

**UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE – UFF**

**JEFERSON DA COSTA VALADARES**

**A TEORIA DA CAUSALIDADE DE NICOLAU DE AUTRÉCOURT**

**Niterói**

**2015**

**Universidade Federal Fluminense – UFF**  
**Programa de Pós-Graduação em Filosofia – PFI**

**JEFERSON DA COSTA VALADARES**

**A TEORIA DA CAUSALIDADE DE NICOLAU DE AUTRÉCOURT**

**ORIENTADOR: GUILHERME WYLLIE**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia – PFI, para obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Niterói

2015

**JEFERSON DA COSTA VALADARES**

**A TEORIA DA CAUSALIDADE DE NICOLAU DE AUTRÉCOURT**

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia – PFI – da Universidade Federal Fluminense, como requisito parcial para a obtenção de grau de Mestre em Filosofia.

Aprovado em fevereiro de 2015.

**BANCA EXAMINADORA**

---

Prof. Dr. Guilherme Louis Wyllie Médici  
Universidade Federal Fluminense – UFF (Orientador)

---

Prof. Dr. Marcelo Santos das Neves, O.P.  
Pontifícia Università San Tommaso D'Aquino – ANGELICUM-ROMA (Examinador)

---

Prof. Dr. Sergio de Souza Salles  
Universidade Católica de Petrópolis – UCP (Examinador)

Niterói  
2015



Para meus pais, Gilson Valadares e  
Marilza Valadares, *ex toto corde*.

Para Bruno Palma e Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento,  
por terem me apresentado à Idade Média.

## AGRADECIMENTOS

Este trabalho não é apenas um rito de passagem. Durante todo o período de pesquisa tive a oportunidade de estabelecer inúmeras relações de grande importância na minha formação intelectual e acadêmica. Estabeleci boas e verdadeiras amizades. Por isso, em primeiro lugar, agradeço a CAPES pelo financiamento desta pesquisa, mediado pela Universidade Federal Fluminense – UFF. Em segundo lugar, agradeço a Guilherme Wyllie, pela sua amizade, pela confiança no meu trabalho e sempre competente orientação. Em terceiro lugar, agradeço a Christophe Grellard pelo diálogo sobre Nicolau de Autrécourt e o convite para um estágio de pesquisa na Université Paris 1 – Panthéon Sorbonne, no segundo semestre de 2013. A Jean-Baptiste Brenet (Université Paris 1), pelas aulas, contribuições sobre al-Ghazālī e a História da Filosofia Árabe, na Sorbonne. Ao Adriano Oliva, OP (LEM/CNRS e Comissão Leonina de Paris) pela acolhida na Bibliothèque du Saulchoir, em Paris. A Régis Morelon, OP (SPHERE/CNRS), pelo diálogo sobre astronomia árabe e al-Ghazālī. A Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento (PUC-SP) pelo incentivo nos estudos medievais que na minha vida começaram em 2006. A Rosalie Helena de Souza Pereira (PUC-SP), pelo diálogo constante sobre o pensamento islâmico. A Hilton Japiassu (UFRJ), pela amizade e incentivo. A Bruno Palma, OP, pela amizade e revisão cuidadosa dos meus textos. A Marcello Neves, OP, pela participação na minha defesa. A Alexander Fidora (UAB/ICREA), pelo fornecimento de material e acolhida em minha passagem pela Universitat Autònoma de Barcelona. A Paloma Pérez Ilzarbe (UNAV), pelo diálogo sobre Jean Buridan e acolhida em breve passagem na Universidad de Navarra. A Dominik Perler (Humboldt-Universität zu Berlin), pelo diálogo e indicações sobre epistemologia autrecuriana e as teorias da causalidade na Idade Média. A Claude Panaccio (Université du Québec à Montréal-UQÀM), pelo envio de material e diálogo sobre o método de reconstrução em filosofia. A Sergio Salles (UCP), por ter lido, sugerido mudanças no meu trabalho e por participar da minha banca de defesa. A Dirk Greimann (UFF), por ter me apresentado o pensamento de Gotlob Frege e pela indicação à filosofia analítica. A Danilo Marcondes (UFF/PUC-Rio), pelas aulas na UFF. Aos meus colegas da Pós-Graduação. A Gustavo Paiva (Doutorando/USP), pelo envio de cópia de material. A Camille Véron pelo carinho e amizade em Paris. A María Elena Gómara Urdiain, pelas suas indicações na Espanha. Ao meu irmão Matheus Valadares. Enfim, aos meus pais, Gilson e Marilza pela amizade e apoio incondicional.

## RESUMO

A presente dissertação tem como tarefa reconstruir a concepção autrecuriana de causalidade. O objetivo é mostrar que, ao analisarmos, de maneira conjunta, dois dos seus principais textos, vale dizer, as correspondências com Bernardo de Arezzo e o *Tractatus (Exigit ordo)*, podemos estabelecer uma teoria da causalidade que é tratada de maneira não sistemática no conjunto de sua obra. O último capítulo “se uma mesma causa pode produzir efeitos especificamente diversos” (*An aliqua eadem causa possit producere diversos effectus in specie*) do *Exigit ordo* reúne os argumentos mais fortes que poderiam confirmar tal hipótese. Esta dissertação conta com uma estratégia tríplice para reconstrução da causalidade na filosofia de Nicolau de Autrécourt. A saber: (i) ofereceremos, *prima facie*, uma contextualização histórico-doutrinal sobre a causalidade; abordaremos pelo menos duas noções medievais de causalidade (a causalidade natural e divina), mostrando, destarte, o argumento ocasionalista de al-Ghazālī, bem como sua pouco provável influência na teoria da causalidade autrecuriana. (ii) Reconstruiremos o fundacionalismo autrecuriano, analisando seu posicionamento epistemológico sobre a não-evidência e indemonstrabilidade da relação de causalidade. (iii) Buscaremos, enfim, apresentar a estratégia autrecuriana: posta a impossibilidade de demonstração e a não evidência da causalidade, resta para Autrécourt, uma solução hipotética. Tal solução, a reconstruiremos, de forma *ad hoc*, como sendo sua teoria atomista da causalidade. Quanto à causalidade, não tomaremos nem al-Ghazālī nem Autrécourt como sendo céticos. Ao contrário, no caso do primeiro, ocasionalista e, no caso do segundo, fundacionalista e mecanicista.

Palavras-chave: Teorias medievais da causalidade; epistemologia; filosofia da natureza.

## ABSTRACT

This work has the task of rebuilding the autrecurian conception of causality. The aim is to show that, by analyzing, jointly, two of its main texts, that is, correspondence with Bernardo of Arezzo and the Tractatus (*Exigit ordo*); we can establish a theory of causation that is not treated systematically in set of his work. The last chapter “if the same cause can produce specifically different effects” (*An aliqua eadem causa possit producere diversos effectus in specie*) the *Exigit ordo* brings together the strongest arguments that could confirm this hypothesis. This thesis has a tryptic strategy for reconstruction of causality in the philosophy of Nicholas of Autrecourt. These are: (i) to offer, *prima facie*, a historical-doctrinal context of causation; to discuss at least two medieval notions of causality (the natural and the divine one) showing thus al-Ghazālī occasionalist argument as well as its unlikely influence on the theory of autrecurian causality. (ii) To rebuild the autrecurian foundationalism, analyzing its epistemological position on the non-evidence and improbability of causal relationship. (iii) To finally present autrecurian strategy: once the impossibility of the demonstration and no evidence of causality remains to Autrecourt, a hypothetical solution. Such a solution will be rebuilt, in an *ad hoc* basis, as its atomistic theory of causation. As to causation, will take neither al-Ghazālī nor Autrecourt like been skeptical. Unlike in the case of the first, occasionalist, and in the case of the second, mechanisist and foundationalist.

Keywords: medieval theories of causality; epistemology; philosophy of nature.



## RÉSUMÉ

Cette étude a comme tâche la reconstruction de la conception autrécurienne de la causalité. L'objectif est montrer que, en analysant, dans sa connexion, deux de ces principaux textes, c'est-à-dire, les correspondances avec Bernard d'Arezzo et le *Tractatus (Exigit ordo)*, ont peut établir une théorie qui est traité de manière non systématique dans l'ensemble de son oeuvre. Le dernier chapitre "si une même cause peut produire des effets différents dans l'espèce" (*an aliqua eadem causa possit producere diversos effectus in specie*) de l'*Exigit ordo* joint les arguments les plus forts que l'on pourrait confirmer telle hypothèse. Cette étude comporte une triple stratégie pour reconstruire la causalité dans la philosophie de Nicolas d'Autrecourt. A savoir: (i) nous offrirons, *prima facie*, une contextualisation historico-doctrinale sur la causalité; nous aborderons au moins deux notions médiévales de la causalité (la causalité naturelle et divine), en montrant, aussi, l'argument occasionnaliste de al-Ghazālī, aussi bien comme son peu probable influence sur la théorie de la causalité autrécurienne. (ii) Nous reconstruirons le fondationalisme autrécurienne, en analysant son placement épistémologique sur l'inévidence et indémontrabilité de la relation de causalité. (iii) Nous chercherons, en fin, de présenter la stratégie autrécurienne: donnée l'impossibilité de démonstration et l'inévidence de la causalité, reste pour Autrecourt, une solution, et nous la reconstruirons, d'une manière *ad hoc*, montrant qu'elle est sa théorie atomiste de la causalité. Quant à la causalité, nous ne considérons pas, ni al-Ghazālī ni Autrecourt, comme des sceptiques; au contraire, celui-là est occasionnaliste et, celui-ci, fondationaliste et mécaniciste.

Mots-clés: Théories médiévales de la causalité; épistémologie; philosophie de la nature.

*“O conteúdo do princípio de causalidade é constituído manifestamente pela afirmação de que tudo no universo acontece segundo a lei. É uma e mesma coisa afirmar a validade do princípio da causalidade ou da existência do determinismo”.*

[Moritz Schlick, *A causalidade na física atual*, §2]

*“Há algumas causas que produzem um certo efeito de maneira inteiramente uniforme e constante, sem que jamais se tenha encontrado nenhum exemplo de falha ou irregularidade em sua operação. [...] mas há outras causas que se têm mostrado irregulares e incertas: o ruibarbaro nem sempre funcionou como purgante ou ópio como um soporífero para todos os que ingeriram esses medicamentos.”*

[David Hume, *Uma investigação sobre o Entendimento humano*, Seq. VII, §4]

*“[...] Na mesma proporção em que a credulidade, enquanto cabedal da mente, é mais tranquila que a curiosidade, a sabedoria que discorre sobre a superfície é de longe preferível àquela filosofia pretensa que entra na profundidade das coisas e depois volta gravemente com informações e descobertas de que por dentro elas não servem para nada.”*

[Jonathan Swift, *Uma história de um tonel*, Seq. IX]

*“Suspirava atiçando o fogo com o cabo da quenga de coco. Deus não permitiria que sucedesse tal desgraça.”*

[Graciliano Ramos, *Vidas secas*]

*“ – Dieu tout-puissant a fait les planètes, et nous, nous faisons les plats nets.”*

[François Rabelais, *Gargantua*, Chap. 5]

# SUMÁRIO

Lista de abreviações	xii
Nota às traduções	xiii
Introdução	1
1. Teorias medievais da causalidade	19
1.1 Causalidade natural	21
1.2 Causalidade divina	26
1.2.1 O ocasionalismo islâmico medieval	28
1.2.2 Al-Ghazālī	30
1.2.3 O argumento da causalidade em al-Ghazālī	33
2. A crítica epistemológica à causalidade	49
2.1 O fundacionalismo epistêmico	51
2.1.1 O Primeiro Princípio	53
2.2 Não-evidência da causalidade	64
2.2.1 Crítica ao princípio de causalidade	65
2.2.2 Acidentes e substância	73
3. A teoria atomista da causalidade	82
3.1 O atomismo	84
3.2 O princípio de conveniência	96
3.3 As duas regras da causalidade	102
3.3.1 R1: uma única causa não pode ter efeitos diversos	102
3.3.2 R2: um único efeito é produzido por uma única causa	104
3.4 A lei da causalidade	104
3.5 A lei de efetuação	115
3.5.1 Efetuação 1: a causa do fogo	118
3.5.2 Efetuação 2: a causa da alma humana	121
3.5.3 Efetuação 3: a causa dos atos do conhecimento	124
4. Conclusão	129
5. Bibliografia	140

## Lista de abreviações

<b>AHDLMA</b>	<i>Archives d'histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge</i>
<b>Articuli condempnati</b>	<i>Artigos condenados</i>
<b>Articuli missi de Parisius</b>	<i>Artigos enviados de Paris</i>
<b>At.</b>	<i>Átomo</i>
<b>CUP</b>	<i>Chartularium Universitatis Parisiensis, Editado por H. Denifle e E. Chatelain, I-II, Paris, 1889-1891.</i>
<b>DTC</b>	<i>Dictionnaire de Théologie Catholique</i>
<b>Exigit ordo</b>	<i>Tratado útil (A boa ordem exige)</i>
<b>Epistola Egidii</b>	<i>Carta de Gilles a Nicolau</i>
<b>Epistola Nicholai ad Egidium</b>	<i>Carta de Nicolau a Gilles</i>
<b>HLF</b>	<i>Histoire Littéraire de la France</i>
<b>Prima epistola</b>	<i>Primeira carta a Bernardo</i>
<b>Proclamatio Presumptuosa</b>	<i>Proclamação presunçosa</i>
<b>Quaestio</b>	<i>Quaestio de Qua Respondet Magister Nicholaus</i>
<b>Secunda epistola</b>	<i>Segunda carta a Bernardo</i>
<b>TF</b>	<i>Tahâfut al-Falâsifah</i>
<b>Ve Michi</b>	<i>Artigos contidos na cédula 'enviada a mim'</i>

## Nota às traduções

Para esta dissertação, utilizamos diferentes versões das obras de Nicolau de Autrécourt e de al-Ghazālī. Dividiremos nossa justificativa, de acordo com a utilização das obras, de acordo com os capítulos desta dissertação.

No capítulo 1, utilizamos a versão arabo-inglesa de Michael Marmura da “*Incoerência dos filósofos*”. Nossa leitura e tradução dos excertos, tomou como base a versão inglesa oferecida por Michael Marmura: AL-GHAZĀLĪ. *Tahâfut al-Falâsifah. (The Incoherence of the philosophers)*. A parallel English-Arabic text translated, introduced, and annotated by Michael E. Marmura. Brigham Young University Press. Provo: Utah, 1997.

No capítulo 2, utilizamos a versão latino-francesa de Christophe Grellard das “*Correspondências e artigos condenados de Nicolau de Autrécourt*”. Nossa leitura e tradução dos excertos, tomou como base um cotejamento do latim com o francês, sendo na maioria dos casos, traduzidos diretamente da versão francesa de Grellard: AUTRÉCOURT, Nicolas. *Correspondance. Articles condamnés*. (Texte latin établi par L.M. de Rijk, introduction, traduction et notes par Ch. Grellard. Vrin: Paris, 2001. (Collection Sic et Non).

No capítulo 3, utilizamos a versão latino-italiana de Antonella Muso e a versão crítica original latina de O’Donnell, do *Tractatus Exigit ordo executionis*. Nossa leitura e tradução dos excertos do *Exigit ordo* procedeu tomando como base o texto latino em cotejo com a versão italiana elaborada por Antonella Muso. Na maioria das passagens, recorreremos ao texto italiano. As versões são as seguintes: *Exigit ordo executionis* et *Quaestio Utrum visio creature rationalis beatificabilis per Verbum possit intendi naturaliter*. In: O’DONNELL, J. R. “*Nicholas of Autrecourt*”. *Mediaeval Studies*, 1 (1939), 179-280; AUTRECOURT, Nicola di. *Il “Trattato”*. (Traduzione, introduzione e note a cura di Antonella Muso). Edizioni ETS: Firenze, 2009.

Assim, assumimos integralmente todas as imprecisões e erros de tradução que eventualmente possam surgir.

# Introdução

## I.

Nicolau de Autrécourt<sup>1</sup> foi um personagem singular no pensamento filosófico do século XIV em Paris. Sua importância na História da Filosofia<sup>2</sup> tem sido resgatada basicamente pelas pesquisas no campo da epistemologia, filosofia da linguagem (semântica), história da lógica escolástica, ceticismo na idade média, atomismo medieval e história da ciência. Quanto à epistemologia e à história da ciência, podemos destacar o tema da causalidade. Essa, aliás, é o objeto desta dissertação. A área de concentração de seu pensamento, é, sem dúvida, o campo da epistemologia. Seus trabalhos também versam sobre áreas como filosofia da natureza, ontologia, política e ética. Seus escritos (comentários) sobre política foram perdidos. Quanto às suas reflexões sobre a ética<sup>3</sup>, há muito o que ser descoberto e analisado, sobretudo no campo de uma moral laica, a qual ele pode ser considerado como sendo um dos precursores medievais do assunto. No campo da teologia, ao que tudo indica, sua atenção foi bastante secundária, diríamos, inexpressiva, deixando apenas um pequeno escrito chamado de *Quaestio*, que trata da visão beatífica.

Nascido em Autrécourt, diocese de Verdun, França, aproximadamente no ano 1300 e morto no ano de 1368. Estudou na Universidade de Paris, membro do colégio da Sorbone entre os anos de 1320 e 1327. Sua formação universitária é típica de um estudante medieval, com a diferença de ter, também, realizado estudos jurídicos.

Sua formação está organizada de forma tríplice: Mestre em artes (*Magister in artibus*), bacharel e licenciado em teologia e em direito (*baccalarius et licenciatus in*

---

<sup>1</sup> Veja-se, e.g., o excelente estudo de KALUZA, Z. *Nicolas d'Autrécourt. Ami de la vérité, Histoire Littéraire de la France*, 42-1: Paris, 1995.

<sup>2</sup> Para uma apresentação geral da filosofia de Nicolau de Autrécourt, cf.: WEINBERG, J.R. *Nicolaus of Autrecourt. A study in fourteenth century Thought*. University Press: Princeton, 1948. Second edition: Green Wood Press: New York, 1969; GRELLARD, C. *Croire et savoir. Les principes de la connaissance chez Nicolas d'Autrécourt*. Vrin: Paris, 2005; os artigos reunidos em CAROTI, S. & GRELLARD, C. (ed.), *Nicolas d'Autrécourt et la faculté des Arts de Paris (1317-1340)*. Actes du colloque de Paris, 19-21 mai, 2005. Quaderni di Paideia, Stilgraf Editrice: Cesena, 2006.

<sup>3</sup> ALLINEY, Guido. *The Theory of the will in Nicholas of Autrécourt: a threefold structure*. In: CAROTI, S. & GRELLARD, C. (éd.). *Nicolas d'Autrécourt et la Faculté des Arts de Paris (1317-1340)*. Actes du colloque de Paris, 19-21 mai 2005. Quaderni di Paideia. Stilgraf Editrice: Cesena, 2006, p. 277-298.

*theologia et in legibus*). Em 4 de março do ano de 1338, recebe uma prebenda; torna-se deão do Cabido dos cônegos da Catedral de Metz no ano de 1350.

Autrécourt sofre um processo inquisitorial que dura pelo menos seis anos. Em 21 de novembro de 1340, o Papa Bento XII o convoca à Avignon por intermédio do bispo de Paris para responder a esse, a respeito de seus ensinamentos. Bento XII, entretanto, falece em 25 de abril de 1342. Sendo, portanto, seu sucessor Clemente VI, eleito em 19 de maio de 1342. Clemente VI, assume e, portanto, retoma o processo. De fato, Autrécourt é condenado no ano de 1346. Em 1347, abjura e vê queimadas publicamente suas obras. Parte delas, no entanto, são conservadas. Tais como partes de sua correspondência com o franciscano Bernardo de Arezzo e Gilles de Van Faeno; um tratado útil, chamado de *Exigit ordo* e alguns fragmentos das cartas, artigos condenados a *Quaestio*. Ao todo, são quatro cartas que foram preservadas.

Segundo Paul Vignaux<sup>4</sup>, a análise do documento que expõe as informações sobre os escritos de Autrécourt é o *Chartularium Universitatis Parisiensis* de 1891, que apresenta quatro tópicos: (i) uma *prima cedula*, que a *Discussio* chama devido ao seu *incipit*, *cedula “Ve michi”*, endereçada ao Papa Clemente VI. De fato, neste documento, Autrécourt declara-se pronto para reprovar 32 proposições, onde 27 são expressamente tiradas das cartas escritas ao franciscano Bernardo de Arezzo; (ii) o próximo texto, *alia cedula*, Autrécourt explica, a pedido dos teólogos, qual foi o motivo que o inspirou em suas cartas contra Bernardo de Arezzo; (iii) na *Discussio* e na *reprobatio*, o Cardeal Guilherme Curti, a quem o caso foi confiado, toma a palavra; a *Discussio* recorda a *cedula “Ve michi”* e nos traz dois grupos de proposições confessadas por Autrécourt; seguidas de 19 artigos, *quorum aliquos simpliciter, et aliquos sub forma qua ponuntur se dixisse negavit*, cuja enumeração é a seguinte: *omnes predicti articuli extracti fuerint de libelo qui incipit: Exigit ordo*, etc.; em seguida, *secuntur articuli missi de Parisius*, ao todo, são 10 artigos; (iv) o fim do documento é preenchido pela *reprobatio errorum*; os escritos de Nicolau de Autrécourt serão queimados publicamente em Paris, no ano de 1347. Em decorrência deste rígido processo inquisitorial, ele é destituído de seus títulos, sobretudo o de Mestre em artes, declarado inapto ao ensino da teologia. Sua carreira acadêmica é bruscamente interrompida. Autrécourt desaparece da vida universitária.

---

<sup>4</sup> VIGNAUX, P. *Nicolas d'Autrécourt*. Dictionnaire de théologie catholique (DTC), 11 (1931), 561-587. p. 561.

Quanto à sua obra, a referência é a *Discussio* e a *reprobatio errorum*. Elas de fato nos atestam a atividade doutrinal de Autrécourt. A saber: Professor na Faculdade de Artes; comentador das *Sentenças* de Pedro Lombardo, ao menos do livro I; outro escrito de suma importância são suas nove cartas (desta correspondência, conservaram-se apenas quatro cartas) contra Bernardo de Arezzo, teólogo da Ordem dos Frades Menores. Um tratado chamado *Exigit ordo executionis*. Sendo seu título completo *Incipit tractatus utilis magistri Nicholai de Ultricuria ad videndum an sermones peripateticorum fuerint demonstrativi* (Tratado útil para ver se os discursos dos peripatéticos são de fato demonstrativos); um comentário sobre a Política de Aristóteles e questões sobre o justo e o injusto. Quanto aos sermões e as disputas, as informações são imprecisas e não se sabe com certeza se deixou de fato algum escrito, e, ou, se eles foram preservados.

Cumprido, após termos realizado uma apresentação geral do perfil biográfico de Nicolau de Autrécourt, apresentamos nosso objetivo com essa dissertação.

## II.

Esta dissertação tem como principal objeto o tema da causalidade de acordo com Nicolau de Autrécourt. O tema da causalidade, no entanto, não é abordado de maneira sistemática na obra do autor. Partindo desta não sistematicidade no pensamento do mestre parisiense, tentar-se-á reconstruir sua concepção de causalidade apresentando-a como uma teoria da causalidade: concebida aqui como um conjunto de regras e princípios que regulam a relação que há entre causa e efeito. Esta abordagem, por sua vez, constitui-se numa estratégia *ad hoc*, tendo como base os seus pressupostos epistemológicos.

Ao reconstruirmos a concepção autrecuriana da causalidade, é possível inferir que se trata de uma doutrina bastante refinada, comprometida em constituir uma ontologia e atuando como mecanismo explicativo sobre a hipótese autrecuriana da eternidade das coisas e a eternidade do universo, i.e., a ordem pela qual os entes se constituem: seu surgimento, produção e desaparecimento.

A princípio, a causalidade estaria relacionada com o comportamento ontológico dos entes sujeitos ao aparecimento e desaparecimento. Isto implica em mostrar, e.g., que



sua concepção da causalidade é atomista, claramente mecanicista e se subscreve no quadro de uma epistemologia fundacionalista. Ao mesmo tempo em que possui relação direta com a justificação da ordem do universo. Preocupado com a maneira pela qual inteligimos a relação causal e de que maneira essa mesma relação atua no mundo. E como o intelecto apreende de forma efetiva este tipo de conhecimento, cuja modalidade se constitui em uma relação entre objetos.

Escolhemos a proposição “se uma mesma causa pode produzir efeitos especificamente diversos” (*An aliqua eadem causa possit producere diversos effectus in specie*) como o problema central da pesquisa. Pois, a partir desta proposição, que na verdade é o título do último capítulo do *Exigit ordo*, podem ser derivadas as conclusões de um conjunto de argumentos em que Nicolau de Autrécourt questiona e restringe com base numa epistemologia de caráter fundacionalista, a possibilidade de que uma causa possa produzir múltiplos efeitos especificamente diversos em espécie. Sua restrição ao problema da relação entre causa e efeito acabaria por revelar que o conhecimento que dela se tem não é evidente.

A relação de causalidade, na opinião do mestre Loreno, se constitui, à primeira vista, como um hábito conjectural (*habitus conjecturativus*). Uma vez que a relação entre causa e efeito é fruto de um hábito conjectural incerto onde não há evidência, Autrécourt defende ainda que tal relação se constitui como uma espécie de conhecimento provável, i.e., provisório, não definitivo e portanto, não demonstrável.

É, no entanto, na correspondência com Bernardo de Arezzo, que Nicolau de Autrécourt estabelece, *prima facie*, uma suposta “crítica cética” da relação de causalidade. Ela consiste basicamente em mostrar que não pode haver nenhuma demonstração de um efeito a partir das causas; não seria possível, destarte, conhecer com evidência se uma demonstração foi realizada, mostrando que a parte posterior seja realmente diferente da parte anterior. O conteúdo desta crítica é difícil de ser interpretado, porque encontra-se em um fragmento da quinta carta que foi organizado em forma de artigos condenados. Esse fragmento diz o seguinte:

Não pode haver absolutamente nenhuma demonstração pela qual a partir da existência das causas demonstramos a existência do efeito. Não nos é conhecido com evidência que uma demonstração possa ser feita de tal modo que a parte posterior seja realmente diferente da parte anterior.<sup>5</sup>

---

<sup>5</sup> AUTRÉCOURT, Nicolas. *Correspondance. Articles condamnés*, texte établie par DE RIJK, L. M. introduction, traduction et note par GRELLARD, Ch. Vrin: Paris, 2001. §§ 21-22, p. 136-138: [21] “*Item. Dixi in epistola predicta quod nulla potest esse demonstrativo simpliciter qua ex existentia causarum*”

Esta dissertação tem como linha investigativa o levantamento de, pelo menos três hipóteses. Cumpre, de imediato, salientar quais são essas três hipóteses principais, de acordo com nossa análise dos textos autrecurianos e com os trabalhos obtidos, em conjunto com a pesquisa da literatura secundária. Lembrando que estas afirmações que se seguem são passíveis de confirmação ou não ao decorrer da reconstrução do tema da causalidade. Vejamos, então, quais são essas três hipóteses:

1. Há, nas Cartas e no *Exigit ordo*, a constituição de uma teoria da causalidade. Observação: Esta hipótese consiste em mostrar que a discussão contida, de um lado, no conjunto das cartas de Autrécourt remete-nos a uma perspectiva de reconstrução de sua noção de causalidade via problema da substância; por outro lado, no *Exigit ordo*, a noção de causalidade pode ser reconstruída via relação entre causa e efeito.
2. Sua epistemologia fundacionalista se constitui como base para análise da relação de causalidade. Observação: Nesta hipótese, teremos como tarefa a reconstrução da epistemologia fundacionalista de Nicolau de Autrécourt. O ponto central dessa hipótese é a crítica de Nicolau de Autrécourt à causalidade. Esta hipótese tem, ainda, como tarefa investigar e reconstruir a crítica de Nicolau de Autrécourt à causalidade. Tentaremos também responder a pergunta: que tipo de relação é a causalidade? Em linhas gerais, sua crítica à causalidade consiste em mostrar que não pode haver demonstração (*non potest evidententer ostendi*), portanto, conhecimento certo, da relação entre causa e efeito. Al-Ghazālī não teria influenciado diretamente Autrécourt no tema da causalidade.
3. O último capítulo do *Exigit ordo* contém um conjunto de argumentos com os quais podemos reconstruir a teoria da causalidade autrecuriana. Este conjunto de argumentos são as leis e princípios que regulam esta teoria da causalidade. Observação: Esta hipótese visa reconstruir e sistematizar os argumentos de Autrécourt sobre o atomismo, a causalidade, a conveniência e a uma série de questões conexas ao que tentaremos constituir como uma teoria da causalidade.

---

*demonstretur existentia effectus. – Revoco tanquam falsum erroneum et hereticum. [22] Item. Dixi epistola predicta quod non est nobis evidententer notum quod possit fieri aliqua demonstrativo, <posteriore> a priori differente realiter. – Revoco tanquam falsum.”*

### III.

Após serem apresentadas as possíveis hipóteses com as quais pensaremos a causalidade, cumpre uma apresentação do estado da arte desta dissertação. De modo geral, pouca atenção foi dada ao pensamento de Nicolau de Autrécourt por parte da historiografia filosófica, se considerado em relação com outros pensadores da Idade Média, especialmente do século XIV. Uma dificuldade, no entanto, é a superação das imprecisões e acusações “desqualificadas”, por vezes, que fizeram alguns pesquisadores e, ao mesmo tempo, seus próprios contemporâneos da Universidade de Paris em função do processo inquisitorial ocorrido por volta de 1346.

Por conta desse processo inquisitorial, que durou mais de seis anos e por seu envolvimento no que ficou conhecido como Estatuto Parisiense dos Nominalistas, que no caso de Autrécourt, dizia respeito a um quadro noético-metafísico de um problema gramático-linguístico, Autrécourt foi interpretado como um nominalista, cético e anti-aristotélico. Segundo Ruprecht Paqué, o problema consistiria na nova concepção desenraizada da língua, da realidade, de uma teoria do conhecimento, abrangendo, portanto, uma resposta terminista-nominalista à questão dos *res universales*.<sup>6</sup> Com esse problema, supõe-se que alguns pesquisadores permaneceram com uma interpretação bastante condicionada (baseados em documentos oficiais e manuscritos) de que Nicolau de Autrécourt, seria, então, um filósofo cético extremista, ateu, nominalista (discípulo de Guilherme de Ockham), materialista (de acordo com a doutrina de Demócrito); um Hume medieval pela sua aproximação com o pensador escocês ao tratar da causalidade e de alguns pontos epistemológicos, aumentando ainda a sua fictícia fama de anti-aristotélico ferrenho.

---

<sup>6</sup> PAQUÉ, R. *Das Pariser Nominalistenstatut. Zur Entstehung des Rationalitätsbegriffs der neuzeitlichen Naturwissenschaft*, Quellen und Studien zur Geschichte der Philosophie 14, Berlin: W. de Gruyter, 1970, Kapitel 6, 168-249. (Traduction française, E. Martineau, *Le statut parisien des nominalistes*, PUF: Paris, 1985). p. 226-227 : “[179] L’arrière plan noético-métaphysique de cette problématique gramatico-linguistique, ou mieux ‘technico-linguistique’ nous est déjà connu : c’est une conception nouvelle, déracinée de la langue, de la réalité, et ce sont aussi, en conformité avec cette conception, une nouvelle théorie de la connaissance, et une réponse terministe-nominaliste à la question des *res universales*. A quoi correspond aussi une nouvelle doctrine de la supposition, au centre de la quelle se dresse, forte d’une prépondérance incontestée et – selon l’optique de l’exclusivité ontologique accordée à la ‘chose singulière’ – incontestable, la *suppositio personalis*, c’est-à-dire, la supposition pour la chose singulière par opposition à la supposition simple.” Como o próprio Paqué afirma no desenvolvimento do seu estudo, esta não é a posição de Autrécourt. Portanto, um equívoco de interpretação dos que participaram da elaboração do processo e do Estatuto.

A verdade é que a historiografia filosófica dos últimos 100 anos deixou à margem seu pensamento em detrimento de autores considerados mais importantes na história do pensamento ocidental. De modo bem equivocado, ou na tentativa de mostrar à comunidade acadêmica a importância de seu pensamento, logo começaram as aproximações livres com pensadores e personalidades de outro contexto histórico e filosófico. Isto, à primeira vista, comporta duas facetas: (i) o problema de livre associação de autores e doutrinas que não contribuem para o crescimento e evolução das pesquisas no âmbito mais especializado dos diversos aspectos de seu pensamento, englobando: filosofia da linguagem, lógica, epistemologia, ética, política, filosofia da natureza e ontologia<sup>7</sup>; (ii) o outro consiste em mostrar que de fato, há continuidade nessas doutrinas medievais e que, e.g., Nicolau de Autrécourt teria antecipado muito do que alguns filósofos modernos teriam dito<sup>8</sup> e que os conceitos não estariam exatamente atrelados a um determinado período da história<sup>9</sup>.

Especialmente, no período moderno dos anglo-saxônicos: George Berkeley (1685-1753), David Hume (1711-1776) e John Locke (1632-1704). Seguidamente pelo tratamento de temas como empirismo, teoria da evidência, percepção, teoria da causalidade, análise da linguagem por seus termos, teoria das inferências, fundacionalismo epistêmico, “ceticismo”, atomismo, abstração, intuição, teoria das *consequentiae* (do tipo, e.g., ‘*si aliquid est, aliquid est*’)<sup>10</sup> enfim, uma agenda de assuntos bastante relevantes. Ainda nesse sentido, o estudo das referências do pensamento de Nicolau de Autrécourt despertou interesse considerável por parte de alguns pesquisadores que atuam no contexto da filosofia desenvolvida entre os árabes, a saber: Averróis (1126-1198) e al-Ghazālī (Ca. 1056-1111).

---

<sup>7</sup> Para uma primeira abordagem do pensamento de Nicolau de Autrécourt a fim de conhecer os possíveis temas pelo autor desenvolvido, veja-se, e.g., o artigo de: VIGNAUX, P. “*Nicolas d'Autrécourt*”. *Dictionnaire de théologie catholique*, 11 (1931), 561-587.

<sup>8</sup> Veja-se, e.g., o artigo de Rashdall, H., “*Nicholas de Ulricuria, a Medieval Hume*”. *Proceedings of the Aristotelian Society*, 7 (1906/1907), 1-27. Este artigo foi o primeiro a aproximar Autrécourt de David Hume, ainda no começo do século XX.

<sup>9</sup> Nossa ideia de reconstrução, baseia-se na concepção do método de reconstrução em história da filosofia, tal qual apontado por Claude Panaccio, fundamentalmente nos seguintes escritos: PANACCIO, Claude. *De la reconstruction en histoire de la philosophie*. Tiré: G. Boss (dir.) *La philosophie et son histoire*. Éditions du Grand Midi: Zurich, 1994, pp. 173-195; PANACCIO, Claude. *Discussion de la Conférence de Claude Panaccio*. Tiré: G. Boss (dir.) *La philosophie et son histoire*. Éditions du Grand Midi: Zurich, 1994, pp. 293-312.

<sup>10</sup> Sobre o envolvimento de Autrécourt em temas de linguagem e lógica, veja-se o tópico (f) do artigo BOTTIN, F. « *La polemica contro i moderni loyca (G. di Ockham e N. di Autrecourt) nella Decas loyca di Leonino di Padova* ». *Medioevo*, 4 (1978), 101-143. p. 136-140.

Atualmente, a discussão sobre as possíveis fontes diretas de Nicolau de Autrécourt está em aberto. Especialmente, no que concerne ao filósofo e teólogo persa al-Ghazālī, por ser possivelmente, o gerador da concepção de causalidade e do suposto ceticismo empreendido por Autrécourt. De fato, há trabalhos que mostram a possível influência do filósofo persa no pensamento de Autrécourt, e.g., Marmura e Riker. Até o presente momento, esse é um dos assuntos mais controversos e discutidos entre os especialistas. O fato é que o paralelismo entre as ideias de ambos é notável, sobretudo, no que toca à causalidade natural e divina (no contexto do ocasionalismo islâmico).

De uma maneira geral, se a historiografia filosófica não deu muita atenção ao pensamento de Nicolau de Autrécourt, menos ainda se concentrou em um problema que é pouco estudado no âmbito de sua filosofia: a causalidade. Os estudos são poucos, mas de qualidade notável, que tentam retomar a discussão da causalidade no pensamento autrecuriano. Isto posto, cabe, para finalizar nosso estado da arte no contexto desta introdução, inventariar os trabalhos mais relevantes sobre o tema da causalidade em Nicolau de Autrécourt. Este inventário seguirá a seguinte ordem: o ano de publicação e os temas referentes à causalidade, acompanhado de seus respectivos autores. Antes de iniciá-lo, convém observar, de acordo com Ruprecht Pache<sup>11</sup>, que o primeiro trabalho sobre Autrécourt, atribui-se a J. Lappe<sup>12</sup>, a quem igualmente, coube a tarefa de editar as cartas a Bernardo de Arezzo e os artigos condenados. Lappe, entretanto, não conheceu o manuscrito posteriormente descoberto do tratado *Exigit ordo*. Isto posto, vejamos como se estruturam as pesquisas sobre Nicolau de Autrécourt até o presente momento, de acordo com os critérios enumerados na sequência.

De início, cumpre listar os autores e trabalhos de maior relevância até o presente momento conhecidos e utilizados como fonte secundária nesta dissertação. Repare-se que a bibliografia levantada é bastante reduzida. No entanto, sua qualidade e rigor são notórias. A maioria dos trabalhos – que são dez artigos – quase sempre publicados em revistas internacionais especializadas – encontram-se em língua inglesa. Isso mostra que os Estados Unidos e outros países de língua inglesa atualmente demonstram grande

---

<sup>11</sup> PAQUÉ, R. *Das Pariser Nominalistenstatut. Zur Entstehung des Rationalitätsbegriffs der neuzeitlichen Naturwissenschaft*, Quellen und Studien zur Geschichte der Philosophie 14, Berlin: W. de Gruyter 1970, Kapitel 6, 168-249. (Traduction française, E. Martineau, *Le statut parisien des nominalistes*, PUF: Paris, 1985). p. 217, nota : 4.

<sup>12</sup> LAPPE, J. *Nicolaus von Autrecourt. Sein Leben, seine Philosophie, seine Schriften*, Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, 6 (1908), Heft 2, 1\*-48\*.

interesse sobre o problema da causalidade e sobre a filosofia de Autrécourt. Este cenário envolvia, em outro dado período, alemães, italianos e mais recentemente, franceses, com os trabalhos de Zénon Kaluza e Christophe Grellard. Segue abaixo o presente inventário bibliográfico:

[1: 1948/1969]: WEINBERG, J. = Weinberg, J. *Nicolaus of Autrecourt. A study in fourteenth century Thought*, Princeton: University Press 1948, second edition New York: Greenwood Press, 1969. Observação: de acordo com a datação, essa obra de Weinberg é o mais antigo trabalho sistemático sobre Autrécourt. O primeiro – contudo em forma de artigo – atribui-se ao pesquisador Hashdall, datando, portanto, do início do século XX, mais precisamente 1906-1907, onde compara, de certo modo, Autrécourt com David Hume, chamando Autrécourt de Hume medieval. Essa tese é bastante controversa, divide as opiniões de especialistas, que em geral, não concordam muito com essa interpretação.

[2: 1955/1967]: A. MAIER = Maier, A. "*Das Problem der Evidenz in der Philosophie des 14. Jahrhunderts*". *Ausgehendes Mittelalter: Gesammelte Aufsätze zur Geistesgeschichte des 14. Jhs., Bd. 2*, Roma: Edizioni di Storia e Letteratura 1967, 367-418. // *Metaphysische Hintergründe der spätscholastischen Naturphilosophie* (Rome 1955) 387-88, 392-93. Observação : não utilizamos o trabalho do Maier na nossa pesquisa simplesmente pela falta de acesso à língua original (alemão) e por não haver uma tradução do alemão à outra língua acessível.

[3 : 1951] : DAL PRA, M. = Dal Pra, M. *Nicola di Autrecourt*, *Storia universale della filosofia* 18, Milano: Fratelli Bocca 1951. Observação : A obra do Dal Pra, em italiano, consiste num excelente inventário analítico dos principais temas epistemológicos de Nicolau de Autrécourt, é, de certo modo, uma sistematização da epistemologia autrecuriana.

[4 : 1969] : WOLFSON, H. A. = Wolfson, H. A. "*Nicolaus of Autrecourt and Ghazālī's argument against causality*". *Speculum*, 44 (1969), 234-238. Observação: o objetivo do artigo de Wolfson é comparar e investigar o paralelismo argumentativo nas críticas a respeito da causalidade em Autrécourt e al-Ghazālī. Nesse artigo, ele oferece uma história, por vezes até etimológica, da diferença do termo algodão (*cotton*) utilizado por al-Ghazālī, como exemplo da queima numa relação entre causa e efeito; estopa (*stuppe*) termo utilizado por Autrécourt para se referir ao seu exemplo da causalidade.

[5: 1971]: SCOTT, T.K. = Scott, T.K. “*Nicholas of Autrecourt, Buridan, and Ockhamism*”. *Journal of the History of Philosophy*, 9 (1971), 15-41. Observação: o extenso artigo de Scott tem, entre outros, a função de apontar para o problema da causalidade e da indução na tradição considerada crítica, oriunda de Ockhan. A questão é bastante detalhada em Autrécourt e Buridan.

[6: 1987]: THIJSSSEN, H. J. M. M. = Thijssen, H. J. M. M. “*John Buridan and Nicholas of Autrecourt on Causality and Induction*”. *Traditio*, 43 (1987), p. 237-255. Observação: o artigo de Thijssen avalia a discordância de Buridan com Autrécourt; ao mesmo tempo, expõe a concepção autrecuriana da causalidade e da indução. Analisando assim, as fontes mais importantes que estruturam a relação causal como modalidade epistemológica. No entanto, ele não menciona a discussão no *Exigit ordo*.

[7: 1992]: STIEFEL, TINA. = Stiefel, T. “*The Problem of Causal Inference in the World of Nicholas of Autrecourt*”. *History of Science*, 30 (1992), 295-309. Observação : o artigo de Stiefel trata da causalidade e do seu papel na estruturação do universo mecanicista e ordenado de Nicolau de Autrécourt.

[8 : 1993] : ZUPKO, JACK = Zupko, J. “*Buridan and Skepticism*”. *Journal of the History of Philosophy*, 31, 2 (1993), p. 191-221. Observação: Este artigo de Zupko tem por finalidade mostrar o “ceticismo” de Buridan e, na ocasião, reconstruir algumas teses autrecurianas que apresentam sinal de um suposto “ceticismo”, sobretudo quando esse fala do conhecimento evidente da causalidade.

[9: 2000]: RIKER, STEPHEN. E. = Riker, S. E. *The Skepticism of Nicolaus of Autrecourt: a Forgotten Type of Skepticism*, Unpublished PhD Dissertation, The Catholic University of America, Washington D.C., 1999. Observação: Trata-se de uma tese de doutorado. Nessa tese, há alguns pontos controversos. Sobretudo a sua interpretação de Autrécourt como um “cético” influenciado diretamente por al-Ghazālī. Muito embora, em sua conclusão, ele afirme que não houve uma influência direta de al-Ghazālī na filosofia de Autrécourt.

[10: 2002]: GRELLARD, CHRISTOPHE = GRELLARD, C. “*Le statut de la causalité chez Nicolas d’Autrécourt*”. *Quaestio*, 2 (2002), 267-289. Observação: Este trabalho de Christophe Grellard é, atualmente, o único a abordar o problema da causalidade de Nicolau de Autrécourt como sendo especificamnte atomista. Procura avaliar, ao mesmo

tempo, uma teoria das consequências e meios de justificação no contexto geral da causalidade. A tese principal é mostrar que Autrécourt desenvolve sua noção de causalidade no último capítulo do *Exigt ordo*. Nossa reconstrução da causalidade tomou por base muitas de suas ideias para pensarmos o tema tal como faz Autrécourt.

#### IV.

Nesta dissertação, pretendemos reconstruir a noção de causalidade de Nicolau de Autrécourt e identificar suas possíveis influências. O trabalho será composto de três capítulos, com suas respectivas seções e subseções. No capítulo 1, enfocaremos em pelo menos duas principais concepções medievais sobre a causalidade, a saber, a natural e a divina. O que permitirá, de certo modo, o estabelecimento de um critério de distinção para verificar se a noção de causalidade empregada por Autrécourt, já existia, se é original. Ou, se se trata simplesmente de uma síntese de ideias oriundas do pensamento filosófico e “científico” medieval; vale dizer, a causalidade como forma de determinar padrões teóricos que são aplicáveis tanto em temas teológicos, tais como: a causalidade divina e onipotência divina, o ocasionalismo e tanto quanto em temas estritamente filosóficos, especialmente de filosofia da natureza, como e.g., a constituição e eternidade do mundo, geração e corrupção; em temas relacionados à ética, como a determinação e necessidade das ações do homem e de Deus e em temas estritamente epistemológicos: como mecanismo de conhecimento, de critérios e provas. E, ainda, na ciência em geral: mecânica, ótica, economia, medicina, astronomia entre outras.

O capítulo 1, *Teorias medievais da causalidade* terá, ainda, um caráter histórico-doutrinal e ao mesmo tempo, introdutório. Histórico porque pretende realizar um inventário dessas duas principais teorias medievais da causalidade, e introdutório, porque buscará inserir num quadro maior, toda uma tradição de pensamento cuja base consiste na causalidade.

O segundo passo, nesse contexto, será, igualmente, mostrar e avaliar o possível paralelismo entre a crítica autrecuriana e o argumento da causalidade do filósofo persa al-Ghazālī, na discussão 17, sobre a causalidade e os milagres da sua obra “A



*incoerência dos filósofos*” (*Tahâfut al-Falâsifah*)<sup>13</sup>, que trata, grosso modo, da posição da causalidade no quadro do hábito que possuímos ao percebermos a relação entre causa e efeito. Ao mesmo tempo que tenta mostrar que ela é uma relação não necessária, mas apenas contingente.

O interesse da retomada da noção de causalidade em al-Ghazālī, como já apresentado, restringe-se a levantar um problema de fonte, i.e., se, de fato, o tratamento da causalidade que Autrécourt empreende em seus escritos pode ter tido origem nos escritos do filósofo persa. Este capítulo, é, por sua vez, introdutório.

Ao estabelecer e investigar os temas referentes à causalidade, revela-se uma ferramenta útil para situar o escopo do objeto da pesquisa que é a reconstrução da noção de causalidade em Nicolau de Autrécourt. É patente que o tema da causalidade entre os medievais tem, sobretudo, como fonte, as obras de Aristóteles e na melhor das hipóteses, tanto Autrécourt quanto al-Ghazālī, se dirigem aos peripatéticos, i.e., às teses dos peripatéticos.

A causalidade é tratada de maneira plural pelos medievais. Sua especulação se inscreve no âmbito da onipotência divina, no ocasionalismo, no necessarismo e nos mais variados tipos de mecanicismos presentes, sobretudo, no século XIV. Também exerce um papel importante nas discussões sobre a eternidade do universo, a capacidade de Deus e sua relação com as criaturas no mundo criado por Ele; além do movimento e da mudança, i.e., temas ligados à física.

De todo modo, a causalidade sempre esteve presente nas discussões medievais, seja essa causalidade divina e/ou natural. Importa, com isso, investigar de maneira geral quais são esses problemas envolvendo a causalidade e nos perguntar em que consiste a relação causal para os medievais? A causalidade na Idade Média, tem papel importante na discussão sobre a geração e corrupção das entidades; na discussão sobre a ordem e eternidade do universo, sobre a constituição do vácuo (*vacuo*).

---

<sup>13</sup> Al-Ghazālī. *Tahâfut al-Falâsifah*. (*The Incoherence of the philosophers*). A parallel English-Arabic text translated, introduced, and annotated by Michael E. Marmura. Brigham Young University Press. Provo Utah, 1997. p. 170ss. Weinberg recupera o argumento de al-Ghazālī oriundo de Averróis, na sua obra sobre Autrécourt. Conferir, e.g., Weinberg, J. *Nicolaus of Autrecourt. A study in fourteenth century Thought*, Princeton: University Press, 1948.p. 85, nota 4: “[...] I ask what is the argument that is the agent? They [the philosophers] have only the testimony of the advent of combustion with the contact of the fire, but it neither shows that it occurs as a result of the fire nor that there is no other cause beyond the fire.” A obra a qual Weinberg se refere nessa passagem é: al-Ghazālī, in Averroes’. *Destructio destructionis* disp. 1. In physics dub. 3. in opera omnia Aristotelis. Ed. Venet, 1527. Para uma informação consistente sobre a vida e alguns aspectos do pensamento do filósofo persa, consultar o seguinte trabalho de CORBIN, Henry. *Histoire de la philosophie islamique*. Gallimard: Paris, 2010. p. 253-262.

Tanto quanto pelo seu uso satisfatório em questões teológicas. O próprio desenvolvimento da ciência dependeu do conceito de causalidade, pois, a causalidade é um conceito filosófico fundamental atuando como paradigma explicativo da realidade.

Unido a este tema da *scientia* está o tema do hábito (*habitus*), da repetição na formação do conhecimento. Sobre esse ponto, Autrécourt e Jean Buridan dedicaram boa parte de sua investigação. Além de perguntar-se em que consiste a relação de causalidade, adiciona-se outra questão: quais os critérios necessários para que haja a causalidade? Este capítulo 1, *Teorias medievais da causalidade*; está organizado por temas e dividido em seções. Na seção 1.1 *causalidade natural*; na seção 1.2 *causalidade divina*; na subseção 1.2.1 *ocasionalismo islâmico medieval*; na subseção 1.2.2 *al-Ghazālī* e, por fim, na subseção 1.2.3 *o argumento da causalidade em al-Ghazālī*.

No capítulo 2, teremos como tarefa a reconstrução da epistemologia fundacionalista de Nicolau de Autrécourt. O ponto central desse capítulo é a crítica epistemológica de Nicolau de Autrécourt à causalidade. Esse capítulo tem, ainda, como tarefa investigar e reconstruir a crítica de Nicolau de Autrécourt à causalidade. Tentaremos também responder a pergunta: que tipo de relação é a causalidade?

Em linhas gerais, sua crítica à causalidade consiste em mostrar que não pode haver demonstração (*non potest evidenter ostendi*), portanto, conhecimento certo, da relação entre causa e efeito. Em outras palavras, não podemos demonstrar que uma coisa é causa de outra. Se possuímos algum conhecimento desta relação, o possuímos porque é resultado de nosso hábito, i.e., “hábito conjectural” (*habitus conjecturativus*); temos, ao contrário, nada mais que um conhecimento provável<sup>14</sup>(*probabilis*) de tal relação e, antes de tudo, das proposições da ciência (*scientia*). Tal crítica à causalidade se inscreve no quadro de sua filosofia em três vias, a saber, (i) a via da ontologia, (ii) a via da epistemologia e (iii) a via da filosofia da natureza. Esse capítulo se restringirá à via da epistemologia.

A epistemologia do mestre loreno é, talvez, o ponto central de sua filosofia. Autrécourt preocupa-se sobretudo com as operações do intelecto, com a forma pela qual justificamos nossas crenças, nossas opiniões e conseqüentemente, como demonstramos as nossas conclusões e com o modo pelo qual se estruturam nossos raciocínios. Em especial, quando esses envolvem o mecanismo de cadeias causais. Se a preocupação do

---

<sup>14</sup> Sobre o estatuto da questão do provável, Grellard sinaliza em nota de sua tese de doutorado *Croire et Savoir*, p. 101, a contribuição de DE RIJK, L. M.: “a noção de provável, é, antes de tudo, ligada à ideia de prova (*probare*)”. Cf. DE RIJK, L. M. *La philosophie médiévale*. Brill: Leyden, 1985. p. 217.

mestre Loreno se concentra em investigar os problemas de epistemologia e ao mesmo tempo construir um sistema epistemológico que possa satisfazer, e.g., uma crítica consistente à causalidade, qual é então a epistemologia de Autrécourt? Os especialistas, entre eles, Christophe Grellard<sup>15</sup>, J. Zupko<sup>16</sup> e Dominik Perler defendem, sobretudo o primeiro, um fundacionalismo epistêmico na arquitetura da filosofia de Nicolau de Autrécourt. Nossa hipótese é de que Nicolau de Autrécourt desenvolve – aproveitando de sua sofisticação epistemológica – uma teoria da causalidade. Ele a desenvolve dentro de um quadro crítico, justificacionista e probabilista, conforme nossa análise das cartas e dos últimos capítulos do *Exigit ordo*.

Criticar a causalidade é uma tarefa crucial para Autrécourt. Não se trata, simplesmente, de negar a possibilidade do conhecimento da relação de causa e efeito. Mas, mostrar que essa modalidade de raciocínio nos garante apenas um conhecimento com certo grau de probabilidade. O caráter epistemológico de tal crítica indica que as operações do conhecimento estão em primeiro plano no quadro de sua filosofia. Embora seu interesse pela ontologia tenha ficado restrito ao fim de sua vida, conforme revela o desenvolvimento do seu pensamento, constata-se certa evolução teológica e/ou platônica nos capítulos finais do *Exigit ordo*.

Encontra-se, no final desta obra, um platonismo subjacente às estruturas e formas de justificação do conhecimento. Ao mesmo tempo, a discussão sobre a causalidade se confunde com sua especulação a respeito da substância, o que requer um exame metucioso dessa parte do *Exigit ordo*. Veremos que Autrécourt sugere apenas que no que concerne à relação de Deus para com as criaturas, a causalidade não seria eficiente, nem final. Ao que parece, Autrécourt constrói sua teoria da causalidade independente da doutrina das quatro causas aristotélicas<sup>17</sup>. Mas, ele parece estar

---

<sup>15</sup> Para maiores detalhes sobre o fundacionalismo epistêmico de Nicolau de Autrécourt, veja-se, e.g., GRELLARD, Christophe. *Croire et Savoir. Les principes de la connaissance selon Nicolas d'Autrécourt*. Paris: J. Vrin, 2005.

<sup>16</sup> ZUPKO, J. "John Buridan and Skepticism", *Journal of the History of Philosophy*, 31-2, 1993.p. 216s.

<sup>17</sup> *Exigit ordo*, p. 202, l. 45-48, l. 1-18: "Ad rationem tamen suprapositam posset dari alia responsio quae videtur probabilis, ut diceretur quod haec res est de perfectione universi et contingenter sic intelligendo quod in natura sunt possibiles produci perfectiones omnino aequales isti, et ideo quando ista corrumpetur alia substituetur. Occurrit ista responsio ut improbabilis propter unum; primo quia talis substitutio videtur sonare imperfectionem quamdam; quod verum est, nec hoc negant autores adversarium sed de plano confitentur. Commentator Averroes in 2 de Anima dicit quod sollicitudo divina vidit individuum non posse permanere in identitate numerali; miserta est ejus ut saltem largiretur ei virtutem per quam posset permanere in identitate specifica. Et secundum istum intellectum argatur sic: causa que ponit suum effectum una causatione, quantum sufficit ad naturam totius, est perfectior quam illa quae non ponit, vel si ponat, hoc est pluribus causationibus. Sed secundum hoc Deus non poneret causatum in genere causae finalis una causatione quantum sufficeret, nec causae efficientis, nisi pluribus

construindo e analisando a noção de causalidade eficiente, no conjunto de exemplos que apresentará.

É, por assim, dizer, uma estratégia que o mestre loreno toma de empréstimo ao atomismo, que é provavelmente o que há de mais original na sua teoria da causalidade, presente no seu primeiro capítulo do *Exigit ordo*, cujo tema é a eternidade das coisas (*De aeternitate rerum*)<sup>18</sup>. No início de tal capítulo, seu interesse, entre outros, concentra-se na indemonstrabilidade da substância. Curiosamente, Autrécourt refina alguns conceitos ontológicos (que teremos a oportunidade de tratar com mais precisão posteriormente nesta dissertação) segundo uma abordagem epistemológica.

Será a epistemologia porém que lhe trará mais preocupação ao longo de sua atividade filosófica. Deste modo, dividiremos o estudo de sua epistemologia em alguns temas que são estudados de maneira sistemática, tendo como referência seu fundacionalismo epistêmico, porque em seguida, a chave de interpretação deste fundacionalismo se concentra no primeiro princípio (*primum principium*); o probabilismo (*probabilis*), sobretudo, desenvolvido no *Exigit ordo*; a indução (*inductio*), que trataremos de maneira secundária, restringindo-a à notas, igualmente, estabelecida no *Exigit ordo*, cujas bases provavelmente podem ser encontradas no contexto probabilista dos *Tópicos*<sup>19</sup> e questões subjacentes a tais temas.

---

*causationibus; ergo nec illa perfectissime causaret in genere causae finalis nec efficientis. Unde melius videtur praecipue ex quo non apparet impossibile ponere unum causatum maximum quam ponere tot substitutiones. Nec etiam potes dicere secundum hoc ut videtur quod corruptio hujus rei sit causata finaliter et nullo modo per consequens efficienter, ex quo enim per necessitatem loco hujus oportet aliam substituere aequalem in perfectione, melius esset, saltem bonum, ut videtur, istam rem per tempus sequens durare”.*

<sup>18</sup> *Exigit ordo*, p. 200, l. 41-47: “Ratio vero posita secundum primum intellectu, qui probabilior electus est, non se extendit / ad motum, si sit res distincta a mobili, quoniam non est segregabilis secundum talia atomalia quorum esse sit in permanentia quemadmodum contingit in aliis entibus naturalibus. An autem motus a mobili distinguatur et etiam de respectibus ante finem totius tractatus inquireretur; nam si non distinguantur, quaerere de eis sollicitarie non oportet; etiam de actibus animae nostrae videbitur ad partem”. Para uma melhor compreensão da discussão sobre a eternidade das coisas e do mundo, cf. KALUZA, Zénon. “Eternité du monde et incorruptibilité des choses dans l’« Exigit ordo » de Nicolas d’Autrécourt”. In: G. Alliney, L. Cova (a cura di), *Tempus, aeuum, aeternitas. La concettualizzazione del tempo nel pensiero tardomedievale*, L. S Olschki, Firenze, 2000, 207-240, especialmente, a p. 140 [221].

<sup>19</sup> Para uma apresentação breve sobre a possível fonte de Nicolau de Autrécourt sobre a indução, veja-se: ARISTOTELES. *Topica, (Aristoteles Latine): interpretibus variis*. Ed. Academia Regia Borussica. Nachdr. [der Aug.]. Berlin, 1831. Hrsg. Und eingeleitet von Eckhard Kessler. München: Fink, 1995. Organum, Iulio Pacio interprete. *Topica: Topicorum*, I, 12, 105a 10-19, p. 57-58: “His autem definitis, distinguae oportet et explicare quot aint rationnm dialecticarum species. eat autem unum inductio, alterum syllogismus. ac syllogismus quidem quid sit., dictum antea fuit. inductio vero est progressio a singularibus ad universale. Veluti si sciens gubernator est optimus, necnon auriga, omnino etiam et universaliter sciens in quaque re est optimus. est autem inductio instrumentum aptius ad persuadendum et apertius et secundum sensum notius et multis commune; syllogismus vero instrumentum maiori. vi urgens, et adversus eos qui sunt ad contradicendum apti efficacius.” [ Está é a versão oficial: *Tópica*, I, 12, 105a 10-19: “Determinatis autem his, oportet determinare quot dialecticarum ratiocinationum sunt

Tais questões subjacentes ao seu fundacionalismo epistêmico são os conceitos de (i) certeza (*certitudo*), (ii) evidência (*evidentia*), (iii) completude e incompletude da observação no contexto argumentativo, no qual ocorrem o probabilismo e a indução. Trata-se de um lado, dos procedimentos inferenciais de conhecimento, e de outro, dos procedimentos não-inferenciais de conhecimento, o que exige certa justificação epistêmica. O mecanismo mais sofisticado neste caso seria o primeiro princípio, identificado ora como princípio de não-contradição e ora como princípio de identidade. O primeiro princípio, como mencionado, tem como tarefa o fornecimento da possibilidade de que todos os conceitos relacionados à epistemologia sejam reduzidos, i.e., reconduzidos a ele. Evitando assim, um *regreso ad infinitum*, ou, como na linguagem técnica de Autrécourt na segunda carta a Bernardo de Arezzo e em outras passagens do *Exigit ordo, processus in infinitum*. Assim, a evidência precisa de justificação e deve ser igualmente reduzida ao primeiro princípio, não contendo, portanto, nenhum grau.

No capítulo 2, portanto, serão tratados os temas diretamente ligados à epistemologia de Nicolau de Autrécourt. Na tentativa de reconstruir sua crítica à causalidade, abordaremos os principais temas da epistemologia autrecuriana. O capítulo 2 *A crítica epistemológica à causalidade*, está organizado por temas e dividido em seções. Na seção 2.1 *o fundacionalismo epistêmico*; na subseção 2.1.1 *o primeiro princípio*, na seção 2.2 *não-evidência da causalidade*; na subseção 2.2.1 *crítica ao princípio de causalidade*; na subseção 2.2.2 *acidentes e substância*.

No capítulo 3, reconstruiremos a teoria da causalidade atomista de Nicolau de Autrécourt. A tese segundo a qual a causalidade autrecuriana é atomista endossa nossa hipótese mais abrangente segundo a qual existe uma teoria da causalidade no

---

*species. Est autem haec quidem inductio, illa autem syllogismus. Et syllogismus quidem quid est, dictum est prius, inductio vero est a singularibus ad universalia progressio, ut si est gubernator eruditus optimus et auriga, et omnis qui est eruditus optimus acceptus est. Est autem inductio quidem verisilior et secundum sensum notior et pluribus communis, syllogismus autem violentior est ad contradicentes efficacior.” Cf., igualmente, na versão de Jules Tricot: ARISTOTE. *Topiques*. Trad. J. Tricot. Vrin: Paris, 2012. p. 41. Veja-se, igualmente, sobre a indução em Aristóteles, sobretudo no quadro dos *Tópicos*, o capítulo 7 (*Aristotelian induction*) de: HINTIKKA, J. *Analyses of Aristotle*. Kluwer Academic Publishers: London, 2004. (cap.7. p. 111-125). A indução, sinaliza, ocorre nos *Tópicos* I, 12 no contexto de argumentação dialética. De outro modo, Ian Hacking ao escrever sobre a probabilidade em seu livro *The Emergence of Probability* de 1975, cuja versão francesa que citamos neste trabalho corresponde a *L'émergence de la probabilité*, de 2002, oferece uma espécie de “arqueologia” do conceito de probabilidade. No capítulo 4 sobre a *l'évidence factuel*, notavelmente ignora o fato do conceito de indução já ter sido tratado significativamente pelos medievais, sobretudo os do século XIV. O mesmo faz com o conceito de probabilidade que reduz ao estatuto da opinião na idade média. Veja-se, e. g., os capítulos 4, 15 e 19. Cf. HACKING, Ian. *L'émergence de la probabilité*. Trad. de l'anglais par Michel Dufour. Avec le concours de Collège de France, Seuil: Paris, 2002. (Collection Liber).*

pensamento autrecuriano, em que questões epistemológicas dependeriam de suas posições ontológicas e de filosofia da natureza. Nesse capítulo, seguiremos a seguinte estratégia: partiremos do mapeamento e reconstrução do conjunto de normas e princípios que formam o estatuto da causalidade no *Exigit ordo*. Em grande medida, tais princípios e leis referentes à causalidade encontram-se no último capítulo do seu *Exigit ordo*. O segundo passo dessa estratégia consiste em responder o que é um átomo para Autrécourt, descrevendo, destarte, o comportamento dos átomos no contexto da física.

O capítulo 3 *a teoria atomista da causalidade* está organizado em temas e subtemas. Na seção 3.1 *O atomismo*; na seção 3.2 *o princípio de conveniência*; na seção 3.3 *as duas regras da causalidade*; na subseção 3.3.1 *R1: uma única causa não pode ter efeitos diversos*; na subseção 3.3.2 *R2: um único efeito é produzido por uma única causa*; na seção 3.4 *a lei da causalidade*; na seção 3.5 *a lei da efetuação*; na subseção 3.5.1 *efetuação 1: a causa do fogo*; na subseção 3.5.2 *efetuação 2: a causa da alma humana*; na subseção 3.5.3 *efetuação 3: a causa dos atos do conhecimento*.

No início de cada capítulo desta dissertação, ofereceremos uma breve introdução aos temas que serão tratados. Cumpre, por fim, fornecer um breve esclarecimento da fundamentação teórica utilizada nessa dissertação.

## V.

A presente dissertação conta, particularmente, com uma fundamentação teórica. Essa fundamentação teórica obedecerá a seguinte ordem de confirmação ou eventualmente, não confirmação, de acordo com o que foi enunciado nas três hipóteses. Podemos adiantar algumas das respostas que obteríamos caso as hipóteses se confirmassem mediante a seguinte estrutura posta. Do ponto de vista da hipótese (1) que diz que há, nas Cartas e o *Exigit ordo*, a constituição de uma teoria da causalidade; esperamos confirmar a existência de uma teoria da causalidade de autoria de Nicolau de Autrécourt. Esta teoria da causalidade não se restringiria somente a um pequeno problema dentro de um quadro maior sobre a causalidade, mas a própria causalidade no seu *status* de teoria: conjunto de regras e princípios sistematizados que regulam e

fundamentam o funcionamento de como se constitui uma relação causal, atomista e mecanicista.

Também esperamos confirmar a hipótese (2) que diz que a epistemologia fundacionalista se constitui como base para análise da relação de causalidade; no que diz respeito à estratégia epistemológica que Nicolau de Autrécourt utiliza para criticar e construir sua noção de causalidade. O consideramos um fundacionalista, devido ao seu projeto reducionista ao seu primeiro princípio (= princípio da não contradição), como chave do seu projeto de análise do conhecimento válido e verdadeiro. Quanto à hipótese (3) diz que o último capítulo do *Exigit ordo* contém as leis e princípios que regulam esta teoria da causalidade, após realizada sua crítica (no capítulo 2) esperamos a confirmação deste resultado mediante a reconstrução do conceito de causalidade presente no último capítulo do *Exigit ordo*, que se sumarizado rapidamente, obteríamos as seguintes respostas, ainda que de maneira provisória. Compendo assim, uma das hipóteses mais fortes da presente pesquisa.

Pretendemos, com essa dissertação, entender e reconstruir a noção de causalidade tal qual tratada por Nicolau de Autrécourt. Igualmente, apresentar, de certa forma, o pensamento do filósofo autrecuriano, analisando seus escritos de maneira conjunta. Pretendemos, ainda, produzir um estudo que seja minimamente um trabalho sistemático sobre a causalidade tal qual concebida na idade média, no contexto da epistemologia medieval. Pretendemos, por fim, fornecer, em suma: (i) Uma visão geral e histórica da causalidade na Idade Média, especialmente a causalidade divina e natural; apresentar uma possível fonte árabe de Nicolau de Autrécourt, a saber, al-Ghazālī. (ii) Mostrar como se estrutura sua epistemologia fundacionalista, bem como sua crítica à causalidade. (iii) Mostrar que reconstruindo seus argumentos sobre a causalidade e sobre o atomismo, é possível construir uma teoria da causalidade ainda que seguindo uma estratégia *ad hoc*.

Enfim, esperamos que essa dissertação possa contribuir para a pesquisa do pensamento autrecuriano que está em pleno desenvolvimento. Contamos, igualmente, com a paciência dos leitores e estamos abertos a sugestões que eventualmente contribuam para o aperfeiçoamento desse trabalho, que apenas começa.

## 1. Teorias medievais da causalidade

Este capítulo tem como tarefa contextualizar o tema da causalidade na idade média. Apresentaremos, do ponto de vista histórico-doutrinal, duas teorias medievais da causalidade. A primeira teoria consiste na causalidade natural. A segunda teoria consiste na causalidade divina. Esta segunda teoria, no entanto, possui um desdobramento conceitual. Tal desdobramento conceitual é apresentado por uma teoria específica causal, a saber, o ocasionalismo islâmico medieval.

Nossa abordagem do tema terá como ponto de partida a concepção de al-Ghazālī sobre a causalidade. Discutindo, destarte, sua possível estratégia ocasionalista. Seu ocasionalismo, em linhas gerais, consiste em definir toda relação de causalidade tendo como agente principal a ação de Deus.

É importante não confundir a noção de causalidade nesse contexto com o sentido moderno do conceito de causalidade. Essa concepção moderna de causalidade, grosso modo, supõe, e.g., a existência de dois eventos, A e B para que ocorra uma relação entre causa e efeito.

Do ponto de vista antigo-medieval, o conceito de causalidade tem uma preocupação muito mais geral do que o conceito moderno de causalidade. A causalidade tal qual é discutida na idade média, preocupa-se fundamentalmente em se perguntar sobre o “porquê” das coisas, i.e., uma espécie de ciência das causas. Ao passo que o conceito moderno de causalidade, visa, *mutatis mutandis*, uma relação específica envolvendo dois indivíduos ou eventos determinados, sendo um a causa o outro o efeito.

Ocorre, entretanto, que o interesse dos medievais pela causalidade não restringiu-se apenas à ciência do “porquê”, ou, como ficou conhecido a teoria aristotélica das quatro causas. Em outras palavras, falar em causalidade nesse contexto (antigo e boa parte da idade média) denotava fundamentalmente uma atividade na qual consistia na pergunta sobre o “*quid est*” da coisa, i.e., sobre o que ela é e o porquê dela.

A discussão medieval sobre o tema da causalidade não abandonou de modo completo as concepções antigas das causas: causa eficiente, causa material, causa formal, causa final. Pelo contrário, os medievais utilizaram-se, de maneira satisfatória, desta teoria aristotélica das quatro causas para suas especulações filosóficas e teológicas e, igualmente na tentativa de responder questões referentes à constituição da física.



Ao longo desse capítulo, veremos que houve um distanciamento significativo por parte de alguns pensadores medievais dessa concepção aristotélica da causalidade. Em muitos casos, é verdade, eles preservaram pelo menos o conceito de causa eficiente.

Foi a partir da noção de causa eficiente que os autores que trataremos nesse capítulo conseguiram pensar de modo bastante singular o tema da causalidade. Tanto al-Ghazālī, quanto Autrécourt, partem da causa eficiente para a constituição de uma teoria, i.e., uma estratégia causal que satisfaça de modo consistente os problemas com os quais se deparam. Ambos os pensadores, tanto o primeiro quanto o segundo, apresentam estratégias de causalidade. Quanto à al-Ghazālī, Deus é a causa de todas as coisas. Ao passo que para Autrécourt, a causa, em princípio, não pode ser conhecida. Sua noção é bastante mecanicista e linear.

Neste capítulo, trataremos dos seguintes temas: 1.1 *A causalidade natural*. Ofereceremos uma visão geral do conceito de causa natural no pensamento islâmico e sua repercussão no século XIV. Na seção 1.2 *A causalidade divina*. Trataremos da concepção de causalidade divina, especialmente como uma estratégia utilizada entre os filósofos e teólogos islâmicos, especialmente al-Ghazālī. Essa seção, por sua vez, subdivide-se em três.

Na subseção 1.2.1 *O ocasionalismo islâmico medieval*. Buscaremos apresentar, em linhas gerais, como se constitui essa estratégia da causalidade divina, tendo como recurso uma substituição de uma causa natural por uma causa divina, logo, ocasional.

Abordaremos, igualmente, na subseção 1.2.2 *Al-Ghazālī*. Nessa subseção, cumpre-nos a tarefa de uma apresentação geral da biografia e do pensamento do filósofo persa. Nosso enfoque será no tratamento elaborado por ele ao tema da causalidade, em sua obra *Incoerência dos Filósofos*, especialmente em sua 17ª discussão sobre a causalidade e os milagres, no quadro geral da sua visão sobre as ciências naturais.

Na subseção 1.2.3 *O argumento da causalidade em al-Ghazālī*. Nessa subseção, cumpre-nos selecionar, apresentar, reunir e reconstruir o argumento da causalidade na 17ª discussão. Ao mesmo tempo, apresentar uma hipótese da recepção da crítica à causalidade por parte de al-Ghazālī no pensamento de Nicolau de Autrécourt.

De modo geral, consideraremos como base interpretativa a literatura secundária para este capítulo, os seguintes autores: William J. Courtenay, sobre a causalidade natural e divina. Frank Griffel, sobre o problema do argumento da causalidade. Os autores T. Schmaltz e Sukjae Lee, para uma abordagem do ocasionalismo islâmico

medieval. Por fim, utilizaremos a versão inglesa da *Incoerência dos Filósofos*, de Michael Marmura.

### 1.1 Causalidade natural

Nesta seção, apresentaremos uma visão da causalidade natural no contexto do pensamento islâmico medieval e, eventualmente, como ficou conhecida no pensamento medieval latino, especialmente no século XIV. O escopo da noção de causalidade natural conta com os trabalhos de William J. Courtenay<sup>20</sup>, notadamente seu artigo *The critique on natural causality in the Mutakallimun and nominalism*. Nesse trabalho, Courtenay oferece uma análise de como ocorre a causalidade em dois autores específicos: o primeiro, inserido no século XI-XII, al-Ghazālī; o segundo, inserido no contexto do século XIV do Ocidente, é o caso de Guilherme de Ockham.

Uma questão preliminar pode ser posta. Com relação à causalidade natural, quando e de que forma o Ocidente tomou conhecimento da crítica islâmica à causalidade natural? De acordo com Courtenay, uma das suposições com relação a essa discussão se concentra na crença de que al-Ghazālī e Ockham teriam iniciado o debate sobre o ocasionalismo<sup>21</sup>.

Cabe, no contexto da especulação sobre a causalidade, do ponto de vista histórico salientar que, a posição adotada por Courtenay é a conclusão de que nenhum escritor medieval, com os quais teve contato e possibilidade de analisar suas obras, duvidou que tudo (exceto Deus) tem que ter uma ou mais causas, considerando, entretanto, que essa tese não tenha sido defendida em uma linguagem causal.

Quando se fala, nesse contexto medieval, de crítica ao princípio de causalidade, na realidade, trata-se de questões diretamente ligadas às noções de necessidade, demonstrabilidade, validade e conhecimento de uma relação causal em particular (especialmente dentro da ordem natural). Essa constatação consiste na ideia de que eventos definem as causas, ou que sequências causais são previsíveis<sup>22</sup>.

Há, pelo menos, três ideias fundamentais que operam como chave na compreensão do posicionamento medieval quanto à crítica do princípio de causalidade natural. Vejamos, de modo geral, quais são essas ideias: (i) refere-se à

---

<sup>20</sup> COURTENAY, W. J. *The Critique on Nature Causes in the Mutakallimun and Nominalism*. Harvard Theological Review, 66 (1973), pp. 77-94.

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 79.

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 79.

demonstrabilidade do princípio de causalidade baseado no maquinário aristotélico de demonstração e provas. Essa ideia consiste no questionamento e na possibilidade do princípio de causalidade ser demonstrado por meio de uma técnica aristotélica, i.e., uma teoria da demonstração, da qual se segue um processo de prova por intermédio silogístico. Nesse processo de prova silogística, as premissas são absolutamente necessárias, universais e evidentes, ou, deduzidas desse processo. (ii) Consiste em saber como conhecemos o princípio de causalidade. Essa segunda ideia comporta dois desdobramentos, a saber, (a) como conhecemos o princípio da causalidade, considerando que as coisas e eventos, em geral, possuem causas e (b) se o conhecimento do princípio de causalidade possui consequências causais que sejam previsíveis.

Também podemos reconstruir essa ideia partindo de, pelo menos três perguntas, tais quais formuladas por Courtenay: é o princípio de causalidade uma categoria a priori da mente humana ou conhecido através da experiência? Esse princípio tem base na experiência ou é adquirido através da certeza da sequência causal com base em algo além da simples ocorrência de repetições? Ou, ainda, se há uma qualidade ou aspecto de coisas e eventos que revela que eles sejam efeitos de alguma causa e por meio de que essa causa pode ser descoberta<sup>23</sup>, i.e., se a causa pode ser rastreada a partir de seu efeito?

Em (iii), essa ideia diz respeito à causa que produz o efeito. Se essa produção, i.e., a efetuação consiste em alguma espécie de *virtus* (virtude) inerente, ou uma natureza, ou ainda, uma ordenação divina ou alguma combinação de circunstâncias? Há uma possibilidade atrelada à essa ideia. É a possibilidade do questionamento da ideia de virtude inerente, prescindindo do questionamento sobre sua validade e cognoscibilidade desse princípio de causalidade.

Cumprido, nesse contexto, uma observação preliminar sobre a ideia (iii), com relação ao questionamento acerca da causa que produz o efeito e se ela é alguma virtude. Ora, no capítulo 2 deste trabalho, trataremos da crítica epistemológica de Nicolau de Autrécourt ao princípio de causalidade e, no capítulo 3, trataremos de sua concepção da causalidade atomista. Autrécourt é um caso especial no contexto medieval no tratamento do princípio de causalidade e no desenvolvimento de uma hipótese em que uma causa possui uma *virtus ignitiva*, i.e., uma força, ou virtude. Nos ocuparemos

---

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 80.

sobre esse aspecto da solução autrecuriana ao mencionado princípio de causalidade e da noção de *virtus* nas seções subsequentes dedicadas à sua concepção da causalidade.

Veremos que sua crítica ao princípio de causalidade não consiste em negar a possibilidade de uma relação entre causa e efeito, como bem observou Courtenay ao generalizar a concepção dos medievais sobre a causalidade. Ao contrário, Autrécourt restringe o princípio da causalidade a uma crítica estritamente epistemológica ao dizer que não é evidente e nem necessária tal relação entre causa e efeito. Tal relação é, antes de tudo, resultado de um hábito conjectural (*habitus conjecturativus*); discute, outrossim, o princípio de causalidade natural no quadro das noções de “possibilidade”, “necessidade” e “demonstrabilidade”. Ele não discute a noção de causalidade de acordo com o mecanismo da ordenação causal dentro de um contexto teológico, i.e., da onipotência divina<sup>24</sup> ou problemas de ordenação divina, *mutatis mutandis*, como é, supostamente, o caso de al-Ghazālī e Guilherme de Ockham.

É importante destacar que Autrécourt<sup>25</sup> – rara exceção – não utilizou o mecanismo da onipotência divina para discutir sua noção de causalidade. Os medievais, em geral, recorreram ao recuso teológico da onipotência divina e da contingência do universo, i.e., o mestre Loreno não recorreu à distinção entre *de potentia absoluta* e *de potentia ordinata* de Deus<sup>26</sup> para construir sua noção de causalidade. Segundo nossa abordagem, Autrécourt tem um tratamento especial à questão em análise.

Esse tratamento especial concedido à causalidade é um recurso hipotético e provável e não definitivo; trata-se de uma construção de um estatuto de uma causalidade atomista, conforme desenvolveremos nos capítulos subsequentes. Cumpre, de imediato, apenas uma aproximação geral ao conceito de causalidade natural.

---

<sup>24</sup> Cf., e.g., a introdução da tradução francesa das correspondências entre Autrécourt Bernardo de Arezzo: AUTRÉCOURT, Nicolas. *Correspondance et articles condamnés*. (Texte latin établi par L. M. de Rijk, introduction, traduction et notes para Christophe Grellard). Vrin: Paris, 2001, p. 13.

<sup>25</sup> Cf. WHITE, Graham. *Medieval Theories of Causation*. In: ZALTA, E. (ed.) *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2013 Edition). Disponível em: <http://plato.stanford.edu/entries/causation-medieval/> Acesso em: 23 jun. 2014.

<sup>26</sup> Cf. COURTENAY, W. p. 81: “With slight variations this distinction was accepted by every theologian of the high and the late Middle Ages, save possibly one (Autrecourt), and it permitted them to affirm the omnipotence of God an the contingency of the universe while, at the same time, to affirm the orderly, rational, and consistente behavior of God in dealing with his creation. This distinction, eventually known as the distinction between the absolute and ordained powers of God, became in the late Middle Ages a device for analyzing the degree of necessity possessed by or attributed to a wide variety of philosophical and Theological propositions.”

Veremos, outrossim, nas seções subsequentes que a noção de causalidade natural é substituída, de certa forma, pela causalidade divina. É o caso de al-Ghazālī<sup>27</sup> que ao formular seu argumento de causalidade, i.e., da não necessidade da relação entre causa e efeito, que teremos a oportunidade de mostrar na subseção 1.2.2. De fato, a visão ghazaliana sobre a causalidade natural é baseada numa espécie de substituição de uma causa natural pela causa divina, para preservar uma ação divina. Em outras palavras, a crítica – se é que de fato ele o assim faz – ghazaliana à causalidade natural tem como principal motivador um desejo similar de preservar o conceito de onipotência divina.

Sua constatação de que a conexão entre causa e efeito, seja essa qual for, não pode ser tomada como uma relação necessária. Isso implica diretamente na ação divina em alterar o curso normal da natureza. Se há uma relação causal, ela só é possível porque Deus a estabeleceu e, Deus, pode e continuamente o faz, porque o seu poder é capaz de alterar ou suspender por um tempo a operação de tal relação envolvendo causa e efeito. Significa que Deus, na visão de al-Ghazālī, pode alterar uma relação entre causa e efeito, colocando, e.g., no lugar de uma causa natural, uma causa divina.

Há outro aspecto importante para ser considerado no contexto da causalidade. Essa alteração ou substituição de uma causa natural por uma causa divina não é realizada por um simples capricho de Deus. Ao contrário, Deus apenas age para o bem e em conformidade com a sua sabedoria. Nesse caso específico de al-Ghazālī, a sua intenção é, ao restringir ou substituir a causalidade natural pela causalidade divina (não estando seguro de nenhum tipo de demonstração entre causa e efeito), preservar a contingência da relação de causalidade, reservando-a à ação de Deus, quando for conveniente.

Essa é, até então, a visão de al-Ghazālī sobre a causalidade divina. Podemos, por sua vez, nos aproximar de uma concepção de causalidade natural no Ocidente, tendo por base a questão tal qual tratada por Ockham. Como observamos anteriormente, nosso objetivo não é uma análise do pensamento de Ockham sobre a causalidade, mas apenas contextualizar e reconstruir uma doutrina ou teoria da causalidade que possibilitou uma série de discussões posteriores ao século XIV.

Em linhas gerais, segundo Courtenay<sup>28</sup>, Ockham oferece uma crítica à causalidade natural que pode ser estruturada em três aspectos: (i) a demonstrabilidade

---

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 84.

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 88.

do princípio de causalidade; (ii) como a causalidade opera na ordem natural; (iii) e uma possível motivação para o posicionamento ockhamista sobre a causalidade. Para Ockham, o princípio de causalidade poderia apenas ser provado, não demonstrado. Porque, demonstração, em sua ótica, consiste numa prova silogística, na qual a conclusão deve ser necessária, porque deduzida das premissas evidentes.

Ockham considera o princípio de causalidade como um mecanismo que pode ser acessado pela experiência, i.e., com as repetidas experiências, podemos justificar uma relação de causa e efeito. Observa ainda, de acordo com a reconstrução de Courtenay, que causas naturais que forem da mesma espécie sempre produzem os mesmos efeitos, e se não houver causa livre, a causa divina ou humana pode interferir.

Uma questão, no entanto, não está clara, quanto à causalidade natural. Ockham não indica especificamente qual é a causa que produz o efeito. Sua definição, grosso modo, consiste na ideia de que para haver relação de causalidade é preciso que haja pelo menos duas entidades, ou indivíduos, i.e., sem causa não há efeito.

A causa é o indivíduo que através de sua presença produz um efeito. A ausência da causa impediria a ocorrência do efeito. Ockham toma essa definição de causalidade que, em última instância, restringe a possibilidade da ocorrência de uma causalidade acidental e a aplica, e.g., na relação entre causa e efeito; essa, por sua vez, é produzida na operação da causalidade na ordem natural em acordo com a causalidade na economia da salvação<sup>29</sup> e da eficácia da operação dos Sacramentos<sup>30</sup>.

Não comentaremos esse aspecto da teologia de Ockham. Para uma visão geral do tema, veja-se, e.g., o trabalho de Courtenay, por nós supracitado. Cabe, sobre esse aspecto, apenas uma observação. Ockham, ao contrário de Autrécourt e mesmo de al-Ghazālī, defende que a causa não possui uma *virtus* infusa, i.e., uma força ou disposição de determinação da produção de um efeito. Ele adota uma posição de que a causa opera baseada numa ordenação, no caso dos Sacramentos, e.g., *ex opere operato*, i.e., refere-se a eficácia do Sacramento. Esse poder não está apenas em Deus, mas na maneira em que Deus opera de fato ou na *potentia ordinata*.

Diferentemente de al-Ghazālī que substitui como estratégia da ação divina a causa natural pela causa divina, ao menos numa suspensão temporária, Ockham, por sua vez, diz que para que Deus atue a partir de uma causa natural, não é necessária nenhuma

---

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 91. Cf. Sic. OCKHAM, *Sent.* I, d. 45 D.

<sup>30</sup> *Ibid.*, p. 91. Cf. Sic. OCKHAM, *Sent.* IV, q. 1, G-H.

intervenção, mas apenas a suspensão temporária da causa natural, que permite Deus manter o mesmo efeito sem a causa natural ou substituir algum efeito<sup>31</sup>.

Passemos, a partir de agora, à concepção de causalidade divina. Lembrando que preliminarmente, tratamos, em linhas gerais, da concepção ghazaliana de causalidade natural que consiste numa substituição de uma causa natural para a operação, no quadro da contingência da relação causal, de uma causa ocasional divina, capaz, inclusive de produzir milagres. E, Ockham, por outro lado, opostamente a essa concepção, restringe a possibilidade, no contexto da causalidade natural, da demonstrabilidade do princípio de causalidade e de qualquer ceticismo, resguardando a questão à possibilidade de ser provado.

Veremos que o ocasionalismo ghazaliano no contexto da causalidade divina difere-se igualmente do tratamento à causalidade oferecido por Autrécourt, embora os exemplos sejam bastante próximos. Nem al-Ghazālī, nem Ockham, podemos constatar, operam com a noção de *virtus* como uma instância inerente na relação de causa e efeito. Isso, de acordo com nossa interpretação, quanto às teorias medievais da causalidade, torna Autrécourt um exemplo singular ao estabelecer o seu estatuto da causalidade, no seu último capítulo do *Exigit ordo* e em suas cartas. Teremos oportunidade de mostrar essa questão nos próximos capítulos deste trabalho. De momento, vejamos o tema da causalidade divina.

## **1.2 Causalidade divina**

Nesta seção, analisaremos um caso particular de causalidade divina. É o caso do ocasionalismo islâmico medieval e suas possíveis implicações no pensamento de al-Ghazālī. O que se quer, efetivamente, dizer quando se diz, no contexto medieval, causalidade divina? Tendo em conta a noção de causalidade natural que opera de acordo com a ordem normal da natureza, a causalidade divina supõe, grosso modo, a operação de um poder que está acima da natureza, entretanto, agindo nela e alterando as suas condições. A questão, no entanto, não é tão simples como parece.

Podemos oferecer uma definição de causalidade divina mais próxima da noção de causalidade no mundo islâmico medieval. Devido ao nosso objetivo com a elaboração deste capítulo, que é oferecer uma visão geral e uma contextualização de

---

<sup>31</sup> *Ibid.*, p. 93.

algumas doutrinas ou teorias medievais da causalidade, compreendidas no quadro dos conceitos de causalidade natural, causalidade divina e ocasionalismo.

Ora, segundo Courtenay, há um problema quanto à determinação do conceito de causalidade divina. Esse problema pode ser dividido em três aspectos. O primeiro aspecto do conceito de causalidade divina refere-se a uma causalidade que opera no lugar de uma causalidade segunda e numa causalidade natural (é basicamente o modo de operar do ocasionalismo); o segundo aspecto do conceito de causalidade divina refere-se à causalidade divina que opera ou coopera com uma causa segunda, de modo instrumental em qualquer evento; o terceiro aspecto do conceito de causalidade divina está circunscrito na noção de resultado de uma intervenção direta e, ou, podendo ser o resultado de um sistema em qualquer lugar no qual certas condições são apresentadas e certos resultados acontecem, dentro de um poder a ela inerente. Este poder inerente, a qual uma causa divina pode estar ligada, não parte de uma ordenação, do tipo em que sempre que houver um evento ‘a’ então ocorrerá um evento ‘b’.<sup>32</sup>

Um aspecto interessante da noção de causalidade divina é a constatação das abordagens ghazaliana e ockhamista, bem como a solução apresentada que podemos mencionar, em linhas gerais. De acordo com a abordagem tratada, al-Ghazālī e Ockham afirmam que Deus “poderia” fazer certas coisas fora da ordem normal, de maneira arbitrária. Ao passo que Tomás de Aquino – segundo Courtenay – apresenta uma solução afirmando que Deus “poderia” de modo diferente dos caminhos pré-estabelecidos (supondo que esteja referindo-se ao poder absoluto da visão de Deus), que Deus jamais poderia operar neste sentido. Porque, quando os dois primeiros filósofos falam de causalidade, estão referindo-se a uma causalidade que opera na substituição de causas naturais. Tomás, por sua vez, ao se referir à causalidade divina, supõe-se que esteja referindo-se a uma ação que coopera, ou melhor, que dependa da finalidade de uma causa primeira, ou defenda uma suspensão temporária da ação natural de uma causa, conforme pode ser constatado, e.g., na ocorrência de um milagre.

Devemos notar, entretanto, que nosso objetivo não é mostrar como ocorre a causalidade divina na filosofia de Tomás, nem mesmo, grosso modo, na de Ockham; mas estas observações gerais são importantes nesse contexto, no sentido de contextualizar as doutrinas ou teorias da causalidade que estão sendo abordadas. Vale lembrar, e.g., que Autrécourt não se utiliza desses mecanismos causais para refletir

---

<sup>32</sup> *Ibid.*, p. 81.



sobre a natureza da relação entre causa e efeito. Não há, em sua teoria da causalidade, nenhuma causa secundária, nenhuma intervenção divina, nenhuma espécie de ocasionalismo, portanto. Há, acreditamos, um mecanicismo e linearidade causal.

Considerando essa noção de causalidade divina, apresentada em linhas gerais, é pertinente se perguntar: nada acontece, portanto, no mundo que não seja pela ação individual de Deus? E, então, o que frequentemente se entende por causa é, na verdade, uma ocasião para a ação divina? Uma possível resposta, poderá ser oferecida na seção 1.2.1 sobre o ocasionalismo medieval islâmico. Tentaremos contextualizar e estabelecer em que consiste o ocasionalismo medieval islâmico no quadro da noção de causalidade divina. Mas, *prima facie*, considere que a noção de causa natural constitui-se numa ocasião para que a ação divina possa operar e ocasionalmente, produzir o seu efeito.

Vejamus como a questão é enfrentada no quadro do ocasionalismo islâmico medieval e na sequência, como se constitui o argumento elaborado por al-Ghazālī.

### ***1.2.1 O ocasionalismo islâmico medieval***

De acordo com T. Schmaltz<sup>33</sup>, o ocasionalismo islâmico medieval é um fenômeno histórico complexo, envolvendo vários debates entre os teólogos e filósofos islâmicos, datando do século VIII. Nessa seção, ofereceremos uma visão geral do ocasionalismo islâmico medieval. O objetivo é contextualizar o argumento sobre a causalidade desenvolvido por al-Ghazālī, muito similar, *mutatis mutandis*, à argumentação (i.e., similaridade de exemplos) oferecida por Nicolau de Autrécourt, quanto à não necessidade da relação entre causa e efeito.

Para tanto, situaremos o ocasionalismo islâmico medieval no quadro das teorias medievais da causalidade. Lembrando que a concepção de causalidade autrecuriana é, de certa forma, muito próxima do paradigma conceitual contido na visão ghazaliana da causalidade, ainda que não haja nenhum documento, até o presente momento, nenhum documento que indique que de fato, Autrécourt conheceu a discussão de al-Ghazālī sobre a causalidade.

Veremos que a aproximação de Autrécourt com o filósofo persa não pode ser efetivada, porque cada um tem uma concepção própria de causalidade. Como, e.g., em

---

<sup>33</sup> SCHMALTZ, Tad M. *Descartes on Causation*. Oxford University Press: Oxford, 2008. p. 12. (Cf. particularmente o capítulo que trata longamente sobre a discussão das teorias medievais da causalidade, p. 9-24).

Autrécourt não há nenhum tipo de interferência divina nas relações de causa e efeito e, não há, por assim dizer, nenhuma causa ocasional. Em al-Ghazālī, ao contrário, a intervenção de uma causa divina na relação causal proporciona o objetivo de sua investigação sobre a causalidade. Fato é que, ambos, oferecem, *prima facie*, uma visão da causalidade como não havendo uma necessidade na relação entre causa e efeito.

Essa não necessidade da relação entre causa e efeito, em al-Ghazālī preserva a ação divina dando-lhe espaço para agir. Em Autrécourt, simplesmente não há necessidade na relação entre causa e efeito, a princípio, porque tal relação não pode ser demonstrada, mas apenas provável pela experiência, i.e., ficando restrita, portanto, quando se fala em modelos de demonstração, a um hábito conjectural, cuja fonte é a experiência.

Nossa reconstrução do ocasionalismo islâmico medieval conta, fundamentalmente, com a visão desenvolvida por Schmaltz. Também tomaremos como referencial teórico os autores Frank Griffel<sup>34</sup> e Sukjae Lee<sup>35</sup>. Schmaltz, por sua vez, constrói uma discussão bastante densa sobre a causalidade no pensamento medieval, desenvolvida como pano de fundo, i.e., como prelúdio à discussão da noção de causalidade na escolástica tardia, e, especialmente, a questão tal qual se apresenta em René Descartes e como o ocasionalismo medieval islâmico influenciou, em grande medida, as discussões de Malebranche sobre o ocasionalismo. Não trataremos dessa questão, apenas sinalizamos como possível fonte de investigação do ocasionalismo na história da filosofia moderna.

O ocasionalismo é frequentemente dividido em duas discussões. A primeira discussão datando do século XII e a segunda discussão, datando do final do século XI. A primeira interpretação, por sua vez, em geral parte da obra de Maimônides, *Guia dos Perplexos* (ca. 1190), no capítulo 73 da primeira parte. Segundo Schmaltz, essa primeira parte do texto de Maimônides trata das visões dos Mutakalimum<sup>36</sup> (grupo de teólogos dialéticos dentro do Islamismo medieval, i.e., os que se ocupam do estudo do Kalām).

Maimônides, nota, em particular, que boa parte dos Mutazilites admitiam que poderes criados podem produzir efeitos, ao passo que boa parte dos Ash'arites posicionavam-se contra a ideia de que tais poderes colocavam Deus como causa dos

---

<sup>34</sup> Cf. GRIFFEL, Frank. *Al-Ghazālī's Philosophical Theology*. Oxford University Press: Oxford, 2009. p. 147-173 (Especialmente o capítulo 6).

<sup>35</sup> Cf. LEE, Sukjae. *Occasionalism*. In: ZALTA, E. (ed.). *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2008 Edition). Disponível em: <http://plato.stanford.edu/entries/occasionalism/> Acesso em: 06 out. 2014.

<sup>36</sup> Cf. CORBIN, Henry. *Histoire de la philosophie islamique*. Gallimard: Paris, 2010, p. 155 ss.

efeitos na natureza. Deste modo, os Ash'arites são, portanto, os principais defensores do ocasionalismo medieval, ao dizer que Deus é a única causa real<sup>37</sup>.

A outra discussão, por sua vez, tem início com al-Ghazālī. Nessa segunda discussão, definimos ocasionalismo como sendo o caso em que Deus é o agente responsável por relações causais na natureza. O ocasionalismo nessa perspectiva, comporta ainda, a noção de que as causas naturais não necessitam de seus efeitos, porque estão apenas ligados a eles por decreto divino. Deus é a única causa verdadeira.

Essa é uma tese central no ocasionalismo. Vejamos, portanto, a importância do filósofo persa na discussão da causalidade no pensamento medieval e como se constitui o seu argumento sobre a causalidade no *Tahâfot al-falâsifa* (Incoerência dos filósofos).

### 1.2.2 Al-Ghazālī

Nesta seção, buscaremos apresentar em linhas gerais, apenas alguns dos aspectos biográficos e intelectuais do pensador persa que ficou conhecido por sua crítica aos filósofos e, especialmente, sua suposta crítica à tradicional concepção de relação necessária entre causa e efeito.

Nascido por volta de 450/1059 em Ghazāleh, próximo de Tūs, e vindo a falecer no ano de 505/1111, em sua própria cidade natal, Abû Hâmid Mohammad al-Ghazālī<sup>38</sup> é considerado um dos pensadores mais influentes do pensamento árabe. Foi nomeado professor na Universidade de Bagdá no ano de 484/1091. De acordo com o historiador da filosofia islâmica Henry Corbin, o período em que al-Ghazālī atuou como professor na Universidade de Bagdá foi decisivo para sua vida<sup>39</sup>. Tal importância se refere à possibilidade que obteve de desenvolver sua personalidade e aprofundar seus conhecimentos filosóficos.

Aos 36 anos, sua vida sofre uma completa mudança. Em que consiste essa mudança de vida? A raiz dessa mudança está no problema que travou, consigo mesmo, sobre a certeza intelectual. De fato, al-Ghazālī terá uma crise interior muito forte que modificará sua vida profissional e familiar. No ano de 488/1095, abandona a

---

<sup>37</sup> Cf. SCHMALTZ, Tad M. *Descartes on Causation*. Oxford University Press: Oxford, 2008. p. 12.

<sup>38</sup> Para uma apresentação geral da figura de al-Ghazālī e sua relação com o Islã Sunita, cf., e.g., GUERRERO, Ramón Rafael. *Al-Ghazālī: A defesa do Islã Sunita*. (Tradução do original espanhol, Rosalie Helena de Souza Pereira). In: PEREIRA, R. H. S. (Org.). *O islã clássico. Itinerários de uma cultura*. Perspectiva: São Paulo, 2007. p. 177-210.

<sup>39</sup> CORBIN, Henry. *Histoire de la philosophie islamique*. Gallimard: Paris, 2010, p. 254.

Universidade e a família. Sua decisão não foi nada fácil. Saiu em busca da certeza interior garantidora da Verdade. Nessa época, al-Ghazālī era reitor na Universidade de *Nizâmīya*, porta-voz da doutrina ash'arite<sup>40</sup>, representante da ortodoxia do Islã sunita.

Sua busca pela certeza interior e pela Verdade durou dez anos; peregrinando solitário com o hábito dos sufis, através do mundo muçulmano. Sua vida nesse período foi dedicada à meditação e às práticas espirituais sufis. Passado esse período de crise, volta para o seu País natal, continuando sua atividade de professor por alguns anos em Nîshâpour, morrendo com 52 anos de idade.

Certamente, dois aspectos marcam a vida desse pensador excepcional. De um lado, o problema do conhecimento e, de outro, a certeza pessoal. O problema do conhecimento será a referência para nossa discussão acerca da sua crítica à causalidade tal qual é tratada em sua crítica aos filósofos. Uma observação preliminar é necessária: não pretendemos comparar al-Ghazālī com Autrécourt. Nosso objetivo principal é mostrar uma concepção de causalidade baseada em uma teoria islâmica da causalidade, i.e., o possível ocasionalismo ghazaliano ao tratar da relação não necessária entre causa e efeito. Nesse aspecto, Autrécourt aproxima-se bastante do filósofo persa. Mas nada, em princípio, nos autoriza dizer que Autrécourt leu este texto no qual al-Ghazālī trata da causalidade. Não adotaremos essa interpretação. Embora Autrécourt cite algumas vezes o filósofo persa em seu *Exigit ordo*, mas no contexto de sua metafísica.

Al-Ghazālī escreveu várias obras sobre diversos assuntos ligados à mística, à teologia muçulmana, à filosofia e lógica. Não abordaremos, contudo, todas essas obras. Nossa aproximação ao pensamento do filósofo persa restringir-se-á a uma apresentação geral sobre um aspecto de sua filosofia, i.e., a causalidade, contida no *Tahâfut al-falâsifa*<sup>41</sup> (Incoerência dos filósofos).

O curioso é notar que no *Tahâfut al-falâsifa*, al-Ghazālī, na visão de Corbin<sup>42</sup>, esforça-se em demonstrar aos filósofos que a demonstração filosófica a qual estavam habituados, não demonstra absolutamente nada. Paradoxalmente, ele é obrigado a

---

<sup>40</sup> Sobre esse assunto, cf. VERZA, Tadeu Mazzola. *Kalâm: A escolástica islâmica*. In: PEREIRA, R. H. S. (Org.). *O islã clássico. Itinerários de uma cultura*. Perspectiva: São Paulo, 2007. p. 149-175.

<sup>41</sup> AL-GHAZÂLÎ. *Tahâfut al-Falâsifah*. (The Incoherence of the philosophers). A parallel English-Arabic text translated, introduced, and annotated by Michael E. Marmura. Brigham Young University Press. Provo: Utah, 1997. Igualmente: AL-GHAZÂLÎ. *The Incoherence of the philosophers*. In: Hyman, 283. Brackets Hyman's translation is directly from the arabic of the Tahafot al-Falasifat. Ed. M. Bouyges, S.J. Imprimerie Catholique: Beirut, 1927.

<sup>42</sup> *Ibid.*, p. 259.

realizar tal demonstração por via filosófica. Sua crítica concentrar-se-á sobre a doutrina da eternidade do mundo. Nesse contexto, insere-se sua crítica à causalidade.

Ora, para al-Ghazālī, todos os processos naturais representam uma ordem posta pela vontade divina. A vontade divina, por sua vez, pode modificá-la quando ela quiser, i.e., a vontade divina intervém nessa ordem natural. Ele exclui a ideia de que em todo ser haja uma norma interna, i.e., uma necessidade interna. O exemplo clássico que será alvo de comparações com Autrécourt é o exemplo do fogo. Em que consiste esse exemplo? Daremos uma resposta preliminar, reservando a discussão à seção 1.3.2. Esse exemplo consiste em dizer que, em primeiro lugar, observando a visão comum dos filósofos, que existe um princípio que faz com que haja combustão e tal princípio é o fogo; segundo eles, esse princípio ou processo é estritamente natural e necessário. Em segundo lugar, na opinião de al-Ghazālī, não há nenhuma necessidade no fato de que o princípio da combustão, i.e., da queima, seja o fogo. Ora, a ação do fogo deve ser reconduzida seja diretamente a Deus ou seja por intermédio do Anjo.

Em seguida, mostraremos o argumento de al-Ghazālī sobre a causalidade no contexto do *Tahâfot al-falâsifa*. Uma pista para a reconstrução desse argumento diz que toda a observação experimental nos permite dizer, é que a queima do algodão<sup>43</sup>, e.g., produz-se fora do seu contato com o fogo. Não há provas de que essa queima acontece através do contato entre o fogo e o algodão, ou que não haja outras causas que produzam essa combustão. Curiosamente, esse exemplo do fogo aparecerá na crítica epistemológica de Autrécourt à causalidade, conforme tentaremos mostrar no capítulo 2.

Cumpramos mostrar como se constitui e em que consiste o argumento de al-Ghazālī sobre a causalidade e, se é de fato, conveniente relacioná-lo como inspirador de Autrécourt. Parece que não. Aparentemente, o tratamento autrecuriano oferecido à causalidade se mostrará independente da noção ghazaliana. O intrigante dessa suspeita revela-se na aproximação dos argumentos, i.e., dos exemplos oferecidos pelo mestre Loreno.

Vejamos, contudo, a estrutura do argumento ghazaliano sobre a causalidade.

---

<sup>43</sup> Cf. WOLFSON, H.A. *Nicolaus of Autrecourt and Ghazali's argument against causality*. *Speculum*, 44 (1969), 234-238.

### 1.2.3 O argumento da causalidade em al-Ghazālī

Nesta seção, reconstruiremos alguns dos argumentos sobre a causalidade em al-Ghazālī. Em sua conhecida obra *Tahâfot al-falâsifa*, usualmente traduzida por “*Incoerência dos filósofos*”, o teólogo e filósofo persa oferece uma breve, porém abrangente meditação sobre a causalidade e os milagres, no quadro geral da segunda parte da sua obra, sobre as ciências naturais. Essa perspectiva ghazaliana sobre a causalidade está basicamente concentrada em sua 17ª discussão do *Tahâfot al-falâsifa*.

Nosso objetivo é selecionar, reunir e reconstruir alguns argumentos que tratam da causalidade dentro do quadro da 17ª discussão. É importante mencionar que há um paralelismo interessante entre os argumentos de al-Ghazālī com a discussão de Nicolau de Autrécourt sobre a causalidade, especialmente, no quadro de sua crítica epistemológica à causalidade e em argumentos que estão no contexto de sua teoria atomista da causalidade.

Não pretendemos comparar Autrécourt com al-Ghazālī (ideia por nós supracitada), mas considerar um certo paralelismo argumentativo entre os exemplos de ocorrências da causalidade. Lançando assim uma especulação e uma dúvida. Buscando fomentar o debate sobre se, de fato, Autrécourt teve conhecimento desse argumento de al-Ghazālī sobre a causalidade; deixaremos esse assunto como uma hipótese em aberto. É difícil esse tipo de conjectura, mas não é impossível. Considerando que Autrécourt, no *Exigit ordo*, cita, em algumas passagens, al-Ghazālī, podemos concluir que o mestre Lorenzo teve conhecimento, ao menos de parte do pensamento ghazaliano.

Sobre a referência de Autrécourt ao pensamento de al-Ghazālī, podemos encontrar, em pelo menos duas passagens específicas no capítulo sobre os indivisíveis (*De indivisilibus*) do *Exigit ordo*. As passagens estão no contexto da discussão do mestre Lorenzo contra a noção aristotélica de contínuo (*continuum*), que consiste em dizer que o contínuo não é composto de pontos indivisíveis. Mas, pelo contrário, por uma quantidade pequena e aparentemente indivisível, que, segundo a opinião aristotélica é indivisível infinitamente<sup>44</sup>.

De acordo com Autrécourt, al-Ghazālī, ou Algazel (como ficou conhecido pelos latinos), argumenta sobre o contínuo sendo a favor de Aristóteles. Lançando mão do

---

<sup>44</sup> *Exigit ordo*, p. 206, l. 32-35: “*Est ergo aristotelica conclusio quod continuum non componitur ex indivisibilibus, immo quodlibet quantumcunque parvum, etiam illud quod indivisible secundum sensum est divisibile in infinitum et in infinitum contingit dare minus ipso.*”

seguinte exemplo: tome uma roda de moinho que se move e imagina-se um pequeno círculo concêntrico a ela composto de quatro pontos. Suponhamos que a circunferência da roda do moinho – continua Autrécourt – i.e., do círculo grande, seja composta de centenas de pontos e esteja em movimento.

O mestre Loreno continua sua paráfrase ao argumento ghazaliano. Pode-se perguntar, quando a circunferência maior percorreu um ponto, qual espaço percorreu a pequena<sup>45</sup>? E continua o argumento, que não cabe reconstruí-lo por completo; apenas indicar sua ocorrência para justificar o conhecimento do pensamento ghazaliano por Autrécourt, na constituição de provas que indicam uma certa leitura autrecuriana de al-Ghazālī para aplicação em seus argumentos ou contra-argumentos.

Do mesmo modo, uma segunda citação de Autrécourt sobre a concepção ghazaliana da noção dos indivisíveis é apresentada pelo exemplo da linha, o qual o filósofo persa recorre. Autrécourt o reconstrói e o aplica em sua discussão. Esse argumento ghazaliano consiste em dizer que se a linha fosse composta de pontos, então, nem toda linha poderia ser dividida em duas partes iguais. Insiste que é o caso dos segmentos formados por números díspares de pontos, como e.g., segmentos de três ou de cinco pontos<sup>46</sup>. O argumento completo pode ser encontrado nas passagens indicadas no *Exigit ordo*.

Em nenhuma dessas duas passagens citadas por Autrécourt a respeito da posição de al-Ghazālī sobre o problema dos indivisíveis, ele mostra seu posicionamento sobre a causalidade. Apenas, pode-se conjecturar, quando, no seu último capítulo do *Exigit ordo* (o qual será analisado no capítulo 3 deste trabalho), Autrécourt se utiliza de alguns exemplos, como e.g., o exemplo do fogo: se perguntando como que uma centelha pode produzir um fogo maior do que ela; ou da formação da alma de outro homem por um genitor que produz o seu sêmen; e, nas cartas e em passagens esparsas de seus escritos quando afirma não haver necessidade na relação entre causa e efeito.

---

<sup>45</sup> *Exigit ordo*, p. 208, l. 26-35: “*Algazel autem <ad> Aristotelis propositum quasdam rationes adducit; una est: accipiatur rota molendini quae movetur, et circa ejus centrum imaginetur quidam parvus circulus et modicus ex punctis quattuor compositus; circumferentia vero molendini seu magni circuli contineat centum puncta et ponatur continue moveri. Quaero igitur: quando circumferentia superior pertransit unum punctum, quid circulus parvus pertransit? [...]. Cf., e.g., Met. I, 1, 2; J. T. Muckle. The Metaphysics of Algazel (Toronto, 1933), p. 13.*

<sup>46</sup> *Exigit ordo*, p. 208, l. 47-49: “*Arguit idem <Algazel> ex alio sic: si linea componeretur ex punctis, sequeretur quod non omnis linea posset dividi in duas partes aequales sicut linea punctorum disparium ut trium aut quinque. [...]*”

Nos quais, efetivamente, mostra o seu posicionamento sobre a relação entre causa e efeito não ser necessária e indemonstrável. Estes exemplos, *mutatis mutandis*, são desenvolvidos por al-Ghazālī em sua 17ª meditação da *Incoerência dos filósofos*.

Nossa pergunta é: Autrécourt teve conhecimento da discussão sobre a causalidade do ponto de vista ghazaliano? Não sabemos. O que pode ser constatado é que Autrécourt teve, de fato, conhecimento do pensamento ghazaliano, conforme mostramos acima em referência às passagens do *Exigit ordo*, que nos leva a concluir que o Loreno de fato teve contato com o pensamento árabe e o utiliza várias vezes em seu *Exigit ordo*.

Ora, quanto à causalidade, adotaremos uma postura bastante próxima da visão de W. Courtenay<sup>47</sup> e de Kaluza. Nossa hipótese é a de que, se Autrécourt teve acesso à discussão sobre a causalidade tal qual tratada na 17ª discussão da *Incoerência dos filósofos*, esse acesso pode ter sido efetivado via crítica elaborada por Tomás de Aquino à Averróis. De fato, na *Summa Contra Gentiles*<sup>48</sup>, Tomás retoma a discussão da crítica de Averróis<sup>49</sup> no *Tahâfut al-Tahâfut (Destruição da destruição)*<sup>50</sup> que, em última

---

<sup>47</sup> COURTENAY, W. J. *The Critique on Nature Causes in the Mutakallimin and Nominalism*. Harvard Theological Review, 66 (1973), pp. 77-94, p. 78 ss.

<sup>48</sup> AQUINO, Thomas. *Summa Contra Gentiles*, III, 69.

<sup>49</sup> Sobre essa questão, podemos nos remeter ao apêndice 2 [*Un fragmente de la Destructio Destructionum Philosophorum Algazelis dans la traduction de 1328*] do trabalho de Zenon Kaluza. Cf. KALUZA, Zenon. *Nicolas d'Autrécourt et la tradition de la philosophie grecque et arabe*. In: *Perspectives arabes et médiévales sur la tradition scientifique et philosophique grecque*. Louvain-Paris, 1997, éd. A. HASNAWI; A. ELAMRANI-JAMAL et M. AOUAD. p. 365-393. p. 388-389 : " *Le fragment publié ici provient de la partie physique – In physicis disp. I – de la Destructio destructionum d'Averroès. Ne rapportant que le propos de Ghazālī, et laissant quelques omissions, indique par des points, il est copié sur le MS Vat. lat. 2434, fol. 52ra-55rb, lequel, comme on le sait, conserve l'ouvrage d'Averroès dans la traduction, difficile à comprendre, de Calonymos b. Calonymos, termine en 1328. Il a été copié par M.-Th. d'Alverny, en partie probablement en vue de sa communication sur "Algazel dans l'Occident latin", faite à l'Académie du Royaume du Maroc en novembre 1985 et publié à Rabat en 1986, en partie à mon intention lorsque j'ai commencé mon travail sur Nicolas d'Autrécourt. Dans les deux cas il s'est agi d'un examen précis, limite à la question de la causalité, du rapport qu'à ce moment j'envisageai encore entre cette traduction de 1328 et l'Exigit ordo. Pour le publier, j'ai révisé sur le microfilm le travail de M.Th. d'Alverny et l'ai complété en deux endroits. Les passages édités correspondent aux pages suivantes de l'édition B.H. Zedler, Averroes' Destructio destructionum philosophiae Algazelis in the Latin version of Calo Calonymos, Milwaukee (Wisc.), 1961: texte I (fol. 52 ra-rb) = p. 398, 399-401; texte II (fol. 52vb-53rb) = pp. 403-5; texte III (fol. 54ra) = p. 409; texte IV (fol. 54rb) = p. 411; texte V (fol. 54va-55rb) = pp. 415-18). Le copiste distingue entre le u minuscule et le V majuscule, le v minuscule n'est noté que s'il termine à la fin d'une ligne la première partie du mot divise; le copiste écrit donc couramment saturatio, mais, lorsqu'il faut diviser ce même mot, il fait satv-ratio. Le terme de "bambaxum" apparaît une fois sous forme de "bombaxum"; le copiste écrit une fois "apropriare" une autre fois "appropriare"; le verbe "comedo" et ses dérivés portent m, etc." Para a continuidade da análise e leitura da versão latina dessa passagem sobre a causalidade, em Averróis criticando a concepção ghazaliana, conferir as páginas citadas acima na indicação.*

<sup>50</sup> AVERROES. *Tahâfut al-Tahâfut* (texto árabe), Bibliotheca Arabica Scholasticorum, III, ed. M. Bouyges (Beyrouth, 1930); texto árabe traduzido para o inglês por Simon Van den Bergh, 2 Vols.



instância, se dirige contra a posição já conhecida de al-Ghazālī em sua supracitada discussão.

Segundo Zenon Kaluza<sup>51</sup>, por outro lado, é pouco provável que a origem das discussões acerca da causalidade, i.e., as implicações do tipo “*si domus est, paries est*”, “*si ignis est approximatus stuppe, et non impedimentum, ergo calor erit*”, etc., empreendidas por Autrécourt tenham tido origem no pensamento de al-Ghazālī.

Ao contrário da posição de Zenon Kaluza, está a posição de Riker<sup>52</sup>. De fato, sua posição não consegue convencer e nem mesmo demonstrar uma influência certa e direta de al-Ghazālī sobre Autrécourt, quanto à causalidade. À primeira vista, a conclusão que Riker chega é apressada e imprópria. Por dois motivos. O primeiro motivo, não há provas documentais diretas que nos mostram o conhecimento de Autrécourt sobre a causalidade ghazaliana. O segundo motivo, nem Autrécourt nem al-Ghazālī são “céticos”. Portanto, o suposto ceticismo ghazaliano proposto por Riker, não poderia ter sido a causa do mais improvável ceticismo autrecuriano, visto que, de acordo com nossa reconstrução e análises das obras em conjunto, não vemos sinais de “ceticismo” na obra desses autores.

O simples fato de “duvidar” da necessidade da relação entre causa e efeito, não nos autoriza, na idade média, a tratá-los como céticos. Aliás, essa questão posta por al-Ghazālī quanto à não necessidade na relação entre causa e efeito é ocasião para atuação de uma causa divina, conforme veremos. O ceticismo não se aplica a esses autores. Sobretudo Autrécourt que desenvolve uma epistemologia fundacionalista, de forte cunho “dogmático”, centrado no Princípio de não-contradição.

Nossa interpretação, mais uma vez, deixa em aberto a questão. Quanto ao tratamento ghazaliano ao tema da causalidade, vejamos como se segue.

Cumpramos observar, no entanto, que a literatura secundária sobre al-Ghazālī está dividida quanto à interpretação sobre a causalidade. Há uma corrente de pesquisadores que o trata como construindo uma teoria da causalidade estritamente ocasionalista.

---

(London, 1954); e, Averroes’ *Destructio Destructionum Philosophiae Algazelis* in the Latin Version afo Calo Colonymos, ed. com introdução de B. H. Zedler (Milwaukee, 1961).

<sup>51</sup> KALUZA, Zenon. *Nicolas d’Autrécourt et la tradition de la philosophie grecque et arabe*. In: *Perspectives arabes et médiévales sur la tradition scientifique et philosophique grecque*. Louvain-Paris, 1997, éd. A. HASNAWI; A. ELAMRANI-JAMAL et M. AOUAD. p. 365-393. p. 378.

<sup>52</sup> RIKER, S. E. *The Skepticism of Nicolaus of Autrecourt: a Forgotten Type of Skepticism*. Unpublished PhD Dissertation, The Catholic University of America: Washington D.C., 1999. (Cf. especialmente os capítulos III e IV. Riker não cita a discussão da 17ª discussão da “Incoerência dos filósofos” e conclui que o ceticismo autrecuriano pode ter sido influenciado por al-Ghazālī. Essa hipótese é improvável).

Há, por outro lado, uma significativa produção bibliográfica que se dedica a mostrar que seu posicionamento filosófico quanto ao tema da causalidade é cético.

Em nossa reconstrução, levaremos em conta essa divergência de opiniões e nos restringiremos apenas em mostrar que o tema da causalidade parece ter tido uma influência nas discussões subsequentes no pensamento medieval latino, com a difusão da literatura filosófica islamo-persa. Ademais, cumpre notar que os conceitos de “hábito”, “possibilidade/impossibilidade”, “necessidade”, “causa e efeito” entre outras questões, são tratados por Autrécourt e por al-Ghazālī de modo bastante singular.

O primeiro argumento de al-Ghazālī na 17ª discussão do *Tahâfut al-falâsifa* quanto à relação não necessária entre causa e efeito diz o seguinte:

A conexão entre o que habitualmente se acredita ser uma causa e o que habitualmente se acredita ser um efeito não é necessária, de acordo com a gente. Mas [com] quaisquer dessas duas coisas, onde “isso” não é “aquilo” e “aquilo” não é “isso” e em que nem a afirmação de um implica a afirmação de outro, nem a negação de um acarreta a negação do outro, não é uma necessidade da existência de um que o outro exista, e não é uma necessidade da não existência de um que outro não exista. Por exemplo, a extinção da sede e beber, a saciedade e comer, ardor e contato com o fogo, a luz e o aparecimento do sol, morte e decapitação, cura e o consumo de medicamentos, a purga dos intestinos e o uso de um purgante e assim por diante para [incluir] tudo [que é] observável entre as coisas conectadas em medicina, astronomia, artes e ofícios. Sua ligação é devido ao decreto prévio de Deus, que os cria lado a lado, não por ser necessário em si mesmo, incapaz de separação. Pelo contrário, ele está dentro do poder divino de criar a saciedade sem comer, de criar a morte sem a decapitação, continuar a vida após a decapitação, e assim por diante para todas as coisas conectadas. Os filósofos negaram essa possibilidade e afirmaram que isso é impossível.<sup>53</sup>

Essa passagem que abre a discussão ghazaliana sobre a causalidade tem sido interpretada de inúmeras formas pelos diferentes autores dedicados ao pensamento de al-Ghazālī, aos estudiosos das origens do ocasionalismo e do ceticismo na filosofia medieval.

Em nossa reconstrução, será importante considerar ao menos dois aspectos contidos nessa passagem. O primeiro aspecto é a constatação, por parte do filósofo persa, da contingência da relação entre causa e efeito. O segundo aspecto é a ideia central de que todos esses eventos estão fixados previamente no decreto divino.

---

<sup>53</sup> AL-GHAZÂLÎ. *Tahâfut al-Falâsifah*. (The Incoherence of the philosophers). A parallel English-Arabic text translated, introduced, and annotated by Michael E. Marmura. Brigham Young University Press. Provo: Utah, 1997. p. 166, l. 1-18. Doravante, chamaremos de TF o *Tahâfut al-Falâsifah*.

Quanto ao primeiro aspecto, al-Ghazālī pode ser confundido com um pensador que desenvolve um tipo de raciocínio cético sobre a relação de causalidade. Na verdade, esse tipo de raciocínio não contém nenhum grau de ceticismo. Trata-se de um recurso, i.e., uma estratégia de substituição, deixando espaço para a ação divina atuar, quando possível, nos eventos na natureza.

O hábito normal nos fornece uma ideia de que os eventos na natureza estão conectados de maneira necessária. Essa ideia de que os eventos na natureza são necessários e que a ordem é imutável tem origem na especulação grega sobre a física e levada a cabo pelos filósofos árabes, especialmente Avicena. Aliás, essa estratégia ghazaliana de *faire place*, i.e., deixar a possibilidade de que uma causa divina atue numa cadeia causal natural é para questionar uma certa visão tradicional filosófica aristotélica levada a cabo por escolas filosófico-teológicas no islã.

Dessa maneira, esse primeiro aspecto comporta a ideia de que a observação leva-nos a crer que os eventos são necessários. Al-Ghazālī constatará esse raciocínio apontando para o que observamos habitualmente nos eventos mais comuns. São contingentes os eventos: se bebo, há a extinção da sede; se como algum alimento, há a saciedade da fome; se entro em contato com o fogo, há o ardor, ou queima; se o sol aparece, haverá luz; se alguém é decapitado, haverá a morte; se consumo certos tipos de medicamentos, haverá a cura; se uso um certo tipo de purgante, então haverá a cura dos intestinos e assim por diante.

Esses eventos não possuem nenhum tipo de necessidade, tão pouco podem ser demonstrados como sendo absolutamente necessários. Se há uma conexão entre esses eventos, tal conexão é ocasional. Embora al-Ghazālī não utilize esse termo, mas ele transfere essa ideia de necessidade para a contingência porque a ligação, i.e., conexão dos eventos listados ocorrem previamente por decreto divino.

Quanto ao segundo aspecto, continuando, toda conexão entre uma causa e um efeito está dentro do poder divino. Porque, na opinião de al-Ghazālī, Deus cria os eventos lado a lado. Mas ele os cria, não como sendo necessários. Deus cria a saciedade sem a necessidade de comer para estar saciado; ele cria a morte sem que haja a decapitação.

Isso não é impossível, na ótica ghazaliana. Do ponto de vista dos filósofos, todos esses eventos citados por al-Ghazālī, são impossíveis. Ora, impossível não consiste em

Deus criar eventos lado a lado que operam de modo contingente. O impossível é, fundamentalmente, ferir o princípio de não-contradição.

O outro argumento é, na verdade, um exemplo sobre o fogo e o algodão oferecido por al-Ghazālī. Lembrando que há uma discussão interessante, que a mencionaremos sobre o uso do exemplo do fogo por Autrécourt e al-Ghazālī, elaborada num artigo clássico de Wolfson<sup>54</sup>. Nesse artigo, ele trata fundamentalmente dos termos correlatos de algodão (*cotton*) e estopa (*stuppe*). Vale lembrar que, para esse exemplo, al-Ghazālī fala de algodão e Autrécourt fala em estopa. Então, o objetivo do artigo de Wolfson é reconstruir, inclusive etimologicamente, as noções desses dois termos e apontar para uma possível recepção por parte de Autrécourt. Mas, isso é pouco provável, conforme a própria discussão do texto indica. O exemplo pode ser encontrado nos seguintes termos:

Para analisar estas questões que estão além da enumeração, levaria um longo tempo. Vamos, então, dar um exemplo específico, ou seja, a queima do algodão, por exemplo, quando em contato com o fogo. Para nós admitirmos a possibilidade da ocorrência do contato sem a queima, e admitirmos que é possível a ocorrência da transformação do algodão em cinzas queimadas sem contato com o fogo. Os filósofos, no entanto, negam essa possibilidade.<sup>55</sup>

Após listar uma série de exemplos oriundos da nossa observação e do nosso hábito, al-Ghazālī a partir de agora, restringe-se ao exemplo da queima do algodão em contato com o fogo para mostrar que é possível que ocorra uma queima do algodão sem contato com o fogo ou que, em contato com o fogo, o algodão não queime.

Esse exemplo, tanto quanto os demais, são notavelmente contra-intuitivos e estão direcionados como crítica à visão filosófica que toma como impossível a ação divina nos eventos na natureza. Trata-se de um exemplo de possibilidade e de não necessidade. É possível, e.g., que o algodão se torne cinzas sem contato com o fogo. Porque, o agente da queima ou da ocorrência da possibilidade de não queimar entrando em contato com o fogo, é Deus.

Mais uma vez, os filósofos tomam esse evento como impossível. Impossível porque é necessário, na opinião deles, que se um algodão é aproximado ao fogo e não tem impedimento, ele queimar; do mesmo modo que se o algodão não for aproximado

---

<sup>54</sup> Cf. WOLFSON, H.A. *Nicolaus of Autrecourt and Ghazālī's argument against causality*. *Speculum*, 44 (1969), 234-238.

<sup>55</sup> TF, p. 166, 2. 19-25.

do fogo não queimará. A visão ghazaliana é mostrar que essa conclusão é fruto do hábito e de uma certa crença de que os eventos estão conectados um ao outro por necessidade. Eles estão conectados um ao outro por decreto prévio divino.

Em decorrência desse raciocínio sobre a queima do algodão e da indeterminação de seu agente, al-Ghazālī apresentará uma discussão envolvendo, de uma só vez, quatro aspectos. De acordo com Frank Griffel<sup>56</sup>, al-Ghazālī estabelece quatro condições em que qualquer explicação dos processos físicos que é aceitável para ele deve ser: (i) a ligação entre uma causa e o seu efeito não é necessária, (ii) o efeito pode vir a existir sem que ele tenha uma causa particular (“Eles não são incapazes de separação”), (iii) Deus cria dois eventos concomitantes, lado a lado, e (iv) a criação de Deus segue uma decisão prévia (*taqdîr*).

Insiste Griffel que, à primeira vista, parece que apenas uma explicação ocasionalista de processos físicos iria cumprir estas três condições, e é assim que esta declaração em sua maioria foi compreendida. No entanto, ressaltou que não só o ocasionalismo, mas outros tipos de explicações também cumprem estes quatro critérios.

A maioria das explicações, sendo a mais enganosa é a (iii). Que consiste na exigência de que Deus teria de criar eventos “lado a lado”. Estas palavras parecem apontar exclusivamente a um entendimento ocasionalista da criação. Deve-se ter em mente, no entanto, que essa fórmula deixa em aberto o fato de que Deus cria eventos. Até mesmo um filósofo Aviceniano defende que Deus cria a causa concomitante ao seu efeito, e o faz por meio de causalidade secundária. Ao passo que na 17ª discussão da *Incoerência dos Filósofos*, al-Ghazālī aponta para o ocasionalismo como uma possível solução do problema da causalidade.

Segundo al-Ghazālī, a discussão sobre essa questão envolve três posições distintas. Abordaremos apenas duas delas, a saber, (i) é a posição que diz que o agente da queima é o fogo sozinho que queima por sua natureza. (ii) é a posição que pertence a aqueles que admitem que estes eventos temporais emanam dos princípios dos eventos temporais; mas que a preparação da recepção das formas que vêm através das causas observadas – exceto que esses princípios são também aquelas coisas que procedem necessariamente da sua natureza e não por deliberação ou escolha, de tal forma que a

---

<sup>56</sup> Cf. GRIFFEL, Frank. *Al-Ghazālī's Philosophical Theology*. Oxford University Press: Oxford, 2009. p.149.

luz vem do sol, os receptáculos diferem nas suas recepções por causa das diferentes disposições.

Quanto à posição (i) diz al-Ghazālī o seguinte:

Aquele que decreta a queima através da criação de negritude no algodão, fazendo separação em suas partes, e tornando-se cinza é Deus, seja através da mediação de seus anjos ou sem mediação. Uma vez que o fogo, que é inanimado, não tem ação. Que prova há de que é o agente? Eles não têm outra prova do que observar a ocorrência do incêndio no contato com o fogo. A observação, no entanto, apenas mostra a ocorrência da queima em contato com o fogo, mas não demonstra a ocorrência da queima pelo fogo e o fato de que não há outra causa para isso.<sup>57</sup>

De acordo com al-Ghazālī, opondo-se ao pensamento aristotélico de que a criação segue uma ordem necessária, a criação está estabelecida no decreto de Deus. Por isso, no exemplo da queima do algodão, criando a negritude e tornando-se em cinzas, esta causação está estabelecida no decreto de Deus. Essa alteração na natureza se apresenta de forma direta, i.e., Deus substitui a causa natural pela sua ação e, de forma indireta, e.g., por intermédio dos anjos.

A observação, nessa perspectiva, não fornece o estabelecimento de relações causais necessárias. Qual é a prova de que o fogo é o agente da queima? A causa para a queima do algodão, a qual os filósofos criticados por al-Ghazālī não concebem, é Deus.

Em outras palavras, quem reduz o algodão às cinzas como causa eficiente, obrigatoriamente, de acordo com a posição ghazaliana é Deus, Deus é, portanto, a causa eficiente da queima do algodão. Em decorrência disso, não é possível tomar como inexistente uma causa só pelo fato de não a percebermos. A causa a qual não vemos e, que no entanto, é a causa da queima do algodão não pode ser vista e, contudo existe.

Na sequência, vejamos outro exemplo ghazaliano que abala o senso comum filosófico, sobre a produção de um efeito, tendo como referência a relação entre genitor [pai] e o filho:

Existe um acordo entre os filósofos de que a infusão do espírito e da mentira apreendida e dos poderes motivados no esperma do animal não é engendrado pela natureza confinada no calor, no frio, na umidade e na secura; e que o pai não produz o seu filho colocando o seu esperma no útero; e também que ele não produz sua vida, sua visão, sua audição, e todo o resto dos poderes inerentes a ele. É sabido que isso venha a existir com a colocação do esperma, mas ninguém diz que todas essas coisas existem por causa do esperma. Eles existem da direção do Primeiro, seja diretamente ou através da

---

<sup>57</sup> TF, p. 167, 5. 11-19.

mediação dos anjos envolvidos com coisas temporais. Isso é o que os filósofos os quais asseguram a existência de um criador, asseguram de uma forma conclusiva que o nosso discurso neste ponto está de acordo com eles. Então fica claro que a existência de alguma coisa com algo não prova que essa alguma coisa existe por aquele algo, de fato, nós vamos mostrar através de um exemplo.<sup>58</sup>

Após se posicionar a respeito da produção de uma vida, a partir de um genitor, al-Ghazālī lança mão de outro exemplo. O exemplo consiste em mostrar que se uma pessoa cega<sup>59</sup>, desde o nascimento, que tem uma película sobre os seus olhos e, que, essa, por sua vez, nunca ouviu de ninguém em que consiste a diferença entre a noite e o dia; quando essa película for retirada, um dia, de seus olhos, em plena luz do dia, essa pessoa – argumenta al-Ghazālī – apenas acreditaria que as cores que agora vê são causadas pelo fato de ter aberto a visão. Em outras palavras, essa pessoa cega tem a película retirada dos seus olhos à luz do dia. Ao abrir os olhos, vê, e.g., as cores. Ao ver as cores, essa pessoa concluirá que a causa, i.e., o agente causador da sua apreensão das formas e das cores pelos olhos, foi a abertura da sua visão.

Ora, antes, o único conhecimento que essa pessoa cega possuía, grosso modo, era o conhecimento por ouvir dizer. Ela não sabia com certeza, no entanto, como distinguir a noite do dia, o branco do preto e assim por diante. Essa privação ótica, entretanto, restringi-a ao mais elementar assentimento. Sua “visão”, era o som, i.e., o que ouvia dizer era tomado como conhecimento. Uma vez a película removida de seus olhos, e se essa pessoa se deparasse com as coisas em sua frente, com as cores e suas qualidades, é possível que não tivesse compreendendo nada do que estivesse ocorrendo. Assim, continua al-Ghazālī:

Quando, entretanto, o sol se põe e a atmosfera começa a ficar escura, aí então essa pessoa saberá que a luz do sol é a causa da impressão das cores na sua visão. De onde pode o oponente guardar-se contra os princípios da existência e suas causas das quais esses eventos observados emanam quando um contato entre eles ocorre – admitindo que esses princípios entretanto são permanentes, nunca cessando de existir; e que eles não são movidos conforme estabelecido; que eles possam deixar de existir ou não, nós podemos apreender a dissociação entre os eventos temporais e podemos entender que existe uma causa além daquela que nós observamos? Essa conclusão é inescapável de acordo com a razão baseada nos princípios dos filósofos. É por causa disso que os que exigiam, entre eles, admitiram que tais acidentes e eventos ocorrem quando há um contato entre as partes – e, geralmente, quando a relação entre eles muda – emana da confirmação das

---

<sup>58</sup> TF, p. 167, 5. 20-33.

<sup>59</sup> TF, p. 167, 6. 33-35; 168, 6. 1-3.

formas, o qual é um dos anjos e por isso, eles disseram: “a impressão das formas coloridas nos olhos é conferida pelas formas, pela aparição do sol, pela saúde das pupilas e do corpo colorido estar preparado para a recepção dessas formas”. Eles fizeram isso como exemplo para todos eventos temporais. Com isso, a afirmação daqueles que proclamam que é o fogo agente da queima, que é o pão que sacia a fome, que é a medicina que produz saúde etc., torna-se falso.<sup>60</sup>

O final desse trecho mostra que a estratégia ghazaliana quanto ao (i) é tomar como falsa, qualquer conclusão que tenha por base a simples observação de eventos. Essas observações não provam e não demonstram absolutamente nada. Assim como no caso da queima do algodão, da geração de um filho, pela formação de um conhecimento de uma pessoa cega, não estando a causa no objeto e nem mesmo no próprio sujeito. Estando a causa na possibilidade de Deus atuar como causa.

Quanto à posição (ii), al-Ghazālī diz o seguinte:

A segunda posição pertence a aqueles que admitem que estes eventos temporais emanam dos princípios dos eventos temporais; mas que a preparação da recepção das formas vem através das causas observadas – exceto que esses princípios são também aquelas coisas que procedem necessariamente da sua natureza e não por deliberação ou escolha, de tal forma que a luz vem do sol, os receptáculos diferem nas suas recepções por causa das diferentes disposições.<sup>61</sup>

Este segundo aspecto, terá o seguinte desdobramento:

Sendo este o caso, eles argumentam que se supomos que o fogo tem uma qualidade própria e dois pedaços de algodão que entram em contato com o fogo do mesmo modo como é concebível que um queime e outro não, quando não existe escolha por parte do agente? Baseado nessa noção eles negam a queda de Abraão no fogo sem que ocorra a queima. O fogo sendo o fogo mesmo, isso não seria possível se não tivesse tirado do fogo o calor – o que torna o fogo não mais ser fogo – ou então mudando a essência do corpo de Abraão numa pedra ou em algo sobre o qual o fogo não tem efeito. Mas nenhuma das duas opções é possível. A resposta a isso tem duas vertentes. A primeira diz: “nós não consideramos que os princípios não ajam por escolha e que Deus não age voluntariamente”. Nós finalizamos refutando a afirmação deles a respeito disso, na questão da criação do mundo. Se, então, é estabelecido que o agente cria a queima através da vontade de Deus quando um pedaço de algodão entra em contato com o fogo, fica racional e possível para Deus não criar a queima mesmo na existência do contato. A respeito disso pode-se dizer: isso leva a comissão de contradições repugnantes. Porque um nega que o efeito segue-se necessariamente das causas e relaciona essas causas com o poder de Deus; tal poder não tendo um curso especificamente designado, mas um curso que pode variar ou mudar de tipo, então leva-nos a admitir a possibilidade de que uma besta feroz,

---

<sup>60</sup> TF, p. 168, 6. 6-8; 7. 9-17; 8. 18-28.

<sup>61</sup> TF, p. 168, 9. 29-36.



incêndios, altas montanhas ou inimigos prontos com suas armas para matá-lo, ainda assim existe também a possibilidade de que ele não os veja porque Deus não os criou para a sua visão.<sup>62</sup>

Essa discussão é iniciada por al-Ghazālī para limitar a ideia de que Deus pode fazer coisas impossíveis, de acordo com a exigência dos filósofos que pensam que se Deus pode substituir uma causa natural e agir alterando uma relação causal, que Ele, dessa forma, poderia realizar o impossível. Al-Ghazālī está convencido de que Deus não realiza impossibilidades, porque a possibilidade é justamente não ferir certos princípios lógicos e ontológicos. Deus, portanto, não poderia ferir o princípio da não-contradição e do terceiro excluído.

De acordo com alguns filósofos, Deus seria capaz de criar tudo<sup>63</sup>. Para al-Ghazālī, Deus não cria coisas impossíveis. O argumento dos filósofos que pretendem afrontá-lo, reduzindo o poder de Deus a coisas absurdas e contraditórias não pode ser possível. Porque Deus não cria o contraditório e nem mesmo cria coisas que não correspondam com a realidade posta por Ele próprio. De todas essas possibilidades postas pelos seus oponentes, i.e., os filósofos, al-Ghazālī estabelece uma distinção entre possibilidade e realidade.

É sabido que esses eventos nunca ocorrem, a saber, um livro se transformar em um cavalo, o ouro em pedra ou a pedra em ouro, entre outros. Não há nenhum compromisso em dizer que uma coisa possível não seja verdadeira. Todos os exemplos oferecidos pelos filósofos reduzindo, de certa maneira, ao absurdo à ideia ghazaliana de que Deus muda o curso da criação por sua vontade, na verdade, tratam-se de possibilidades e, possibilidade não significa existência real e verdadeira, com o mundo. Apenas podem ser possíveis e, entretanto, não são necessárias.

---

<sup>62</sup> TF, p. 169, 9. 9-34; 170, 13. 1-2.

<sup>63</sup> TF, p. 170, 13. 2-23: “E se alguém deixa um livro em casa, deixá-lo admitir que é possível a sua mudança em seu retorno para casa em um escravo sem barba menino inteligente ocupado com suas tarefas ou em um animal; ou se ele deixa um menino em sua casa, deixá-lo admitir a possibilidade dele se transformar em um cão; ou [novamente], se ele deixa cinzas, [deixá-lo admitir] a possibilidade de sua transformação em almíscar; e deixá-lo admitir a possibilidade de mudar a pedra em ouro e ouro em pedra. Se perguntado sobre qualquer dessas coisas, ele deveria dizer: “eu não sei o que está na casa no momento. Tudo que eu sei é que eu deixei um livro na casa, o qual talvez agora seja um cavalo que poderá ter contaminado minha biblioteca com a sua urina e a sua bosta e que eu deixei em casa uma jarra de água a qual pode ter se transformado em uma macieira. Porque Deus é capaz de tudo e não é necessário que o cavalo seja criado do esperma e a macieira seja criada das sementes – na realidade não é necessário para nenhuma das duas coisas ser criadas a partir de algo. Talvez Deus tenha criado coisas que não existiam previamente”. Realmente se uma pessoa olhar para um ser humano que ele está vendo pela primeira vez e se pergunta a ele se tal criatura nasceu ele talvez hesite e talvez diga que não é impossível que alguma fruta no mercado tenha sido transformada num humano – porque Deus tem poder sobre todas as coisas e isso é possível; então uma pessoa hesitaria nessa correspondência. Isso seria uma forma de abertura para numerosas ilustrações, mas apenas isso seria suficiente.”

Mas, no mundo criado por Deus, todas essas questões não foram efetivadas: um bebê, e.g., nascer de uma macieira, um cavalo sendo transformado em livro, o ouro se transformando em pedra e a pedra se transformando em ouro.

Em decorrência dessas oposições (acima indicadas) absurdas dos filósofos que discordam da possibilidade de, ocasionalmente, Deus agir e mudar uma cadeia causal, e.g., é que al-Ghazālī inicia uma discussão na qual define as noções de possível, impossível e necessário:

Se fica estabelecido que o possível é tal que não tenha sido criado para o conhecimento do homem, essas impossibilidades se seguiriam naturalmente. Nós não estamos, entretanto, rendidos ceticamente por essas ilustrações dadas. Porque Deus criou para nós o conhecimento de que Ele não interfere nessas possibilidades. Nós não estamos proclamando que essas coisas são necessárias. Ao contrário, são possibilidades que podem ou não ocorrer. Mas a repetição contínua desses hábitos, um depois do outro, fixa-se imutável em nossas mentes a crença em sua ocorrência devido a repetição desses hábitos.<sup>64</sup>

Há, contudo, uma segunda abordagem ghazaliana que consiste em dizer que a forma viável de libertação da desvalorização que há por parte dos filósofos com relação à ação divina é admitirmos “que o fogo é criado de tal forma que, se duas peças semelhantes, de algodão<sup>65</sup> entrar em contato com ele, ele iria queimar os dois, não fazendo distinção entre eles, se eles são semelhantes em todos os aspectos”.

A partir dessa constatação, al-Ghazālī entende como possível também que um profeta possa ser lançado ao fogo, sem no entanto, se queimar. Seja alterando a qualidade do fogo ou alterando a qualidade do profeta. Viria de Deus ou dos anjos – (a palavra “anjo” (*malak*) refere-se aos intelectos celestes, que na cosmologia de Avicena atuam como causas intermediárias entre Deus e o mundo sublunar<sup>66</sup>; vale notar que para os eventos na esfera sublunar, o intelecto é apontado como um “doador de formas” (*wāhib al-suwar*)) – a qualidade do fogo que restringe o seu calor ao seu próprio corpo.

De modo que esse calor não poderia transcender ao próprio corpo. O calor, destarte, continuaria com ele e, teria ainda, a forma e a verdadeira natureza do fogo. Seu calor e influência não iriam além dele.

Ocorreria no corpo do profeta uma qualidade que não o transformaria, de um ser de carne e osso, mas tornando-o resistente à influência do fogo.

---

<sup>64</sup> TF, p. 170, 15. 25-33.

<sup>65</sup> TF, p. 171, 18. 21-35.

<sup>66</sup> GRIFFEL, Frank. *Al-Ghazālī's Philosophical Theology*. Oxford University Press: Oxford, 2009. p. 151.

Na sequência, al-Ghazālī empreende uma discussão conexa mostrando o papel do hábito em nossa mente, ao fixar ideias de eventos passados nos levando a certas conclusões:

Pois vemos [que] uma pessoa que se cobre com talco e senta em uma fornalha ardente não é afetada por ela. Alguém que não tenha testemunhado isso vai negá-lo. Por isso, a negação do oponente de que o poder [divino] inclui a capacidade de estabelecer algo dado porque Deus criou para nós o conhecimento de que Ele não proclamaria essas possibilidades. Nós não reivindicamos que estas coisas sejam necessárias. Pelo contrário, elas são as possibilidades que podem ou não ocorrer. Mas o hábito contínuo de sua ocorrência repetidamente, uma vez após a outra, fixa inabalavelmente em nossas mentes a crença na ocorrência, de acordo com o hábito passado. Determinada qualidade ou no fogo ou no corpo humano que impeça a queima é como a negação de quem nunca viu talco e a sua influência. Entre os objetos que se encontram no poder de Deus, há coisas estranhas e maravilhosas, as quais nem todas já tenhamos visto. Por que, então, devemos negar sua possibilidade e julgá-las como sendo impossíveis?<sup>67</sup>

A perspectiva ghazaliana sobre o hábito e as coisas possíveis, consiste em uma defesa da visão teológica de que tudo o que existe, está no poder de Deus. Segundo ele, os teólogos, e ele mesmo se enquadra nessa categoria, tem por tarefa afirmar que todas as coisas existentes, sem exceção, estão dentro do poder de Deus<sup>68</sup>. Ao passo que os filósofos, frequentemente, afirmam que as coisas impossíveis não estão no poder de Deus.

Há coisas cuja impossibilidade é conhecida e coisas cuja possibilidade também o é. Entretanto, há coisas que deixam a mente indecisa. Essa indecisão a qual a mente é exposta, consiste na tentativa de julgá-las possíveis ou impossíveis. Para al-Ghazālī, a definição do impossível consiste na combinação da negação e afirmação:

O impossível não está dentro do poder [de ser atualizado]. O impossível consiste em afirmar uma coisa conjuntamente com sua negação, afirmando o que é mais específico e negando o que é mais geral ou afirmando duas coisas enquanto negando [uma delas]. O que não se reduz a isso não é impossível, e o que não é impossível está dentro do poder divino.<sup>69</sup>

A definição ghazaliana de impossibilidade é objetiva. Tal definição preserva a ideia que é o centro da discussão sobre a causalidade. Essa ideia central consiste na possibilidade de Deus agir e transformar o que é possível para Ele e impossível para

---

<sup>67</sup> TF, p. 171, 18. 33-36; 172, 18. 1-5.

<sup>68</sup> TF, p. 174, 27. 17-24.

<sup>69</sup> TF, p. 175, 29. 7-11.

aqueles que pensam que o poder de Deus não pode agir transformando, e.g., uma determinada relação causal.

Ora, o impossível é afirmar uma coisa ao mesmo tempo em que a negamos. Por outro lado, encontramos uma definição de possibilidade, ou possível, subjacente à noção de impossibilidade. Al-Ghazālī fala de redução ao impossível. Tudo o que não for reduzido ao impossível, é possível, porque o que é possível está dentro do poder de Deus; o impossível, tal qual querem os filósofos não está dentro do poder de Deus.

Assim, a combinação da escuridão com a claridade é impossível<sup>70</sup>. Tome, e.g., a forma da escuridão num receptáculo (uma panela escurecida pelas cinzas). A afirmação da escuridão desse objeto se dá em duas vias: (a) a negação da claridade e (b) a afirmação da existência da escuridão. Entenda-se, entretanto, por negação da claridade partindo da afirmação da escuridão, logo a afirmação da claridade junto com sua negação só pode ser impossível.<sup>71</sup>

Al-Ghazālī encerra a sua 17ª discussão sobre a causalidade fundamentalmente com a ideia de que Deus é o agente dos eventos. Insiste na ideia de que Deus não pode agir mediante o impossível, de acordo com sua definição de impossível acima tratada. Ele, igualmente, não pode ferir o princípio da não-contradição e nem o terceiro excluído.

O hábito nos impede de concluirmos que uma causa natural pode ser alterada por uma causa divina, sendo esta possível. Por isso, se Deus mudar, i.e., substituir ocasionalmente uma causa nos eventos temporais, teríamos eventos possíveis:

Como para Deus mover a mão de um homem morto colocando-o na forma de uma pessoa viva a qual está sentada e escrevendo de forma que o movimento de sua mão escreve ordenadamente [isso em si mesmo não é impossível uma vez que nós modifiquemos a atualização] dos eventos temporais de acordo com a escolha do ser. Isso é repudiado por causa da continuação do hábito como uma ocorrência oposta. A sua afirmação que,

---

<sup>70</sup> TF, p. 175, 30. 12-15.

<sup>71</sup> TF, p. 176, 35. 1-16: “Uma coisa se tornando uma outra qualquer não é inteligível. Se uma escuridão se tornar em uma panela, a escuridão continua existindo ou não? Se ela para de existir ela não é mudada [em outra coisa]; na sequência, a coisa que parou de existir e a coisa que passou a existir. Se isso continua com a existência da panela, então, ela não mudou mas alguma coisa foi acrescentada a ela. Se [por outro lado] a escuridão permanecer enquanto a panela não está existindo, então a escuridão não mudou, mas continuou como era. [Outra vez,] se nós dissermos que o sangue foi mudado em esperma isso significa que essa matéria se transformou sozinha em outra coisa. Isso então valida o fato que uma forma para de existir e uma outra venha a existência. Há uma matéria substancial sobre a qual as duas formas passam em sucessão. E quando nós dizemos que a água ao ser fervida muda para ar, nós queremos dizer que a substância receptiva na forma de água descartou a sua forma e recebeu uma outra. Matéria então é comum enquanto a qualidade muda. Isso vale também para o bastão quando vira uma serpente e a terra quando vira um animal.”

com isso, o ato designado acaba para indicar a existência da sabedoria do agente não é verdade. Porque o agente agora é Deus que é o criador de todas as coisas existentes e o conhecedor delas.<sup>72</sup>

Encerramos esse capítulo introdutório oferecendo uma visão geral de pelo menos duas noções ou teorias causais na idade média. Oferecemos um enfoque quanto ao problema do ocasionalismo de acordo com al-Ghazālī. Ademais, mostramos em que consiste a sua crítica à causalidade e demais exemplos que buscam mostrar sua possível estratégia ocasionalista, ao substituir uma causa natural, ou suspender temporariamente uma relação causal, abrindo possibilidade para a ação de uma causa divina. Vimos que esta forma de proceder, consiste, grosso modo, no ocasionalismo.

Cumpramos, no entanto, entendermos como Nicolau de Autrécourt, bem posterior a al-Ghazālī pode enfrentar o tema da causalidade. Nossa aproximação do tema da causalidade em Autrécourt, no próximo capítulo, consistirá em mostrar a sua crítica epistemológica à causalidade.

Curiosamente, o mestre Loreno oferecerá uma crítica à necessidade da relação entre causa e efeito. Ele não nega a relação de causalidade, pelo contrário, defende a ideia de que tal relação não pode ser demonstrada e, que portanto, não temos dela nenhum conhecimento certo e evidente. Será que ele foi de fato influenciado pelas discussões de al-Ghazālī ou é um caso especial no Ocidente medieval latino ao questionar a causalidade e utilizando-a, por sua vez, no âmbito da causalidade natural, excluindo assim, qualquer hipótese de causa divina? Autrécourt, foi, sem dúvida, um caso raro no tratamento da causalidade. Não, foi, certamente, conforme defendem alguns autores, influenciado por al-Ghazālī.

---

<sup>72</sup> TF, p. 176, 37. 21-29.

## 2. A crítica epistemológica à causalidade

Este capítulo tem como tarefa investigar e reconstruir a crítica epistemológica de Nicolau de Autrécourt à causalidade. Em linhas gerais, consiste sua crítica em mostrar que não pode haver demonstração (*non potest evidententer ostendi*), portanto, conhecimento certo (*nullus scit evidententer*), da relação de causa e efeito. Em outras palavras, não podemos demonstrar que uma coisa é causa de uma outra. Logo, não se pode ter um conhecimento evidente da causalidade. Se possuímos algum conhecimento desta relação, o temos por ser ele o resultado do hábito conjectural (*habitus conjecturativus*), i.e., a faculdade mediante a qual nos é possível associar um resultado a uma ideia. O que temos, na verdade, nada mais é do que um conhecimento provável (*probabilis*) de tal relação e das proposições da ciência (*scientia*). Três são as vertentes compreendidas em tal crítica à causalidade: (i) a via ontológica, (ii) a via epistemológica e (iii) a via física. A análise neste capítulo se restringirá à via epistemológica, embora, eventualmente, sejam mencionados alguns pontos de sua ontologia no decorrer de nossa reconstrução do tema: a epistemologia do mestre loreno é, talvez, o ponto central de sua filosofia.

Os especialistas, entre eles, Christophe Grellard<sup>73</sup>, J. Zupko<sup>74</sup>, Aurélien Robert<sup>75</sup> e Dominik Perler, e.g., defendem que a epistemologia autrecuriana é essencialmente *fundacionalista*, e esse fundacionalismo se inscreve no âmbito da discussão do seu primeiro princípio, compreendido como princípio da não contradição (PNC).

Criticar a causalidade é uma tarefa crucial para Autrécourt, assim como criticar a substância. Sua noção de causalidade, às vezes, se confunde, com a noção de substância. Por isso, este capítulo também estudará essa noção. Para Autrécourt não se trata, simplesmente, de negar a possibilidade do conhecimento da relação entre causa e efeito. A escolha da epistemologia como forma de empreender tal crítica demonstra que as operações do conhecimento estão em primeiro plano na sua filosofia.

---

<sup>73</sup> Para maiores detalhes sobre o fundacionalismo epistêmico de Nicolau de Autrécourt, veja-se, e.g., GRELLARD, Christophe. *Croire et Savoir. Les principes de la connaissance selon Nicolas d'Autrécourt*. Paris: J. Vrin, 2005.p. 240ss.

<sup>74</sup> ZUPKO, J. *John Buridan and Skepticism*. Journal of the History of Philosophy, 31-2, 1993.p. 216s.

<sup>75</sup> ROBERT, Aurélien. *Jamais Aristote n'a eu de connaissance d'une substance: Nicolas d'Autrécourt en contexte*. In: GRELLARD, C. (éd.). *Nicolas d'Autrécourt et la Faculté des Arts de Paris (1317-1340). Actes du colloque de Paris, 19-21 mai 2005*. Quaderni di Paideia, Stilfgraf Editrice : Cesena, 2006. p. 136 : "[...]. Nicolas ne fait que saisir l'occasion qui lui est fournie d'appliquer son fondationalisme à plusieurs cas d'école, dont la connaissance des substances fait partie à l'époque. [...]."

Neste capítulo, abordaremos os seguintes temas: 2.1 *O fundacionalismo epistêmico*. Nessa seção, pretendemos tratar de uma epistemologia de caráter fundacionalista, que exige apenas um único fundamento para a validade do nosso conhecimento. Consideraremos sua epistemologia fundacionalista porque, por um lado, ela exige um fundamento único de todo conhecimento e, por outro, exige um critério claro de justificação.

Este fundamento e critério de justificação será estudado na subseção 2.1.1 *O primeiro princípio*. Nessa subseção, desejamos analisar quais são as implicações do primeiro princípio (o único que nos é apresentado com evidência e que pode ser conhecido com certeza) na constituição de uma epistemologia fundacionalista. Tais implicações estão diretamente relacionadas com a certeza que temos e a evidência que se deve possuir para conhecer. Esta epistemologia fundacionalista, cuja base é o primeiro princípio, impede qualquer possibilidade de conhecimento não evidente. Deste modo, a causalidade, neste contexto, será também tema de investigação.

Na opinião de Autrécourt, não temos evidência da causalidade; o que será tratado na seção 2.2 *Não-evidência da causalidade*. Nessa seção, destacaremos algumas passagens das cartas e, especialmente os artigos condenados, mostrando que o conhecimento que se tem da causalidade é fruto de um hábito conjectural e não obedece aos critérios de evidência e certeza já postos na sua relação com o primeiro princípio. Unida a este tema está a crítica que Autrécourt empreende à causalidade. Trataremos de forma mais detalhada do assunto na subseção 2.2.1 *Crítica ao princípio de causalidade*. Nessa seção, tentaremos reconstruir a crítica que Autrécourt empreende à causalidade na sua carta à Gilles Van Faeno. Essa crítica consiste em questionar a possibilidade de uma inferência a priori do agente natural na respectiva ação sobre o paciente. Na verdade, essa relação não é demonstrada: tudo o que há se inscreve no quadro de um hábito conjectural que possuímos.

Na sequência, para finalizar o capítulo, abordaremos outro problema conexo à causalidade, de acordo com o contexto de sua crítica. É o assunto da subseção 2.2.2 *Acidentes e substância*. Nessa subseção, trataremos da impossibilidade que se tem em conhecer a substância a partir de seus acidentes. Autrécourt descarta esse tipo de inferência lógica; para ele não temos nenhum conhecimento evidente da substância. Tentaremos, igualmente, mostrar que essa crítica visa à noção de causa eficiente tal qual tratada pelos filósofos aristotélicos.

## 2.1 O fundacionalismo epistêmico

A questão do fundacionalismo epistêmico em Autrécourt pode ser colocada nos seguintes termos: há, de fato, um fundamento último do conhecimento? Qual é o critério de justificação que regula o nosso conhecimento? Contrariamente a Jean Buridan (ca. 1300-1361), Nicolau de Autrécourt está convencido de que todo conhecimento possui um único fundamento, o qual repousa no primeiro princípio como mecanismo de redução (*recondução*) e justificação do conhecimento.

O principal motivador para a constituição de uma epistemologia fundacionalista, tanto no contexto medieval como no fundacionalismo contemporâneo, é a busca de uma solução para se evitar um *regresso ao infinito*. O esforço de uma quase sistematização epistemológica por parte de Autrécourt visa, antes de mais nada, uma restrição ao *regresso ao infinito*. Há, de um lado, crenças que são fundamentais e injustificadas, portanto, indemonstráveis e evidentes por si, que operam como axioma em determinado sistema lógico e/ou epistemológico: o primeiro princípio; por outro lado, crenças que não derivam de nenhum processo inferencial, mas que nos chegam basicamente através da experiência externa de nossos sentidos.

À primeira vista, o conceito de aparência em plena luz (*apparentia in plene lumine*) desenvolvido por Autrécourt tem esse papel em seu fundacionalismo. A justificativa de uma crença visual, e.g., pode ser justificada imediatamente pela sua própria experiência visual. O que é mais fundamental em todas as crenças, no entanto, é o primeiro princípio (PP). Sendo o PP uma crença fundamental, é, em última instância, objeto de certeza absoluta e fundamento último do conhecimento. Toda certeza que temos de qualquer coisa e sobre o mundo, assim como dos objetos do conhecimento, repousa no primeiro princípio.

Neste trabalho, não trataremos de maneira detalhada das objeções feitas por Jean Buridan ao programa epistemológico fundacionalista autrecuriano. Cabe, entretanto, apontar em que consiste sua crítica para, a partir daí, reconstruirmos, em linhas gerais, o fundacionalismo epistêmico autrecuriano. É oportuno, também, levar em consideração o debate sobre o fundacionalismo autrecuriano na literatura secundária.



Há pelo menos dois especialistas no assunto: Jack Zupko<sup>76</sup> e Christophe Grellard. O primeiro, tem um longo trabalho sobre Jean Buridan, no qual trata da crítica buridaniana ao fundacionalismo autrecuriano. O segundo, dedica-lhe a terceira parte da sua tese de doutorado, que deu origem ao livro *‘Croire et savoir, les principes de la connaissance selon Nicolas d’Autrécourt’*.<sup>77</sup> O ponto da crítica buridaniana, de acordo com Grellard, é que Autrécourt exige apenas um critério ou um mesmo fundamento para justificar o conhecimento. Este fundamento é indemonstrável, i.e., sem fundamentos ulteriores, já que não pode ser demonstrado por outros princípios, revisitando, assim, o conceito de primeiro princípio tal como apresentado por Aristóteles, no livro IV da *Metafísica*.<sup>78</sup>

Mais uma vez, relativizando a ideia de um fundamento único para a justificação do conhecimento, Buridan acredita que há inúmeros outros princípios que atuam nessa justificação. Estes, são, de fato, conhecidos pelos sentidos, pela memória ou pela experiência. A crítica ao fundacionalismo autrecuriano e a relativização do primeiro princípio passam, então, na opinião de Grellard, por uma valorização dos princípios extraídos da experiência<sup>79</sup>.

As bases do fundacionalismo autrecuriano estão assentadas sobre o primeiro princípio. Desse modo, vejamos como se desdobra o conceito de primeiro princípio na filosofia de Autrécourt.

De acordo com De Rijk<sup>80</sup>, toda certeza se reduz à certeza do primeiro princípio. O mestre Lorenzo exclui todo grau na certeza e defende a tese de que a evidência fundada sobre o primeiro princípio não nos permite jamais passar do conhecimento de uma coisa ao conhecimento de outra, que seja realmente diferente da primeira.

---

<sup>76</sup> ZUPKO, J. *Buridan and Skepticism*. Journal of the History of Philosophy, 31, 2 (1993), p. 191-221. p. 216-220.

<sup>77</sup> Cf. particularmente, GRELLARD, Christophe. *Croire et savoir. Les principes de la connaissance selon Nicolas d’Autrécourt*. Vrin: Paris, 2005. p. 240-246.

<sup>78</sup> ARISTÓTELES. *Metafísica*, IV, 3, 1005b 17: “ Assim, que um tal princípio é o mais firme de todos, é evidente; mas qual ele é, digamo-lo depois disso: é impossível que o mesmo seja atribuído e não seja atribuído ao mesmo tempo a um mesmo subjacente e conforme ao mesmo aspecto (considere-se delimitado, em acréscimo, tudo aquilo que acrescentaríamos contra as contendas argumentativas); ora, este é o mais firme de todos os princípios, pois ele comporta a definição mencionada.”

<sup>79</sup> *Ibid.*, p. 255-256 : “En particulier, pour faire pièce à l’idée d’un premier principe fondateur, on a vu que Buridan fait appel aux principes tirés de l’expérience, de la mémoire et des sens. (...). La critique du fondamentalisme et la relativisation du premier principe passent donc par une valorisation des principes tirés de l’expérience”.

<sup>80</sup> DE RIJK, L. M. *Foi chétienne et savoir humain. La lutte de Buridan contre les theologizantes*. In: DE LIBERA, A.; ELAMRANI-JAMAL, A.; GALONNIER, A. (Éditeurs). *Langage et philosophie, hommage à Jean Jolivet*. Vrin: Paris, 1997.p. 393- 409.

### 2.1.1 O Primeiro Princípio

Como é possível afirmar com convicção que uma coisa é real e irreal ao mesmo tempo? Que uma afirmação é, ao mesmo tempo verdadeira e falsa? Ou, ainda, afirmar simultaneamente que tal coisa existe e não existe? Esses são alguns dos problemas enfrentados por Nicolau de Autrécourt ao escolher o primeiro princípio<sup>81</sup> como fundamento de sua epistemologia.

O primeiro princípio, i.e., o princípio da não-contradição (PNC), tem origem no pensamento do mestre Loreno ainda no seu período de formação em Paris como teólogo. Certamente, sua utilização do primeiro princípio como norma e chave de sua arquitetura epistemológica decorre da sua atividade como comentador das *Sentenças*<sup>82</sup> de Pedro Lombardo e na disputa sobre o problema da onipotência divina.

Antes de mais nada, o problema da onipotência divina e das modalidades de conhecimento das coisas está diretamente ligado aos problemas de Ótica<sup>83</sup> da época, que tiveram um papel de destaque nos debates subsequentes, fornecendo às discussões uma verdadeira ferramenta de análise epistemológica. Entretanto, como podemos conhecer as entidades, os objetos que não têm correspondência material com o mundo sensível? Da mesma maneira, vemos os objetos, as entidades físicas e toda a “móvel do mundo” ao nosso redor e falta, na opinião de Autrécourt, um critério claro de justificação do conhecimento, sobretudo em se tratando da relação que há entre o intelecto que conhece, o objeto conhecido e o próprio ato de conhecer. É claro, esse critério para Autrécourt é o seu *principium*.

---

<sup>81</sup> A questão do primeiro princípio mereceu atenção. Veja-se particularmente GROARK, L. *On Nicholas of Autrecourt and the law of non-contradiction*, *Dialogue*, 23 (1984), 129-134, GRELLARD, C. *Croire et savoir*, e mais recentemente, KRAUSE, A. *Nikolaus von Autrecourt über das erste Prinzip und Gewißheit von Sätzen*. *Vivarium*, 2009, Vol. 47 Issue 4, p. 407-420.

<sup>82</sup> Cf., e. g., GLORIEUX, P. *La formation d'un maître en théologie au XIVe siècle*. AHDLM. (41) J. Vrin: Paris, 1967. (Especialmente, páginas 74 a 90).

<sup>83</sup> Cf., e. g., DENERY, G. D. II, *Seeing and Being Seen: Vision, Visual Analogy and Visual Error in Late Medieval Optics, Theology and Religious Life*. Cambridge University Press: Cambridge, 2005. Cf. igualmente, Ruprecht Paqué. De fato, com relação à Ótica e as questões de conhecimento desenvolvidas por Autrécourt, podem, de certa forma, influenciado no que posteriormente se conheceria como ferramentas ligadas à visão para uma precisão mais aguçada de um conhecimento, ou percepção de um objeto. Deste modo, é possível consultar PAQUÉ, Ruprecht. *Le statu parisien des nominalistes. Recherches sur la formation du concept de réalité de la science moderne de la nature. Guillaume d'Occam, Jean Buridan et Pierre d'Espagne, Nicolas d'Autrécourt et Grégoire de Rimini*. Traduit de l'allemand par Emmanuel Martineau. PUF: Paris, 1985. p. 243: “Nicolas se consacre toujours de nouveau à la clarté de la connaissance, qui, à ses yeux, est une fonction, déjà formulée de façon quasi mathématique, de l'acuité de regard (ou de l'esprit) et de la proximité à l'objet, de telle sorte qu'il commence d'une certaine manière à mesurer l'espace spirituel au sein duquel, plus tard, des instruments comme le microscope, le telescope et finalement le microscope électronique pourront être inventés.”

Ele postula que todo conhecimento ou proposição contraditória não é verdadeira. Só há conhecimento na medida em que toda proposição for reduzida ao primeiro princípio. Nem mesmo Deus, sendo ele onipotente, poderia ferir ou ignorar o primeiro princípio. De outra forma, de acordo com Autrécourt: “... *Por isso Deus pode fazer e não obstante, não possa simultaneamente fazer os contraditórios verdadeiros serem verdadeiros os contraditórios*”.<sup>84</sup>

Na segunda carta a Bernardo de Arezzo, Nicolau de Autrécourt trata de maneira sistemática do seu primeiro princípio (*Principium*). O conteúdo desta carta é estruturado em 26 parágrafos. Nela, encontra-se de maneira mais completa a discussão epistemológica entre Bernardo e Autrécourt, em que esse oferece a formulação do princípio fundamental de sua epistemologia, ou, como sustentamos anteriormente, seu fundacionalismo epistêmico.

No § 1, Nicolau trata seu interlocutor – seguramente um forte candidato do escotismo – como alguém que detém um conhecimento evidente dos objetos. A observação de Autrécourt, por vezes provocativa, se resume, ainda no § 1 no seguinte<sup>85</sup>: (i) conhecimento evidente das substâncias abstratas; (ii) conhecimento verdadeiro das substâncias abstratas, unidas à matéria; (iii) constatação de que Bernardo afirma possuir um conhecimento evidente dos “altos objetos” (objetos do conhecimento tão altos: *scibilibus sic altis*’).

Nicolau, ao contrário de Bernardo, parece preservar o espírito crítico e questionador, com certo grau de dúvida sobre a real possibilidade de conhecimento de tais objetos do conhecimento por ele mesmo enumerados. A insistência no questionamento das modalidades dos objetos de conhecimento é patente em Autrécourt.

---

<sup>84</sup> AUTRÉCOURT, Nicolau. *Epistola Nicholai ad Egidium*. §17. p. 128: “[...] *quia hoc Deus potest facere, cum tamen non possit contradictoria simul vera facere*”.

<sup>85</sup> AUTRÉCOURT, Nicolau. [Secunda epistola] *Deuxième lettre à Bernard*. § 1, p. 84: “*Reverende pater, frater Bernarde, subtilitatis vestre profunditas admiranda menti mea merito redderetur, si scirem vos habere evidentem notitiam de substantiis abstractis, et nedum si scirem, verum etiam si in animo levi credulitate tenerem. Et non solum si estimarem vos habere veram notitiam de abstractis, verum etiam si de coniunctis. Idcirco vobis, pater, affirmanti vos habere evidentem notitiam de scibilibus sic altis, volo animum meum dubium et anxium aperire, quantinus habeatis materiam trahendi me et alios ad consortium sic magicorum.*” [Reverendo padre, frei Bernardo, a admirável profundidade de sua sutileza seria justamente minha admiração, se eu soubesse que vós possuís um conhecimento evidente das substâncias abstratas; e não somente se eu soubesse mais, também, se eu pudesse reter na memória sem um grande esforço em acreditar. E não somente se eu estimasse que vós tendes um conhecimento verdadeiro das substâncias abstratas, mas igualmente daquelas unidas à matéria. Por esta razão, Padre, para vós que afirmais ter um conhecimento evidente desses altos objetos do conhecimento, que abrir-lhe meu espírito que duvida e que é ansioso de tal modo que vós tendes a oportunidade de instruir-me, eu e outros, na partilha de coisas assim mágicas].

Porque, e.g., ‘conhecimento evidente’<sup>86</sup>, ‘substâncias abstratas’, ‘crença’, ‘conhecimento verdadeiro’ são elementos fortes de sua epistemologia e, que, portanto, necessitam de critérios claros de justificação. O que Bernardo não fornece de modo satisfatório. Por isso, talvez, a dúvida de Autrécourt ao notar que Bernardo afirma possuir e conhecer os objetos com ‘evidência’ e ‘certeza’.

A definição mais concisa e direta, porém controversa, do primeiro princípio se encontra no nº 58 dos artigos condenados: *o primeiro princípio é o seguinte e nenhum outro: ‘se qualquer coisa existe, qualquer coisa existe’*<sup>87</sup>. Mais uma vez, para evitar, em princípio, esse tipo de precipitação (referente às afirmações de Bernardo de Arezzo na carta) ou avançar conclusões que não foram justificadas dentro das modalidades de conhecimento, Autrécourt formula a seguinte proposição, antes de tudo, tendo em vista a ordem do debate no § 2:

A primeira coisa que se apresenta na ordem dos debates é o primeiro princípio: “os contraditórios não podem ser verdadeiros ao mesmo tempo”. Com relação a isso, apresentam-se dois pontos. O primeiro é que se diz do primeiro princípio, “primeiro” enquanto exposto negativamente, como “aquele antes do qual nada é”. O segundo que se apresenta é que este princípio é primeiro afirmativamente ou positivamente, como “o que é anterior a qualquer outra coisa”.<sup>88</sup>

Este enunciado do primeiro princípio no § 2 comporta pelo menos três chaves de leitura: a primeira consiste na enunciação do primeiro princípio na sua formulação lógica, i.e., se há contradição, há restrição do conhecimento, porque é impossível que “os contraditórios sejam verdadeiros ao mesmo tempo”; a segunda consiste em considerar o princípio como sendo primitivo. É chamado de primeiro princípio porque, além de ser primeiro, é exposto de maneira negativa. Em outras palavras: supondo que, para a verificação da verdade haja dois lados, o que se dá de modo afirmativo e o que se dá de modo negativo, essas duas afirmações não podem ser verdadeiras e falsas ao mesmo tempo. Se dizemos que ‘não-p e p’ são ao mesmo tempo, não dizemos

---

<sup>86</sup> Cf. VALADARES, J. C. *Sub propria ratione e actus scientificus: a polêmica epistemológica de Nicolau de Autrécourt sobre a distinção do conhecimento*. Revista do Seminário dos Alunos do Programa de Pós-Graduação Lógica e Metafísica/UFRJ, v. 03, p. 01-13, 2012. Disponível em: [https://seminarioppglm.files.wordpress.com/2013/01/valadares\\_sub-propria-ratione.pdf](https://seminarioppglm.files.wordpress.com/2013/01/valadares_sub-propria-ratione.pdf) Acesso em: 10. Jun. 2014.

<sup>87</sup> *Articles envoyés de Paris*, p. 152: “Item. *Quod hoc est primum principium, et non aliud: ‘si aliquid est, aliquid est’*”.

<sup>88</sup> *Deuxième lettre à Bernard*. §2, p. 84: “*Et primum quod Occurrit in ordine dicendorum, est istud principium: ‘contradictoria non possunt simul esse vera’*. Circa quod occurrunt duo. Primum est quod istud est primum, <“primum”> negative exponendo: ‘quo nichil est prius’. Secundum quod occurrit est quod istud est primum affirmative vel positive: ‘quod est quocumque alio prius’”.

absolutamente nada: em última instância, aniquilamos o pensamento; conseqüentemente, não há ciência. A terceira chave consiste em considerar o princípio, já posto como sendo primeiro, mostrando como se apresenta de maneira afirmativa ou positiva.

Qual é então o interesse de Autrécourt em estruturar o seu primeiro princípio desta maneira? E qual a sua função no quadro de sua epistemologia na busca de reconstruir uma teoria da causalidade? A resposta a essa questão pode ser encontrada nos parágrafos subsequentes da segunda carta, nos quais desenvolve o argumento fundacionalista, estruturando e subdividindo seus pontos em corolários.

Esses, por sua vez, são apresentados no quadro dos §§5-10. Neste contexto, seis são os corolários apresentados. Para uma análise detalhada deles, os nomearemos de acordo com sua sequência, onde “II”, refere-se à segunda carta e “C” ao corolário (II-C1, II-C2, II-C3, ...).

Ainda no § 3, antes de postular seus corolários, Autrécourt tenta provar seus dois pontos em decorrência do seu enunciado do primeiro princípio. Sua prova se dá por intermédio do seguinte argumento: *“toda a certeza da qual dispomos, resume-se neste princípio, e ele mesmo não se resume em qualquer outra coisa senão à maneira da conclusão do seu princípio”*<sup>89</sup>. Há dois pontos importantes nesta concisa passagem que Autrécourt utiliza como prova para justificar o que sustentou no § 2. A saber: (i) o conceito de certeza e (ii) a ideia de redução, que se apresenta na forma ‘resume-se neste princípio’. Considerando que Autrécourt tem um sistema epistemológico e neste sistema desenvolve claramente um projeto reducionista (*reductione facta in primum principium*), de modo sofisticado, ele condiciona à certeza: modalidade epistemológica onde não há possibilidade para a dúvida e o engano com o primeiro princípio: critério de justificação, fundamento de toda crença verdadeira e justificada, i.e., o conhecimento.

Ao unir estes dois conceitos (certeza e primeiro princípio), forma-se uma estrutura epistemológica hierarquizada, na qual o primeiro princípio tem a função de regular todas as outras modalidades, como fundamento de todo conhecimento. Os seis corolários inferidos em decorrência da discussão da natureza e definição do primeiro princípio podem ser estruturados como se segue:

---

<sup>89</sup> *Deuxième lettre à Bernard*. §3, p. 84: *“Et hec duo probantur uno medio sic: omnis certitudo a nobis habita resolvitur in istud principium. Et ipsum non resolvitur in aliquod aliud sicut conclusio in principium suum”*.

[II-C1]: “A certeza da evidência adquirida à luz natural é a certeza absoluta, pois ela é a certeza adquirida em virtude do primeiro princípio, que nenhuma lei verdadeira contradiz e que nem pode contradizer-se.”<sup>90</sup>

[II-C2]: “A certeza da evidência não tem graus”.<sup>91</sup>

[II-C3]: “Com exceção da fé, não há certeza alguma a não ser a do primeiro princípio, ou aquela que pode ser resolvida no primeiro princípio.”<sup>92</sup>

[II-C4]: “Toda forma silogística é imediatamente reconduzida ao primeiro princípio”.<sup>93</sup>

[II-C5]: “Em toda consequência imediatamente reduzida (*reducta= reconduzida*) ao primeiro princípio, o consequente e todo o antecedente ou uma parte deste antecedente são realmente idênticos.”<sup>94</sup>

[II-C6]: “Em toda consequência evidente, redutível ao primeiro princípio em tantas etapas que se quiser, o consequente é realmente idêntico ao antecedente ou a uma parte do significado do antecedente”.<sup>95</sup>

Podemos analisar estes corolários como sendo um conjunto de argumentos que de certa maneira, descrevem, em princípio a natureza e a função do primeiro princípio no contexto mais geral da epistemologia autrecuriana. Antes de mais nada, cumpre salientar que Autrécourt parte constantemente do princípio de que só há uma e única certeza, a saber, a certeza que repousa sobre o primeiro princípio, dito princípio de não-contradição (PNC)<sup>96</sup>.

Isto posto, quanto ao [II-C1]: “a certeza da evidência adquirida à luz natural é a certeza absolutamente”. Este corolário introduz e reforça a ideia de que não há outra forma mais confiável e evidente a não ser aquilo que se apresenta com clareza, sem intervenção divina. Basta a luz natural da razão, se adquirida em virtude do primeiro princípio. Nada que está relacionado e adquirido por intermédio do primeiro princípio

---

<sup>90</sup> *Deuxième lettre à Bernard*. §5, p. 86: “*scilicet quod certitudo evidentie habita in lumine naturali est certitudo simpliciter, quia est certitudo habita virtute primi principii, cui lex nulla vera contradicit nec contradicere potest.*”

<sup>91</sup> *Deuxième lettre à Bernard*. §6, p. 86: “*certitudo evidentie non habet gradus*”.

<sup>92</sup> *Deuxième lettre à Bernard*. §7, p. 88: “*est quod excepta certitudine fidei, nulla est alia certitudo primi principii, vel que in primum principium potest resolvi.*”

<sup>93</sup> *Deuxième lettre à Bernard*. §8, p. 88: “*aliqua forma sillogistica est immediate reducta in primum principium*”.

<sup>94</sup> *Deuxième lettre à Bernard*. §9, p. 88: “*in omni consequentia immediate reducta in primum principium consequens et ipsum totum antecedens vel pars ipsius antecedentes sunt idem realiter...*”.

<sup>95</sup> *Deuxième lettre à Bernard*. §10, p. 88: “*in omni consequentia evidenti, reductibili in primum principium per quotvis media, consequens est idem realiter cum antecedente, vel cum parte significati per antecedens.*”

<sup>96</sup> MICHALSKI, K. *La philosophie au XIV<sup>e</sup> siècle. Six études*: Kraków, 1999. p. 144, n° 14 [Nicolas d’Autrécourt].

pode contradizer-se. Nenhum poder, nem mesmo o poder divino, pode fazer que algo contraditório seja verdadeiro ao mesmo tempo. Este tema liga-se imediatamente ao tema inicial dos comentários às *Sentenças* de Pedro Lombardo, sobre a onipotência divina. A certeza da evidência, se adquirida pela luz natural, tem valor absoluto, i.e., tem-se absoluta certeza dela porque demonstrada pela luz natural.

Quanto ao [II-C2]: “a certeza da evidência não tem graus”, Nicolau estabelece uma ligação necessária entre certeza e primeiro princípio. Em outras palavras, a única coisa que se sabe com certeza da evidência é o primeiro princípio e tudo o mais está a ele reduzido. Tome-se, e.g., duas conclusões. De acordo com o próprio Autrécourt, pelo menos de uma delas teremos completa certeza com evidência, ao passo que da outra, não. Isso segue um raciocínio consideravelmente simples: já que tudo, ou melhor, todo conhecimento deve ser diretamente reduzido (*reducto*) ao primeiro princípio, que nos garante apenas uma possibilidade de resposta, seria impossível saber se estamos mais certos de uma conclusão do que de outra. Porque, de acordo com esse raciocínio, apenas uma estaria correta; i.e., teríamos certeza evidente apenas de uma conclusão. Não há meio de constatar que um conhecimento, ou melhor, uma evidência é mais forte ou mais fraca: isto me é mais evidente ou menos evidente. Uma coisa só pode ser inteiramente evidente, ou inteiramente não-evidente (é o caso da causalidade); ou – o que é parte da epistemologia autrecuriana – provável. E isto não implica em variação gradativa. Autrécourt é categórico: a evidência não tem graus. Cita, nesse contexto, o exemplo do geômetra. Considerando que o geômetra afirma conhecer com certeza a segunda conclusão, como a primeira e a terceira etc., segundo Autrécourt, considerando a pluralidade de deduções, o geômetra está certo apenas da quarta e da terceira conclusão.

Quanto ao [II-C3]: “com exceção da fé, não há certeza alguma sobre a certeza do primeiro princípio, ou aquela que pode ser resolvida no primeiro princípio”, considere-se que Autrécourt insiste na ideia do primeiro princípio enquanto critério de justificação de nossos conhecimentos. Nesse corolário, a questão pode ser reconstruída do seguinte modo: considere, de um lado, a fé (assentimento cuja relação se dá diretamente com o conteúdo da fé católica); de outro lado, a certeza do primeiro princípio, ou tudo o que possa ser reduzido a ele. O tema da fé cristã em Nicolau de Autrécourt aparece de maneira bastante pontual em seus escritos. Pelo menos no *Exigit ordo* e nas cartas, não há nada de sistematicamente interessante sobre o assunto, ao passo que os temas diretamente epistemológicos, fora do quadro teológico, são amplamente discutidos.

É curioso notar que, ao excetuar a fé, colocando-a de certo modo em paralelo com o primeiro princípio, Autrécourt parece dar espaço para a fé como um mecanismo no qual não há contradição. Pois bem, lembrando que a fé cristã à qual Autrécourt se dirige está fundamentada em argumentos de autoridade (*auctoritas*). Por que, então, esse espaço para a fé? Uma vez, que, segundo a observação de Dallas Denery<sup>97</sup>, Autrécourt não é um filósofo que recorre a muitas citações de autores considerados autoridades. Raramente as utiliza. Apenas cita, algumas vezes, al-Ghazālī, Averróis e o próprio Aristóteles e é possível que tenha tido contato com o pensamento dos atomistas (*antiqui*), conforme mostraremos no capítulo 3. Com relação à fé, ainda: esse espaço, na verdade, é uma questão de separação de domínios; uma modalidade não exclui a outra e, portanto, elas são diferentes, i.e., de um lado a luz natural da razão e de outro, a fé como um assentimento a uma verdade revelada<sup>98</sup>.

Quanto ao [II-C4]: “toda forma silogística é imediatamente reduzida ao primeiro princípio”; nesse corolário, Autrécourt parece estabelecer uma forma de redução ao primeiro princípio para evitar uma *regressão ao infinito*; consideramos que toda forma silogística segue um padrão, no qual uma das três premissas é a conclusão.

Quanto ao [II-C5]: “em toda consequência imediatamente reduzida ao primeiro princípio, o consequente e todo o antecedente, ou uma parte deste antecedente, são realmente idênticos”, o primeiro aspecto a ser considerado é o programa reducionista autrecuriano. A forma de justificação de nossos conhecimentos é o primeiro princípio. Tal processo justificacionista tem como meio de validação o que Autrécourt chama de redução ao primeiro princípio: mecanismo que permite verificar a certeza de nossos

---

<sup>97</sup> DENERY, G. D. II, *Seeing and Being Seen: Vision, Visual Analogy and Visual Error in Late Medieval Optics, Theology and Religious Life*. Cambridge University Press: Cambridge, 2005. p. 142: “Nicholas rarely cites any authorities, and when he does, he usually only employs them as elements in an argument *ad hominem*. At one point, for example, Nicholas asks his peers why they consider him to be a half-wit (*orbatum intellectum*) for contradicting Aristotle.”

<sup>98</sup> Nos remetemos à nota de Christophe Grellard a esta passagem. Cf. *Deuxième lettre à Bernard*. §7, p. 89, nota 28, p. 162: “Nicolas d’Autrécourt admet une certitude de la foi au cotê de la certitude de la lumière naturelle, mais il est remarquable qu’il n’en dise rien de plus, sinon que la vérité de la philosophie ne contredit en rien la vérité de la foi car elles n’appartiennent pas au même ordre. La philosophie appartient au champ de la spéculation où seules sont recevables l’argumentation rationnelle et l’expérience, alors que la foi a pour but essentiel l’action, où l’autorité est capable. Il y a une différence de nature entre la certitude de la foi, et la certitude du premier principe. Cette différence à la fois une vérité de la foi et l’opinion contraire, même si elle n’est que probable, mais à condition qu’elle soit rationnellement fondée: ‘Nunc autem secundum declarata supra haec conclusio est probabilis, licet secundum veritatem simpliciter et fidem catholicam non sit vera, quod omnes res permanentes et successivae sunt aeternae, quare satis potest inferri universalis quod omnes res sunt aeternae. Rationes adductas pro altera parte non oportet multum solvere quia concludunt super probabilitate’ (p. 235, l. 12-16). Il y a donc une volonté nettement affirmée de séparer les domaines de la philosophie et la théologie”.



conhecimentos, reconduzindo-os ao fundamento único. Em última instância, o primeiro princípio garante o valor de verdade, impedindo qualquer possibilidade de contradição. O segundo aspecto é a noção de consequência. Essa consequência é a parte posterior de uma inferência: as duas são idênticas, neste caso, i.e., são o conseqüente e o antecedente. O terceiro aspecto é o fato de Autrécourt preservar (ao reduzir ao PP) a forma silogística. Este raciocínio, e.g., nos levaria a concluir que no contexto de uma relação causal, onde há um antecedente e um conseqüente, i.e., A e B, são, enquanto causa e efeito, idênticos.

Quanto ao [II-C6]: “em toda consequência evidente, redutível ao primeiro princípio em tantas etapas que se quiser, o conseqüente é realmente idêntico ao antecedente ou a uma parte do significado do antecedente”, Nicolau de Autrécourt continua a discussão sobre a relação de identidade que há entre conseqüente e antecedente. Ao dizer que toda consequência evidente é redutível ao primeiro princípio, condiciona (por um processo reducionista, cuja evidência não comporta graus), a consequência a ser realmente idêntica ao antecedente, ou, a uma parte do significado do antecedente. Só há, portanto, consequência evidente quando ocorre necessariamente do antecedente ser idêntico ao conseqüente, i.e., não excluindo as partes do significado, pois deve significar a mesma coisa que o antecedente.

Após estabelecer os seus seis corolários, Autrécourt empreende até o final da segunda carta §§11-26 uma discussão sobre a noção de existência; vale notar porém que o que está em jogo é a noção de substância.

Retomando uma discussão anterior, advinda dos seus comentários às *Sentenças*, Autrécourt desenvolve seu raciocínio sobre a existência. O que nos autoriza a reconstruir essa passagem, em conformidade com a não-evidência que há a partir da existência de uma coisa, concluirmos a existência de outra. O primeiro princípio impede esse tipo de inferência, porque não há evidência certa. Cumpre, no entanto, mostrar em que lugar se encontra e de que modo Autrécourt fala desse assunto. Vejamos, e.g., tal qual, a passagem do artigo 6 dos artigos condenados:

Eu disse, aí, no meu primeiro *Principium* quando li as *Sentenças*, e na segunda e sexta cartas que eu escrevi contra Bernardo, que do fato de que

uma coisa existe não se pode com evidência, pela evidência deduzida do primeiro princípio, inferir que outra coisa existe<sup>99</sup>.

Sobre essa passagem, cabe uma observação preliminar: quando Nicolau de Autrécourt se refere ao seu *Principium*, certamente presente em seus comentários às *Sentenças*, não há nenhum texto que nos mostre de maneira concreta o conteúdo completo dessa discussão; da mesma maneira quando se refere à sexta carta. Ambos os documentos não chegaram até nossas mãos. Provavelmente, em razão do processo inquisitorial e da condenação ao fogo de suas obras, não foi possível ter conhecimento do que Autrécourt falara de maneira mais completa sobre o PP e a maior parte da discussão na sexta carta. Posta essa observação preliminar, cumpre reconstruir este trecho mencionado, ao mesmo tempo que os demais parágrafos da segunda carta.

No § 11 da segunda carta, Autrécourt retoma o artigo 6 da cédula *Ve Michi*, já citado. Em seguida, conclui, mediante uma constatação que já fora tratada em alguns dos seus corolários. O argumento do § 11 consiste no seguinte:

De acordo com o que foi dito em outro lugar, entre outros, uma conclusão que foi a seguinte: “a partir da cognição de que uma coisa existe não se pode inferir com evidência, pela evidência reduzida ao primeiro princípio ou à certeza do primeiro princípio, que uma outra coisa existe”. Entre outros argumentos, que foram numerosos, eu acrescentei este argumento: “em uma tal consequência, onde infere-se uma coisa de uma outra, o consequente não seria realmente idêntico ao antecedente ou a uma parte do significado do antecedente”. Então, se segue que uma tal consequência não seria conhecida com evidência, pela evidência do primeiro princípio descrito. O antecedente é concedido e posto pelo adversário. A consequência aparece a partir da descrição da contradição que é “a afirmação e a negação de um só e mesmo atributo, etc.”. Como então, neste caso, o consequente não é realmente idêntico ao antecedente ou a uma parte do antecedente, é manifesto que, mesmo se o oposto do consequente e o antecedente fossem verdadeiros ao mesmo tempo, entretanto, isso não seria “a afirmação e a negação de um só e mesmo atributo, etc.”.<sup>100</sup>

---

<sup>99</sup> *Ve Michi*, art. 6, p. 134: “*Item. Dixi, proch dolor, in primo Principio quando legi Sententias, et in epistola 2<sup>a</sup> et 6<sup>a</sup> quas scripsi contra Bernardum, quod ex eo quod una res est, non potest evidenter, evidētia deducta ex primo principio, inferi quod res sit.*”

<sup>100</sup> *Deuxième lettre à Bernard*. § 11, p. 88: “*Iuxta ista dicta alias posui inter ceteras conclusiones unam que fuit ista: ex eo quod aliqua res est cognita esse, non potest evidenter, evidētia reducta in primum principium, vel in certitudinem primi principii, inferri quod alia res sit. Inter cetera media (que multa fuerunt) adduxi istud medium: ‘in tali consequentia in qua ex una re inferretur alia, consequens non esset idem realiter cum antecedente, vel cum parte significati per antecedens’. Igitur sequitur quod talis consequentia non esset evidenter nota evidētia primi principii descripta. Antecedens est ab adversario concessum et positum. Consequentia apparet ex descriptione contradictionis, que est ‘affirmatio et negativo unius et eiusdem etc. Cum igitur nunc consequens non sit idem realiter cum antecedente, vel cum parte antecedentes, manifestum est quod, esto quod oppositum consequentis et antecedens forent simul vera, adhuc non esset affirmatio et negativo unius et eiusdem etc.’”*

Autrécourt ao concluir que “do que se conhece que uma coisa existe não se pode inferir, com evidência, pela evidência reduzida ao primeiro princípio ou à certeza do primeiro princípio, que outra existe”, restringe toda inferência que possa ser feita se não fundada no PP. A ideia geral é que não há evidência na conclusão: se uma coisa, então outra. Dois exemplos são oferecidos nos §§ 14 e 20. Considere-se, e.g., uma consequência: “A existe, então B existe”. Tome-se, por outro lado, “A existe”, “B não existe”<sup>101</sup>, esta proposição, de acordo com Autrécourt, possui uma contradição formal. As consequências seriam as mesmas, quer sejam realmente idênticas aos antecedentes quer não.

Considere-se, de outro lado, o § 20 analisado ao mesmo tempo que os dois anteriores. Segundo Autrécourt, Bernardo de Arezzo afirma com evidência que de uma coisa, se segue outra. Reconstruiremos o argumento nos seguintes termos. Em objeção a Nicolau de Autrécourt, Bernardo defende que a evidência, i.e., a evidência reduzida à certeza do primeiro princípio, que “a brancura existe, então uma outra coisa existe”<sup>102</sup>. Isto porque a brancura – segundo Autrécourt – não poderia, de certa forma existir se

---

<sup>101</sup> *Deuxième lettre à Bernard.* § 14, p. 90: “*Idem ex alio potest manifeste redargui. Nam sic. Dicit quod, licet in consequentia in qua ex una re inferetur alia, non sit contradictio formalis, est tamen virtualis, ex qua potest evidenter inferri formalis. Sit igitur, exempli gratia, proposita consequentia ‘A est; ergo B est’. Si igitur ex istis propositionibus ‘A est’, ‘B non est’ posset contradictio formalis evidenter inferri, vel igitur hoc esset recipiendo consequens (vel consequentia) unius istarum propositum, vel utriusque istarum propositionum. Sed qualitercumque, non habetur propositum. Nam ipsa consequentia vel esset idem realiter cum ipsis antecedentibus, vel non. Si eadem, igitur: sicut non erit contradiction formalis inter ipsa consequentia, propter quod non esset ibi affirmatio et negatio unius et eiusdem, sic nec inter antecedentia. Sicut si non est contradiction formalis dicere quod homo esset et equus non esset, sic nec esset contradictio formalis dicere quod animal rationale esset et quod animal hinnibile non esset, et propter eandem rationem.*” [À mesma objeção não se pode, é manifesto, refutar sobre a base de outro argumento, a saber, como se segue. Ele diz que na consequência onde se infere uma coisa de outra não haveria contradição formal, há entretanto uma contradição formal. Seja então, por exemplo, a consequência já proposta: “A existe, então B existe”. Se então, a partir dessas proposições “A existe”, “B não existe”, poderia com evidência inferir uma contradição formal, esta seria então aceitando-a ou os consequentes seja de uma dessas proposições, seja de cada uma dessas proposições. Mas, de qualquer modo que seja, este não é o caso em questão. Pois os consequentes eles mesmos seriam ou realmente idênticos aos antecedentes ou não. Se eles fossem idênticos, então mesmo que não haja contradição formal entre os consequentes eles mesmos, não haveria afirmação e negação de um só e mesmo atributo, igualmente não haveria entre os antecedentes. Do mesmo modo que não seja uma contradição formal dizer o que o homem existe e que o cavalo não existe, assim mesmo não haverá contradição formal em dizer que o animal racional existe e que o animal que relincha não existe e este pela mesma razão.]

<sup>102</sup> *Deuxième lettre à Bernard.* § 20, p. 94: “*Sed contra positam regulam instat Bernardus quia: sequitur evidenter evidentia reducta ad certitudinem primi principii ‘albedo est, ergo alia res est’, quia albedo non posset esse nisi aliquid teneret ipsam in esse. Item sequitur ‘A est nunc primo; ergo alia res erat’. Item: ‘ignis est approximatus stuppe; et non est impedimentum; ergo calor erit.’*” [Mas, contra a regra proposta, Bernardo objeta que se segue com evidência, pela evidência reduzida à certeza do primeiro princípio: “a brancura existe, então outra coisa existe”, pois a brancura não poderia existir se qualquer coisa já não existisse antes. Do mesmo modo como se segue: “A existe pela primeira vez, então outra coisa existia antes”. Igualmente: “o fogo é aproximado da estopa e não há impedimento, então haverá calor”.]

alguma coisa já não estivesse na existência. Assim mesmo, sustenta Bernardo que se “A existe pela primeira vez, então uma outra coisa existiu antes”. Do mesmo modo, “o fogo é aproximado da estopa, e não há impedimento, então haverá calor”. O último exemplo, pode ser tomado em consideração a partir da relação entre causa e efeito. O raciocínio é, grosso modo, bastante semelhante. O intelecto opera desta maneira para concluir de um evento A um outro evento B. Dois artigos condenados 32 e 33 dizem o seguinte:

[a]: Na mesma carta, eu disse que a consequência seguinte não é evidente: “A é produzido, então qualquer um está produzindo A, ou foi”.

[b]: Na nona carta a Bernardo, eu disse que os consequentes seguintes não são evidentes: “o ato de inteligir existe, então o intelecto existe”, “o ato de querer existe, então a vontade existe”.<sup>103</sup>

Esses dois artigos que chamamos de *a* e *b*, já tinham sido postos por Autrécourt na segunda carta a Bernardo, no § 20. Segundo Grellard, a inferência que Nicolau rejeita no artigo da quarta carta já tinha sido atribuída a Bernardo na segunda carta, como mencionado. Na verdade, a quarta carta estaria relacionada com o primeiro *Principium* e na discussão sobre o conhecimento da substância, no quadro da produção, no qual o primeiro princípio definiria e regularia toda a produção<sup>104</sup>.

Uma observação quanto à relação do primeiro princípio com a noção de existência pode ser encontrada na obra de Dal Pra. De acordo com ele, Autrécourt não concorda com a tese de que a partir da não-existência de uma coisa se possa afirmar a não-existência de outra, ou da existência de uma coisa se possa afirmar a existência de outra. Na realidade, o que está em jogo é a não-demonstrabilidade *a priori* da existência de uma coisa<sup>105</sup>. Somado a isso – segundo Autrécourt – pelo fato de que uma coisa existe, reitera Dal Pra, não se pode demonstrar com evidência que exista uma outra coisa; assim, pelo fato da existência de uma coisa não se pode inferir, segundo evidência lógica, a não existência de uma outra coisa.

---

<sup>103</sup> *Ve Michi*, arts. 32-33, p. 140: [a]: “*Item. Eadem epistola dixi quod hec consequentia non est evidens: ‘A est productum; igitur aliquis producens A est, vel fuit’*”. [b]: “*Item. Epistola nona ad Bernardum dixi quod iste consequentie non sunt evidens: ‘actus intelligendi est; igitur intellectus est’*”.

<sup>104</sup> Veja-se, e. g., *Ve Michi*, art. 32-33, p. 141, nota 107: “*L’inférence que Nicolas rejette dans ce fragmente de la quatrième lettre est déjà attribuée à Bernad dans la deuxième lettre (dans le passage ajouté à l’intention de Gilles, § 20, p. 95). La lettre quatre était donc liée au premier Principium et poursuivait la discussion sur la possibilité de connaître la substance par l’intermédiaire de la production, dans le cadre défini par le premier principe*”.

<sup>105</sup> DAL PRA, M. *Nicola di Autrecourt*. Storia universale della filosofia 18. Fratelli Bocca : Milano, 1951. p. 110.

## 2.2 Não-evidência da causalidade

Se tomarmos como referência o artigo 17, veremos que a não-evidência da causalidade tratada por Autrécourt, aparentemente está restrita à causalidade natural<sup>106</sup>. Mais precisamente, à causalidade eficiente natural. Vejamos, e.g., em que termos o tema da não-evidência da causalidade aparece neste contexto. Diz Autrécourt o seguinte:

[a]: Eu disse, na carta citada acima, que nós não sabemos com evidência que uma causa eficiente natural existe, ou que ela possa existir.<sup>107</sup>

Outros dois argumentos podem ser acrescentados na sequência:

[b]: Eu disse, na carta citada acima, que não sabemos com evidência se existe, ou se pode existir, um efeito naturalmente produzido.<sup>108</sup>

[c]: Eu disse na carta citada acima que, quaisquer que sejam as coisas consideradas que podem ser causas de um efeito, não sabemos com evidência que de sua posição seguirá a posição do efeito.<sup>109</sup>

Os três artigos, que podemos chamar de a, b e c, compõem o quadro argumentativo, *prima facie*, do que chamamos de não-evidência da causalidade. O primeiro argumento menciona a não-evidência da existência de uma causa natural existente. O segundo, põe em dúvida a possibilidade da existência de um efeito que é naturalmente produzido. O terceiro, por sua vez, aponta para a não evidência da ordem causal partindo da própria causa. Assim, Autrécourt é obrigado a abjurar todo esse seu pensamento com relação à causalidade sob pena de intensificar seu processo inquisitorial. Ele, de fato, recusa todas essas teses apresentadas e outras mais. Em suma, Autrécourt não está satisfeito com as inferências que são frequentemente realizadas a partir de um hábito conjectural, da aparência de que as coisas podem ocorrer enquanto evento na natureza. O caso da causalidade é particular porque onde reside a evidência de tal relação? Não há nenhuma, na opinião de Autrécourt. Não há, entretanto, porque não há necessidade em tal relação.

---

<sup>106</sup> Cf., e.g., sobre a causalidade natural o trabalho de A. FREDDOSO. "Medieval Aristotelianism and the Case against Secondary Causation in Nature". In: *Divine and Human Action. Essays in the Metaphysics of Theis*, ed. Th. Morris. Ithaca, 1988. p. 74-118.

<sup>107</sup> *Ve Michi*, art. 17, p. 136: "Item. Dixi epistola predicta quod non scimus evidenter quod aliqua causa efficiens naturalis sit, vel esse possit. – Revoco tanquam falsum".

<sup>108</sup> *Ve Michi*, art. 18, p. 136: "Item. Dixi epistola predicta quod non scimus evidenter utrum aliquis sit, vel esse possit, effectus naturaliter productus."

<sup>109</sup> *Ve Michi*, art. 19, p. 136: "Item. Dixi epistola predicta quod, quibuscumque acceptis que possunt esse causa alicuius effectus, non scimus evidenter quod ad positionem eorum sequatur effectus positio."

### 2.2.1 Crítica ao princípio de causalidade

A crítica de Autrécourt ao princípio de causalidade, i.e., sua crítica à relação de causalidade<sup>110</sup> é apresentada de maneira mais clara e direta na sua carta ao franciscano Gilles de Van Faeno, na qual examina minuciosamente seus argumentos. Desenvolvendo, assim, algumas objeções<sup>111</sup>, i.e., suas dúvidas concernentes à uma discussão anterior que empreendera contra Bernardo de Arezzo, em suas duas cartas. Esta carta endereçada a Gilles é composta de 19 parágrafos. De modo geral, a motivação desta correspondência se concentra em um tema de lógica, cuja preocupação de fundo é epistemológica, como pode ser notado, em princípio, no § 3:

É para opor-se a esta regra e por conseguinte à quase todos os meus passos, que vós colocais primeiro este preâmbulo segundo o qual a operação do intelecto é a apreensão simples que é dupla. Pois, uma operação é precisa, a saber, aquela pela qual se apreende uma coisa distinguindo-a de tudo o que ela não é; uma outra é conceptiva, que é mais completa que a primeira, e pela qual uma coisa é apreendida e co-inteligida pela mesma apreensão simples, enquanto uma outra coisa é co-inteligida pelo mesmo ato de apreensão simples, isso acontece em razão da dependência ou da atribuição de uma coisa à outra. Por exemplo, aquele que apreende completamente uma relação, necessariamente co-intelige o termo correlativo, e não se deve uma que seja a intelecção da relação e o outro o termo aquele do termo correlativo. E por conseguinte, de modo correspondente, há um duplo significado porque o significado não é nada menos que uma intelecção da coisa, ou qualquer coisa que existe no intelecto consecutivo à intelecção ela mesma.<sup>112</sup>

---

<sup>110</sup> Cf. GRELLARD, C. *Correspondance. Articles condamnés*. Vrin: Paris, 2001.p. 65: “*La critique de la causalité dans la correspondance n’est qu’une conséquence de la théorie de la démonstration développée par Nicolas. Il faut bien voir que le Lorrain ne remet pas en cause comme telle cette causalité, mais discute simplement son statut épistémique. La causalité n’est pas évidente et ne peut donc pas fournir une base sûre pour démontrer une existence.*”

<sup>111</sup> *Epistola Nicholai ad Egidium*. §1. p. 120: “*Clarissime magister et amice, epistolam vestram gaudiose suscepi. In qua animadverto multa per vos profunde et subtiliter explicata contra ea que scripsi in duabus epistolis contra Bernardum. Attamen non apparet michi quod per ea que dictis, ea que scriptis sua destituantur virtute. Idcirco contra dicta vestra volo aliquas obiectiones ponere, dubitando.*” [Mui conhecido mestre e amigo, eu acolhi com alegria vossa carta, na qual observo que vós desenvolveis com sutileza e profundidade muitos dos argumentos contra isso que escrevi nas duas cartas contra Bernardo. Entretanto, não me parece que, pelo que vós dizeis, o que eu o escrevi perde sua força. É porque quero com relação a isso colocar contra o que vós dissestes algumas objeções, a título de dúvidas].

<sup>112</sup> *Epistola Nicholai ad Egidium*. §3. p. 120: “*Ideo ad obviandum isti regule et, per consequens, quase toti processui meo premitis hoc preambulium, quod operatio intellectus que est simplex apprehensio, duplex est. Nan quedam est precisiva, qua scilicet una res apprehenditur cum precisione ab omni eo quod non est ipsa; alia est coacceptiva, que perfecta magis est quam prima, qua <scilicet> res aliqua simplici apprehensione apprehenditur et intelligitur cointellecta alia re, eadem simplici apprehensione, quod contingit propter dependentiam seu attributionem unius rei ad alteram. Verbi gratia, qui perfecte apprehendit relationem, necessario cointelligit terminum nec oportet quod alia sit intellectio relationis, alia termini. Et sic correspondentem est duplex significatum, quoniam significatum nichil est nisi intellectio rei vel aliquid existens in intellectu consequens ipsam intellectionem.*”

Este § 3 comporta uma interessante observação de Autrécourt a Gilles quanto ao funcionamento epistêmico de nossas conclusões. Pela mesma razão que de uma discussão lógica, a saber, sobre a inferência implicando no conceito de existência, o tema se expande para uma discussão das operações do intelecto.

Segundo Gilles, a operação do intelecto simples é dupla. Significa que na apreensão simples, de um lado, se apreende as coisas com precisão (*cum precisione*), i.e., apreendemos as coisas distinguindo-as de tudo aquilo que elas não são. Assim, e.g., o homem não é um asno; a cor branca não é a cor preta; assim como um unicórnio não é um leão ou, ainda, assim como o Sol não é a Lua. E, de outro lado, apreendemo-las de modo conceptivo (*coacceptiva*), i.e., de uma forma mais completa, que depende em certa medida da precisão.

A apreensão conceptiva implica certa simultaneidade, porque ela é capaz de apreender e co-inteligir partindo da distinção das coisas, i.e., da apreensão simples. Há, contudo, uma terceira operação oriunda da operação conceptiva, a noção de co-inteligir (*intelligitur cointellecta*). Co-inteligir, segundo a objeção de Autrécourt, consiste na atribuição de uma coisa a outra. Certamente, será nessa operação do intelecto que se concentrará sua crítica. Considerando, é claro, o quadro da discussão da existência, da substância e da relação entre causa e efeito. Mais uma vez, quando se faz uma atribuição de uma coisa à outra, conhece-se, no caso de uma relação, a sua contiguidade, e não a relação entre uma coisa e outra, em si mesma.

Aparentemente, Autrécourt está indicando que conhecer uma relação é, em princípio, impossível. Ou, como se observa, apenas provável. De acordo com o final do raciocínio no § 3, o que se conhece, se considerada a apreensão simples para o conhecimento da relação de causalidade, na verdade é o termo correlativo. O termo correlativo não é a própria relação. Outrora possa parecer que seja. Ao passo que o que é conhecido, na verdade, é o significado de uma intelecção já contida no intelecto.

A questão é complexa. O fato é que Autrécourt restringe a hipótese àquela que temos quando afirmamos que conhecemos uma relação, e.g., a relação causal. Embora ele não mencione, nessa passagem, mas é possível concluir, *mutatis mutandis*, que a apreensão de uma relação é, na verdade, a apreensão de um termo, ou, como ele mesmo diz, de um significado que é consecutivo à própria intelecção.

Este significado, por sua vez, é correlativo e contido no intelecto; interno, i.e., em oposição à aparente percepção que nos é fornecida pela experiência (*per experientiam*) através dos cinco sentidos. É esta apreensão de uma relação que é posta em xeque por Autrécourt.

Isto posto, vejamos de forma detalhada como se constitui, portanto, a sua crítica ao princípio de causalidade. Aparentemente, Autrécourt retoma o debate sobre a possibilidade das inferências de existência entre duas coisas absolutas, já desenvolvidas nas duas cartas. A princípio, nos §§ 14-15, Autrécourt constrói a sua crítica ao princípio de causalidade. Em alguns fragmentos dos artigos (arts. 13-31) condenados (*Cedula Ve Michi*) e em passagens esparsas do tratado *Exigit ordo* (e.g., 39-47...). Enfim, partindo deste mapeamento do conteúdo filosófico encontrado de maneira não sistemática em seus escritos, tentaremos reconstruir seus argumentos, estruturando deste modo sua crítica ao princípio de causalidade, que, em última instância, corresponde à sua crítica à causalidade, de maneira mais generalizada.

O essencial da discussão concentra-se no problema do conhecimento de uma relação logicamente necessária, quando na verdade, o que o intelecto conhece ou formula é apenas uma conjectura, i.e., um hábito conjectural (*habitus conjecturativus*). Baseado na repetição de nossas experiências com relação aos eventos entre um agente e um paciente, de uma coisa, concluímos outra. O que não está, em princípio, autorizado pela crítica autrecuriana à relação causal, porque não se conhece, em primeiro lugar, a causa; em segundo, a relação de causalidade e, em terceiro, não há certeza nem evidência de tal relação. Na verdade, essa relação não é demonstrada: tudo o que há se inscreve no quadro da conjectura que realizamos. Se não há certeza; resta o caminho, este mesmo defendido por Autrécourt, da probabilidade. Vejamos, na sequência, a argumentação autrecuriana.

O argumento de Autrécourt no, § 14 da carta a Gilles, é o seguinte:

E de uma maneira semelhante eu respondo a isto que será dito mais adiante, a saber, que os agentes e os pacientes naturais com as circunstâncias requeridas implicam que suas ações existam. Eu disse aqui se pelos “agentes naturais” vós compreendeis esses agentes que são aproximados dos pacientes e não são impedidos, então suas ações existem. Isto porque eu disse que ele se segue muito validamente: “o agente natural é aproximado do paciente e não está impedido, então há uma ação”. Mas, eu disse que não é evidente para todo aquele que, pela evidência supracitada, que, em todo o universo, existam tais agentes, e mais ainda não é evidente que se possa pô-los. Pois, depois de ter mostrado todas as coisas que são requeridas pelos efeitos, eu



poderia sustentar, sem que uma contradição pudesse ser inferida contra mim, que não haveria efeitos desta sorte.<sup>113</sup>

O presente trecho da carta sobre a crítica ao princípio de causalidade desenvolve-se no quadro da possibilidade da existência das coisas, cujo critério de justificação é o primeiro princípio. A ideia geral é que não podemos conhecer com evidência, que da existência de uma coisa, outra coisa exista. Do mesmo modo, *não se deve dizer que de uma coisa infere-se outra*<sup>114</sup>.

Vejam os a discussão em conjunto com o argumento do § 14. Porque, de acordo com Autrécourt, uma inferência válida, considerando o significado, seu conseqüente deve ser idêntico ao antecedente ou a uma parte do antecedente. É claro que esse critério exigido por Autrécourt não será atendido nem por Gilles, nem mesmo por Aristóteles. Porque, se não houver uma relação de identidade entre os objetos da produção, i.e., uma ordem na produção dos efeitos, não há uma relação causal, ou mesmo, uma demonstração evidente de como se passa de uma coisa à outra. Segundo Autrécourt, nem mesmo Aristóteles teve um conhecimento evidente das substâncias abstratas, nem mesmo das compostas de matéria.

Segundo à passagem citada, Autrécourt está preocupado em diferenciar causa de ação causal. Para isso, é preciso definir o conceito de causa. Neste contexto, o conceito de causa pode ser definido como agente (*agens naturale*). Podemos analisar essa passagem juntamente com o artigo 14 da *Cedula Ve Michi*. Este artigo 14 nos leva a pensar que certamente Autrécourt teria tratado de forma mais ampla o problema da causalidade em sua quinta carta, que, infelizmente, foi queimada, em decorrência de seu processo e condenação, restando apenas fragmentos.

Na sua quinta carta a Bernardo, Autrécourt diz que quando “o fogo é aproximado de uma estopa e não há nenhum impedimento, então a estopa queima”, este tipo de consequência não pode ser evidente se deduzida da evidência do primeiro

---

<sup>113</sup> *Epistola Nicholai ad Egidium*. §14. p. 126: “*Et consimili modo respondeo ad id quod ulterius dicitur, quod agentia naturalia et patientia cum debitis circumstantiis inferunt actiones suas esse. Dico hic quod, si per ‘agentia naturalia’ intelligatis ista agentia que sunt approximata passis et non impedita, sic ponunt suas actiones esse. Quare dico quod optime sequitur ‘agens naturale est approximatum passo; et non est impeditum; ergo est actio’.* Sed dico quod non est evidens evidentia descripta alicui quod in rerum universitate sin talia agentia, ymo nec quod sint possibilis. Nam demonstratis omnibus que sunt requisita ad effectus, potero sustinere sine aliqua contradictione que posset inferri contra me, quod effectus huiusmodi non erit.”

<sup>114</sup> *Epistola Nicholai ad Egidium*. §6. p. 122: “*Et, per consequens, non debet dici quod ex una re inferetur alia, [...]*”

princípio.<sup>115</sup> A causalidade à qual se refere Autrécourt é a causalidade natural. Considerando a ideia de agente natural e paciente natural: o que supostamente causa um efeito, i.e., produz um resultado da seguinte relação onde há um agente natural *A* que produz um efeito no paciente *B*, que recebe essa ação existente dentro das circunstâncias favoráveis para a ocorrência de tal relação. Em outras palavras, se, em condições satisfatórias, os agentes naturais forem aproximados dos pacientes e não houver nenhum tipo de impedimento, então, certamente, as ações existirão. Autrécourt, no entanto, questiona essa ideia de relação.

De acordo com ele, uma vez posto o critério da evidência, esta relação não satisfaz seu critério. Não é evidente que haja, e.g., no universo, agentes mem mesmo meios de oposição entre esses agentes. Como pensar uma causa e uma não-causa? Ou um agente e um não-agente? Quer dizer, a passagem de uma coisa à outra é a pedra de toque da epistemologia e filosofia da natureza autrecuriana. Porque não é evidente que de uma coisa se possa, com certeza concluir, outra.

Podemos, na sequência, mostrar mais um argumento no § 15, do qual se pode extrair um conteúdo relevante para nossa reconstrução da crítica ao princípio de causalidade. Neste caso, diretamente relacionado com a produção de efeitos que uma causa possa ter, considerando suas possibilidades de conexões causais. Então, o argumento de Autrécourt diz o seguinte:

Do mesmo modo. Na junção das causas, poderia racionalmente defender, ou ao menos duvidar, de que há um agente livre cuja ação é necessariamente requerida pela posição de tais efeitos. E, por consequência, não devo

---

<sup>115</sup> *Ve Michi*, a. 14, p. 137: “*Item. Dixi epistola 5<sup>a</sup> ad Bernardum quod hec consequentia non est evidens, evidentia deducta ex primo principio: ‘ignis est approximatus stuppe; et nullum est impedimentum; ergo stuppa comburetur’.* – *Revoco tanquam falsum et hereticum, quia dixi ‘omni impedimento amoto’, subtracta influentia Dei.*” [Eu disse na quinta carta a Bernardo que esta consequência não é evidente pela evidência deduzida do primeiro princípio: “o fogo é aproximado da estopa e não há nenhum impedimento, então a estopa queima.] A quinta carta foi reconstruída por Weinberg. Ela corresponde à ideia de Autrécourt a respeito do conhecimento inferencial da relação de causalidade e da noção de produção, segundo nota Grellard. A obra na qual pode ser encontrada a reconstrução da quinta carta é esta: WEINBERG, J. R. “*The Fifth Letter of Nicholas of Autrecourt to Bernard of Arezzo*”. In: ROSS, J. F. (éd.). *Inquiries into Medieval Philosophy. A Collection in Honor of F. P. Clarke*. Westport, 1971.p. 15-24. Conferir, igualmente, *Deuxième lettre à Bernard*, § 20, p. 95: “*Sed contra propositam regulam instat Bernardus quia: sequitur evidenter evidentia reducta ad certitudinem primi principii ‘albedo est, ergo alia res est’, quia albedo non posset esse nisi aliquid teneret ipsam in esse. Item sequitur ‘A est nunc primo; ergo alia res erat’.* *Item: ‘ignis est approximatus stuppe; et non est impedimentum; ergo calor erit.’*” [Mas, contra a regra proposta, Bernardo objeta que ele possui evidência, evidência reduzida à certeza do primeiro princípio: ‘a brancura existe, então uma outra coisa existe’, pois a brancura não poderia existir se qualquer coisa já não estivesse na existência. Do mesmo modo, ele sustenta: ‘A existe pela primeira vez, então uma outra coisa existiu antes’. Igualmente: ‘o fogo é aproximado da estopa, e não há impedimento, então haverá calor’”]. A questão conexa ao problema da causalidade continua, também no *Exigit ordo*, p. 256-257.

conceder que, uma vez todas essas coisas postas, o efeito deve existir necessariamente, por uma necessidade tal que haja uma contradição que se comporte de outra maneira. Como é muito patente a partir das premissas<sup>116</sup>.

O tema da existência é revisitado por Autrécourt nesta passagem. Neste caso, é a noção de necessidade, i.e., existência necessária de uma causa ou de um efeito em uma relação que é posta em questão. Considerando a junção das causas, ou melhor, o encontro das causas, há duas formas de se proceder, ao investigar o mencionado problema: uma defesa racional ou uma dúvida com relação a existência de um agente livre capaz de produzir uma ação necessária. Não há, em princípio, nenhuma ação necessária, segundo Autrécourt. Na verdade, ele fala do efeito especificamente. É na não-evidência de se admitir a possibilidade de um efeito necessário. O efeito é considerado contingente em relação a sua suposta causa.

Cabe neste contexto uma outra passagem a respeito do tema tratado. Essa passagem pode ser encontrada na parte do *Exigit ordo*, na qual Autrécourt ainda continua a abordar a relação entre aparência e existência. Justamente na sua 13ª conclusão ao defender que existe uma dificuldade quando se afirma ter certeza da existência de uma determinada coisa. Assim, o argumento do mestre loreno é o seguinte:

A décima terceira conclusão é que os conhecimentos derivados da experiência, do tipo: “o ruibarbaro cura o fígado”, ou “o imã atrai o ferro”, têm valor de conjectura, e não de certeza. Se, contudo, alguém tende a demonstrar que se trata de certezas fundamentadas na proposição: “Isto que é produzido do mesmo modo na maioria dos casos de uma causa livre é o seu efeito natural”, eu lhe pergunto: “Que coisa entende por causa natural; talvez aquela que foi produzida na maioria dos casos um efeito no passado, e também o produzirá no futuro, continuará a existir e a ter modo de agir? ”. Se for este o caso, então respondo-lhe que nós não temos um conhecimento científico da premissa menor; de fato, admitindo que na maioria dos casos alguma coisa tenha sido produzida de uma ‘causa’ no passado, não é, entretanto, certo que assim deva vir a ser no futuro.<sup>117</sup>

---

<sup>116</sup> *Epistola Nicholai ad Egidium*. §15. p. 128: “*Item. In concursu causarum potero rationabiliter contendere, vel dubitare saltem, utrum ibi sit aliquod agens liberum cuius actio sit necessario requisita ad positionem talis effectus. Et, per consequens, non debeo concedere quod, omnibus istis rebus positis, necessario effectus debeat esse necessitate tali quod sit contradiction alio modo se habere. Ut ex premissis satis patet.*”

<sup>117</sup> AUTRÉCOURT, Nicolau. *Exigit ordo*, p. 237, l. 39-47: “*Tertia decima conclusio est quod de scitis per experientiam illo modo quo dicitur sciri rheubarbarum sanat choleram vel adamas attrahit ferrum, habetur solum habitus conjecturativus, non certitudo, cum probatur quod certitudo per propositionem quiescentem in anima quae est illud quod producit ut in pluribus a causa non libera est effectus ejus naturalis; quaero quid appellas causam naturalem; vel illam quae produxit praeteritum ut in pluribus et adhuc producet in futurum si duret et applicetur? Et tunc minor non est scita, esto quod aliquid sit productum ut in pluribus; non est tamen certum an sic debeat esse in futurum.*”

Este trecho do *Exigit ordo* trata diretamente de dois exemplos da não-evidência do princípio de causalidade, que são exemplos de conhecimentos extraídos de nossa experiência. Em ambos, Autrécourt mostra a relação entre um agente e um paciente, i.e., no primeiro exemplo, “o ruibarbaro cura o fígado”, tem-se como finalidade a cura do órgão humano. E se pergunta: é, de fato, o ruibarbaro que cura o fígado, enquanto causa ou agente? No segundo exemplo, “o imã atrai o ferro”, tem-se como relação, a força física entre dois objetos, a saber, o imã, cuja propriedade é causar uma ação em um paciente, que é denominado ferro. Nos dois casos, na opinião de Autrécourt, a relação de causalidade é meramente conjectural. Não se tem certeza de que a ação de um agente pode produzir efeitos desta natureza. Esse tipo de pensamento parece bem contra-intuitivo.

O hábito normal, i.e., o *habitus conjecturativus* leva-nos a crer ou a concluir que de fato a causa da cura do fígado é o ruibarbaro e, do mesmo modo, o movimento da pedra até o imã, tenha sido causado pelo imã, como causa única.

Este mesmo trecho, que ora interpretamos como fonte de uma aproximação da crítica autrecuriana ao princípio de causalidade, pode, igualmente, ser lido em duas vias de reconstrução temáticas, a saber: o problema da indução<sup>118</sup> e da evidência (não

---

<sup>118</sup> Veja-se, e.g., a ideia de indução (*inductio*). É ela uma espécie de raciocínio dialético. É, por definição, a passagem dos casos particulares ao universal. Esta definição encontra-se no quadro dos Tópicos de Aristóteles. Aparentemente, Nicolau de Autrécourt ao tratar da indução no *Exigit ordo*, tem em vista – supõe-se também – o contexto argumentativo do pensamento do Estagirita. Estruturalmente, a indução é caracterizada como procedimento mais convencedor e mais claro, posto que é facilmente conhecido por meio da sensação e, por conseguinte, mais acessível a todos. É, outrossim, um tipo de raciocínio forte e satisfatoriamente eficaz, sobretudo, na tarefa de responder aos contraditórios. Esta definição pode ser tomada como ponto de partida para as discussões medievais acerca do problema da indução. Especialmente, de um lado, Duns Scotus (ca. 1266-1308), seu mais expressivo defensor; do outro lado, Autrécourt, seu crítico. Note-se que a discussão autrecuriana sobre a indução abre inúmeras possibilidades interpretativas em diálogo com o problema tal qual tratado na modernidade, especialmente, com David Hume. Nossa meta nesta investigação deste tema não é comparar Hume com Autrécourt. Nem mesmo avaliar o conceito de indução tal qual desenvolvido por Hume. Tara-se de uma aproximação histórico-conceitual. Uma constatação de que o mencionado “problema cético da indução” (como ficou conhecido ao longo da historiografia filosófica) já teria sido abordado por Autrécourt, a seu modo, i.e., de acordo com sua metodologia filosófica, dentro de seu contexto histórico, a saber, a idade média. O que para a reconstrução de um conceito, parece bastante significativo, se concordarmos que o mencionado problema da indução já teria sido discutido antes mesmo da modernidade. Para mais detalhes do tema da indução, em geral, cf. STRAWSON, P. F. *Introducción a una teoría de la lógica*. Editorial Nova: Buenos Aires, 1969. p. 292. (Cf. especialmente, capítulo 9, p. 275-310); Aristóteles, *Topica*, I. 12, 105a 10-19: “*Determinatis autem his, oportet determinare quot dialecticarum ratiocinationum sunt species. Est autem haec quidem inductio, illa autem syllogismus. Et syllogismus quidem quid est, dictum est prius, inductio vero est a singularibus ad universalia progressio, ut si est gubernator eruditus optimus et auriga, et omnis qui est eruditus optimus acceptus est. Est autem inductio quidem verisimilior et planior et secundum sensum notior et pluribus communis, syllogismus autem violentior est et ad contradicentes efficacior.*” Segue-se tradução cotejada com o texto francês editado por J. Tricot: [“*Estas distinções estabelecidas, deve-se determinar o número de espécies de raciocínios dialéticos. Há, de uma parte, a indução, e, de outra, o raciocínio. – Isso que é o raciocínio, já dissemos acima. – Quanto à indução, é a*

trataremos desses temas nesse trabalho, apenas indicaremos algumas notas sobre o assunto). De acordo com Christophe Grellard, a crítica à causalidade é dupla: (i) empírica e (ii) lógica. Do ponto de vista empírico, não possuímos percepção evidente

---

*passagem dos casos particulares ao universal: se, por exemplo, o mais hábil piloto for aquele que sabe, e se ele é o mesmo para o cocheiro, então, de um modo geral, é o homem que sabe que, em cada caso, é o melhor. A indução é um procedimento mais convencedor e mais claro, mais facilmente conhecido por intermédio da sensação, e por consequência, acessível ao vulgo. Mas o raciocínio tem mais força e ele é mais eficaz para responder aos contraditores.”]; WEINBERG, J. *Nicolaus of Autrecourt. A study in fourteenth century Thought*. Princeton: University Press, 1948. Second edition, Green wood Press: New York, 1969. p. 69-74; para um panorama geral do problema da indução: GOODMAN, Nelson. *Fact, Fiction and Forecast*. Fourth Edition. Harvard University Press: Cambridge, Massachusetts, 1983. p. 59-83; HACKING, Ian. *L'émergence de la probabilité*. Trad. de l'anglais par Michel Dufour. Avec le concours de Collège de France, Seuil: Paris, 2002. (Collection Liber). Capítulo 19; p. 238-251; DENERY, G. D. II, *Seeing and Being Seen: Vision, Visual Analogy and Visual Error in Late Medieval Optics, Theology and Religious Life*. Cambridge University Press: Cambridge, 2005. p. 151, n. 35; THIJSSSEN, H. J. M. M. *John Buridan and Nicholas of Autrecourt on Causality and Induction*. *Traditio*, 43 (1987), p. 237-255. p. 246-254; SCOTT, T.K. *Nicholas of Autrecourt, Buridan, and Ockhamism*. *Journal of the History of Philosophy*, 9 (1971), 15-41. Sobre o problema da indução em algumas passagens no *Exigit ordo*, é interessante mencionar: *Exigit ordo*, p. 234, 39-46: “*Alii recipiunt aliqua ut evidentia quia famosa sunt; aliquando dicunt aliquod totum esse sibi evidens quod tamen non est evidens sibi partialiter ut aliquis enuntians unam universalem quam accepit solum per inductionem in quibusdam singularibus dicit interdum sic proponens: hoc est mihi evidens, et tamen nihil est sibi evidens illi quod illa singularia sint ejusdem rationis in ordine ad praedicatum.*” [(...) Por exemplo, quem enuncia uma proposição universal derivada simplesmente de uma indução de casos particulares, exprime-se às vezes assim: “Esta proposição me é evidente”, e no entanto, nada lhe resulta tal além daquelas proposições singulares das quais induziu-se a proposição universal; e nem menos lhe aparece com clareza se tais proposições são todas do mesmo tipo no que diz respeito ao seu predicado.]; *Exigit ordo*, p. 234-235, 46-6: “*Alio modo dicit aliquis aliquid sibi esse evidens virtute cujusdam signi deficientes ut dicunt: scimus quod talis operatur propter vanam gloriam, et tamen nihil est eis evidens nisi unum signum multum contingenter se habens ad conclusionem; sed quia anima eorum nata est detrudere, accipiunt consecutione contingentem quasi sibi esset evidens et necessaria. Et qui vult habere evidentiam in consecutione non oportet nisi reducere ad formam sillogistica quia illa est evidens; et tunc si praemissae sint sibi evidens, et conclusio, ut dependebit ex praemissis, erit sibi evidens. Aliquid vero est quod non est natum venire in apparentia ut si mundus non fuerit ab aeterno quare plus incepti in isto nunc quam in alio.*” [Há, pois, quem afirme que alguma coisa lhe é evidente, baseando-se sobre um sinal que não é de modo nenhum suficiente para fundamentar a sua afirmação. Dizer, por exemplo: “Sabemos que esta pessoa agiu por vaidade”; isto, porém, não é evidente; baseiam-se simplesmente sobre um único sinal que se encontra numa relação puramente contingente pela qual concluem. Mas, posto que a sua mente por natureza tende à maledicência, acolhem uma relação contingente como se fosse evidente e necessária. Se alguém, entretanto, deseja que tais concatenações lhes sejam evidentes, basta que a reduza a uma forma silogística, pois essa é evidente; e então se as premissas lhes forem evidentes, também a conclusão, enquanto dependente das premissas, lhe será tal.]; *Exigit ordo*, p. 237, 1. 39-47; *Epistola Egidii ad Nicholaum*, §28, p. 114: “*Ad secundum, quando dicitur ‘quicumque non est evidenter certus etc.’, tunc dico quod de aliquo consequente habere certitudinem contingit duobus modis: vel de possibile, vel de facto; et hoc dupliciter: vel absolute, vel in habitudine ad suum antecedentes. Dico igitur ad maiorem quod ymo scilicet in habitudine ad antecedens. Verbi gratia, bene scio quod quotienscumque nubes condensentur et, per consequens, nesciam de facto utrum generantur quando nubes condensantur. Ad minorem etiam dico quod naturaliter, est michi experimentaliter notum. Et, per consequens, est michi notum certissime quod illa in subiecto generantur et pro aliqua mensura etiam in subiecto conservantur.*” [(...) Por exemplo, sei bem que todas as vezes em que as nuvens se reagrupam, a chuva é formada. E é por isso, que embora eu não saiba agora se as nuvens se reagrupam, e por consequência, se bem que eu não saiba que na realidade se a chuva é formada, não sei entretanto que seja possível e que na realidade a chuva é formada quando as nuvens se reagrupam. À menor, respondo também que sei por experiência que há transmutações naturais pelas quais os acidentes sensíveis são formados naturalmente. E por consequência, sei de um modo muito certo que os acidentes são formados no sujeito e em certa medida são também conservados no sujeito.]*

das causas, nem do fato da causalidade; do ponto de vista lógico, segue-se mostrando que a necessidade também não é dedutiva<sup>119</sup>. Vejamos, a partir de agora, como Autrécourt relaciona sua crítica epistemológica à causalidade com as noções de acidentes e substâncias, tal como se segue.

### 2.2.2 *Acidentes e substância*

O tema da substância na filosofia de Nicolau de Autrécourt está diretamente relacionado com sua crítica à causalidade. Esse é também um problema conexo à sua teoria das inferências. Tanto um quanto outro, são discutidos na segunda carta a Bernardo de Arezzo e em passagens do *Exigit ordo* e na *Cedula Ve Michi*. Quanto à sua argumentação na segunda carta a Bernardo, o problema aparecerá no § 22; ainda na segunda carta, nota-se o desdobramento do argumento nos §§24-25. Na realidade, trata-se de uma inferência posta por Autrécourt, após discutir algumas formas de consequências no quadro de seu primeiro princípio.

Sem dúvida, a crítica à substância, ao que nos parece, está inserida em uma perspectiva lógica e epistemológica. Do ponto de vista lógico, a questão da substância é tratada partindo do pressuposto que não há nada que nos autorize a concluir logicamente de uma coisa, outra. Em outras palavras, dos acidentes, concluir a substância. Do ponto de vista epistemológico, Autrécourt conclui que Aristóteles não possui um conhecimento evidente (*notitiam evidentem*) da substância. A argumentação contida no § 22 é a seguinte:

Desta regra, assim explicada a alguém que possui um intelecto, infiro que jamais Aristóteles teve um conhecimento evidente de uma substância outra que senão sua alma, compreendendo por substância uma coisa outra que os objetos dos cinco sentidos e nossas experiências formais. E isto é assim porque ele teria tido um conhecimento de uma tal coisa antes de todo raciocínio; isto não é verdadeiro porque tais coisas não aparecem intuitivamente, e se fosse assim, mesmo os iletrados saberiam que tais coisas existem. E estas coisas não são conhecidas a partir do raciocínio, a saber, fazendo uma inferência a partir dos seres percebidos antes do raciocínio, porque não se pode inferir de uma coisa que uma outra não existe, como diz a conclusão posta acima. E se não teve um conhecimento das substâncias

---

<sup>119</sup> GRELLARD, Christophe. *Evidência ou probabilidade ? Os debates acerca da justificação da indução no século XIV*. [Evidence ou probabilité ? Les débats sur la justification de l'induction au 14<sup>e</sup> siècle], Cadernos de Historia e Filosofia da Ciência. Campinas, Série 3, v. 15, n. 2, p. 411-434, jul-dez. 2005.

compostas, menos ainda teve um conhecimento evidente das substâncias abstratas.<sup>120</sup>

A afirmação de que Aristóteles jamais conheceu com evidência uma substância, senão a sua alma é, na verdade, uma afronta direta à metafísica aristotélica (observar, também, a tradição dos mestres franciscanos partidários do aristotelismo e do averroísmo latino na Universidade de Paris no século XIV), cuja pedra de toque é a noção de substância. Em tal afirmação, cabe notar, ainda, a distinção entre objetos dos cinco sentidos (*obiectis quinque sensuum*) e experiências formais (*formalibus experiētiis*). Segundo Autrécourt, a substância não cabe em nenhuma dessas categorias.

Duas observações podem ser feitas: a primeira, quanto aos objetos dos cinco sentidos, leva-nos a acreditar que Autrécourt está propondo que a substância não é cognoscível mediante a experiência, assim como o “ruibarbaro cura o fígado” ou, “o imã atrai o ferro”, i.e., se há algum conhecimento desta relação, é via experiência, como já apontado, faz parte do nosso hábito realizar conjecturas de toda ordem. Não conhecemos a substância, mas, hipoteticamente, tão somente seus acidentes, ou suas propriedades; e é claro que a substância não deve restringir-se ao que é posto pelos sentidos.

Mas, a pergunta é: por que, então, Autrécourt diz que Aristóteles teria conhecimento apenas da sua alma? Ao que tudo indica, não se sabe com certeza o que subsiste como fundamento das entidades materiais. Essa problemática foi, de certa forma, iniciada na primeira carta de Autrécourt a Bernardo. É evidente que não se pode forçar certa linearidade no pensamento autrecuriano; vale dizer que não há uma estrutura orgânica, *prima facie*, entre um tema e outro ao longo dos seus escritos. Mas é possível, a partir daí, i.e., da interpretação conjunta de seus escritos, incluindo especialmente, *Exigit ordo* e as cartas, uma reconstrução, sem pensar em estabelecer uma unidade de pensamento, muito embora seu método filosófico busque a todo instante uma sistematização das bases de sua epistemologia.

---

<sup>120</sup> *Deuxième lettre à Bernard*. §22, p. 94: “*Ex ista regula sic declarata cuicumque habenti intellectum infero quod numquam Aristoteles habuit notitiam evidentem de aliqua substantia alia ab anima sua, intelligendo <<substantiam>> quamdam rem aliam ab obiectis quinque sensuum et a formalibus experiētiis nostris. Et ita est, quia de tali re habuisset notitiam ante omnem discursum; quod non est verum, cum non appareant intuitive et etiam rustici scirent tales res esse. Nec sciuntur ex discursu, scilicet inferendo ex perceptis esse ante omnem discursum, quia ex una re non potest inferri quod alia res sit, ut dicit conclusio supraposita. Et si de coniunctis non habuit, multo minus de abstractis habuit notitiam evidentem.*”

Assim, mais uma vez, na primeira carta a Bernardo<sup>121</sup>, especificamente no § 15, é possível constatar que Autrécourt está certo da existência dos objetos dos cinco sentidos, esquivando-se, deste modo, de qualquer acusação de “ceticismo” por parte do franciscano Bernardo, disso, ele se justifica dizendo que já havia anteriormente defendido, nas aulas na Sorbone, a sua certeza da evidência dos objetos dos cinco sentidos e dos seus atos; mas, sobre a substância, nada fala. Provavelmente, sua certeza se limita ao âmbito dos sentidos e de seus atos: aparentemente, as faculdades da alma.

A segunda, quanto à noção de experiências formais, há uma dificuldade: Autrécourt não especifica, ou explora de maneira meticulosa, o que ele entende por *formalibus experiētiis*. Provavelmente, esteja referindo-se a certos aspectos epistemológicos de apreensão do conhecimento, como, e.g., a relação entre sujeito que conhece e coisa conhecida, abstração, intuição; um problema enfim, ainda em aberto.

Cumprido, no entanto, notar o desdobramento do argumento: a substância não é: (i) nem os objetos dos cinco sentidos, nem (ii) as experiências formais. O que é, então, a substância? E por que Aristóteles não teve dela um conhecimento evidente? A substância é pois, *quandam rem aliam ab obiectis quinque sensum et a formalibus experiētiis nostris*. A preocupação de Autrécourt não é definir o que é substância. Sua tarefa é exigir uma demonstração do que de fato, Aristóteles e, por conseguinte, seus seguidores na Universidade de Paris, chamavam de substância.

Em última instância, é interessante notar essa crítica à substância, relacionando-a com a noção de acidentes. Porque o contexto no qual Autrécourt trata da causalidade é,

---

<sup>121</sup> *Première lettre à Bernard*. §15, p. 80: “*Super omnibus istis opto quod intellectus vester declaret se. Et miror multum quomodo dictis vos esse certum evidenter de quibusdam conclusionibus magis occultis, ut est de existentia Primi Motoris et de talibus, et tamen vos non estis certus de istis et ceteris de quibus tactum est. Item. Mirabile est, secundum dicta vestra, quomodo creditis ostendere quod cognitio distinguatur a cognitio aliqua sit nec quod alique propositiones sint; et, per consequens, nec quod alique propositiones contradictorie sint, cum (ut ostendi) de actuum vestrorum existentia non habeatis <certitudinem>, secundum dicta vestra. Et ulterius nec de intellectu vestro habebitis certitudinem, et ita nescitis an sit. Et, ut michi apparet, absurdiora sequuntur ad positionem vestram quam ad positionem Academicorum. Et ideo, ad evitandum tales absurditates, sustinui in aula Sorbone in disputationibus quod sum certus evidenter de obiectis quinque sensuum et de actibus meis.*” [“Sustento que sua inteligência exprime-se claramente sobre todos as coisas. E, surpreendo-me muito com a maneira com a qual você afirma estar certo com evidência dessas conclusões bem obscuras como a existência do Primeiro Motor, então que não está certo dessas coisas e de outras das quais discutimos. De outro modo, lendo suas ideias, acho admirável a maneira com que acredita mostrar que o conhecimento é distinto do conhecido, porque não está certo, segundo o que me diz, que um conhecimento existe, nem que as proposições existem; nem por consequência que certas proposições são contraditórias porque (como o mostrei) não possui a certeza da existência de seus atos, segundo suas ideias. Além do mais, que não tem a certeza do seu intelecto, e, também, não sabe se ele existe. E ao que me parece, as coisas mais absurdas se seguem de sua posição que dos acadêmicos. É porque, afim de evitar tais absurdos, que defendi portanto, nas aulas na Sorbone que estou certo com evidência dos objetos dos cinco sentidos e dos meus atos.”]



possivelmente, o das substâncias e dos acidentes, como fica claro no tratado sobre a eternidade das coisas (*De aeternitate rerum*). Neste tratado, ou capítulo, como em outras passagens, o que está em jogo é a noção de mudança. Considerando a substância, se se pode afirmar que uma coisa que existe não pode, em seguida deixar de existir; ou, antes, se da não-existência se pode concluir a existência. Não, responde Autrécourt. E, daí derivam suas reflexões sobre o assunto: não se tem da substância um conhecimento que nos chegue antes do raciocínio, nem mesmo por inferências, i.e., um conhecimento lógico da substância. Acrescenta-se a isso que também não é possível que essas coisas que chamamos de substâncias sejam conhecidas de maneira intuitiva. Uma vez restritas a pelo menos duas possibilidades, resta o fato de que não se tem um conhecimento evidente das substâncias; não conhecemos, inclusive, as complexas, formadas de matéria e forma; nem menos ainda as simples, ou abstratas, i.e., separadas.

Quanto aos §§ 24-25, tomemos por base a discussão empreendida por Autrécourt sobre evidência e probabilidade. A substância nessas duas passagens é tratada de acordo com seu critério probabilista de conhecimento. Cumpre, então, mostrar o argumento do §24, que se apresenta da seguinte maneira:

E não somente ele (Aristóteles) não teve um conhecimento evidente de uma substância, mas mais ainda – se bem que eu não o defenda de modo afirmativo, tenho entretanto uma argumentação (que não sei refutar), para provar que ele não teve um conhecimento provável. Pois ninguém possui um conhecimento provável de um consequente em virtude de um antecedente do qual ele não está certo com evidência que o consequente foi às vezes verdadeiro com o antecedente. Também, com efeito, se alguém observa bem, adquire um conhecimento provável. Por exemplo, posto que a ele foi evidente às vezes que, quando punha a mão no fogo, sentia calor, por esta razão é provável que para mim se agora puser, sentirei calor. Mas, da regra anunciada acima, diz-se que se jamais foi evidente a alguém essas coisas aparentes antes de todo raciocínio, certas outras coisas existiriam, por exemplo, aquelas que chamamos de substâncias. Então, se segue que da existência dessas coisas não temos um conhecimento provável. Não defendo a conclusão de maneira afirmativa. Que aquele que acharia a solução refute a argumentação enunciada.<sup>122</sup>

---

<sup>122</sup> *Deuxième lettre à Bernard*. §24, p. 96: “*Et non solum non habuit evidentem notitiam, ymo, licet non teneam, sed habeo unam rationem (quam nescio solvere) ad probandum quod nec habuit notitiam probabilem. Nam aliquis non habet notitiam probabilem de aliquo consequente virtute alicuius antecedentes de quo non <est> evidenter certus utrum consequens fuerit aliquando simul cum antecedente. Sic enim, si quis bene consideret, recipitur notitia probabilis. Ut quia michi fuit evidens aliquando quod quando ponebam manum ad ignem, eram calidus, ideo probabile es michi quod, nunquam fuit alicui evidens quod, positis istis rebus apparentibus ante omnem discursum, esset quedam alie res, utputa alie que dicuntur substantie. Igitur sequitur quod de existentia earum non habeamus probabilem notitiam. Non teneo conclusionem. Solvat cui occurret solutio dictam rationem.*”

Este argumento insiste na afirmação de que Aristóteles não possuiu um conhecimento evidente da substância. Reforça, ainda, a tese probabilista de Autrécourt. Neste caso, ela é dividida em dois enunciados: o primeiro, considerando que não há um conhecimento certo nem evidente da substância, é que resta apenas a possibilidade de um conhecimento provável da mesma. E, no segundo, (não obstante a hipótese probabilista ser a melhor candidata à solução do problema apresentado) Autrécourt afirma que não possui, destarte, os meios de provar que sua tese – excluindo a possibilidade do conhecimento de uma substância – na verdade, não é meramente provável.

Partindo do pressuposto que todo conhecimento que se tem de uma conclusão é, *prima facie*, provável, por que, então, no caso da substância, este tipo de conhecimento não seria possível? Ao que tudo indica, não se tem da substância nem um conhecimento evidente, nem mesmo provável. O caso parece estar inscrito no contexto argumentativo, cujo critério não é, e.g., um conhecimento lógico da substância, nem mesmo um conhecimento empírico. Isso porque a substância não nos é apresentada, nem, por inferências, nem, pelo acesso dos sentidos.

A reconstrução da primeira parte deste argumento pode ser feita assim: dois aspectos chamam a atenção: a noção de conseqüente e antecedente. Uma vez constatado, embora não provado – por parte da argumentação autrecuriana –, que ninguém possui um conhecimento provável de um conseqüente, na sua relação com um antecedente, considere-se que não é possível um conhecimento nem certo, nem provável da inferência: se *a*, então *b*, i.e., se não há certeza evidente de um antecedente, não se pode concluir com probabilidade a partir de um conseqüente.

O exemplo oferecido por Autrécourt é o do fogo e o calor. Vejamos o exemplo, isoladamente: considere a proposição “parece evidente que quando se põe a mão no fogo, a mão se aquece”; é, portanto, possível que se for repetida a ação de pôr a mão no fogo, a mão se aquecerá. Isso parece evidente, mas não o é. Não é nem mesmo provável – de acordo com Autrécourt –, que este evento, que pareceu evidente num determinado período, possa ser repetido, com as mesmas características no futuro.

O antecedente é: “pôr a mão no fogo”; conseqüente: “a mão aquecer-se, em decorrência de ser posta no fogo”. Ora, o critério é que o antecedente seja conhecido com certeza evidente e, ao mesmo tempo, que o conseqüente, tenha, de uma forma ou de outra, sido verdadeiro em relação ao antecedente.

A reconstrução da segunda parte deste argumento consiste em mostrar que a boa observação – nos proporcionaria uma conclusão provável – o que poderia estar bem próximo da noção de indução, partindo das experiências, ou casos particulares, para se concluir algo a partir dessas observações no futuro. Não é possível conhecer alguma coisa com certa probabilidade antes de qualquer raciocínio. É possível, sim, quando há evidência. Há evidência na substância? Se a resposta é negativa, não há certeza e, portanto, o seu valor de verdade é restrito e, igualmente, a sua probabilidade seria relativa em maior ou menor grau. Uma coisa ou é evidente ou não é evidente. Ao passo que uma determinada coisa pode ser mais provável ou menos provável, i.e., em maior ou menor grau. Assim, como diz Autrécourt, ocorre com a substância. Porque ela é o melhor exemplo de algo que existe antes da experiência e, igualmente, antes de todo raciocínio (*omnem discursum*). Entenda-se por raciocínio uma forma de silogismo em que a verdade da conclusão está condicionada ao termo médio.

No § 25 é possível estabelecer uma reconstrução partindo da incerteza da substância no contexto do conceito de crença, iniciado na primeira carta a Bernardo de Arezzo. Autrécourt diz o seguinte:

E parece que não temos certeza de uma substância unida à matéria senão outra que nossa alma, pois que quando se designa da madeira ou uma pedra, deduz-se muito claramente, a partir de uma crença aceita ao mesmo tempo, que há uma substância. Mas esta não pode ser inferida com evidência de uma crença aceita ao mesmo tempo. Pois com todas as coisas que aparecem antes de um raciocínio desta sorte, ele pode chegar por um certo poder, por exemplo divino, que não há uma substância. Então, à luz natural, não se infere com evidência, a partir dessas aparências, que há uma substância. Pois, já dissemos que a consequência evidente à luz natural é absolutamente evidente, de sorte que é uma contradição que ele pudesse ser feito, por qualquer poder, que o oposto do consequente seja compatível com o antecedente. E se ele diz que a consequência é evidente anexando ao antecedente que “Deus não faz milagre”, isto é rejeitado segundo o que foi dito em um caso parecido na primeira carta.<sup>123</sup>

Na sequência, tentaremos mostrar em outras passagens de seus escritos, como Autrécourt desenvolve suas ideias sobre substância e relação causal, i.e., a possibilidade de fundamentar uma inferência, de um efeito a uma causa, de um acidente a uma

---

<sup>123</sup> *Deuxième lettre à Bernard*. §25, p. 96: “*Et quod de aliqua substantia coniuncta materie alia ab anima nostra non habeamus certitudinem apparet quia: demonstrato ligno vel lapide, <quod substantia sit ibi> clarissime deducetur ex uno credito coaccepto. <Sed hoc non potest inferri evidenter ex uno credito coaccepto>, nam: cum omnibus apparentibus ante huiusmodi discursum potest esse per aliquam potentiam, utputa divinam, quod ibi substantia non sit. Igitur in lumine naturali non infertur evidenter ex istis apparentibus quod substantia sit ibi.*”

substância e, de uma coisa a outra<sup>124</sup>, tendo, é claro, sempre em conta, a relação acidentes-substância. Tomemos por referência um conjunto de argumentos (artigos condenados) que é, em última instância, a única fonte que nos autorizaria a reconstruir a noção de substância e, até mesmo, a de causalidade enquanto crítica a tais modalidades ontológicas. Vejamos os seguintes artigos que mostram a opinião de Autrécourt sobre a impossibilidade de, a partir dos acidentes, deduzir as substâncias, como se segue:

Eu disse na sexta carta a Bernardo que, quando se designa o pão, não se pode mostrar com evidência se não há qualquer coisa outra que um acidente (como no documento de revogação).<sup>125</sup>

E, a outra passagem, dos artigos condenados pode ser posta da seguinte maneira:

Na nona carta a Bernardo, disse que as consequências seguintes não são evidentes: “o ato de inteligir existe, então o intelecto existe”, “o ato de querer existe, então a vontade existe”.<sup>126</sup>

Com relação à primeira passagem, cabe uma observação preliminar. Nada, em princípio, nos autoriza a interpretar a referida passagem como um exemplo extraído da noção de eucaristia. Trata-se de um eventual e corriqueiro exemplo; não de um debate teológico e dogmático com relação ao problema da transubstanciação do ponto de vista da doutrina dos sacramentos.

Autrécourt não discute isso em nenhum momento. Em última instância, este argumento da sexta carta – que lamentavelmente foi queimada – discute e endossa a ideia da impossibilidade de concluirmos a partir de uma coisa qualquer, uma outra. O exemplo do pão é tomado como algo de mais conhecido pelos sentidos, i.e., pela experiência. Na verdade, o que é conhecido é apenas o acidente e não a substância. Mas, nada nos autoriza a dizer que do conhecimento do acidente, se acessa, ou melhor, se conhece a substância. Não se pode mostrar com evidência, quando se designa o pão (ou qualquer outra coisa), que há algo que não seja percebido pelos sentidos, i.e., o acidente.

---

<sup>124</sup> ROBERT, Aurélien. *Jamais Aristote n'a eu de connaissance d'une substance: Nicolas d'Autrécourt en contexte*. In: GRELLARD, C. (éd.). *Nicolas d'Autrécourt et la Faculté des Arts de Paris (1317-1340). Actes du colloque de Paris, 19-21 mai 2005*. Quaderni di Paideia, Stilgraf Editrice : Cesena, 2006. p. 114.

<sup>125</sup> *Ve Michi*, art. 30, p. 138: “*Item. Dixi epistola sexta ad Bernardum quod, pane demonstrato, non potest evidenter ostendi quin ibi sit aliqua res que non sit accidens (ita in instrumento revocationis). – Revoco tanquam falsum.*”

<sup>126</sup> *Ve Michi*, art. 33, p. 140: “*Item. Epistola nona ad Bernardum dixi quod iste consequentie non sunt evidentes: 'actus intelligendi est; igitur intellectus est', 'actus volendi est; igitur voluntas est'. – Revoco tanquam falsum.*”

O fragmento da nona carta, por sua vez, pode ser interpretado em conjunto com um excerto do capítulo 1 do *Exigit ordo*:

Que dizem sobre os atos de nossa alma? Não temos certamente um conhecimento modesto [superficial], tanto é verdade que relativamente sobre isso não há nenhuma pergunta àquele que professa filosofia tenha capacidade de responder de modo definitivo. Falta, de fato, aquela definição segura que deveria servir como meio de suas demonstrações, por exemplo, a definição do que seja conhecimento.<sup>127</sup>

De fato, neste excerto, Autrécourt se pergunta sobre o que concluir, ou melhor dizer, dos nossos atos da alma, já que não possuímos nenhum conhecimento desses mesmos atos. Isto é verdade – constata Autrécourt – porque, com relação a isso, não existe nenhuma pergunta interessante, que filosoficamente poderia ser respondida de maneira definitiva. Falta, é claro, uma definição, em primeiro lugar, segura, que fosse satisfatoriamente demonstrada; em segundo lugar, uma definição, *prima facie*, do que se entende por conhecimento. Vale notar que Autrécourt desenvolve este raciocínio no contexto de sua tentativa de responder se o intelecto conhece com certeza se todas as coisas não são eternas.

Continuando, então, na análise do fragmento da nona carta: Autrécourt rejeita duas consequências, por estar convencido de que ambas não nos fornecem um conhecimento evidente. Considere a primeira consequência: “o ato de inteligir existe, então o intelecto existe”. Ora, não há nenhuma evidência que da existência do ato de inteligir, o intelecto tenha que existir. Esse consequente é absolutamente contingente, não é necessário. Da mesma forma, ao contrário, o “ato de inteligir não existe, então o intelecto não existe”, ou como o próprio Autrécourt diz, “a brancura não é vista, logo, a brancura não existe”. Da existência de uma coisa, não se pode concluir com evidência, uma outra.

Considere, agora, a segunda consequência: “o ato de querer existe, então a vontade existe”. Esse consequente é contingente. E mais, não é evidente que do fato do ato de querer algo, se possa concluir que existe a vontade.

Ambos os consequentes, representam um exemplo clássico de uma rejeição às inferências ligadas à existência. Este tipo de inferência existencial, ou melhor, uma

---

<sup>127</sup> *Ibid.*, p. 205, l. 21-24: “*Quid de actibus animae nostrae dicendum? Certe modicam notitiam habemus in tantum quod nullum est quaesitum de eis quod possit terminari inter doctores. Unde definitionem quae deberet esse medium in praedicta demonstrando non habemus certam, ut puta quid cognitio.*”

dedução lógica da substância é que está em jogo na crítica autrecuriana. E, isso se constitui, de certo modo, porque não temos um conhecimento certo – como referido na passagem citada – dos atos da alma, i.e., da atividade segundo a qual são gerados nossos conhecimentos.

Encerramos esse capítulo sobre a crítica epistemológica empreendida por Autrécourt à causalidade com a projeção de constituir uma *pars construens* sobre a causalidade. Essa *pars construens* de sua noção de causalidade, será feita no capítulo 3.

Defenderemos no capítulo 3 uma constituição, a partir do aspecto da física, de uma teoria atomista da causalidade. Se o mestre Loreno aproximou-se do tema da causalidade, conforme tratamos neste capítulo 2, a partir de seus pressupostos epistemológicos, defendendo a impossibilidade de um conhecimento evidente da causalidade, mas não negando-o, cabe, então, mostrar como ele constrói sua noção de causalidade no quadro atomista. Autrécourt utiliza uma estratégia atomista para responder que se há alguma possibilidade da causalidade, tal possibilidade está inscrita no âmbito da eternidade das coisas; na impossibilidade de determinar a geração e a corrupção. Partindo do pressuposto de que o universo é eterno e composto por corpos indivisíveis, toda mudança – caso haja – na realidade, ocorre por intermédio do movimento local, que é único. Veremos que a causalidade atomista consiste no arranjo e rearranjo dos átomos na natureza.

A questão é extremamente complexa e aparentemente contraditória. Porque Autrécourt critica a causalidade e depois constrói uma teoria da causalidade defendendo a possibilidade da mesma ocorrer. Isto não significa que ele rejeita a causalidade.

Autrécourt não abre mão de seus pressupostos epistemológicos, e.g., o primeiro princípio, e o probabilismo. Notaremos que esse recurso de uma causalidade atomista que reconstruiremos no capítulo 3 é, em última instância, uma estratégia provável. Observaremos uma nítida passagem elaborada pelo mestre Loreno do tratamento da causalidade do ponto de vista epistemológico, para a causalidade tal qual elaborada em sua filosofia da natureza, i.e., sua concepção física.

Vejamos, então, em que consiste sua teoria atomista da causalidade enquanto estratégia e alternativa ao modelo explicativo aristotélico. Em nenhum momento há negação da causalidade, pelo contrário, o esforço de Autrécourt nas cartas é enfraquecer uma posição aristotélica, para oferecer sua alternativa, i.e., sua teoria atomista da causalidade construída em conjunto com as cartas e o último capítulo do *Exigit ordo*.

### 3. A teoria atomista da causalidade

Este capítulo se propõe investigar e reconstruir a concepção atomista da causalidade autrecuriana. Em linhas gerais, ela consiste em um conjunto de argumentos (estatuto de leis e princípios), que tem como base uma teoria sobre a física, oriunda da concepção da natureza dos *antiqui*, no sentido de mostrar que a natureza e tudo o que existe é um composto de átomos.

Neste capítulo, trataremos dos seguintes temas: 3.1 *O atomismo*. Nessa seção, apresentaremos em linhas gerais como se constitui e em que consiste o seu atomismo. Tendo por base dois conceitos: em primeiro lugar, o conceito de átomo e, em segundo lugar, para alcançar unidade e consistência na reconstrução do tema, a noção de causalidade. Na seção 3.2 *O princípio de conveniência*. Nessa seção, abordaremos um mecanismo que nos fornece e regula as bases da percepção que possuímos da causalidade. Discutiremos aí uma série de questões conexas a esse princípio, tal como as noções de adequação, perfeição e ordem, dentro da ótica da constituição do modelo do universo autrecuriano.

Na seção 3.3 *As duas regras da causalidade*. Nessa seção, mostraremos quais são as duas regras da causalidade construídas por Autrécourt, tendo como objetivo a constituição de uma causalidade, que opera dentro de uma perspectiva mecanicista, linear e, ao mesmo tempo, não transitiva, i.e., intransitiva (donde se  $P$  causa  $Q$ ,  $Q$  causa  $R$ ,  $P$  não necessariamente deve causar  $R$ ), e rigorosa, da qual pode ser derivada em uma estratégia atomista. Esse tema será aprofundado na seção sobre a lei da efetuação. Essas duas regras, serão, ao longo da discussão, indispensáveis para o fornecimento de uma consistência na constituição de uma teoria atomista da causalidade; a qual defendemos no pensamento do mestre loreno, ao sistematizarmos suas leis e princípios intrínsecos.

Nas subseções de 3.3, a saber, 3.3.1 *R1: uma única causa não pode ter efeitos diversos* e 3.3.2 *R2: um único efeito é produzido por uma única causa*, buscaremos apresentar a resposta autrecuriana à sua pergunta: se uma mesma causa pode produzir efeitos especificamente diversos. Igualmente, tomaremos R1 e R2 como critérios de efetuação: o que uma causa pode produzir em uma relação entre causa e efeito. Essa seção funciona como uma instância da lei da causalidade, porque a efetivação desta lei necessita da aplicabilidade de R1 e R2.

A seção 3.4 *A lei da causalidade*. Trata-se de uma lei que regula o comportamento entre causa e efeito, restringindo, assim, todo processo que fuja, conjuntamente, da aplicabilidade de R1 e R2. Estabelece um critério ontológico que uma causa possui com o seu efeito. Em outras palavras: para um efeito único, uma causa única; i.e., a lei da causalidade consiste em dizer que uma causa só pode produzir um único efeito. Esta lei é, na verdade, um desdobramento do princípio de conveniência.

Por fim, a última seção 3.5 *A lei da efetuação*, que se subdivide em três subseções. Na subseção 3.5.1 *Efetuação 1: a causa do fogo*, em que abordaremos o exemplo da produção do fogo por uma centelha. Há uma questão subjacente ao exemplo que está diretamente ligada à aplicabilidade do atomismo autrecuriano na resolução hipotética da produção de um efeito a partir de uma causa, que é, segundo ele, indeterminada, a priori. Tentaremos apresentar a resposta que Autrécourt oferece à pergunta: como uma centelha, i.e., um fogo pequeno pode ser capaz de produzir um fogo maior? Em outras palavras, Autrécourt questiona a possibilidade de uma causa imperfeita produzir um efeito perfeito, i.e., uma causa não pode produzir um efeito diferente que a sua causa.

Na subseção 3.5.2 *Efetuação 2: a causa da alma humana*, reconstruiremos o seu exemplo da alma de um homem como efeito de um outro homem. Tentaremos, de acordo com Autrécourt, analisar sua resposta à pergunta: um homem pode ser a causa da alma de outro homem? No caso o genitor [pai] não é a causa do filho, que supostamente é o seu efeito. Porque, segundo Autrécourt, o genitor só pode ser causa de efeitos que operam na contribuição de acordo com sua disposição prévia, sendo portanto a causa do sêmen, de outras características e não da alma. Porque uma causa imperfeita [pai] não pode ser causa de um efeito mais perfeito, no caso a alma de outro homem.

Na subseção, 3.5.3 *Efetuação 3: a causa dos atos do conhecimento*, apresentaremos o terceiro exemplo autrecuriano no quadro da produção de um efeito a partir de uma causa. No exemplo oferecido por Autrécourt, da indeterminação da causa de nossos atos do conhecimento, há, igualmente, uma pequena digressão sobre a sua concepção da ótica, i.e., como se forma o processo da visão. Tendo em vista que o conhecimento intuitivo ocupa um espaço importante em sua epistemologia, muito mais do que o conhecimento abstrativo. O objetivo é considerar como falsa a ideia de que o



ato cognitivo e a faculdade ativa de mente, bem como o objeto extra mental, são os responsáveis, i.e., são as causas de nossos atos do conhecimento.

Esses, portanto, são os três exemplos apresentados nessa seção. Eles contradizem, ou melhor, confrontam os nossos hábitos intelectuais mais comuns. De modo bastante sofisticado e particular, colaboram com essa concepção de causalidade.

### 3.1 O atomismo

O atomismo autrecuriano é aquele que tem como objetivo a resolução de problemas específicos no contexto de sua filosofia da natureza. Mais precisamente, tenta resolver, através de uma estratégia, i.e., uma hipótese atomista, o problema da geração e da corrupção e, igualmente, o problema da eternidade das coisas<sup>128</sup>. É importante não confundir o atomismo autrecuriano com o atomismo diretamente elaborado pelos filósofos pré-socráticos, tais como Demócrito e Leucipo. Autrécourt, de fato, busca, nos *antiqui*, através da crítica aristotélica elaborada contra esses filósofos, alguns elementos mais adequados e prováveis na constituição de, e.g., uma teoria da causalidade baseada na noção de que os compostos são corpos indivisíveis, i.e., átomos que constituem o fundamento de sua física e cujo movimento é regido pela ação direta dos astros (corpos celestes).

Cada átomo (At.) tem uma capacidade específica. Autrécourt define essa capacidade como sendo uma força, i.e., uma *virtus*, que age de acordo com a predisposição de determinada forma que recebe de um agente as características que já lhe eram próprias.

Ao longo dessa seção, tentaremos mostrar as razões dessa hipótese atomista autrecuriana na constituição de uma teoria da causalidade. Cumpre, no entanto, se perguntar se Autrécourt desenvolveu essa teoria da causalidade dentro de um contexto atomista. A primeira pergunta pode ser colocada nos seguintes termos, conforme entendemos sua noção de causalidade: é, de fato, atomista a teoria da causalidade autrecuriana?

---

<sup>128</sup> Cf. e.g., GRELLARD, Christophe. *Nicholas of Autrecourt's Atomistic physics*. In: GRELLARD, Christophe; ROBERT, Aurélien. *Atomism in Late Medieval Philosophy and Theology*. Brill: Leiden/Boston, 2009. p. 105-126.

Tentaremos responder essa questão reconstruindo, primeiramente, em linhas gerais a sua noção de átomo; em segundo lugar, a noção de causalidade e, em seguida, definiremos sua concepção atomista aplicada à causalidade.

O que é um átomo<sup>129</sup>? Do ponto de vista da mereologia (estudo lógico-ontológico da relação parte-todo), um átomo, de acordo com a definição de Peter Simons<sup>130</sup>, é um indivíduo sem partes próprias; sendo portanto, um indivíduo sem partes e indivisível. Como Autrécourt define átomo em seus escritos filosóficos?

Se Autrécourt, por sua vez, define átomo em várias passagens do *Exigit ordo*, sua definição, entretanto, não é sistemática e não difere muito do conceito comum de átomo. Podemos encontrar uma definição muito próxima à definição de At. que é fornecida pela mereologia contemporânea, i.e., da relação do At. com o todo e suas partes. Uma primeira aproximação pode ser estabelecida conforme a seguinte passagem<sup>131</sup> do *Exigit ordo*:

Segundo a minha posição, ao contrário, podemos dizer que esses acidentes são corpos indivisíveis (*corpora atomalia*), e existem no sujeito próprio

---

<sup>129</sup> Cf. GRELLARD, Christophe. *Croire et savoir. Les principes de la connaissance selon Nicolas d'Autrécourt*. Vrin: Paris, 2005, p. 211: “Pour les historiens des sciences, l'atomisme médiéval, surtout si on le compare à l'atomisme de l'antiquité ou du XVIIe siècle, apparaît au pire comme une théorie mal fondée, une construction conceptuelle peu propice à l'explication de la nature, au mieux comme une simple réaction intellectuelle à Aristote. En soi, une telle description n'est pas tout à fait fausse. Il faut bien voir que l'atomisme médiéval est, en general, un atomisme ponctuel: on n'introduit l'atome que sur certains problèmes liés à l'infini, au mouvement (notamment au mouvement des anges); et dans une large mesure, la preuve de l'atomisme passe par la seule réfutation des arguments anti-atomistes d'Aristote. Mais, une telle situation devrait faire ressortir le caractère exceptionnel de l'atomisme autrecurien qui semble bien être le seul atomisme médiéval réellement conséquent. Or, on l'a rarement souligné.”

<sup>130</sup> SIMONS, Peter. *Parts. A study in ontology*. Oxford University Press: Oxford, 2003, p. 16: “Finally we consider the predicate ‘ $\zeta$  is an atom’. An atom is a individual with no proper parts; it is accordingly indivisible either in fact or in Theory, as befits the etymology of its name. Atoms in this strict mereological sense are not to be confused with atoms in the sense of physics and chemistry, which may have numerous proper parts and are far from indivisible, even in fact. Here the etymology of the name has lost touch with progress in physics; ‘atom’ is no longer a functional but a rigid term for certain natural kinds. Whether there really are mereological atoms is a unresolved question, and it is at presente difficult to see what could resolve it. The problem of atomism is discussed in greater detail below. We shall use the expression. ‘At x’ to mean ‘x is an atom’.”

<sup>131</sup> Sobre essa mesma passagem, Caroti fornece uma interpretação totalmente distinta de nossa interpretação proposta no quadro do atomismo autrecuriano. Nossa interpretação, visa, antes de tudo, identificar tal passagem como uma possível aproximação primária sobre a hipótese atomista na constituição de uma teoria da causalidade. Ele lê a supracitada passagem em conjunto com o conceito de *apparentia* (aparência) em Autrécourt. De acordo com Caroti, Nicolau diz que a presença ou o afastamento dos átomos é a origem da aparência, i.e., a aparência das operações e não das operações elas mesmas. Estamos de acordo com essa leitura! E, ademais, insiste que isso constitui uma limitação. E que tal limitação parece valer, igualmente, para o movimento, que, como os átomos, foram a base de tudo o que acontece na natureza. A discussão total pode ser encontrada neste trabalho: CAROTI, Stefano. *Nicolas d'Autrécourt, la génération, la corruption et l'altération*. In: CAROTI, S. & GRELLARD, C. (éd.). *Nicolas d'Autrécourt et la Faculté des Arts de Paris (1317-1340)*. Actes du colloque de Paris, 19-21 mai 2005. Quaderni di Paideia, Stillgraf Editrice: Cesena, 2006. p. 237.

como uma parte no todo; existe, contudo, uma parte essencial e necessária para a existência do todo, e os corpos que a compõem podem dizer-se mais das outras constituídas da substância do sujeito. Desse tipo são os átomos (*atomalia*) cuja separação causa o desaparecimento daquilo que se define como atividade de uma coisa e do movimento que antes aparecia. O afastamento de algum, entretanto, não segue a separação nem da atividade nem do movimento, e esses sobretudo podem ser definidos como acidentes do sujeito, e deste modo, entretanto, continuam como sendo uma parte no todo.<sup>132</sup>

Podemos separar esse trecho no qual Autrécourt fala do At. em duas partes. Em (i) Autrécourt define At.; em (ii) analisa, de modo breve, o comportamento de At. em sua relação com a percepção da realidade natural, i.e., a constituição das coisas na natureza. Vejamos, portanto, cada uma dessas partes em separado.

Considerando a relação parte-todo, um At. não tem parte própria, por definição. Portanto (i) um At. é um indivíduo indivisível existindo no sujeito como uma parte no todo. Além disso, considerando que átomos são acidentes existindo num sujeito, há, contudo, segundo Autrécourt, uma parte necessária para a existência do todo. Tais átomos que compõem a existência desse todo, constituem a substância do sujeito.

Em consequência desse raciocínio, Autrécourt diz em (ii) que um At. tem como propriedade a segregação ou agregação na formação de uma parte ou de um todo. A segregação de um At. é a causa do desaparecimento daquilo que se define como atividade de uma coisa e do movimento que antes aparecia.

Lembrando que a segregação de um At. produz na percepção humana a ideia do desaparecimento de uma determinada coisa que antes aparecia. Claro que um At., nesse contexto, está restrito em certa medida às coisas naturais e físicas. O fator complicador dessa passagem do *Exigit ordo*, entretanto, é o desaparecimento do movimento.

O movimento, *prima facie*, nesse contexto pode ser considerado em dois aspectos. O primeiro, diz respeito à geração, corrupção, alteração, crescimento e diminuição e tudo aquilo que está conexo com o movimento local dos átomos proporcionado pelo vácuo. O segundo aspecto, entretanto, diz respeito ao problema de

---

<sup>132</sup> *Exigit ordo*, p. 204, l. 38-45: “*Secundum praedicta diceretur quod talia accidentia non sunt nisi quaedam pars atomalia, nec sunt in supposito nisi sicut pars in toto; verumtamen intelligendum quod est quaedam pars essentialis et necessaria toti; et istae magis possunt dici de substantia suppositi. Et ista sunt atomalia quibus abeuntibus non apparet amplius illud quod dicitur operatio rei, nec motus qui prius appareret in re; alia sunt quibus non abeunt; ista magis debent dici accidentalia suppositi; sic tamen sunt sicut pars in toto*”.

considerar o movimento como uma realidade ou simplesmente como um valor nominal<sup>133</sup>.

Autrécourt resolve esse problema, ou, pelo menos, enuncia-o no tratado sobre a eternidade das coisas. O argumento fornecido é o seguinte:

Assim, na realidade natural existe um só movimento, o local; quando a tal movimento se segue a agregação dos corpos naturais, que se conjugam reciprocamente e produzem a natureza de uma substância, se fala de geração; quando se dividem, se fala, ao contrário de corrupção; e quando, por meio do movimento local, alguns corpúsculos indivisíveis se conjugam com uma substância e são tais que sua vinda não parece derivar do movimento da mesma substância, nem da sua atividade natural, então se fala de alteração. E, talvez, como o ímã atrai o ferro, assim lhe é presente uma força que une e mantém no seu liame recíproco as partículas indivisíveis, e segundo esta força tem maior vigor, aquela substância permanece mais ao tempo como tal. Se as coisas fossem assim, aquela força deveria ser definida como o princípio formal da coisa<sup>134</sup>.

A argumentação de Autrécourt sobre a eternidade das coisas é bastante longa. Abordaremos, por isso, apenas alguns argumentos que nos parecem mais centrais e que se conectam com sua concepção atomista. Deixando de lado, e.g., a discussão sobre o intelecto possível: conceito que tem sua origem no pensamento de Averróis. Após listar seus três argumentos (conforme desenvolveremos no decorrer da discussão): [a.1: At], [a.2: Mv] e [a.3: Id], Autrécourt inicia uma reflexão sobre a realidade natural.

O quadro de sua reflexão a respeito da realidade natural é atomista. Esta reflexão é, na verdade, sobre o movimento. Vejamos o seu argumento, de maneira que toca no problema da “geração” e “corrupção”, “alteração” e “substância”. Esta argumentação, juntamente com outra breve passagem em que Autrécourt fala do movimento local, citando o exemplo da luz, que é um conjunto de corpúsculos, forma o quadro final de

---

<sup>133</sup> DAL PRA, M. *Nicola di Autrecourt*. Storia universale della filosofia 18. Fratelli Bocca : Milano, 1951. p. 156-157.

<sup>134</sup> *Exigit ordo*, p. 200, l. 47, 1-9: “*Sic ergo in rebus naturae non est nisi motus localis; sed quando ad talem motum sequetur congregatio corporum naturalium quae colliguntur ad invicem et sortiuntur naturam unius suppositi dicitur generatio; quando segregantur, dicitur corruptio, et quando per motum localem corpora atomalia <conjunguntur> cum aliquo supposito quae sunt talia, quod nec adventos ipsorum fieri videtur as motum suppositi, nec ad illud quod dicitur operatio naturalis ejus, tunc dicitur alteratio. Et forsam sicut adamas ferrum, ita est ibi unum quod connectit et retinet in tali colligatione ipsa indivisibilia, et secundum hoc quod est majoris vigoris durat illud suppositum in ratione supposita; et illud, si sic esset, diceretur quasi principium formale rei.*”

uma conclusão. Isto implica que: “os homens não podem hoje afirmar que sabem com certeza que alguma coisa passou do ser ao não ser”<sup>135</sup>.

A noção de geração e corrupção está diretamente ligada à noção de movimento local. Em breves palavras, o argumento apresentado é o de uma concisa descrição da concepção atomista das coisas, ou melhor, da realidade natural reelaborada por Autrécourt. Considerando a realidade natural como tudo aquilo que está presente na natureza e cujo aparecimento não está submetido a nada artificial, essa realidade natural é portadora de um movimento: o movimento local. O movimento local opera da seguinte maneira: considerando a geração, o movimento local seguido de uma agregação de corpúsculos naturais que são conjugados reciprocamente, tem como resultado a natureza de uma substância; considerando, por outro lado, a corrupção, ele consistirá na divisão desses mesmos corpos. Além disso, uma terceira instância, ligada à ideia de movimento local, pode ser representada pela alteração. A alteração, por sua vez, dado o movimento local, interferindo diretamente nos corpúsculos que são considerados indivisíveis, conjugados a uma substância, cujos movimentos não são derivados dessa mesma substância ou sequer de sua própria atividade natural.

Considerando o argumento autrecuriano de que os homens não podem afirmar que sabem hoje, com certeza, se alguma coisa passou do ser ao não ser, vejamos a argumentação mais forte sobre a eternidade das coisas nesse mesmo quadro da impossibilidade da mudança. Uma vez constatada essa impossibilidade, adota-se, um argumento provável, visando justificar a eternidade das coisas. Apresentaremos o argumento na sua quase totalidade. O grosso da argumentação a respeito da eternidade das coisas, está no início do *Exigit ordo*. A partir do meio em diante, procede-se de maneira epistemológica na discussão de provas e da possibilidade do conhecimento evidente e certo de determinados objetos.

Consideramos, entretanto, que nossa avaliação, deve restringir-se apenas aos argumentos diretamente relacionados à questão da eternidade, muito embora, Autrécourt não os trate de maneira isolada.

---

<sup>135</sup> *Exigit ordo*, p. 201, l. 21-24: “*In hoc enim sit finis primi capituli quod, si homo bene natus respiciat, non ductus aliquo motu male distrahente, dicet quod homines hujus temporis non possunt dicere sub certo se scire quod aliqua res transiverit de esse ad non esse.*”

O argumento apresentado é o seguinte, retomando a tese da impossibilidade do intelecto saber, com certeza, da mudança:

Disto se conclui, se o meu intelecto deve sustentar a outra tese (isto é, que nada passa do ser ao não-ser), deve então asserir que as coisas são eternas e, sobretudo, permanentes. Se em toda realidade, de fato, a eternidade é melhor que a corrupção, então o universo aparecerá mais perfeito se se colocam as suas partes, sobretudo aquelas que permanecem, como eternas do mesmo modo em que se coloca eterno como um todo. Se, ao contrário, segundo a concessão comum, o movimento for distinto do objeto que se move, talvez fosse necessário afirmar que a sua perfeição, assim como o seu ser, consiste mais na negação da permanência. Portanto, se deve argumentar assim: é necessário colocar no universo aquilo que resulta em sua maior perfeição, contanto que, pondo-a, não se siga alguma impossibilidade; mas se asseríssemos que as realidades naturais permanentes das quais se falou primeiro, são eternas, disso não deriva uma maior perfeição do universo; nem disso segue-se alguma impossibilidade, então, etc. [...].<sup>136</sup>

O presente argumento de Autrécourt pode ser dividido em quatro partes. Aparentemente, elas estão dispostas ao longo de toda discussão sobre a eternidade das coisas. Apresentam-se de forma conjunta, ligando um tema a outro, nesta ordem: (i) intelecto possível, (ii) princípio do melhor, (iii) distinção entre movimento e objeto, (iv) perfeição do universo. Cabe, entretanto, para finalizar estas observações sobre a eternidade das coisas na justificação de uma hipótese atomista da causalidade, algumas notas sobre o mencionado argumento.

Quanto ao intelecto possível, deve-se dizer que a preocupação autrecuriana é epistemológica, i.e., como o intelecto sabe com certeza<sup>137</sup> a respeito de certas

---

<sup>136</sup> *Exigit ordo*, p. 201, l. 24-35: “*Et ex istis videtur quod si alterum habet ponere intellectus meus, debet ponere res esse aeternas, praecipue permanentes; nam si unoquoque est melior aeternitas quam ejus corruptio, sic videbitur universum magis perfectum si ponantur aeternae suae partes, praecipue permanentes, sicut et suum esse aeternum conceditur, quia si motus distinguatur a mobili secundum intellectum commune, forsam oportet dicere quod sua perfectio magis est in negatione permanentia sicut et suum esse, ut arguatur sic: illud est ponendum in universo ex quo apparet major perfectio in universo, si ad positionem illius nulla sequetur impossibilitas; sed sic est quod ad positionem hujus quod res naturales permanentes, de quibus dictum est supra, sint aeternae, apparet major in universo perfectio; nec ex hoc sequitur impossibilitas aliqua; quare etc. [...].*”

<sup>137</sup> O tema da certeza (*certitudo*), cf. *Exigit ordo*, p. 230, 17-26: “*Probabile igitur est quod omne illud quod apparet est verum, scilicet quod est clarum et evidens in pleno lumine; alias enim non esset certus de quoquam intellectus, quoniam de nullo intellectus potest se dicere esse certum nisi illud experiatur in se vel ex experienciis suis concludatur sicut sunt illa quae ad experientias suas consecutione naturali consequuntur. Ista apparet; de nullo enim intellectus est certus secundum quod existit in tenebris sed secundum quod existit in lumine; igitur vel oportet quod illud de quo intellectus est certus vel sit ipsummet lumem sicut sunt experientiae nostrae vel sequatur ad ipsum lumem sicut illa quae consecutione naturali vel via abstractionis concludimus ex experienciis nostris.*” [“É portanto provável que tudo o que aparece verdadeiro, seja verdadeiro, seja verdadeiro, isto é, tudo o que aquilo que lhe é claro e evidente como em plena luz; de outro modo, de fato, o intelecto não estaria certo de nada; porque

proposições. A noção de intelecto funciona como a *clé de voûte* de sua arquitetônica argumentativa. Porque o intelecto é a instância cognitiva que deve responder sobre a real possibilidade das coisas serem eternas ou não. Esta noção de intelecto, presente no pensamento de Autrécourt está diretamente relacionada ao problema tal como foi posto por Aristóteles no *De Anima*; mas, com a interpretação, ou melhor, o Comentário ao *De Anima III* de Averróis ao problema do intelecto<sup>138</sup> agente e a outras questões conexas.

---

*só se está certo disso: daquilo que experimenta dentro de si, e de quanto conclui a partir das suas experiências, porquanto, isto é, deduz disso por uma conexão natural. Esta afirmação é evidente por si mesma. O intelecto, de fato, está certo de alguma coisa que se encontra na escuridão, mas só daquilo que se encontra na luz. Não se segue necessariamente que aquilo do qual o intelecto está certo, ou seja, a mesma luz, como as proposições que concluímos a partir das nossas experiências pela via natural ou mediante uma abstração”]* é um dos mais originais e fundamentais na filosofia de Nicolau de Autrécourt. Segundo o mestre loveno, há somente duas fontes de certeza, a saber, mais precisamente, a lógica e a experiência. A certeza é reduzida ao primeiro princípio. O projeto reducionista autrecuriano visa, também, reduzir toda certeza que se tem sobre qualquer objeto ao seu primeiro princípio. Uma pergunta é pertinente: como é possível possuir a certeza da certeza? De acordo com Nicolau, só se tem certeza de alguma coisa quando esta aparece de modo claro e evidente. A certeza comporta o conhecimento de uma proposição em grau de clareza. De acordo com Autrécourt, podemos entender a certeza da seguinte forma: (...) Do que foi dito acima, deve estar claro o que se entende por certeza. Os homens empregam este termo para indicar o conhecimento certo de uma proposição qualquer neste sentido (em se tratando de uma definição nominal): um diz de estar certo quando relativamente de uma proposição possui um conhecimento claro e evidente que as coisas estão assim como se afirma e há de outro modo consciência do fato que se trata de um conhecimento claro e evidente. A certeza, então, comporta o conhecimento de uma proposição no grau de clareza que definimos. Cf. *Exigit ordo*, p. 235, 10-15: “*Ex supradictis igitur nobis faciliter apparere quid intelligatur per certitudinem; hoc enim nomine per certam cognitionem respectu alicujus complexi, ejus enim quid nomis, utuntur homines sic: cum aliquis habet cognitionem claram et evidentem complexi quod sic habet et etiam percipit se habere talem cognitionem claram et evidentem, tunc dicit quod est certus; igitur certitudo importat talem cognitionem ita claram alicujus complexi.*” Segundo Autrécourt, a certeza da evidência é de outro modo, a *certeza* na medida em que a certeza que se constitui na força do primeiro princípio. Em outras palavras, na sua força lógica e evidente. No início do primeiro tratado, *De aeternitate rerum* (Da eternidade das coisas), Autrécourt postula que nenhum intelecto que sabe com certeza evidente que alguma coisa existe por um certo tempo, pode afirmar com a mesma ‘certeza’ que aquela coisa não existe por um tempo sucessivo. De acordo com o corolário autrecuriano a certeza da evidência é a certeza, absoluta. Em outras palavras, Autrécourt relaciona, tal qual faz com a certeza, com o primeiro princípio. A certeza da evidência também pode ser caracterizada, a partir de sua argumentação no capítulo *An omne illud quod apparet sit* (Se tudo o que aparece existe). O argumento diz que o intelecto é certo de tudo aquilo que lhe resulta evidente e, claro, evidente em sentido último. Quando, entretanto, uma qualquer proposição é apresentada ao intelecto de qualquer um com clareza e evidência, então esse possui a certeza; assim, – diz Autrécourt – que quando um há evidência da sua evidência, então pode afirmar com certeza: “É isso”. Cf. *Exigit ordo*, p. 235, 1. 35-38: “*Quando igitur venit aliquod complexum apud intellectum alicujus clare et evidenter, tunc dicitur ille habere certitudinem, ita quod quando aliquis percipit claritatem suae cognitionis, tunc dicitur certitudinaliter: ita est.*”

<sup>138</sup> Veja-se, e. g., BRENET, J.B., “Averroès et les ‘averroïstes’ dans le traité Sur l’éternité des choses de Nicolas d’Autrécourt”, dans Caroti, S. & Grellard, C. (éd.), Nicolas d’Autrécourt et la Faculté des Arts de Paris (1317-1340). Actes du colloque de Paris, 19-21 mai 2005, Quaderni di Paideia, Stilgraf Editrice, Cesena, 2006, p. 253-276. Ceonferir, especialmente, p. 257 : “ [...] Chez Averroès l’intellect (l’intellect agent, mais aussi l’intellect matériel, sujet-substrat des pensées) est un pour tous les hommes ; il est donc immatériel, et pour cette raison, inengendré et incorruptible, c’est-à-dire éternel ; elle-même éternelle”. Cf. Iguualmente : AVERROËS. *L’intelligence et la pensée. Grand commentaire du « De anima » Livre III (429 a 10-435 b 25)*. Trad. A. DE LIBERA (Texte intégral Garnier Flammarion, 974). Garnier-Flammarion : Paris, 1998.

E, quanto à questão do intelecto, a passagem que une esse problema às demais partes enunciadas é a seguinte: “primeiro princípio que diz que o intelecto possui o conceito do bem como instrumento de medida para quantificar os entes e, em geral, ao definir quais são as disposições nas quais se encontram [...].<sup>139</sup>” Quanto ao princípio do melhor, ou, como poderia ser posto, princípio de conveniência ou do bem, Autrécourt insiste na seguinte argumentação: “[...] é necessário tomar como medida de avaliação o bem, enquanto por sua estrutura o bem é o fim, pelo fato de existir alguma coisa e não o contrário, explica-se assim: é melhor que exista alguma coisa como esta e não o seu contrário. E, assim, em todos os outros casos.<sup>140</sup>” De fato, arremata Autrécourt, “é melhor, como parece, que todo ente seja eterno do que não o seja”.

Quanto à distinção entre movimento e objeto, ele oferece uma pista, já no final do seu primeiro capítulo do *Exigit ordo*. Considerando ainda a discussão sobre a eternidade das coisas, aplica-se a seguinte argumentação sobre o movimento: não se pode demonstrar que alguma coisa se move sem ser constrangido a dizer que se move sempre. Dado que, segundo Autrécourt, não é válida a inferência: “não se vê o movimento, portanto o objeto não se move, como ocorre na roda do relógio que se move sem que se veja o seu movimento”.<sup>141</sup>

A resposta oferecida é a seguinte: “se se fala de um objeto perceptível que se move em movimento retilíneo, sabemos que não se move porque o percebemos neste mesmo lugar antes e agora; entretanto está aqui agora e era antes, e portanto não está em outro lugar, como se demonstrou antes”. Ainda sobre o movimento, Autrécourt oferece um exemplo de realidades que são movidas por um movimento circular.

Cita o seu exemplo da roda dentada do relógio para observar a mudança: “Se, ao contrário diz ele, se fala de uma realidade que se move por um movimento circular,

---

<sup>139</sup> *Exigit ordo*, p. 64 da edição italiana-latina: AUTRE COURT, Nicola di. *Il “Trattato”*. (Traduzione, introduzione e note a cura di Antonella Musu). Edizioni ETS: Firenze, 2009. (Por razões de incompletude documental, nessa passagem, doravante, esta edição): “*Unum principium est quod bonum est apud intellectum pro mensuram in quantificando entia et universaliter in determinando dispositiones contingentes in eis ut accipiat quod entia universi sunt rectissime disposita et quod sic res sunt sicut bonum est eas esse et sic non sunt sicut malum esset eas esse.*”

<sup>140</sup> *Exigit ordo*, p. 2002, l. 16-22: “*Unde esto quod aliquid aliud universi quod est perfectius, verum est tamen quod nihil est in universo quod sit simpliciter imperfectum quin sit melius ipsum non esse; nam oportet constituere in universo bonum pro mensura cum habeat rationem finis. Unde quare hoc plus est hoc quam suum oppositum non redes causam quia melius est hoc esse quam suum oppositum, et sic in allis.*”

<sup>141</sup> Roda dentada ou engrenagem; em alusão ao mecanicismo. Lembrando que sua concepção da causalidade é mecanicista e linear, tal qual o exemplo do funcionamento mecânico de um relógio aos moldes do século XIV.



então não é certo que se mova, a menos que isso não apareça de um fato que seja constatado depois: por exemplo, se se faz um sinal na roda do relógio, depois de se mover um pouco, ver-se-ia que o sinal mudou de posição”<sup>142</sup>. O último ponto tratado, i.e., a quarta parte do argumento consiste em definir o que se entende por perfeição do universo, visando dois princípios enunciados por Autrécourt, a saber: “o universo é sempre e uniformemente perfeito”<sup>143</sup>.

De fato, para o mestre Loreno, só há um movimento, i.e., o movimento local. O movimento local ele o define basicamente pelo afastamento e aproximação dos átomos, proporcionado pelo vácuo. Assim, nossa percepção dos objetos ou coisas na natureza está restrita à hipótese atomista – adotada no âmbito estrito do seu probabilismo – da separação e agregação dos corpos atômicos ou partículas indivisíveis. Autrécourt retomará, no contexto de sua teoria atomista da causalidade ao falar desse processo. Um exemplo é oferecido no âmbito de sua teoria atomista da causalidade. Qual é o exemplo? O exemplo do fogo, ou melhor, o exemplo da causa do fogo ser a combustão. Trataremos desta questão na seção sobre a lei de efetuação. Vale notar que al-Ghazālī também, a seu modo, discutindo sobre o problema da causalidade no contexto do ocasionalismo islâmico, oferece um exemplo bastante similar ao oferecido pelo Loreno, conforme tratamos no capítulo 1 deste trabalho, ao falar das teorias medievais da causalidade.

O interessante é notar que essa discussão, a saber, sobre o atomismo, está em um contexto em que At. (quando unido, forma um todo ou parte do todo) é definido como causa da percepção, e.g., da brancura. A observação final do argumento, oferecida por Autrécourt reforça sua tese de que Aristóteles nunca teria conhecido uma substância, mas apenas seus acidentes. Esses, segundo o Loreno, podem ser conhecidos pelos sentidos; em última instância, de uma aparência e pela percepção que temos não do movimento dos átomos, mas de sua segregação e união na formação de um todo e de

---

<sup>142</sup> *Exigit ordo*, p. 114 da edição italiana-latina (por razões de incompletude documental, nessa passagem, doravante, esta edição): “*Sed adhuc dubitatur ex alio, quia secundum hoc non posset probare de aliquo quod movetur quin semper moveretur, quia non sequitur: non apparet moveri, ergo non movetur, ut in quadam rota quae est in horologio quae movetur, nec apparet; et dico quod vel tu loqueris in aliquo suppositio sensibili quod movetur motu recto, et tunc scitur non moveri quia apparet hic nunc et prius; ergo est hic nunc et prius, et ita non alibi ut supra; vel in illo quod movetur motu circulari; tunc non est certum omnino an moveatur si non appareat ex postfacto, ut si in illa rota quae est in horologio poneretur signum aliquod, tunc apparet mutatum esse cum motus prius infuisset.*”

<sup>143</sup> *Exigit ordo*, p. 114 da edição italiana-latina (por razões de incompletude documental, nessa passagem, doravante, esta edição): “*Quartum principium est istud, quod universum est semper aequaliter perfectum, quia si fieret declinatio ad aliquidem gradum [...].*”

suas partes. Há o todo e suas partes e há, igualmente, os átomos (At.) que hipoteticamente podem formar um todo, quando unidos; e suas partes, quando separados.

O atomismo autrecuriano, de acordo com Christophe Grellard<sup>144</sup>, é um mecanismo completo que reduz toda ação das coisas ao movimento local dos átomos; movimento este que depende ele mesmo das posições astrais. Em outras palavras, a causalidade atomista possui um modelo vertical. Porque o movimento local dos átomos “imita”, no sentido de seguir e/ou acompanha no mundo o movimento dos astros<sup>145</sup>; estabelecendo, assim, nessa verticalidade causal, uma relação entre duas instâncias da realidade natural: o mundo supralunar e o mundo sublunar. É sabido, contudo, desde a condenação de 1277 que a influência dos astros, i.e., da astronomia, basicamente a especulação árabe sobre os corpos celestes e o mapeamento do céu noturno, inclusive, via observação e cálculos matemáticos, foi primordial no fornecimento na mudança do paradigma cosmológico e nos pressupostos científicos no ocidente latino; esse interesse pela astronomia na filosofia chegou via pensamento Greco-árabe<sup>146</sup>. De fato, a relação entre os astros<sup>147</sup> e os átomos, do filósofo com a astronomia, pode ser considerada um marco importante na especulação sobre a filosofia da natureza e a busca da explicação pelas causas, no âmbito estritamente natural.

Enfim, o At. constitui, por assim dizer, o elemento que se encontra no conjunto dos fenômenos sublunares, i.e., supostamente a esfera na qual as coisas se transformam. Em outras palavras, toda a matéria deve ser pensada como átomos em movimento<sup>148</sup>.

---

<sup>144</sup> GRELLARD, Christophe. *Le statut de la causalité chez Nicolas d'Autrecourt*. Quaestio, 2 (2002), 267-289. p. 285.

<sup>145</sup> *Exigit ordo*, p. 191, 5-9: “*De corporibus caelestibus ratione figurae quantitatis, motus luminis, mutationis in entibus, quae videtur esse sequela mutationum corporum caelestium, conjecturamos ibi esse nobilitatem, unde et multum placent.*”

<sup>146</sup> DE LIBERA, A. *Penser au Moyen Âge*. Seuil: Paris, 1991. Capítulo 7, p. 246-298.

<sup>147</sup> Veja-se, e.g., uma interessante passagem do artigo de Stefano Caroti sobre a hipótese atomista na constituição de uma teoria da causalidade atomista, cujo mecanismo causal tem como referência a causalidade astral. CAROTI, Stefano. *Nicolas d'Autrecourt, la génération, la corruption et l'altération*. In: CAROTI, S. & GRELLARD, C. (éd.). *Nicolas d'Autrecourt et la Faculté des Arts de Paris (1317-1340). Actes du colloque de Paris, 19-21 mai 2005*. Quaderni di Paideia, Stilgraf Editrice: Cesena, 2006. p. 228: “[...] *Et la réponse de Nicolas à l'objection confirme ce point : la prétention d'un support matériel à la génération est repoussée, et donc l'argument d'Averroès tombe, mais la règle des anciens peut être sauvé si on donne une interprétation qui vise à la position d'un ordre naturel fixe dans lequel le respect de la chaîne causal est à l'abri de tout possibles incursions. Or, je crois que cette interprétation souhaitée par Nicolas est précieuse pour l'atomisme (qui défend l'éternité de la matière), mais elle n'est pas du tout contraire à l'éternité averroïstique, compte tenu de l'importance donnée à la causalité astrale par le maître lorrain.*”

<sup>148</sup> *Exigit ordo*, p. 205, 1. 2-4: “*Omnis forma in materia est corruptibilis, nisi velis appellare materiam atomalia fluxibilia ex quibus non componitur corpus caeleste et sic perpetuum.*”

Toda a realidade material, é, em última instância, o arranjo e rearranjo dos átomos na formação de um objeto material e, ou, espiritual específico.

É, igualmente, importante mencionar que a concepção atomista autrecuriana é construída, desde os primeiros capítulos do *Exigit ordo*, a saber, o capítulo sobre a eternidade das coisas, tendo em vista uma alternativa provável, provisória, ao sistema físico aristotélico. A tese mais fundamental desenvolvida por Autrécourt nesse contexto é que não há evidência da mudança, i.e., a geração e a corrupção não satisfazem seus critérios epistemológicos para saber, e.g., se todas as coisas são eternas.

Nesta ocasião, inclusive, tentando construir sua hipótese atomista, oferece uma solução ao fato da indeterminação da mudança, como sendo o movimento local dos átomos responsável pelo aparecimento e desaparecimento das coisas, i.e., pela agregação e desagregação dos átomos.

A preocupação de Autrécourt pelo conhecimento empírico, i.e., *per experientiam*, no quadro da mudança (equivale a dizer: ele não é suficiente para concluir a não existência de uma coisa), (mais precisamente na cessação de uma percepção) está restrita a três modos de argumentar, sumariados. O argumento que exemplifica a impossibilidade da conclusão é o seguinte: “toda coisa que primeiro aparecia ao sentido e agora não aparece, em qualquer parte o sentido da visão volve o seu olhar, não existe; mas isso é o caso da brancura, que primeiro aparecia e agora não aparece; então, etc.”<sup>149</sup>

Retomando uma ideia inicial, os três modos de argumentar<sup>150</sup> (estão indicados com aparato técnico da seguinte maneira: [a.1: At] diz respeito ao primeiro argumento sobre o *atomismo*; [a.2: Mv] diz respeito ao segundo argumento sobre o *movimento*; [a.3: Id] diz respeito ao terceiro argumento sobre a *identidade* (= fundamento do ser)). Os três, sumariados, encontram-se da seguinte forma:

[a.1: At]: Deve-se dizer que a premissa maior da proposição formulada [acima] não é verdadeira; de fato, as formas naturais são divisíveis a tal ponto, em pequenínissimas partes, que isto por si só, separado do todo, não pode exercitar a sua ação; e, assim, embora sejam visíveis quando existem

---

<sup>149</sup> *Exigit ordo*, p. 199, l. 36-39: “*omnis res quae prius apparebat ad sensum et modo non apparet ad quodcumque ubi sensus defigeret aspectum suum, illud non est; sed sic est de albedine quae prius apparebat et modo non apparet; ergo etc.*”

<sup>150</sup> Cf. VALADARES, Jeferson da Costa. *Observações sobre a eternidade das coisas em Nicolau de Autrécourt*. Synesis, v. 6, n. 2, jan. 2015. ISSN 1984-6754. Disponível em: <http://seer.ucp.br/seer/index.php?journal=synesis>. Acesso em: 30 Jan. 2015. Retomamos essa discussão contida nesse artigo publicado na Revista Synesis, da Universidade Católica de Petrópolis.

na sua totalidade, quando são dispersas, ou divididas, ou isoladas, não aparecem aos sentidos<sup>151</sup>.

[a.2: Mv]: Como a potência motriz (*potentia motiva*) em certos momentos está em ato, quando move, então, aparece aos sentidos; em outros momentos, ao contrário, está em repouso, e aí não aparece; mas, nem por isso afirma-se que [essa potência motriz] tenha sido destruída; assim, com base no mesmo princípio, devemos dizer de todas as outras faculdades<sup>152</sup>.

[a.3: Id]: Nenhuma coisa perde o fundamento do seu ser presente aos sentidos. De fato, vê-se no rosto de Sócrates a brancura, nos seus cabelos a negrura, e na testa uma cicatriz; todas essas coisas verás também quando se diz que Sócrates está morto; mas não verás a brancura em João, a negrura no cavalo, a cicatriz em Pedro. Objetarás: vejo algo de semelhante, dotado de identidade específica, mas não a mesma coisa na sua identidade numérica. Mas na realidade as coisas percebidas pelos sentidos e compreendidas pelo intelecto como idênticas, as coisas nas quais o intelecto, em quanto o considera, não introduz nenhuma distinção, têm um perfeito grau de identidade e diferenciam-se só pela diversidade de alguns acidentes extrínsecos<sup>153</sup>. [...].

Quanto a este conjunto de argumentos, que, em última análise, tentam mostrar que a cessação de uma percepção, não é suficiente para uma inferência da não-existência de uma coisa, pode-se considerar que [a. 1: At] introduz a discussão e o recurso utilizado por Autrécourt em sua filosofia da natureza. Este recurso é atomista. Significa que, ao rejeitar a tese aristotélica de que as coisas mudam, i.e., as coisas têm uma geração e corrupção, ou, igualmente, passam do ser ao não ser ou do não ser ao ser (*transitio de non esse ad esse, et esse ad non esse*), não é possível afirmar com certeza que as coisas são geradas ou que, simplesmente, corrompem-se. Na verdade, o postulado atomista não fornece, em nenhum momento uma certeza.

Vale lembrar que, a escolha autrecuriana pelo atomismo, supostamente oriundo de Demócrito é uma escolha provisória, i.e., provável. Vale ressaltar que, essa escolha

---

<sup>151</sup> *Exigit ordo*, p. 199, l. 41-45: “*dicatur ad majorem quod veritatem non continet; nam formae naturales sunt ita divisibiles in minima quod seorsum divisa a toto non possent habere actionem suam et ita licet ipsa existentia in toto videantur, dispersa tamen et divisa seu segregata non videntur.*”

<sup>152</sup> *Exigit ordo*, p. 199, l. 47-49; p. 200, l. 1-6: “*Secundus modus esset ut diceretur quod sicut potentia motiva aliquando habet actum suum, hoc est quando movet est in apparentia, et aliquando quiescit, et tunc non est in apparentia, et tamen propter hoc non dicitur quod sit corrupta. Similiter diceretur de omnibus aliis virtutibus, et tunc cum virtutes hominis [...]*”

<sup>153</sup> *Exigit ordo*, p. 200, l. 7-15: “*Tertius modus ut diceretur quod a nulla re subtrahitur ratio apparentiae; nam si vides in facie Socratis albedinem, nigredinem in capillis et cicatricem in fronte, haec omnia videbis quando dicitur esse corruptus, non ubi prius, sed in alio ubi ut albedine in Johanne, nigredinem in equo, cicatricem in Petro. Sed dices: videbo simile et idem specie, sed non idem numero. Contra: a rebus quae veniunt apud sensum et intellectum ut eadem omnino, ita quod quantum de se intellectus non ponit distinctionem, non debes negare aliquem gradum identitatis nisi propter diversitatem aliorum extrinsecorum ex quibus concludatur. [...]*”

pelo atomismo é conhecida via Aristóteles, *Da Geração e Corrupção*<sup>154</sup>, e, igualmente uma outra hipótese do atomismo de Autrécourt é remeter sua escolha aos *antiqui*; do mesmo modo que pode ser considerado uma forma de atomismo bastante peculiar e pontual na resolução de um problema, a saber, uma constituição de uma causalidade atomista.

Ao dizer que as formas naturais (*formae naturales*), que são divididas em partes pequenas e dispersas, não podem ser percebidas pelos sentidos, ao passo que na sua totalidade, são percebidas, Autrécourt está dizendo que a natureza como um todo é composta de átomos. Ou melhor, que tudo sendo átomo e disperso, torna-se invisível, ou imperceptível. Porém, quando unidas as partes no todo, são percebidas. Quanto a [a. 2: Mv], (resgatando, de certa maneira, uma noção de movimento, possivelmente via *Física, V* de Aristóteles e via *antiqui*) Autrécourt quer saber se esse movimento (que envolve geração, corrupção, alteração, crescimento, diminuição) é uma realidade ou possui somente valor nominal. Esse movimento é o arranjo e rearranjo dos átomos no mundo natural.

Quanto a [a.3: Id], Autrécourt fala de sua concepção ontológica, ou, como a literatura secundária costuma tratar, de seu pensamento “anti-metafísico”. Há pelo menos três ideias interessantes nesse argumento: (a) fundamento do ser, (b) identidade específica e (c) identidade numérica. O que significam todos esses três aspectos? De fato, com a abordagem dessas questões, de modo esparso em seu pensamento, algo nos leva a crer que Autrécourt constrói, de certo modo, uma ontologia e, nesse caso, de objetos físicos na realidade natural. Chamaremos, provisoriamente, de fundamento do ser, a substância: aquilo que não muda; cuja demonstrabilidade será questionada por Autrécourt em outra circunstância.

Postas essas questões iniciais sobre o atomismo, vejamos como se constituem alguns dos princípios autrecurianos que justificam nossa reconstrução do tema chamando de teoria atomista da causalidade. A seguir, trataremos de um conjunto de princípios que regulam a causalidade tal qual desenvolvida por Autrécourt em seu último capítulo do *Exigit ordo*.

---

<sup>154</sup> ARISTOTE. *De la génération et corruption. (De Generatione et Corruptione)*. Traduction et notes par J. Tricot. Vrin: Paris, 2005. (Livre I, 1, 2 e 3).

### 3.2 O princípio de conveniência

De acordo com Zénon Kaluza<sup>155</sup>, há, no *Exigit ordo*, vários capítulos nos quais Autrécourt trata da conveniência (*convenientiae*), i.e., do *princípio de conveniência* (PC). Basicamente, o capítulo sobre a eternidade das coisas (*De aeternitate rerum*), sobre o vácuo (*De vacuo*), e dois outros dedicados à causalidade, a saber, o capítulo sobre o intelecto (*De intellectu*) e por fim, se uma mesma causa pode produzir efeitos especificamente diversos (*An aliqua eadem causa possit producere diversos effectus in specie*). Esse princípio de conveniência é fundamental na filosofia de Autrécourt porque assegura a possibilidade de elaboração de novas teses. Ele possui duas funções diferentes: a primeira assegura o surgimento de novas teses, verificando assim, sua coesão no conjunto de certa doutrina filosófica; a segunda, diz respeito à representação que temos da relação causal. Nossa análise está concentrada apenas na segunda função, desempenhada pelo PC. Colocando então, esta representação como sinal de ordem, adequação e de perfeição, excluindo, portanto, o excepcional, o desproporcional e o miraculoso. Aliás, estes conceitos são abordados em pelo menos três capítulos do *Exigit ordo*, devido a sua preocupação em especular sobre a eternidade das coisas, a perfeição do mundo, o intelecto e o vácuo, como já anunciado acima.

Interessa-nos, nessa seção, entender a formulação do princípio de conveniência tal qual elaborado por Autrécourt, no capítulo denominado *An aliqua eadem causa possit producere diversos effectus in specie*, que abre o seu último capítulo.

O princípio de conveniência é parte do conjunto argumentativo elaborado por Autrécourt na construção de seus argumentos ao formular a sua teoria da causalidade – como pretendemos desenvolver nessa seção, numa escolha *ad hoc*. Talvez esse princípio de conveniência seja tão fundamental quanto o primeiro princípio, já tratado no capítulo 2; entendido como princípio da não contradição ou da identidade. Os dois princípios são ferramentas que evitam a contradição: no caso do primeiro, implicando diretamente a noção de necessidade; e, no segundo, a noção de verdades proposicionais mais básicas, que enunciam o fundamento de todo e qualquer conhecimento.

---

<sup>155</sup> KALUZA, Z. *La convenance et son rôle dans la pensée de Nicolas d'Autrécourt*. In : GRELLARD, C. (Éd. Par), *Méthodes et statu des sciences au moyen âge et à la renaissance*. Presse Universitaire du Septentrion: Lille, 2004. p. 83-126.

Uma primeira e concisa definição do princípio de conveniência neste capítulo é expresso do seguinte modo: *resulta de fato conveniente que todo efeito seja produzido de uma única causa que é conforme à natureza do mesmo efeito*<sup>156</sup>.

Em primeiro lugar, a noção de conveniência é posta por Autrécourt em seu penúltimo capítulo *De intellectu* nos seguintes termos:

Além disso, cada entidade de que é possível e conveniente afirmar a existência como tal, existe na natureza. Deste princípio assim demonstrado nos servimos acima no tratado sobre a eternidade das coisas. Ora, um intelecto que corresponde a um grau de operações imperfeitas é possível; de fato, não inclui contradição no seu conceito, e além disso, é conveniente colocá-lo; de fato, corresponde a um princípio de conveniência que no universo não haja nada de supérfluo ou pela metade e que a qualquer grau de capacidade corresponda um grau qualquer de operação. Está, então, muito claro que um é o intelecto de Sócrates e outro é o de Platão.<sup>157</sup>

Esse trecho foi extraído do início do capítulo sobre o Intelecto. A discussão que antecede essa passagem específica sobre a conveniência gira em torno do problema de que se o intelecto é o mesmo em cada homem. A conclusão de Autrécourt consiste em considerar que há uma pluralidade de intelectos que são distintos em cada homem, i.e., o intelecto não é o mesmo em cada homem. Em suma, Autrécourt opera com a ideia da unicidade do intelecto. Considerando a noção de operação desempenhada pelo intelecto, não é válido afirmar que existe um único intelecto em todos os homens. Pois, cada intelecto necessita de uma perfeição particular. Se cada homem possuísse o mesmo intelecto, esta perfeição particular estaria excluída. Naturalmente, haveria algo de inativo, i.e., haveria um grau inutilizado de inteligência. Isto não é conveniente. Não é conveniente que a natureza se exceda. Porque, cada faculdade efetua uma operação adequada à sua natureza; toda faculdade natural age segundo tudo aquilo que faz parte da sua natureza.

---

<sup>156</sup> *Exigit ordo*, p. 255, 15-19: “*Item, sicut arguebatur supra, omnis entitas possibilis, cujus positivo esset conveniens et ad ornatum universi, est; sed illa est quaedam entitas possibilis, scilicet causa directe correspondens effectui; non enim includit repugnantiam in conceptu, et ejus positivo est conveniens; <conveniens> enim videtur quod quilibet effectus producat a causa sibi convenienti.*”

<sup>157</sup> *Exigit ordo*, p. 253, 17-21, 25-27: “*Item omnis entitas cujus positio est possibilis et conveniens, et ut sic est in natura. Isto principio declarato supra usi sumus in tractatu de aeternitate rerum; sed intellectus correspondens gradui operationum imperfectarum est possibilis; non enim includit repugnantiam in conceptu et tamen est conveniens ut ponatur; multum enim conveniens est ut non sit aliquid superfluum neque diminutum et quod cuilibet gradui virtutis correspondeat aliquis gradus operationis.*”

O ponto fundamental neste trecho é a definição de conveniência. Autrécourt define a conveniência no contexto da discussão sobre as operações do intelecto quando tais operações (que ele mesmo não define) não implicam em contradição.

Em outras palavras, o princípio de conveniência é aquele mediante o qual se conclui que no universo não há nada de supérfluo e desmedido. Não há um intelecto universal. Há, apenas, um intelecto em cada homem em particular. O intelecto<sup>158</sup> de Sócrates é distinto do intelecto de Platão. Insiste Autrécourt que, se fosse o mesmo, haveria na operação natural de cada intelecto, uma disfunção. Isso significa que haveria uma operação inadequada do intelecto.

Qual é a relação entre conveniência e causalidade? A relação, podemos afirmar preliminarmente, consiste na forma pela qual a natureza opera. Na regularidade e ordem que os eventos pressupõem é conveniente que as coisas ocorram do melhor modo possível. É conveniente que a natureza opere de modo linear e de maneira adequada sem exceder-se. Porque, como fora notado por Aristóteles, a natureza não faz nada em vão. Pelo contrário, respeita, e.g., a ordem da produção dos entes. Segundo Kaluza, o intelecto não é uma faculdade de possibilidades múltiplas, mas um corpo “espiritual” determinado a produzir um só efeito e a conhecer um só objeto<sup>159</sup>.

Em segundo lugar, reconstruiremos o conceito de conveniência partindo do último capítulo *An aliqua eadem causa possit producere diversos effectus in specie*. Este é o título que abre o último capítulo situando um problema sobre a causalidade. A

---

<sup>158</sup> Nicolau de Autrécourt vai retomar a discussão sobre o intelecto no final do *Exigit ordo*, insistindo na afirmação de que uma causa só pode produzir um único efeito. E no caso do intelecto sendo único em cada homem, só poderá conhecer um objeto único que lhe será proporcionado por abstração. A discussão é a seguinte: *Exigit ordo*, p. 266, 1-15: “*Similiter non dicitur nisi unus intellectus quia in modo cognoscendi conveniunt omnes, scilicet in hoc quod est cognoscere abstracte. Cognoscit intellectus albedine in se ut abstrahit ab omni loco et ab omni singulari, et sicut est dictum in objecto sensuum exteriorum quod objectum praeexistit vel simul cum actu est. Nec esto quod per possibile vel impossibile desineret esse non desineret. Sic posset dici de objecto intellectus quod est universale, et ideo de tali universalis potest dici quod est ubique et semper; non enim habet magis quod sit in uno loco quam in alio, nec in uno tempore quam in alio. Et cum illud universale sit apud intellectum istius apud quem non erat prius, hoc non fit per viam translationis, cum tale ens non sit in loco comprehensum. Videtur quod sit per modum cuiusdam causationis [...]*”. [“Falamos analogamente de um único intelecto em cada homem, porque todos têm em comum um tipo de conhecimento, isto é, o conhecimento mediante abstração. O intelecto, isto é, conhece a brancura em si, abstraindo-a de cada lugar e de cada realidade individual. Ora, isso o que foi dito sobre o objeto dos sentidos externos que existe antes do ato, existe junto com ele (e se ainda por uma hipótese possível ou impossível não procedesse do ato, entretanto não cessaria de existir o objeto), poderíamos dizer do objeto do intelecto: que é universal, e por isso existe em todo lugar e sempre. De fato, não se encontra em um lugar mais que em outro; nem existe em um certo tempo em preferência de ou outro. Pelo qual, se aquele universal estiver no intelecto de um, no qual o primeiro não estava presente, isto é, não é conveniente a um movimento de translação, porque uma tal entidade não está contida em nenhum lugar. Parece, ao contrário, que isso venha em um certo modo de causalidade [...].” ]

<sup>159</sup> *Ibid.*, p. 84.



tarefa de Autrécourt é investigar e, ao mesmo tempo, responder à pergunta: uma mesma causa pode produzir efeitos especificamente diversos?

A primeira e concisa resposta oferecida por Autrécourt à pergunta é: “e parece que não” (*et videtur quod non*). Então, uma mesma causa não pode produzir efeitos especificamente diversos em espécie. Ofereceremos uma explicação mais detalhada a esta afirmação na seção 3.2. A resposta à essa conclusão de Autrécourt consiste em sua definição da lei da causalidade. Cumpre mostrar, de imediato, como se constitui a noção de conveniência unida à ideia de causação no contexto da ordem que as coisas devem seguir para satisfazer ao critério de conveniência estipulado pelo mestre Loreno.

Tal é a noção de conveniência desenvolvida por Autrécourt na passagem do *Exigit ordo*:

Por que, portanto, nada seja em vão, dizemos que tal efeito deve ser produzido por uma causa que seja adequada a ele em perfeição. Esta é, de fato, a justa ordem: que um efeito perfeito seja produzido por uma causa perfeita, e um mais perfeito por uma causa mais perfeita, e um efeito perfeitíssimo por uma causa perfeitíssima. Além disso, como se argumentava acima, cada entidade possível, a cuja posição de existência é adequada e tal que contribua à perfeição do universo, existe; mas esta realidade, vale dizer uma causa diretamente correspondente ao seu efeito, é uma entidade possível; de fato não contém contradição no seu conceito e enunciá-la é conforme ao princípio de conveniência; resulta de fato conveniente que cada efeito seja produzido por uma causa que é conforme à natureza do mesmo efeito.<sup>160</sup>

Esta segunda noção de conveniência oferecida por Autrécourt será o ponto de partida para a compreensão da causalidade ao longo de seu último capítulo do *Exigit ordo*. O contexto no qual aparece esta ideia do princípio de conveniência como norma de produção de efeitos é, naturalmente, o contexto da regularidade e ordem da causação.

Qual é, em suma, a formulação do princípio de conveniência nesse contexto? A resposta pode ser formulada da seguinte maneira: é conveniente que cada efeito seja produzido por uma causa que é conforme à natureza do seu efeito (*Conveniens enim videtur quod quilibet effectus producat a causa sibi convenienti*).

---

<sup>160</sup> *Exigit ordo*, p. 255, 10-21: “Igitur cum ille effectus non indigeat causa tam perfecta sicut effectus perfectior, quantum ad gradum excedentem erit perfectio superflua; ut igitur nihil sit frustra, dicamus quod a causa sibi convenienti secundum perfectionem producat. Iste enim est ordo conveniens quod effectus producat a causa perfecta et perfectior a perfectior et perfectissimus a perfectissima. Item, sicut arguebatur supra, omnis entitas possibilis, cujus positio esset conveniens et ad ornatum universi, est; sed illa est quaedam entitas possibilis, scilicet causa directe correspondens effectui; non enim includit repugnantiam in conceptu et ejus positio est conveniens; <conveniens> enim videtur quod quilibet effectus producat a causa sibi convenienti.”

A intenção do mestre Loreno é situar o problema da causalidade no quadro da perfeição do universo. Ele, no entanto, não define perfeição. Mas é possível notar que a ideia de perfeição está diretamente ligada à noção de harmonia, adequação e beleza com a qual as coisas no mundo se constituem. Só há perfeição na medida em que a ordem conveniente da causalidade for respeitada.

Sua constatação que abre o trecho analisado retoma uma antiga ideia aristotélica de que nada no universo é em vão. Se há um efeito, há uma causa que lhe é adequada em sua perfeição. Segundo Autrécourt, a justa ordem das coisas, cujo mecanismo de funcionamento e harmonia desta ordem está submetido às leis da causalidade, acontece mediante a linearidade e grau de perfeição em que uma causa age produzindo o seu efeito. Tal ordem se constitui da seguinte forma: um efeito perfeito é produzido por uma causa perfeita; um efeito mais perfeito é produzido por uma causa mais perfeita; uma causa perfeitíssima produz um efeito perfeitíssimo. Esta, de fato, é a ordem causal.

Na verdade, a conveniência de uma ordem causal se organiza desta forma: *Iste enim est ordo conveniens quod effectus perfectus producitur a causa perfecta et perfectior a perfectior et perfectissimus a perfectissima*<sup>161</sup>. O ‘termo ordem causal’ não substitui o conceito de ‘relação causal’, ao contrário o complementa. Levando em consideração que ‘ordem’ neste contexto opõem-se diametralmente à ‘aleatoriedade’. Não há, em Autrécourt, relação de causalidade fora de certa ordem e linearidade. O aleatório é desproporcional, excedente, em suas palavras, supérfluo (*superfluum*) e indeterminado.

Retomando a discussão sobre a conveniência no contexto da perfeição do universo<sup>162</sup>, cabe uma observação quanto à noção de adequação que lhe é conexas. Ora, Autrécourt aponta pelo menos dois aspectos diretamente relacionados com à adequação: O primeiro é a entidade possível (*entitas possibilis*); o segundo é a noção de existência

---

<sup>161</sup> *Exigit ordo*, p. 255, 11-14.

<sup>162</sup> *Exigit ordo*, p. 201, 30-38: “[...] *illud est ponendum in universo ex quo apparet major perfectio in universo, si ad positionem illius nulla sequitur impossibilitas; sed sic quod ad positionem hujus quod res naturales permanentes, de quibus dictum est supra, sint aeternae, apparet major in universo perfectio; nec ex hoc sequitur impossibilitas aliqua; quare etc. Major nota quod non est existimandum quod aliqua perfectio possibilis desit in universo quia qua ratione una, eadem et due et tres et infinitae infinities, et ita non esset terminus, nec circa mensuram mensurandi veritates divinas. [...].*” [É necessário colocar no universo aquilo que resulta em sua maior perfeição, a condição de que, colocando-o, não se siga nenhuma impossibilidade; mas se afirmamos que as realidades naturais permanentes das quais se disse primeiro são eternas, não se deriva uma maior perfeição no universo, nem disso se segue alguma impossibilidade, então, etc. A premissa maior é conhecida por si. Não devemos de fato pensar que o universo seja privado de qualquer perfeição possível, porque se não faltasse uma, não faltaria duas, três e às vezes infinitamente; e assim não teria limite, nem mesmo no que diz respeito ao critério com o qual se mede as verdades divinas. [...]].

(*esse*). Portanto, adequação é, de acordo com nossa reconstrução, a disposição de uma entidade possível existir enquanto sua posição na ordem causal possa contribuir para a perfeição do universo. Em outras palavras, dada uma entidade possível, i.e., todo ente que resulta de uma relação linear entre uma causa e um efeito; dada sua posição de existência, se tal posição de existência for adequada à entidade que lhe é possível, haverá desta forma, uma tal contribuição para a perfeição do universo. Além disso, só existe a entidade que for possível mediante a adequação; se não houver adequação, está descartada a perfeição.

É claro que em se falando de causa, entidades possíveis e existência, Autrécourt está reforçando a sua ideia de que a natureza não realiza nada em vão. Assim, a ideia de correspondência, que pode ser entendida como adequação, tem por tarefa evitar a contradição e o supérfluo (*superfluum*) na natureza. Supérfluo pode ser entendido como excesso e inadequação, e.g., de uma causa a um efeito.

Ora, uma entidade possível, segundo Autrécourt, só pode ser uma causa diretamente correspondente ou adequada ao seu efeito. Uma causa que não corresponda diretamente ao seu efeito contém uma contradição em seu conceito; do contrário, se esta correspondência tiver como resultado uma causa diretamente correspondente ao seu efeito, sendo o seu resultado uma entidade possível, não há contradição em seu conceito. Porque, considerando o mencionado princípio de conveniência, cada efeito deve ser produzido por uma causa que é conforme à sua natureza. De fato, é possível perceber com esta noção parcial da causalidade autrecuriana que sua visão sobre tal relação é linear e mecanicista. Em princípio, é perfeito o que segue uma determinada ordem, que é adequado e portanto, não contraditório.

### ***3.3 As duas regras da causalidade***

Após iniciar seu questionamento sobre a possibilidade de uma causa produzir efeitos especificamente diversos em espécie, Autrécourt estabelece duas regras da causalidade. Essas duas regras, que chamaremos de R1 e R2, operam como mecanismo de auxílio à sua teoria atomista da causalidade. Na verdade, R1 e R2 regulam a relação entre causa e efeito. Como a concepção autrecuriana da causalidade é atomista, por conseguinte, deve obedecer às exigências próprias da lei do movimento, i.e., o movimento local dos átomos, ou partículas indivisíveis. Esse movimento não se constitui de maneira aleatória.

A relação entre causa e efeito é regulada, de acordo com nossa reconstrução, por três instâncias. A primeira analisa a aplicabilidade de R1 e R2 na causalidade envolvendo a produção de efeitos na natureza; a segunda analisa a operosidade da causa quanto à alma humana; a terceira analisa a operosidade de tais regras no plano epistemológico, i.e., na produção do processo de conhecimento. Uma observação preliminar: as instâncias 1, 2 e 3 de R1 e R2, são desenvolvidas na seção sobre a lei da efetuação. Cumpre, nessa seção 3.3, apenas apresentar em linhas gerais em que consiste e a importância das duas regras da causalidade, no quadro geral da teoria autrecuriana da causalidade.

### ***3.3.1 R1: uma única causa não pode ter efeitos diversos***

A formulação de R1 oferecida por Autrécourt para resolver uma série de consequências oriundas dessas duas regras é a seguinte:

*R1: Uma única causa não pode ter muitos efeitos especificamente diversos.*<sup>163</sup>

Tomemos R1 da seguinte maneira: esta regra, de acordo com Autrécourt, é deduzida de princípios unidos à ideia da perfeição do universo. É patente que R1 estipula uma adequação na natureza, evitando o supérfluo e a própria possibilidade de a natureza agir em vão. Essa regra garante a necessidade de que a operação de uma causa ou de uma força (*virtus*) seja adequada à sua natureza. A noção que subjaz em R1 é o conceito de perfeição e esse conceito em Autrécourt é problemático. O próprio Loreno não o define. Apenas podemos conjecturar que a noção de perfeição está relacionada com a nobreza de uma coisa. Ora, a causalidade é um exemplo de perfeição. É perfeita a causalidade porque no contexto de sua filosofia da natureza a causa e o efeito possuem o mesmo grau de perfeição.

Na verdade, R1 preserva a possibilidade da perfeição do universo. Ou melhor, a perfeição do universo impõe que nada seja supérfluo e excedente. Assim, a relação causal é o melhor exemplo. O problema no entanto é que Autrécourt, não vê evidência nessa relação entre causa e efeito. Isso não significa que ela não ocorra e que ele não a

---

<sup>163</sup> *Exigit ordo*, p. 256, 25-26: “*Quod una causa non possit habere plures effectus specie diversos.*”

considere como mecanismo fundamental no processamento de nossos conhecimentos e na constituição da explicação dos fenômenos no âmbito da física.

Ainda quanto à relação de R1 com a perfeição do universo<sup>164</sup>, Autrécourt cita o exemplo da operação do intelecto que deve ser adequada à sua natureza. Ora, toda faculdade efetua uma operação adequada à sua natureza<sup>165</sup>.

### 3.3.2 R2: um único efeito é produzido por uma única causa

A formulação de R2 oferecida por Autrécourt para resolver uma série de consequências oriundas dessas duas regras é a seguinte, em conjunto com R1, já enunciada acima:

R2: *Uma única causa não pode produzir mais do que um único efeito.*<sup>166</sup>

Esta segunda regra consiste em assegurar a linearidade e univocidade<sup>167</sup> do efeito. De maneira conjunta com R1, R2 reforça a concepção mecanicista da natureza. A produz B, B produz C, C produz D e assim sucessivamente. De acordo com essa noção

---

<sup>164</sup> Sobre este ponto, nos remetemos diretamente à nota de Zenon Kaluza em seu artigo *Éternité du monde et incorruptibilité des choses dans l'Exigit ordo*. A nota sobre a concepção do universo autrecuriana diz o seguinte: “Quando fala do mundo ‘universum’, Nicolau de Autrécourt entende por esse termo, antes de tudo, nosso mundo terrestre, acessível aos sentidos, conhecido ou cognoscível pelo intelecto. As coisas sendo compostas de átomos, ele considera tanto as coisas quanto os átomos como partes do mundo. Enfim, visto que o todo é submetido à causalidade dos corpos celestes e governado por seu movimento, os corpos celestes fazem igualmente parte do mundo. A teoria atomista torna homogênea a estrutura interior do mundo; a causalidade e o movimento dos astros regulam respectivamente a presença e o retorno cíclico de toda coisa permanente. Ele fala, então, às vezes, do mundo que nos é acessível, da causalidade imanente e do tempo que mede a infinita repetição do conjunto das coisas, o todo examinado à luz da razão natural. A causalidade dos corpos celestes não faz aparentemente parte das quatro causas aristotélicas. Não se deve sobretudo confundir-la com a eficácia, pois ela determina isto que Nicolau chama de ‘*apparentia*’, o fato de que uma forma natural se manifesta em qualquer parte, em um ‘*ubi*’.”

<sup>165</sup> *Exigit ordo*, p. 253, 14-21: “*Igitur numquam indiguit virtute in tantum perfecta et per consequens in naturam est aliquid otiosum quantum ad gradum excedentem. Praetera omnis virtus operatur operationem adaequantem suam naturam, quia si esset aliquis gradus virtutis cui non responderet aliquis gradus operationis, ita nec alii qui sunt imperfectiores, vel saltem non sunt perfectiores, et virtus nihil operatur. Praetera omnis virtus naturalis operatur secundum totum cognatum suae naturae*”.

<sup>166</sup> *Exigit ordo*, p. 256, 26: “*Quod unus effectus non potest produci nisi ab una causa.*”

<sup>167</sup> *Exigit ordo*, p. 255, 22-26: “*Amplius: effectus imperfectior non plus requirit nisi quod causa sit talis quod ipsum possit continere in virtute; nunc secundum opinionem communem omnium aliquid quod non est perfectius alio potest ipsum continere in virtute sicut in productione univoca, licet ut dicunt causa aequivoca debet esse perfectior suo effectu. Igitur cum ille effectus non indigeat causa tam perfecta sicut effectus perfectior, quantum ad gradum excedentem erit perfectio superflua; ut igitur nihil sit frustra, dicamus quod a causa sibi convenienti secundum perfectionem producat. Iste enim est ordo convenientis quod effectus perfectus producat a causa perfecta et perfectior a perfectiori et perfectissima*”.

autrecuriana da causalidade, e.g., A não poderia ao mesmo tempo, produzir, b1, b2... c1, c2..., d1, d2... Mas, somente, para uma causa, um único efeito adequado e especificamente igual a sua causa. A melhor analogia, aliás, utilizada pelo próprio Autrécourt, é a do relógio mecânico, cujas engrenagens seguem esse padrão de relação causal na produção de uma relação causal linear.

Vejamos, na próxima seção, em que consiste a lei da causalidade no contexto do conjunto de regras e princípios que estruturam a ideia autrecuriana de teoria da causalidade.

### 3.4 A lei da causalidade

A primeira pista sobre a causalidade enquanto lei que Nicolau nos oferece se encontra dois parágrafos após ter enunciado o princípio de conveniência. Na realidade, o que nós chamamos de *lei da causalidade* (LC), é, entretanto, sua resposta à pergunta (*se uma mesma causa pode produzir efeitos especificamente diversos*) que abre o seu último capítulo do *Exigit ordo*.

A resposta é concisa. Seguida de uma justificativa dentro de um contexto em que trata de dois conceitos, a saber, o de imperfeição (*imperfectus*) da causa e de perfeição<sup>168</sup> (*perfectioris*) da causa. A resposta oferecida por Autrécourt restringe qualquer possibilidade em aceitar que uma única causa tenha a capacidade de produzir efeitos especificamente diversos. A restrição que ele estabelece está, em princípio, no plano ontológico. A preocupação aparentemente é preservar a noção de essência. Porque o pressuposto é considerar que o efeito sendo único em si, e possuidor de uma única especificação e uma única essência, logo, não pode ser produzido senão por uma única causa, conforme sua especificação e essência, que é única.

A questão é: o que é, portanto, a *lei da causalidade* nesse contexto discretamente ontológico? Posto que o problema da causalidade seja frequentemente tratado no plano de sua epistemologia fundacionalista, ou, como tratado no capítulo 2, de sua crítica epistemológica à causalidade. Uma possível aproximação da resposta será realizada reconstruindo e organizando alguns argumentos que mostram sua ideia da causalidade como lei (no sentido de regra e conjunto de disposições).

---

<sup>168</sup> Para uma breve análise deste conceito de perfeição, veja-se, e.g., VIGNAUX, P. *Nicolas d'Autrecourt*. (DTC), 11 (1931), 561-587. p. 567, nº 7.

*A lei da causalidade* – tal qual a definição contida no trecho do *Exigit ordo* – diz que uma única causa não pode produzir efeitos especificamente diversos, sobretudo se muito diversos entre eles. Ora, esta regra restringe e questiona boa parte da ontologia comentada e ensinada com base no Aristóteles latino e nos Comentários de Averróis, na Universidade de Paris no século XIV.

Há uma discussão interessante que é iniciada com a interpretação de Christophe Grellard sobre a causalidade. Ele identifica quatro aspectos na noção de causalidade tal qual concebida por Autrécourt. Quais são eles? Em primeiro lugar, podemos tomar a causalidade como sendo um conjunto de condições prováveis, necessárias e suficientes; em segundo lugar, a causa conduz por sua ação à posição de outra coisa que ela mesma (sem que o sentido desta ‘posição’ não seja explícito); em terceiro lugar, considerando que uma vez que a causa agiu, é possível remontar do efeito à causa e utilizar esta relação como elemento de prova (vale notar que essa noção de prova está diretamente relacionada com a noção de probabilidade, i.e., reforçando os graus de justificação de uma determinada tese); em quarto lugar, a causa e o efeito possuem uma perfeição equivalente.<sup>169</sup>

A partir deste quarto aspecto é possível considerar a noção atomista da causalidade autrecuriana e, por consequência, mecanicista, na medida em que causa e efeito devem ser iguais.

Uma primeira aproximação, portanto, da concepção de lei da causalidade pode ser encontrada na passagem seguinte do *Exigit ordo*:

Se deve, então, dizer que uma única causa não pode produzir efeitos diversos em espécie, sobretudo se muito diversos entre eles. Poderia talvez, só no caso que o efeito imperfeito fosse produzido em seguida (*na sequênciã*) daquele mais perfeito, posto que neste caso a medida da nobreza da causa deveria ser o seu primeiro efeito. Que coisa dizer, pois, de conveniente a respeito do problema de que um mesmo efeito pode ser produzido de causas diversas por espécie? Parece que não, porque como o efeito é único em si e possui uma única especificação e uma única essência, assim não pode por consequência ser produzido senão de uma única causa, a qual possui uma especificação e uma essência única. Mais uma vez: entre duas causas, aquela que é mais perfeita, de per si deve sempre produzir um efeito mais perfeito; a mais imperfeita um efeito mais imperfeito; entretanto não possuam algum efeito em comum.<sup>170</sup>

---

<sup>169</sup> GRELLARD, Christophe. *Le statu de la causalité chez Nicolas d’Autrécourt*. Quaestio, 2 (2002), 267-289. p. 278.

<sup>170</sup> *Exigit ordo*, p. 255, 24-32: “*Dicendum igitur quod una causa non producit diversos effectus in specie maxime disparatos; si autem imperfectus esset sequela perfectioris, forsan posset quia ex primo deberet*

É perfeitamente possível interpretar a noção autrecuriana da causalidade do ponto de vista do mecanicismo e linearidade com os quais Autrécourt parece estar operando para o desenvolvimento de sua teoria da causalidade. A primeira condição para definir LC está no enunciado: uma só causa não pode produzir efeitos especificamente diversos, sobretudo se muito diversos entre eles. Ora, esta regra não possui nenhuma grande novidade. O interessante é notar que o grau de adequação de um efeito deve corresponder à sua causa, i.e., o efeito só será produzido se a sua causa for adequada à sua produção. Ora, uma única causa não poderia ser, de acordo com Autrécourt, e.g., a causa de diversos efeitos.

Considerando a hipótese da existência de duas causas. Cada causa tem o seu efeito específico. Não há um efeito em comum às duas causas. Se tomarmos, e.g., uma causa mais perfeita, ela só poderá produzir um efeito mais perfeito; uma causa imperfeita deve sempre produzir um efeito imperfeito. É patente para Autrécourt, de acordo com R1, que uma causa mais perfeita não pode produzir uma mais imperfeita.

O trecho a seguir trata da pergunta de Autrécourt sobre a lei da causalidade. Essa pergunta abre o seu último capítulo. Lembrando que o mestre Loreno frequentemente começa seus escritos do *Exigit ordo*, lançando perguntas fundamentais, apresentando logo em seguida inúmeras possibilidades de resposta. Primeiramente, nega ou afirma. Em segundo lugar, estabelece um conjunto de argumentos e contra-argumentos. Toda a discussão encontra-se no quadro do seu probabilismo, i.e., as soluções são apenas prováveis e provisórias.

O probabilismo<sup>171</sup> é um recurso decorrente de uma série de argumentos e contra-argumentos testados na elaboração da tese da eternidade das coisas. Consiste, grosso modo, em dizer que, satisfeitos os critérios argumentativos que mostram a impossibilidade ou possibilidade da eternidade das coisas, a tese segundo a qual todas as coisas, sem nenhuma exceção, são eternas é, na verdade, provável. Mais uma vez: a doutrina da probabilidade, i.e., do probabilismo na filosofia de Autrécourt, tem forte implicação epistemológica em confronto com a fé.

---

*tunc attendi nobilitas esse. Quid igitur convenienter Dicendum an idem effectus possit produci a diversis causis in specie? Videtur quod non, quia sicut effectus est unus in se habens unam talitatem et unam essentiam, ita non videtur produci nisi ab una causa habente unam talitatem et unam essentiam. Amplius: illa duarum causarum quae est perfectior semper ex se habet producere effectum perfectiorem; imperfectior <<receptio>> imperfectiorem; igitur non erit convenientia in effectus.”*

<sup>171</sup> Cf. GRELLARD, Christophe. *Croire et savoir. Les principes de la connaissance selon Nicolas d’Autrécourt*. Vrin: Paris, 2005. p. 93.



Este confronto se estabelece na medida em que são postas as proposições referentes à *crença* (mais baixo grau de conhecimento e que no entanto, sem a qual é impossível conhecer antes de acreditar, i.e., de certa forma dar o seu assentimento; seja esse conhecimento proposicional, seja esse experimental), e o conhecimento justificado e verdadeiro no quadro argumentativo. Esta implicação, no entanto, não se restringe somente às conclusões oriundas da fé; coloca-se, igualmente, em confronto com a certeza experimental ou lógica.

O probabilismo é inserido, frequentemente, no âmbito estrito da discussão. É, por sua vez, uma estratégia, ou melhor, um critério forte de avaliação. Em outras palavras: consiste basicamente em ter como propriedade a função de um mecanismo de conhecimento momentâneo, transitório, i.e., em que não há nada de definitivo em sua modalidade e função dentro de um argumento e ou discussão. A conclusão que pode ser tirada é de que o probabilismo aplicado à discussão, em que se encontram duas teses, e.g., não pode ser – reconhecendo a tese mais provável – necessariamente a tese verdadeira, mas simplesmente provável.

Não é absolutamente certo que as teses defendidas por Autrécourt, reconstruindo argumentos de Aristóteles (aristotélicos) e Averróis (averroístas), sejam inquestionáveis. São, antes de tudo, argumentos estruturados na ideia do bom e do belo, e, por conseguinte, na ideia de conveniência. Há, pelo menos, duas interessantes passagens do *Exigit ordo* que podem confirmar a escolha probabilística autrecuriana. A primeira passagem, se encontra no quadro de seu conhecido argumento do “país dos cegos de nascença”<sup>172</sup>. Após construir um argumento exemplificando com um país de cegos, na impossibilidade total desses habitantes se relacionarem diretamente com o mundo sensível, sobretudo pela visão, Autrécourt diz que, contrastando o conhecimento direto pela experiência empírica (representado na imagem do cego, impossibilitado de apreender a realidade externa de maneira imediata) e o mecanismo da lógica, pela

---

<sup>172</sup> *Exigit ordo*, p. 189, l. 8-23: “Pone quidem et habebis simile disceptationi quae nunc contingit inter homines; in aliqua terra non sunt aliquae personae nisi caecae a nativitate; si inter istos sint aliqui qui desiderant scire et affectant veritatem, dicet interdum unus: videtis domini qualiter non possumus incedere recte per vias, immo ‘incidimos in foveas multotiens’ (Matt. 15, 14); vere non credo quod tota species humana sit sub tali exorbitate; nam desiderium naturale quod habemus, ad recte incedendum non est frustra in tota specie; unde credo quod sunt aliqui homines quibus sit communicatum principium rectificandi se. Dicet alius: tu ponis directe contra sensum; quale esset illud principium, non intellectus quia illum habemus, non tamen recte incedimus; non gustus, non olfactus; isti sensus nihil faciunt. Et vere aliter non poterit facere per suum medium methaphysicum allegatum de Desiderio naturali, quod alter assentiat sibi quia aliter non poterit facere quod res veniat in apparentia apud sensum illius, quia hoc non posset facere nisi faceret ipsum videre, et ita largiendo sibi potentiam visivam.”

análise dos termos. Sua tese é “Do mesmo modo, no meu caso, possuo termos médios suficientemente prováveis para concluir que também a tese da eternidade das coisas é provável”. A segunda passagem, após constatar que não é de todo simples resolver o problema relativo ao movimento e que esse não pode, simplesmente ser mostrado como diferente no nível extra- mental. Sua tese, novamente: “podemos concluir, em geral, que provavelmente todas as coisas sem exceção, são eternas”. Esta, portanto, é a resposta final de Autrécourt, após examinar certas possibilidades e o conjunto de argumentos ao longo do seu primeiro capítulo do *Exigit ordo*.

É o que faz, destarte, como a sua hipótese atomista da causalidade neste capítulo do último capítulo do *Exigit ordo*. Vejamos, então, em que consiste a sua pergunta sobre a causalidade:

A partir dos argumentos tratados acima, parece suficientemente claro que uma mesma causa pode produzir efeitos especificamente diversos.<sup>173</sup>

Os argumentos aos quais Autrécourt se refere como já sendo tratados acima, dizem respeito aos argumentos desenvolvidos, notavelmente, no capítulo anterior, sobre o intelecto. Sua resposta, na sequência, é negar essa possibilidade de que uma mesma causa possa produzir efeitos especificamente diversos. Assim responderá Autrécourt:

Parece que não. Considerando de dois efeitos aquele menos perfeito é verdadeiro dizer deste último que de per si se não requer uma causa perfeita quanto aquela de outro; porque se fosse de outra maneira, não se poderia mais demonstrar a nobreza das causas com base na nobreza dos efeitos.<sup>174</sup>

O que é a nobreza das causas (*nobilitas causarum*) e a nobreza dos efeitos (*nobilitatem effectum*)? Esses parecem ser dois conceitos importantes na reconstrução da teoria atomista da causalidade. A noção de nobreza (*nobilitas*) está ligada à ideia de perfeição, i.e., dos graus de perfeição. Segundo o próprio Autrécourt não podemos atribuir às coisas um grau de perfeição.

Retomando uma discussão sobre a crítica epistemológica à causalidade empreendida por Autrécourt, objeto que foi desenvolvido no capítulo precedente, em

---

<sup>173</sup> *Exigit ordo*, p. 255, 1-2: “*Ex praedictis rationibus satis apparet an aliqua eadem causa possit producere diversos effectus in specie.*”

<sup>174</sup> *Exigit ordo*, p. 255, 2-5: “*Et videtur videtur quod non; nam recepto <receptio> effectum imperfectiorem illorum duorum, verum est dicere quod de se non requirit causam ita perfectam sicut effectus perfectior quia sic <sint>, tunc penes nobilitatem effectum, numquam posset argui nobilitas causarum.*”

especial na seção 2.2.2, podemos estabelecer uma definição da ideia de perfeição com a concepção de nobreza (*nobilitas*). Ora, considerando que Autrécourt defende que a inferência do acidente à substância exprime apenas uma simples possibilidade e que não há uma relação necessária, a priori, da relação entre causa e feito, assim, o problema da substância nada mais é que uma instância particular do problema da causalidade no pensamento autrecuriano, conforme tratado.

Ora, segundo Etienne Gilson<sup>175</sup>, esses mesmos raciocínios, a saber, sobre a substância e sobre a causalidade, não valeriam, também, para os fins e para a ideia de perfeição? É claro que sim. Esse raciocínio de Autrécourt aplica-se satisfatoriamente à noção de perfeição. Contudo, de acordo com a nossa reconstrução, este raciocínio funcionaria no contexto de uma constituição de sua teoria atomista da causalidade.

Não necessariamente no quadro de seu criticismo,<sup>176</sup> quanto à não evidência da substância e da causalidade. Esse mecanismo, entretanto, seria transposto ao contexto atomista, desenvolvido no último capítulo do *Exigit ordo* e funcionaria como critério de causação. Mais detalhadamente, como mecanismo conexo à lei da causalidade.

A questão se coloca da seguinte forma com relação à ideia de perfeição: assim como a mesma causa não pode ser afirmada a partir de seu efeito (precisamente porque o efeito não pode ser confundido com sua causa), igualmente não se pode afirmar de uma coisa que ela é o fim de outra. Pois bem, essa posição parece ser exatamente a posição defendida por Autrécourt nas cartas e em passagens dos artigos condenados. No *Exigit ordo*, entretanto, seguindo a interpretação de Grellard, a causa e o efeito, possuiriam valores absolutos, sendo, portanto, iguais. É o caso do quarto aspecto elencado precedentemente. Temos aí um problema interpretativo? Não. Há, apenas, uma transposição dessa noção de perfeição no quadro da crítica à causalidade e à substância para uma reconstrução da própria possibilidade da causalidade, sendo ela atomista.

Consistindo justamente na relação probabilística que possuímos desta relação causal a partir de nossa experiência e não apenas da inferência ‘de uma coisa, então outra’, i.e., ‘se a, então b’.

De acordo com Autrécourt, a possibilidade da causalidade seria pelo hábito conjectural (*habitus conjecturativus*), i.e., pela experiência provável que tenho ao ver

---

<sup>175</sup> GILSON, Etienne. *A filosofia na Idade Média*. Martins Fontes: São Paulo, 2001. p. 831.

<sup>176</sup> Para essa de criticismo na filosofia de Autrécourt, cf. MICHALSKI, K. *La philosophie au XIV<sup>e</sup> siècle. Six études*. Frankfurt, 1969.

minha mão sendo encostada no fogo e imediatamente sendo queimada; da mesma forma em que a estopa é aproximada ao fogo e se não houver impedimento, ela igualmente queimará. Mas, nada nos garante que isso acontecerá sempre e de forma certa, quando repetir novamente essas ações. Pelo hábito da experiência, acreditamos que o agente da queima da minha mão é o fogo, se toda vez que levo-a ao fogo, ela queimará; e, igualmente, o fato de aproximar a estopa do fogo ela queimará. Apenas a experiência nos garantiria a afirmação desta relação entre causa e efeito, partindo perfeitamente da constituição atômica de cada elemento que é percebido e contém uma força ignitiva (*virtus ignitiva*), i.e., uma capacidade intrínseca, uma espécie de determinação na matéria, quer dizer, no átomo capaz de produzir a queima.

Retomando a questão, nunca é necessário e contraditório que uma coisa seja o fim de outra. O que é verdade para a finalidade é verdade para os graus de perfeição que está entre as coisas. No caso da passagem do *Exigit ordo* em análise, de uma coisa mais perfeita produzir uma mais perfeita e de uma imperfeita produzir uma perfeita.

O critério de perfeição entre as coisas é a comparação. Em geral, essas coisas são diferentes enquanto seu grau de perfeição. E, é claro, só é possível afirmar que uma coisa é mais perfeita do que outra comparando-as. Ora, não há contradição – neste caso não se aplica o Primeiro princípio – porque não se deve dizer das coisas que são mais perfeitas ou menos perfeitas, tão somente, diferentes. Elas, i.e., as coisas mais perfeitas e menos perfeitas, o mesmo poderíamos dizer das causas concorrem para a perfeição do todo. Por isso, a nobreza tanto da causa quanto do efeito, possui valor absoluto.

Autrécourt continua o seu argumento da seguinte maneira:

Além disso, um efeito menos perfeito requer somente isto: uma causa tal que o possa conter virtualmente; agora, de acordo com a opinião comum, uma realidade que não seja mais perfeita do que uma outra pode contê-la o mesmo virtualmente, como ocorre nas produções unívocas; embora, como disse, uma causa equívoca deve ser mais perfeita do que seu efeito. Portanto, posto que um semelhante efeito não necessite de uma causa perfeita quanto aquela do outro, que é mais perfeito, toda eventual perfeição que excedente de sua causa, será supérflua. Porque, além disso, nada é em vão, dizemos que tal efeito deve ser produzido por uma causa que seja adequada a ele na perfeição. Isto é de fato a justa ordem: que um efeito perfeito seja produzido por uma causa perfeita, e de um mais perfeito por uma mais perfeita, e um efeito perfeitíssimo por uma causa perfeitíssima.<sup>177</sup>

---

<sup>177</sup> *Exigit ordo*, p. 255, 5-14: “*Amplius: effectus imperfectior non plus requirit nisi quod causa sit talis quod ipsum possit continere in virtute; nunc secundum opinionem commune omnium aliquid quod non est perfectius alio potest ipsum continere in virtute sicut in productione univoca, licet ut dictum causa aequívoca debet esse perfectior suo effectu. Igitur cum ille effectus non indigeat causa tam perfecta sicut*

O essencial nesse trecho do *Exigit ordo* parece concentrar-se na constatação de que a ordem justa das coisas no universo, i.e., para que elas sejam efetivadas na realidade via mecanismo causal, consiste na equivalência de uma causa e do seu efeito. Sendo, portanto, a ordem adequada – excluindo qualquer hipótese de supérfluo – que todo efeito, sendo perfeito, tenha como causa uma causa perfeita; e, esse modelo segue de acordo com os graus de perfeição. Assim, vejamos a seguinte passagem:

Mais uma vez: uma causa agindo enquanto tal; ora, pelo fato de ser uma (una), parece proceder a uma única especificação, do mesmo modo que possui uma única essência. Deve-se dizer, portanto, que uma única causa não pode produzir efeitos diversos em espécie, sobretudo se muito diversos entre eles. O poderá, talvez, só no caso em que o efeito imperfeito fosse produzido em seguida daquele mais perfeito, posto que nesse caso a medida da nobreza da causa deverá ser o seu primeiro efeito.<sup>178</sup>

É possível uma ontologia de objetos físicos na natureza? Parece-nos que sim. Considerando a concepção atomista da causalidade de Autrécourt, por que não, falar em ontologia de objetos físicos? Uma vez que a relação causal tem como meta estabelecer de maneira linear e necessária a produção de objetos específicos de acordo com sua natureza. Um átomo é uma entidade, ou indivíduo cuja natureza é material e indivisível, sem partes próprias, que está na natureza. A condição estipulada por Autrécourt para que se tenha uma relação causal é que a causa seja única e seu efeito, igualmente, único.

Só há uma causa com especificação única, i.e., determinada a produzir apenas um efeito. Possuidora de uma única essência; só poderá produzir um efeito igualmente apto a receber sua essência devido a sua rigidez ontológica. A saber, o fogo tem a propriedade de queimar ou causar a combustão, não podendo assim, causar o frio. É da sua essência a produção da combustão, do calor, e da luz. Não poderia, portanto, produzir outro objeto especificamente diverso, transgredindo assim uma rigidez ontológica que lhe é própria e não mutável. Essa rigidez ontológica está contida em R1 e R2. Autrécourt não fala, contudo, de artefatos e objetos híbridos como exemplo de causalidade. Mas, utiliza elementos físicos como o fogo; e elementos espirituais, do

---

*effectus perfectior, quantum ad gradum excedentem erit perfectio superflua; ut igitur nihil sit frustra, dicamus quod a causa sibi convenienti secundum perfectionem producat. Iste enim est ordo conveniens quod effectus perfectus producat a causa perfecta et perfectior a perfectior et perfectissimus a perfectissima.*”

<sup>178</sup> *Exigit ordo*, p. 255, 22-26: “*Amplius: causa operatur in quantum talis; nunc ex quo est una non videtur habere nisi unam talitatem sicut unam essentiam. Dicendum igitur quod una causa non produci diversos effectus in specie maxime disparatos; si autem imperfectus esset sequela perfectioris, forsam posset quia ex primo deberet tunc attendi nobilitas esse.*”

tipo, o intelecto, ou melhor a alma humana e da produção do homem, enquanto constituição de características que possam, eventualmente, ser transmitidas via genitor, na formação de um novo indivíduo. Note a passagem que trata da ideia de indemonstrabilidade de um efeito e da noção de necessidade:

De fato, condição preliminar de per se necessária para que seja posto um efeito qualquer é a sua causa, de outro modo não podemos demonstrar que uma coisa é causa de uma outra; talvez se deva acrescentar, exceto no caso em que a causa seja mais imperfeita do que o seu efeito.<sup>179</sup>

Essa passagem é interessante porque reenvia a questão da causalidade à crítica epistemológica autrecuriana à causalidade. De fato, a crítica autrecuriana está focada na dificuldade em aceitar a inferência da passagem de uma coisa à outra, i.e., se ‘a então, b’. O contexto é de dúvida, não de “ceticismo”. Continua a sua posição da indeterminação do agente, i.e., da causa. Não há como demonstrar que uma coisa é causa de uma outra.

O modo mais direto de entender essa passagem é considerando, de um lado, uma ‘condição preliminar’ e uma ‘conexão necessária’. Ora, o que é uma ‘condição preliminar’ e uma ‘conexão necessária’ no âmbito estrito da demonstração de uma causa através de seu efeito?

Tomemos as duas expressões ‘condição preliminar’ e ‘conexão necessária’, como sendo modalidades. A primeira, poderíamos chamá-la de possibilidade, i.e., uma condição preliminar é uma possibilidade. Assim, a condição preliminar de que o fogo queime o algodão, é preciso que ambos, fogo e estopa, tenham como possibilidade a função de dar e receber propriedades. Em outras palavras ‘é possível que’, nesse caso, que a estopa queime, se aproximada do fogo e se esta for inflamável. Expressões do tipo ‘é possível que’, ‘é necessário que’, são operadores sentenciais, i.e., expressões que estão na frente de frases substantivas “que p”, mas há diferenças decisivas quanto às suas propriedades lógicas<sup>180</sup>.

Vejam os seguintes esquemas oferecidos por Tugendhat e por nós modificados com os conteúdos da discussão que queremos mostrar:

---

<sup>179</sup> *Exigit ordo*, p. 256, 49 – 257, 3: “*Omne enim praerequisitum necessario et per se ad positionem alicujus effectus est causa illius, alias non posset probare aliquid esse causa alterius, vel forsam addendum est, si non sit imperfectius ens effectui.*”

<sup>180</sup> TUGENDHAT, Ernst; WOLF, Ursula. *Propedêutica lógico-semântica*. 2ª edição. Vozes: Petrópolis, 2005. p. 192.

- (A) “Não é o caso que p” tem o mesmo significado que “é o caso que não-p”.
- “Não é necessário que p (que o fogo queime a estopa) não tenha o mesmo significado que “é necessário que não-p (que o fogo não queime a estopa)”.
- (B) “É o caso que o fogo é a causa da combustão” é um enunciado verdadeiro cuja verdade permanece resguardada se substituirmos as expressões parciais por outras expressões que se refiram ao mesmo objeto (que tenham a mesma extensão), mas tenham um outro sentido (tenham uma outra intenção). É o caso, e.g., a verdade do enunciado permanece resguardada se substituirmos o termo singular “fogo” pelo termo singular “há um incêndio na Catedral de Metz”, termo este que se refere ao mesmo agente suposto, embora tenha outro sentido. Ao contrário deste caso, a verdade de “É necessário que o fogo é a causa da combustão” não permanece resguardada se procedermos à mesma substituição, pois não é necessário, mas sim acidental, que haja um incêndio na Catedral de Metz, sendo portanto causado pelo fogo.

Em linhas gerais, as expressões ‘é possível que’ ( $\square$ ) e ‘é necessário que’ ( $\diamond$ ) assumem a forma, no caso de ‘é possível que p’, significa o mesmo que dizer ‘não é necessário que não-p’; quanto à expressão ‘é necessário que p’, significa o mesmo que ‘não é possível que não-p’. Aplicamos a uma estrutura de raciocínio sobre o tema da necessidade causal e lógica, exemplos oferecidos pelo próprio Autrécourt como é o caso do fogo e da estopa para elucidar uma noção de necessidade.

Quanto ao conceito de “conexão necessária” ou “necessidade causal”, podemos entender de acordo com Autrécourt nessa passagem que não há uma necessidade causal de que algo tenha que ocorrer porque uma outra coisa ocorreu e muito menos que ela possa ser demonstrada, ao passo que uma conexão lógica desses efeitos é perfeitamente possível. “Necessário”, de acordo com a definição aristotélica é tudo aquilo que não pode ser de outro modo<sup>181</sup>. Não podemos observar, de acordo com Autrécourt, nenhuma necessidade nas expressões: “o ruibarbaro cura o fígado”; “a estopa é aproximada do fogo e, não há impedimento, então ela vai queimar”; “sempre que aproximo a minha mão ao fogo, ela queimará”. Para Autrécourt, essas expressões não encerram uma necessidade causal demonstrada; são apenas prováveis, porque fornecidas ao intelecto humano via hábito e experiência. Nada, no entanto, nos garante que o agente, i.e., a

---

<sup>181</sup> ARISTÓTELES. *Metafísica* V, 1015a 34-36.

causa de cada efeito é o fornecido pelo hábito. Não sabemos com certeza da necessidade causal entre uma causa e um efeito, percebemos somente a regularidade de tais eventos. E, hipoteticamente, no quadro atomista, um contínuo, cujos átomos estão unidos numa afinidade única e cujas partes são imperceptíveis ou, o vácuo, como possibilitador de seu movimento na formação de um objeto.

Na melhor das hipóteses, no quadro de sua teoria atomista da causalidade, percebemos de fato a regularidade de uma causa produzindo um único efeito, cujo modelo segue uma influência da ordem de causação dos astros no mundo sublunar. Assim, esses átomos devem ser concebidos como possuidores de forças de tipo particular. Uma força ignitiva (*virtus ignitiva*), que pode ser entendida, nesse contexto como ‘condição preliminar’ para a queima; entretanto, essa força não age isoladamente mas encontra-se nos agentes superiores: os corpos celestes.

Por isso, a ação dos átomos pressupõe uma *coppulatio*<sup>182</sup> do astro e do At. Abordaremos em detalhes esse processo de efetuação, em conformidade com a força dos astros sobre os átomos na produção de um determinado objeto, na próxima seção sobre a lei da efetuação, analisando, destarte, os três importantes exemplos oferecidos por Nicolau de Autrécourt.

Apresentaremos uma resposta mais completa ao tema da produção e efetuação na causalidade atomista autrecuriana na seção seguinte, que trata da lei da efetuação. Analisaremos a natureza desta lei e seus desdobramentos que regulariam assim, o processo causal na formação de novos objetos, cuja especificação ontológica é claramente rígida e dependente ainda de uma ordem de disposições no que tange a relação entre agente e paciente, i.e., a causa e seu efeito. Vejamos em que consiste a lei de efetuação na filosofia autrecuriana.

### 3.5 A lei de efetuação

A lei de efetuação<sup>183</sup> (LE) faz parte do conjunto de argumentos ou mecanismos elaborados por Nicolau de Autrécourt. LE tem como consequência uma série de

---

<sup>182</sup> *Exigit ordo*, p. 257, 3-9: “[...] potest tamen dici quod illa virtus inexistit alicui superiori agenti et haec virtus habet quamdam copulationem in operari cum effectu formali, ita quod quando approximatur ignis alicui calefactibili, saltem <si> ignis talis sit perfectus, tunc calefacti illud calefactibile, et secundum hoc quod est calefactibilis, copulator sibi virtus calefactiva perfectior; et secundum hoc est falsum dicere quod lumem calefacit vel quod motus nisi quia ista assequuntur virtutes quaedam calefactivae.”

<sup>183</sup> Cf., e.g., sobre o assunto da causalidade no último capítulo do *Exigit ordo*, o trabalho de Weinberg. Ele sinaliza para o fato de que Autrécourt tratou do tema da causalidade dentro de um contexto atomista.



exemplos que não são comuns aos hábitos intelectuais<sup>184</sup> que possuímos frequentemente. Autrécourt, ao iniciar seus exemplos, que analisaremos a seguir, diz que tais consequências não são tão comuns aos nossos hábitos intelectuais e, que, portanto, são regras, a saber, as consequências de R1 e R2.

Assim, LE, igualmente, tem por função, ao lado de LC e do PC, mostrar como se comporta o efeito de uma causa, i.e., uma causa enquanto tal, só pode produzir um único efeito, ou, mesmo regula a produção de objetos oriundos de uma relação entre causa e efeito.

Em última instância, como foi observado por Christophe Grellard<sup>185</sup>, apresentando a passagem do *Exigit ordo* que estipula que *um mesmo efeito não pode ser produzido por causas especificamente diversas*<sup>186</sup>. Uma observação é necessária: a LE está diretamente ligada à teoria atomista da causalidade de Autrécourt. Essa estuda o comportamento dos átomos na natureza e, sem dúvida, como apontado nos passos do *Exigit ordo*, uma questão que visa responder à questão da relação ontológica que há entre a causa e o efeito.

O melhor exemplo fornecido por Autrécourt é o do fogo e do calor (exemplo esse que parece contradizer nossos hábitos intelectuais comuns a respeito do tema). Nesse exemplo, Autrécourt faz uma distinção entre, de um lado, a virtus ignitiva (*virtus ignitiva*), que seria uma força particular capaz de fazer com que o fogo queime; e, de outro lado, a virtus calefactiva (*virtus calefactiva*<sup>187</sup>), que seria o resultado, i.e., o efeito

---

Basicamente, também pretende mostrar essa noção de efetuação; reconstruindo os três exemplos construídos por Autrécourt. Ele, no entanto, interpreta o papel da vontade no final do *Exigit ordo* como outra instância ligada ao mundo da causalidade autrecuriana. Cf. WEINBERG, J. *Nicolaus of Autrecourt. A study in fourteenth century Thought*. Princeton: University Press, 1948. p. 215-225. p. 217: “[...] Similar arguments are made to yield the proposition that a single effect is produced by a single kind of cause. The result of the whole discussion is, then, as follows: causes of a given kind produce of a given effects of a given kind. Effects of a given kind are only produced by causes of a given kind. Hence, no cause produces diverse kinds. But this is not all. A cause, numerically one, produces numerically one and the same effect and conversely. I shall try to explain why this is the case. [...]. The consequences of such a view of causation are, Nicolaus remarks, very unusual. For example, fire is not produced by fire. For a small spark is sometimes followed by a great conflagration. Since the spark is not adequate cause, we must attempt some elaborate and alternative explanations of the phenomenon. These, are, briefly, (1) an ignitive power in the combustible thing, (2) the cooperation of some superior agent, and (3) accession and recession of hot and cold bodies.”

<sup>184</sup> *Exigit ordo*, p. 256, 25-27: “[...] Sequuntur multa contra consueta enumerati.”

<sup>185</sup> GRELLARD, Christophe. *Le statut de la causalité chez Nicolas d’Autrecourt*. Quaestio, 2: Paris, 2002 (267-289), p. 279.

<sup>186</sup> *Exigit ordo*, p. 255, 27-28: “Quid igitur convenienter dicendum an idem effectus possit produci a diversis causis in specie? Videtur quod non...”

<sup>187</sup> *Exigit ordo*, p. 258, 1-5: “Sed verum est quod, nisi subiectum sit conveniens ad recipiendum illum, non producet in illo subiecto, sed cum illo subiecto copulabitur in operari virtus imperfectior. Subiectum enim

oriundo da virtus ignitiva, dentro de uma perspectiva atomista em que o movimento (arranjo e rearranjo) dos átomos quentes formariam um fogo e assim sucessivamente.

Este exemplo pode ser analisado em quatro partes: (i) introdução ao problema, i.e., não se segue antes de qualquer coisa que um certo fogo não seja produzido por qualquer outro fogo e nem mesmo um certo calor de qualquer outro calor<sup>188</sup>; (ii) esquema de raciocínio; (iii) resposta à ideia de produção dos efeitos; (iv) análise de uma afirmação falsa e (v) uma sequência de exemplos. LE regula a relação seja ontológica ou epistêmica, de (causa e efeito). Dados os supostos mecanismos que estruturam a causalidade, cumpre-nos, como já observado, entender LE em conjunto com R1 e R2, a saber, as duas regras e suas possíveis consequências. Cumpre, igualmente, analisarmos três noções de efetuação que sustentam LE. Três problemas podem ser identificados no tocante à efetuação no *Exigit ordo*.

O primeiro problema diz respeito à efetuação de objetos na natureza, a saber: como é produzido um grande fogo a partir de um fogo menor, i.e., como uma centelha pode produzir um fogo mais perfeito do que ela; o segundo problema diz respeito à efetuação de objetos que estão na natureza humana, a saber, o exemplo da produção da alma humana mediante o processo a partir de um genitor; o terceiro problema diz respeito à relação entre objeto e sujeito cognoscente. O que causa o conhecimento neste caso, a visão do objeto ou objeto em si na sua relação com o sujeito cognoscente? Vejamos em detalhes estes exemplos-problema oferecidos por Autrécourt, que assumem, respectivamente, uma noção física, ontológica e epistemológica de sua teoria atomista da causalidade.

Elencaremos três perguntas-chave que servirão de base para nossa reconstrução inserindo, assim, a causalidade no âmbito da física, da ontologia e da epistemologia subjacentes em sua teoria da causalidade. As perguntas são as seguintes:

- (i) Como uma pequena centelha produz um grande fogo?
- (ii) A alma de um homem é causada por outro homem?
- (iii) Qual é a causa que produz os atos do conhecimento?

---

*indispositum nihil immutat de natura agentis quin, si producat, producat secundum convenientiam suae naturae*”.

<sup>188</sup> Para uma leitura integral do exemplo, leia-se: *Exigit ordo*, p. 256, 27-28ss: “*Ex istis sequitur quod ignis non producitur ab igne neque caliditas a caliditate.*”

Essas questões, a saber, (i), (ii) e (iii) que tratamos como sendo perguntas, Nicolau de Autrécourt as trata em seu último capítulo do *Exigit ordo* como sendo exemplos de casos em que LE deve funcionar, operando de acordo com sua disposição, em conjunto com R1 e R2, na constituição de uma teoria atomista da causalidade.

Todos esses exemplos oferecidos por Autrécourt, que analisaremos nas seguintes subseções, pressupõem em grande medida uma superação de nossos hábitos intelectuais mais comuns. A investigação filosófica do mestre Lorenzo confronta justamente as verdades que fazem parte do nosso mundo comum envolvendo o mecanismo de causa e efeito. Assim, o hábito nos diz que “o ruibarbaro cura o fígado”, que “o ímã atrai o ferro”, que “o fogo é a causa da combustão”, “o pai é a causa do filho”, “o objeto é a causa do conhecimento” e outros inúmeros exemplos com os quais convivemos e não nos damos conta pelo fato de acreditarmos e estarmos certos destas relações, que, em última instância, não alteram nada em nossa vida cotidiana. Para Autrécourt, no entanto, há verdades que estão escondidas (*des vérités cachées*) e segundo ele, a tarefa da filosofia, é torná-las evidentes e conhecidas por todos. Para tanto, superar, no sentido de ultrapassar o hábito ao qual estamos condicionados, é fundamental para o conhecimento.

Vejamos, então, como que ocorre o desdobramento de LE nos três casos listados acima, mediante as perguntas.

### 3.5.1 Efetuação 1: a causa do fogo

Quanto à efetuação ligada à causa do fogo<sup>189</sup>, por intermédio de uma centelha pequena, que produz um fogo maior do que ela, aplica-se a questão (i) como uma

---

<sup>189</sup> Cumpre notar as observações de Caroti sobre o exemplo oferecido por Autrécourt sobre a produção do fogo. De acordo com Caroti, há um paralelismo no exemplo do fogo. Tal paralelismo pode ser constatado com uma aproximação entre o mestre Lorenzo e o mestre franciscano inglês Walter Burley. Cf. e.g., BIARD, J. *Nicolas d'Autrécourt et Gautier Burley*. In: CAROTI, S. & GRELLARD, C. (éd.). *Nicolas d'Autrécourt et la Faculté des Arts de Paris (1317-1340)*. Actes du colloque de Paris, 19-21 mai 2005. Quaderni di Paideia, Stilgraf Editrice: Cesena, 2006. p. 299-318. Pois bem, as observações de Caroti consistem em mostrar que Walter Burley é um dos candidatos mais cotados para o exemplo do fogo utilizado por Autrécourt pelo seguinte: no *Tractatus primus*, Burley (em nota de Caroti citando De Rijk: “Burley’s So-called ‘Tractatus Primus’ with an Edition of the Additional “Quaestio Utrum contradictio sit maxima oppositio””. *Vivarium*, 34, (1996), pp. 161-191.) mostra em sua primeira conclusão uma defesa da possibilidade para a obtenção da produção de uma substância, a saber, o fogo, a partir de uma única qualidade: “*Dixi quatuor conclusiones que videbantur quibusdam dubia vel falsa. Prima quod qualitas in virtute propria potest producere formam substantialem vel in virtute propria esse principium totale productivum forme substantiali. Verbi gratia, calor ignis potest in virtute propria producere ignem, et calor qui est in semine potest in virtute propria producere animam sensitivam.*” É interessante notar, igualmente, que essa passagem na qual Burley fala da produção do fogo, menciona, como Autrécourt, a

pequena centelha produz um grande fogo?<sup>190</sup> Ao se perguntar qual é a causa do fogo, i.e., qual é o princípio da combustão, Autrécourt, admite que no combustível há uma *virtus ignitiva* (faculdade ignífera) mas ele afirma que o fogo não é a causa da combustão. Podemos nos aproximar de uma resposta autrecuriana na seguinte passagem:

Não se segue em primeiro lugar que um certo fogo não seja produzido por um qualquer outro fogo, nem um certo calor por um qualquer outro calor. Tome de fato um fogo pequeno, como as centelhas: dão origem a um fogo grande e muito intenso. Contudo, um calor é por natureza mais perfeito do que do outro; porque jamais pode-se ter dois efeitos completamente idênticos, como ficou demonstrado acima, em cuja base há este princípio, o primeiro fogo é mais imperfeito do que o segundo, e também o seu calor. Então, raciocina-se como se segue: o grande fogo que dele resulta é produzido pelo fogo precedente das centelhas, e o seu calor por seu calor; e isto de modo exclusivo pela regra posta acima segundo a qual um único efeito só pode ser produzido a não ser por uma única causa.<sup>191</sup>

O argumento de Autrécourt continua seguindo uma hipótese da imperfeição da causa na produção do fogo. Vejamos o que diz o mestre Loreno:

Mas também temos dito que o fogo precedente é mais imperfeito; então uma causa mais imperfeita produziria de modo exclusivo um efeito mais perfeito, o que é impossível. Será pois impossível também a hipótese cuja conclusão deriva, e isto é, que um fogo pequeno gere um fogo maior e um calor imperfeito um calor perfeito. Nem poderia, mudando a ordem das produções, que o primeiro fogo gerasse o calor sucessivo e este primeiro calor o fogo gera o calor sucessivo, e este primeiro calor sucessivo; porque, ao menos no segundo caso, isto é impossível, posto que o calor, se distinto do fogo, é mais imperfeito; nem sequer pode ser produzido por um agente perfeitíssimo, porque este só produz um efeito que seja adequado à sua natureza, isto é, um efeito perfeitíssimo, como foi dito acima; e enquanto causa natural produz um só efeito.<sup>192</sup>

---

produção do homem, i.e., da alma humana. Nós, aqui neste trabalho, nomeamos essa passagem de Autrécourt sobre a produção da alma humana de “Efetuação 2: a causa da alma humana”. Questão que desenvolveremos no quadro da teoria atomista da causalidade logo em seguida.

<sup>190</sup> *Exigit ordo*, p. 256, l. 45-46: “*A quo igitur producetur? Potest dici quod a virtute ignitiva et calor a virtute calefactiva inexistente rei calefactibili*”.

<sup>191</sup> *Exigit ordo*, p. 256, 27-35: “*Ex istis sequitur quod ignis non producitur ab igne neque caliditas a caliditate; nam pone modico igne ut scintillulae posito sequitur maximus ignis et intensus multum. Nunc caliditas una naturaliter est perfectior alia et Similiter unus ignis alio quia numquam est dare duos effectus omnino símiles et aequales ut in superioribus probatum est. Nunc secundum hoc ignis prior fuit imperfectior et ejus caliditas similiter. Tunc sic: ignis sequens est productus a priori et caliditas a caliditate; ergo praecise ab igne priori per regulam supra: unus effectus non potest produci nisi ab una causa.*”

<sup>192</sup> *Exigit ordo*, p. 256, 35-45: “*Sed ignis prior est imperfectior per positum; igitur causa imperfectior praecise producet effectum perfectiorem et hoc impossibile; igitur et illud ex quo sequebatur, scilicet hypothesis assumpta quod ignis modicus generasset ignem majorem et caliditas imperfecta perfectiorem.*”

Quanto ao exemplo da formação do fogo, oferecido por Autrécourt, se tomarmos em conjunto com sua argumentação do mesmo assunto no tratado sobre a eternidade das coisas, fica patente sua hipótese atomista da causalidade. Cumpre, antes de reconstruir em conjunto com as passagens do capítulo sobre a eternidade das coisas, mostrar o desdobramento do argumento, mostrando, igualmente, na sequência, sua resposta ao problema da efetuação do fogo.

Importa considerar uma ideia que retoma a discussão da perfeição. Ora, segundo Autrécourt, o concurso de uma causa menos perfeita e de uma mais perfeita não muda em nenhum caso a natureza da causa mais perfeita. Por quê? Porque essa, por si mesma, deve produzir um efeito mais perfeito; e, igualmente, uma mais imperfeita um efeito mais imperfeito<sup>193</sup>.

Autrécourt oferece uma resposta sobre o início do fogo através de uma centelha, que podemos entender como uma resposta que serve de fundamento da sua teoria atomista da causalidade. A passagem do *Exigit ordo* diz o seguinte:

Acima, no tratado sobre a eternidade das coisas, disse que aquela à qual chamamos produção de um fogo, consiste na verdade, simplesmente na chegada de alguns corpúsculos quentes, enquanto o frio é o efeito do seu distanciamento e da chegada dos corpúsculos frios; como na água quente, que deixada a si mesma, volta ao seu primeiro estado, e isto é, torna-se fria pela perda de corpúsculos (átomos) quentes e ocorrendo o seu esfriamento. Esta minha explicação não apresenta motivos de improbabilidade exceto no caso de um fogo que aparece de repente onde antes não aparecia; neste caso é difícil entender como o movimento local dos corpúsculos quentes são por sua natureza capazes de seguir o movimento na região do fogo. Isso vale também para o frio; quando dizemos: “este planeta esfria”, e assim dos outros, segundo o modo que é apropriado. Com relação ao movimento dos corpúsculos quentes se poderia imaginar que eles encontram-se muito próximos, mas são impedidos em suas ações por uma excessiva mistura com seu contrário; a um certo momento dirigem-se todos juntos lá para onde está o fogo, o qual tem depois o poder de expelir os corpúsculos frios, e, conseqüentemente, agindo ali.<sup>194</sup>

---

*Nec diceres, transmutato ordine, quod ignis prior generaret caliditatem posteriorem, et caliditas prior ignem posteriorem, quia hoc esset impossibile quantum ad secundum cum caliditas, si ab igne distinguatur, sit imperfectior; neque ab agente perfectissimo producitur quia ille non producit effectum nisi convenientem suae naturae, scilicet perfectissimum effectum ut dictum est in superioribus, et solum unum effectum producit in quantum est causa naturalis.”*

<sup>193</sup> *Exigit ordo*, p. 255, 37-41: “*Amplius et aliquantulum revertitur in idem cum aliquibus prioribus. Numquam concursus causae imperfectioris cum causa perfectioris immutat naturam ejus; sed causa perfectior ex se habet producere effectum perfectiorem et imperfectiorem.*”

<sup>194</sup> *Exigit ordo*, p. 257, 15-28: “*Supra in tractatu de aeternitate rerum dixi quod quando ignis dicitur produci quantum ad veritatem non est nisi adventus aliquorum corporum calidorum, et frigiditas per recessum illorum et adventum corporum frigidorum. Et in hoc ultimo non videtur improbabilitas magna nisi quod, cum ignis apparet ubi prius non apparebat, non videtur quomodo motus localis corporum calidorum potuerit ita cito fieri. De sole etiam dicimus quod non calefacit, sed quaedam corpora calida*

Essa passagem é fundamental para a compreensão da teoria atomista autrecuriana da causalidade. Autrécourt deixa claro que a causa do fogo consiste na chegada de corpúsculos quentes: um fogo é produzido pelo movimento dos átomos quentes que se arranjam e rearranjam na formação de um objeto específico. Se o fogo tem como causa a chegada de corpos quentes, seu contrário, no caso o frio, tem como causa o distanciamento dos corpúsculos quentes e a chegada de corpúsculos frios.

Autrécourt cita o exemplo da água quente. Segundo ele, a água quente, quando deixada parada, terá como consequência um processo gradual de esfriamento. Esse esfriamento da água quente tem como causa a perda de corpúsculos quentes e retorno de seu estado natural, i.e., seu efeito será o frio.

Nenhum desses dois exemplos são improváveis. A experiência é a instância que garante essa verdade. E é verdade para esse caso particular. Agora, parece sintomático quando um fogo, e.g., aparece de modo espontâneo, ou, de repente. O fogo que aparece de repente, onde não aparecia, é motivo de questionamento. Há, de acordo com Autrécourt, uma dificuldade. Essa dificuldade tem sua base na própria definição de movimento local estipulada por ele.

A efetuação do fogo, na ótica autrecuriana, consiste na constatação hipotética e probabilística de que os corpúsculos quentes, por estarem de tal modo muito próximos um dos outros, dirigem-se todos juntos para onde está o fogo. Devido a uma força expulsiva (*virtus expulsiva*) que lhe é própria, têm como natureza expelir ou expulsar os corpúsculos frios, que antes estavam naquele lugar. Afastados os corpúsculos quentes que produzem calor, restam, os corpúsculos frios que se afastaram com a chegada desses últimos. O que não ocorre, no entanto, segundo Autrécourt, é a coexistência de ambas entidades, i.e., os corpúsculos quentes e os corpúsculos frios, por excessiva mistura, pela sua força expulsiva que lhes é própria, produzem o afastamento.

### **3.5.2 Efetuação 2: a causa da alma humana**

Quanto à efetuação ligada à causa da alma humana, por intermédio de um homem ser a causa da alma de outro homem, aplica-se o problema (ii) a alma de um

---

*in regione ignis sunt nata assequi motum solis. Similiter est in frigiditate cum dicitur: iste planeta frige facit, et sic in aliis suo modo de motu corporum calidorum imaginaretur quod sunt satis propinqua, sed prohibita sunt a sua actione propter admixtionem multam contrarii; nunc concurrunt ad locum ubi est ignis quem consequitur virtus expulsiva frigidorum, et tunc ibi facit suam actionem.”*

homem é causada por outro homem? Podemos reconstruir esse problema com algumas passagens do *Exigit ordo* e nas *cartas* nas quais Autrécourt trata dele. Uma primeira aproximação consiste no seguinte argumento sobre a efetuação da alma humana:

Das regras postas acima: que um único efeito não pode ser produzido a não ser por uma única causa, etc., não se segue também que a alma humana de um homem, qualquer um que esse seja, não pode ser produzida por um outro homem, porque vale a inferência: produzida de uma dada causa, logo produzida de modo exclusivo por aquela causa. Por isso, o produtor não será menos perfeito, porque uma causa não pode ir mais além do seu gênero (grau) de perfeição ao produzir um efeito, como foi dito; não será nem mesmo igualmente perfeito; porque, como se disse acima, não se pode dar dois efeitos iguais no interior da mesma espécie; será então mais perfeito; mas isso é falso, porque na maior parte das vezes o genitor [pai] revela-se menos perfeito do que o filho por capacidade de operação. A alma é portanto produzida por qualquer agente superior; não digo de um agente perfeitíssimo, ao menos que não seja perfeitíssimo igualmente o seu efeito, como foi demonstrado mais acima. Mas, se um homem, ao qual se atribui a faculdade de reproduzir-se, é mais perfeito do que o seu efeito, isto é devido somente ao fato que, quanto ao ato de procriar, o menos perfeito parece agir como o mais perfeito.<sup>195</sup>

Continuando o argumento, Autrécourt generaliza sua ideia concluindo e, num segundo momento, respondendo à pergunta (ii). A segunda parte de sua argumentação consiste na seguinte ideia:

Isto o que é dito acerca do homem, vale também para o asno e para todos os outros seres vivos. Donde concluímos que não há nenhuma produção unívoca, porque para produzi-la deveria ser ou uma causa mais imperfeita, coisa impossível; ou igualmente perfeita, é o caso refutado acima; ou mais perfeita, mas essa propriedade lhe será propriamente acidental enquanto causa do efeito, como se é apenas afirmado. O homem pode, contudo, de fato ser causa de alguns pré-requisitos que estão em relação ordenada com a forma do homem <que é gerado>, por exemplo, causa do sêmen e de outra coisa; o homem, ou melhor também uma certa capacidade ínsita no homem.<sup>196</sup>

---

<sup>195</sup> *Exigit ordo*, p. 257, 29-40: “*Ex illis regulis suprapositis quod unus effectus non procedit nisi ab una causa etc., sequitur quod anima unius hominis qualiscumque sit non est producta ab alio homine quia sequitur: ab eo producta, ergo praecise producta; igitur alterum non est ignobilius quia causa numquam potest excedere suam perfectionem in producendo ut dictum est; neque aequae perfecta quia ut dictum est supra non est dare duos effectus aequales in una specie; igitur erit perfectior; et hoc est falsum, immo plerumque imperfectior reperitur quantum ad omnes virtutes et operationis. Producitur igitur ab aliquo agente superiori; / non dico ab agente perfectissimo nisi sit effectus perfectissimus ut probatum est superius. Et si homo qui diceretur producens sit perfectior, hoc accidit quia tantum videtur facere imperfectior circa generationem hominis sicut magis perfectus.*”

<sup>196</sup> *Exigit ordo*, p. 257, 40-46: “*Et sicut dictum est de homine sic intelligendum de assino et omnibus allis, et per consequens nulla erit productio univoca quia vel causa esset imperfectior quod non potest esse, vel aequae perfecta quod improbatum est supra, vel perfectior, et hoc accidit sibi in quantum causa effectus ut*

Esse exemplo de efetuação utilizado por Autrécourt no contexto de sua discussão sobre a causalidade mostra que, ao contrário do que dizem nossos hábitos intelectuais, o pai não é a causa do filho. Considerando R1 e R2, Autrécourt está mostrando que não se segue logicamente de R1 e R2 que a alma humana pode ser produzida por outro homem. Essa relação de causalidade para Autrécourt não é transitiva, i.e., se  $P$  causa  $Q$  e  $Q$  causa  $R$ , não necessariamente,  $P$  deve causar  $R$ . Na verdade, a causa natural mencionada por Autrécourt, se tomada como  $P$ , ela só pode produzir um efeito de acordo com sua adequação e natureza, por causa da não-transitividade causal. Deste modo, um homem ser a causa de uma alma de outro homem não é verdadeiro de acordo com as regras enunciadas ao longo da discussão.

Considere, e.g., a inferência que sintetiza as duas regras da causalidade. A inferência diz que: a alma humana é produzida por uma causa determinada; logo, é produzida de modo exclusivo por essa determinada causa. Esse raciocínio estipula que quem produz o efeito, i.e., a causa, não poderá ser menos perfeita, porque uma causa não pode exceder o seu gênero (grau) de perfeição. Então, ao produzir um efeito, uma causa perfeita só pode produzir um efeito perfeito e uma causa imperfeita um efeito imperfeito.

No caso do homem como causa da alma humana de outro homem, na ótica autrecuriana, seria inviável, porque o homem enquanto causa imperfeita não pode produzir um efeito mais perfeito; nesse caso, a alma humana e, por conseguinte, outro homem. Todos os exemplos do mestre Loreno parecem ser completamente contra-intuitivos, no sentido de que a simples observação pelo hábito da conveniência de nossa percepção causal nos condiciona a acreditar que a causalidade nesse caso é transitiva, i.e., se  $P$  causa  $Q$  e  $Q$  causa  $R$ , necessariamente,  $P$  deve causar  $R$ . Como afirmamos anteriormente, é a intransitividade causal a qual Autrécourt acredita ser a mais provável.

Segundo Autrécourt, na maioria das vezes, a causa, i.e., o genitor [pai] mostra-se mais imperfeito do que o seu suposto efeito, i.e., o filho, por simples capacidade de operação. A alma do homem é, portanto, produzida por um agente superior (*agente superiori*). O que é esse agente superior? Autrécourt não o define. Apenas menciona que não é um agente perfeitíssimo, ao menos que não seja perfeitíssimo com o seu efeito, conforme derivado de R1 e R2 ao restringir os graus de perfeição de uma causa.

---

*statim dictum est. Homo tamen bene potest esse aliquorum praerequisitorum ad quae forma hominis habet ordinem ut seminis et aliorum; homo, id est, aliqua virtus inexistentis homini.*”



A estipulação final autrecuriana toma por base o raciocínio que diz que *um mesmo efeito não pode ser produzido por causas especificamente diversas*<sup>197</sup>. Neste caso, o homem não pode ser a causa da alma de outro homem. Porque a alma de outro homem é causada por um agente superior mais perfeito do que o seu efeito. O homem poderia, destarte, ser causa de alguns pré-requisitos que relacionam-se de maneira ordenada com a forma do homem [que é gerado], i.e., ser a causa do sêmen, e.g., e de outra coisa que caracterize o composto de átomos que é o homem, de acordo com o raciocínio autrecuriano.

Vejamos, em seguida, como ele exemplifica LE em uma terceira instância desta lei que está preocupada em relacionar os atos do conhecimento com um modelo causal.

### **3.5.3 Efetuação 3: a causa dos atos do conhecimento**

Quanto à efetuação ligada à causa dos atos do conhecimento, aplica-se o problema (iii) qual é a causa que produz os atos do conhecimento? Podemos reconstruir essa questão para responder conforme Autrécourt:

Do que foi defendido, resulta falsa uma proposição aceita por todos, ou seja, que o ato cognoscitivo é produzido pela capacidade ativa da mente e do objeto; porque, como se foi dito acima, um único efeito não pode ter que apenas uma única causa. É, por outro lado, falso afirmar que um objeto seja a causa do ato de intelecção, porque na maior parte dos casos, o objeto é mais imperfeito do que o relativo ato intelectivo (por exemplo, nas relações); resta então que seria uma qualquer outra força a produzir os atos cognoscitivos, sempre que tais entidades são produzidas.<sup>198</sup>

Dada a proposição “o ato cognoscitivo é produzido pela capacidade ativa da mente e do objeto”. Esta proposição, segundo Autrécourt é falsa. Tal falsidade proposicional é constatada quando se considera a aplicabilidade de R1 e R2, i.e., da restrição contida em LC que diz que uma causa não pode produzir efeitos especificamente diversos. Na verdade, trata-se da aplicação de LC em conjunto com LE que diz que um único efeito só pode produzir uma única causa.

---

<sup>197</sup> *Exigit ordo*, p. 255, 27-28: “*Quid igitur convenienter dicendum an idem effectus possit produci a diversis causis in specie? Videtur quod non...*”

<sup>198</sup> *Exigit ordo*, p. 259, 15-21: “*Apparet ex dictis quoddam dictum commune esse falsum, scilicet quod actus cognoscendi producitur a virtute activa animae et objeto quia ut dictum est supra, unius effectus non potest esse nisi una causa. Amplius est falsum quod objectum sit causa actus intelligendi quia plerumque objectum potest esse imperfectius actu intelligendi ut in relationibus, et ideo relinquitur quod quaedam alia virtus erit virtus activa actus cognoscendi, si talia entia sint producta.*”

Considere-se as seguintes observações mais relevantes contidas na passagem acima estabelecida por Autrécourt:

- (a) O ato cognoscitivo é produzido pela capacidade ativa da mente e do objeto;
- (b) Um único efeito só pode ter uma única causa;
- (c) O objeto é a causa do ato de intelecção.

De acordo com Autrécourt, a proposição (a) o ato cognoscitivo é produzido pela capacidade da mente e do objeto é falsa. Quanto à proposição (b) um único efeito só pode ter uma única causa é verdadeiro em conformidade com LE. E, quanto à proposição (c) o objeto é a causa do ato de intelecção é, do mesmo modo, falsa.

Autrécourt aplica LE em conjunto com R1 e R2 e caracteriza como falsas as duas proposições (a) e (c) aceitas por todos como sendo verdadeiras. A questão sobre a efetuação, i.e., a produção de um efeito tendo como causa os objetos acessados pelos sentidos, pode ser encontrada neste contexto, de acordo com a interpretação crítica de O'Donnell ao *Exigit ordo*, na *Suma de Teologia* de Tomás de Aquino, quando esse trata em sua Questão 84, artigo 6, do problema: se o conhecimento intelectual é recebido a partir das coisas sensíveis<sup>199</sup>.

O que parece contradizer nossos hábitos intelectuais neste raciocínio autrecuriano parece residir em sua conclusão de que a causa de nossos atos cognitivos não está, em primeiro lugar, na faculdade cognitiva e, em segundo lugar, a causa não está no objeto do conhecimento.

Se avançarmos na análise do último capítulo do *Exigit ordo*, do qual estamos tratando, veremos que Autrécourt restringirá, do ponto de vista epistemológico, a possibilidade da faculdade cognitiva conhecer a causa de seu próprio efeito. Segundo o mestre Loreno, não é possível conhecer a causa, mas tão somente o seu ser objetivo (*esse obiectivum*), i.e., o seu efeito. A passagem é a seguinte:

[...]. O discurso é diferente para outra capacidade cuja perfeição é avaliada em função da nobreza do seu objeto, e é exatamente o caso da faculdade cognitiva. Por isso, a faculdade da qual se dizia, não será a mais perfeita, mas a mais baixa: também compreende-se o objeto em si, o seu ser objetivo é o menos perfeito. Tal faculdade conhecerá portanto o efeito, isto é, o ser

---

<sup>199</sup> Cf. *Summa Theol.* I, 84, a.6.

‘objetivo’, porquanto é cognoscível em si, mas não conhecerá a causa, porque em tal caso iria além da própria natureza.<sup>200</sup>

A faculdade cognitiva é capaz de conhecer apenas o efeito e não a causa. Segundo Autrécourt, o efeito é a única entidade que podemos acessar pela faculdade cognitiva. O efeito é o ser objetivo (*esse obiectivum*) na relação que produz o conhecimento. Significa que quando vejo um incêndio na Catedral de Metz, deduzo disso uma causa: o fogo contido na lamparina próximo à porta da nave central, e.g., mas de acordo com esse raciocínio elaborado por Autrécourt, não posso conhecer a causa do incêndio? Ou, ainda, se vejo o ímã atrair o ferro, não posso concluir que a causa do movimento de atração do ferro foi o ímã? Igualmente no caso de um médico aplicando o ruibarbaro para a purgação do fígado de um doente particular, não posso conhecer a causa da cura do doente?

Ora, com esse tipo de raciocínio desenvolvido por Autrécourt, é possível apenas afirmar que conheço, i.e., que sei que há fogo na Catedral de Metz; que o ferro se moveu em contato com o ímã e que, o fígado do doente está curado. Em outras palavras, quando a faculdade cognitiva conhece o efeito, ela conhece nesse caso, apenas o incêndio, o ferro que se move e o fígado purgado. A causa de nosso ato cognitivo é desconhecida.

Se considerada a nobreza do objeto, a capacidade cognitiva possui uma perfeição mais elevada do que o seu próprio objeto. Se a faculdade cognitiva for a causa do conhecimento, e o objeto, i.e., o ser objetivo, o seu efeito, há um problema nesta relação. Porque uma causa perfeita só pode ter como efeito um efeito perfeito. Ora, o efeito é menos perfeito, portanto, menos nobre do que a sua causa.

Entretanto, a faculdade cognitiva, segundo Autrécourt, é menos perfeita. É mais baixa e o seu objeto é uma entidade menos perfeita, i.e., um ser objetivo. Autrécourt o chama de acidente. A causa, para ele, teria um estatuto ligado ao ser subjetivo (*esse subiectivum*). A faculdade cognitiva só conhece o efeito e não a causa porque não pode exceder ou, ultrapassar a sua natureza, de acordo com R1 e R2 na produção do efeito.

---

<sup>200</sup> *Exigit ordo*, p. 263, 25-34: “*Et responsio in hoc videtur esse quod sunt aliquae virtutes quarum perfectior et imperfectior attenditur penes vigorem, non penes perfectionem objecti actus sicut virtus levativa ponderis; non enim est perfectior virtus quae levat aurum quam quae levat lapides; sed illa est perfectior quae vigorosior et quae majus levat pondus. Aliae non sic, sed penes nobilitatem objecti ut est in virtutibus cognoscitivis, et ideo illa non erit perfectior virtus, sed infima, et licet attingat objectum in se, tamen illud esse est minus perfectum. Item cognoscet effectum, scilicet illud esse obiectivum quantum cognoscibile est in se, tamen non cognoscet causas illius esse quia tunc excederet suam naturam.*”

Claro que Autrécourt critica uma conhecida noção medieval de conhecimento cuja relação entre sujeito cognoscente e objeto conhecido, na qual o objeto conhecido provoca e causa no sujeito cognoscente, dotado de uma faculdade cognitiva a inteligir tal coisa.

A questão da causa dos atos conhecimento é, no entanto, diferente no mestre Loreno. A causa do conhecimento não é o objeto externo que é inteligido pela faculdade cognitiva. Ao contrário, o efeito é o ser objetivo (*esse obiectivum*), i.e., o efeito que por sua vez, é o que se conhece na relação. A causa, assim, seria desconhecida. Não nos parece nada intuitivo esse tipo de raciocínio empreendido por Autrécourt.

Podemos finalizar essa subseção sobre a causa do conhecimento, levando em consideração uma discussão empreendida por Autrécourt em decorrência dessas passagens citadas, no final do *Exigit ordo*. A discussão trata da sua concepção de conhecimento partindo de noções de ótica.

Considere duas pessoas com visões diferentes. Elas, entretanto, veem uma mesma determinada coisa. Ora, aquela que tem uma visão mais clara, se estiver longe, verá a mesma coisa, contudo, com menos clareza. E, ao distanciar-se da coisa, ainda que tenha uma visão menos clara, poderá ver a coisa de maneira clara, ainda que as faculdades sejam diversas. E as faculdades são diversas para aquela que se refere a sua perfeição, essas produzirão o mesmo efeito.

Ora, objetará Autrécourt: uma mesma faculdade não pode produzir dois efeitos iguais, porque essa efetuação constrangeria R1 e R2. Assim, quando Autrécourt fala da visão, diz que é necessário levar em consideração duas faculdades: (1) uma mais corpórea, que une os espíritos (*spirituum*) e (2) os raios da visão. Sua descrição do processo ótico consiste em dizer que uma vez posta e realizada a união pela parte mais corpórea com os espíritos ou por meio desta união, é produzida a passagem da espécie visível para o objeto do órgão da visão, nesse caso o olho. Esse raciocínio – insiste Autrécourt – ao contrário, pareceria ser verdade, posto que com a mesma faculdade que está próxima de um objeto o poderá vê-lo de modo claro. E, por outro lado, se estiver longe, o verá de modo obscuro<sup>201</sup>.

---

<sup>201</sup> *Exigit ordo*, p. 264, 47-49, 265, 1-6: “*Videtur tamem casus possibilis poni ubi isti habentes visus differentes idem videbunt; nam ille qui est visus clarioris a remotis videbit rem minus clare, et per consequens sic poterit distare quod ille qui est visus obscuri magis videbit aequaliter clare et diversis virtutibus, et ita diversae virtutes secundum intencionem perfectionis habebunt eundum effectum quod est superius improbatum. Item probatum est quod non possunt esse duo effectus ejusdem virtutis; sed videtur*

Encerramos esse capítulo com o sentido de resposta inconclusa de Autrécourt ao tema da causalidade, com relação à causa da faculdade dos atos cognitivos. Enfim, resta-nos dizer que duas causas não produzem mais do que um único efeito, que em hipótese alguma, de acordo com Autrécourt, uma faculdade opera abaixo e acima de sua natureza; que uma potência não pode produzir mais do que um só efeito. Com relação aos conceitos, considere-se que quantos forem os conceitos, tantos serão os intelectos. E disso não se segue que o intelecto que for capaz de conhecer os conceitos universais, não seja capaz de conhecer as realidades particulares.

Afirmamos, apenas que, esse processo dos atos cognoscitivos acontece por um certo modo de causalidade, mediante uma faculdade, i.e., o ‘intelecto possível’ (*intellectus possibilis*). O intelecto possível é a instância que une o intelecto agente que produz a intelecção.

A última passagem do *Exigit ordo*, a qual tentamos tratar nessa subseção é bastante obscura. Alguns autores consideram que no final do último capítulo do *Exigit ordo*, Autrécourt revela-se um platônico. No sentido de que considera que os objetos (abstratos), teriam uma realidade independente e existiriam num “terceiro reino”, que ele denomina de céu. As ideias existiriam enquanto universais nessa instância.

Autrécourt finaliza o seu capítulo com uma argumentação cujos fundamentos parecem retomar a discussão ockhamiana da teoria das suposições. Enfim, isso é bastante problemático em nossa interpretação sobre a causalidade. Por que o mestre Lorenzo afasta-se de um raciocínio causal e constrói um argumento com relação ao conhecimento, baseado na noção de predicção, suposição pessoal, singular e simples?

Uma retomada da última passagem do *Exigit ordo*<sup>202</sup> poderia nos revelar, enfim, duas coisas sobre Autrécourt: sua abordagem platônica quando aos universais e, ao mesmo tempo, sua posição ockhamiana quanto à sua aplicação da teoria das suposições. Mas, quanto à causalidade, propriamente dita, não vemos uma conexão, à primeira vista, com esses novos temas no pensamento autrecuriano.

---

*contrarium esse verum quoniam cum eadem virtute existens prope videbit clare, et existens remote videbit obscure.*”

<sup>202</sup> Sobre esse assunto do posicionamento autrecuriano no final do capítulo sobre a causalidade, cf., eg., *Exigit ordo*, p. 266-267. Cf., PAQUÉ, R. *Das Pariser Nominalistenstatut. Zur Entstehung des Rationalitätsbegriffs der neuzeitlichen Naturwissenschaft*, Quellen und Studien zur Geschichte der Philosophie 14, Berlin: W. de Gruyter 1970, Kapitel 6, 168-249. (Tradução francesa E. Martineau, *Le statut parisien des nominalistes*. PUF: Paris, 1985), p. 223-241.

## 4. Conclusão

A causalidade é um conceito filosófico de fundamental importância para a constituição e o desenvolvimento da ciência. Este conceito opera como mecanismo da atividade de nossos raciocínios na busca de conclusões e respostas a possíveis eventos que ocorrem na natureza. Sua aplicabilidade pode ser vista na astronomia, medicina, economia, mecânica, ótica e em outras áreas científicas. Os medievais, em nossa avaliação, souberam, a seu modo, preservá-lo e sofisticá-lo, proporcionando uma retomada significativa da causalidade no pensamento filosófico-científico moderno e contemporâneo.

Nesta dissertação, procuramos apresentar como a causalidade foi recebida e elaborada no pensamento medieval. Notamos que sua recepção teve uma repercussão considerável em problemas referentes à teologia, à metafísica, à filosofia da ciência, à epistemologia e à filosofia da natureza, nessa última, de maneira particular.

De modo geral, o interesse dos medievais pela causalidade, *mutatis mutandis*, não difere muito do interesse que os filósofos antigos tiveram. O que pode variar, é claro, é a sofisticação e reelaboração à qual a causalidade foi submetida na idade média. A ideia, contudo, de especulação e busca de respostas, i.e., um paradigma explicativo da realidade de modo mais racional possível, desvendando as causas de um determinado problema, permaneceu, no entanto, viva na discussão elaborada pelos medievais.

Nicolau de Autrécourt, em particular, ao contrário do que apontam algumas das interpretações da literatura secundária sobre o seu pensamento, dedicou parte significativa de sua especulação filosófica sobre a causalidade. Se tomarmos seus escritos como possuindo uma ordem, i.e., uma estrutura sistemática – o que eles em princípio não possuem – notaremos que o mestre Loreno ocupou-se de maneira significativa sobre questões envolvendo a noção de causalidade no âmbito da lógica, da epistemologia e da filosofia da natureza.

A interpretação convencional da filosofia autrecuriana costuma tratar o tema da causalidade de maneira secundária em seus escritos. Quando essas interpretações mencionam o tema da causalidade é sempre no contexto do seu suposto ceticismo – o qual não acreditamos existir no pensamento filosófico autrecuriano – desenvolvido

como objeções ao pensamento de Bernardo de Arezzo, ao referir-se à não evidência do princípio de causalidade; à impossibilidade de um conhecimento necessário e evidente de inferências do tipo: se a, então b; à indemonstrabilidade da conexão necessária entre causa e efeito e outras questões relevantes a ela conexas.

Essas interpretações são válidas. Elas, contudo, restringem-se a apenas algumas passagens das correspondências entre Nicolau Autrécourt e Bernardo de Arezzo. Aliás, a primeira carta de Autrécourt a Bernardo trata, grosso modo, de uma redução ao absurdo das teses escotistas, evitando assim, qualquer tipo de ceticismo; além de discutir sobre as modalidades do conhecimento intuitivo e abstrativo. Ao passo que na sua segunda carta, constrói de maneira mais sistemática seu fundacionalismo, partindo da natureza e estrutura do primeiro princípio, como norma epistemológica. Se tivéssemos, e.g., em mãos a quinta carta, provavelmente, o tema da causalidade no pensamento do mestre Loreno seria menos obscuro e, talvez, mais sistemático. A quinta carta, contudo, infelizmente foi queimada em decorrência de seu processo inquisitorial. Fragmentos dessa quinta carta nos auxiliam na reconstrução da sua visão sobre a causalidade, mas não é o suficiente para conclusões definitivas.

Entretanto, não só a quinta carta tem essa função de aproximarmos da concepção da causalidade autrecuriana. Há, é claro, um escopo considerável no qual podemos encontrar os elementos mais fundamentais para entendermos a questão tal como é posta no pensamento do mestre Loreno.

Optamos, nessa dissertação, por uma estratégia, em princípio, ousada e sem muita consistência estrutural, à primeira vista. Por que sem muita consistência estrutural? Em primeiro lugar, porque defendemos, anteriormente, que o pensamento autrecuriano não tem – aparentemente – uma estrutura sistemática e ordenada. Essa visão é, entretanto, apenas aparente. Consideramos que Autrécourt, visa a todo instante, uma sistematização dos assuntos por ele tratados. Tanto é que o ponto de partida de seu pensamento é a epistemologia. Uma epistemologia de caráter fundacionalista, cuja base é o seu primeiro princípio, considerado como princípio da não contradição.

Em segundo lugar, porque tratamos da crítica à causalidade ao mesmo tempo em que se quis constituir uma teoria da causalidade atomista. Esses dois aspectos parecem, à primeira vista, tornar inconsistente o trabalho de reconstrução da causalidade no pensamento autrecuriano. Pois, como é possível criticar e construir uma teoria da

causalidade ao mesmo tempo? A resposta é breve: é possível porque crítica, nesse contexto, não significa negação da causalidade ou do princípio de causalidade. Teoria da causalidade não significa uma forma de pensamento oposto à análise e à crítica. Tal teoria só é possível porque tal crítica, no sentido de exame e análise, foi empreendida anteriormente, favorecendo o espaço para a constituição de uma hipótese provável de uma teoria (no sentido de conjunto de regras, leis e princípios) atomista da causalidade.

Vimos, entretanto, que o cenário é bastante diferente do qual imaginávamos. Se tomarmos essas duas ideias-chave (crítica à causalidade e teoria da causalidade) como fundamentais na compreensão da sistematização da causalidade nos escritos de Nicolau de Autrécourt, certamente nos aproximaremos de sua filosofia com a possibilidade de afirmar que a nossa reconstrução da causalidade comporta duas partes: uma *pars destruens* e uma *pars construens*. A primeira parte opera como uma ocasião para a constituição de modo consistente do estabelecimento da segunda parte, que consiste fundamentalmente na reconstrução da ideia de causalidade. Em outras palavras, crítica e teoria não se excluem. Ao contrário, compõem a natureza conceitual da causalidade tal qual estabelecida por Autrécourt em seus escritos (especialmente as cartas e o *Exigit ordo*), se tomados em conjunto.

Essa tarefa só é, contudo, possível, porque adotamos uma análise em conjunto de seus escritos. Em outras palavras, a metodologia utilizada foi a de não tomar seus escritos como isolados. Se, e.g., um escrito (no caso a correspondência com Bernardo de Arezzo e alguns fragmentos dos artigos condenados) sobre a causalidade é tomado e interpretado de maneira isolada, teríamos, muito provavelmente, um Nicolau de Autrécourt cético, fragmentário e inconsistente. Se, por outro lado, o interpretássemos, apenas partindo das afirmações contidas no *Exigit ordo*, ele seria, certamente, um atomista extremado e/ou um anti-aristotélico. Ocorre que em nossa reconstrução, Autrécourt não é nem cético, nem atomista por completo, nem muito menos anti-aristotélico. Autrécourt pode ser considerado um pensador probabilista e fundacionalista. Esses dois aspectos do seu pensamento, estarão, portanto, presentes em todos os seus escritos, até onde conseguimos analisá-los.

Nossa posição, sobretudo em se falando do tema da causalidade, é mostrar que seu pensamento é fundacionalista, com notórias inclinações a um criticismo. É, ele igualmente, um filósofo que pensa seus problemas dentro de um quadro probabilista.



Possui uma estratégia clara para investigar questões filosóficas oferecendo respostas hipotéticas e provisórias.

Lembrando que o objetivo da sua filosofia é, antes de mais nada, examinar algumas teses aristotélicas. Seu exame da causalidade, por sua vez, é elevado ao estatuto de teoria. Porque boa parte de seu exame das conclusões (sobre a noção da física) dos filósofos aristotélicos está inscrita em dois capítulos do *Exigit ordo*, quase por completo. Então, é plausível a tese a qual defendemos – embora essa mesma possa ter inúmeras lacunas e diversas inconsistências – de uma teoria da causalidade.

Podemos notar que Autrécourt não é necessariamente um atomista. Ele se utiliza de uma estratégia atomista para resolução de problemas que pretende enfrentar ao analisar as conhecidas teses dos aristotélicos. E, ele, ao lançar mão de uma estratégia atomista não toma para si o título de um filósofo atomista. É importante notar que seu atomismo é um recurso hipotético, provisório que busca resolver a não evidência da geração e da corrupção, o problema da eternidade das coisas e, por sua vez, da causalidade no contexto de suas discussões no *Exigit ordo*.

Um outro problema levantado é com relação às fontes autrecurianas. Autrécourt tem pelo menos duas fontes diretas. A primeira fonte é a filosofia antiga. Mais precisamente, a própria filosofia de Aristóteles e a filosofia dos *antiqui*, resgatada a partir da crítica aristotélica elaborada aos atomistas, em especial Leucipo e Demócrito. Ele não abandona os textos e as discussões aristotélicas, ao contrário, delas se serve para construir seu pensamento que é, em última instância, crítico, i.e., analítico.

Autrécourt cita também o pensamento de Platão. Há, por sua vez, uma indicação de uma possível influência platônica em seu pensamento. Sobretudo no final do seu último capítulo do *Exigit ordo*, no qual cita indiretamente a noção platônica de ontologia, na qual os conceitos, as ideias residiriam separadas das coisas particulares num terceiro mundo (o que ele chama de céu), independentes da matéria. Mas, essa influência, pode ter sido conhecida via crítica aristotélica à teoria platônica das ideias.

Quanto à Aristóteles, ainda, Autrécourt desempenha uma função de crítico ao pensamento aristotélico. Ele julga, analisa e examina o conteúdo de algumas proposições – aliás, esse é o objetivo do *Exigit ordo* – dos aristotélicos em sua atividade docente na Sorbone. Ocasionalmente, oferece uma hipótese alternativa, contudo

provisória às questões as quais julga indemonstráveis e inconsistentes na filosofia aristotélica. Mas ele não é um anti-aristotélico. Isso, aliás, não nos autorizaria a entendê-lo como um filósofo avesso ao pensamento aristotélico.

Nesse sentido, Autrécourt consegue, *mutatis mutandis*, elaborar uma teoria da causalidade atomista bastante significativa, no contexto de sua filosofia da natureza; tomando como base a não evidência da geração e da corrupção e impossibilidade do intelecto saber com certeza evidente (reduzida ao primeiro princípio), sobre a eternidade das coisas. Cabendo, então, em sua filosofia uma hipótese atomista capaz, em princípio, de oferecer uma resposta alternativa mediante à noção aristotélica de que as coisas são geradas e que há uma única causa que ocasiona todos os efeitos, sendo esses efeitos diferentes desta causa. Isso para Autrécourt é pouco provável e indemonstrável. Porque, *prima facie*, uma causa só pode produzir um único efeito em espécie. Uma causa não produz mais do que apenas um efeito. Um efeito não tem mais do que uma causa. Essas são algumas das reelaborações das normas da causalidade autrecuriana no contexto atomista.

Antes de mencionar a segunda possível fonte filosófica autrecuriana, cumpre uma observação. Além do pensamento aristotélico e platônico, Autrécourt possivelmente teve contato com o pensamento de Guilherme de Ockham. Não cabe nessa conclusão, listar em quais escritos essa influência ficou mais patente, mas a mais notória passagem é na última passagem do seu último capítulo do *Exigit ordo*. Nessa passagem, com efeito, Autrécourt refere-se claramente à teoria das suposições desenvolvida por Ockham. Muito embora ele aparentemente tenha um posicionamento distinto – com relação ao problema dos Universais – de Ockham.

Após citar Platão, Autrécourt utiliza uma estratégia para finalizar com uma discussão sobre o problema dos Universais, i.e., discutindo sobre a possibilidade da existência das entidades na realidade extra mental e/ou apenas como universais ou particulares, independentes da matéria. Referindo-se sem dúvida à um caráter gramático-lógico da questão nominalista.

A segunda fonte autrecuriana é a filosofia desenvolvida pelos filósofos medievais árabes. Em especial, al-Ghazālī e Averróis. Quanto às fontes oriundas do pensamento árabe em Nicolau de Autrécourt, muitos problemas delas decorrem.

O primeiro problema é saber, e.g., se de fato, al-Ghazālī desempenhou uma influência direta no pensamento autrecuriano. Ora, mostramos nessa dissertação que a influência ghazaliana foi secundária em sua filosofia. Sobretudo no caso da causalidade. Aliás, Autrécourt não foi influenciado diretamente pelo pensamento ghazaliano no que toca à causalidade.

Riker, e.g., em sua tese de doutorado, tentou uma aproximação do pensamento ghazaliano no que tange ao ceticismo. Sua conclusão foi que não há uma influência desse tipo de pensamento em Autrécourt. Mas, ele não descarta a possibilidade de considerar al-Ghazālī e Autrécourt como filósofos céticos. Como mostramos anteriormente, não vemos razões para considerá-los céticos e, nem muito menos, no caso de Autrécourt, que seu possível ceticismo possa ter sido fornecido por al-Ghazālī, conforme concordamos com Courtenay e Kaluza. Portanto, consideramos inconsistente a ideia de que ambos sejam céticos ou tenham algum tipo de raciocínio cético.

Ainda quanto à al-Ghazālī, Autrécourt o cita algumas vezes no *Exigit ordo*. Nas primeiras duas citações, ele, aparentemente, mostra a visão que o filósofo persa desenvolve quanto à física aristotélica, na discussão sobre o conceito do *continuum* e dos indivisíveis. As posteriores citações de Autrécourt referentes ao pensamento ghazaliano, limitam-se a discutir posicionamentos metafísicos. Nada, entretanto, é falado sobre ceticismo e causalidade. Por isso mesmo, mais uma vez, descartamos a hipótese de uma influência direta de al-Ghazālī na construção dos argumentos autrecurianos que constituem o *locus* da nossa reconstrução da teoria da causalidade.

Com relação à influência de Averróis no pensamento autrecuriano, não entramos na discussão nesse trabalho. Consideramos, evidentemente, que muitas das noções desenvolvidas por Autrécourt, sobretudo envolvendo a discussão sobre o intelecto, questões sobre a natureza da alma, da atividade cognitiva e metafísica, sem dúvida, são frutos de seu contato com o pensamento do Comentador e/ou de filósofos averroístas, cuja influência estava em alta na Universidade de Paris no século XIV.

Mas, qual a contribuição direta de Averróis na concepção atomista da causalidade autrecuriana? À primeira vista, nenhuma. A retomada do pensamento Greco-árabe pelo mestre Loreno tem uma clara intenção. A intenção é analisar, criticar e oferecer um julgamento alternativo às conclusões das doutrinas dos filósofos

aristotélicos. Essa retomada do pensamento Greco-árabe atua, destarte, como base para a consolidação da sua visão cosmológica.

Deste modo, se levarmos em consideração que o *Exigit ordo* não é uma obra sistemática, mas um manual inacabado, contudo, consistente, com o qual Autrécourt exerce declaradamente a sua atividade crítica revisitando uma série de conclusões e temas cuja demonstrabilidade é, por ele posta em jogo, fica patente que o primeiro capítulo e o último capítulo desse tratado autrecuriano evidencia sua preocupação em oferecer uma hipótese alternativa às conclusões oriundas do aristotelismo.

Para citar, ao menos os dois capítulos mencionados: o primeiro capítulo, sobre a eternidade das coisas e o segundo capítulo, sobre a causalidade. Ora, consideramos que a intenção de Autrécourt foi, não apenas analisar e criticar a indemonstrabilidade das teses de conteúdos filosóficos apresentadas pelos filósofos aristotélicos (que ele não especifica quais são), mas apresentar uma proposta provável e hipotética que possa satisfazer conclusivamente às afirmações contidas em seu exame.

Claro está quando, no primeiro capítulo, ele trata da eternidade das coisas e da não evidência da geração e da corrupção. Sua estratégia a esse problema é atomista. Ele substituiu a noção de ato e potência, grosso modo, pela noção de arranjo e rearranjo dos corpos indivisíveis e eternos na formação de um objeto. No caso do último capítulo sobre a causalidade, sua estratégia também é atomista. Considerando a estratégia utilizada por Autrécourt no seu primeiro capítulo do *Exigit ordo*, que consiste fundamentalmente em substituir as noções de geração e corrupção pela ideia de movimento local dos átomos, em seu último capítulo, a retomada dessa estratégia consistirá na elaboração de uma teoria atomista da causalidade capaz de mostrar que o que supostamente pensamos ser a causa da geração e da mudança na física, na verdade, essa causa é o arranjo e o rearranjo dos átomos na formação de um objeto determinado: na produção do fogo, na formação da alma humana, na produção dos atos cognitivos e assim sucessivamente.

A causalidade autrecuriana é, nesse sentido, mecanicista e linear. Para utilizar uma linguagem contemporânea, ela é intransitiva. Mostramos que essa intransitividade consiste na não necessidade de um efeito ter como causa a causa primeira, i.e., se  $P$  causa  $Q$  e  $Q$  causa  $R$ , não necessariamente,  $P$  deve causar  $R$ .

Nessa dissertação, conforme falamos, buscamos uma estrutura tríptica, i.e., a dividimos em três capítulos, para a constituição de uma teoria da causalidade. Vejamos como podemos nos aproximar de uma conclusão parcial, tomando cada capítulo por vez e, depois, generalizando nossa conclusão de modo que as partes dessas ideias se somem e nos forneçam uma conclusão geral do tema da causalidade na idade média e, em especial, na filosofia autrecuriana. Lembrando que sua noção de causalidade é discutida em três âmbitos: lógico, epistêmico e físico. Tratamos apenas dos dois últimos aspectos.

No capítulo 1, oferecemos uma aproximação histórico-doutrinal, i.e., uma contextualização de duas noções de causalidade na idade média. Expomos, de forma concisa, em que consiste a causalidade natural e a causalidade divina. De maneira geral, definimos causalidade natural como uma teoria que pretende resolver seus problemas na ordem natural, sem intervenção divina. É uma causalidade que opera com as noções de princípio causal, necessidade causal. Operando dentro da regularidade normal.

Por outro lado, vimos que a causalidade divina comporta um desdobramento conceitual específico. Esse desdobramento conceitual é o ocasionalismo. O ocasionalismo, por sua vez, é discutido no âmbito da filosofia árabe. Especialmente, abordamos o possível ocasionalismo desenvolvido por al-Ghazālī em sua 17ª meditação da *“Incoerência dos filósofos”*. O ocasionalismo islâmico medieval é uma teoria da causalidade que diz que Deus é a única causa de toda relação entre causa e efeito. O ocasionalismo é, ainda, uma teoria causal que tem por finalidade a tarefa de centralizar no poder divino a possibilidade de alterar, substituindo ou suspendendo temporariamente uma causa natural, por uma causa divina. Suspendendo-a ou alterando-a, de acordo com as regras que definem o que é possível de ser realizado, tendo o decreto prévio divino como causa direta ou por intermédio de seus anjos.

Vimos, destarte, que o argumento da causalidade tal qual abordado por al-Ghazālī é, em alguns aspectos, bastante similar ao argumento de Autrécourt, mas, como já mencionado, nada prova que al-Ghazālī seja uma influência direta do pensamento autrecuriano quanto a esse tema.

Consideramos de fundamental importância para a compreensão da causalidade tal qual tratada por Autrécourt, essa contextualização histórico-doutrinal das teorias da causalidade na idade média. Nos limitamos aos séculos IX-XII, períodos em que viveu al-Ghazālī e, ao século XIV, no qual Ockham e Autrécourt tiveram influência.

Discutimos e definimos, de maneira geral, a crítica ghazaliana à relação necessária entre causa e efeito. Vimos que o filósofo persa não nega a possibilidade da relação necessária entre causa e efeito, mas apenas diz que tal relação não pode ser demonstrada e a restringe ao nosso hábito. O que lhe valeu o título, por parte de alguns autores, de cético. É o caso da interpretação de Michael Marmura e de Stephen Riker. Nossa posição está mais próxima de Frank Griffel que o toma como não negando o princípio de causalidade, mas deixando espaço para que a necessidade causal oferecida pelo peripatetismo árabe, oriunda de Ibn Sīnā (Avicena), e.g., fosse questionada. Abrindo espaço, i.e., sendo uma ocasião para uma ‘causa ocasional divina’, realizar, assim, dentro do possível, milagres, alterando uma cadeia causal ou uma relação causal qualquer.

No capítulo 2, oferecemos uma visão parcial da estrutura epistemológica autrecuriana, tomando-a como fundacionalista. Essa visão, no entanto, é o principal fundamento de sua especulação filosófica. Definimos que sua crítica à causalidade é fundamentalmente epistemológica. Tal crítica à causalidade não busca negar, e.g., o princípio de causalidade. Ela consiste em apontar para o fato de não possuímos uma certeza evidente (esta, por sua vez, reduzida ao Primeiro princípio) da relação entre causa e efeito, e, do mesmo modo, afirma que tal relação é contingente. Não temos autorização, i.e., não podemos concluir, a partir da existência de uma coisa, outra e/ou da não existência de uma coisa, uma outra. Como o próprio Autrécourt cita: “a brancura não é vista, logo, a brancura não existe”; “a brancura é vista, logo a brancura existe”.

Essas consequências não são necessárias e evidentes. Ora, Autrécourt as toma como sendo aplicadas à sua discussão sobre as substâncias e os acidentes. E, vimos, destarte, que a discussão da causalidade no contexto das cartas e dos artigos condenados, confunde-se com a discussão dos acidentes e das substâncias.

Um outro aspecto importante em sua crítica epistemológica à causalidade – também presente no *Exigit ordo* – é a ideia de que, com relação à percepção que temos de relação entre causa e efeito, ela está restrita a uma instância cognitiva atrelada ao hábito. Na opinião do mestre Loreno, não temos um conhecimento certo desta relação, mas, se possuímos algum, esse é fruto de um hábito conjectural (*habitus conjecturativus*), que é uma capacidade de concluirmos ou relacionarmos ideias a partir de eventos.

No capítulo 3, oferecemos fundamentalmente uma análise do seu último capítulo do *Exigit ordo*, no qual trata mais detalhadamente da causalidade no contexto atomista. Vimos que a ideia de uma teoria atomista da causalidade se constitui como uma estratégia. Essa estratégia utilizada por Autrécourt tem como finalidade substituir, ainda que provisoriamente, uma explicação causal tradicional que diz que – com relação à física – que as coisas mudam, geram-se, nascem e desaparecem. Ora, esse modelo explicativo, que pode ser tomado como um modelo causal, não é evidente nem demonstrável, segundo Autrécourt.

Para o mestre Loreno, a melhor hipótese seria a constituição de uma explicação causal atomista para esses eventos, ou melhor, para a mudança, o aparecimento e o desaparecimento dos entes. Essa explicação causal atomista está baseada no arranjo e rearranjo dos corpos indivisíveis na formação de uma parte e/ou de um todo.

Essa hipótese de uma teoria atomista da causalidade é oferecida de maneira provisória, por pelo menos três exemplos: (i) a causa do fogo a partir de uma pequena centelha; (ii) a causa da alma humana a partir de outro homem e (iii) a causa dos nossos atos do conhecimento. Esses exemplos oferecidos por Autrécourt, especialmente o último, sobre a causa dos atos dos nossos conhecimentos, não são necessariamente consistentes para mostrar que sua teoria da causalidade é atomista.

Há, certamente, lacunas e inconsistências em seus argumentos sobre a causalidade. Mas, concluímos que seu esforço em sistematizar sua visão sobre a causalidade, autoriza-nos a nos aproximarmos desse tema, supondo, uma reconstrução de modo *ad hoc*. Com efeito, consideramos que existe nesse, contexto argumentativo, uma teoria da causalidade.

Essa teoria da causalidade, paradoxalmente, não é apresentada de maneira sistemática nos escritos autrecurianos. Ela comporta um conjunto, regras, leis e princípios que está diretamente conectado com uma ideia epistemológica fundacionalista. A causalidade autrecurian é sinônimo de ordem e perfeição. É uma causalidade linear, e mecanicista. Opera como mecanismo explicativo dos eventos observados nas ciências, na filosofia e na teologia.

A teoria atomista da causalidade é uma verdadeira estratégia filosófica. Ela substitui as noções de geração e corrupção, pelas noções de arranjo e rearranjo dos

corpos indivisíveis. Por trás dessa noção, está o conceito de movimento local. Por intermédio desse movimento, Autrécourt estabelece que a relação de causalidade além de linear (horizontal) em sua efetivação, tem como condição, um funcionamento vertical. Esse funcionamento vertical ocorre pela junção do movimento dos corpos indivisíveis com o movimento dos corpos celestes que determinam o arranjo e o rearranjo dos corpos indivisíveis na física.

Enfim, esperamos que tenhamos nos aproximado, de maneira apropriada, do tema da causalidade em Nicolau de Autrécourt.



## 5. Bibliografia

### a. *Edição das Obras de Nicolau de Autrécourt*

*Exigit ordo, Cartas e artigos condenados:*

LAPPE, J. *Nicolaus von Autrecourt. Sein Leben, seine Philosophie, seine Schriften*, Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, 6 (1908), Heft 2, 1\*-48\*.

DE RIJK, L. M., *Nicholas of Autrecourt. His Correspondance with Master Giles and Bernard d'Arezzo*, Brill: Leiden – New York – Köln, 1994.

*Exigit ordo executionis et Quaestio Utrum visio creature rationalis beatificabilis per Verbum possit intendi naturaliter*: O'DONNELL, J. R. "Nicholas of Autrecourt". *Mediaeval Studies*, 1 (1939), 179-280.

AUTRE COURT, Nicola di. *Il "Trattato"*. (Traduzione, introduzione e note a cura di Antonella Musu). Edizioni ETS: Firenze, 2009.

### b. *Traduções*

FLASCH, K. "Mittelalterlicher Empirismus" in: *Geschichte der philosophie in Text und Darstellung: Mittelalter*, Stuttgart: Reclam 1982, 484-500 (tradução alemã das duas cartas a Bernard d'Arezzo).

HYMAN, A.; WALSH, J.J. (eds.). *Philosophy in the Middle Ages*. Hackett Publ.: Indianapolis, Comp. 1973, 656-664. (tradução inglesa das duas cartas a Bernard d'Arezzo).

KENNEDY, L. A.; ARNOLD, R.E.; MILLWARD, A.E. *The Universal Treatise*. Marquette University Press: Milwaukee, 1971 (tradução inglesa do *Exigit ordo executionis*).

GRANT, E. (ed.). *A Source Book in Medieval Science*. Harvard University Press: Cambridge Mass, 1974. p. 352-359 (excertos do *Exigit ordo executionis*).

IMBACH, R. PERLER, D. *Briefe*. Felix Meiner Verlag : Hamburg, 1988. (tradução alemã da correspondência completa e dos artigos condenados).

DE RIJK, L. M. *Nicholas of Autrecourt. His Correspondance with Master Giles and Bernard d'Arezzo*. Brill : Leiden – New York – Köln, 1994. (tradução inglesa completa da correspondência e dos artigos condenados).

GRELLARD, C. *Correspondance. Articles condamnés*, Vrin : Paris, 2001. (tradução francesa da correspondência e dos artigos condenados).

DE BONI, L. A. *Nicolau de Autrécourt: duas cartas a Bernardo de Arezzo*. *Veritas*, v. 42, n. 3, setembro, 1997, p. 767-775.

### ***c. Estudos***

ADAMS, M. McCord. *William Ockham*. Notre Dame, 1987, vol. 1, chap. 14, p. 607-624.

ALESSIO, F. “*Nicola d'Autrecourt*” in: M. Dal Pra (ed.). *Storia della Filosofia: Medioevo*. Società Editrice Libreria: Milano, 1975/1976, 367-378.

ALLINEY, G. «*The Theory of the Will in Nicholas of Autrécourt : a threefold Structure* ». dans CAROTI, S. & GRELLARD, C. (éd.), *Nicolas d'Autrécourt et la Faculté des Arts de Paris (1317-1340). Actes du colloque de Paris, 19-21 mai 2005*. Quaderni di Paideia, Stilgraf Editrice: Cesena, 2006, p. 277-298.

BEUCHOT, M. «*Escepticismo en la Edad Media : el caso de Nicolas de Autrecourt* ». *Revista latino-americana de filosofia*, 15/3 (1989), 307-319.

Bianchi, L., *L'inizio dei tempi. Antichità e novità del mondo da Bonaventura a Newton*, Florence, 1987, p. 52-55.

BIARD, J. «*Nicolas d'Autrécourt et Gautier Burley* », dans CAROTI, S. & GRELLARD, C. (éd.). *Nicolas d'Autrécourt et la Faculté des Arts de Paris (1317-1340). Actes du colloque de Paris, 19-21 mai 2005*. Quaderni di Paideia, Stilgraf Editrice : Cesena, 2006. p. 299-318.

BOTTIN, F. «*La polemica contro i moderni loyci (G. di Ockham e N. di Autrecourt) nella Decas loyca di Leonino di Padova* ». *Medioevo*, 4 (1978), 101-143.

BRENET, J.B. *Averroès et les 'averroïstes' dans le traité Sur l'éternité des choses de Nicolas d'Autrécourt*, dans CAROTI, S. & GRELLARD, C. (éd.). *Nicolas d'Autrécourt et la Faculté des Arts de Paris (1317-1340). Actes du colloque de Paris, 19-21 mai 2005*. Quaderni di Paideia, Stilgraf Editrice : Cesena, 2006, p. 253-276.

CAROTIS, S. «*'Or i est, or n'i est une'. Nicolas d'Autrécourt et le ludus baterellorum ou de la génération et de la corruption* ». dans *Chemins de la pensée médiévale. Etudes offertes à Zénon Kaluza*, P. BAKKER, E. FAYE ; GRELLARD, C. (éd.). Brepols: Turnhout, 2002. p. 135-168.

\_\_\_\_\_. «*Nicolas d'Autrécourt, la génération, la corruption et l'altération* ». Dans CAROTI, S. & GRELLARD, C. (éd.). *Nicolas d'Autrécourt et la Faculté des Arts*

*de Paris (1317-1340). Actes du colloque de Paris, 19-21 mai 2005. Quaderni di Paideia, Stilfgraf Editrice : Cesena, 2006. p. 219-252.*

CELEYRETTE, J. *L'indivisibilisme de Nicolas d'Autrécourt dans le contexte parisien des années 1330.* Dans CAROTI, S. & GRELLARD, C. (éd.). *Nicolas d'Autrécourt et la Faculté des Arts de Paris (1317-1340). Actes du colloque de Paris, 19-21 mai 2005.* Quaderni di Paideia, Stilfgraf Editrice : Cesena, 2006. p. 195-218.

CHOJNACKI, P. *Les facteurs et les limites de la connaissance humaine d'après la critique d'Occam et de Nicolas d'Autrecourt.* *Collectanea theologica*, 29 (1958), 98-105; repris dans *L'homme et son destin d'après les penseurs du moyen-âge*, Actes du Premier Congrès international de Philosophie médiévale, LouvainBruxelles, 28 août - 4 septembre 1958. Ed. Nauwelaerts: Louvain/Paris, 1960, 681-687.

COPLESTON, F. C. *The logical empirism of Nicholas of Autrecourt.* *Proceedings of the Aristotelian Society.* 74 (1973/1974), 249-262.

COURTENAY, W. *Capacity and volition. A History of the Distinction of Absolute and Ordained power.* Bergame, 1990, chap. 7, p. 173-174.

\_\_\_\_\_. *Arts and Theology at Paris, 1326-1340.* Dans, CAROTI, S. & GRELLARD, C. (éd.) *Nicolas d'Autrécourt et la Faculté des Arts de Paris (1317-1340). Actes du colloque de Paris, 19-21 mai 2005.* Quaderni di Paideia, Stilfgraf Editrice : Cesena, 2006. p. 15-64.

DAL PRA, M. *La fondazione dell'empirismo e le sue aporie nel pensiero di Nicola di Autrecourt.* *Rivista critica di storia della filosofia*, 7 (1952), 389-402.

\_\_\_\_\_. *Nicola di Autrecourt.* *Storia universale della filosofia* 18. Fratelli Bocca : Milano, 1951.

DENERY, G. D. II, *Seeing and Being Seen: Vision, Visual Analogy and Visual Error in Late Medieval Optics, Theology and Religious Life*. Cambridge University Press: Cambridge, 2005.

\_\_\_\_\_. *Nicholas of Autrecourt on Saving the Appearances*. Dans CAROTI, S. & GRELLARD, C. (éd.). *Nicolas d'Autrécourt et la Faculté des Arts de Paris (1317-1340). Actes du colloque de Paris, 19-21 mai 2005*. Quaderni di Paideia, Stilgraf Editrice: Cesena, 2006. p. 65-84.

DE RIJK, L. M. *Foi chrétienne et raison humaine. Buridan contre les theologizantes*. In: *Langage et philosophie Hommage à Jean Jolivet*. Vrin: Paris, 1996. Éd. A. ELAMRANI-JAMAL, A GALONNIER ; DE LIBERA, A. p. 346-401.

DUTTON, B. *Nicholas of Autrecourt and William of Ockham on Atomism, Nominalism And the Ontology of Motion*. *Medieval Philosophy and Theology*, 5 (1996), p. 63-85.

ELIE, H. *Le complexe significabile*, Paris, 1937, chap. 2, p. 37-40.

FLASCH, K. *Nicolaus von Autrecourt*. In: *Geschichte der Philosophie in Text und Darstellung: Mittelalter*, Stuttgart: Reclam 1982, 481-483.

\_\_\_\_\_. *Apriorismus in London - Empirismus in Paris: Thomas Bradwardine und Nikolaus von Autrecourt*. In: ders., *Das philosophische Denken im Mittelalter*, Stuttgart: Reclam 1986, 459-471.

\_\_\_\_\_. *Die Metaphysik des Einen bei Nikolaus von Kues*. Brill: Leiden, 1973, 65-84.

FRANKLIN, J. *The Science of Conjecture. Evidence and Probability before Pascal*. The John Hopkins University Press: London and Baltimore. p. 210-216.

GILSON, E. *History of Christian Philosophy in the Middle Ages*. London: Sheed and Ward 1955, 505-511.

GRANT, E. *The arguments of Nicholas of Autrecourt for the existence of interparticulate vacua*. In: XIIe Congrès international d'histoire des sciences, Vol. III A: Science et philosophie; Antiquité, Moyen-Age, Renaissance, Paris: A. Blanchard 1968, 65-68.

GRELLARD, C. *Amour de soi, amour du prochain. Nicolas d'Autrecourt, Jean Buridan et l'idée d'une morale laïque (autour de l'article condamné n°66)*. Dans, P. BAKKER, E. FAYE ; GRELLARD, C. (éd.), *Chemins de la pensée médiévale*. Etudes offertes à Zénon Kaluza. Brepols: Turnhout, 2002. p. 216-251.

\_\_\_\_\_. *Le statut de la causalité chez Nicolas d'Autrecourt*. *Quaestio*, 2 (2002), 267-289

\_\_\_\_\_. *Les présupposés méthodologiques de l'atomisme : la théorie du continu chez Nicolas d'Autrecourt et Nicolas Bonet*. In: GRELLARD, C. (éd.). *Méthodes et statut des sciences à la fin du moyen âge*. Presse Universitaire du Septentrion: Lille, 2004, 181-199.

\_\_\_\_\_. *L'usage des nouveaux langages d'analyse dans la Quaestio de Nicolas d'Autrecourt, Contribution à la théorie autrécurienne de la connaissance*. In: J. CELEYRETTE & S. CAROTI (éd.). *Quia inter doctores erat magna dissensio. Les débats de philosophie naturelle à Paris au XIVe siècle*, L. Olschki, Florence, 2004, p. 69-95.

\_\_\_\_\_. *Croire et savoir. Les principes de la connaissance selon Nicolas d'Autrecourt*. Vrin: Paris, 2005.

\_\_\_\_\_. *Nicolas d'Autrecourt, Traité utile, Les indivisibles*. Introduction et traduction, dans BIARD, J. et CELEYRETTE, J. (dir.). *De la théologie aux mathématiques. L'infini au XIVe siècle*. Les Belles Lettres: Paris, 2005. p. 137-176.

\_\_\_\_\_. *Evidência ou probabilidade ? Os debates acerca da justificação da indução no século XIV.* [Evidence ou probabilité ? Les débats sur la justification de l'induction au 14<sup>e</sup> siècle]. *Cadernos de Historia e Filosofia da Ciência*. Campinas, Série 3, v. 15, n. 2, p. 411-434, jul-dez. 2005.

\_\_\_\_\_. *Sicut specula sine macula. La perception et son objet chez Nicolas d'Autrécourt*. VASILIU, A. (éd.). *Image et représentation dans la pensée médiévale*, Khôra, 3-4 (2006).

\_\_\_\_\_. *Nicolas Drukken de Dacie, entre Autrécourt et Buridan. Logique et théorie de la connaissance à la fin des années 1330*. Dans CAROTI, S. & GRELLARD, C. (éd.). *Nicolas d'Autrécourt et la Faculté des Arts de Paris (1317-1340). Actes du colloque de Paris, 19-21 mai 2005*, Quaderni di Paideia, Stilgraf Editrice: Cesena, 2006. p. 153-174

\_\_\_\_\_. *Nicolas of Autrecourt's atomistic Physics*. Dans *Atomism and its place in Late Medieval Philosophy*. Actes des journées d'études d'Oxford, 24-25 novembre 2004 édités par GRELLARD, C. et ROBERT, A. Brill : Leiden, Boston, 2009. « Medieval and Early Modern Science ».

\_\_\_\_\_. *Nicholas of Autrecourt's Skepticism. Skepticism in Middle Ages and Renaissance Thought*, actes du colloque ESF d'Uppsala, 6-8 mai 2005 édités par H. Lagerlund, Brill. (no prelo).

GROARKE, L. *On Nicholas of Autrecourt and the law of non-contradiction*. *Dialogue*, 23 (1984), 129-134.

HISSETTE, R. *Note sur Nicolas d'Autrecourt*. *Bulletin de Philosophie médiévale*, 23 (1981), 94-96.

HÜBENER, W. *Ordo und mensura bei Ockharn und Autrecourt*. In: A. ZIMMERMANN (Hrsg.) *Mensura, Mass, Zahl, Zahlensymbolik im Mittelalter*. *Miscellanea Mediaevalia* 16/1. W. de Gruyter: Berlin/New York, 1983, 103-117.

VALADARES, Jeferson da Costa. *Sub propria ratione e actus scientificus: a polêmica epistemológica de Nicolau de Autrécourt sobre a distinção do conhecimento*. *Revista do Seminário dos Alunos do Programa de Pós-Graduação Lógica e Metafísica/UFRJ*, v. 03, p. 01-13, 2012. Disponível em: [https://seminarioppglm.files.wordpress.com/2013/01/valadares\\_sub-propria-ratione.pdf](https://seminarioppglm.files.wordpress.com/2013/01/valadares_sub-propria-ratione.pdf)  
Acesso em: 10. Jun. 2014.

\_\_\_\_\_. *Observações sobre a eternidade das coisas em Nicolau de Autrécourt*. *Synesis*, v. 6, n. 2, jan. 2015. ISSN 1984-6754. Disponível em: <http://seer.ucp.br/seer/index.php?journal=synesis> . Acesso em: 30 Jan. 2015.

KALUZA, Z. *Serbi un sasso il nome* : une inscription de San Gimignano et la rencontre entre Bernard d'Arezzo et Nicolas d'Autrécourt. In: *Historia philosophiae medii aevii. Studien zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*. Amsterdam-Philadelphia, 1991, p. 437-466.

\_\_\_\_\_. *Nicolas d'Autrécourt. Ami de la vérité*. *Histoire Littéraire de la France*, 42-1, Paris, 1995.

\_\_\_\_\_. *Nicolas d'Autrécourt et la tradition de la philosophie grecque et arabe*. In: *Perspectives arabes et médiévales sur la tradition scientifique et philosophique grecque*. Louvain-Paris, 1997, éd. A. HASNAWI; A. ELAMRANI-JAMAL et M. AOUD. p. 365-393.

\_\_\_\_\_. *Voir: la clarté de la connaissance chez Nicolas d'Autrécourt*. *Micrologus*, 5 (1997), p. 89-105.



\_\_\_\_\_. *Les catégories dans l'Exigit ordo. Etude de l'ontologie formelle de Nicolas d'Autrécourt. Studia Mediewistyczne*, 33, (1998), p. 97-124.

\_\_\_\_\_. *Eternité du monde et incorruptibilité des choses dans l'« Exigit ordo » de Nicolas d'Autrécourt. In: G. ALLINEY; L. COVA (a cura di), Tempus, aeuum, aeternitas. La concettualizzazione del tempo nel pensiero tardomedievale*, L. S Olschki, Firenze, 2000, 207-240.

\_\_\_\_\_. *La récompense dans les cieux. Remarques sur l'eschatologie de Nicolas d'Autrécourt. In: Księga pamiatkowa per czci Profesora Zdzisława Kuksewicza [Mélanges offerts au professeur Z. Kuksewicz]*, wydawnictwo uniwersytetu łodzkiego, Łódź, 2000, 79-104.

\_\_\_\_\_. *La convenance et son rôle dans la pensée de Nicolas d'Autrécourt. In: GRELLARD, C. (éd.). Méthodes et statut des sciences au moyen âge et à la renaissance. Presse Universitaire du Septentrion: Lille, 2004. p. 83-126.*

\_\_\_\_\_. *La finalité dans la nature selon Nicolas d'Autrécourt. In: CELEYRETTE, J. & CAROTI, S. (éd.). Quia inter doctores erat magna dissensio. Les débats de philosophie naturelle à Paris au XIVe siècle. L. Olschki: Florence, 2004, p. 49-67.*

KENNEDY, L. *Philosophical Scepticism in England in the Mid-Fourteenth Century. Vivarium*, 20-1 (1983), p. 35-37.

MACCAGNOLO, E. *Metafisica e gnoseologia in Nicolo d'Autrecourt. Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*. 45 (1953), 36-53.

MCDERMOTT, A. C. *Direct Sensory Awareness: A Tibetant View and a Medieval Counterpart. Philosophy East and West*, 23/3 (1973), p. 343-360.

MAIER, A. *Das Problem der Evidenz in der Philosophie des 14. Jahrhunderts. Ausgehendes Mittelalter: Gesammelte Aufsätze zur Geistesgeschichte des 14. Jhs.*, Bd. 2. Edizioni di Storia e Letteratura: Roma, 1967, 367-418.

MENSCHING, G. *Le nominalisme et la science réelle. Considération sur la naissance de la modernité, à propos de Nicolas d'Autrecourt*. In: Bulletin de la société française de philosophie, année 1987, n°4, (1993), p. 132-160.

MICHALSKI, K. *La philosophie au XIV<sup>e</sup> siècle. Six études*. Frankfurt, 1969.

MOODY, E.A. *Ockham, Buridan, and Nicolaus of Autrecourt*. Franciscan Studies, 7 (1947), 113-146; repris in J. F. Ross (ed.), *Inquiries into Medieval Philosophy*. A Collection in Honor of Francis P. Clarke, Westport: Green wood Publ. 1971, 275-313.

NARDI, B. *Soggetto ed oggetto del conoscere nella filosofia antica e medievale*. Rome, 1952, chap. VII-VIII, p. 48-59.

O'DONNELL, J. R. *The Philosophy of Nicholas of Autrecourt and His Appraisal of Aristotle*. *Mediaeval Studies*, 4 (1942), 97-125.

\_\_\_\_\_. *Nicholas of Autrecourt*. New Catholic Encyclopedia. McGraw-Hill: New York, 1967. Vol. 10, 447-448.

PABST, B. *Atomtheorien des lateinischen Mittelalters*. Darmstadt, 1994, chap. VIII, p. 285-306.

PAQUÉ, R. *Das Pariser Nominalistenstatut. Zur Entstehung des Rationalitätsbegriffs der neuzeitlichen Naturwissenschaft, Quellen und Studien zur Geschichte der Philosophie 14*, Berlin: W. de Gruyter 1970, Kapitel 6, 168-249. (Tradução francesa E. Martineau, *Le statut parisien des nominalistes*. PUF: Paris, 1985).

PERLER, D. *Zweifel und Gewissheit. Skeptische Debatten im Mittelalter*, Klosterman, Frankfurt-am-Main, 2006.

\_\_\_\_\_. *Relations nécessaires ou contingentes? Nicolas d'Autrécourt et la controverse sur la nature des relations cognitives*. Dans CAROTI, S. & GRELLARD, C. (éd.). *Nicolas d'Autrécourt et la Faculté des Arts de Paris (1317-1340)*. Actes du colloque de Paris, 19-21 mai 2005. Quaderni di Paideia, Stilgraf Editrice: Cesena, 2006, p. 85-112.

PYLE, A. *Atomism and its Critics, from Democritus to Newton*. Bristol, 1995.

RASHDALL, H. *Nicholas de Ultricuria, a Medieval Hume*. Proceedings of the Aristotelian Society, 7 (1906/1907), 1-27.

ROBERT, Aurélien. *Jamais Aristote n'a eu de connaissance d'une substance: Nicolas d'Autrécourt en contexte*. Dans CAROTI, S. & GRELLARD, C. (éd.). *Nicolas d'Autrécourt et la Faculté des Arts de Paris (1317-1340)*. Actes du colloque de Paris, 19-21 mai 2005. Quaderni di Paideia, Stilgraf Editrice: Cesena, 2006. p. 113-152.

RIKER, S. E. *The Skepticism of Nicolaus of Autrecourt: a Forgotten Type of Skepticism*. Unpublished PhD Dissertation, The Catholic University of America: Washington D.C., 1999.

SCHÖNBERGER, R. *Relation als Vergleich. Die Relationstheorie des Johannes Buridan im Kontexte seiner Denken und des Scholastik*. Leiden- New York- Köln, 1994, p. 219-223.

STIEFEL, T. *The Problem of Causal Inference in the World of Nicholas of Autrecourt*. History of Science, 30 (1992), 295-309.

TACHAU, K. H. *Vision and Certitude in The Age of Ockham. Optics, Epistemology and the Foundations of Semantics, 1250-1345*. Leiden- New York – Copenhagen, Cologne, 1988, chap. 11, p. 335-352.

THIJSSSEN, H. J. M. M. *John Buridan and Nicholas of Autrecourt on Causality and Induction*. Traditio, 43 (1987), p. 237-255.

\_\_\_\_\_. The "semantic" Articles of Autrecourt's Condemnation. New Proposals for an Interpretation of the Articles 1, 30, 31, 35, 57 and 58. *Archives d'Histoire Littéraire et Doctrinales du Moyen Age*, 57 (1990), p. 155-175.

\_\_\_\_\_. *Censure and Heresy at the University of Paris, 1200-1400*, Philadelphia, 1999, chap. 4, p. 73-82.

\_\_\_\_\_. *The Quest for Certain Knowledge in the Fourteenth Century: Nicolas of Autrecourt against the Academics*. In: J. SIHVOLA (ed. by), *Ancient Scepticism and the Sceptical Tradition*. *Acta philosophica Fennica*, 66, Helsinki 2000, 199-223.

\_\_\_\_\_. *Nicholas of Autrecourt*. URL: [plato.stanford.edu/entries/Autrecourt](http://plato.stanford.edu/entries/Autrecourt) .

TINE, A. *Nicola di Autrecourt: un caso di incidenza dell'atomismo antico e medioevo*, Catania: Università di Catania, Istituto Dipartimentale di Studi Antichi e Tardo-Antichi, Sezione Filosofia, 1983.

SCOTT, T.K. *Nicholas of Autrecourt, Buridan, and Ockhamism*. *Journal of the History of Philosophy*, 9 (1971), 15-41.

TOWNSLEY, A.L. *Nicholas of Autrecourt as anti-metaphysician: the principles of the good and the eternity of things in the Exigit ordo executionis*. *Giornale di Metafisica*, 31 (1976), 133-147.

VIGNAUX, P. *Nicholas d'Autrecourt*. *Dictionnaire de théologie catholique*, 11 (1931), 561-587.

WALKER, L.J. *Nicolaus of Autrecourt's Refutation of Aristotelianism*. *Downside Review*, 67 (1949), 26-42 (Besprechung von Weinbergs Monographie).

WEINBERG, J. *Nicolaus of Autrecourt. A study in fourteenth century Thought*. Princeton: University Press, 1948. Second edition, Greenwood Press: New York, 1969.

\_\_\_\_\_. *Nicolaus of Autrecourt: A Reply*. *Journal of Philosophy*, 46 (1949), 817-822.

\_\_\_\_\_. The Fifth Letter of Nicholas of Autrecourt to Bernard of Arezzo. In: J.F. Ross (ed.). *Inquiries into Medieval Philosophy. A Collection in Honor of F.P. Clarke*, Westport: Greenwood, 1971, 15-24.

WOLFSON, H.A. *Nicolaus of Autrecourt and Ghazâli's argument against causality*. *Speculum*, 44 (1969), 234-238.

ZUBOV, V. *Walter Catton, Gérard d'Odon et Nicolas Bonet*. *Physis*, 4 (1959), p. 261-278.

ZUPKO, J. *Buridan and Skepticism*. *Journal of the History of Philosophy*, 31, 2 (1993), p. 191-221

\_\_\_\_\_. *John Buridan. Portrait of a Fourteenth Century Arts Master*. Notre Dame University Press: Notre Dame, 2002.

\_\_\_\_\_. *Buridan and Autrecourt: a reappraisal*. Dans CAROTI, S. & GRELLARD, C. (éd.). *Nicolas d'Autrecourt et la Faculté des Arts de Paris (1317-1340). Actes du colloque de Paris, 19-21 mai 2005*. Quaderni di Paideia, Stilgraf Editrice: Cesena, 2006, p. 175-194.

#### ***d. Outras obras consultadas***

HACKING, Ian. *L'émergence de la probabilité*. Trad. de l'anglais par Michel Dufour. Avec le concours de Collège de France, Seuil: Paris, 2002. (Collection Liber).

HUME, David. *Investigação sobre o Entendimento Humano*. (tradução de Arthur Mourão) Edições 70: Lisboa, 1989.

HINTIKKA, J. *Analyses of Aristotle*. Kluwer Academic Publishers: London, 2004.  
(cap.7. p. 111-125).

LUKASIEWICZ, Jan. *Du principe de contradiction chez Aristote*. L'ÉCLAT: Paris, 2000.

SIMONS, Peter. *Parts. A study in ontology*. Oxford University Press: Oxford, 2003.

ARISTOTELES. *Topica, VI-3. (Aristoteles Latinus)*. Translatio Boethii, Fragmentum Recensionis Alterius, et translatio anonyma. Edit: Laurentinus Minio-Paluello. Desclée de Brouwer: Paris, 1969. p. 5-30.

\_\_\_\_\_. *Topica, (Aristoteles Latine): interpretibus variis*. Ed. Academia Regia Borussica. Nachdr. [der Aug.]. Berlin, 1831. Hrsg. Und eingeleitet von Eckhard Kessler. München: Fink, 1995.

\_\_\_\_\_. *Topiques. Organon V. (Traduction et notes par J. Tricot)*. Vrin: Paris, 2012.

\_\_\_\_\_. *Premiers analytiques. Organon III. (Introduction, traduction, notes et index par J. Tricot)*. Vrin: Paris, 2007.

\_\_\_\_\_. *Seconds analytiques. Organon IV. (Introduction, traduction, notes et index par J. Tricot)*. Vrin: Paris, 2012.

DE RIJK, L. M. *La philosophie médiévale*. Brill: Leyden, 1985. p. 217.

AL-GHAZÂLÎ. *Tahâfut al-Falâsifah. (The Incoherence of the philosophers)*. A parallel English-Arabic text translated, introduced, and annotated by Michael E. Marmura. Brigham Young University Press. Provo: Utah, 1997.

\_\_\_\_\_. *The Incoherence of the philosophers*. In: Hyman, 283. Brackets Hyman's translation is directly from the arabic of the *Tahafot al-Falâsifat*. Ed. M. Bouyges, S.J. Imprimerie Catholique: Beirut, 1927.

- GYEKYE, Kwame. Al-Ghazâlî on action. In: Al-Ghazâli: la raison et le miracle (1987), p. 8391.
- GRIFFEL, Frank. *Al-Ghazâlî's Philosophical Theology*. Oxford University Press: Oxford, 2009.
- ALON, Ilai. "Al-Ghazâlî on Causality". *Journal of the American oriental Society*, 100 (1980), p. 398.
- COURTENAY J. William. *Covenant and Causality in Medieval Thought. Studies in Philosophy, theology and economic practice*. Variorum Reprints: London, 1984.
- \_\_\_\_\_. *The Critique on Nature Causes in the Mutakallimin and Nominalism*. *Harvard Theological Review*, 66 (1973), pp. 77-94.
- CORBIN, Henry. *Histoire de la philosophie islamique*. Gallimard: Paris, 2010.
- AVERROIS CORDUBENSIS. *Commentarium Magnum in Aristotelis De Anima libros*. F. Stuart Crawford (Éd.). Livro III. Cambridge: Massachusetts, 1943. p. 379-439.
- AVERROËS. *L'Incohérence de "L'Incohérence"*. In: *L'Islam et la raison*. (Traduction par Marc Geoffroy, présentation par Alain de Libera). Flammarion: Paris, 2000.
- \_\_\_\_\_. *Grand commentaire du De Anima, Livre III (429a 10-453b 25)*. In: *L'intelligence de la pensée*. (Traduction, introduction et notes par Alain de Libera). Flammarion: Paris, 1998.
- BIARD, Joël. *Science et nature. La théorie buridanienne du savoir*. J. VRIN: Paris, 2012. (*Collection Études de Philosophie Médiévale*).
- VARZI, Achille. *Ontologia*. Realizzazione editoriale SWIF: Roma-Bari, 2005.
- MOSER, K. Paul; H. Dwayne; TROUT, D. J. *A teoria do conhecimento, uma introdução temática*. Martins Fontes: São Paulo, 2011.

GLORIEUX, P. *La formation d'un maître en théologie au XIVe siècle*. Archives d'histoire doctrinale et Littéraire du Moyen Age. (41) J. Vrin: Paris, 1967. (Especialmente, páginas 74 a 90).

GOODMAN, Nelson. *Fact, Fiction and Forecast*. Fourth Edition. Harvard University Press: Cambridge, Massachusetts, 1983. p. 59-83.

STRAWSON, P. F. *Introducción a una teoría de la lógica*. Editorial Nova: Buenos Aires, 1969.

WITTEGENSTEIN, L. *Tratado Lógico-Filosófico*. Fundação Calouste Gulbenkian: Lisboa, 2011.

WHITE, Graham. *Medieval Theories of Causation*. In: ZALTA, E. (ed.) *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2013 Edition). Disponível em: <http://plato.stanford.edu/entries/causation-medieval/> Acesso em: 23 jun. 2014.

\_\_\_\_\_. *Da Certeza*. Edições 70: Lisboa, 1969.

SCHMALTZ, Tad M. *Descartes on Causation*. Oxford University Press: Oxford, 2008.

VERZA, Tadeu Mazzola. *Kalām: A escolástica islâmica*. In: PEREIRA, R. H. S. (Org.). *O islã clássico. Itinerários de uma cultura*. Perspectiva: São Paulo, 2007. p. 149-175.

GUERRERO, Ramón Rafael. *Al-Ghazālī: A defesa do Islã Sunita*. (Tradução do original espanhol, Rosalie Helena de Souza Pereira). In: PEREIRA, R. H. S. (Org.). *O islã clássico. Itinerários de uma cultura*. Perspectiva: São Paulo, 2007. p. 177-210.

GILSON, Etienne. *A filosofia na Idade Média*. Martins Fontes: São Paulo, 2001.

TUGENDHAT, Ernst; WOLF, Ursula. *Propedêutica lógico-semântica*. 2ª edição. Vozes: Petrópolis, 2005.

LEE, Sukjae. *Occasionalism*. In: ZALTA, E. (ed.). *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2008 Edition). Disponível em: <http://plato.stanford.edu/entries/occasionalism/> Acesso em: 06 out. 2014.



WHITE, G. Graham (1996). *Nicholas of Autrecourt*. In T. Mautner (ed.), *The Penguin Dictionary of Philosophy*. Penguin.

PANACCIO, Claude. *De la reconstruction en histoire de la philosophie*. Tiré: G. Boss (dir.) *La philosophie et son histoire*. Éditions du Grand Midi: Zurich, 1994, pp. 173-195.

PANACCIO, Claude. *Discussion de la Conférence de Claude Panaccio*. Tiré: G. Boss (dir.) *La philosophie et son histoire*. Éditions du Grand Midi: Zurich, 1994, pp. 293-312.

