetur cui sufficiens motus exhibitio et distensionis materialis remotio et virtutum ac operationum distinctio concedetur, substantia completa est causa vite; set cum substantiarum completarum quedam sit corporalis, quedam spiritualis, corporalis ad vite collationem est impotens”, PEDRO HISPANO, *Scientia libri de anima*, I, 3, ed. Alonso, p. 25, 14-21. Este é o único caso onde se usa a expressão tradicional, pois em IX, 2 (p. 304, 17) e X, 1 (p. 348, 27) volta a ser usado *hoc aliud* para referir à substância completa.

incorpórea, porque lhe competem propriedades que estão totalmente ausentes da matéria, como são os actos da alma e das suas faculdades.²¹ Mas, não sendo substância separada, está associada a um corpo pela existência e potência, do qual é forma e ao qual dá o ser, e como forma confere ser específico ao sujeito, constituindo-o como algo completo na espécie e individual.²²

A alma, enquanto substância separada, é princípio intrínseco do corpo e raiz do seu movimento e das suas operações, que pela sua união à substância do corpo o constitui num ser específico, mas é pela suas faculdades aplicadas às partes do corpo que dela mesma emanam as operações que vemos ocorrerem no composto:

A alma é perfeição intrínseca porque é princípio intrínseco do corpo que realiza (constrói) e é raiz de todo o movimento e de operação no corpo e, assim, obtém a razão da forma e da perfeição intrínseca. Ela, pela união à sua substância, constitui o corpo no ser específico; dela mesma emanam as operações, pelas suas faculdades aplicadas às partes do corpo.²³

Assim, a alma realiza ou perfecciona o corpo porque lhe dá a vida e o corpo é instrumento das acções que são produzidas pelas múltiplas faculdades da alma. A alma é acto primeiro²⁴ do corpo natural ao qual dá o ser segundo a espécie. O corpo é meramente potencial relativamente à alma e a sua matéria, por debilidade intrínseca, não tem existência em acto, mas obtém-na em resultado da sua união à alma.²⁵ Portanto, a alma é perfeição do corpo porque lhe dá a vida e o corpo é instrumento das acções que são produzidas em função das múltiplas faculdades da alma. É a alma que dá o ser ao corpo onde está presente.

O *ser*, “uma vez que é acto próprio da essência, é o acto primeiro de todas as coisas, tudo incluindo na sua extensão”.²⁶ Étienne Gilson notou a imprecisão filosófica desta

²¹ PEDRO HISPANO, *Scientia libri de anima*, I, 2, ed. Alonso, p. 17, 31-18, 6: “*Substantia vero quedam corporea, quedam autem incorporea. Substantie vero incorporee formali hec proprietates competunt que a corporea remouentur; distantia a materia corporali mobili secundum essentiam, libertas a distensione secundum materie parcium protensionem, motus, sufficientia, inclinatio, motus ad partes, fines et terminos diversos, uti subiecto et partibus eius, sicut organo parcium organicarum, diversitas virtutum et operationum distinctio, multiformis multorum operum copia regimen formarum corporalium contrariarum, substantialium et accidentalium, vite ac cognitionis collatio; iste vero proprietates anime eiusque differentiis, licet secundum maioris simplicitatis debetur (?) gradus et ideo substantia incorporea merito censetur*”.

²² Pedro Hispano, *Scientia libri de anima*, I, 2, ed. Alonso, p. 18, 6-16: “*A alma não é uma substância separada, mas ligada à existência e à aptidão do corpo material. Portanto, pela sua essência pertence ao género da substância composta (hoc aliud) e é a forma, de certo modo completa, perfectível do corpo, ao qual dá o ser*” (“*Anima vero substantia separata non est, set 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; forma enim, specificum esse subiecto conferens ipsum hoc aliud et in specie completum constituit. Anima igitur forma ac perfectio corporum dicitur eo quod corpus perficiens subiectum, ex ipsa et corpore compositum perfectum constituit in existentia naturali et per ipsam vel per differentiam que in ipsa fundatur, genus perficitur*”). Segundo R. DALES, in *The Problem of the Rational Soul*, op. cit., p. 69 e n. 15 a expressão “*substantia quodam modo completa*” (em itálico na citação) poderia indicar que não é completa no sentido integral do termo, mas a expressão é da própria *translatio vetus* do *De anima* de Aristóteles.

²³ PEDRO HISPANO, *Scientia libri de anima*, I, 2, ed. Alonso, p. 19, 1-7: “*Anima vero est perfectio intrinseca, quia est principium intrinsecum corpus perficiens, et est radix motus omnis et operationis in corpore; et sic forme et perfectionis intrinsece optinet rationem. Ipsa enim per sue unionem substantie corpus in esse specifico constituit; per suas virtutes corporis partibus applicatas ab ipsa operationes emanant.*”

²⁴ *Actus primus*: dá o ser a uma coisa; *actus secundus*: é a acção (*operatio*) de um ser completo existente. A alma é simultaneamente acto primeiro do corpo porque lhe dá o ser segundo a espécie (o corpo é potência e a matéria não tem ser em ato na sua espécie) e acto segundo, porque é o seu princípio e porque lhe assegura a conservação, cf. PEDRO HISPANO, *Scientia libri de anima*, I, 2, ed. Alonso, p. 19, 8 – 20, 10.

²⁵ PEDRO HISPANO, *Scientia libri de anima*, I, 2, ed. Alonso, p. 19, 32-36: “*Anima igitur est actus primus corporis dans ei esse primum secundum speciem; corpus enim est potentia ad ipsam et materia ipsa non habet esse in actu in sua specie, set per unionem anime cum ipso primo esse et completionem natura participat quam ante non habet*”.

²⁶ Pedro Hispano, *Scientia libri de anima*, X, 1, ed. Alonso, p. 355, 27-28: “*Esse vero, cum sit essentie actus proprius, est omnium actus primus, omnia sua latitudine comprehendens*”.

formulação a propósito do *esse* enquanto “acto próprio da essência”,²⁷ uma vez que não é claro o que Pedro Hispano pretende exactamente afirmar com esta fórmula: “*What does he mean by ‘essentia’? is it ‘essence’, or is it ‘entity’? And how should we understand ‘esse’? Does it mean ‘to be’? Or does it mean ‘being’? In reading that ‘in any living creature, its life differs from its substance’,²⁸ one has the uncomfortable impression of meeting already-known formulas, which have come from elsewhere and have lost their meaning during the journey*”.²⁹ Mas, também em Pedro, a distinção entre a *essentia* e o *esse*, entre a vida e a sua substância, diferenciação que apenas ocorre na criatura, tem como horizonte a teoria da simples unidade do criador (em que o seu *esse* é idêntico à sua *essentia*), distinto da criatura em quem o seu *esse* (ou acto próprio da sua *essentia*) se distingue da sua substância, havendo portanto composição de *esse*, *essentia*, *substantia*. Contrapõe-se assim a absoluta simplicidade do criador, à composição dos seres criados, mesmo os que incluem uma natureza superior à simples corporalidade. Não é pura intemporalidade, mas a natureza da sua composição admite que também não fique circunscrita à perecibilidade própria do corpo.

Desde o início da *Scientia* encontramos constantemente repetido que a matéria do corpo, a caligem da corporalidade, obscurece a espiritualidade da alma e a sua semelhança com as substâncias espirituais transcendentais.³⁰ O corpo e a matéria, são, no caso do homem, vistos como um certo obstáculo à realização plena da actividade própria da alma e, portanto, um certo obstáculo à realização dos fins últimos do homem.³¹

Neste complexo teórico a alma “*relativamente ao corpo é o seu princípio formal completo*” (p. 17, 2-3), ou que é a forma e perfeição dos corpos (“*forma ac perfectio corporum dicitur*”, p. 18, 13), embora não seja uma substância separada, mas sim conexas à própria existência material do corpo (p. 18, 7-8). Já a faculdade intelectual é distinta das outras faculdades, porque não provém do corpo mas foi criada e infundida directamente pelo criador num corpo com a adequada disposição para a receber. Pode assim justificar-se a adopção de uma definição de alma como forma do corpo natural:

A alma é, portanto, o acto primeiro do corpo natural instrumental que participa na vida em potência.³²

Mas, como lemos nesta definição, a alma é algo mais que forma do corpo. É incluído também um elemento descritivo que é estranho à definição de Aristóteles, pelo qual se

²⁷ E. GILSON, *History of Christian Philosophy in the Middle Ages*, op. cit., p. 320-321.

²⁸ PEDRO HISPANO, *Scientia libri de anima*, X, 1, ed. Alonso, p. 354 (Gilson cita a 1ª ed. Alonso, p. 411). É esta a demonstração de Pedro Hispano elaborada num capítulo sobre a vida das substâncias: “*In omni vero creatura vivente vita ab eius differt substantia, quippe cum eius substantia non sit purus actus nec pura forma in substantia emanans ab ipsa forma cum substantia diversus, esse vero est actus proprius essentie substantie, essentia vero a substantia differt et esse, vita vero est actus essentia et esse naturaliter posterior ab ipsis quodam modo differens; igitur a substantia est diversa; et vita sicut esse sive a forma sit actus emanans sive ex forme et possibilis compositione resultans, naturaliter essentiam et substantiam consequitur et cum substantia in sua existentia ac diffinitione sit aggregata, multa complectens, actus ex principiis elicited ab ea censetur differre Ab essentia vero prima increata eius vita non deficit, cum a predictis conditionibus sit immunis, et nihil vite habet sua essentia quod ea non sit*”, IDEM, ibidem, p. 354, 12-15.

²⁹ E. GILSON, *History of Christian Philosophy in the Middle Ages*, op. cit., p. 321.

³⁰ Ver por exemplo o prefácio (p. 3-5) ou o 4º argumento da origem da alma (Pedro Hispano, *Scientia libri de anima*, I, 1, ed. Alonso, p. 14-15).

³¹ Paradoxalmente, esta mesma obra oferece nos tratados III-V uma minuciosa exposição da fisiologia humana e das inter-relações entre as diferentes potências da alma e os órgãos do corpo e a sua totalidade, o que se compreende por o autor querer dar uma explicação completa da verdade do homem a partir da natureza e actos da alma. O papel do corpo, apesar de tudo, também é amplamente valorizado na formação do conhecimento por abstracção, que ao autor não parece suficiente para explicar a ascensão do homem ao conhecimento perfeito e, por isso, admite também um conhecimento directo da alma por si mesma e a possibilidade de uma *continuatio* com as inteligências por emanção das formas inteligíveis, teoria de inspiração aviceniense.

³² PEDRO HISPANO, *Scientia libri de anima*, II, 1, ed. cit., p. 22, 6-7: “*Est igitur anima actus primus corporis naturalis instrumentalis potentiam vitam participantis*”.

sublinha o carácter instrumental do corpo relativamente à alma. Aqui, o corpo não é senão um instrumento ao dispor da alma. A alma é algo que se lhe junta, que está para lá dele, que o usa. A alma habita um corpo. É assim reintroduzido o dualismo que a concepção de Aristóteles pretendia anular. Ora, esta definição da alma vai Pedro Hispano buscá-la literalmente ao *Liber de anima* de Avicena (mais concretamente à versão latina B, testemunhada pelo manuscrito S da edição crítica³³), como podemos ver colocando em paralelo as definições de Aristóteles, Avicena e Pedro Hispano:

| Aristóteles | Avicena | Pedro Hispano |
|--|---|--|
| <i>A alma é o acto primeiro do corpo físico que tem a vida em potência</i> ³⁴ | <i>A alma [...] é perfeição primeira do corpo natural instrumental que tem a vida em potência</i> ³⁵ | <i>A alma é, portanto, acto primeiro do corpo natural instrumental que participa na vida em potência</i> ³⁶ |

A concepção do corpo como instrumento da alma é o grande elemento de distinção introduzido por Avicena na definição de Aristóteles, neoplatonizando-a. Ao restabelecer dessa modo a separação entre o corpo e a alma, esta definição é mais facilmente harmonizável com a concepção de alma como substância, a qual por sua vez pretende explicar em primeiro lugar o intelecto como faculdade do conhecimento e a subsistência intemporal da alma humana após a sua separação do corpo.³⁷

A referência ao carácter instrumental do corpo é de facto uma aproximação ao platonismo, que encontramos na definição de Avicena,³⁸ retomada por Pedro Hispano que a reforça pelo recurso a uma metáfora de tradição platónica³⁹ que sublinha a superioridade (e mesmo exterioridade) da alma relativamente ao corpo: a alma dirige o corpo como o piloto governa o seu navio,⁴⁰ ou como o príncipe governa a sua cidade.⁴¹ Portanto, o corpo fica

³³ Sobre as duas versões (A e B) ver os estudos de S. van Riet na introdução dos dois volumes de edição do *Liber de anima*, ed. cit., vol. I pp. 109*-112*, II pp. 76*-82*.

³⁴ ARISTÓTELES: "*anima est actus primus corporis phisici potentia vitam habentis*". *De anima* II 1; 412a27-28 (trans. vetus).

³⁵ AVICENA, "*anima [...] est perfectio prima corporis naturalis instrumentalis habentis potentiam [Ms S] vitam*", *Liber de anima* I 1; ed. cit., p. 29, 61-63.

³⁶ PEDRO HISPANO, "*Est igitur anima actus primus corporis naturalis instrumentalis potentiam vitam participantis*", *Scientia*, II 1; p. 22, 6-7.

³⁷ Sobre os pressupostos e objectivos em causa nas discussões e definições da alma como substância (seja comportando pluralidade de formas, como defende a maioria dos autores, seja una, como pretendem os aristotelizantes mais consequentes), a par da substância corporal, nos autores da primeira metade do século XIII, ver Édouard-Henri WÉBER, *La personne humaine au XIII^e siècle. L'avènement chez les maîtres parisiens de l'acception moderne de l'homme*, (Bibliothèque thomiste, 46), Paris, J.Vrin, Paris 1991, p. 17-198.

³⁸ Sobre a definição da alma em Avicena, cf. E. GILSON, *Les sources gréco-arabes de l'augustinisme avicennisant*, *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen-Âge*, 4 (1929/30) 5-149 nas p. 39 e segg.; Jean-Marie VERNIER, *La définition de l'âme chez Avicenne et S. Albert le Grand. Étude comparative du Liber de Anima d'Avicenne et du De Anima de S. Albert le Grand*, *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, 76 (1992) 255-279.

³⁹ Sobre as fontes indeterminadas desta metáfora utilizada pelos platónicos, cfr. A. de LIBERA (trad.), THOMAS D'AQUIN: *L'unité de l'intellect contre les averroïstes, suivi des Textes contre Averroès antérieurs à 1270*, (GF, 713) Paris, Flammarion, 1994 (2^a ed. corrigida, 1997), p. 208-209, n. 23.

⁴⁰ Entenda-se o corpo ao qual a alma está associada, dotado de vida (o corpo inorgânico nunca poderá ser instrumento da alma neste sentido).

⁴¹ PEDRO HISPANO, *Scientia libri de anima*, II, 1, ed. cit., p. 17, 24. A *similitudo* é citada diversas outras vezes ao longo da obra: p. 18, 31, p. 92, 19, p. 325, 21-22, p. 331, 20. A imagem também é recorrente no comentário sobre o *De anima* onde lhe é mesmo dedicada uma questão: "*utrum anima comparetur ad corpus sicut nauta ad navem*", concordando que é a mesma relação do motor com o movido, que tem três sentidos diferentes, dois dos quais são explicitamente referidos a passagens do *De anima* de Aristóteles, o que equivale a dizer que para o seu autor a metáfora (que de facto expressa a concepção neoplatónica da alma que habita um corpo) é uma

reduzido à simples condição de instrumento da alma (p. 22, 5-7), pela qual é dirigido e à qual é ontologicamente inferior e exterior. Pela introdução deste elemento fica também reduzido o alcance do hilomorfismo de Aristóteles enquanto solução do problema da relação alma/corpo através de uma explicação que esvaziasse a necessidade de considerar o bi-substancialismo antropológico. De facto, a definição e a metáfora que a descreve sublinham que a alma é um princípio extrínseco relativamente ao corpo, o que é ainda mais evidente no caso do intelecto.

Na adesão a uma ou outra definição de alma desenrola-se um jogo de cruzamento e exclusão de posições filosóficas em que se combinam concepções transmitidas por múltiplas fontes, num verdadeiro *puzzle* difícil de reconstituir.

A compreensão da alma como substância espiritual fora por exemplo acolhida no *De anima* de Gundissalino, que a faz remontar a Platão, numa definição que prefere à de Aristóteles: "*Vera est igitur definitio animae secundum Platonem, quod anima est substantia incorporea corpus movens*".⁴² De facto, como assinala o editor, esta definição provém do *De differentia spiritu et anima* de Costa ben Luca, de onde provém também a definição, a seguir, atribuída a Aristóteles: "*Aristoteles autem sic definivit animam dicens 'Anima est prima perfectio corporis naturalis, instrumentalis, viventis potentialiter'*"⁴³ e no final da respectiva discussão Gundissalino regressa à definição da alma como substância.⁴⁴ Nesta discussão estão presentes algumas das distinções que viriam a ser utilizadas também na *Scientia*.

A doutrina da alma como substância, destituída de corpo, auto-movente e racional, também é atribuída a Platão no comentário de Calcídio sobre o *Timeu*: "*Est igitur anima, iuxta Platonem, substantia carens corpore, semetipsam mouens, rationabilis*".⁴⁵

Outra versão da definição platónica de alma é transmitida por Nemésio de Emesa: "*Plato vero 'animam dixit' substantiam intelligibilem ex se ipsa mobilem secundum numerum enarmonicum*".⁴⁶

A própria definição de Aristóteles é também transmitida por Calcídio no comentário ao *Timeu* de Platão com esta formulação: "*anima est prima perfectio corporis naturalis organici possibilitate vitam habentis*",⁴⁷ uma formulação com termos comuns à que encontraremos em Avicena. Nemésio de Emesa também transmite a definição Aristotélica: "*Aristoteles 'dixit animam' autem entelechiam primam corporis naturalis organici potestate vitam habentis*".⁴⁸

Mesmo que não houvesse acordo quanto às respectivas interpretações, as diferentes definições de alma eram conhecidas por serem transmitidas por diversas fontes diferentes, e

interpretação legítima do pensamento de Aristóteles, cf. PEDRO HISPANO, *Sententia cum questionibus in libros De anima I-II*, Lib. II, lect. 6, q. 5, ed. Alonso 1944, p. 668, 3-669, 28.

⁴² GUNDISSALINO, *De anima*, em J. T. MUCKLE, *The Treatise De anima of Dominicus Gundissalinus*, *Mediaeval Studies*, 2 (1940) 23-103; a definição é introduzida no início do cap. 2, p. 37, 8-9, o qual termina com a afirmação transcrita a p. 40, 11-12.

⁴³ IDEM, *ibidem*, ed. cit., p. 40, 13-14. As definições de Platão e Aristóteles são reenviadas para Costa ben Luca, *De differentia animae et spiritu*, ed. S. Barach, Innsbruck 1878, respectivamente p. 131 e 134.

⁴⁴ Idem, *ibidem*, ed. cit., p. 42, 5-6.

⁴⁵ CALCIDIUS *Comentarius Timaei Platonis*, em *Plato latinus, Timaeus a Calcidio translatus commentarioque instructus*, ed. J. H. Waszink, Londinii — Leidae 1975, Comm. 226, p. 241, 8-9. Mas, como nota o editor (cf. aparato), esta definição não se encontra nos doxógrafos, que a costumam associar a Xenócrates, embora ocorra numa versão breve em Macróbio, *In somnium Scipionis*, I, 14, 19, que a partir de Porfírio define a alma apenas como "*essenciam se moventem*".

⁴⁶ Cf. NEMÉSIUS D'EMESE, *De natura hominis. Traduction de Burgundio de Pise*, ed. G. VERBEKE — J. R. MONCHO (*Corpus latinum commentariorum in Aristotelem graecorum. Supplementa 1*), Peeters, Leuven 1975, cap. II, p. 24, 28-29; segundo os editores, a fonte de Nemésio é Aécio, *Plac.*, IV, 2, 5.

⁴⁷ CALCIDIUS *Comentarius Timaei Platonis*, ed. J. H. Waszink, cit., Comm. 222, p. 235, 8-9.

⁴⁸ NEMÉSIUS DE EMESA, *De natura hominis*, ed. Verbeke — Moncho, cit., cap. II, p. 24, 29-30; segundo os editores, a fonte de Nemésio é Aécio, *Plac.*, IV, 2, 6.

de certo modo a adesão a uma ou outra, define já uma opção doutrinal. Por isso, tem grande interesse o penúltimo capítulo (VII) da *Scientia*, o qual se encontra traduzido em anexo, que remata a discussão das doutrinas dos filósofos antigos sobre a alma que ocupara todo o tratado final da obra.⁴⁹ O curto capítulo é nem mais nem menos que uma súpula de definições da alma, com a particularidade de nenhuma ser atribuível a qualquer dos filósofos estudados nesse tratado XIII, todos pré-aristotélicos, pois é de facto uma paráfrase do primeiro livro do *De anima* de Aristóteles. Apesar disso, o início e o fim do capítulo pretendem fazer crer que as definições se referem aos mesmos autores discutidos.⁵⁰ Pedro introduz o capítulo afirmando que os autores que tentam compreender (*complectentes*) a alma lhe dedicam definições diversas. Sublinhemos esse aspecto: trata-se de definir a alma enquanto *substância*.

O que é que notamos aqui? Três conclusões imediatas: (1) preferência efectiva pelas definições que sublinham o carácter substancial da alma, (2) ausência da definição adoptada antes na *Scientia*, que vimos provir de Avicena, (3) ausência da definição de Aristóteles da alma como forma do corpo.

O que é mais curioso e nos pode indicar um pouco do método de trabalho de Pedro Hispano é verificar que todo o capítulo retoma, sem o dizer, como é estilo da obra, definições que se encontram na primeira parte do *Tractatus de divisione multiplici potentiarum animae* de João de Rochela,⁵¹ onde é dada a longa definição de João Damasceno e mais onze definições explicadas uma a uma. Para suprir o laconismo de Pedro que não só omite a sua fonte, como omite a origem de cada definição, que João da Rochela cuidadosamente assinalara, na tradução anexa identifica-se a fonte de todas as definições.

Este confronto mostra, por um lado, que Pedro Hispano trabalha sobre compilações que lhe fornecem as doutrinas que usa na sua obra, mas também evidencia que faz transcrições literais, embora não o diga e no prólogo tenha dado a entender que não o faria. Sem dúvida que, neste caso, a fonte é o *Tractatus* de João de Rochela, escrito em 1233, o que quer dizer que a *Scientia* lhe é posterior, mas não muito porque com o início dos comentários universitários ao *De anima*, por volta de 1245, rapidamente se iria modificar o panorama das discussões sobre a alma, com um cuidado cada vez maior na diferenciação das fontes, evitando-se compaginar doutrinas de facto contraditórias, como aqui ainda acontece, porque a orientação metodológica é apenas de acumulação.

Quanto ao problema da natureza e definição da alma, é por uma omissão que o breve capítulo nos mostra a principal opção doutrinal do autor. É que da lista é expressamente omitida a definição de Aristóteles que é explicada pormenorizadamente por João de Rochela.⁵² Por quê? Poderia ter sido por escrúpulo de rigor histórico porque o tratado XIII onde o capítulo se insere se ocupa dos filósofos anteriores a Aristóteles e não faria sentido

⁴⁹ PEDRO HISPANO, *Scientia libri de anima*, XIII, 7, ed. cit., p. 495-496.

⁵⁰ Veja-se a frase final que remete directamente para os autores antes discutidos: "*Ut vero prolixitas evitetur antiquorum sententiis terminus imponatur*".

⁵¹ JEAN DE LA ROCHELLE, *Tractatus de divisione multiplici potentiarum animae*, ed. P. Michaud-Quantin, (Textes philosophiques du Moyen Age, 11), Paris, J. Vrin, 1964, p. 53-68. A partir deste seu tratado, João de Rochela compôs uma suma sobre a alma, que teria muito menos difusão na Idade Média, mas onde retoma apenas 7 das definições (as que têm os números 2, 3, 7, 8, 9, 10 no capítulo de Pedro Hispano, porque este elimina a definição de Aristóteles), pelo que a fonte de Pedro é de facto o *Tractatus*, cf. JEAN DE LA ROCHELLE, *Summa de anima*, ed. J.-G. Bougerol, (Textes philosophiques du Moyen Age, 19) Paris, J. Vrin, 1995, (existe em trad. francesa: JEAN DE LA ROCHELLE, *De l'âme*, introd., trad. et notes J.-M. Vernier (Textes philosophiques), Paris, J. Vrin, 2001); sobre a antropologia e as teorias da alma em João de Rochela, cf., por exemplo É.-H. WEBER, *La personne humaine au XIII^e siècle*, p. 84-90.

⁵² A citada definição "*Anima est actus primus corporis physice organici potentia vitam habentis*" (cf. Aristóteles, *De anima*, II 1, 412a 27-28) é dada em sexto lugar por João de Rochela, *Tractatus*, cit., p. 57, 151-152 (explicação na p. 64-65, onde João começa por afirmar que a definição é comum à alma vegetativa, sensitiva e racional, o que a desqualifica nas preferências de Pedro, que se atém às definições exclusivas do intelecto), e deveria aparecer na lista da *Scientia* entre as definições 6 e 7.

incluir aí a sua definição? Não parece uma boa solução, pois todas as definições incluídas no capítulo são posteriores ou alheias a esses autores pré-aristotélicos. Talvez a resposta seja mais simples: Pedro conhecia bem a definição e não concordava com ela, simplesmente porque desafiava a definição aviceniana que ele tinha adoptado, a qual evidenciava o carácter instrumental do corpo. Mas, principalmente porque o autor havia insistido na unidade da alma, apesar da multiplicidade das suas faculdades, e sobretudo no carácter imortal do intelecto humano e para o explicar não lhe servia uma definição que também se aplicasse à partes da alma que considerava mortais com o corpo, como a vegetativa e a sensitiva. Valera-se portanto da explicação da alma como substância incorporeal, que aparecia como concorrente da explicação da alma como forma do corpo. A frase introdutória do breve capítulo sublinha justamente que todas as definições reunidas colocam a alma no “género da substância” e das que João de Rochela propõe é eliminada a que não o faz, ou seja, a de Aristóteles. Com esta lista final de definições fica vincada a diferença de naturezas da alma e do corpo, com o que é justificado o papel instrumental do corpo, ontologicamente diferenciado da alma por este ser uma substância corporal. Para o autor, a definição aviceniana era pois a que de modo mais coerente conciliava a dupla duração humana: temporalidade da perecível vida do corpo e a imortalidade da sobrevivência do intelecto.

Esta posição será acentuada no tratado IX sobre o intelecto, nomeadamente nos capítulos sobre a separação do intelecto relativamente ao corpo e às faculdades inferiores (cap. 8) e no capítulo sobre a imortalidade do intelecto após a sua separação (cap. 9).⁵³ Imortalidade que, segundo Pedro Hispano, é garantida pela total independência do intelecto relativamente à matéria, que o isenta de corrupção, e pela sua absoluta unidade, que lhe consente a *vida perpétua*, que é o fim último do intelecto, isto é, do homem, porque apenas aí pode realizar a máxima felicidade possível.⁵⁴

Fonte de apoio: Pedro Hispano, *Scientia libri de anima*. Tr. XIII, Cap. 7. *As diversas definições da alma (De diversis anime descriptionibus)*.

Relativamente aos diversos estados e propriedades, os que tentam compreender a substância da alma adaptam-lhe várias descrições:⁵⁵

{1} a alma humana, diz-se, é substância viva, simples, incorpórea, imperceptível, pela própria natureza, aos sentidos corporais, racional, intelectual, mas figurável que usa o <corpo> orgânico. Por isso concede a vida, a nutrição, a geração, o sentido interior e exterior; não tendo outro intelecto fora de si, mas como puríssima parte de si, como o olho está para o corpo assim o intelecto está para a alma; livre pelo arbítrio, voluntária e operativa, pela vontade é mutável; e tudo isto recebe da potência do criador, da qual recebe quer o ser quer o ser de tal natureza.⁵⁶

⁵³ PEDRO HISPANO, *Scientia libri de anima*, IX, ed. cit.. O autor apresenta cinco argumentos, em que afloram vivamente aspectos teológicos, que evidenciam a “salvação” ou separabilidade do intelecto: não provém do corpo; provém de um acto livre do criador; é imagem do criador; o seu fim é a felicidade; é infinito receptáculo de tudo pelo conhecimento (cap. 8, p. 330-337). Após a separação a alma é imortal, a sua vida quando ligada ao corpo é medida pelo tempo, após a separação persevera no *aevum perpetuum* (cap. 9, p. 338-341).

⁵⁴ Sobre os modos e percursos de felicidade possível (seja intelectual, seja infusa) cf. no tratado XI os cap. 6-8, sobre a sindérese, o desejo da bondade suprema, o livre arbítrio, ed. cit. p. 441-452. Mas, veja também o que diz no quarto argumento sobre a separação do intelecto, referido na nota anterior.

⁵⁵ Sobre João de Rochela, que é a fonte de todo o capítulo, excepto dos parágrafos inicial e dois finais, cf. atrás nota 51.

⁵⁶ JOÃO DAMASCENO, *De fide orthodoxa*; cf. JOÃO DE ROCHELA, *Tractatus de divisione multiplici potentiarum animae* <Pars Prima: De anima secundum diffinitionem>, p. 54, 24-33 [nr. 0].

{2} E diz-se substância incorporeal, intelectual, perceptiva das iluminações que provêm do primeiro, por relação última.⁵⁷

{3} E diz-se substância intelectual, espiritual, feita pela causa suprema não a partir da natureza da causa mas feita do nada pela potência da criatura, mutável ora no bem ora no mal e por isso até um certo ponto é mortal, até outro é imortal.⁵⁸

{4} E <diz-se> substância intelectual, racional, sempre viva, sempre em movimento, capaz de boa e de má vontade.⁵⁹

{5} E <diz-se> substância espiritual, simples, incorpórea, indissolúvel, passível e mutável, carecendo de peso, de figura e de cor.⁶⁰

{6} E <diz-se> substância incorpórea que rege <o corpo>.⁶¹

{7} E diz-se semelhança de tudo.⁶²

{8} E <diz-se> substância que participa da razão, regendo o corpo ao qual está acomodada.⁶³

{9} E <diz-se> respiração {deiforme} da vida.⁶⁴

{10} E <diz-se> espírito intelectual ordenado para a felicidade em si e no corpo.⁶⁵

A explicação da alma a partir das suas propriedades não alcança o cume do conhecimento da sua substância e da sua natureza.

Para que seja evitada a prolixidade, imponhamos um termo às sentenças dos antigos.⁶⁶

⁵⁷ ALFREDO DE SARESHEL, *De motu cordis*, Prol., § 2, ed. C. Baeumker, Münster 1923, p. 2 (Alfredo atribui a definição a *Aristoteles in Metaphisica capitulo quod K inscribitur, a qua diffinitione nec Areopagita in Ierarchia sua dissentit*); João de Rochela, *Tractatus*, cit., p. 57, 24-33 [nr. 1], “deffinitio a quodam sapiente”. João não atribui a definição a Aristóteles, mas na respectiva explicação (p. 59) aduz o *Liber de causis* para explicar a teoria emanatista da iluminação através das inteligências intermediárias, citando também Dionísio pseudo-areopagita.

⁵⁸ *De spiritu et anima*, col. 784; João de Rochela, *Tractatus*, cit., p. 57, 130-133 [nr. 2], “Deffinitio ab Augustino”.

⁵⁹ *De spiritu et anima*, 13, col. 788; João de Rochela, *Tractatus*, cit., p. 57, 142-145 [nr. 4], “Deffinitio ab Augustino”.

⁶⁰ *De spiritu et anima*, , col. 796; João de Rochela, *Tractatus*, cit., p. 57, 138-140. [nr. 3], “Deffinitio ab Augustino”.

⁶¹ NEMÉSIO DE EMESA, *De natura hominis*; João de Rochela, *Tractatus*, cit., p. 57, 148-149 [nr. 5] “Deffinitur a Remigio”.

⁶² *De spiritu et anima* VI, col. 783; João de Rochela, *Tractatus*, cit., p. 57-58 [nr. 7], “deffinitio ab Augustino”.

⁶³ *De spiritu et anima*, col. 781: “Animus est ...”; João de Rochela, *Tractatus*, cit., p. 58, 158-159 [nr. 8], “deffinitio ab Augustino”.

⁶⁴ *Genesis*, I, 26; II, 7; João de Rochela, *Tractatus*, cit., p. 58, 163-167 [nr. 9].

⁶⁵ SÊNECA, *Epistolae*, XCII, 1-2; João de Rochela, *Tractatus*, cit., p. 58, 166-167 [nr. 10].

⁶⁶ *Diversis autem statibus et proprietatibus eius substantiam complectentes ei descriptiones varias adaptant;*

{1} anima igitur humana dicitur substantia vivens, simplex, incorporea, corporalibus sensibus secundum naturam propriam inperceptibilis, rationalis, intellectualis, set figurabili organico utens. Hinc vite, nutritionis, generationis et sensus interioris et exterioris collativa, non habens extra se alium intellectum sed partem sui purissimam, ut enim oculus in corpore sic in anima intellectus, arbitrio libera, voluntaria et operativa, voluntate veritabilis et omnia hec ex creatoris virtute suscipiens, ex qua et esse et natura tale esse susceperit.

{2} Et dicitur substantia incorporea, intellectualis, illuminationum que sunt a primo, ultima relatione perceptiva.

{3} Et dicitur substantia intellectualis, spiritualis a causa suprema facta non ex causa natura set potentia creature ex nichilo facta, in bonum malumque mutabilis et ideo aliquatenus mortalis aliquatenus immortalis.

{4} Et substantia intellectualis, rationalis, semper vivens, semper in motu, bone maleque voluntatis capax.

{5} Et substantia spiritualis, simplex, incorporea, indissolubilis, passibilis ac mutabilis, carens pondere, figura ac colore.

{6} Et substantia incorporea regens <corpus>.

{7} Et dicitur omnium similitudo.

{8} Et substantia rationis particeps, regendo corpori accomodata.

{9} et spiraculum dicitur vite.

{10} et spiritus intellectualis in se et in corpore ad felicitatem ordinatus.

Eius autem ex hiis proprietatibus explicatio ad noticie substantie et nature eius apicem non attingit.

Ut vero prolixitas evitetur antiquorum sententiis terminus imponatur.