

SUBJACÊNCIAS À METAFÍSICA DE DUNS SCOTUS (I)
UNDERLAYS TO THE METAPHYSIC FROM DUNS SCOTUS (FIRST STUDY)

Valdemar Antonio Munaro¹

Resumo

O esforço dos filósofos medievais, particularmente, do século XIII e XIV está situado dentro de um contexto histórico, no qual a tradução e o estudo das obras de Aristóteles ao latim têm o selo da interpretação de Avicena e Averróis, cunhados na tradição islâmica. É dentro deste cenário complexo que a filosofia franciscana ganha fisionomia e maturidade. O artigo pretende mostrar que ambos os autores: Avicena e Averróis, subjazem ao pensamento filosófico de Scotus.

Palavras-Chave: Idéia. Unidade. Multiplicidade. Existência. Essência. Necessário. Possível.

Abstract

The effort from medieval philosophers, especially during 13th and 14th centuries is embedded in a historic context, which Aristotle's works and studies translation to latin has the Islamic imprint from Avicena and Averrois interpretation from it. It is in this complex scene where Franciscan philosophy receives face and maturity. This paper intends showing Avicena and Averrois were under philosophical thinking of Scotus.

Key-Words: Idea. Unity. Multiplicity. Existence. Essence. Necessary. Possible.

Introdução

O termo *subjacência* que sustenta o título deste artigo quer indicar o fato de, sob o pensamento filosófico de Duns Scotus (1266 -1308), como de qualquer outro filósofo, existirem heranças culturais e históricas advindas da própria tradição inserida e situada no contexto formativo intelectual e existencial do nosso autor. João Duns Scotus nasceu na Escócia, mas, seguindo o exemplo de um tio, cedo ingressou na ordem franciscana e estudou em Oxford (Inglaterra), depois em Paris (França) entre os anos 1263 a 1290 e 1294 a 1297, em cuja Universidade, entre outros mestres, ensinavam então, Egídio Romano (1234 – 1316), Ricardo Moyeneville (1249 -1308) e Henrique de Gand (1217/1223 - 1293). Daí a familiaridade de Duns Scotus com a doutrina destes últimos. O gênio crítico de Scotus somado ao fato de ter se esforçado para realizar uma nova síntese entre as correntes platônico-

¹ Professor do Curso de Filosofia do Centro Universitário Franciscano. E-mail: valdemar.munaro@terra.com.br

agostiniana e aristotélico-tomista depois das condenações parisienses de 1277, explicam a dificuldade em se estabelecer um justo juízo de valor acerca de sua inteira obra no meio daquelas controvérsias. Se, de um lado, houve mestres pessoais e diretos que influenciaram o pensamento de Scotus, houve, de outro, os indiretos, isto é, aqueles autores e obras advindas da tradição filosófica, lidas e traduzidas naquele então, e que se tornaram objeto de discussão e controvérsia no âmbito universitário e teológico-ecclesial de seu tempo. Entre esses autores e doutrinas estão, sobretudo, Platão, a Sagrada Escritura judaico-cristã, padres gregos e latinos (particularmente S. Agostinho), o Alcorão (e a tradição islâmica),² mas, estão, também especialmente os escritos aristotélicos com seus intérpretes e comentadores árabes. Estes últimos se tornaram o campo prioritário dos debates, já que se tratava de saber quais seriam as possibilidades de conciliação entre a *nova* filosofia (de Aristóteles) e as verdades reveladas, conteúdo e objeto da teologia cristã.

Nenhum pensador é capaz de se bastar absolutamente a si mesmo. Com efeito, a originalidade das doutrinas e filosofias se nutrem de outras originalidades semelhantes ou dessemelhantes, porquanto, mesmo quando em posições doutrinárias extremas, aparentemente opostas, há entre as mesmas resíduos e pontos comuns, razão de se reconhecer um pressuposto oculto, princípio de *diálogo* possível, não puramente submetido à linguagem humana, mas no qual reside sob forma de fundamento, aquilo mesmo que é o sustentáculo e o nutriente da comunicação e das relações intersubjetivas. A linguagem, com efeito, é uma expressão humana do esforço e da tentativa de *compreensão* da realidade inteira na qual todos os seres se configuram e subsistem. Se na ordem biogênica a vida se transmite vitalmente

² “Do XII ao XIII século, a linguagem da filosofia cristã e o próprio conteúdo dos seus problemas são profundamente inovados. No agostinismo indígena do ocidente se enxerta – tão profundamente que parece apagar a fisionomia originária – o pensamento aristotélico redescoberto na pureza das suas fontes e novamente estudado pelos ocidentais sob a guia dos comentadores árabes. (...) Aquilo que forma o valor do pensamento árabe, e que será de fato apreciado pelos doutores cristãos, não é tanto o peculiar conteúdo do islamismo, quanto a preexistente cultura helenística, desenvolvida segundo princípios próprios e autônomos pelos filósofos árabes. O fim da especulação filosófica do oriente, na forma mental do cristianismo, se solidifica, sem descontinuidade de espécie, com o início da especulação islâmica, de modo que os problemas singulares se transmitiram de um período para o outro com um grau não diminuído de maturidade e de consciência histórica. A diversidade das religiões deu somente uma diferente acentuação, mas não já um diferente endereço a este trabalho, cuja continuidade era duravelmente garantida pela prevalência do interesse filosófico sobre todos os outros da vida espiritual, ao menos junto àquela restrita roda de estudiosos à qual está principalmente ligado o prestígio do pensamento árabe. Este é, nas suas manifestações mais aprimoradas, de fato livre de toda prejudicial religiosa; mas, mesmo onde ela se mostra ligada, recebe igualmente a sua fundamental entonação da filosofia helenística, e, só, procura temperar, com o próprio subsídio daquela filosofia, alguma consequência em demasiado áspero e aberto conflito com as verdades reveladas” (RUGGIERO, Guido de. **Storia della Filosofia** – parte seconda – A filosofia Del Cristianesimo – La maturità della Scolastica. Bari, Ed. Laterza, 1950, pp. 5-6).

porque um ser vivo é gerado a partir de outro ser vivo, o mesmo, pode-se analogamente dizer, se dá na história da filosofia e da ciência em geral. Sob a filosofia de Duns Scotus residem, pois, heranças, subjacências múltiplas, elementos de sua época histórica e cultural, sobretudo influências relacionadas às múltiplas visões dadas à obra de Aristóteles, já que, sobretudo no seu tempo, o advento das traduções trouxe consigo simultaneamente uma multiplicidade de interpretações e estudo das mesmas.

Contribui ao estímulo de nossa pesquisa o fato de haver uma continuidade e multiplicidade de estudos e publicações acerca da filosofia e cultura medievais, sobretudo nos períodos situados entre os séculos XIII e XIV³, já que estes últimos condensam e expressam em boa medida a riqueza e a vastidão dos problemas levantados pelos homens daquela referida época, isto é, da época medieval. Pode-se dizer que estão lá, de algum modo, patentes ou em germen, os mesmos problemas da ciência e da filosofia de todos os tempos: discussões e investigações guiadas pela racionalidade bem como o esforço de justificação e legitimidade das pesquisas científicas. Cada vez mais compreendemos que no interior das discussões e questões que nutriam os autores, universidades e escolas medievais medravam os mesmos interrogativos e problemas que alimentaram e alimentam inteligências humanas de todos os tempos. Na verdade, aquelas escolas e universidades medievais não foram tanto geradoras de filósofos e escritores de qualidade (fato, aliás, estendido a todas as universidades de todas as épocas), mas mais receptoras e beneficiadas, pois eles é que elevaram e qualificaram aquelas no instante mesmo em que nelas se inseriram. Por isso, mais que universidades, foram indivíduos pertencentes a comunidades disciplinadas e organizadas que se sobressaíram às peripécias, carências e mediocridades do próprio tempo. São eles, pois, que encarnam a busca pela sabedoria e a elaboram sistematicamente e não as instituições enquanto tais. Quando nos debruçamos, por exemplo, sobre escritos de grandes filósofos medievais tais como Alberto Magno, Tomás de Aquino, Duns Scotus, S. Boaventura e muitos outros, terminamos por exaltar as universidades nas quais atuaram não porque estas os engendraram e os tornaram salientes, mas porque aqueles, cuja disciplina intelectual já exercitavam no interior de suas comunidades, as qualificaram e as nutriram. Se, portanto, é justo dizer que em alguma ocasião

³ Servem como indicação alguns exemplos de pesquisas e publicações feitas por autores como Étienne Gilson, Fernand van Steenberghen, R. W. Southern, David C. Lindberg, Edward Grant, Friedrich Heer, Richard C. Dales, Josef Pieper, René Gauthier, Cornélio Fabro, entre outros, listados nas “Referências” no final do artigo.

algumas universidades contribuíram à formação de grandes filósofos, é ainda mais justo afirmar que estes últimos edificaram aquelas.

O presente artigo pretende destacar e analisar alguns elementos que antecederam e influenciaram o pensamento metafísico do franciscano, João Duns Scotus cuja sutileza e prolixidade nos e dos raciocínios lhe deram a fama de ser um doutor ‘sutil’. Evidentemente, muito embora, como veremos mais explicitamente na segunda parte deste artigo, os pressupostos difundidos e presentes na obra de Scotus por vezes estejam vestidos de uma linguagem carregada de desdobramentos lógicos minuciosos e subtis, eles não deixam, contudo, de os sustentar constituindo muitos dos fundamentos da força intelectual e filosófica de nosso autor.

Esta primeira parte do artigo é, portanto, um prolegômeno⁴ ao tema que pretende compreender subjacências inerentes à metafísica escotista, isto é, à sua compreensão do ser e de seus princípios, núcleo da filosofia de Duns Scotus, autor que também bebeu, comentou e interpretou Aristóteles. Mas é preciso sempre lembrar que foi sob a interpretação árabe de Aristóteles que os textos do estagirita chegaram em primeiro lugar às mãos das principais escolas filosóficas e autores medievais. Será, porém, na segunda parte (a ser publicada noutra edição), que veremos os sinais mais salientes dela na sua configuração escotista.

1. **Unidade e multiplicidade**

Uma das questões nevrálgicas que serviu de nutrição à filosofia em todas as etapas do pensamento ocidental tem sido compreender numa síntese harmoniosa o problema da unidade e da multiplicidade dos seres. Com efeito, se o **ser** for UNO, o que significaria o MÚLTIPLO? E, se o **ser** for MÚLTIPLO, o que explicaria e fundamentaria a sua condição simultaneamente una? Se na origem havia o UNO, e apenas o UNO (como sugere Plotino), onde e de que modo se encontrava o MÚLTIPLO que ora vemos e contemplamos? Estaria, porventura, infiltrado sob o manto de ‘multiplicidade’ no interior da própria unidade (e, então, a unidade não seria essencialmente una) ou esta seria simplesmente e apenas uma ilusão dos

⁴ O termo ‘*prolegômeno*’ quer indicar aqui “um discurso introdutivo, uma apresentação preliminar de um problema ou também de uma ciência ou de um tratado” (**Dizionario dell’Idee**. Sansoni, Firenze, 1977).

nossos sentidos? A unidade, desde sempre e para sempre, seria uma propriedade essencialmente ‘quebrada’ do ser (como nos moldes do ‘ser’ antinômico hegeliano⁵) ou a pluralidade do ser seria de ‘ossatura’ e estatuto ontológicos reais (sendo OUTRO do UNO)? Mas de que modo o mesmo UNO poderia ser ou estar simultaneamente constituído de unidade e multiplicidade? O MÚLTIPLO seria o próprio UNO derramado numa espécie de autentica e **diversa** emanção de si mesmo (e, então, já não seria outro, mas o mesmo de si) ou, efetiva e realmente, seria outro de si mesmo?

Diante desta aparentemente ‘insolucionável’ questão, Parmênides pendeu à negação da multiplicidade porque, segundo ele, seria a única alternativa possível ante a aparente negação de si mesmo (pois o devir é uma espécie de negação) que a mutabilidade do ser parece afirmar. O diálogo *Parmênides* de Platão é uma síntese daquele dilema posto pelo primeiro grande eleata metafísico grego. Com efeito, para Parmênides, tudo o que existe constitui uma **única e mesma realidade**. O *autentico ser* do ser é imóvel, uno e único. O que é, é. O que não é, não é. Não há no interior da autenticidade e unidade ontológicas espaços de mutabilidade e multiplicidade substanciais. Não há o diverso de si. Tudo é si mesmo. Símbolo dessa visão parmenidiana é, segundo Cirne-Lima, a esfera.

Este ser imóvel e imutável é simbolizado pela esfera que não tem limites, onde o dedo corre sem nunca chegar a um começo ou a um fim. E as coisas deste mundo, que estão em movimento, que se movem, que nascem e morrem, bem, estas coisas, declara Parmênides, não são uma realidade realmente real, elas são uma *doxa*, uma mera aparência, sob a qual não há um ser realmente real.⁶

⁵ Diz HEGEL: “Não *há* o falso como não há o mal. O mal e o falso não são, indubitavelmente, tão malignos como diabo, e até se lhes chega a converter em sujeitos particulares como a este; como o falso e o mau, são somente universais, porém tem sua própria essencialidade um em relação ao outro. O falso (pois aqui se trata somente disto), seria o *outro*, o *negativo* da substância, que enquanto conteúdo do saber é o verdadeiro. Porém a substância é ela mesma essencialmente o negativo, em parte como diferenciação e determinação do conteúdo e em parte como uma *simples* diferenciação, isto é, como si mesmo e saber em geral” (Fenomenologia del Espiritu, Trad. espanhola de Wenceslau Rocas, México, Fondo de Cultura Económica, p. 27). Como se observa, se, de um lado, Hegel resolve ou dissolve o particular no universal, isto é, o negativo no sistema, de outro, trata a negatividade como parte necessária e intrínseca ao próprio universal. “A negatividade, diz Hegel em outro lugar, é a fonte interna de toda atividade, de todo movimento espontâneo vivo e espiritual, a alma dialética que contém em si mesma todo o verdadeiro... A vida do espírito não é a vida que se estanca ante a morte, senão a vida que suporta a morte e se mantém nela. O espírito só conquista a verdade quando é capaz de se encontrar a si mesmo no absoluto extraviado. O espírito não é esta potência como o positivo que se aparta do negativo, como quando dizemos de algo que não é nada ou que é falso, dito isto, passamos sem mais a outra coisa, senão que só é esta potência quando encara o negativo e permanece nele. Esta permanência é então a força mágica que faz que o negativo volte ao ser” (apud por COLOMER, Eusebi. **El Pensamiento Alemán de Kant a Heidegger**, vol II, Biblioteca Herder, Barcelona, 1986, pp. 188-189).

⁶ CIRNE LIMA, Carlo Roberto. **Dialética para principiantes**. Editora Unisinos, São Leopoldo, 2002, p. 19.

Entretanto, há outra visão ou compreensão do mundo que assim pode ser sintetizada: *Panta rei* - tudo flui. Tal foi a solução e a posição pragmática do efesino Heráclito, diametralmente oposta a Parmênides. Para Heráclito, tudo na realidade é pluralidade e só pluralidade. O acento se focaliza sobre a mobilidade e sobre o vir a ser do mundo, sobre o *devenir*. Em Heráclito só há o diverso. Não há o idêntico. Aqui, segundo Cirne-Lima,

(...) tudo está em constante fluir, tudo é movimento. A realidade realmente real não é a esfera imóvel e imutável, sem limites, dos Eleatas, mas sim o movimento que, sem jamais cessar, sempre de novo começa. Não há começo e não há fim, nisso Heráclito concorda com Parmênides, mas não porque não exista movimento, e sim porque tudo está sempre em constante transformação. O que para os Eleatas era *doxa*, mera aparência e ilusão, agora é a própria realidade realmente real.⁷

Como se pode concluir desta breve introdução, o tema da duração e do vir a ser, encontram-se, efusivamente presentes naquelas duas posições magistrais das nascentes gregas da filosofia. Entretanto, o mesmo problema e seus contrastes podem ser encontrados de modo semelhante a um rio derramado ao longo de toda a história do pensamento ocidental, muito embora, evidentemente, em espelhos e linguagens bem diversificados. Parmênides resolveu e ‘solucionou’ o problema do movimento e da multiplicidade afirmando justamente a aparência e a ilusão do vir a ser e da mutabilidade das coisas. Heráclito, por sua vez, inclinou-se à via contrária afirmando a constante variação e mutação do ser, negando sua constância e duração. Heráclito e Parmênides, autores e fautores arquetípos de doutrinas contraditórias e afins, opõem-se em muitos aspectos e, às vezes, duramente pela lógica das verificações experimentais que de um lado o intelecto (o *logos*) contempla e, de outro, a experiência sensível ou os sentidos nos asseguram. Mas, ambos, tocaram e levantaram semelhante problema metafísico e representam simbolicamente duas visões ontológicas opostas: o monismo e o pluralismo absolutos.

Pode parecer pequeno e insignificante, mas esse assunto esteve e está no fundo das grandes questões dramáticas e essenciais da filosofia de todos os tempos, sobretudo da metafísica ocidental. E, como não poderia deixar de acontecer, também bateu agudamente as

⁷ CIRNE LIMA, op.cit., p. 21.

entranhas da filosofia na medievalidade⁸. Se não se quiser discutir ou nem mesmo pensar o problema da origem e da constituição essencial dos seres, não é possível, contudo, furtar-se à questão e ao problema da unidade e da diversidade dos mesmos, pois ela implicaria e complicaria os fundamentos da legitimidade e da significabilidade da própria existência humana. As filosofias de Platão e de Aristóteles também contemplam essa mesma problemática. Não se pode negar que o tema da multiplicidade e da unidade do ser tornou-se um hóspede ilustre do recinto mais nobre da filosofia. Seguiram-nos direta ou indiretamente, às vezes sobre trilhas separadas, pensadores medievais e muitos filósofos modernos e contemporâneos⁹.

Sabemos que o ‘divino’ Platão (347 a. C.) bebeu em fontes das culturas hindu e egípcia como também da escola pitagórica¹⁰. Unindo tais fontes inspiradoras com sua refinada formação e genialidade, Platão pôs-se o mesmo questionamento já formulado na anterior oposição entre Parmênides e Heráclito: o que constitui a mutabilidade e a durabilidade no mundo das realidades e nas realidades do mundo? Se há mudança nos seres como nos testemunham os sentidos, o que a faz acontecer em realidades cuja causa desse movimento não pode provir das mesmas? Segundo G. Reale,

(...) a ‘SEGUNDA NAVEGAÇÃO’ conduz Platão à descoberta da *existência de um plano do ser além daquele dos fenômenos físicos* que conhecemos mediante os sentidos, ou seja, do ser metafenômênico, conhecível somente mediante os puros ‘*logoi*’, isto é, mediante a Inteligência, e, portanto, do *ser puramente inteligível*. Com a ‘segunda navegação’, portanto, tem lugar a passagem do mundo *sensível* para o mundo *suprasensível*, e, portanto, se chega a descoberta da ‘verdadeira causa’ não

⁸ Questões e conceitos relativos à existência, à essência, à necessidade, à possibilidade, à universalidade, etc... terminam sendo expressões daquelas problemáticas já direta ou indiretamente presentes na filosofia dos gregos.

⁹ - Não há expressão filosófica que fuja ao problema da relação entre o lugar da singularidade concreta de cada ser e da sua posição comunicativa, relacional e ontológica entre os demais seres. É notável, por exemplo, que as próprias expressões de ‘panteísmos’ metafísicos e religiosos presentes na história do pensamento humano revelem o semelhante dilema: que lugar ocupa o ser particular no seio da universalidade? É, porventura, apenas um instante ilusório, uma faísca sem consistência no bloco da existência como um todo? Ou é um ser real, substancial, reconhecido e identificado na sua real singularidade? Se por um lado o idealismo de Hegel exalta e contextualiza a verdade do particular no universal, isto é, no *sistema inteiro*, por outro o existencialismo de Kierkegaard afirma que justamente nele está a sua negação. O universal, segundo Kierkegaard, ofende e nega o particular, pois neste e não naquele está a verdade. É inegável ainda, que sob os vieses políticos, as filosofias modernas, por exemplo, de Descartes, Hobbes e Rousseau tendem a substancializar e ‘subjativizar’ a sociedade (o todo) enquanto húmus e habitat do homem singular. E mais recentemente, se de um lado o estruturalismo exalta a ‘estrutura’ como peso fundamental na formação da personalidade singular, por outro, correntes como o personalismo francês exaltam a singularidade pessoal não submetida àquela. Em todas essas expressões o problema do uno (enquanto universalidade) e do múltiplo (enquanto particularidade singular) estão presentes.

¹⁰ - Cfr. SCIACCA, Michele Federico. **Platone**. Vol. I. Marzorati, Milano, 1967; KLIMKE, Frederico; COLOMER, Eusébio. **Historia de la Filosofía**. Editorial Labor, Barcelona, 1953, p. 47s; REALE, Giovanni. **Per una nuova interpretazione di Platone**. Vita e Pensiero, Milano, 1989.

física, que só pode explicar o gerar-se e o ser das coisas físicas, e sem a qual o sensível, abandonado a si mesmo, se transformaria em contradições insuperáveis.¹¹

O *mundo das formas* ou das realidades ideais é o mundo que Sócrates ‘viu’ com os olhos da alma. Com efeito, como diz Friedländer, o que seria aquilo ao qual nós chamamos *eidós* e *idéia*? E responde:

Seria algo para o que a ação de ver abre a entrada. Poderia ser que ‘idéia’ fosse, já num primeiro momento, a ‘visão’, onde se reúne a atividade de ver e o que chegaria a ser visível ao olho; ‘*eidós*’ mais o visível e o visto, imagem, forma, figura, do que objeto do olhar.¹²

Platão não apenas indica a existência de realidades ideais, mas sinaliza também o meio por meio do qual aquelas perfeições poderiam ser ‘vistas’. Continua Friedländer:

Não é nenhuma casualidade que Platão, por primeira vez no que sabemos, falara dos olhos da alma; pois ele realizou justamente isso, quando deixa radicar no olhar o último objetivo de seu filosofar, e também ali, onde não se serve da palavra, corresponde à mesma tarefa a linguagem de imagens e de mitos. Só situa como guia para este objetivo a Sócrates, através de quem encontrou o caminho, em seus diálogos. Também, no semelhante da caverna da *República*, o homem que conseguiu a dissolução das cadeias e a saída leva o passo de Sócrates. Pois àquele, quando volta de novo com os acorrentados e quer ‘libertá-los e tira-los fora’, chegarão a matá-lo, só para poder tê-lo à mão. Platão não poderia dizer claramente quem o havia transformado e tirado até aí onde por primeira vez aprendeu a ver sombras reais de coisas reais., logo suas imagens refletidas, e depois a ‘elas mesmas’ e ao ‘sol’. Também por meio de Sócrates, e justamente nele, contemplou com os olhos da alma, ‘o justo’ e também ‘o valor’, ‘a verdade’, ‘o sábio’ e, sobretudo, ‘as virtudes’ e ‘a virtude’. Todos os homens, na realidade, falavam delas, fossem ensináveis ou não, e cada um pensava uma coisa distinta, com o nome gravado no mais querido do que amava. Porém Sócrates é o único que não buscava essas coisas só com palavras – ao menos isso tentava com mais seriedade e assiduidade que os outros -, senão através de sua vida; sua morte avaliza sua existência, e em sua essência os ‘olhos da alma’ de Platão chegarão a vislumbrar imediatamente figuras daquelas imagens de formas.¹³

O mundo das realidades ideais, suprasensíveis, metafísicas, visíveis apenas com os olhos da alma, solucionou, sob certa medida, a explicação do ser e do vir a ser do mundo das realidades sensíveis, mas ficou incompleta a investigação sobre a *natureza* daquelas mesmas *ideias*. Se a natureza daquelas formas ou **ideias** ‘vistas’ por Platão tivesse sido assunto encerrado, teria convencido e satisfeito seu genial discípulo, Aristóteles (322 a. C.). Mas isso

¹¹ REALE, Giovanni. **Platone** – Allá ricerca della sapienza segreta. Ed. BUR, Milano, 1998, p. 148-149.

¹² FRIEDLÄNDER, Paul. **Platon** – verdad del ser y realidad de vida. Trad. espanhola de S. González Escudero. Editorial Tecnos, Madrid, 1989, p. 33.

¹³ FRIEDLÄNDER, *ibid.*, p. 32-33.

foi algo que não aconteceu. As realidades ideais não convenceram o discípulo de Estagira porque ao lermos a primeira parte da sua Metafísica vemos um distanciamento de Aristóteles daquela doutrina firmemente afirmada por seu mestre. Com efeito, para Aristóteles, as formas ideais, tais como formuladas por Platão, simplesmente não existem. O que existe, segundo Aristóteles, é só o ser real, concreto e individualizado, que designou pelo nome de *substancia* (*ousia*).¹⁴

Com efeito, significam a mesma coisa as expressões ‘homem’ e ‘um homem’, e assim também ‘homem’, e ‘é homem’; e não se diz nada de diferente reduplicando a expressão ‘um homem’ nesta outra ‘é um homem’ (é evidente, com efeito, que o *ser* do homem não se separa da unidade do homem nem da geração, nem da corrupção; e o mesmo vale para o *uno*).¹⁵

Em outras palavras, *um homem* e *um homem existente*, são palavras que indicam exatamente o mesmo, pois, para Aristóteles, são a mesma coisa. Mas isso não explica tudo.

O principal erro de Aristóteles, escreveu Gilson, assim como de seus seguidores, foi usar o verbo ‘ser’ com um só significado, quando realmente tem dois. Se significa que uma coisa é, então só os indivíduos são, e as formas não são; se significa o que uma coisa é, então só as formas são e os indivíduos não são. A controvérsia sobre o ser dos universais não tem outra origem que o descuido do mesmo Aristóteles em fazer esta fundamental distinção. Em sua filosofia, do mesmo modo que na de Platão, o que é, não existe, e o que existe, não é.¹⁶

¹⁴ - “Aristóteles, com efeito, reversa a verdade do *Öv-ens* não sobre o *esse*, como ato de todo ato, mas sobre a *ουσια*: no seu significado etimológico *ουσια* é um substantivo derivado do particípio feminino de *ειναι* (*ουσα* = *ousia*) que significa por si *entitas*. *Entitas* é qualquer natureza e essência considerada na sua universalidade e formalidade: o *esse*, portanto, que está implícito ou melhor consignificado em *ens*, indica a realidade da essência, é a emergência da *entitas* como tal, é a essência na determinação do próprio conteúdo segundo o qual ele é na realidade. A metafísica então que trata do *ens in quantum ens*, tem por objeto o *entitas*, isto é, a estruturação e os modos da *ουσια*. E já que segundo a teoria do ato e da potencia, o primado compete ao ato, também na estrutura do *entitas* é a atualidade da forma que é o princípio determinativo e constitutivo do *esse*: pelas formas puras da esfera inteligível, isto é evidente por si; mas também nas substancias corpóreas, já que a matéria é potencia pura, toda determinação de realidade da *ousia-entitas* vem da forma. Forma e ato, forma e perfeição se correspondem e coincidem em Aristóteles sem resíduos: por isto não podia o *esse* ter em Aristóteles uma emergência própria, mas ele ‘declina’ na essência, é transferido na entidade dos reais: não tem sentido por isso, na metafísica aristotélica, uma consideração separada do *esse*, porque ela ignora tanto o significado contingentístico de existência do avicenisismo latino, quanto aquele de ato primeiro e originário de S. Tomás” (FABRO, Cornelio. **Partecipazione e causalità secondo S. Tommaso d’Aquino**. Torino, Società Editrice Internazionale, 1960, p. 161).

¹⁵ Aristóteles, Metafísica, 1003 b 25. In: **La Metafísica**. Trad. do grego por Giovanni Reale. Luigi Loffredo Editore, Napoli, 1978.

¹⁶ Gilson, E. **El ser y los filosofos**. Trad. esp. de Santiago F. Burillo. EUNSA, Pamplona, 1985, pp. 88-89.

“Se Platão tivesse vivido o bastante para ler, no primeiro livro da Metafísica de Aristóteles, a crítica de sua doutrina das Idéias, poderia ter escrito um diálogo a mais, o Aristóteles, no qual teria sido um brinquedo de crianças para Sócrates enredar a Aristóteles em dificuldades irremediáveis:

“Gostaria se saber Aristóteles, se queres realmente dizer que existem certas formas das que os seres individuais participam, e das que derivam seus nomes: que os homens, por exemplo, são homens porque participam da forma e essência do homem”.

Platão e Aristóteles abriram, porém, janelas que arejaram a construção filosófica iniciada por Parmênides e Heráclito. E tais janelas se tornaram escancaradas, pois até nossos dias os filósofos procuram saber se as essências às quais Platão faz referência não existem ou existem realmente e, se existem, de que modo existem. Se, porventura, as essências têm ‘vida’ ou existência própria, que tipo ou modo de existência ou vida possuem? É existência individualizada e atual ou é existência de mera possibilidade? Se aceitarmos a hipótese segundo a qual toda filosofia teórica conduz ou reconduz a uma filosofia prática e vice versa, pode-se afirmar, então, que a tentativa de resposta daquelas questões constroem um pano de fundo metafísico sobre o qual ocorrem inevitáveis desdobramentos éticos, epistemológicos e teológicos posteriores que se diferenciam substancialmente entre si.

2. Necessidade e possibilidade

Platão, em boa medida, foi o filósofo grego pagão mais reverenciado e referenciado pela patrística e pelas escolas teológicas do primeiro milênio cristão, pois o acesso às suas obras foi, nesse período, mais notável somado ao fato que ainda reinava uma parcela de desconhecimento público dos escritos aristotélicos.¹⁷ Exemplo disso é a considerável presença

“Sim, Sócrates, isso é o que quero dizer”.

“Então, cada indivíduo participa da totalidade da essência ou bem de parte da essência. Pode haver algum outro modo de participação?”

“Não pode havê-lo”

“Então, pensas que toda essência é uma e, ela não obstante, sendo uma, está em cada uma das coisas?”

“Por que não, Sócrates?”

Porque uma e a mesma coisa existiria então ao mesmo tempo como um todo em muitos indivíduos separados, e se encontraria, portanto em estado de separação de si mesma!”

“Não, Sócrates, isso não é assim. As essências não são Idéias, não subsistem em si mesmas senão tão somente nas coisas particulares, e por isso, ainda que as concebamos como uma, podem predicar-se de muitos”.

“Gosto da tua maneira de colocar *uno* em muitos lugares ao mesmo tempo, Aristóteles; porém não tinhas dito que a essência é aquilo pelo qual os seres individuais são?”

“Sim, Sócrates, eu disse”

“Então, querido rapaz, eu quisera que fosses capaz de me dizer como pode ser que os seres sejam por participação numa essência que ela mesma não é!” (Ibid p. 89)

¹⁷ “Até o século XII, como sabemos, a preparação mental dos escolásticos do ocidente se formou quase inteiramente sobre os Padres da igreja e sobre alguns escritores da baixa latinidade, que conservaram alguma cintila do pensamento dos clássicos. A inspiração filosófica é essencialmente platônica, ou com mais exatidão, neoplatônica, porque tal era já aquela dos Padres; Aristóteles, de quem se ignoram as obras além do *Organun*, não é senão mestre de lógica, e, como a ciência que ele ensina, não se eleva a uma verdadeira grandeza especulativa” (Ruggiero, Guido, op. cit. p. 70).

e influência filosófica e teológica de S. Agostinho (354 - 430) no mundo ocidental, autor de vastíssima obra solidificada em matriz neoplatônica. Tal matriz da qual Agostinho se serviu pareceu se ajustar perfeitamente (como uma veste encomendada e bem costurada) à doutrina e à teologia bíblico-cristãs. Com efeito, as *Ideias*, por exemplo, na doutrina de Platão, podem ser *vistas* e entendidas, a partir do viés bíblico, como sendo essências ‘virtuais’ presentes à mente divina, isto é, como *pensamentos* (isto é, realidades pensadas por Deus) que a mente divina criadora só as revela e as faz existir no mesmo instante do seu ato livre e criador, o ato que faz a criação simplesmente *ser e ser o que é*.

A herança aristotélica por sua vez, quanto se sabe, só timidamente foi se introduzindo na cultura e intelectualidade européias pelas mãos de tradutores e intérpretes inicialmente não cristãos. Por essa mesma razão, pouco aconteceu sem controvérsias, sem condenações, sem medos e sem resistências.¹⁸ Podemos imaginar estudiosos cristãos, judeus e árabes (numa demonstração de notável ecumenismo intelectual e religioso que poderia servir de inspiração ao diálogo inter-religioso e cultural contemporâneos) guiados por motivações teológicas,¹⁹ lendo e estudando as novidades vindas das obras de Aristóteles (agora traduzidas) e seus comentadores nas mesmas bibliotecas medievais. Aquelas ‘filosofias’ e seus intérpretes tornaram-se escolas de teologias para novas filosofias e escolas de filosofias para novas teologias.

Entretanto a leitura de Aristóteles feita por autores medievais passou, sobretudo, pelo prisma de interpretação arabista.²⁰ E os pensadores aos quais nos referimos em nosso estudo, particularmente os situados entre os séculos XIII e XIV, estão envolvidos sensivelmente nas discussões acerca das teses de autores como Avicena e Averrois (só para citar dois, mas há outros como Maimonides, Ibn Khaldun, Ibn Gabirol, Al Farabi, etc...), nos quais particularmente nos deteremos.

No belo estudo sobre Avicena a estudiosa Rosalie Pereira assim escreve:

¹⁸ Cfr. RUGGIERO, Guido, op. cit., pp. 70ss. É ilustrativa sobre este aspecto a obra inteira de Richard Rubenstein já mencionada. Também serve ao estudo do tema as obras de STEENBERGHEN, Fernand Van: *La philosophie au XIII Siècle*. Publications Universitaires. Louvain, 1966 e DE BONI, Luis Alberto. **A Entrada de Aristóteles no Ocidente Medieval**, Est Edições, Porto Alegre, 2010.

¹⁹ AVICENA. **A Origem e o retorno**. Trad. de Jamil Iskandar. Martins Fontes, São Paulo, 2005. p. XXIV e pp. 29s.

²⁰ Cf. STEENBERGHEN, op. cit., p. 34 - 47.

Do mesmo modo que para os latinos, no mundo islâmico a filosofia defrontou-se com um dos dilemas básicos da Idade Média e procurou elaborar sistemas que pudessem responder à questão que sempre mais atormentou o ser humano, a de sua própria origem. Pois, ao tentar resolver a relação de Deus com sua criação, procura-se, em última instância, resolver o mistério da própria vida. Como conceber um Deus inefável, inexprimível e ao mesmo tempo participante do universo? Como pensar um Deus, pensamento puro e absoluto que age na matéria? Com a contemplação, o homem chega a Deus, mas como chega o criador às suas criaturas? Concebê-lo como motor imóvel, assim como postula a teoria de Aristóteles, ou pensamento que se pensa a si mesmo, tal qual na doutrina de Plotino, são conceitualizações distantes do dogma islâmico, para o qual Deus não é um ser solitário e desprovido de poder. Deus, causa criadora de todos os seres criados, é o único incriado. Sua atividade criadora não tem princípio, não cabe em temporalidade alguma, é ininterrupta ao exercer-se contínua e eternamente, seja em relação às substâncias superiores, seja em relação aos seres perecíveis do mundo terrestre. Assim, a existência do universo é dependente da causa criadora e necessária, o que faz dos seres criados meros possíveis em si. Como então, procedem da fonte criadora, una e eterna, os seres finitos, múltiplos e causados? Como o eterno criou o finito? E como resolver logicamente o problema sem chocar-se com o dogma islâmico? A filosofia árabe (*falsafa*) buscou o meio para fazer Deus chegar ao homem, assim como o homem, mediante a contemplação, já encontrara o meio de comunicar-se com Deus. O dilema obrigou os filósofos a procurar a correspondência entre cosmologia e teologia, a definir e conceitualizar o acordo entre Islão e *falsafa*. Entretanto, a tentativa de conciliar as doutrinas religiosas com a filosofia aristotélica apresentava problemas: o Liceu já afirmara ser o mundo eterno, necessário e sem criador, ao passo que, para a teologia corânica, o mundo fenomênico é criação divina, portanto teve um princípio, não sendo assim nem eterno, nem necessário.²¹

Se a configuração filosófica do século XIII tem num dos panos de fundo a recepção da metafísica de Aristóteles sob o tempero árabe e sua relação com a teologia (árabe e cristã), então é preciso entrar quanto possível naquelas questões cujo problema é da *existência* e da *essência*. A Sagrada Escritura de tradição judaico-cristã, a partir dos relatos da criação²²

²¹ PEREIRA, Rosalie Helena de Souza. **Avicena – A Viagem da Alma**. Editora Perspectiva, São Paulo, 2010, pp. 55-56.

²² Gn 1, 1ss “No princípio Deus criou o céu e a terra”. Aqui está essencialmente uma idéia cristã. Não é um jogo de palavras, nem um dado físico, nem uma cosmogonia extraída pelo autor bíblico das idéias e culturas do seu tempo. É uma *verdade* bíblica cristã inconfundivelmente nova e original. Escreve SERTILLANGES: “Santa Catarina de Sena ouviu que Cristo lhe dizia numa visão: ‘Eu sou o que sou; e tu és a que não é’. Esta fórmula, colocada ao lado de toda uma série de vocábulos místicos, é a afirmação da criação em sua noção mais profunda e mais precisa. Pareceria que ao definir a Deus ‘O que é’, a filosofia cristã anulava as criaturas: se Deus é todo o ser como pode haver mais ser fora d’Ele? Porém, por outro lado, para ser *o que não é*, é preciso ser. O que se quer dizer com essas expressões é que a criatura não tem o ser por si mesma, senão que o recebe exclusivamente de Deus. A criatura enquanto tal *é o que não é*: essa é sua diferença específica, por assim dizer. Como ser, sua diferença gira na direção do pólo positivo; porém a recebe de Deus, que é o único que existe por si mesmo e que tem a propriedade exclusiva do ser; Ele é ‘quem chama o que é e o que não é’. Quando se diz que a criatura deve tudo a Deus, trata-se da criatura integral; não só de certas formas ou combinações que possa apresentar, senão de sua mais profunda realidade, de sua própria potencialidade e desse suporte de suas potencialidades que se chama ‘matéria’. (...) “Existem, continua ainda, três fatores indubitáveis que caracterizam o conceito pleno de criação do Gênesis e do cristianismo: a idéia de princípio; a idéia de dependência absoluta de todos os seres, incluída a matéria, o espaço, a duração e tudo o mais; e, finalmente, a perfeita liberdade criadora, inerente à concepção firme e clara da personalidade do criador. Porém, entre esses três elementos da noção de criação, só os dois

indica que a existência de todos os seres contingentes e finitos se deve a um ato livre e onipotente da vontade criadora e absoluta de Deus. Naquele ato está, pois, a origem e o destino, o princípio e o significado, isto é, a *explicação* última de todas as coisas. Portanto, todo ser que tem origem não é absoluto, mas relativo e dependente, pois tudo o que tem origem demanda um e somente um Absoluto; todos os demais seres são ontologicamente contingentes (porque desprovidos em si mesmos de razão suficiente para existir, pois não eram, passaram a ser e podem deixar de ser).²³ Al-Farabi (870-950), antecessor de Avicena, escreveu:

Tudo o que existe divide-se em duas espécies. A primeira diz respeito às coisas que não existem necessariamente por sua essência e são chamados seres possíveis. A segunda compreende o ser que existe por si mesmo, nomeado ser necessário em si. Porque o ser possível pode ser concebido como não-existente sem absurdo algum, a ele necessária uma causa criadora para que exista realmente. Uma vez criado, torna-se necessário por outro. Por conseguinte, um ser possível pode transformar-se em ser necessário por uma força exterior. Essa transformação faz-se ora por uma duração intemporal, ora por um tempo determinado. Mas os seres possíveis não podem servir como causa uns dos outros, nem infinita nem correlativamente. Necessitam de uma causa criadora necessária em si que é o ser primeiro.²⁴

A pergunta, porém, que surge é esta: se os seres *recebem o ser* do Criador, de que modo o recebem? Recebem-no atual e inteiramente no ato da criação ou o recebem numa espécie de junção de princípios (existência e essência) perfeitamente pré-ajustados anteriormente um ao outro? A identidade de cada ser, isto é, a essência de cada ente, tem

últimos tem importância por si mesmos; o primeiro é episódico, e como uma contraprova. O mundo, ao ter princípio, se evidencia muito mais sua dependência do Criador e a liberdade d'Este ao criá-lo. Porém tão certo seria isto em caso de uma duração eterna: o mundo seria igualmente uma obra, um produto livre e dependente. Deus é *O que é* e o universo *o que não é*" (SERTILLANGES, A. D. *El Cristianismo y las Filosofías*. Vol. I, Trad. espanhola de Cecilio Sanchez, Editorial Gredos, Madrid, 1966, PP. 58 – 59 e pp. 61-62). Cfr. também do mesmo autor a ilustrativa obra: *La Idea de Creación y sus resonancias filosóficas*. Trad. espanhola de Gustavo Piemonte, Editorial Columbia, Buenos Aires, 1969). À idéia de criação se vincula essencialmente a idéia de evolução já que não há oposição nem contradição entre essas teorias. No entender do físico Newton Freire-Maia a evolução é a própria resposta da criação ao ato criador de Deus. A evolução, neste sentido, seria a palavra, a linguagem, o balbuciar imediato, a *reliatio* jubilosa da inteira criação que num movimento grato “acorda-se” e responde ao fato de simplesmente e surpreendentemente se encontrar *existindo*. (Cf. FREIRE-MAIA, Newton. **Criação e evolução**: Deus, o acaso e a necessidade. RJ: Vozes, 1986. 357 pp.)

²³ “Todos os entes, exceto Deus, tem necessidade de ser criados, porque não possuem em si mesmos a razão de sua posição no ser: tal é o sentido da famosa distinção entre a essência e a existência. Não se trata de se colocar de lado uma essência carente de existência, ou um ente real que não tenha essência, hipótese absurda, senão de destacar uma heteronomia entre o fato de ser o que se é e o fato de ser posto efetivamente na existência. Neste aspecto, a existência sobrevém (*accidit*) à essência, e o faz por Deus: esse é o objeto do ato criador” (SERTILLANGES, op. cit. P.60 -61).

²⁴ AVICENA apud PEREIRA, op. cit. p. 61.

existência própria antes de seu existir atual? Ou só existem no instante em que são criadas? Eis aqui o pano de fundo que subjaz às discussões acerca do necessário e do possível.

O trabalho intelectual de Avicena traz no seu bojo uma tentativa de elaboração de um sistema cosmogônico unitário e simples. Trata-se de explicar, a partir dos conceitos de causa e efeito, a origem da primeira e última multiplicidades.²⁵ Em relação ao modo e à origem dos seres *serem* é preciso observar que a idéia de começo não se confunde, nem se identifica com a idéia de criação, idéia tipicamente judaico-cristã.²⁶ Foi partindo dos seus estudos e meditações corânicas alimentados com a leitura insistente e minuciosa da metafísica

²⁵ Diz Avicena: “O primeiro problema que devemos afrontar nesta questão é de mostrar que as causas são inteiramente realizadas, que em cada categoria de causas existe um primeiro princípio, que o primeiro princípio de todas as causas consideradas no seu complexo é único e além disso é separado de todas as coisas existentes, sendo necessário em virtude própria. Nós ensinamos por isso que a causa da existência de um ente é contemporânea com o efeito, como foi até aqui exposto e provado. Ou seja, afirmamos: se nós, por exemplo, consideramos um efeito, e por isso pressupomos uma causa, e por esta de novo uma outra causa, não é possível que em tal modo cada causa reenvie por sua vez a uma outra causa ao infinito, já que se se considera o efeito e a sua causa, e a causa desta causa como uma suma na sua relação de reciprocidade, se tem assim que a causa da causa é uma causa primeira absoluta para os dois outros entes. E os outros dois entes tem em tal modo uma relação de efeito com relação a ela, mesmo quando estes dois efeitos se distinguem um do outro pelo fato que um é um efeito mediato, o outro é um efeito imediato; relação, esta última, que não se pode verificar para o primeiro membro da serie causal, e também não para aquele mediano que é causa de união pelo efeito e portanto causa de uma só coisa; o efeito então não é contemporaneamente também causa para uma determinada realidade. Ora, cada um destes três membros da serie tem uma particular característica: a particularidade de um dos extremos, isto é, do efeito, consiste nisto, que ele não é causa para um outro ente; a particularidade do outro extremo é que ele é causa para um outro ente; a particularidade do mediano consiste nisso, que ele é causa para um extremo e efeito em relação ao outro. E isso vale em cada caso independentemente do fato se o membro mediano é um ou se é constituído de mais entes” (AVICENNA, Livro da cura, VIII, apud SCIACCA, Michele Federico in **Con Dio e Contra Dio** – Raccolta sistematica degli argomenti pro e contro l’esistenza di Dio. Vol I. Marzorati, Milano, 1990. pp. 243 – 244).

²⁶ “A antiguidade, diz ainda SERTILLANGES, entendeu em geral a criação como um ordenamento a partir de um caos primitivo cujas causas não eram objeto de investigação, seja pela etapa de infância em que se achava a metafísica geral, seja porque se considerava que a Necessidade primeira abarcava igualmente Deus e a matéria pressuposta à ação divina. Os gregos vêem quase sempre a Deus como o representante supremo de um Todo divino; é o primeiro *no ser*, porém não o primeiro *com respeito a todo o ser*. Sua transcendência não é reconhecida; Deus não é o grande Separado, o Santo da tradição bíblica. E em condições tais, a necessidade eterna corresponde ao grande todo, e não exclusivamente a Deus. Posto o todo como necessário, nada impede buscar em seu interior a causa das mudanças que ali têm lugar, dos fenômenos – acidentais ou substanciais – aos quais serve de cenário; assim os jônios estudam, desde o ponto de vista físico, as causas das transformações superficiais dos corpos, e Aristóteles, nas sendas de Platão, a causa das transformações chamadas substanciais, ou seja aquelas que afetam o fundo mesmo dos entes. Porém para eles o problema se coloca somente a partir de uma matéria comum; a ninguém se lhe ocorre buscar a causa do ente na universalidade de seu conceito, do ente como tal, do ente enquanto ente... Para os gregos, esse ente não precisa de mais explicação que ele mesmo. É necessário, e Deus, o primeiro ente, é somente testemunha sumo e beneficiário principal de dita necessidade – *primus inter pares*, em definitiva -, não sua causa. Deus move, aciona a máquina universal - e ainda se discute se Aristóteles lhe atribuiu outra ação que não fosse a de uma causa final - , porém não cria, porque sua ação pressupõe algo que é tão necessário como ele mesmo, algo que representa uma passividade terna sob sua atividade ou influencia eterna. Somente com o Cristianismo terá vigência a idéia de criação propriamente tal, idéia que colocará como se vê, uma questão que não se refere essencialmente à duração, senão à dependência total do real com respeito a Causa primeira” (SERTILLANGES, op. cit. pp 9-10).

aristotélica, ajudado ainda por interpretações anteriores desta última como a de Al Farabi, Avicena (980-1037), também como teólogo, *compreende* e assume o tema da criação sob o viés que tende a dar prioridade e antecipação *ontológicas* à essência sobre a existência. Com efeito, segundo Avicena, antes da criação, não havia nada, havia simplesmente o Ser absoluto, o Criador, o único e necessário.²⁷ Ora, a necessidade caracteriza-se como sendo a propriedade única e própria do ser necessário (do Ser Absoluto) enquanto que a possibilidade é a propriedade típica correspondente ao ser possível respectivamente. Seres possíveis são todos os seres contingentes, relativos e não absolutos.

O ser necessário é necessário; e o ser possível não é necessário, tanto no ser como no não ser. É isto que queremos significar aqui com ser possível... E o ser necessário pode sê-lo por si mesmo ou não; e o ser necessário por si mesmo é o que é para si, não para outra coisa, seja o que for; torna-se absurdo não supô-lo. E se o ser necessário não por si, é aquilo que quando se supõe alguma coisa que não seja ele, torna-se ser necessário; como o número quatro, é necessário não por si, mas, quando se supõe dois mais dois; a combustão e a queima não são necessárias por si mesmas mas, quando se pressupõe o concurso da potencia agente por natureza com a potencia passiva por natureza, quero dizer, o que faz queimar e o que é queimado.²⁸

Como se vê, tornou-se fundamental para o pensamento de Avicena a distinção entre a condição do ser possível e a natureza do ser necessário.

Necessário no existir é o ente que, se se supõe que não existe, implica contradição. Possível é aquilo que, tanto se se supõe existir como se se supõe não existir, não implica por isso contradição. Necessário no existir é aquilo cuja existência é necessária. Possível é aquilo que não comporta consigo nenhuma necessidade em nenhum extremo, nem em seu existir nem em seu não-existir. E isso é o que entendemos aqui por possível, ainda que às vezes por possível se designe o que está em potencia. Também se chama possível tudo aquilo cujo ser é verdadeiro ou real.²⁹

²⁷ É preciso observar que os conceitos de necessidade e possibilidade estão presentes já nas obras de Platão e Aristóteles. Cfr. por exemplo, **Timeu** (47e-48a; 54b); **Física** II, 9, 199B, 34-35; **De coelo** I, 4, 271 a 33; **Física**, 200 a, 5-15; **Física** III, V, VI; **Metafísica** 1072 a, 9-13).

²⁸ AVICENA, op. cit. p. 32-33.

²⁹ AVICENA, La salvación. In. Clemente Fernandez, **Los filósofos medievales**, Selección de textos, BAC, Madrid, vol I, 1979, p. 604s: “Como para Al Farabi, assim para Avicena, o sistema intelectual se enquadra num geral sistema emanatístico e forma o princípio de uma orgânica cosmogonia. No vértice está a Divindade, simultaneamente entendida como a causa primeira da metafísica grega e como a causa criadora da nova teologia. Sob o primeiro aspecto, o mundo que deriva dele é eterno, como aquilo que procede de um princípio necessário; além disso o conhecimento divino que o rege se estende somente às causas gerais e não toca as particulares e contingentes, irredutíveis a um sistema intelectual; e a causação do mundo assume um caráter totalmente natural, sem reciprocidade de inclinações e de afetos entre o causante e o causado. Aristóteles tinha já dito que Deus não tem amor pela criatura; isento como ele é de toda privação ou necessidade, ele não se move na direção das coisas, mas ‘as move como objeto amado’ (**Metaph.**, XI, 7). A *Teologia* pseudo-aristotélica, influenciada pelas novas idéias cristãs, tinha ao invés ardidamente traduzido na linguagem do Estagirita o princípio do amor divino, admitindo, além do movimento derivante de privação e de necessidade, um movimento de plenitude e de exuberância: o ser em ato não poderia, se não achasse um ser em potência, explicar as energias que estão nele; e de tal necessidade nasce um desejo e um amor. Este tema anti-aristotélico da *Teologia* não fugiu a Avicena, que

E ainda sobre os atributos do ser necessário:

(...) ele é único sob o aspecto da individualidade porque sua quiddidade é somente dele e não há associado a ele na espécie, porque, também, ele é completo na essência sob todos os aspectos; não há imperfeição nele que multiplique sua unicidade... Ele é verdade, é intelecto puro, porque sua quiddidade está abstraída da matéria e porque sua forma é ordem do universo, ou seja, princípio sábio: não entende as coisas porque existem, mas as coisas existem porque ele as entende; não as entende como sendo seus inteligíveis por primeira intenção, pois, sua essência ficaria multiplicada mas, ele é único; entende por primeira intenção sua essência que é a verdade; então, entende por segunda intenção aquilo para o que sua essência é princípio; isto porque entende sua essência como princípio de cada ser; então entende cada ser.³⁰

o tem asperamente confutado: nenhum ser, ele diz (**Metaph.**, II, 9), tende àquilo que está abaixo dele; e acrescenta que as obras das causas superiores não são realizadas por nosso amor, nem movidas por uma escolha voluntária. Aqui Avicena raciocina como grego, e acolhe na sua filosofia um naturalismo e um fatalismo que repugnam com aquele sentimento religioso, o qual é, apesar de tudo, uma das profundas inspirações do seu pensamento e que tanto frequentemente o faz pender ao conceito de uma causa criadora, vigilante dos destinos individuais, assegurados por sua vez por uma existência ultraterrena. Da Causa primeira, absolutamente simples na sua essência, e portanto insuscetível de toda multiplicidade, procede um só ser, a Inteligência primeira. Com esta está já introduzida no real da multiplicidade, porque, como tinha já reconhecido Al Farabi, a existência do primeiro Ser (da Causa primeira) é derivante da mesma essência, portanto é necessária; enquanto na Inteligência se determina já a cisão do essencial e do existencial (já que o seu ser deriva não de si, mas de outro); portanto se cria a primeira multiplicidade”(RUGGIERO, op. cit. pp. 36-37).

³⁰ AVICENA, op. cit., 2005, p.101-102. E ainda continua Avicena noutro lugar: “Dizemos: é necessário que todo ser engendrado, antes de sua geração seja possível em si mesmo. Pois, se for um ser impossível em si mesmo, nunca existirá, absolutamente. A possibilidade de sua existência não o é porque o agente tem poder sobre ele; o agente não terá poder sobre o mesmo se em si mesmo ele não for possível. Não vêes o que dizemos? Sobre o impossível não há poder, mas o poder é sobre aquilo que é possível ser. Se a possibilidade de ser de uma coisa estivesse no poder que se tem sobre ela, isto seria como se disséssemos: o poder é apenas sobre o que se tem poder. E sobre o impossível não há poder porque sobre ele não se tem poder (na Najat, p. 255, I.7, lê-se: sobre o impossível não há poder porque não há para o agente poder sobre ele). E, então, não podemos saber se há poder ou não sobre esta coisa pela nossa consideração desta coisa mesma, mas por consideração da disposição do poder daquele que tem poder sobre ela; se tem poder sobre ela ou não. Sendo duvidoso para nós se há poder sobre isto ou não, não é possível absolutamente sabê-lo, porque se soubermos isto pelo aspecto de uma coisa ser impossível ou possível, sendo o significado de impossível ‘como não se tendo poder sobre a mesma’ e o significado do possível ‘como tendo poder sobre ela’, seria como conhecermos o desconhecido pelo desconhecido. Ficou claro que o significado do ser de uma coisa possível em si mesma, é distinto do significado de seu ser enquanto se tem poder sobre ela, embora um e outro sejam uma só essência. E seu ser enquanto se tem poder sobre ele segue necessariamente a seu ser enquanto é possível por si. Seu ser, enquanto possível em si, se dá com relação à sua essência, enquanto que seu ser enquanto se tem poder sobre ele se dá pela sua relação com o que faz existir. Se isto ficou estabelecido, dizemos: tudo que começa a ser, antes de seu começar a ser, ou é em si mesmo possível que exista, ou impossível que exista. O impossível nunca poderá existir e o que é possível que exista, precede-o a possibilidade de sua existência. E não deixa de: ou sua existência é uma noção existente ou é uma noção inexistente. É impossível que seja uma noção inexistente, senão sua possibilidade de existir não o procederia. Então, é uma noção existente, e toda noção existente, ou subsiste não num sujeito ou subsiste num sujeito; e tudo que é subsistente não num sujeito, tem uma existência própria e não necessita estar em relação; ora, a possibilidade de existir somente se dá por relação àquilo ao qual pertence a possibilidade de existir. Logo, a possibilidade de existir não é uma substância fora de um sujeito; então é uma noção num sujeito, pois é algo que sucede a um sujeito. Nós denominamos a possibilidade de existir, potencia para existir e denominamos o que sustenta a potencia de existir e aquilo no qual está a potencia para a coisa existir, sujeito, matéria primeira

Dessa consideração metafísica resulta a expressão cunhada e levado a sério por Avicena: *Quod esse sit accidens eveniens quidditati*³¹ - ‘a existência não é senão um acidente que acontece aos seres’.

Ora, pelos textos até aqui citados, de Avicena e Al Farabi, segundo os quais a idéia de necessidade e de possibilidade se coadunam com os conceitos de existência e essência e que ambos se distinguem por designarem realidades e condições distintas de ‘existência’ podemos inferir: a) que o que faz um ser, *ser*, é realmente distinto daquilo que faz o mesmo, ser o ser que é; b) que todo ser real é realmente composto de essência e de existência; c) que a essência não seria um ser, senão somente algo que chega a ser quando lhe acontece o existir; d) que a essência não merece o título de ser, exceto na medida em que recebe a existência, ou o *esse*; e) a distinção entre essência e existência se transforma numa distinção entre dois constitutivos do ser, um dos quais está condicionado por e sujeito ao outro; f) se a essência só é alguma coisa no instante em que recebe a existência, então, em si mesma, ela é só um ser possível, não um ser factual, real; g) num mundo de tais essências, nenhum ser contém em si mesmo a razão da sua existência, da sua necessidade e da sua inteligibilidade.³²

Sobre este tema e de modo muito sucinto a filósofa da alma em Avicena, Roselie Pereira, escreve:

Faz a existência de alguma coisa parte da sua essência? A resposta é afirmativa para o ser primeiro, negativa para os outros seres. Existência e essência são a mesma em Deus, ambas não podendo ser concebidas separadamente. Nos seres múltiplos – o universo criado -, a existência é um acidente de sua essência desde que criada pelo ser primeiro. Assim, uma figura geométrica poder ser concebida na sua essência sem que necessariamente tenha existência. À exceção do ser primeiro, no que se refere às suas essências, todos os seres pertencem à categoria do possível porque dependem de uma causa criadora para que se tornem reais. O ser primeiro é necessário em si mesmo, pois tem sua existência sem causa externa a si próprio. Os outros seres, todos dependentes de uma causa exterior a eles, pertencem ao domínio do possível antes de existirem. Uma vez criados, tornam-se reais ou necessários por outro, isto é, recebem o necessário do ser primeiro, como é o caso da primeira inteligência. A primeira emanção ou inteligência, desde que criada pelo ser primeiro, é um ser possível em si

(HAYULA, em árabe; HÝLE, em grego), matéria e assim por diante. Por conseguinte, tudo que começa a ser é precedida pela matéria” (AVICENA, op. cit., p. 122-123)

³¹ Avicena, apud GILSON, 1985, p. 94. Cfr. também FABRO, Cornelio. **Partecipazione e causalità**, Società Editrice Internazionale, Torino, 1960, pp. 170 -175.

³² GILSON, 1985, pp. 94-95.

e, porque emanada diretamente do uno, é necessária, embora contenha em si um inseparável elemento de contingência.³³

Para se compreender melhor essa tese segundo a qual as essências não fazem parte da sua própria existência é preciso, portanto, fazer referimento ao Ser Absoluto, ao Deus ‘avicenista’ que é um ser, como vimos, subsistente, eterno, necessário e uno.

Ele é ‘o Primeiro’, eternamente subsistente em virtude da sua necessidade e eternamente fazendo passar os possíveis da potência ao ato. Agora, atualizar um possível é dar-lhe a existência atual, de tal modo que um ser existente é um possível ao que lhe acontece ser atualizado. Este é o momento presente, porque, no eterno fluir das coisas mutantes, lhes tem tocado o turno do ser. Escolhamos agora um destes seres existentes e consideremos sua estrutura. De seu, não era senão um possível, porém agora é em virtude do poder e fecundidade do Primeiro e, enquanto é, não pode não ser. É portanto necessário, e o é por dois motivos: em primeiro lugar, enquanto dura, não pode não ser; em segundo lugar, quando a existência atual lhe acontece, não pode não lhe acontecer, porque todo ser é tão somente em virtude da necessidade do Primeiro. O que emana do Primeiro emana Dele segundo sua própria lei inteligível interna. Todo ser existente, pois, exhibe duas caras opostas, segundo o olhemos tal como é em si mesmo ou como é em sua relação com o Primeiro. Em si mesmo, não é mais que possível; em sua relação com o Primeiro, é necessário. Como Avicena mesmo diz, é um *possibile a se necessarium ex alio*, isto é, como se fosse uma só palavra, um ‘possível-por-si-necessário-por-outro’. Em resumo, está entre a classe de seres que podem ser produzidos por uma causa primeira, posto que sua própria existência está inteiramente privada de necessidade.³⁴

Desdobramentos conclusivos da primeira parte

Averrois (1126-1198) discordou da conclusão de Avicena para quem a *existência* seria um mero acidente das essências. Tal conclusão, conforme Averrois, faria da *existência* uma mera categoria entre as demais categorias do ser, enfim, seria uma conclusão absurda, pois um acidente é acidente justamente pelo fato de não se identificar com o ser que o faz existir. Se a existência fosse um acidente entre os demais acidentes ou como os demais, destruir-se-ia o próprio significado de acidente. A metafísica de Averrois e a crítica deste a Avicena seria, neste sentido, uma referência e uma tentativa de retorno à originalidade filosófica de Aristóteles, mais do que o estudo deste que Avicena fizera, porquanto, segundo Averrois, quando dizemos que algo existe, estamos simplesmente dizendo que um determinado *ser está*

³³ PEREIRA, op. cit. p. 61.

³⁴ GILSON (1985, p. 94s).

ai, e, portanto, o verbo *ser* não significaria outra coisa senão a própria realidade *tout court*, existente, real, atual e concreta. Avicena, porém, quer, no pensar de Averróis, que o ‘ser’ acrescente algo à noção de ser. Em outras palavras, seu mestre antecessor, imaginou que a existência que se acrescenta às essências, convertem estas últimas em outras realidades daquilo que elas já são. Escreveu Averróis: “A substancia de qualquer ser, pelo qual é uno, é seu ser, pelo qual é um ente” (*Substantia cujuslibet unius, per quam est unum, est suum esse, per quod est ens*).³⁵ Portanto, a *existência*, segundo Averróis, não é um acidente, mas o próprio sustentáculo de todos os acidentes e de todas as essências.

Por outro lado, o mundo que a filosofia de Averróis semeia e colhe é semelhante ao mundo de Parmênides e de Espinoza, cuja natureza e cuja moldura revelam que são absolutamente imutáveis, sem mudanças, nem novidades essenciais. Com efeito, para Averróis, existem as espécies, isto é, as essências que não mudam. Mudam os indivíduos, não mudam as espécies que sempre são o que foram e sempre foram o que são. O mundo averróista, neste amplo sentido, é um mundo petrificado e imóvel que sempre foi o que é e sempre é o que foi. O mesmo conceito, a mesma visão se poderia aplicar à humanidade, à personalidade, à equinidade, à circularidade, isto é, a tudo o que contemplaria elementos de essencialidade comum e universal. Semelhante constatação se observa no plano do conhecimento: a inteligibilidade intelectual, por exemplo, pode ser recebida de modo distinto e melhor ou pior em cada homem singular, mas ela mesma, em si mesma, permanecerá sempre a mesma. O conhecimento poderá vigorar em maior ou menor grau nos filósofos e cientistas segundo as proporções e tempos, mas o intelecto, em si mesmo, é sempre igual e único. O mesmo ocorre com a mensagem divina, com a filosofia, com a sabedoria em si mesma. Ela jamais irá se perder completamente. Individualmente os seres perecem, mas tudo aquilo do qual eles participam (beleza, bondade, justiça, verdade, imortalidade, etc...) permanece sempre. Morre o homem individual, não a essência humana. Morrem os gestos e homens bons, mas não a bondade. Morrem os atos justos, mas jamais a justiça. Todas as essências estão seguras na Suprema Inteligência que ilumina perpetuamente a humanidade e mantêm eternamente as essências na sua estrutura ontológica imutável, inabalável e incorruptível.

³⁵ AVERROIS, *In IV Metaph*, c. 3, apud GILSON, 1985, p. 99.

Um discípulo fiel de Averróis, Siger de Bramante (1240 – 1283 (?)) levou às últimas conseqüências as conclusões do seu mestre e acreditou ser possível ser cristão ao mesmo tempo que ser averroista. Siger foi mestre de artes na Universidade de Paris pelo ano 1270 ou até antes. Polemizou com os franciscanos e também, em parte, com os dominicanos. Os mestres das artes de então eram professores que ensinavam filosofia (e seus ramos) para estudantes que posteriormente fariam teologia. Siger tinha em mãos Aristóteles e seus comentadores, evidentemente, árabes. Optou particularmente pelos comentários de Averrois porque os acreditava serem mais próximos às intenções de Aristóteles, mais profícuos e ajustados (embora também conhecesse os comentários e interpretações de Avicena, de Alberto Magno e, em parte, de Tomás de Aquino). Duas obras da época: *De unitate intellectus*, de Tomás de Aquino e *Quaestiones de anima intellectiva* de Siger de Bramante evidenciam os debates opostos que haviam se instalado na Universidade de Paris. Os dois partem de premissas aristotélicas, mas terminam em conclusões contrárias e polêmicas. Siger desenvolveu especialmente dois temas filosóficos, mas que eram pertinentes à teologia: o tema da alma intelectual humana e da eternidade do mundo. Seguindo Averrois, Siger afirmou e defendeu a imortalidade da alma humana dizendo que não há estado final individual, mas coletivo. Portanto, o que faz a alma humana ser imortal é o fato de ser participante do intelecto único que sobrevive mesmo quando o homem singular morre. O intelecto não é parte integrante da alma individual, mas uma capacidade exterior, embora atue em cada pessoa de modo a parecer pertencer a ela individualmente. Para Siger, “o intelecto não tem nada em comum com a substância da alma e está a esta unida só acidentalmente na sua operação”.³⁶

³⁶ Cfr. “Contra a identificação tentada por Tomás, ele aduz razões aristotélicas: a que a alma sensitiva não existe sem um corpo, enquanto o intelecto é independente de toda materialidade; a outra, que o intelecto é impassível e é potência não mista; a outra ainda, que nenhuma forma, cuja separação da matéria não implique corrupção, é material; e o intelecto justamente se separa sem se corromper. Além disso, Siger cita a opinião dos principais comentadores do peripatismo, em favor da tese que nega a pertença do intelecto à substância psíquica” (RUGGIERO, 1950, p. 168.). Tomás responde com outro argumento: “se o intelecto é separado da essência da alma, explica-se que ele entenda, mas não que *este homem* entenda: como eu posso referir a mim um pensamento que não é meu, que não sou eu? Aqui Siger não pode responder senão reconhecendo de alguma maneira que a atribuição do pensamento a um homem particular é metafórica: ao mesmo tempo que nós dizemos que o homem vê, embora a visão aconteça no olho e não em outra parte do organismo, assim também dizemos que o homem entende, muito embora o entender seja só o intelecto e não também o corpo. Mas ele também tem um bom jogo contra Tomás, quando lhe objeta a impossibilidade que o intelecto seja unido por essência e separado por potência da matéria: coisa que, de um ponto de vista aristotélico, é um absurdo. Estes originais dissídios especulativos se agigantaram depois nos sucessivos desenvolvimento dos respectivos sistemas. Em primeiro lugar, o que aconteceu com o princípio de individuação da alma? Multiplica-se a alma intelectual com o multiplicar-se dos indivíduos? Segundo Siger, é evidente que ela não se multiplica: cada criatura que no seu ser é separada da matéria não se multiplica com o multiplicar-se da matéria; portanto a alma intelectual, que, na sua concepção, é uma essência separada, não se pluraliza com os corpos, mas permanece una e idêntica. Daqui a

Tal tem sido a doutrina chamada monopsíquica que admitia a existência de uma mente não individualizada – uma faculdade comum, que exercemos individualmente enquanto vivemos, mas que vive eternamente como parte de um único intelecto da espécie, depois que morreremos.³⁷ Contra tal tese, como já mencionamos, escreveu S. Tomás o opúsculo *Da unidade do intelecto* afirmando que a alma não é uma mente coletiva, mas que alma e corpo, são princípios que juntos, compõem e fazem a personalidade individual, atual e real.

A outra tese de Siger de Bramante foi a eternidade do mundo. A ciência racional, segundo ele, conclui por si mesma que o mundo sempre existiu. Parece que Siger defendia ainda a tese da chamada dupla verdade, isto é, de que é possível se afirmar duas verdades em muitos casos completamente opostas: de um lado, verdades de fé e, de outro, verdades racionais, científicas. Contra tal tese insurgiu-se Tomás de Aquino dizendo:

“Ele (Siger) pensa que a fé concerne a coisas cujo inverso pode ser necessariamente concluído (isto é, provado). Dado que a única coisa que se pode necessariamente concluir é uma verdade necessária cujo oposto é falso e impossível, decorre dessa afirmação que a fé concerne ao falso e ao impossível, o que nem Deus poderia admitir, e os ouvidos dos fiéis não podem suportar”.³⁸

Quanto ao tema da essência e da existência, Siger colocou-se o seguinte problema: “*Se, nas coisas criadas, o ente (ens) ou o ser (esse) pertence à essência das criaturas, ou é algo acrescentado à sua essência*”.³⁹ Para tentar responde-la, porém, utilizou-se do instrumental filosófico averroísta.

Como se observa, grandes interrogações e discussões se ressurgiram com o advento dos textos aristotélicos, seus comentadores e intérpretes medievais. Na continuidade deste artigo veremos como o pensamento de Duns Scotus se situou naqueles debates e que

objeção que Siger apresenta a si mesmo: portanto, se um é o intelecto em todos, quando um só sabe, não é preciso dizer que todos sabem? Portanto, não há lugar mais para os ignorantes, que são resgatados pela sabedoria de outros? Conseqüências ainda mais estranhas, sob o aspecto moral, trazem os contemporâneos do nosso filósofo: assim, narra Mandonnet, um oficial do exército em Paris, declarava de não querer mais expiar as suas culpas: porque, ele dizia, se a alma de São Pedro está salva, eu serei salvo igualmente: tendo a mesma alma intelectiva, teremos o mesmo destino” (RUGGIERO, 1950, pp. 169-170).

³⁷ - Cfr. RUBENSTEIN, op. cit, p 190.

³⁸ - Cit. por RUBENSTEIN, op. cit. p. 183. A citação indica a postura intelectual de Tomás de Aquino, segundo o qual, não há antinomia entre a verdade racional e a verdade da fé.

³⁹ Apud GRABMANN; GILSON, op. cit., p.105s.

elementos metafísicos foram assimilados e assumidos por ele para edificar sua grande obra tentando responder às questões do seu tempo.

Referências

AVICENA. **A origem e o retorno**. Introdução e aparelho crítico: Jamil Ibrahim Iskandar. Martins Fontes, São Paulo, 2005.

ARISTÓTELES. **La Metafísica**. Trad. italiana di G. Reale, Ed. Rusconi, Milano, 1984.

CIRNE LIMA, Carlo Roberto. **Dialética para principiantes**. Editora Unisinos, São Leopoldo, 2002.

COLOMER, Eusebi. **El Pensamiento Alemán de Kant a Heidegger**, vol II, Biblioteca Herder, Barcelona, 1986.

DE BONI, Luis Alberto. **A entrada de Aristóteles no Ocidente Medieval**. EST Edições, Porto Alegre, 2010.

_____. **Filosofia Medieval. Textos**. Edipucrs, Porto Alegre, 2000.

_____. O neoplatonismo de Duns Scotus. In: BAUCHWITZ, Oscar F. **O Neoplatonismo**. Argos Editora, Natal, 2001.

FABRO, Cornelio. **Partecipazione e causalità – secondo s. Tommaso d’Aquino**. Società editrice Internazionale, Torino, 1960.

FERNANDEZ, Clemente. **Los filósofos medievales**. Filosofía patristica. Filosofía arabe y judia. Textos. BAC, Madrid, 1979.

FREIRE-MAIA, Newton. **Criação e evolução: Deus, o acaso e a necessidade**. RJ: Vozes, 1986. 357 pp.

FRIEDLÄNDER, Paul. **Platon – Verdad del ser y realidad de vida**. Trad. espanhola de S. González Escudero. Editorial Tecnos, Madrid, 1989.

GOFF, Jacques Le. **A Civilização do Ocidente Medieval**. Trad. de José Rivair de Macedo. EDUSC, Bauru, SP, 2005.

GILSON, Etienne. **Por que São Tomás Criticou Santo Agostinho, Avicena e o Ponto de Partida de Duns Scotus**. São Paulo, Paulus, 2010.

_____. **Jean Duns Scot**. Introduction a ses positions fondamentals. Paris, Librairie Philosophique J. Vrin. 1952.

_____. **El Ser y los filosofos**. Trad. espanhola de Santiago Fernández Burillo, EUNSA, Pamplona, 1985

_____. **La philosophie au Moyen Age – Des origines patristiques a la fin du XIV siècle**. Payot, Paris, 1952.

_____. **L’esprit de la philosophie médiéval**, J. Vrin, Paris, 1948.

_____. **L’être et le essence**, J. Vrin, Paris, 1981.

KLIMKE, Frederico; COLOMER, Eusébio. **Historia de la Filosofia**. Editorial Labor, Barcelona, 1953.

PEREIRA, Rosalie Helena de Souza, **Avicena: A Viagem da Alma**. Uma leitura Gnóstico-Hermética de Hayy Ibn Yaqzân. Ed. Perspectiva, São Paulo, 2010.

REALE, Giovanni. **Platone**. Allá Ricerca della Sapienza Segreta. Ed. BUR, Milano, 1998.

_____. **Il Concetto di Filosofia Prima** – L’Unità della Metafísica di Aristotele. Vita e Pensiero, Milano, 1984.

_____. **Per una Nuova Intrepretazione di Platone**. Vita e Pensiero, Milano, 1989.

ROSS, David. **Teoria de las Ideas de Platon**. Trad. espanhola de José Luis Díez Arias, Ediciones Cátedra, Madrid, 1993.

RUBENSTEIN, Richard E. **Herdeiros de Aristóteles**. Como cristãos, muçulmanos e judeus redescobriram o saber na Antiguidade e iluminaram a Idade Média. Trad. de Vera ribeiro. Ed. Rocco. Rio de Janeiro, 2005.

RUGGIERO, Guido de. **Storia della Filosofia** – parte seconda – La filosofia del cristianesimo- vol III – La maturità della scolastica. Laterza, Bari, 1950.

SCOTUS, João Duns. **Prólogo da Ordinatio**. Edipucrs, Porto Alegre, 2003.

SUAREZ, Francisco. **Disputaciones Metafísicas** (vls I-VII). Biblioteca Hispânica de Filosofia. Trad. espanhola de Sergio Rabade Romeo e Salvador Caballero Sanchez. Madrid, 1960.

STEENBERGHEN, Fernand Van. **La philosophie au XIII Siècle**. Publications Universitaires. Louvain, 1966.

SERTILLANGES, A. D. **El Cristianismo y las Filosofías**. Vol. I, Trad. espanhola de Cecilio Sanchez, Editorial Gredos, Madrid, 1966, PP. 58 – 59 e pp. 61-62).

_____. **La Idea de Creación y sus resonancias filosóficas**. Trad. espanhola de Gustavo Piemonte, Editorial Columbia, Buenos Aires, 1969).

THONNARD, F. J. A. A. **Extraits des Grands Philosophes**, Desclée e Cie, Paris, 1953.

Recebido em 30.Jun.2013

Aceito em 30.Jul.2013