

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA SOCIAL

CECÍLIA HULSHOF

A ciência medieval e a condenação parisiense de 1277

Dissertação de mestrado

Versão corrigida

São Paulo

2021

CECÍLIA HULSHOF

A ciência medieval e a condenação parisiense de 1277

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História Social do Departamento de História da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo para a obtenção do título de Mestre em História

Área de concentração:

História Social

Orientador: Prof. Dr. Gildo Magalhães dos Santos Filho

Versão corrigida

São Paulo

2021

Autorizo a reprodução e divulgação total ou parcial deste trabalho, por qualquer meio convencional ou eletrônico, para fins de estudo e pesquisa, desde que citada a fonte.

Catálogo na Publicação
Serviço de Biblioteca e Documentação
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo

H917c Hulshof, Cecília
A ciência medieval e a condenação parisiense de
1277/ Cecília Hulshof; orientador Gildo Filho - São
Paulo, 2021.
323 f.

Dissertação (Mestrado)- Faculdade de Filosofia,
Letras e Ciências Humanas da Universidade de São
Paulo. Departamento de História. Área de
concentração: História Social.

1. Ciência. 2. Religião. 3. Idade Média. I. Filho,
Gildo, orient. II. Título.

ENTREGA DO EXEMPLAR CORRIGIDO DA DISSERTAÇÃO/TESE**Termo de Ciência e Concordância do (a) orientador (a)**

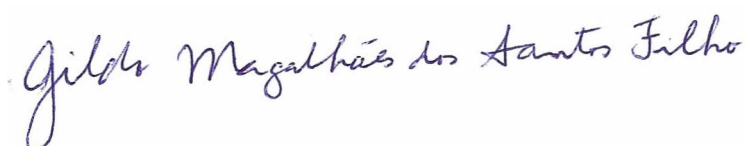
Nome do (a) aluno (a): Cecília Hulshof

Data da defesa: 20/07/2021

Nome do Prof. (a) orientador (a): Gildo Magalhães dos Santos Filho

Nos termos da legislação vigente, declaro **ESTAR CIENTE** do conteúdo deste **EXEMPLAR CORRIGIDO** elaborado em atenção às sugestões dos membros da comissão Julgadora na sessão de defesa do trabalho, manifestando-me **plenamente favorável** ao seu encaminhamento e publicação no **Portal Digital de Teses da USP**.

São Paulo, 24/08/2021



(Assinatura do (a) orientador (a))

AGRADECIMENTOS

À Causa Primeira – a de Tomás, não a de Averróis –, sem a qual tudo soa vazio para mim.

Ao meu pai, Valter, que com seu exemplo de vida e sua generosidade constante me impele tão fortemente a ser pelos outros (embora o meu trabalho seja muito menos social que o seu); que sempre sonhou longe e me fez sonhar longe; que sempre torna a vida muito mais leve com seu otimismo, seu bom humor e suas piadas de cada dia; que me incentivou a graduar-me em algum curso superior quando pensei em deixar os estudos após o ensino médio.

À minha mãe, Margarida, que com sua presença silenciosa e constante, e também através de seus livros, transmitiu-me certezas tão grandes pelas quais eu quis lutar; que foi sempre o meu porto seguro intelectual e minha enciclopédia ambulante; que sempre se dispôs a revisar todos os meus textos, fossem do tamanho que fossem, e que, com a qualidade de uma tradutora juramentada em francês, detectou excessos de crase e até erros de tradução, além de quebrar a cabeça comigo para formular as frases mais difíceis.

Aos meus irmãos, Tarcísio, Laura, Cristina e Elisa, meus oásis espalhados por aí, que me proporcionaram não só os aprendizados implícitos na convivência durante a infância, desde aprender a dividir até aceitar que as pessoas são diferentes, mas que continuaram me guiando durante a adolescência e até hoje, seja com palavras ou com a própria vida, com suas decisões e com as lindas famílias que construíram.

Ao Axell, meu *alter ego*, que foi quem acompanhou mais de perto o lento e exaustivo processo de leitura e escrita, e que quando eu dizia “hoje rendi só tantos parágrafos”, respondia “veja só quantos!”; com quem compartilhei a maior parte das minhas leituras, ideias e dificuldades sobre esta pesquisa; com quem tirei as dúvidas a respeito das teorias científicas para ter certeza de que eu não estava dizendo nenhum absurdo; que sempre levanta minha autoestima com suas ladainhas de elogios; que sempre ouve atento meus discursos confusos sobre o que eu penso de certos autores, de suas obras, dos medievais e da vida.

Ao Prof. Gildo, meu orientador – sem o qual nada disso teria sido possível –, que me inspirou a confiança de que eu precisava para, finalmente, entrar neste mundo da

pesquisa, e que me deixou desenvolvê-la livremente como eu bem entendesse, fazendo apenas comentários pontuais e certos.

Ao Centro Interunidade de História da Ciência (CHC), pela disponibilização das obras de Pierre Duhem.

Aos que se dispuseram a revisar minha tradução da condenação de 1277 em relação ao texto original em latim: Antonio Carlos Santini e Daniel Alonso; ao Daniel, agradeço também o envio da bula *Parens scientiarum* traduzida. Agradeço também ao Gustavo Paiva, que me ajudou com questões pontuais de tradução.

À Maria Isabel, que me ajudou, no início de tudo, a não ficar (ou a ficar um pouco menos) perdida com os conceitos básicos de filosofia, já que eu não podia escapar deles.

À Isadora, cuja amizade foi o maior presente que recebi neste período do mestrado, que tornou esta experiência menos solitária, além de me auxiliar com os processos burocráticos por ter passado pelas mesmas etapas logo antes de mim.

À banca examinadora, pelo tempo dedicado à leitura deste trabalho e pelas observações feitas. Ao Prof. José Carlos Estêvão agradeço também o envio – no decorrer de uma disciplina que cursei durante o mestrado – de uma lista bibliográfica para a minha pesquisa.

Ao grupo de estudos GEPTEC, com o qual aprendi o que é uma pesquisa científica, e como pode ser gratificante ouvir e debater sobre livros ou sobre os trabalhos de cada um.

RESUMO

Este trabalho foi escrito com o objetivo de demonstrar, através de uma revisão historiográfica, que a condenação de 1277, promulgada em Paris pelo bispo Étienne Tempier contra 219 teses de origem greco-árabe, não representou um bloqueio à ciência pela autoridade eclesiástica. Para isso fizemos, inicialmente, uma nova tradução do decreto e destas 219 teses, e selecionamos dentre elas, para organizá-las e estudá-las à parte, aquelas que consideramos mais diretamente relacionadas com o que se pensava então do mundo e de seu funcionamento. A seguir, identificamos os principais temas, autores e debates envolvidos, através de uma análise minuciosa de cada uma destas teses selecionadas. Para isso, servimo-nos dos trabalhos de Roland Hissette e David Piché, com os quais tivemos também oportunidade de avaliar o significado deste evento para os censores, para os filósofos condenados, e para nós hoje. E para completar, estudamos também, através das obras de Pierre Duhem, as repercussões desta condenação nas discussões escolásticas do século XIV. Consideramos, por fim, necessário integrar estes estudos ao contexto da Universidade de Paris no século XIII, e situá-los em relação às visões de mundo envolvidas.

Palavras-chave: Ciência. Religião. Idade Média.

ABSTRACT

The present work was written to demonstrate, through a historiographical review, that the Condemnation of 1277, promulgated by Bishop Étienne Tempier in Paris against 219 theses of Greek-Arab origin, did not represent a blockage to science by ecclesiastical authority. For that, we initially proposed a new translation of the decree and the 219 theses, and selected among them, to organize and study them separately, those that we considered most directly related to what was the conception of the world and its functioning at that time. Then, we identified the main themes, authors and debates involved, through a meticulous analysis of each selected thesis. For that, we used the works of Roland Hissette and David Piché, who helped us to understand the meaning of this event for the censors, for the condemned philosophers and for us today. Furthermore, through the works of Pierre Duhem, we studied the repercussion of this condemnation in the scholastic discussion of the 14th century. Finally, we considered it necessary to integrate these studies into the context of the University of Paris in the 13th century, and to situate them in relation to the worldviews involved.

Key-words: Science. Religion. Middle Age.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO (OU CONFISSÃO)	12
CAPÍTULO 1 - DUAS TRADIÇÕES	19
Um olhar para o documento	19
Aristóteles e o aristotelismo	22
O cristianismo: raízes judaicas	29
O cristianismo: Igreja instituída	37
Diferenças fundamentais	43
CAPÍTULO 2 - O ENCONTRO DE DUAS TRADIÇÕES	46
A Universidade de Paris no século XII: formação e traduções.....	46
Renascimento do século XII	51
A Universidade de Paris no século XIII: disputas e condenações	53
Declínio	71
CAPÍTULO 3 - A CONDENAÇÃO DE 1277: UM OLHAR APROFUNDADO	76
As teses científicas: apresentação da classificação	76
Cosmologia	78
Eternidade	80
Causa primeira	84
Eternidade e causa primeira	87
Imutabilidade, eternidade e causa primeira.....	88
Mediação	91
Mediação e causa primeira.....	93
Mediação, causa primeira e imutabilidade.....	95
Mediação e eternidade.....	98
Mediação, eternidade e causa primeira	100
Mediação, eternidade, causa primeira e imutabilidade	101
Vácuo	105
Nível de discurso e eternidade	106
Nível de discurso.....	109
Nível de discurso e causa primeira.....	110

Nível de discurso e racionalismo	112
Racionalismo e causa primeira.....	113
Racionalismo.....	114
A enquete de Roland Hissette: a condenação como um equívoco.....	122
CAPÍTULO 4 - A INTERPRETAÇÃO DE DAVID PICHÉ: UM CONFLITO DE PODER	125
Introdução	125
Questão epistemológica	133
Questão ética	146
Conclusão	166
CAPÍTULO 5 - OS DEBATES DO SÉCULO XIV: CONSEQUÊNCIAS DIRETAS DA CONDENAÇÃO	168
A crítica de Alexandre Koyré	168
O movimento do céu em linha reta	176
O problema do movimento no vácuo	189
Experiências antigas e o “horror ao vácuo”	193
A pluralidade de mundos e a impossibilidade do vácuo	195
Discussões sobre o vácuo depois da condenação de 1277	196
A queda dos corpos	204
O movimento no vácuo se realizaria em um instante?.....	208
Todos os corpos cairiam no vácuo com a mesma velocidade?.....	214
O conceito de “movimento” em Paris no fim do século XIV	217
A pluralidade de mundos e a teoria do lugar natural (Guilherme de Ockham)	220
A pluralidade de mundos e a teoria do lugar natural (Nicole Oresme).....	224
A mancha da lua.....	225
CAPÍTULO 6 - OS DEBATES DO SÉCULO XIV (2): QUESTÕES INDEPENDENTES DA CONDENAÇÃO	228
O problema dos projéteis e Guilherme de Ockham	228
O problema dos projéteis e a dinâmica de Jean Buridan.....	231
A queda acelerada dos graves	237
Jean Buridan explica pelo <i>impetus</i> a queda acelerada dos graves	239
A dinâmica de Jean Buridan e o movimento dos corpos celestes.....	242
O determinismo astral e o livre arbítrio	248

Um adversário da astrologia: Nicole Oresme	254
Henri de Langenstein e as qualidades ocultas.....	257
Geometria analítica	259
CONCLUSÃO - O QUE PENSAR DA CONDENAÇÃO DE 1277?	263
A condenação	263
O problema da autoridade	266
As consequências	270
E a “questão medieval”?	274
ANEXO 1 - TRADUÇÃO DO DOCUMENTO DA CONDENAÇÃO DE 1277	288
Nota sobre a tradução.....	288
Carta escrita pelo bispo Étienne de Paris em 1277	289
ANEXO 2 - TESES SELECIONADAS E ORGANIZADAS POR TEMA (99)	312
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	319

INTRODUÇÃO (OU CONFISSÃO)

“A boca fala daquilo de que o coração está cheio”
(Lc 6,45)

Embora eu não tivesse a intenção de manifestar a minha adesão à fé católica, o que sem dúvida determinou tudo o que procurei demonstrar com este trabalho, o resultado a deixou evidente e me denunciaria por si. Por isso, digo antes o que qualquer um poderia deduzir através destas páginas sem precisar ser nenhum Sherlock Holmes.

Eu não intencionava dizê-lo por diversas razões. Em primeiro lugar, porque os anos de graduação foram o bastante para que eu percebesse que, ao menos nesse meio, estava sozinha com estas convicções (ou quase). Em ambientes em que não somos maioria, tendemos a ocultar-nos, principalmente quando – e esta é a segunda razão – não temos estrutura psicológica para debates. A terceira razão vem do fato de que, apesar deste posicionamento pessoal, eu pretendia – e ainda espero tê-lo feito – servir-me somente de argumentos que qualquer um pudesse aceitar. E isso não somente por tratar-se de um trabalho acadêmico, que não poderia ser feito de outra forma, mas porque sempre tive necessidade de expor minhas opiniões de tal forma que qualquer um pudesse compreendê-las, mesmo que não aderisse a elas; de tal forma que no fim me respondessem: “não concordo com você, mas sua opinião faz sentido”.

Por tudo isso, não achava necessário posicionar-me sobre isso, o que era bastante conveniente para evitar os debates e tranquilizar os receios. Entretanto, traí-me a mim mesma. Como não falar daquilo de que nosso coração está cheio? E o meu está entre os que consideram que “no âmago da existência humana, há um ponto que não pode ser alimentado e sustentado pelo que é visível e tangível”¹; que tender exclusivamente “ao visível” é perder o que nos é “próprio”²; que consideram que “um sentido produzido por nós mesmos, em última análise, deixa de ser sentido”, e que portanto “o chão sobre o qual

¹ RATZINGER, Joseph, **Introdução ao Cristianismo**, São paulo: Edições Loyola, 2005, p. 39.

² *Ibid.*, p. 40.

pode firmar-se e viver a nossa existência como um todo não pode ser produzido, só pode ser recebido”³.

Que consideram que o ato de fé “não é uma entrega cega ao irracional”, uma vez que “a razão sobre a qual o ser humano se firma no final das contas não pode nem deve ser outra que a própria verdade”, pois “um sentido que não correspondesse à verdade seria um contrassenso”⁴; que sabem, por outro lado, que “não é possível ater-se ao mesmo tempo à fé cristã e “a uma religião dentro dos limites da simples razão”, e que “é necessário escolher”, mas para os quais se torna “cada vez mais visível que a profissão de fé no amor que superou a morte está cheia de razão”⁵.

Que consideram que “a fé cristã não é uma ideia”, mas “é vida”⁶, e que portanto professá-la não é constatar “uma opinião ao lado de outras”, mas é “uma decisão existencial”⁷; que vivem “do fato de não apenas haver um sentido objetivo, mas de esse sentido me conhecer e me amar”⁸; que não se preocupam com a insignificância da Terra no Universo, e do ser humano se comparado “com as dimensões do cosmo”, porque consideram que, “para aquele que sustenta e abarca o universo, um espírito ou um coração humano que seja capaz de amar é maior do que todos os sistemas e vias lácteas”⁹.

Que descobriram que “tudo é graça”, e que tudo o que podemos fazer para transformar o mundo¹⁰ “nunca, por mais indispensável que seja, poderá preencher o vazio que ameaça o ser humano quando ele não encontra aquele amor absoluto que lhe dá razão de ser, salvação e tudo o que é realmente necessário para a vida”¹¹.

Foi com este coração que comecei, em 2010, a ler os dez volumes sobre a História da Igreja de Daniel-Rops. A admiração que despertaram levou-me a escolher a graduação em História (além de levar-me também a encher os ouvidos de todos os que topam comigo com os louvores ao meu “Ropinho”). Neste curso, entrei com um segredo receio de que, através da razão e dos estudos, desmentiriam tudo o que eu havia defendido até então. O que encontrei, entretanto, em geral foi uma completa ignorância a respeito da História da Igreja e de suas motivações mais profundas, ignorância que não parecia, aliás, ser motivo suficiente para emudecer os juízos sobre ela. Isso sempre me impressionou, ver pessoas

³ *Ibid.*, p. 55.

⁴ *Ibid.*, p. 57.

⁵ *Ibid.*, p. 228.

⁶ *Ibid.*, p. 73.

⁷ *Ibid.*, p. 83.

⁸ *Ibid.*, p. 59.

⁹ *Ibid.*, p. 109–110.

¹⁰ Cf. *Ibid.*, p. 48.

¹¹ *Ibid.*, p. 208.

emitirem seus juízos negativos sem nunca terem lido uma encíclica ou qualquer outra fonte direta, e sem darem qualquer sinal de que consideravam isso importante. Era difícil encontrar quem se importasse com saber, antes, a visão que a própria Igreja tem de si, de sua fé e do mundo.

Como negar, entretanto, que este deveria ser o primeiro passo? E não somente com a História da Igreja, mas com qualquer assunto? É necessário ir às fontes. Para avaliar com justiça seja o que for, não podemos jamais deixar de fazê-lo: para ir ao socialismo ou ao comunismo, não devemos começar por Stalin ou pelos gulags, mas pelo manifesto comunista. Da mesma forma, para entender a Igreja, não podemos basear nosso julgamento em Alexandre VI ou nos abusos de autoridade. Devemos começar por seu credo, seu catecismo e suas encíclicas, devemos começar por seus mártires, por Agostinho ou por Damião de Molokai. Entretanto, geralmente fazemos o inverso com as teorias de que discordamos.

Reconhecer a necessidade de ir às fontes não nos conduz à ingenuidade ou à idealização. Isso não significa que, por fim, não devamos considerar também os outros pontos de vista, as críticas daqueles que estão do lado de fora. Estas nos apontam, realmente, problemas que gostaríamos de não ver, mas que não podemos ignorar. Os que, como eu, admiram a Igreja, gostariam com certeza de poder arrancar algumas páginas da sua história. Mas ao que poderíamos aderir, o que nos restaria para defender se avaliássemos todos os princípios e ideais somente pela conduta daqueles que os professam e das instituições que os representam? Se quisermos chegar às suas origens e à sua essência, precisamos tampar o nariz para atravessar o lamaçal que os envolve.

Estas sombras, aliás, também deveriam manifestar-nos outra verdade: pois, se formos sinceros ao iluminá-las, elas se tornarão muitas vezes um espelho diante de nós. “Quem poderia afirmar de si mesmo”, observa Ratzinger, “que não precisa ser suportado e sustentado pelos outros? Mas, como poderia alguém que vive da tolerância dos outros recusar da sua parte o exercício da tolerância?”¹². “É sem dúvida lamentável e monótona a história da recaída perpétua dos cristãos nas mesmas rotinas”, afirma Daniel-Rops, “uma história cujo desenrolar”, entretanto, “cada um de nós pode seguir num terreno que conhece muito bem: no seu próprio coração profundamente cúmplice”¹³.

Todo ideal, quando transmitido à prática, envolverá sempre política, poder e desvios. Quando determinado ideal é adotado por nós, ele sempre representará, apesar de

¹² *Ibid.*, p. 253.

¹³ DANIEL-ROPS, *A Igreja das Catedrais e das Cruzadas*, São Paulo: Quadrante, 1993, p. 136.

tudo, a essência desta sua concretização na realidade. Se, no entanto, já não vemos, em determinado movimento, senão este jogo de forças visível, isto indica que o ideal que lhes deu origem já nada significa para nós. E no ambiente das universidades, ao menos das que conheci, em geral já não há Deus, e a fé da Igreja já nada significa. O que sobra é a sua carcaça, à qual os críticos, como afirma André Frossard, “se agarram como cracas”. Pois de fato, observa ele, neste mundo, ela “canta desafinado”¹⁴. O estudo desta carcaça sem sua alma não poderia resultar senão nos juízos negativos sobre ela de que o senso comum está repleto.

“Como poderia eu ter aprendido fosse o que fosse de útil e verdadeiro a respeito da Igreja?”, questiona Frossard, ao relatar sua própria história:

Os meus livros, os meus Voltaire, os meus Rousseau, os meus exploradores do nada filosófico e os meus fabricantes de guerra civil nunca me tinham falado dela senão em termos difamatórios (...). Os meus livros reconheciam o antigo poder da Igreja, mas era para melhor censurar o mau uso que tinha feito dele. A sua história era a de uma longa e frutuosa tentativa de domínio, disfarçada de filantropia: ela só pregara a humildade para conseguir a resignação, e ensinara a esperança para não ouvir falar da justiça¹⁵.

E a Idade Média tornou-se, sem dúvida, o alvo principal. Não me surpreende que, um século depois de muitos historiadores começarem a questionar a Idade das Trevas, a minha própria formação escolar ainda tenha me feito acreditar em muitos dos seus mitos sobre a Igreja. Afinal, a quem importa desmenti-los? Aos católicos, salvo raras exceções, pois são os católicos que ainda enxergam sua alma. E minha intenção de fazê-lo – depois que descobri, com Daniel-Rops, que isso era possível – existia muito antes de eu encontrar, finalmente, uma oportunidade de concretizá-la em uma Iniciação Científica. Aqui, devo um especial agradecimento ao Prof. Gildo, pois, seja qual for a sua própria visão de mundo, foi ele quem me proporcionou esta oportunidade, porque foi ele quem primeiro manifestou uma posição diferente da hostilidade a que eu estava habituada, ao falar sobre os autores do século XIX que começaram a difundir o mito da crença medieval numa terra plana.

Desta pesquisa de Iniciação Científica, finalizada em 2017, nasceu o projeto deste mestrado, iniciado em 2018. Pois eu pretendia com ela, através da história da ciência, demonstrar que a influência eclesiástica dominante durante o período medieval não

¹⁴ FROSSARD, André, **Há um outro mundo**, São Paulo: Quadrante, 2003, p. 42.

¹⁵ *Ibid.*, p. 43–45.

representou o bloqueio que o mito pretendia atribuir-lhe. Entretanto, ao longo dessa pesquisa deparei-me com a condenação de 1277, e ela se tornou a minha pedra de tropeço, uma prova concreta da interferência direta e restritiva das autoridades eclesiásticas no pensamento filosófico das universidades.

Mas algo me dizia que essa história não estava bem contada. É fácil ligar os seus elementos mais aparentes – um ato de coerção, exercido por uma autoridade eclesiástica, contra filósofos de uma universidade – para reforçar as críticas contra os conservadores de “espírito dogmático”. Eu quis, então, ir às fontes. Quis ler todo o documento, quis saber de que tratavam as 219 teses então condenadas, e o que os críticos mais recentes diziam a esse respeito. Quis saber também quais foram suas consequências, já que o meu objetivo inicial, dando sequência ao da Iniciação, era o de demonstrar que a condenação não representou um bloqueio à ciência. Eis, com isso, a origem dos capítulos mais importantes deste trabalho. Dois deles, o terceiro e o quarto, são dedicados ao documento em si, e os dois seguintes, às consequências. Tive, para isso, oportunidade de servir-me do inesgotável trabalho de três gigantes¹⁶.

Para o estudo do documento, servi-me de Roland Hissette¹⁷ e David Piché¹⁸, com os quais pude não só ter acesso ao documento da condenação de 1277, mas também ao universo que lhe deu origem, através dos diversos outros documentos que me apresentaram; isso me permitiu entender finalmente, e a duras penas, o que queriam dizer estas teses tão enigmáticas para mim inicialmente. Com eles tive também oportunidade de refletir sobre o próprio significado deste evento – tanto para os escolásticos do século XIII como para nós hoje – principalmente a partir do debate entre ambos a respeito da *motivação* que teria originalmente conduzido os censores a promulgar a condenação: um equívoco segundo Hissette, e uma questão de poder para Piché. Em diálogo e em desacordo com a resposta de ambos, procuro demonstrar a pertinência da condenação em matéria de fé, a fim de rejeitar a interpretação foucaultiana de Piché. Essa argumentação é feita de modo a contemplar, finalmente, o objetivo principal deste trabalho de demonstrar que a condenação não representou, em sua própria época, um bloqueio à ciência (segundo sua definição atual, como veremos, que melhor serve ao nosso propósito de avaliar a relação entre fé e razão).

¹⁶ Todas as citações foram feitas através de traduções próprias.

¹⁷ HISSETTE, Roland, **Enquête sur les 219 articles condamnés à Paris le 7 mars 1277**, Louvain: Publications universitaires, 1977.

¹⁸ PICHE, David, **La condamnation parisienne de 1277**, Paris: Vrin, 1999.

E para demonstrar que ela também não representou um bloqueio à longo prazo, servi-me de Pierre Duhem. O estudo das consequências da condenação no século seguinte mostrou-se especialmente proveitoso, devido ao surpreendente esforço de Duhem para rastrear, nas obras dos autores escolásticos do século XIV, as repercussões das teses condenadas, e devido à “enorme massa de evidência histórica” que apresenta contra a convicção dominante de que “a ciência e, em particular, a mecânica era uma invenção do século XVII”¹⁹. Eu já sabia, de antemão, que sua tese de que a ciência moderna teria nascido em 1277 era altamente criticada, e, na defensiva, quis deixar claro desde o começo que não pretendia aderir a ela. Mas, quando passei, finalmente, das críticas que faziam a ele para as suas próprias obras, foi como erguer o olhar de um morrinho para uma montanha (aliás, o Prof. Gildo já havia me alertado para isso). Elas são realmente “fruto de um labor que confunde o espírito”, como observou Koyré²⁰. Pouco me importava se a condenação foi ou não o fundamento da ciência moderna – questão que acabou por ofuscar as frequentes observações de Duhem a respeito dos inúmeros retrocessos, das limitações, das dificuldades e dos feitos posteriores –, o que importava para mim é que já estava fora de questão considerá-la como um bloqueio à longo prazo.

Trata-se sobretudo, portanto, de um trabalho sobre a História das Ideias, sem pretensões de contemplar também o quadro social da época abordada. Trata-se, em última instância, de avaliar se a religião se opõe à ciência ou não, debate que se intensificou na História da Ciência após as obras de Duhem. Como estou, entretanto, entre os que não conseguem assimilar nada partindo da micro-história, sem uma noção do todo, para saber onde estava eu precisava não só recuperar todo o contexto da condenação, desde pelo menos o renascimento do século XII e o surgimento da Universidade de Paris, mas também trazer à tona as diferenças essenciais entre as duas principais tradições envolvidas na condenação: o cristianismo e o aristotelismo. No caso deste último, precisei fazê-lo para mim mesma, porque eu nada sabia sobre Aristóteles (e sei que não avancei grande coisa em relação a isso). No caso do primeiro, foi para trazer à tona, do lamaçal, que o que importa para a Igreja é que “o mundo foi feito para o homem, e o homem foi feito para Deus”²¹. E destes temas, surgiram os dois primeiros capítulos.

¹⁹ MARICONDA, Pablo Rubén. Duhem e Galileu: uma reavaliação da leitura duhemiana da Galileu. IN.: *Ibid.*, p. 124.

²⁰ Alexandre Koyré, nos comentários introdutórios a: DUHEM, Pierre, **Le Système du Monde: histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic (v.8)**, Paris: Hermann, 1958.

²¹ HULSHOF, Margarida, **Conversando sobre a Bíblia**, São Paulo: Cultor de Livros, 2017, p. 45. Cf. 1Cor 3,22-23.

Eu gostaria, certamente, de ter ido ainda além. Por falta de tempo e energia, precisei renunciar a muitas reflexões que pretendia fazer, e a muitos autores e obras que gostaria de comentar. O debate entre continuístas e descontinuístas, que eu pensava ser o centro do trabalho, mostrou-se na verdade ser um passo muito à frente; por isso, recebeu apenas um breve comentário ao final de tudo, o que aliás só não deixei de fazer por causa da indignação que a leitura das obras de Duhem despertou contra muitas das críticas que fazem a ele. Neste momento, entretanto, percebi que já não tinha a mesma disposição para esgotar tudo o que eu gostaria de dizer sobre o assunto.

Mas, considerando tudo, acredito ter alcançado meu objetivo principal, e estou satisfeita. Apesar do cansaço, foi gratificante entrar nesse mundo medieval, rir do “povo barulhento” da Universidade de Paris, quebrar a cabeça com Hissette e com Piché para entender os censores e os mestres em artes, testemunhar com Duhem obras incríveis, rir com ele do humor sutil dos escribas – como no caso daquele que, ao terminar de transcrever a obra de Nicole Oresme, expressou o seu cansaço dizendo: “*Deo gratias. Amen. Amen. Qui plus scribere vult, scribat. Ego nolo plus*”²² –, descobrir o que é esse tal de epiciclo e por que a trajetória aparente de Marte representava um problema para os astrólogos, enfim, ver de tão perto um mundo tão distante e ao mesmo tempo tão próximo, em que tantos problemas atuais já eram debatidos e muitas respostas vislumbradas, quando pensávamos ter inventado a roda. Ainda espero que, ao lerem este trabalho, qualquer leitor, mesmo que tenha princípios ou ideais diferentes, possa ao menos dizer: “Não concordo com você, mas sua opinião faz sentido”.

²² “Graças a Deus. Amém. Amém. Quem mais quiser escrever, que escreva. Eu não mais”. IN.: DUHEM, Pierre, *Le Système du Monde: histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic* (v.7), Paris: Hermann, 1956, p. 535.

CAPÍTULO 1

Duas tradições

Um olhar para o documento

No dia 18 de janeiro de 1277, informado a respeito da situação preocupante em que se encontrava a Universidade de Paris, o papa João XXI escreveu a Étienne Tempier, bispo de Paris:

Um relatório extremamente inquietante chegou recentemente a nossos ouvidos; ele nos perturbou e trouxe amargura à nossa alma; até agora, em Paris, jorrava abundantemente uma fonte viva de sabedoria; esta fonte espalhava até os confins do mundo suas correntes límpidas que esclareciam a fé católica; e eis que, em grande prejuízo desta mesma fé, certos erros começaram aí a se multiplicar novamente. Assim, nós queremos e nós te ordenamos, intimando-te pela autoridade da presente carta, a examinar cuidadosamente e pesquisar em que lugares e por que pessoas erros deste tipo são ensinados verbalmente ou por escrito; e do que tiveres tomado conhecimento ou descoberto, tu tomarás nota fielmente por escrito, e terás o cuidado de no-lo transmitir o mais rápido possível por teu enviado²³.

Menos de dois meses depois, ultrapassando o que lhe havia sido pedido, Tempier publicou no dia 07 de março de 1277 uma condenação de 219 artigos que considerava como “erros manifestos e execráveis” expostos e disputados na Faculdade de artes de Paris. Segundo o decreto, todos aqueles que os sustentassem e não se apresentassem em menos de sete dias seriam excomungados.

A respeito deste acontecimento, opiniões bem contrastantes foram formuladas no século XX. O debate parece dar-se em torno principalmente da tese de Pierre Duhem, físico e historiador francês, iniciador do campo historiográfico da ciência medieval. Duhem considerou a condenação como o marco inicial da ciência moderna ao afirmar, no segundo volume de sua obra “Estudos sobre Leonardo da Vinci”, cuja primeira edição é de 1909, que “se nos fosse necessário assinalar uma data para o nascimento da ciência moderna, nós escolheríamos sem dúvida este ano de 1277”²⁴. Contra esta tese de

²³ Tradução própria a partir de DUHEM, Pierre, *Le Système du Monde: histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic* (v.6), Paris: Librairie Scientifique Hermann et Cie, 1954, p. 21.

²⁴ DUHEM, Pierre, *Études sur Léonard de Vinci: ceux qu’il a lus et ceux qui l’ont lu* (seconde série), Paris: F. de Nobele, 1955, p. 412.

continuidade, Alexandre Koyré manifestou-se, em 1946, em seu artigo “O vazio e o espaço infinito no século XIV”, afirmando que, ainda que no ano de 1277 as cosmologias modernas tenham se tornado possíveis, “esta possibilidade permaneceu, na maior parte das vezes, no estado de possível”²⁵.

Na segunda metade do século XX, na obra “A Revolução Industrial da Idade Média”, publicada originalmente em 1975, Jean Gimpel faz um juízo bastante negativo da condenação, considerando que as tentativas de conciliar a fé e a razão teriam sido interrompidas em 1277, quando a Igreja começou a impor “verdadeiramente seus dogmas”. Antes disso os homens utilizavam a razão e discutiam, mas a condenação freou, segundo o autor, “o progresso das ciências e do racionalismo em Paris no século XIII”²⁶. E em 1993, Luis Alberto de Boni afirmou que a condenação foi “um ato de violência, a impedir o livre debate de ideias na academia”, e a “admissão tácita daquele princípio bem conhecido de quem possui o poder (...); significaram o arbítrio pairando sobre o pensamento”²⁷.

Em que consistiu esta controversa condenação? Quando nos aproximamos do documento, encontramos uma lista sem ordem aparente de teses de diversas origens e correntes filosóficas. As questões debatidas são, em grande parte, incógnitas para os dias atuais, e através delas entrevemos um outro mundo. Que relação, no entanto, este outro mundo poderia ter com a chamada “ciência moderna”, com esta ciência que, até a tese continuísta de Pierre Duhem, era unanimemente aceita como resultado da Revolução científica do século XVII? Seria ele o próprio berço da ciência moderna, ou, ao contrário, um bloqueio ao seu desenvolvimento? O primeiro passo para avaliar esta relação é nos aproximarmos das questões debatidas.

Embora deixando de lado debates de grande importância no contexto da condenação²⁸, selecionamos dentre as 219 proposições aquelas que consideramos de maior implicação científica. Estas reúnem-se em torno de um tema fundamental: a cosmologia aristotélica, tal como a interpretaram os mestres da Faculdade de artes na Universidade de Paris do século XIII. É dele que decorrem os outros, como o importante

²⁵ KOYRÉ, Alexandre, *Le vide et l'espace infini au XIVe siècle*, *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, v. 17, p. 45–91, 1949, p. 46, nota (2).

²⁶ GIMPEL, Jean, *A revolução industrial da Idade Média*, Rio de Janeiro: Zahar, 1977, p. 145–169.

²⁷ DE BONI, Luis Alberto, *Lógica e linguagem na Idade Média: atas do 4º Encontro de Filosofia Medieval da Comissão de Filosofia Medieval do Brasil. Porto Alegre, 8-12 de Novembro de 1993.*, Porto Alegre: EDIPUCRS, 1995, p. 140.

²⁸ Dentre os principais debates que não abordaremos em detalhes estão: a natureza das coisas separadas, o determinismo astrológico em relação às ações humanas (restringindo este tema à sua natureza física) e a teoria do intelecto unido.

debate a respeito da eternidade do mundo, e a própria discussão sobre relação entre a fé e a razão.

Diversas teses condenadas dizem respeito, por exemplo, ao papel dos corpos celestes com relação ao mundo sublunar. Vemos condenada, por exemplo, no artigo 88 (78)²⁹, a afirmação de que “nada seria novo se o céu não variasse em relação à matéria das coisas que podem ser geradas”³⁰. Esta e outras teses similares afirmam que, para que possa ocorrer uma mudança no efeito, é preciso que ocorra uma mudança em sua causa. Sendo a causa primeira imutável, essa mudança precisa provir de uma causa mediadora, os corpos celestes, que, por seu movimento circular (ou seja, por sua mudança em relação ao lugar), são capazes de gerar mudanças. O artigo 61 (70) explicita esta afirmação: “Que Deus (somente) poderia produzir <efeitos> contrários pela mediação de um corpo celeste, o qual é diverso quanto ao lugar”.

É preciso, portanto, que a causa imediata dos efeitos que ocorrem no mundo sublunar sejam os corpos celestes. Estes têm, desta forma, uma influência determinante sobre o que acontece na natureza e mesmo com os homens, de tal modo que a sua geração se torna circular: como afirma o artigo 6 (92), “quando todos os corpos celestes retornarem ao mesmo ponto, o que acontece a cada 36.000 anos, retornarão os mesmos efeitos que agora ocorrem”.

E uma vez que o movimento do céu é eterno, por proceder do poder infinito de Deus, causa que não pode sofrer inovação, também o mundo é eterno. A tese 87 (85) afirma “que o mundo é eterno quanto a todas as espécies nele contidas; e que o tempo é eterno, assim como o movimento, a matéria, o agente e o recipiente; e <assim é> porque <tudo isso> procede do poder infinito de Deus, e é impossível que haja inovação no efeito sem uma inovação na causa”. Segundo Edward Grant, esta questão era equiparável nessa época ao que foi o heliocentrismo no século XVII e o evolucionismo no século XIX³¹. Alguns dos artigos descrevem algumas consequências desta convicção, como a contínua geração dos homens (9), e a infinidade de revoluções celestiais.

O contraste entre a afirmação aristotélica da eternidade do mundo e a afirmação cristã de sua criação é patente. É por esta razão que, deste confronto, atendo-nos ainda somente às teses condenadas, desprende-se também um conflito entre a fé e a razão. “O

²⁹ A numeração dos artigos utilizada será a mesma de David Piché (1999), como explicitado na nota sobre a tradução do documento, em anexo.

³⁰ A versão do documento de 1277 utilizada é a de nossa tradução própria, em anexo.

³¹ GRANT, Edward, **Os fundamentos da Ciência Moderna na Idade Média**, Porto: Porto Editora, 2002, p. 86.

filósofo natural – afirma o artigo 90 (191) – deve negar absolutamente a novidade [ou seja, a criação] do mundo, porque se apoia em causas e razões naturais. Mas o fiel pode negar a eternidade do mundo, porque se apoia em causas sobrenaturais”. A menção deste raciocínio na própria carta da condenação demonstra a grave interpretação que o censor fazia a esse respeito: “Eles dizem, com efeito, que tal coisa é verdade segundo a filosofia, mas não segundo a fé católica, como se houvesse duas verdades contrárias, e como se, contra a verdade da Sagrada Escritura, houvesse verdade nas afirmações destes gentios condenados”.

A formulação feita pelo bispo da doutrina da “dupla verdade”, como ficou conhecida, é símbolo de um encontro de duas tradições. A condenação não deixa de representar – como veremos no quarto capítulo – um confronto entre forças que se enfrentavam na Universidade, seja entre teólogos, seja entre estes e os Mestres em artes. Reconhecer estes jogos de interesse não nos deve levar, no entanto, a anular a importância das ideias que os animavam. Estamos, sem dúvida, diante de um conflito que tem em sua base diferentes visões de mundo.

Antes, portanto, de analisar importantes questões envolvidas com a condenação – se, por exemplo, os artigos condenados eram de fato expressão do que ensinavam os mestres em artes –, é preciso que compreendamos estas visões. E estas não poderiam ter origens mais diversas. Por isso, aproximar-nos-emos delas a seguir, certamente não para esgotá-las, mas para trazer à tona algumas de suas características, necessárias para compreensão das questões científicas envolvidas com a condenação de 1277.

Aristóteles e o aristotelismo

“A natureza não foi inventada, foi dada”³², observa o historiador americano Edward Grant no início de sua obra sobre a História da Filosofia Natural. Aos homens cabe, portanto, não definir o seu funcionamento, mas descobri-lo e explicá-lo. E se Aristóteles, que viveu no século IV a.C, certamente não foi o primeiro a empreender esta tarefa, o seu trabalho de definição dos propósitos e métodos da filosofia natural – também chamada de ciência natural ou física³³ – foi de tal importância para o estudo da natureza,

³² GRANT, Edward, **História da filosofia natural: do mundo antigo ao século XIX**, São Paulo: Madras, 2009, p. 14.

³³ *Ibid.*, p. 59.

que resistiu “por quase 2 mil anos em três grandes e diferentes culturas linguísticas e civilizações – grega (Império Bizantino), árabe (civilização islâmica) e latina (Europa Ocidental)”³⁴.

No estudo do aristotelismo, é preciso não ignorar o problema da formação, perpetuação e autenticidade das obras aristotélicas ao longo da história. Evidências indicam – afirma Grant, citando Scott Montgomery – “que os trabalhos colocados sob seu nome foram, no início de sua história, compilações de notas, anotações, coleções de fatos e outros fragmentos, principalmente a partir de suas aulas no Liceu”³⁵. Sabemos também que diversas obras foram falsamente atribuídas a ele. Conscientes desta importante questão, não nos aprofundaremos nela, pois o que conta para nós é o aristotelismo medieval. E, como afirma Grant, “durante toda a vida do aristotelismo como uma filosofia viável, e mesmo adentrando o século XIX, tais considerações nunca foram levantadas. Não ocorreu aos filósofos medievais, por exemplo, a questão da autoria dos textos”³⁶.

Para Aristóteles, o meio de se adquirir conhecimento sobre a natureza passava primeiramente pela percepção sensorial, “base do conhecimento humano”³⁷. Esta, no entanto, deveria ser completada pela indução, que nos permite obter o conhecimento científico ao levar-nos às proposições universais. Pois, afirma Aristóteles, se pela percepção entramos em contato com o particular, sem a indução não poderíamos descobrir o que é universal, o que “se aplica a todos os casos”³⁸. Encontramos assim, no pensamento do Estagirita, também uma ênfase da razão: “Aquilo que é próprio de cada coisa é por natureza o que existe de melhor e mais prazeroso para ela; para o homem, portanto, a vida segundo o intelecto é a melhor e a mais aprazível”³⁹. E por fim, em relação aos fenômenos naturais que não fosse possível observar diretamente, Aristóteles defendia que a explicação deveria ser aceitável se “compatível com o que é possível”⁴⁰.

Para conhecer os fenômenos da natureza, a física deveria ocupar-se de suas causas e das mudanças produzidas por elas. As causas eram por ele classificadas em quatro tipos: a *material*, que fornece a matéria; a *formal*, “a essência, ou estrutura interna”⁴¹; a *eficiente*,

³⁴ *Ibid.*, p. 64.

³⁵ *In Ibid.*, p. 48.

³⁶ *Ibid.*, p. 51.

³⁷ *Ibid.*, p. 60.

³⁸ *In Ibid.*

³⁹ *In Ibid.*, p. 59.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 61.

⁴¹ *Ibid.*

o agente que produz a mudança; e a *final*, o objetivo da mudança. E estas mudanças, por sua vez, poderiam também ocorrer de diferentes maneiras: substancial, quando a matéria fundamental é alterada; qualitativa, quando os acidentes são alterados; quantitativa ou de lugar.

Este estudo da natureza representava, no entanto, apenas uma parte do conhecimento humano, que Aristóteles dividiu em três grandes ciências: a produtiva, que trata da “fabricação de objetos úteis”⁴²; a prática, que trata da conduta humana, e as ciências teóricas⁴³. Estas últimas dividiam-se ainda entre a metafísica, a matemática e, finalmente, a física ou ciência natural. As duas primeiras diziam respeito às coisas imutáveis, separadas da matéria no caso da metafísica (Deus e as substâncias espirituais), ou abstraídas da matéria, no caso da matemática. E a essência da filosofia natural consistia em tratar dos corpos que sofrem mudanças⁴⁴, estendendo-se assim a todo o mundo físico, corpos animados ou inanimados, da região celeste ou terrestre.

A astronomia, embora fosse uma das “mais naturais ramificações da matemática, e, portanto, pendendo mais para a matemática”⁴⁵, não deixava de ser, no entanto, influenciada por sua filosofia natural, determinante para o Cosmos aristotélico⁴⁶. E como era este Cosmos que “estava destinado a servir como concepção básica do Universo por quase dois milênios”? Tratava-se de uma “gigantesca esfera” eterna – que não foi criada nem seria destruída – que abarcava tudo o que existe. Para além dela, não poderia haver “nem matéria, nem espaços vazios, nem tempo ou lugar”. E dentro dela, se distinguiam duas regiões “totalmente diferentes”, a celeste e a terrestre, divididas pela “superfície côncava da esfera lunar”⁴⁷.

Na região terrestre, localizada no centro e marcada pela mudança, tudo seria formado por combinações de dois ou mais elementos, sendo eles terra, água, ar e fogo. Se não estivessem por natureza em constante movimento, estes elementos “se agrupariam em quatro regiões concêntricas, organizando-se do mais pesado para o mais leve, ou seja, da terra para água, e então para o ar e finalmente para o fogo”⁴⁸. Já a região celeste, dos planetas e das estrelas, apresentaria o mínimo de mudança, sendo esta somente a de lugar,

⁴² *Ibid.*, p. 59.

⁴³ *Ibid.*

⁴⁴ *Ibid.*, p. 64.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 65.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 57.

⁴⁷ *Ibid.*

⁴⁸ *Ibid.*, p. 58.

pois seria preenchida por um quinto elemento incorruptível, o éter celestial. E “por ser mais nobre e superior”, esta região “deveria influenciar as mudanças terrestres”⁴⁹.

Estes elementos do pensamento aristotélico, apresentados por Grant, seriam de grande importância para o século XIII. Antes, entretanto, deste principal encontro com o cristianismo instituído, a filosofia aristotélica atravessou um longo caminho. Desde pelo menos o século I a.C, havia já o costume de se comentar os seus trabalhos, dentre eles as obras de filosofia natural: *Física*, *Do Céu*, *Meteorológicos*, *Sobre a Geração e Corrupção*, *Da Alma*, *História dos Animais*, *Das partes dos Animais*, *Do Movimento dos Animais* e *Os Pequenos Livros Naturais* (que reunia diversos trabalhos breves). E embora a *Metafísica* não tratasse de filosofia natural, ela foi também utilizada em diversos comentários sobre esse tema⁵⁰. Na Antiguidade Tardia, ainda na região do Império Romano, foi principalmente através de comentários de autores neoplatônicos que a tradição aristotélica sobreviveu, deixando nela a sua marca.

Os neoplatônicos – dentre eles Plotino, Porfírio e Simplicio – em geral buscavam harmonizar o aristotelismo e o platonismo, considerando “o estudo de Aristóteles como essencial para um correto entendimento de Platão”. Desta forma, preservaram o aristotelismo, embora justamente por isso se conheça “muito mais acerca do aristotelismo dentro da tradição filosófica neoplatônica do que se sabe da genuína tradição peripatética”⁵¹. E esta abordagem neoplatônica de Aristóteles era feita de um modo predominantemente espiritual⁵². Segundo Simplicio, “uma exegese do tratado de Aristóteles é em si um ato religioso”⁵³. De fato, Plotino havia concentrado “sua filosofia em um Deus absolutamente transcendente, ao qual deu o nome de Uno”, e com o qual “os neoplatônicos buscaram atingir uma união mística”⁵⁴.

A atitude religiosa conciliava-se, portanto, sem grandes problemas com a filosofia natural. É interessante observar, no entanto, que apesar da atitude predominantemente conciliatória, já nesta época Simplicio rivalizara com um neoplatônico cristão, João Filopono. Este discordava de Aristóteles em relação aos principais pontos de conflito entre sua filosofia e o cristianismo, muitos dos quais veremos levantados na condenação de 1277. A sua maior crítica voltava-se contra a eternidade do mundo, que Simplicio

⁴⁹ *Ibid.*

⁵⁰ *Ibid.*, p. 76.

⁵¹ *Ibid.*, p. 78.

⁵² *Ibid.*

⁵³ Hoffmann, Philippe. In *Ibid.*, p. 79.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 77.

buscou defender em seu comentário à *Física* de Aristóteles, com “um ataque severo contra Filopono”⁵⁵.

Por volta do século VI d. C, a tradição aristotélica migrou para o Oriente. A princípio, as obras foram traduzidas no império Persa do grego para o siríaco, por cristãos nestorianos e monofisistas que utilizaram os tratados lógicos de Aristóteles nas batalhas que travaram entre si⁵⁶. As traduções de tratados de filosofia natural começaram a aparecer somente no século IX, “no reinado do Califa al-M’ūn (813-833)”, momento em que “muitos tradutores” começaram a verter os textos “do grego e do siríaco para o árabe”⁵⁷. Por esta época, Hunayn ibn Ishaq formou uma escola de tradutores, composta por cristãos nestorianos⁵⁸. E a última fase destas traduções, chamada por Grant de “fase pós-Hunayn”, deu-se no século X, em Bagdá⁵⁹, de forma que na primeira metade do século XI já praticamente todas as obras ao alcance dos islâmicos estavam traduzidas para o árabe, encerrando-se com isso a maior parte do movimento de tradução⁶⁰.

Ao fim deste processo, afirma Grant, “havia versões em árabe para todos os trabalhos de Aristóteles em lógica, filosofia natural e metafísica”. Algumas das obras que levaram o nome de Aristóteles, no entanto, eram na realidade tratados neoplatônicos. Dentre eles estão a *Teologia de Aristóteles*, “uma paráfrase dos livros IV ao VI das *Enéadas* de Plotino”, e o *Livro das Causas*, “baseado no *Elementos de Teologia*” de Proclo⁶¹. Especialmente através deles, a doutrina neoplatônica da emanação foi considerada como aristotélica, tornando-se “marco fundamental” de grande parte da filosofia árabe. Por conta disso, “o Aristóteles do pensamento islâmico foi radicalmente diferente do Aristóteles do Ocidente latino”⁶².

À marca neoplatônica viria juntar-se a interpretação dos filósofos islâmicos, momento em que, ao contrário do que ocorreu com o neoplatonismo, como observa Grant, a atitude religiosa já não seria facilmente harmonizada com a filosofia natural⁶³. Muitos dos elementos da fé islâmica apresentavam em relação à filosofia de Aristóteles os mesmos pontos de conflito já manifestos por Filopono, e que posteriormente resultariam nas condenações do Ocidente. Isso se explica, possivelmente, pelo encontro com a

⁵⁵ *Ibid.*, p. 85.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 87.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 89.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 92.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 94.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 95.

⁶¹ *Ibid.*, p. 94.

⁶² *Ibid.*

⁶³ *Ibid.*, p. 96.

religião *revelada*, que apresenta a revelação como uma autoridade independente da atividade racional.

Na “hierarquia intelectual” do Oriente islâmico, logo abaixo daqueles que estudavam a lei, havia os *mutakallimun*, “estudiosos que usavam a filosofia grega para interpretar e defender a religião islâmica”. E abaixo deles, menos populares, os *falasifa*, filósofos racionalistas “que seguiam o pensamento grego” e fiavam-se na “argumentação racional enquanto relegavam a revelação a um segundo plano”⁶⁴. Entre os filósofos, a atitude em relação à razão e à fé assumiu diversos matizes. Grant nos apresenta alguns exemplos: num extremo, Al-Razi, considerado como um “não conformista” do século X, e que chegou mesmo a negar toda autoridade, na religião ou na ciência, por considerar que “um filósofo deveria formular suas próprias ideias”⁶⁵. No outro, Al-Kindi, filósofo do século IX, para quem “os filósofos, cedo ou tarde, encontrariam evidências demonstrativas das verdades reveladas”⁶⁶, e que, como defensor do Corão, manteve-se numa posição “que não despertava a ira dos teólogos”⁶⁷, uma vez que a filosofia permanecia, para ele, como “serva da teologia e da revelação”⁶⁸.

Entre estes polos, sem assumir a posição radical de Al-Razi, outros filósofos atribuíram maior importância à razão do que Al-Kindi, buscando conciliá-la, no entanto, com a fé. Al-Farabi, um neoplatônico do século X, considerava que “quando as declarações nas escrituras conflitam com a razão, deve-se interpretar a escritura alegoricamente”⁶⁹. Para ele cabia à razão, portanto, arbitrar o conflito. Como aristotélico, defendia a eternidade do mundo contra os ataques de João Filopono, e em oposição à religião islâmica. Ele adotou, no entanto, “a típica visão neoplatônica da origem do mundo”, a doutrina da emanção, segundo a qual o pensamento de Deus sobre si mesmo gera somente um primeiro intelecto, a “emanção primeira”, início de uma sequência de emanções de outros nove intelectos, “cada qual associado a um corpo celeste”. E à última emanção, a de um intelecto agente, cabe regular “a perpétua mudança do mundo sublunar”⁷⁰.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 97.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 118.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 99.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 100.

⁶⁸ *Ibid.*

⁶⁹ *Ibid.*, p. 102.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 102–103.

Na passagem do século X para o XI, outro importante filósofo árabe também “interpretou a Criação em termos puramente neoplatônicos”⁷¹: Ibn Sina (980-1037), conhecido no Ocidente como Avicena. Para ele, Deus, o Uno, não criou o mundo diretamente, mas por emanção; nem o criou livremente, mas por necessidade. E como a criação no tempo suporia uma mudança na causa, o que não poderia ocorrer, é preciso que a criação seja eterna.

Por fim, Grant nos apresenta Ibn Rusdh, ou Averróis, que viveu no século XII (1126-1198). Considerado como “o primeiro e último grande aristotélico do Islã”⁷², redigiu sobre as obras de Aristóteles uma grande quantidade de comentários (trinta e oito, segundo Grant⁷³), exercendo grande influência no Ocidente. Ao contrário de Al-Farabi e Avicena, Averróis “rejeitava as intrusões neoplatônicas que há muito tempo já faziam parte da interpretação islâmica do pensamento de Aristóteles”⁷⁴. Seu aristotelismo o levou a rejeitar a criação *ex nihilo*, a partir do nada, por considerar que a criação feita “a partir de uma matéria preexistente”⁷⁵ era mais coerente com a natureza.

Não por isso, no entanto, rejeitava a fé islâmica. Para ele o Corão, “oriundo de um milagre divino”⁷⁶, era infalível. Razão e revelação, filosofia e Escrituras, seriam como duas fontes primárias, que conduziam à mesma verdade⁷⁷. No entanto, os homens têm diferentes capacidades intelectuais, que Averróis classifica em três: os “homens suscetíveis de persuasão”, convencidos pelas provas retóricas; os dialéticos, que se baseariam em argumentos prováveis; e por fim os “homens de ciência”, os filósofos, que “só se contentam com provas estritas e exigem que se proceda cientificamente do necessário para o necessário, por meio do necessário”⁷⁸. Uma vez que se dirige a todos, no entanto, o Corão possui por isso um sentido “exterior e simbólico para os ignorantes”, e outro “interior e secreto para os sábios”.

É esta a doutrina que, “mal interpretada, irá conduzir à afirmação da dupla verdade”⁷⁹. Para Averróis, a verdade é uma, e em momento algum ele pretendeu afirmar, portanto, a existência de uma verdade segundo a fé e outra segundo a filosofia. No entanto,

⁷¹ *Ibid.*, p. 105.

⁷² In *Ibid.*, p. 107.

⁷³ *Ibid.*, p. 109.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 110.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 112.

⁷⁶ BOEHNER, Philotheus; GILSON, Etienne, **História da filosofia cristã: desde as origens até Nicolau de Cusa**, Petrópolis: Vozes, 2012, p. 352.

⁷⁷ GRANT, **História da filosofia natural: do mundo antigo ao século XIX**, p. 110.

⁷⁸ BOEHNER; GILSON, **História da filosofia cristã: desde as origens até Nicolau de Cusa**, p. 352.

⁷⁹ *Ibid.*

seria aos filósofos “que tivessem dominado a ciência demonstrativa de Aristóteles” que caberia o juízo apropriado “do significado verdadeiro do Corão”⁸⁰. Pela reflexão e pela inferência, afirma, extrai-se o desconhecido “por meio do conhecido”, e este “é o mais perfeito tipo de estudo usando o mais perfeito tipo de raciocínio”, chamado “demonstração”⁸¹. Invertendo assim o que estabelecia a tradicional hierarquia intelectual no Islã, Averróis considerou que a condição dos filósofos era mais elevada, e que a filosofia era a disciplina mais importante⁸².

Esta doutrina exerceu grande influência no Ocidente, e está entre os fatores que levaram à condenação de 1277. Mas o conflito já era manifesto no Islã, onde a atividade dos filósofos era vista com desconfiança, e alvo “de perseguição dos líderes religiosos”⁸³. Para Ibn Khaldun, conforme relata Grant, os muçulmanos fariam melhor em se abster da filosofia natural e da física, uma vez que não tinham importância religiosa, e mais ainda da lógica, que era inerentemente perigosa⁸⁴. Sem qualquer prestígio, as “ciências estrangeiras” nunca foram oficialmente estudadas nas *madrasas*, escolas de ensino superior muçulmanas. Ocasionalmente, afirma Grant, “cursos não religiosos” eram oferecidos. Mas em geral, os que quisessem estudá-las “deviam aprender por si mesmos”⁸⁵. Assim, no século XII, com a morte de Ibn Rushd, “a filosofia natural entrou em decadência”, no mesmo século em que se iniciavam as traduções das obras de Aristóteles do árabe e do grego para o latim no Ocidente⁸⁶.

O cristianismo: raízes judaicas

Completamente diferente da tradição aristotélica é o campo em que entramos quando buscamos, por outro lado, as origens da tradição cristã católica, tal como a encontramos no século XIII. Grandes são, certamente, as dificuldades na reconstrução desta tradição. Como atestam as diversas correntes cristãs, a interpretação desta história

⁸⁰ GRANT, **História da filosofia natural: do mundo antigo ao século XIX**, p. 111. Nesta mesma passagem, Grant explica que Averróis se baseou em uma passagem do Corão que afirma que alguns de seus versos “são exatos e outros ambíguos”, e que “somente Deus e aqueles inveterados no conhecimento sabem sua interpretação”.

⁸¹ In *Ibid.*, p. 112.

⁸² Cf. *Ibid.*

⁸³ *Ibid.*, p. 121.

⁸⁴ *Ibid.*, p. 122–123.

⁸⁵ *Ibid.*, p. 123–124.

⁸⁶ *Ibid.*, p. 126.

está bem longe de ser um consenso. Falar das características essenciais do cristianismo em sua origem, da formação da Igreja e de sua tradição, é já optar por uma ou outra vertente, pois é aí que as interpretações encontram os principais pontos de conflito.

“Que é, antes do mais, a Igreja?”, pergunta-se Joseph Ratzinger:

Acontece que justamente a questão a respeito de Jesus e da Igreja, e sobretudo a forma que a Igreja assumiu em seus primórdios, no Novo Testamento, se acha envolvida por um emaranhado de hipóteses exegéticas, de tal modo que nos parece quase impossível encontrar uma resposta mais ou menos adequada para esta questão. Desta maneira corremos o perigo de privilegiar dentre as soluções adequadas aquelas que nos pareçam as mais simpáticas.⁸⁷

Para evitar este emaranhado sem fim, e para que possamos trazer à tona ao menos as características essenciais que nos serão necessárias, faremos algumas opções. Uma vez que é o *entendimento que a Igreja medieval tem de si mesma* que nos interessa, principalmente no século XIII, buscaremos a sua própria voz através das principais manifestações documentadas de sua hierarquia instituída. Escolhemos este recorte também por considerarmos que, antes do olhar de fora, é sempre necessário, para formar um juízo justo sobre qualquer doutrina, filosofia ou instituição, conhecer as fontes emitidas por elas mesmas. Mesmo uma crítica externa, se não tiver em conta o que o seu objeto realmente afirma, não poderá ser uma boa crítica. Recorreremos, portanto, aos concílios, documentos oficiais, e à visão elaborada por autores católicos atuais e antigos sobre a sua própria religião. E nosso principal objetivo, com isso, será o de entender o que significava a influência e autoridade eclesiástica no momento da condenação de 1277.

Ao abordar a relação entre a Igreja Católica e o conhecimento durante a Idade Média, não se pode deixar de levar em conta a imagem negativa que pesou sobre esta época da Europa ocidental, e sobre a Igreja em particular. E se a “Idade das Trevas” vem sendo contestada, uma predisposição para ecoar seus mitos permanece. A herança do anticlericalismo iluminista e dos debates que envolveram ciência e religião, como os do heliocentrismo e da evolução biológica, tornam difícil a compreensão de um ensino religioso, ou de uma influência determinante da Igreja na produção do conhecimento, que não seja negativa *per se*.

⁸⁷ RATZINGER, Joseph, **Compreender a Igreja hoje: vocação para a comunhão**, Petrópolis: Vozes, 2005, p. 9.

Apesar das inúmeras dificuldades, o objetivo essencial não é complexo. Não se trata tanto de demonstrar o evidente: o quanto dista, em sua origem e desenvolvimento, o cristianismo do aristotelismo, mas de recordar esta diferença, esquecida geralmente em detrimento da religião. Em geral, contrasta-se a doutrina dogmática e a hierarquia da Igreja com o livre-pensamento característico da ciência, como faz De Boni⁸⁸, avaliando o quanto esta última saiu prejudicada ou beneficiada. Em geral, o ponto de vista é, portanto, o da ciência, ou antes, o de uma ciência que prescindia da fé. Não é um mau exercício recordar-nos de que há outros.

Desde suas origens judaicas, essa religião monoteísta não tinha por objetivo primeiro, se é que em algum momento considerou como seu objetivo, o entendimento dos fenômenos naturais deste mundo. Nascido e enraizado no judaísmo, o cristianismo teve por base, desde seu início, os ensinamentos a respeito de Deus e do homem que extraía da Sagrada Escritura. Por isso a conservou, acrescentando-lhe os escritos que se formaram em seu próprio meio – o Novo Testamento – já no primeiro século da era cristã, e oficializados no segundo, como o atesta o *canon de Muratori*. É principalmente através dela que devemos, portanto, buscar as principais características do cristianismo em suas origens.

O povo hebraico se fundamentava na Sagrada Escritura. Como ressalta Daniel-Rops, “esta era uma das singularidades mais marcantes de Israel, essa nação especial: eram o Povo do Livro”. E se “Josefo não foi inteiramente exato ao declarar que Israel não possuía outro livro senão a Bíblia”, era “perfeitamente verdadeiro que nada possuíam além de sua literatura sagrada”⁸⁹. Este fundamento era, no entanto, anterior à própria Bíblia, uma vez que os livros que a compõem vieram de tradições orais. “Antes que o uso da escrita se houvesse imposto”⁹⁰, as tradições eram transmitidas pela palavra, o que explica seus estereótipos narrativos e poemas ritmados.

“Um bom discípulo, diziam os Doutores judeus, é semelhante à cisterna bem cimentada: do ensino do Mestre não deixa escapar uma só gota d’água”⁹¹. A escrita reflete esta tradição oral, e suas técnicas de memorização: “a modulação do ritmo, a repetição de certas palavras e o jogo das aliterações constituíam auxiliares da memória”⁹². Estas

⁸⁸ DE BONI, *Lógica e linguagem na Idade Média: atas do 4º Encontro de Filosofia Medieval da Comissão de Filosofia Medieval do Brasil. Porto Alegre, 8-12 de Novembro de 1993.*, p. 140.

⁸⁹ DANIEL-ROPS, Henri, *A vida diária nos tempos de Jesus*, São Paulo: Sociedade Religiosa Edições Vida Nova, 1986, p. 183.

⁹⁰ DANIEL-ROPS, *O que é a Bíblia?*, São Paulo: Editora Flamboyant, 1958, p. 13.

⁹¹ In *Ibid.*, p. 14.

⁹² *Ibid.*

tradições começaram a ser registradas por volta do século X ou mesmo XII a.C, mas por muito tempo estes registros não passaram “senão de auxiliares da memória, antes de serem inseridos na redação que possuímos”⁹³.

Em que momento estas tradições se consolidaram em forma escrita? Segundo Daniel-Rops,

O trabalho completo parece situar-se após o Exílio, quando Ciro, em 538 antes de nossa era, autorizou “o resto de Israel”, os exilados da Babilônia, a regressar à pátria, aí refazendo uma espécie de pequeno Estado sob o protetorado persa (...). Seria, portanto, a partir do século V que teriam sido coligadas as antigas versões fragmentárias, redigidas as partes ainda oralmente transmitidas e editado o conjunto (...). A esta Bíblia primitiva vieram juntar-se, com o tempo, pequeno número de textos relativos aos séculos que se lhe seguiram, exprimindo novas aquisições espirituais.⁹⁴

Nos tempos imediatamente anteriores à era cristã havia já muito tempo, portanto, que Israel era o Povo do Livro. Não havia livros sobre assuntos profanos, ou para distração. É “impossível imaginar um Teócrito ou Catulo judeu, menos ainda um Ovídio, Apuleius ou Petrônio”. Os judeus liam, portanto, a Bíblia, e os escritos a ela ligados, como o Talmude. “Só pelas contínuas alusões nos Evangelhos e nas Epístolas”, afirma Daniel-Rops, sabemos que os livros que a compunham “eram conhecidos em seus menores detalhes”⁹⁵. Eram eles a fonte da sua cultura:

Ao ler a Bíblia, os judeus encontravam nela poesia e história, metafísica e ética, fascinantes relatos de exemplos e uma inesgotável coleção de máximas. Eles liam os gloriosos anais de seus antepassados com apaixonado orgulho, Juízes, Reis e Crônicas; sentindo-se profundamente comovidos pelos Salmos e as admiráveis harmonias dos Cantares de Salomão; adquiriam grande experiência de vida e da natureza humana em Jó, Provérbios e Eclesiastes (...). As obras dos profetas (...), tão importantes para os judeus (como a fórmula “a Lei e os profetas” torna clara), (...) eram classificadas como aquelas em que a vontade de Deus foi estabelecida.⁹⁶

Assim, também o que havia de conhecimento estava marcado pelas “exigências da religião”, e “as ciências, ou o que ocupava o seu lugar, se achavam inteiramente

⁹³ *Ibid.*, p. 15.

⁹⁴ *Ibid.*, p. 16.

⁹⁵ DANIEL-ROPS, **A vida diária nos tempos de Jesus**, p. 183–184.

⁹⁶ *Ibid.*

absorvidas por ela”. Não havia “ciência sem teologia”. Não havia, como entre os gregos e romanos, uma “pesquisa científica pura”, uma “busca do conhecimento pelo próprio conhecimento: esta atitude de mente, da qual surgiu toda a ciência moderna, era completamente inadmissível para os judeus”. Os *hakhamin*, os homens instruídos, “homens sábios”, eram os que tinham conhecimento religioso, pois a sabedoria havia sido criada por Deus “antes do começo da terra”, diziam os Provérbios (Pv 8, 22). “Ao que parece”, observa Daniel-Rops, “nem sequer os judeus da Diáspora, que estavam em contato com a ciência pagã, nem os judeus que viviam em Alexandria (...) tinham abandonado este modo de pensar”⁹⁷.

E se podemos extrair da Bíblia algumas noções de astronomia ou de história natural, estas são sempre ligadas às finalidades religiosas. Há um trecho do livro de Jó, por exemplo, em que são mencionadas as constelações: “És tu que atas os laços das Plêiades ou desatas as correntes do Órion? És tu que fazes sair a seu tempo as constelações ou conduzes a Ursa com seus filhos? Conheces as leis do céu e regulas sua influência sobre a terra?” (Jó 38, 31-33). No entanto, estas menções estão inseridas numa resposta que “o Senhor deu a Jó” (Jó 38, 1), a fim de deixar claro que é ele o criador, muito acima dos homens: “Onde estavas, quando lancei os fundamentos da terra?” (Jó 38, 4).

Desta forma seguem os capítulos seguintes, com as menções aos animais e seus hábitos:

Sabes o tempo em que as cabras monteses dão cria nos rochedos? Observaste o parto das corças? Contaste os meses de sua gravidez e sabes o tempo de seu parto? Elas se agacham, dão cria e se livram de suas dores. Seus filhotes tornam-se fortes e crescem nos campos, apartam-se delas e não voltam mais a elas. Quem pôs o jumento selvagem em liberdade e quem rompeu os laços do asno veloz? (Jo 39, 1-6).

No mesmo tom prossegue todo o livro. E o mesmo ocorre em outros casos, como no primeiro capítulo do livro do Gênesis, que contém até “listas separando os animais selvagens dos que podiam ser domesticados, e fazendo diferença (...) entre plantas que davam semente e as que davam fruto”⁹⁸, a fim, no entanto, de demonstrar que tudo fora criado por Deus e submetido ao homem, criado à sua “imagem e semelhança” (Gn 1, 26).

A Bíblia possibilitava, portanto, que os judeus tivessem a sua ciência, e mesmo a sua astronomia, “pela qual podiam estabelecer o seu calendário”. Esta não era, no entanto,

⁹⁷ *Ibid.*, p. 191.

⁹⁸ *Ibid.*, p. 192.

“baseada em cálculos matemáticos”, como a dos babilônios, mas “em observações simples e fáceis que qualquer um podia fazer”⁹⁹. E devia permanecer, segundo o *Pirke Aboth*, subordinada à Sabedoria, e não como uma ciência independente¹⁰⁰. Assim, se na cosmologia judaica existiam sete céus, isto era assim “porque a Bíblia usa sete palavras diferentes para céu”¹⁰¹, e o mesmo valia para as sete camadas da terra.

“O mundo foi feito para o homem, e o homem foi feito para Deus”¹⁰², esta era a principal mensagem transmitida por este livro que fundamentava toda a fé de Israel.

A Bíblia não é um livro científico, nem filosófico, nem de história ou geografia. Embora haja nela conteúdo de todas essas áreas (na medida em que estão ligadas à vida humana, e de acordo com os conhecimentos da época), não há nesse conteúdo pretensões de exatidão científica. Essas noções estão ali, unicamente, para servir à finalidade essencial da Bíblia, que é religiosa.¹⁰³

E que características essenciais poderíamos destacar dessa religião do livro? Sem dúvida, a primeira delas é o seu “monoteísmo absoluto, intransigente, que não admitia o menor sinal de idolatria”¹⁰⁴. “Eu sou o Senhor, teu Deus, que te fiz sair do Egito, de uma casa de escravidão. Não terás outro deus além de mim” (Ex 20, 2-3). Tal era o preceito do Deuteronômio, que os israelitas recordavam diariamente: “Ouve, ó Israel! O Senhor, nosso Deus, é o único Senhor. Amarás o Senhor, teu Deus, com todo o teu coração, com toda a tua alma e com todas as tuas forças” (Dt 6, 4-5).

A este Deus único, os judeus consideravam-se ligados pela aliança, “o pacto entre o Todo-poderoso e Abraão, confirmado no Monte Sinai”¹⁰⁵. Nesta relação estabelecida entre Deus e os homens, ele era também modelo: como se constata em diversas passagens do livro do Levítico, ou “livro das leis”, a santidade divina era um ideal a ser alcançado: “Pois eu sou o Senhor, vosso Deus. Vós vos santificareis e sereis santos, porque eu sou santo” (Lv 11, 44).

Assim, do monoteísmo e do Sinai, através dos dez mandamentos recebidos por Moisés, provinha também a origem de outro fundamento do judaísmo: a lei moral, que “as gerações fiéis haviam continuamente estreitado e multiplicado as ligações entre a ética

⁹⁹ *Ibid.*, p. 191.

¹⁰⁰ *Ibid.*

¹⁰¹ *Ibid.*

¹⁰² HULSHOF, *Conversando sobre a Bíblia*, p. 45.

¹⁰³ *Ibid.*

¹⁰⁴ DANIEL-ROPS, *A vida diária nos tempos de Jesus*, p. 263.

¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 266.

e a crença”¹⁰⁶, e que se tornou a base para o código civil estabelecido pelos doutores da Lei. Esta lei pretendia permitir “aos homens comportarem-se segundo a vontade de Deus em todas as circunstâncias”¹⁰⁷.

Por fim, outra base essencial da religião de Israel, que “fazia tanto parte dela como o seu monoteísmo e a doutrina da aliança”, era a “esperança de uma era mais feliz que a presente”, e que “se cristalizara ao redor da imagem grandiosa de um ente enviado do céu”¹⁰⁸. Por volta da era cristã, este ente assumira o título dado nas Escrituras a homens providenciais, governantes e sumo-sacerdotes: o Ungido do Senhor, “*meshiah* em aramaico e *christos* em grego”¹⁰⁹. Embora houvesse também os “céticos” ou desanimados, “entre o povo comum a expectativa era grande e até mesmo febril”¹¹⁰. Como afirma Daniel-Rops:

O evangelho dá testemunho da intensidade desta expectativa. Toda a esperança da nação está contida nas palavras de João Batista: “Quem és tu?” – isto é, “És tu o Messias?”. Acha-se também incluída na resposta simples da mulher samaritana: “Eu sei que há de vir o Messias” (isto é, o Cristo); na mensagem enviada a Jesus por João Batista: “És tu aquele que estava para vir, ou devemos de esperar outro?”; no interrogatório impaciente do Senhor no templo, feito pelos peregrinos: “Até quando nos deixarás a mente em suspenso? Se tu és o Cristo, dize-o francamente”.¹¹¹

Este messianismo divergia, no entanto, da interpretação que o cristianismo costuma dar-lhe. Segundo o 17º Salmo de Salomão (um apócrifo judaico), o messias seria “sem pecado e dotado de toda sabedoria” e de todo poder, e viria quebrar “o orgulho dos pecadores”. Em outros livros apócrifos, havia maior ênfase em seu caráter guerreiro, como um “leão devorador”, segundo o *Quarto Livro de Esdras*. “Essas reações”, comenta Daniel-Rops, “são fáceis de entender: Israel humilhado aguardava um vingador, ou pelo menos um libertador que colocasse a nação de volta ao lugar que ocupava no mundo”¹¹².

É nesta tradição que se inscreve Jesus de Nazaré, a quem seus próprios discípulos perguntavam quando “iria estabelecer finalmente o seu reino na terra, e se permitia que

¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 268.

¹⁰⁷ *Ibid.*

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 273.

¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 274.

¹¹⁰ *Ibid.*, p. 275.

¹¹¹ *Ibid.*, p. 274.

¹¹² *Ibid.*, p. 275.

tomassem parte em seu reinado glorioso”¹¹³. Integrado na comunidade judaica, Jesus foi “circuncidado no oitavo dia”, e “seus pais obedeceram a todos os requisitos da Lei”¹¹⁴. Frequentava as sinagogas, respeitava o Templo, celebrava os dias de festa, como as “dos Tabernáculos e a da Dedicção”¹¹⁵. Em resposta a um escriba, expressou seu monoteísmo absoluto recitando a Shema: “O Senhor nosso Deus é o único Deus”¹¹⁶. E declarava formalmente: “Não penseis que vim revogar a lei ou os profetas; não vim para revogar, vim para cumprir”¹¹⁷. Seus ensinamentos traziam, portanto, “todos os temas essenciais da fé judia”¹¹⁸.

No entanto, Jesus não foi “o Messias esperado por Israel”¹¹⁹. Em assuntos importantes para Israel, tomou posições inaceitáveis:

Esta era uma nação que estivera lutando em defesa de sua religião, a própria razão de sua existência, durante séculos (...). Qual foi, porém, a atitude de Cristo? Ele adiantou-se muito ao mais universalista dos rabinos, vendo um irmão no pagão incircunciso, no pecador declarado e no incrédulo. Não partilhou de modo algum dos sentimentos anti-romanos de seus compatriotas mais violentos; em sua conhecida resposta: “Dai a César o que é de César”, tornou perfeitamente claro que não se preocupava absolutamente com as questões políticas; e chegou ao ponto de apontar a fé manifestada pelo centurião de Cafarnaum, um gentio, como exemplo.¹²⁰

Além disso, Jesus afirmava abertamente, segundo a tradição dos Evangelhos, que deveria padecer. É verdade que as Escrituras permitiam, também, a interpretação de um Messias sofredor, como o apresenta Isaías: “desprezado, e o mais rejeitado entre os homens; homem das dores (...), traspassado pelas nossas transgressões (...), como cordeiro foi levado ao matadouro” (Is 53, 2-10). Mas esta imagem era estranha ao judaísmo de sua época¹²¹. E, como o aparecimento de “messias” não era incomum – “houve pelo menos meia dúzia deles no período entre o nascimento de Cristo e a queda de Jerusalém”, um deles, Judas de Gamala, executado em data muito próxima, no ano 6

¹¹³ *Ibid.*

¹¹⁴ *Ibid.*, p. 277.

¹¹⁵ *Ibid.*, p. 279.

¹¹⁶ *Ibid.*, p. 280.

¹¹⁷ Mt 5, 17-20. In *Ibid.*

¹¹⁸ *Ibid.*

¹¹⁹ *Ibid.*, p. 281.

¹²⁰ *Ibid.*, p. 282.

¹²¹ *Ibid.*, p. 283.

d.C.¹²² –, não surpreende que os doutores da Lei e fariseus tenham desconfiado dele desde o começo de seu ministério¹²³.

O cristianismo: Igreja instituída

O cristianismo é, justamente, a religião que considera Jesus como esse Messias prometido, destacando-se por isso do judaísmo, que não o reconheceu. Após a sua morte, um grupo de seus discípulos começou a divulgar sua doutrina, fundamentando-se principalmente na crença em sua ressurreição: “Este Jesus, Deus o ressuscitou, e disse todos nós somos testemunhas (...). Tenha, pois, por certo a casa de Israel que Deus fez Senhor e Cristo a Jesus, que vós crucificastes” (At 2, 32.36)¹²⁴. Esta era a nova base sobre a qual se assentava a nova religião, como escreve o apóstolo Paulo: “Se Cristo não ressuscitou, é vã a nossa pregação, e também é vã a vossa fé” (I Cor 15, 14).

A partir de Cristo surgiu, portanto, uma religião não completamente nova, pois mantinha as características da fé de Israel, mas que interpretava e desenvolvia esta fé herdada. Jesus tornava-se a chave de compreensão das Escrituras: “Vós perscrutais as Escrituras, julgando encontrar nelas a vida eterna. Pois bem! São elas mesmas que dão testemunho de mim” (Jo 5, 39). Assim, o Antigo Testamento recebia não apenas uma interpretação nova, mas também um desenvolvimento e conclusão: “Não penseis que vim revogar a Lei ou os Profetas; não vim revogá-la, mas completá-la” (Mt 5, 17). Os cristãos continuariam sendo, por isso, “grandes leitores da Bíblia; tinham sido educados nela; e nos eventos e ensinamentos das Sagradas Escrituras reconheciam as predições proféticas e simbólicas do mistério de Cristo, o cumprimento da Lei, como disse Paulo; e na velha aliança a promessa da nova”¹²⁵.

A princípio confundindo-se ainda com o judaísmo, a religião cristã cada vez mais se destacará e desenvolverá suas características próprias, dentre elas a hierarquia eclesial. Ao tratar da condenação de 1277, deparamo-nos com essa autoridade, que se afigura especialmente inquietante quando interseccionada com o conhecimento científico. Pois em geral, na ciência, a própria noção de autoridade é rejeitada, uma vez que este conhecimento deve estabelecer-se sobre uma argumentação racional, *científica*, ou seja,

¹²² *Ibid.*, p. 284.

¹²³ *Ibid.*, p. 285.

¹²⁴ In DANIEL-ROPS, *A Igreja dos Apóstolos e dos Mártires*, São Paulo: Quadrante, 1988, p. 15.

¹²⁵ DANIEL-ROPS, *A vida diária nos tempos de Jesus*, p. 184.

deve ser um conhecimento resultante “de uma lógica dedutiva válida aplicada a axiomas autoevidentes verdadeiros e a primeiros princípios inatacáveis”¹²⁶. De onde vinha, no entanto, e o que significava a autoridade com que se manifestou Étienne Tempier?

Quer se considere como uma corrente entre diversas outras ou como uma autoridade legítima em relação a correntes heréticas, é necessário reconhecer que a organização de uma Igreja em torno de autoridades eclesiásticas, e – de forma cada vez mais evidente – em torno do papa, é um dado histórico bastante antigo¹²⁷. E a autoridade que se manifestou no momento da condenação não pode senão ter sido herdeira desta tradição, que a Igreja entende por “tradição apostólica”. Os *Atos dos Apóstolos* já fazem referência, no capítulo 11, “aos “anciãos” ou “presbíteros”, e no capítulo 20 aos “vigilantes”, “episcopos” ou “bispos”.

Esta organização hierárquica não estava, no entanto, muito clara em seu começo. “Nos textos de São Clemente e na *Didaquê*”, vemos descritas “apenas duas categorias: os bispos e os diáconos. Cada comunidade parece estar dirigida por um colégio de episcopos ou de presbíteros (os dois termos parecem ser sinônimos nesta época), sob as ordens dos quais são colocados os diáconos”. Já segundo Santo Inácio de Antioquia, “há um sistema com três graus: “Que todos – escreve ele –, assim como reverenciam Cristo, reverenciem os diáconos, o bispo, que é a imagem do Pai, e os presbíteros, que são o Senado de Deus, a Assembleia dos Apóstolos””¹²⁸.

Mas a partir do ano 150, essa organização apresenta características gerais bem definidas, e parece ter sido o regime descrito por Santo Inácio “que se impôs naturalmente nas igrejas da Ásia”¹²⁹. Os diáconos no grau mais baixo, acima dos quais estão os sacerdotes (ou presbíteros), e acima de todos, os bispos¹³⁰, designados “de comum acordo por todos os membros da Igreja local” e sagrados “com uma solenidade sem igual”¹³¹. Estes últimos recebiam quatro atribuições. A mais pragmática era a de *administrar* os bens: repartir as oferendas, cuidar das viúvas e dos órfãos, abrigar os fiéis viajantes ou fugitivos. “Muitos textos”, afirma Daniel-Rops, “insistem sobre as qualidades que o bispo deve possuir nesse sentido”¹³². Também eram encarregados de atribuições *litúrgicas*,

¹²⁶ COPAN, Paul *et al* (Orgs.), **Dicionário de cristianismo e ciência: obra de referência definitiva para a interseção entre fé cristã e ciência contemporânea**, Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2018, p. 80.

¹²⁷ DANIEL-ROPS, *A Igreja dos Apóstolos e dos Mártires*, p. 229.

¹²⁸ *Ibid.*, p. 230.

¹²⁹ *Ibid.*

¹³⁰ Dentre os bispos que conhecemos dos primeiros tempos estão Inácio de Antioquia, Policarpo de Esmirna, Dionísio de Corinto, Irineu de Lyon, e mais tarde, Cipriano de Cartago e Hilário de Poitiers.

¹³¹ DANIEL-ROPS, *A Igreja dos Apóstolos e dos Mártires*, p. 231.

¹³² *Ibid.*, p. 232.

responsáveis pelos “grandes ritos sacramentais”, pelos batismos e pela celebração da Eucaristia, conforme testemunha Inácio de Antioquia¹³³.

Mas estas funções práticas eram-lhes atribuídas porque, antes delas, haviam recebido outro papel mais importante. A eles cabia também a tarefa de *ensinar*, desempenhando, segundo a *Didaquê*, “o ministério dos profetas e dos doutores”¹³⁴. Já no século II, São Justino mostra-nos em sua *Apologia* “o bispo comentando o texto sagrado e tirando dele as oportunas lições durante as missas matinais, depois da leitura do Evangelho”¹³⁵. Toda a sua atividade, no entanto, se resumia na sua atribuição mais essencial: a da “*vigilância moral e espiritual*”. Este é o sentido da palavra *episcopo*, vigilante. “Se um dos fiéis fraqueja, se se porta mal ou se afasta da fé, o bispo sentirá essas faltas como feridas no corpo místico”¹³⁶.

Mas por que haviam recebido estas funções? A autoridade exercida pelo bispo era um “princípio basilar”¹³⁷ porque representava para a Igreja a própria autoridade de Deus. São Clemente Romano, considerado o 4º papa da Igreja, escrevia em sua *Carta aos Coríntios*, no final do século I: “Cristo vem de Deus, e os Apóstolos vêm de Cristo, e foram os Apóstolos que, haurindo no Espírito as primícias, instituíram alguns como bispos”¹³⁸. E depois dele, Santo Irineu de Lyon, “estabelecendo os princípios da Igreja”, indicou como fundamental “a conservação da tradição dos Apóstolos pela Igreja”¹³⁹. Tal era o sentido que se dava e que se dá ao conceito de “Igreja apostólica”.

Não apenas a autoridade dos bispos se destacava, mas entre eles se destacava a do bispo de Roma. Este problema é “infinitamente discutido”, afirma Daniel-Rops, uma vez que “põe em causa os fundamentos da Igreja católica atual”. Mas, uma vez mais, independente de que seja considerada legítima ou não, há textos que testemunham essa proeminência desde o primeiro século. O primeiro deles é a já citada carta do bispo romano Clemente à comunidade de Corinto, que havia acabado de passar por agitações devidas a perseguições. Nesta carta, “fala com uma autoridade impressionante, com toda a clareza, como um homem que quer ser obedecido”¹⁴⁰.

¹³³ *Ibid.*

¹³⁴ *Ibid.*

¹³⁵ *Ibid.*

¹³⁶ *Ibid.*

¹³⁷ *Ibid.*, p. 230.

¹³⁸ In *Ibid.*, p. 228.

¹³⁹ In *Ibid.*

¹⁴⁰ *Ibid.*, p. 237.

Pela mesma época, no ano 106, o bispo Inácio de Antioquia referia-se à Igreja romana como “digna de ser exaltada” e como “presidente da fraternidade segundo a lei de Cristo”, saudação que, segundo Daniel-Rops, diferia das outras feitas pelo santo¹⁴¹. E no fim deste século, por volta do ano 180, Santo Irineu, frente ao que se chamou de heresia gnóstica, afirmava, falando sobre a doutrina de Roma: “De fato, é com esta Igreja, por causa da sua alta preeminência, que deve estar de acordo toda a Igreja, isto é, todos os fiéis dispersos pelo universo. É nela que os fiéis de todos os países têm conservado a tradição apostólica”¹⁴².

Estas características institucionais primitivas desenvolvem-se por volta do século III, devido ao aumento do número dos cristãos¹⁴³. É neste momento que “a regra de fé se torna definitivamente precisa, formulada nos termos do Credo”¹⁴⁴, e que os clérigos se tornam visivelmente distintos dos fiéis comuns, com o desenvolvimento da hierarquia eclesiástica local, em cada comunidade¹⁴⁵. Para preservação de uma unidade “hierárquica e orgânica”, afirma Daniel-Rops,

um dos meios que se desenvolvem no decurso do século III é o *concílio* ou *sínodo*, que já existia na segunda metade do século II, mas que agora se torna um hábito constante. Sempre que surge uma dificuldade, ou mesmo periodicamente, os bispos e os delegados das comunidades reúnem-se e tomam decisões em conjunto. Não é possível citar todos os concílios que se realizaram no decorrer do século III em Roma, em Antioquia, em Alexandria, em Cartago, na Gália e na Espanha. É certo que se trata apenas de reuniões regionais ou provinciais, pois seria ainda difícil, ou até mesmo perigoso, realizar uma assembleia plenária da cristandade numa época em que o cristianismo continuava ameaçado pelas perseguições; só depois da pacificação de Constantino é que se reunirá o primeiro dos concílios ecumênicos, ou seja, o de Nicéia.¹⁴⁶

No século III, portanto, as características básicas que vemos presentes na estrutura da Igreja medieval de mil anos depois estavam já evidenciadas, estabelecidas de forma espiritual, moral e material sobre os bispos. *Ecclesia in episcopo*, como afirmou São Cipriano¹⁴⁷, o mesmo bispo que, nesta época, fez também uma apologia da unidade da

¹⁴¹ *Ibid.*

¹⁴² In *Ibid.*, p. 238.

¹⁴³ *Ibid.*, p. 319.

¹⁴⁴ *Ibid.*

¹⁴⁵ *Ibid.*, p. 320.

¹⁴⁶ *Ibid.*, p. 323.

¹⁴⁷ *Ibid.*, p. 322.

Igreja em torno do primado de Pedro. Ao escrever o seu *De Catholicae Ecclesiae Unitate* (A Unidade da Igreja Católica), observa que, embora Cristo tenha enviado a pregar todos os apóstolos, conferindo-lhes o poder de perdoar ou reter os pecados, sobre um só no entanto “edificou a sua Igreja”, para “tornar manifesta a unidade”¹⁴⁸. E nesta obra ele evoca já a passagem bíblica tão utilizada pela Igreja para justificar o primado do papa, em que Cristo confere as chaves do Reino dos Céus a Pedro, declarando edificar a sua Igreja sobre ele (Cf. Mt 16,18-19).

“Se fosse necessária outra prova desta primazia”, afirma Daniel-Rops,

bastaria citar as palavras com que Tertuliano (...) designa o bispo romano no princípio de uma das suas diatribes: “O Soberano Pontífice, também chamado bispo dos bispos...”, ou ainda a decisão bastante inesperada do imperador Aureliano, que, tendo de resolver uma contenda entre dois pretendentes à sede episcopal de Antioquia (...), decide que o único bom é aquele que “está ligado à comunhão de Roma”. E quando surgir a paz religiosa, quando os poderes admitirem a Igreja, é para o bispo de Roma, o Papa *Milcíades* (a partir de 311) que os dois adversários, Maxêncio e Constantino, se hão de voltar”.¹⁴⁹

E esta doutrina não irá senão desenvolver-se. No século IV, o papa começa a ser identificado com “essas características essenciais” com que o reconhecemos hoje. Com o papa Sirício surgem “as primeiras *Decretais* (entre 384 e 393), cartas pontificias que têm um alcance geral em matéria de fé, costumes e disciplina”¹⁵⁰. Neste século, vemos o papa Júlio I, em 340, em carta aos bispos orientais, não se julgar obrigado a aceitar o Concílio de Tiro e estabelecer “o direito que tem de julgar até o próprio bispo de Antioquia ou o de Alexandria”¹⁵¹. Vemos Santo Atanásio declarar “que “a sentença do papa Dionísio” deve ser recebida como definitiva e irreformável”¹⁵², e Santo Hilário de Poitiers afirmar: “Recorram à cabeça, isto é, à Sé de Roma!”¹⁵³.

Também é o século em que São João Crisóstomo afirma “que a adesão ao sucessor de Pedro é o único princípio de coesão na fé”¹⁵⁴ e em que Santo Ambrósio diz que “quem não estiver com Pedro não terá parte na herança de Pedro. Onde está Pedro, aí está a

¹⁴⁸ CIPRIANO, São, *A Unidade da Igreja Católica*, Petrópolis: Vozes, 1973, p. 33.

¹⁴⁹ DANIEL-ROPS, *A Igreja dos Apóstolos e dos Mártires*, p. 324.

¹⁵⁰ *Ibid.*, p. 494-495.

¹⁵¹ *Ibid.*, p. 493.

¹⁵² *Ibid.*

¹⁵³ *Ibid.*

¹⁵⁴ *Ibid.*, p. 494.

Igreja!”¹⁵⁵. Estas e outras expressões, como as numerosas ladainhas pontificais que surgiam – “Prefeito da Casa de Deus; Guarda da Vinha do Senhor; Suprema Sede Apostólica; Laço da Unidade; Pai dos Pais” – demonstram o respeito e a afeição de que esta autoridade era rodeada¹⁵⁶.

A prática de reunir os bispos em Concílio permanece, de forma mesmo obrigatória após “um cânon do Concílio de Niceia”¹⁵⁷, embora com variações devido às invasões. “Na Gália, entre o concílio de Agda em 506 e o de Auxerre em 695, contam-se mais de cinquenta”¹⁵⁸. No entanto, a autoridade do papa permanece junto à dos Concílios, e mesmo sobre estes. Desde que “respeite as Escrituras e os cânones dos Concílios” anteriores, “decide soberanamente em todas as matérias relativas ao dogma e à disciplina”¹⁵⁹. No século VII já ninguém pensava em confundir o Papa com “um simples bispo local”¹⁶⁰. É somente no século XIV que surgirão as teorias chamadas de “conciliaristas”, que “sustentarão a superioridade dos Concílios sobre os papas”¹⁶¹.

E se a infalibilidade pontificia foi descrita e definida como matéria de fé católica somente no século XIX, no Concílio Vaticano I, ela já era antes “admitida na prática”. No século VI o papa Hormisdas a consagrou em uma fórmula que Gregório VII repetiu no XI: “A Igreja romana nunca errou e a Escritura atesta que ela nunca errará”¹⁶². E no século XIII, São Tomás de Aquino apoiou esta infalibilidade baseando-se “na passagem evangélica em que o Senhor declara a Pedro: “Eu roguei por ti, para que a tua fé não desfaleça, e tu, uma vez convertido, confirma na fé os teus irmãos” (Lc 22, 32)”¹⁶³.

O bispo, ainda que bastante ofuscado em torno de 1200 pela acentuada centralização pontificia, não perdeu sua autoridade. Manteve um poder administrativo e jurídico sobre os clérigos, cuidava das obras de caridade, vigiava, “direta ou indiretamente, todo o ensino”, e exercia “também o controle indiscutível sobre tudo quanto se refere aos costumes e à fé”¹⁶⁴.

¹⁵⁵ *Ibid.*

¹⁵⁶ *Ibid.*

¹⁵⁷ DANIEL-ROPS, *A Igreja dos Tempos Bárbaros*, São Paulo: Quadrante, 1991, p. 288.

¹⁵⁸ *Ibid.*, p. 289.

¹⁵⁹ DANIEL-ROPS, *A Igreja das Catedrais e das Cruzadas*, p. 253.

¹⁶⁰ DANIEL-ROPS, *A Igreja dos Tempos Bárbaros*, p. 291.

¹⁶¹ DANIEL-ROPS, *A Igreja das Catedrais e das Cruzadas*, p. 257.

¹⁶² *Ibid.*, p. 253.

¹⁶³ *Ibid.*

¹⁶⁴ *Ibid.*, p. 260.

Tal é a estrutura sobre a qual a Igreja se estabeleceu ao longo do primeiro milênio. E a sua vitalidade, em uma Europa que atravessava fases de grande desorganização material, política e cultural, manifestou-se no momento em que, lançando os fundamentos de futuros grandes problemas medievais, Estado e Igreja se associaram. Daí deriva, como observa Régine Pernoud, “esta complexidade da sociedade medieval, tanto civil como religiosa. Domínio espiritual e domínio temporal, que desde a Renascença se olharam cada vez mais como distintos e separados, (...) estão então continuamente misturados”¹⁶⁵.

Por isso, como observa Pernoud, é “impossível ter uma visão justa da época se não se possui algum conhecimento da Igreja”¹⁶⁶, e se não recordarmos que a fé defendida por ela não era considerada somente importante, mas verdadeira. E era isso que fundamentava e sustentava a autoridade manifestada pela Igreja. A religião, continua Pernoud, “tal como era então compreendida, preocupava tanto a inteligência quanto o coração”¹⁶⁷. “As heresias”, observa, suscitavam “frequentemente mais violentas reprovações nos leigos que nos clérigos”¹⁶⁸. E a luta contra elas, “uma das funções da Igreja” e “característica essencial da vida medieval, que frequentemente fez escândalo depois”, não só representava uma “garantia da ordem social”, uma vez que Igreja e Estado estavam tão associados, mas também provinha de convicções profundas.

Diferenças fundamentais

O cristianismo não nasceu, portanto, como uma filosofia racionalmente construída sobre o mundo, mas fundamentou-se profundamente no monoteísmo e no messianismo judeu. É o desenvolvimento de um discipulado, de um grupo de judeus que tiveram um mestre que falava não tanto do sistema do mundo, mas de Deus e do homem, de sua alma e de seu destino. Tal é a diferença que torna difícil uma adequada avaliação da condenação de 1277, momento em que uma filosofia que se pretendia derivada exclusivamente da razão humana é julgada por uma autoridade que se acreditava provinda de Deus, em relação a uma fé que se considerava *revelada* por Deus.

O primeiro e mais essencial contraste aparece na própria noção de Deus. Para Aristóteles, a “eternidade do movimento do mundo” deveria ter uma causa, que é Deus,

¹⁶⁵ PERNOUD, Régine, **Luz sobre a Idade Média**, Lisboa: Publicações Europa-América, 1981, p. 86.

¹⁶⁶ *Ibid.*, p. 85.

¹⁶⁷ *Ibid.*, p. 95.

¹⁶⁸ *Ibid.*, p. 93.

a causa final do universo, uma vez que a causa eficiente é sujeita a mudanças, mas “Deus (o “Movedor Imóvel”) é um ser perfeito e imutável”¹⁶⁹. O Deus aristotélico não conhece o mundo, e serve apenas “como causa final para um mundo eterno, sem começo nem fim”¹⁷⁰. Mas o Deus cristão, que se fundamenta no Deus judaico, não só conhece o mundo e o homem, como também se manifesta a ele. No Antigo Testamento, manifesta-se através de Abraão, de Moisés, dos profetas; no Novo Testamento, o próprio Deus faz-se presente no mundo, encarnando-se em Cristo, e continua a oferecer sua assistência aos homens através dos apóstolos e seus sucessores, que constituem a hierarquia eclesiástica.

Esta divergência fundamental leva a outras: Aristóteles, como filósofo, pensou por si mesmo sobre os fenômenos, com base numa lógica que reivindicava unicamente o raciocínio humano, ao alcance de todos os homens, através do qual chegava à sua noção de Deus. No cristianismo, a crença numa *revelação* de Deus aos homens – de sua essência e da do homem, de uma aliança entre ambos, do objetivo do homem nesta vida e dos preceitos morais necessários ao homem para aproximar-se de Deus – estabelece um outro parâmetro que não o homem.

É esta a diferença mais difícil de compreender, uma vez que, para os que se situam fora da crença monoteísta judaico-cristã, todas estas noções partem somente do homem, e são de alguma forma atribuídas a uma noção de Deus igualmente criada pelo homem. E nesta visão, o princípio de *autoridade* – que vem de Deus, e através dele se atribui a homens escolhidos para transmitir fielmente sua mensagem – aparece somente como arbítrio humano, que pretende justificar-se num falso fundamento. No entanto, para judeus e cristãos de ontem e de hoje, essa autoridade de Deus é legítima, pois para eles Deus é algo fora do homem, causa do homem e resposta ao homem, e se manifesta, se *revela*. Não se trata portanto, nesta visão, de um artifício de poder, ainda que possa ser usada com este fim.

Por fim, a mesma diferença na noção fundamental de Deus leva a uma diferença essencial de objetivos. O aristotelismo, definindo Deus somente como uma causa final, que não conhece o mundo e o produz por necessidade, esvazia-o de importância para a vida de um homem, de modo que o conhecimento do mundo, com o qual tem contato direto, e a partir do qual precisa prover sua existência, torna-se prioridade, e a razão, alimentada pelos sentidos, o seu único instrumento para esta tarefa. O Deus cristão

¹⁶⁹ COPAN *et al* (Orgs.), **Dicionário de cristianismo e ciência: obra de referência definitiva para a interseção entre fé cristã e ciência contemporânea**, p. 53.

¹⁷⁰ GRANT, **História da filosofia natural: do mundo antigo ao século XIX**, p. 59.

também é a causa do mundo, mas é não só uma causa próxima dos homens, como também o próprio sentido da vida humana. “Fizeste-nos para ti, e inquieto está o nosso coração, enquanto não repousa em ti”, exclama Agostinho, numa célebre passagem de suas *Confissões*¹⁷¹. O cristianismo não impede, portanto, o conhecimento do mundo: este, criado e ordenado por Deus, foi oferecido ao homem para que o domine, segundo suas leis, que podem ser conhecidas à luz da razão. Este conhecimento, no entanto, nunca será, pela ótica da fé, mais importante do que a vida espiritual, pois não pode haver para o homem, segundo o cristianismo, fim maior do que o de conhecer e amar a Deus.

¹⁷¹ AGOSTINHO, Santo, **Confissões**, São Paulo: Paulus, 1997.

CAPÍTULO 2

O encontro de duas tradições

A Universidade de Paris no século XII: formação e traduções

O aristotelismo e o cristianismo não tiveram contato apenas no século XII. João Filopono repudiara no século VI os princípios aristotélicos contrários à fé cristã. E quando os chamados Padres da Igreja se serviram dos filósofos gregos para “afirmar a dignidade do pensamento cristão”¹⁷², optaram por Platão, uma vez que na maior parte das vezes não viam em Aristóteles “senão “o físico” ou o “ateu”¹⁷³. Entretanto, do século VI em diante, muito desse contato se perdeu devido aos “choques econômicos e demográficos” causados pelo contexto de desorganização material e cultural desde a queda do Império Romano. Muitas escolas desapareceram, e o ensino que permaneceu apresentava um nível muito elementar¹⁷⁴. Quando chegamos, portanto, ao segundo milênio, pouco se sabia sobre Aristóteles na escolástica cristã. Neste momento, era no mundo islâmico que a filosofia clássica florescia.

A partir do século XI, entretanto, a Europa medieval atravessou diversas transformações. O cristianismo, ainda em expansão, encontrava-se estabelecido principalmente nas regiões da Itália, Alemanha, França e Grã-Bretanha, e fundado sobre uma “hierarquia eclesiástica” já “solidamente constituída”¹⁷⁵. Por esta época terminavam as invasões, delas restando apenas algumas incursões mongóis esporádicas, ocorridas “em meados do século XIII”¹⁷⁶. Como consequência, observamos diversas alterações no quadro social. À explosão demográfica e à urbanização, seguiu-se um desenvolvimento econômico, e tudo isso possibilitava também finalmente um desenvolvimento cultural.

Principalmente a partir do ambiente monástico, que havia fornecido no milênio anterior o “alicerce pedagógico”, vemos recuperar-se o estudo da lógica, que completou os já existentes estudos de gramática e retórica¹⁷⁷. “A partir do século XI”, afirma Steven P. Marrone, “alguns dos monges mais instruídos começaram a procurar entre os textos

¹⁷² DANIEL-ROPS, *A Igreja dos Apóstolos e dos Mártires*, p. 273.

¹⁷³ *Ibid.*

¹⁷⁴ Steven P. Marrone. IN.: MCGRADY, A. S. (Org.), *Filosofia medieval*, Aparecida: Ideias & Letras, 2008, p. 33–34.

¹⁷⁵ DANIEL-ROPS, *A Igreja das Catedrais e das Cruzadas*, p. 19.

¹⁷⁶ *Ibid.*, p. 17.

¹⁷⁷ Steven P. Marrone. IN.: MCGRADY (Org.), *Filosofia medieval*, p. 42.

lógicos de Aristóteles e Boécio, os quais haviam sido conservados em suas bibliotecas, por algo que sentiam estar faltando em sua educação”¹⁷⁸. E em “ritmo acelerado”, a lógica conquistou espaço, e o uso “das ferramentas da razão” afiada pela dialética “estendeu-se a todas as áreas do conhecimento”¹⁷⁹.

Este esforço de recuperação marcou os séculos seguintes, em que as condições se tornaram favoráveis para a multiplicação de instituições de ensino. Já no final do século XI, segundo Marrone, círculos de erudição “se reuniam em torno de bispos proeminentes”, formando o que podemos chamar de “escolas-catedrais, com mestres pagos pelo bispo e estudantes atraídos de fora do clero residente”¹⁸⁰. E David Lindberg afirma que, se em torno do ano 1000, as escolas urbanas eram pequenas e compunham-se “de um mestre ou professor e talvez de dez ou vinte alunos”, na virada para o século XIII elas haviam “crescido espetacularmente em número e em tamanho”. Nos principais centros educativos “os estudantes se contavam às centenas”. Em Oxford, entre os anos de 1190 e 1209, “ensinaram mais de 70 professores”¹⁸¹. Destes “polos educacionais”, para os quais eram atraídos os grandes mestres, vemos surgir grupos de mestres e estudantes das mais diversas regiões, que, “ambiciosos” por “estudos superiores”¹⁸², darão origem às Universidades, como a de Paris, que neste momento estava se tornando uma cidade cosmopolita¹⁸³.

Estudar o processo pelo qual nasceram “as universidades medievais” é uma “tarefa árdua”, afirma Emilio Fernández. Algumas surgiam de forma espontânea, outras eram criadas pela “vontade de um príncipe ou de uma autoridade eclesiástica”¹⁸⁴. Se inicialmente organizavam-se em torno dos mestres, o crescimento trouxe a necessidade de garantir “direitos, privilégios e proteção legal”¹⁸⁵. Afortunadamente, observa Lindberg, já tinham como “modelo de organização” a estrutura de corporações “que estava se desenvolvendo ao mesmo tempo em vários setores comerciais e ofícios”, e seguiram uma

¹⁷⁸ Steven P. Marrone. IN.: *Ibid.*

¹⁷⁹ Steven P. Marrone. IN.: *Ibid.*, p. 43.

¹⁸⁰ Steven P. Marrone. IN.: *Ibid.*, p. 47.

¹⁸¹ LINDBERG, David C., **Los inicios de la ciencia occidental: la tradición científica europea en el contexto filosófico, religioso e institucional: desde el 600 a.C hasta 1450**, Barcelona: Paidós, 2002, p. 262–263.

¹⁸² *Ibid.*, p. 263.

¹⁸³ Cf. NUNES, Ruy Afonso da Costa, A origem da Universidade de Paris (I), **Revista de História**, v. 34 (69), 1967, p. 66.

¹⁸⁴ FERNÁNDEZ, E. M., **Historia del cristianismo II: el mundo medieval**, Madrid: Editorial Frotta, 2011, p. 359.

¹⁸⁵ LINDBERG, **Los inicios de la ciencia occidental: la tradición científica europea en el contexto filosófico, religioso e institucional: desde el 600 a.C hasta 1450**, p. 263.

organização similar. Os grêmios que surgiam destas organizações eram chamados de *universitas*, “termo que originalmente não tinha conotações eruditas ou educativas”, e referia-se apenas a “uma associação de pessoas que buscavam um fim comum”¹⁸⁶.

Inicialmente a universidade não era, portanto, “um pedaço de terra ou um conjunto de edifícios”, mas “uma associação ou corporação de professores (chamados “mestres”) e estudantes” que não possuía um lugar próprio e que, portanto, era “extremamente móvel”. Isso lhes permitia, aliás, ameaçar mudar-se de cidade para “assegurar para si concessões das autoridades municipais”¹⁸⁷. É difícil, portanto, “assinalar uma data precisa” para o surgimento destas universidades iniciais, que gradualmente se configuravam a partir de uma escola preexistente, por associações que aos poucos foram conquistando seus estatutos¹⁸⁸.

Foi aos poucos, também, que as Universidades conquistaram “distintos graus de liberdade em relação às interferências externas, conseguindo assim o direito de estabelecer normas e procedimentos, para fixar o currículo, estabelecer os honorários e conceder os graus, e para determinar a quem se permitia estudar ou ensinar”. Estes direitos foram conquistados através do mecenato de papas, imperadores e reis, “que ofereciam proteção, garantiam privilégios”, e declaravam-nas isentas da jurisdição e dos “impostos locais”¹⁸⁹.

A Universidade de Paris – que nascera da escola catedrática de Notre-Dame – logo tornou-se “a universidade modelo do medievo”. Sua origem deve remontar a meados do século XII, uma vez que em 1194 já recebia “distintos privilégios papais” de Celestino III¹⁹⁰. Na virada para o século XIII, começou a adquirir um caráter institucional. Por esta época, relata Daniel-Rops, começou “a haver mestres e estudantes por toda a parte”, nas encostas de Saint-Julien-le-Pauvre, nos “coutos fechados de Garlande, de Bruneau, do Chardonnet, ao longo da Rua de Saint-Jacques (...), da praça Maubert (...) e dessa rua do Cardeal Lemoine (...). Todo esse mundo” fervilhava e agitava-se, “e não apenas no plano das ideias. Inutilmente o chanceler” de Notre-Dame tentou “submeter à sua autoridade esse povo barulhento”¹⁹¹.

¹⁸⁶ *Ibid.*

¹⁸⁷ *Ibid.*, p. 264.

¹⁸⁸ *Ibid.*, p. 265.

¹⁸⁹ *Ibid.*

¹⁹⁰ FERNÁNDEZ, *Historia del cristianismo II: el mundo medieval*, p. 359.

¹⁹¹ DANIEL-ROPS, *A Igreja das Catedrais e das Cruzadas*, p. 346.

Em 1200, quando alguns estudantes saquearam uma taberna e deixaram “o taberneiro meio morto”, alguns “burgueses armados” ripostaram, incitados “pelo preboste real e sua polícia”, e cinco estudantes foram mortos¹⁹². A universidade apelou para o rei, e Felipe Augusto concedeu-lhe o “privilégio do foro eclesiástico”, a fim de libertá-la do controle policial¹⁹³, submetendo-a entretanto ao chanceler episcopal. A seguir, no ano de 1215, a Universidade deu outro passo importante em direção à sua institucionalização quando recebeu seu “primeiro estatuto oficial” do legado papal Roberto de Courçon¹⁹⁴. A partir de então, Inocêncio III tomou a Universidade nascente sob sua proteção, de modo que os direitos do bispo se tornaram “praticamente nulos”¹⁹⁵.

Em 1231, a bula *Parens scientiarum*, de Gregório IX pôs fim a uma greve que se estendia desde 1229 contra a repressão violenta da polícia provocada por novos tumultos, ocasião em que os estudantes se serviram de sua mobilidade emigrando “para Toulouse, Angers, Reims, Orléans e até para a Inglaterra, Itália e Espanha”¹⁹⁶. Através desta bula – uma “autêntica carta magna da universidade parisiense”¹⁹⁷ – o papa elaborou uma regulamentação e acabou por torná-la “uma Associação internacional” que só dependia de Roma, “um verdadeiro pequeno Estado dentro da Igreja e dentro do Estado”. Assim, depois de “dois anos de ausência, mestres e estudantes” regressaram “vitoriosos a Paris”¹⁹⁸.

Como organizava-se a Universidade medieval? Em Paris, ela era integrada por quatro faculdades: a de Artes (liberais) e as três superiores de Direito, Medicina e Teologia. A Faculdade de Artes, a menor dentre elas e considerada como “preparatória” para as outras¹⁹⁹, reunia entretanto a maior parte dos alunos, agrupando-os em quatro “nações” segundo sua procedência (critério “aliás muito flexível”²⁰⁰): francesa, normanda, picarda e inglesa. Cada faculdade tinha a sua frente um decano, e cada nação, um procurador. O decano das Artes fazia as vezes de reitor assistido pelos quatro procuradores²⁰¹. Para abrigar os numerosos estudantes, grandes figuras fundavam pensões que eram chamadas de colégios, e que recebiam o nome de seu fundador. O mais

¹⁹² *Ibid.*

¹⁹³ *Ibid.*

¹⁹⁴ PICHÉ, **La condamnation parisienne de 1277**, p. 153.

¹⁹⁵ DANIEL-ROPS, **A Igreja das Catedrais e das Cruzadas**, p. 346.

¹⁹⁶ *Ibid.*, p. 347.

¹⁹⁷ FERNÁNDEZ, **Historia del cristianismo II: el mundo medieval**, p. 359.

¹⁹⁸ DANIEL-ROPS, **A Igreja das Catedrais e das Cruzadas**, p. 347.

¹⁹⁹ LINDBERG, **Los inicios de la ciencia occidental: la tradición científica europea en el contexto filosófico, religioso e institucional: desde el 600 a.C hasta 1450**, p. 266.

²⁰⁰ DANIEL-ROPS, **A Igreja das Catedrais e das Cruzadas**, p. 350.

²⁰¹ FERNÁNDEZ, **Historia del cristianismo II: el mundo medieval**, p. 359–360.

famoso deles, o colégio de Sorbonne, foi fundado por Roberto de Sorbon, no ano de 1257. Por esta mesma época, muitos foram fundados por ordens monásticas²⁰².

O estudante que ingressava na Faculdade de Artes, após aprender “previamente latim na escola de gramática”, matriculava-se “com um mestre específico (...) cujas aulas seguia durante três ou quatro anos antes de apresentar-se ao exame para o grau de bacharel (juvenil)”. Depois dele, “convertia-se em bacharel em artes, com o status de um aprendiz oficial, e permitia-se a ele dar certos tipos de aulas sob a direção de um mestre”. Por fim, depois de cumprir todas as matérias exigidas, o que ocorria “em torno dos vinte e um anos”, o estudante “podia apresentar-se ao exame para o título de M. A. (mestre em artes). A superação deste exame convertia o estudante em membro da faculdade de artes, com direito a ensinar tudo o que estivesse incluso no currículo de artes”²⁰³.

Após tornar-se um mestre, com frequência o estudante passava a ensinar “durante dois anos (devido à escassez crônica de professores nas faculdades de artes)”. E podia ao mesmo tempo “matricular-se em uma das faculdades superiores, que lhe prometiam um emprego mais lucrativo”. O curso de medicina exigia mais “cinco ou seis anos”, o de direito, mais sete ou oito, e o de teologia “algo entre oito e dezesseis anos a mais de estudo”²⁰⁴. Tratava-se, portanto, de “um programa extenso e exigente, e os que conseguiam o grau de mestre em alguma das faculdades superiores pertenciam a uma reduzida elite de eruditos”. Muitos, por outro lado, não chegavam nem mesmo ao grau de mestre na Faculdade de Artes, e deixavam o curso “depois de um ano ou dois”, seja por “ter adquirido educação suficiente para satisfazer suas necessidades”, seja por falta de dinheiro, ou por não se considerarem “aptos para a vida acadêmica”, ou mesmo pela alta taxa de mortalidade²⁰⁵.

Na faculdade de Artes, o currículo centrava-se em torno de “três filosofias: filosofia moral, filosofia natural e metafísica”. Logo “a filosofia natural aristotélica se converteu” em seu “elemento central”, num momento em que a influência de Aristóteles vinha crescendo, desde o século XII, “até o ponto em que, na segunda metade do século XIII, suas obras de metafísica, cosmologia, física, meteorologia, psicologia e história

²⁰² **Atlas historique de Paris**, disponível em: <<http://paris-atlas-historique.fr/18.html>>, acesso em: 10 fev. 2021.

²⁰³ LINDBERG, **Los inicios de la ciencia occidental: la tradición científica europea en el contexto filosófico, religioso e institucional: desde el 600 a.C hasta 1450**, p. 266.

²⁰⁴ *Ibid.*, p. 267.

²⁰⁵ *Ibid.*

natural passaram a ser temas obrigatórios de estudo”. Nenhum estudante, portanto, “saía da educação universitária sem uma profunda base de filosofia natural aristotélica”²⁰⁶.

O ensino “se organizava em torno da *lectio*”, um comentário a textos que, “em muitas ocasiões (...) haviam sido objeto de comentários contraditórios e estabelecidos em distintas *sentencias*”. Destes confrontos “nasciam as *quaestiones* ou debates”, que eram chamadas de “*disputationes ordinariae*” quando se tratava das “discussões normais”, ou de “*disputationes de quodlibet*” quando se referiam a “temas – em geral polêmicos – propostos por quem quer que fosse, diante dos quais o mestre devia definir sua postura”²⁰⁷. As *summae*, que também surgiram deste contexto, “refletiram as ambições enciclopédicas do século XIII”. Escritas para o ensino, resumia-se através delas o conteúdo de uma disciplina, organizado “de acordo com uma ordem lógica e um esquema intelectual capaz de dispor com clareza os distintos aspectos de uma questão”²⁰⁸.

Outra característica das universidades desta época – em oposição às distintas correntes de pensamento da antiguidade – era seu “alto grau de uniformidade”, porque “desenvolviam um currículo em comum composto pelas mesmas matérias ensinadas a partir dos mesmos textos”. Isso ocorria, “em parte”, como uma “resposta ao repentino influxo de saber grego e árabe através das traduções do século XII, que proporcionou aos estudiosos europeus uma coleção padrão de fontes e um conjunto comum de problemas”. Mas devia-se também ao “alto nível de mobilidade dos estudantes e professores medievais”. Com efeito, o *ius ubique docendi* – direito de ensinar em qualquer lugar – permitia que um estudante que tivesse obtido “seu grau em Paris” ensinasse “em Oxford sem interferências”. Mas por outro lado “isso só era possível porque os temas ensinados em uma não diferiam substantivamente” dos que eram ensinados em outra. “Pela primeira vez na história”, observa Lindberg, existiu “um esforço educativo de alcance internacional, empreendido por estudiosos conscientes de sua unidade intelectual e profissional”²⁰⁹.

Renascimento do século XII

²⁰⁶ *Ibid.*, p. 269.

²⁰⁷ FERNÁNDEZ, *Historia del cristianismo II: el mundo medieval*, p. 363.

²⁰⁸ *Ibid.*

²⁰⁹ LINDBERG, *Los inicios de la ciencia occidental: la tradición científica europea en el contexto filosófico, religioso e institucional: desde el 600 a.C hasta 1450*, p. 270.

Neste mesmo contexto de surgimento das Universidades, e em estreita relação com elas, iniciava-se – pelo contato com o pensamento islâmico que se difundia pelo sul da Itália e da Espanha – um “assíduo programa de traduções”²¹⁰, por vezes caracterizado como renascimento do século XII²¹¹, que forneceu ao Ocidente versões para o latim de quase todas as obras de Aristóteles. A cúria episcopal de Toledo, afirma Dolza, tornou-se o seu principal centro, onde se manifestou também um interesse principalmente em “escritos de caráter científico: matemática, astrologia e astronomia”²¹². Como observa Gimpel, embora a Renascença estivesse convencida de que a “Idade Média – o período a que mais tarde se iria chamar “a noite medieval” – ignorava os autores clássicos ou estava fechada para eles”, na realidade o entusiasmo pela cultura antiga foi “tão vivo no século XII quanto” no século XV, com a diferença de que “a Idade Média interessou-se com veemência não pela literatura clássica, mas pela obra filosófica, científica e técnica da Grécia e de Roma”²¹³.

As primeiras “traduções mais sérias”, afirma Lindberg, “começaram ao redor do final do século XI com Constantino, o Africano (*fl.* 1065-1085), um monge beneditino que versou para o latim grande parte das considerações médicas de Galeno”, assim como “obras médicas de vários outros autores islâmicos importantes”. A partir do século XII, o movimento se acelerou, resultando em “uma transmissão cultural sem precedentes em termos de quantidade, qualidade e escopo”²¹⁴. Não era a primeira vez que se traduzia Aristóteles para o latim. Boécio já o havia feito no século VI. Mas no século XII, e principalmente no XIII, suas obras não só foram quase todas traduzidas, mas também integradas ao currículo das universidades.

Assim, afirma Duhem, “sob a direção de Dom Raimon, arcebispo de Toledo, Jean de Luna e Dominique Gondisalvi” traduziram “os quatro primeiros livros da Física, o *Do Céu e do Mundo* e os dez primeiros livros da Metafísica de Aristóteles”²¹⁵. Gerardo de Cremona, um pouco mais tarde, mas ainda no século XII, traduziu “os oito livros da Física, os quatro livros do *De Caelo et Mundo*, os dois livros do *De generatione*” e “os três primeiros livros dos *Meteoros*”. Com isso, este “infatigável tradutor” oferecia à Escolástica cristã um conhecimento muito “mais completo da enciclopédia

²¹⁰ Steven P. Marrone. IN.: MCGRADY (Org.), **Filosofia medieval**, p. 53.

²¹¹ HARRISON, Peter (Org.), **Ciência e Religião**, São Paulo: Ideias & Letras, 2014, p. 48.

²¹² DOLZA, Luisa, **História da tecnologia**, Lisboa: Editorial Teorema, 2009, p. 69.

²¹³ GIMPEL, **A revolução industrial da Idade Média**, p. 148-149. 204.

²¹⁴ David Lindberg. IN.: HARRISON (Org.), **Ciência e Religião**, p. 48.

²¹⁵ DUHEM, Pierre, **Le système du monde: histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic (v.5)**, Paris: Librairie Scientifique Hermann et Cie, 1917, p. 234.

aristotélica”²¹⁶, complementado ainda no século XIII pelas traduções dos “principais escritos de Averróis” feitas por Michel Scot em torno de 1220 ou 1230²¹⁷.

A Universidade de Paris no século XIII: disputas e condenações

Já entre os árabes, “o nome de Aristóteles” havia se tornado “um tipo de título coletivo, sob o qual os pensamentos de Avicena ou de Al-Gazâli” eram incluídos “tanto como as doutrinas peripatéticas autênticas”. Entre os Escolásticos, isso parece ter ido ainda mais longe: “a Filosofia de Aristóteles foi o termo coletivo que servia para designar todas as produções da sabedoria helênica ou muçulmana enviadas da Espanha pelos tradutores”²¹⁸. Além disso, apesar de já disponíveis, “os escritos físicos e metafísicos de Aristóteles”, bem como “os diversos tratados do neoplatonismo árabe” tiveram, inicialmente, um “lugar muito estreito”, pois “a corrente platônica que conduzia há muito tempo a Escolástica latina” a levaria ainda “até meados do século XIII”²¹⁹.

Nesta corrente, entretanto, “a Metafísica de Avicena e de Al-Gazâli caminhava silenciosamente”²²⁰ – Duhem o demonstra, a respeito do conceito de matéria, na obra de Gilberto de Poitiers²²¹ – e na virada para o século XIII começava já a inquietar a autoridade eclesiástica. Em 1210, um concílio provincial reunido pelo arcebispo de Sens, Pierre de Corbeil, e “seu sufragâneo Pierre de Nemours, bispo de Paris”, interditou, “sob pena de excomunhão”, o ensino “público ou privado sobre os livros de Filosofia natural de Aristóteles e sobre os comentários que foram compostos sobre eles: *Nec libri Aristotelis de naturali philosophia nec commenta legantur Parisius publice vel secreto, sub paena excommunicationis inhibemus*”²²².

Quando, em 1215, o cardeal e legado papal Roberto de Courçon – que havia sido encarregado por Inocêncio III de organizar o ensino em Paris²²³ – estabeleceu o regulamento “que permaneceria por muito tempo em vigor”²²⁴ na Universidade, “as

²¹⁶ *Ibid.*

²¹⁷ *Ibid.*, p. 235.

²¹⁸ *Ibid.*

²¹⁹ *Ibid.*, p. 241.

²²⁰ *Ibid.*, p. 243.

²²¹ Cf. *Ibid.*, p. 242.

²²² *Ibid.*, p. 243.

²²³ PICHE, *La condamnation parisienne de 1277*, p. 153.

²²⁴ DUHEM, *Le système du monde: histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic* (v.5), p. 244.

lições sobre a Lógica de Aristóteles” tiveram aí “um grande espaço”. Elas deveriam “incluir não somente o *Organon*, a *Logica vetus*”, como “no tempo do nascimento das escolas, mas ainda a *Logica nova*”. Mas este mesmo regulamento que garantia à dialética peripatética o seu lugar também “confirmava e precisava a proibição que o concílio havia feito em 1210” às lições “sobre os livros de Metafísica e de Filosofia natural de Aristóteles”²²⁵, e sobre seus resumos.

Mas as obras de Aristóteles e os “numerosos comentários gregos e árabes” sobre elas continuavam sendo progressivamente disponibilizados “em latim graças ao trabalho de equipes políglotas e “multiétnicas” de tradutores instalados sobretudo em Toledo”²²⁶. Por isso, pela mesma bula com que Gregório IX havia conferido garantias institucionais à Universidade de Paris – a bula *Parens scientiarum*, do dia 23 de abril de 1231 – o papa reiterou a interdição das obras de filosofia natural no ensino. Apenas uma pequena passagem tratava desta questão, mas uma passagem muito significativa: “no que se refere àqueles livros de ciências naturais, os quais foram proibidos no concílio provincial por uma causa certa, não sejam usados em Paris até serem devidamente examinados e purificados de todos os erros suspeitos (*et libris illis naturalibus, qui in concilio provinciali ex certa causa prohibiti fuere, Parisius non utantur, quousque examinati fuerint et ab omni errorum suspitione purgati*)”²²⁷.

Para a realização desta “expurgação”, Gregório IX nomeou “três mestres da Universidade de Paris: Guilherme de Auxerre, Simão de Authie e Étienne de Provins”. Não se tem notícia, no entanto, de nenhuma versão expurgada das obras, que segundo Duhem era um projeto “quimérico”²²⁸. Josep-Ignasi Saranyana afirma, por outro lado, que a comissão “não chegou a executar sua incumbência devido à morte repentina de Guilherme de Auxerre, em novembro de 1231”²²⁹. De qualquer modo, observa Duhem, é digno de nota o próprio fato de o soberano pontífice ter reconhecido, “dentre estas filosofias diversas trazidas da Espanha pelos tradutores, que pensamentos úteis e fecundos se encontravam abundantemente misturados às ideias perigosas”. Além disso, pretendia que “o ensinamento da Universidade de Paris pudesse, sem perigo, delas tirar proveito”.

²²⁵ *Ibid.*

²²⁶ PICHÉ, **La condamnation parisienne de 1277**, p. 154.

²²⁷ IN.: DUHEM, **Le système du monde: histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic (v.5)**, p. 316–317.

²²⁸ *Ibid.*, p. 317.

²²⁹ SARANYANA, Josep-Ignasi, **A filosofia medieval: das origens patrísticas à escolástica barroca**, São paulo: Instituto Brasileiro de Filosofia e Ciência “Raimundo Lúlio”, 2006, p. 262.

Havia nisso como que “um convite a pesquisar, nas obras de Aristóteles e de seus discípulos árabes, tudo aquilo que pudesse reforçar a filosofia e a teologia cristã”²³⁰.

Pela mesma bula, inclusive, o papa concedia “a todos os mestres universitários o direito de decidir por si mesmos o conteúdo de seu ensino, o direito de escolher livremente os livros a serem utilizados para os cursos”²³¹. E no dia 10 de maio do mesmo ano, ele conferiu “a todos os professores parisienses a garantia de que não seriam excomungados por um período de sete anos, um privilégio renovado em 1237 por outro período de sete anos”²³². Assim, observa David Piché, logo após a bula de 1231 os mestres em artes encontraram-se em uma situação incerta devido à ambiguidade das medidas, “simultaneamente proibitivas e permissivas”: o papa mantinha a interdição das obras aristotélicas, “mas os mestres sabiam, por outro lado, que esta interdição não era senão provisória, que a transgressão desta não lhes ocasionaria nenhuma sanção da parte do papa e que este último lhes conferia plena autonomia na escolha dos materiais a ensinar”²³³.

Apesar disso, segundo Saranyana, “o interdito continuou vigente ainda por muitos anos, pela firme atitude antiaristotélica de Guilherme de Auvergne, bispo de Paris desde 1228”²³⁴, e perdeu força somente após a sua morte em 1249. Mesmo antes disso, como sabemos, Roger Bacon serviu-se dos livros de filosofia natural do Filósofo durante o tempo em que ensinou em Paris, de 1241 a 1247. Mas, de fato, foi somente após a década de 1240 que este ensino recebeu “uma sanção jurídica” e aos poucos se institucionalizou. Em 1252, afirma Piché, a Nação Inglesa da Faculdade de artes obrigou aqueles que se candidatavam à “*determinatio*, ou seja, o exame anterior à licença”, a “ter concluído as lições relativas ao *De anima* de Aristóteles”. E por fim, em 1255, os *Statutum Facultatis artium* integraram oficialmente “todas as obras aristotélicas então conhecidas ao seu programa de estudos obrigatórios”²³⁵.

Ao entrar em contato com um “*corpus* “científico” integral”, e com o “universo epistêmico” da filosofia peripatética grego-árabe, os mestres em artes tomaram consciência, afirma Piché, “do valor intrínseco da filosofia e da dignidade de sua função acadêmica, a qual não podia mais ser reduzida ao simples papel propedêutico” que

²³⁰ DUHEM, *Le système du monde: histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic* (v.5), p. 317.

²³¹ PICHÉ, *La condamnation parisienne de 1277*, p. 155.

²³² *Ibid.*, p. 156 n. 2.

²³³ *Ibid.*

²³⁴ SARANYANA, *A filosofia medieval: das origens patrísticas à escolástica barroca*, p. 262.

²³⁵ PICHÉ, *La condamnation parisienne de 1277*, p. 156.

recebera inicialmente, como uma “ferramenta lógica do pensamento dos jovens estudantes destinados às “faculdades superiores” que representavam a medicina, o direito e, sobretudo, a teologia”²³⁶. Pois os *magistri artium* passaram a considerar-se como “depositários de um saber humano global e universal, capaz de apreender racionalmente todos os domínios do ser”, um saber “autônomo em relação à teologia”, que tinha a responsabilidade de transmitir “aos que começavam seu *cursus* universitário”²³⁷.

Estavam postos, assim, observa Piché, desde os estatutos de 1255²³⁸, “todos os elementos do “drama” que conduziria à condenação parisiense de 1277”²³⁹. Ao mesmo tempo em que se esboçava um “aristotelismo radical”, que apresentava “um modo de vida puramente filosófico”²⁴⁰, grande parte dos mestres permanecia, por outro lado, ligada à tradição – que vinha de Agostinho, e havia sido reforçada no século XII por Hugo de São Vítor – de subordinação de todas as artes à ciência divina²⁴¹, e julgavam severamente “os escritos dos sábios pagãos e muçulmanos, apontando sem piedade todas as proposições que os fiéis deviam considerar como erradas”²⁴². Entre os dois extremos estavam aqueles que, como Alberto Magno e Tomás de Aquino, lutavam em duas frentes, buscando nestas novas doutrinas o que lhes parecia aceitável e tentando conciliá-las com o dogma católico. Assim teve início então o que Edward Grant considera como a “segunda fase da luta”²⁴³.

Por esta época, surgiu um tratado, de data e autoria incerta, intitulado *Tractatus de erroribus philosophorum Aristotelis, Averrois, Avicennae, Algazelis, Alkindi, Rabbi Moysis*²⁴⁴. P. Mandonnet considera que estaremos próximos da verdade se situarmos a sua redação “antes da morte de São Tomás de Aquino, ou seja, antes de 1274, e depois de 1260”²⁴⁵. Duhem afirma que podemos “considerar este escrito como o testemunho do estado de espírito de algum contemporâneo de Tomás de Aquino e de Siger de Brabante”²⁴⁶. Trata-se de uma obra que buscava esclarecer os erros, a deduzir pelo título, especificamente “do peripatetismo primitivo e de suas grandes derivações”. Não havia

²³⁶ *Ibid.*, p. 157.

²³⁷ *Ibid.*

²³⁸ *Ibid.*, p. 158.

²³⁹ *Ibid.*, p. 157.

²⁴⁰ MARRONE. In McGRADE (org), 2008, p40.

²⁴¹ NUNES, A origem da Universidade de Paris (I), p. 89.

²⁴² DUHEM, *Le Système du Monde: histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic* (v.6), p. 3.

²⁴³ GRANT, *Os fundamentos da Ciência Moderna na Idade Média*, p. 82.

²⁴⁴ DUHEM, *Le Système du Monde: histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic* (v.6), p. 3.

²⁴⁵ P. Mandonnet. IN.: *Ibid.*, p. 4–5.

²⁴⁶ *Ibid.*, p. 5.

menção a Platão, observa Duhem, nem a Avicébron (Ibn Gabirol), ainda que a obra *Fons vitae*, de autoria deste último e de tendências neoplatônicas, estivesse já traduzida²⁴⁷.

O principal erro que o autor deste tratado reprovou a Aristóteles foi o de “ter afirmado a eternidade do Mundo”, indicando “as diversas formas” com que esta doutrina aparecia “nas diversas obras do Estagirita: o movimento não teve um começo; o tempo é eterno; o Mundo não tem começo; o céu não foi feito; a geração e a corrupção não têm nem começo nem fim”, de forma que o sol realiza “um movimento perpétuo; não existiu nem um primeiro homem nem uma primeira chuva”, etc²⁴⁸. Também os argumentos com que Aristóteles defendia esta doutrina são mencionados, como o de que “tudo o que possui uma virtude que lhe permite existir indefinidamente no futuro possuiu, em todos os tempos, a virtude de existir sempre no passado”. Sobre um deles, entretanto – o argumento “que tende a demonstrar a eternidade do movimento” – o autor comenta “com um cuidado particular”: “todos os erros do Filósofo”, escreve ele, “se os examinamos minuciosamente, decorrem deste princípio: nada de novo pode ser conduzido à existência se não for por um movimento precedente”. Mas “este princípio”, explica Duhem,

é verdadeiro para um agente que opera à maneira de um instrumento; a ação de um tal agente pressupõe o movimento. Mas esse princípio não é mais válido para a ação criadora de Deus; a criação não é um movimento, pois todo movimento pressupõe um móvel; a criação não é uma mudança, pois toda mudança pressupõe um movimento; a criação, esta, não pressupõe nada²⁴⁹.

O autor do tratado segue condenando outras doutrinas peripatéticas a respeito das inteligências separadas e da pluralidade de mundos, passando depois para a doutrina do intelecto uno de Averróis e para a doutrina da emanção de Avicena, adotada também por Al-Gazâli. A respeito desta última, escreve:

Avicena errou a respeito da emanção dos seres a partir do primeiro Princípio. Não somente, com efeito, ele admitiu que as coisas produzidas pelo primeiro Ser procedem dele desde toda a eternidade, mas ainda afirmou que do primeiro Princípio, um só ser, a inteligência primeira, procedeu imediatamente... Assim ele supõe que nem os corpos nem as formas que são as perfeições dos corpos, são diretamente causados pelo primeiro Ser.

²⁴⁷ *Ibid.*, p. 6.

²⁴⁸ *Ibid.*, p. 6–7.

²⁴⁹ *Ibid.*, p. 7.

Ele se enganou ainda, pois o princípio precedente o conduziu a este erro. As Almas dos céus são produzidas pelas inteligências ou Anjos, e cada uma das inteligências foi produzida por uma outra Inteligência.

Ele disse que os corpos dos céus eram produzidos pelas Almas desses mesmos céus, e isso por intermédio de suas formas.

Dessas suposições resulta que as inteligências são criadoras das Almas celestes, que as Almas celestes são criadoras dos corpos dos céus, e que as inteligências superiores são criadoras da inteligência que está abaixo delas.

Ele admitiu que nossas almas eram produzidas pela última Inteligência, da qual dependem o governo destas almas e, em consequência, nossa beatitude.

Ele errou ainda ao admitir que cada céu era animado; ele não se contentou de dizer que a Alma do céu é um motor apropriado a este céu, como o Filósofo e o Comentador se esforçaram para declarar, mas ele afirmou que o céu e a Alma do céu formavam um ser único, como nosso corpo e nossa alma. Isso é contra São João Damasceno que, no capítulo VI do primeiro livro *Do Céu*, diz que os céus são inanimados e insensíveis...

Ele errou igualmente a respeito do número das inteligências, porque ele admitiu que os Anjos eram em mesmo número que os orbes, no que ele concorda com os dizeres do Filósofo²⁵⁰.

Da mesma forma, prossegue o autor do tratado, Al-Gazâli também admitia que do Primeiro princípio não poderia proceder senão um único ser, a primeira Inteligência, e ele afirmou que, “deste primeiro Anjo, procedeu um segundo Anjo e o primeiro céu. Do segundo Anjo, procedeu o terceiro Anjo e o segundo céu, e assim por diante até chegarmos ao último céu e à última Inteligência”, de forma que existiriam assim “dez inteligências e nove céus”. Ele também supôs “que uma inteligência presidia às coisas sublunares” e considerava que “essas coisas inferiores” constituíam por sua vez “uma esfera”. Deste modo, haveria então “dez esferas no Universo, a saber, o primeiro móvel, o orbe dos signos, as sete esferas dos planetas e enfim a esfera dos seres que atuam e padecem”. Se uma inteligência deveria presidir cada esfera, então existiriam dez inteligências²⁵¹.

Todas essas questões, observa Duhem, haviam sido consideradas pelo bispo de Paris, Guilherme de Auvergne, como irrelevantes para os cristãos:

O Mundo superior é um ser animado único ou se compõe de vários seres animados? As Almas desses seres são racionais? Isso se encontra determinado nos escritos de Aristóteles e

²⁵⁰ *Tractatus de erroribus philosophorum*. IN.: *Ibid.*, p. 10.

²⁵¹ *Tractatus de erroribus philosophorum*. IN.: *Ibid.*, p. 11.

daqueles que o seguiram, assim como nos dos numerosos filósofos italianos [latinos]. Mas, até hoje, o ensinamento dos Judeus e dos Cristãos não se preocupou com tais questões...

Os Cristãos, preocupados com suas próprias almas, não quiseram prestar atenção às almas dos céus; pareceu-lhes que, para sua profissão religiosa e para sua salvação, não havia nem proveito em conhecer estas Almas nem prejuízo ao ignorá-las. Que o Mundo seja ou não um animal único, que o céu inteiro seja um ser animado ou ainda que os diversos céus sejam seres animados, estas são questões das quais esta nação cristã tem horror e que vê como monstruosas (...). Nesta parte da Filosofia, fiar-se em Aristóteles ou em qualquer outro outro não oferece nenhum perigo para a religião, para a fé, para a doutrina dos Cristãos²⁵².

Desta declaração para o *Tractatus de erroribus philosophorum* tinha se passado apenas meio século, e “a Escolástica latina já não tinha nem esta ignorância, nem estas surpresas, nem esta indiferença” a respeito das almas dos céus. E o que estas teorias tinham de incompatíveis com os dogmas cristãos pouco a pouco foi se tornando mais claro. Não somente “a eternidade do mundo”, a unidade do intelecto “em todos os homens”, ou a teoria de emanção eram inaceitáveis para esta fé, mas também a astrologia judiciária, que “a Escolástica recebera da mesma origem”, e “o fatalismo absoluto, que estava no próprio fundamento da Astrologia, não podia ser admitido pela Igreja, que não cessou de combatê-lo”. Entretanto, os cristãos não tinham “uma doutrina que pudesse substituir” estas hipóteses²⁵³.

Ao aproximar-se o ano de 1270 – enquanto a “luta estava ardente na Universidade de Paris” entre os mestres em artes que procuravam reproduzir a doutrina dos filósofos gregos e árabes em toda sua pureza, como Siger de Brabante e Boécio de Dácia, e outros que, como o autor do *Tractatus de erroribus philosophorum*, apontavam os erros destes filósofos – “um certo dominicano”, relata Duhem, conhecido como “irmão Giles”²⁵⁴, submeteu à avaliação de Alberto Magno, para que as condenasse, uma lista de quinze proposições. Este respondeu-lhe que estas teses não somente eram falsas “na opinião dos teólogos, mas ainda falsas segundo a Filosofia”, e a causa estaria “em sua ignorância”²⁵⁵.

Duhem recorda, entretanto, que desde “os estatutos elaborados em 1252 pela Nação Inglesa”, exigia-se “do candidato ao bacharelado” que “durante dois anos”, tomasse “parte das discussões de sofismas”. Certamente, continua, “esses exercícios de

²⁵² Guilherme de Auvergne. IN.: *Ibid.*, p. 11–12.

²⁵³ *Ibid.*, p. 12.

²⁵⁴ No oitavo volume de sua obra sobre *O sistema do mundo*, Duhem o nomeia de “Giles de Lessines” (Cf. DUHEM, 1958, p.416).

²⁵⁵ DUHEM, *Le Système du Monde: histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic* (v.6), p. 13–14.

pura dialética acostumaram os espíritos a aceitar as afirmações mais audaciosas, sem grande preocupação por sua verdade intrínseca”. Deste modo, Siger de Brabante e Boécio de Dácia “podiam sustentar, em nome da Filosofia, proposições que sua fé cristã considerava como falsas e não perceber o que tal atitude tinha de estranho”. Não teria também Alberto Magno “exposto a doutrina dos Filósofos como se expõe o que se acredita verdadeiro, e em seguida declarado que não a adotava”?²⁵⁶

Pela resposta de Alberto Magno à demanda de Giles, podemos “perceber algumas nuances” que a diferenciam de suas exposições antigas, e um possível esforço para “restringir as concessões excessivas que ele havia feito aos Filósofos” anteriormente. A respeito do problema da eternidade do mundo, ele havia declarado, no oitavo livro de sua *Física*, que não há argumentos irrefutáveis nem a favor nem contra. Em sua resposta a Giles, entretanto, evitou “declarar que a não eternidade do Mundo não pode ser demonstrada categoricamente”. E à afirmação de que não houve “um primeiro homem”, responde que, como não se pode comprovar nem uma coisa nem outra, seria “mais provável que tenha havido um primeiro homem”²⁵⁷.

Destas quinze teses que Alberto Magno havia avaliado, treze delas²⁵⁸ constaram na condenação promulgada por Tempier no dia 10 de dezembro de 1270, pelo seguinte decreto:

Os erros seguintes foram condenados e excomungados, assim como todos aqueles que os ensinarem e conscientemente os sustentarem, pelo Monsenhor Étienne, bispo de Paris, no ano do Senhor 1270, na quarta-feira após a festa de inverno do bem-aventurado Nicolau²⁵⁹:

1. O intelecto de todos os homens é um e o mesmo numericamente
2. A proposição “o homem entende” é falsa ou imprópria
3. A vontade humana quer ou escolhe por necessidade
4. Tudo o que ocorre aqui embaixo está submetido à necessidade dos corpos celestes
5. O mundo é eterno
6. Nunca houve um primeiro homem
7. A alma, que é a forma do homem na medida em que é homem, perece com a morte do corpo

²⁵⁶ *Ibid.*, p. 14–15.

²⁵⁷ *Ibid.*, p. 15.

²⁵⁸ Segundo Hissette, em seu artigo *Étienne Tempier et ses condamnations*, publicado pela revista *Recherches de théologie ancienne et médiévale* (v. 47, jan-dez, 1980, p.231-270), é pouco provável que as quinze proposições avaliadas por Alberto Magno tenham servido de base para a condenação de 1270.

²⁵⁹ IN.: DUHEM, *Le Système du Monde: histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic (v.6)*, p. 19.

8. Depois da morte, a alma separada do corpo não sofre com um fogo corporal
9. O livre-arbítrio é uma potência passiva, não ativa; é movida por necessidade pelo apetecível
10. Deus não conhece os singulares
11. Deus não conhece o que é distinto dele
12. Os atos humanos não são regidos pela providência divina
13. Deus não pode conferir a imortalidade ou a incorruptibilidade a uma coisa corruptível ou mortal²⁶⁰.

Esta condenação, no entanto, não restabeleceu a paz na Universidade. Nos anos que se seguiram, ao contrário, a luta prosseguiu “mais áspera do que nunca”²⁶¹. Em 1272, os mestres em artes de Paris “instituíram um juramento que os obrigava a evitar a consideração de questões teológicas”, e se o problema teológico fosse inevitável, obrigava-os a “resolvê-lo em favor da fé”²⁶². E em 1274, faleciam Boaventura e Tomás de Aquino. A Faculdade de Artes viu-se dividida entre os partidários de Albéric de Reims e de Siger de Brabante. Segundo Duhem, esta cisão durou “cerca de quatro anos”, e “somente a mediação do legado do papa, Simon de Brion, pôde dar fim a ela”²⁶³. Entretanto, não pôde restabelecer a unidade.

Por esta época, a situação na sé pontificia encontrava-se bastante instável, e com longos períodos de vacância. Na própria virada para a década de 1270, este problema acabou por resultar no surgimento do *conclave* que, segundo Daniel-Rops, ocorreu de forma “quase cômica”. Quando faleceu Clemente IV, em 1268, os cardeais, que muitas vezes não mostravam “nenhuma boa vontade em pôr-se de acordo”, não tinham se entendido ainda depois de dezessete meses.

Encerraram-nos então no palácio onde residiam, em Viterbo, e como, passado um ano, nada tinham resolvido, a multidão precipitou-se sobre o palácio e destelhou-o, para que a chuva, que caía torrencialmente, os obrigasse a tomar uma decisão. Ao mesmo tempo, um semi-ultimato de São Luís intimava-os também a decidir-se²⁶⁴.

²⁶⁰ AQUINO, Tomás de, **A unidade do intelecto, contra os averroístas**, São Paulo: Paulus, 2016, p. 6-7. O texto das teses também se encontra em Duhem, mas a tradução foi tirada da obra aqui referenciada. Ambos, entretanto, remetem à obra de P. Mandonnet, “Siger de Brabant et l’averroïsme latin au XIIIe siècle”.

²⁶¹ DUHEM, **Le Système du Monde: histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic (v.6)**, p. 20.

²⁶² GRANT, **Os fundamentos da Ciência Moderna na Idade Média**, p. 82.

²⁶³ DUHEM, **Le Système du Monde: histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic (v.6)**, p. 20.

²⁶⁴ DANIEL-ROPS, **A Igreja das Catedrais e das Cruzadas**, p. 252.

Quando Gregório X foi eleito, em 1271, estabeleceu por ocasião do segundo Concílio de Lyon, em 1274, “um regulamento muito rigoroso para a eleição”:

Após a morte do papa, os cardeais deveriam reunir-se num prazo de dez dias no palácio pontifício (...) e não sair de lá antes de terem dado um sucessor a Pedro. No interior haveria apenas um “conclave”, onde todos habitariam em comum. A porta seria fechada e ninguém poderia sair, sob pena de excomunhão. Se, ao fim de três dias, não tivessem concluído a eleição, só teriam direito a uma refeição por dia, durante cinco dias; passado esse prazo, ficariam a pão e água! Excetuadas as restrições alimentares, este cânon de 1274 continua em vigor nos nossos dias²⁶⁵.

Mas após cinco anos de pontificado, Gregório X faleceu em 1276. Depois dele, seguiram-se três em menos de um ano: o dominicano Inocêncio V, eleito no dia 21 de janeiro, faleceu após cinco meses, no dia 22 de junho; Adriano V, eleito em julho e falecido no mês seguinte; e João XXI, um papa português eleito em setembro, que em maio de 1277 morreu vítima de um “desmoronamento do teto do seu quarto”²⁶⁶. Por fim, foi eleito Nicolau III, em novembro de 1277, cujo pontificado durou até 1280.

Quando a situação alarmante da Universidade de Paris chegou à Sé de Pedro, era João XXI quem a ocupava. Este escreveu a Tempier no dia 18 de janeiro de 1277, intimando-o “a examinar cuidadosamente e pesquisar em que lugares e por que pessoas” os erros que prejudicavam a fé eram “ensinados verbalmente ou por escrito”, e a enviar desta situação um relatório “o mais rápido possível”²⁶⁷. O bispo apressou-se em cumprir as ordens do papa, reunindo, como relata o *Chartularium Universitatis Parisiensis*, “um certo número de doutores em Teologia e outros homens prudentes”, dos quais Henrique de Gand é o único que conhecemos²⁶⁸. Ultrapassando o que lhe havia sido pedido, publicou no dia 7 de março de 1277 a condenação solene de 219 teses. Entretanto, João XXI faleceu no mês seguinte, no dia 20 de maio, e o novo papa – Nicolau III – só foi eleito seis meses depois.

Os artigos, redigidos às pressas e sem nenhuma ordem, tratavam de inúmeros assuntos, derivados “de doutrinas muito diversas”: algumas eram autênticas de

²⁶⁵ *Ibid.*, p. 253.

²⁶⁶ *Ibid.*, p. 231.

²⁶⁷ Trechos da carte do papa João XXI. IN.: DUHEM, *Le Système du Monde: histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic* (v.6), p. 21.

²⁶⁸ IN.: *Ibid.*

Aristóteles, outras vinham do “Peripatetismo interpretado por Averróis”, outras do “neoplatonismo de Avicena e de Al-Gazâli”. Alguns deles deixavam entrever, como observa Edward Grant²⁶⁹, a hostilidade existente entre mestres em artes e teólogos:

153 (182) Que nada mais se sabe por se conhecer teologia

152 (183) Que os discursos do teólogo são baseados em fábulas

154 (2) Que os únicos sábios do mundo são os filósofos

Os principais mestres da Faculdade de Artes visados²⁷⁰ eram, sem dúvida, Siger de Brabante e Boécio de Dácia²⁷¹. Com efeito, alguns manuscritos, observa Hissette, que reproduziam as teses condenadas, traziam expressamente indicados os seus nomes: *Contra Segerum et Boetium heréticos*²⁷², possivelmente por serem autores da maior parte, ou por serem os líderes do “grupo progressista da faculdade de artes”²⁷³. Tempier os acusava – a eles e a outros estudantes – de sustentar que “suas proposições são verdadeiras segundo a filosofia, mas não segundo a fé católica, como se existissem duas verdades contrárias”²⁷⁴.

Alguns testemunhos atestam que não houve um “parecer unânime dos mestres” sobre as teses. Mesmo Henrique de Gand, que havia participado do concílio reunido por Tempier, não dissimulou “sua perplexidade em relação à censura do artigo 54, relativo à localização dos anjos”²⁷⁵, e relatou alguns anos depois ter sido constrangido por Simon de Brion a aderir “à tese da pluralidade de formas no homem”²⁷⁶. E outro testemunho vinha de Giles de Roma:

Podemos duvidar de que esses artigos tenham sido adequadamente condenados (...). Podemos testemunhar, tão seguramente como testemunháramos algo tocado por nossas mãos, que

²⁶⁹ GRANT, *Os fundamentos da Ciência Moderna na Idade Média*, p. 85.

²⁷⁰ A questão da autoria das teses será tratada de forma mais detalhada no próximo capítulo.

²⁷¹ Após a condenação, pouco se sabe sobre a sorte de Boécio de Dácia. Quanto a Siger de Brabante, sabe-se que faleceu entre 1281 e 1284, em prisão domiciliária, na cúria papal de Orvieto (Cf. HISSETTE, Roland, Étienne Tempier et ses condamnations, *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, v. 47, p. 231–270, 1980, p. 263.)

²⁷² HISSETTE, *Enquête sur les 219 articles condamnés à Paris le 7 mars 1277*, p. 11.

²⁷³ F. Van Steenberghen. In *Ibid.*, p. 12.

²⁷⁴ IN.: DUHEM, *Le Système du Monde: histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic (v.6)*, p. 25.

²⁷⁵ HISSETTE, *Enquête sur les 219 articles condamnés à Paris le 7 mars 1277*, p. 9.

²⁷⁶ BIANCHI, Luca, “Censure, liberté et progrès intellectuel à l’Université de Paris au XIIIe siècle”, *Archives d’histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, v. 63, p. 45–93, 1996, p. 73–74.

muitos desses artigos passaram não pelo conselho dos mestres, mas pela obstinação de um pequeno número dentre eles²⁷⁷.

Em seu próprio tempo, portanto, a condenação suscitou controvérsias²⁷⁸. E a divisão se deu principalmente entre dominicanos e franciscanos, uma vez que entre as 219 teses condenadas, algumas envolviam a doutrina de Tomás de Aquino direta ou indiretamente. Se os franciscanos, em geral, não se mostravam predispostos a aceitar as doutrinas peripatéticas, por outro lado “condenar as doutrinas favoritas de Tomás de Aquino”, observa Duhem, era assumir uma posição drástica. Por seu “grande talento” e pela “doçura de seu caráter”, o *Doctor communis* havia conquistado, “entre os mestres da Universidade de Paris, admiradores entusiastas bem como amigos devotados”²⁷⁹.

Certamente, a ordem dos frades pregadores lhe dedicava uma “religiosa veneração”, mas mesmo fora dela encontravam-se discípulos fiéis: dentre “os mais rebeldes” estava o agostiniano Giles de Roma, que não só denunciou a falta de unanimidade na promulgação do decreto de 1277, como logo manifestou o “pouco caso” que fez também da condenação de trinta proposições que, alguns dias depois, no dia 18 de março, o bispo de Cantuária, Roberto Kilwardby, promulgou em Oxford²⁸⁰, visando especialmente as doutrinas de Tomás de Aquino. Esta, segundo Hissette, ocorreu provavelmente de forma independente da de Paris – e não como um complemento ou imitação – uma vez que o intervalo entre uma e outra é de apenas onze dias, tempo insuficiente na época para que a informação chegasse a Oxford e fosse avaliada²⁸¹.

Uma das principais doutrinas tomistas em questão, condenada em ambos os casos, era a da “unidade das formas substanciais no indivíduo”²⁸². Giles a havia sustentado diversas vezes em discussões orais, e depois de 1277 “resolveu defendê-la por escrito”, compondo “nesta ocasião seu pequeno tratado *De gradibus formarum*”. Com esta obra,

²⁷⁷ Giles de Roma. IN.: DUHEM, *Le Système du Monde: histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic* (v.6), p. 25.

²⁷⁸ Hissette menciona uma segunda bula de João XXI solicitando a extensão da enquete, que havia se restringido aos mestres em artes, também para a Faculdade de Teologia. Argumenta também, contra a visão de M. Miethke, que o papa provavelmente fora informado a respeito da condenação de 1277, pois nesta segunda bula não há nenhuma censura a respeito do não cumprimento da primeira solicitação (Étienne Tempier et ses condamnations, *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, v. 47, p. 231–270, 1980, p. 240).

²⁷⁹ DUHEM, *Le Système du Monde: histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic* (v.6), p. 69.

²⁸⁰ *Ibid.*, p. 68.

²⁸¹ HISSETTE, Étienne Tempier et ses condamnations, p. 247–248.

²⁸² DUHEM, *Le Système du Monde: histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic* (v.6), p. 70.

não somente defendia “a tese da forma substancial única” como “demonstrável em Filosofia e compatível com a fé católica”, mas também “acusava a tese contrária de ser filosoficamente insustentável e teologicamente suspeita”²⁸³. Tempier não hesitou em expulsá-lo da Universidade, à qual ele só retornou em 1285, após a morte do bispo. Ainda assim, entretanto, o sucessor de Tempier, Ranulphe, fê-lo aderir à condenação de 1277 “e a alguns artigos a respeito das formas substanciais”. Ele submeteu-se e tomou o cuidado de não contradizer tais artigos, embora continuasse a pensar “que nem tudo era perfeito nesse decreto”, e a desejar que fosse revisado²⁸⁴.

Também Godofredo de Fontaines – aluno de Henrique de Gand e mestre durante treze anos na Universidade de Paris – recusava-se a aceitar a condenação de Oxford, considerava que o decreto de Tempier deveria ser revisado, e que isso era até mesmo um dever de seus sucessores. A respeito do problema “da unidade ou da pluralidade das formas substanciais”, não tomava radicalmente partido por nenhum dos dois lados, e afirmava que “uma e outra parte apresentam dificuldades”. Recomendava, por isso, a prudência ao tomar posição em questões que, mesmo relacionadas com a fé, não lhe dissessem respeito “de forma manifesta ou não a contradissem de forma evidente”. Nestes casos, considerava que em lugar de afirmar: “isso ou aquilo é contrário à Fé”, era preferível dizer: “Parece-me que isso seja contrário à Fé”²⁸⁵.

Esta conduta prudente, ele também a defendeu em algumas das questões quodlibetais que lhe foram propostas, que aliás também atestam as controvérsias suscitadas pela condenação: “um mestre em teologia deve contradizer um artigo do bispo se ele acredita que a opinião oposta é verdadeira?”, ou “o bispo de Paris comete um pecado por não corrigir certos artigos condenados por seu predecessor?”.

Para responder à primeira, Godofredo distinguiu entre duas categorias de verdade, as que eram “necessárias para a salvação” e as que lhe eram indiferentes. Tratando-se do primeiro caso, dizia que “o doutor deve falar segundo o seu sentimento, com o risco de escandalizar algumas pessoas por sua aparente desobediência”. No segundo caso, entretanto, recomendava que o mestre não afirmasse nem negasse a verdade em questão, “a fim de não contradizer nem ao que tem por verdade nem à obediência que deve ao prelado”²⁸⁶.

²⁸³ *Ibid.*

²⁸⁴ *Ibid.*, p. 71–72.

²⁸⁵ Godofredo de Fontaines. IN.: *Ibid.*, p. 73.

²⁸⁶ *Ibid.*, p. 74.

E em sua resposta à segunda questão, considerou que o bispo, ainda que de “eminente erudição”, não tinha o necessário estudo “para a correção dos ditos artigos”, e neste caso poderia “ser desculpado de uma certa maneira por não os ter corrigido”. Entretanto, afirmava que de fato era necessário corrigi-los. “Aqueles que os editaram podem ser razoavelmente desculpados”, afirma, pois “na época em que esses artigos foram editados, vários mestres em artes, e não dos menores, estendiam-se ao excesso e sem que a razão os refreasse (...). Nesse tempo, portanto, foi necessário pender mais para o excesso contrário”²⁸⁷.

Nem todos, entretanto, adotaram a prudência recomendada por Godofredo de Fontaines. Entre os adversários de Tomás, alguns difamavam não somente sua doutrina, mas também a sua pessoa²⁸⁸. E entre os dominicanos, por outro lado, a resistência foi “muito mais ativa” e “muitos mais eficaz que a de alguns mestres parisienses isolados”.

Segundo relata P. Mandonnet, durante a vacância da Sé apostólica, entre os dias 20 de maio e 25 de novembro de 1277, Étienne Tempier quis “promulgar na diocese de Paris as condenações pronunciadas em Oxford”. Mas os cardeais que governavam então a Igreja “enviaram-lhe a ordem de suspender completamente este caso até que a Cúria romana o encarregasse de se ocupar dele”. Com isso, tornava-se manifesto que desaprovavam “o zelo intempestivo de Étienne Tempier”, infirmando assim, indiretamente, “o valor de sua condenação e da de Roberto Kilwardby”. Provavelmente, continua Mandonnet, “os dominicanos não estavam alheios ao ato da Cúria romana”, pois o arcebispo de Corinto, Pierre de Conflans, um influente membro da Ordem, residia então na Cúria romana e “parece ter-se especialmente envolvido neste caso”²⁸⁹.

Mas “para defender Tomás de Aquino, a Ordem compreendeu que devia, antes de tudo, contar consigo própria”, e para isso empregou uma energia que testemunha “a clara consciência dos fins que visavam”. Em um Capítulo geral realizado em Milão, no ano de 1278, foram escolhidos dois representantes “para visitar a província da Inglaterra e punir severamente quem tivesse faltado com respeito às doutrinas” do venerável Tomás de Aquino. Em outros capítulos, não somente exigiram respeito, como também manifestaram a intenção de “propagar vigorosamente” estes ensinamentos.

²⁸⁷ Godofredo de Fontaines. IN.: *Ibid.*, p. 75–76.

²⁸⁸ Cf. *Ibid.*, p. 73.

²⁸⁹ P. Mandonnet. IN.: *Ibid.*, p. 76.

Na ocasião da canonização de Tomás, em 1325, pareciam ter conquistado “alguma satisfação”, pois no dia 14 de fevereiro, o bispo de Paris declarou solenemente esta sentença:

Nós anulamos totalmente a condenação acima referida [dada em 1277] dos artigos e a sentença de excomunhão que os atinge, no que tocam (...) a doutrina do bem-aventurado Tomás; quanto aos artigos em si mesmos, nós não pretendemos, com isso, nem os aprovar nem, tampouco, desaprová-los; nós os deixamos simplesmente à livre discussão²⁹⁰.

Com isso, entretanto, não só mantinha em vigor a condenação de todos os artigos que não diziam respeito à doutrina tomista, como não incluía automaticamente, por conta da canonização, esta doutrina entre “as doutrinas aprovadas pela Igreja”²⁹¹. Declarava somente que a sua defesa não mais incorreria em excomunhão.

Mas os dominicanos não se contentaram: exigiam que, em todas as questões, “a solução proposta pelo grande doutor que a sua Ordem havia dado à Escola” fosse considerada “como verdadeira”. No Capítulo geral da ordem realizado em Brive, no ano de 1346, determinaram que ninguém poderia “ousar sustentar com segurança o contrário do que está contido na doutrina comum” e do venerável “doutor São Tomás”²⁹².

A guerra “entre os dominicanos e a Universidade de Paris” era inevitável, e eclodiu de forma violenta no ano de 1387, durando quatro anos, até 1391. “A ocasião fora dada por um bacharel dominicano”, Jean de Montson, que observava fielmente o decreto do Capítulo geral, ensinando em Paris “diversas proposições conformes à doutrina de São Tomás, mas contrárias ao sentimento da Universidade”²⁹³. Ao ser convocado para retratar-se de “catorze proposições tomistas que a Universidade julgava equivocadas”, não o fez, pois, em sua opinião, pela canonização de Tomás de Aquino a Igreja “havia implicitamente aprovado suas proposições”²⁹⁴.

Para responder a este argumento, a Faculdade de Teologia distinguiu “três tipos de aprovações”: a concedida a uma doutrina que é considerada útil e “provável em matéria de fé”, a das que podem ser consideradas “verdadeiras em todas as suas partes”, e por fim a das que são consideradas como “isentas de todo erro e de toda heresia”. Mas a doutrina tomista, em seu parecer, havia alcançado apenas o primeiro nível de aprovação, em que

²⁹⁰ *Ibid.*, p. 77.

²⁹¹ *Ibid.*

²⁹² *IN.: Ibid.*, p. 78.

²⁹³ *Ibid.*

²⁹⁴ *Ibid.*

ainda era possível se apresentar “teses falsas” e mesmo “proposições erradas em matéria de fé”²⁹⁵.

Os dominicanos tomaram o partido de Jean de Montson, e continuaram a identificar a doutrina de Tomás “com o próprio dogma da Igreja”. No Capítulo geral de 1388 organizaram-se para lutar “contra alguns homens que, indevidamente e injustamente (...), condenaram, em Paris, a verdade da fé, da Santa Escritura” e do “eminente doutor São Tomás”²⁹⁶. Apesar destes esforços, Jean de Montson foi excomungado em 1389 por três cardeais delegados pelo antipapa de Avinhão, Clemente VII. Proibidos de pregar em Paris e expulsos da Universidade, os dominicanos permaneceram fora dela até o início do século XV, época em que, segundo Duhem, “a Universidade retornou à obediência do papa de Roma”²⁹⁷.

A condenação de 1277 também havia tido, em sua época, os seus partidários, principalmente entre os franciscanos, que se inclinavam muito mais a uma desconfiança em relação às doutrinas peripatéticas, mantendo-se fiéis à tradição agostiniana. Tal era a tradição defendida ainda no século XIII por franciscanos como Alexandre de Hales e Boaventura. Este defendia, em suas incompletas *Collationes in Hexaëmeron sive illuminationes Ecclesiae*, a tese da pluralidade das formas substanciais, “como Avicébron a sustentou, e que Tomás de Aquino combateu”²⁹⁸. Para os franciscanos, afirma Duhem, Tempier havia sido um defensor “da sã tradição cristã”, contra “as novidades perigosas” presentes nas “filosofias pagãs e muçulmanas”²⁹⁹. Em um capítulo geral da Ordem Franciscana de 1282, a Suma de São Tomás foi proibida para os frades comuns, e mesmo no caso de “leitores notavelmente inteligentes”, os exemplares lidos deveriam trazer as notas de retificação “que o franciscano Guilherme de la Mare havia composto”³⁰⁰.

Mas ao lado destes conflitos que dividiam franciscanos e dominicanos, outras teses do decreto de 1277 suscitaram também, ao longo do século XIV, debates em torno dos próprios fundamentos da física e da cosmologia aristotélica. Antes de aprofundar-se nesta questão, Duhem a exemplifica, no sexto volume de sua obra sobre *O sistema do mundo*, com a doutrina sobre o movimento do céu. Averróis havia resumido “muito fielmente”, em sua obra *Sermo de substantia orbis*, o que Aristóteles escrevera sobre este

²⁹⁵ IN.: *Ibid.*, p. 79.

²⁹⁶ IN.: *Ibid.*, p. 79–80.

²⁹⁷ *Ibid.*, p. 80.

²⁹⁸ *Ibid.*, p. 83.

²⁹⁹ *Ibid.*, p. 99.

³⁰⁰ *Ibid.*, p. 95.

tema: “o Ser que dá a perpetuidade ao movimento do céu é também aquele que dá a existência a esse movimento”, que por sua vez dá origem ao “movimento dos seres sublunares e, desse modo, ao próprio Mundo”. Sendo assim, “se este Ser não existisse”, o movimento do Céu e do mundo sublunar seria abolido. Portanto, este Ser “que dá a perpetuidade ao movimento [do céu] é também aquele que dá a perpetuidade a todos os outros seres”³⁰¹.

Na época da condenação, alguns “mestres da escolástica latina” aderiam a esta doutrina. Em 1270, Roberto, “o inglês”, em suas *Glosas sobre a Esfera de Jean de Sacro-Bosco*, defendia que havia, “para o movimento contínuo do céu, uma razão quádrupla”: em primeiro lugar, porque o céu deseja “assimilar-se ao Criador”, e é por este desejo que ele se move “sem cessar”, pois “esta aquisição nunca será total”; em segundo lugar, para a “continuação do calor”; em terceiro, pelo “movimento dos seres sublunares”; e por fim, para equilibrar os efeitos das estrelas sobre o mundo sublunar, uma vez que “se o céu permanecesse imóvel, a estrela que existe em tal parte do céu não espalharia sua virtude senão em uma só região da terra”³⁰². Também Bartolomeu de Parma afirmava, em seu *Tractatus Sphaerae* de 1290, que se a esfera celeste não se movesse, “nada do que se move no interior desta esfera estaria em movimento”³⁰³.

O próprio Tomás de Aquino, antes deles, afirmara também que “todos os corpos inferiores agem pela virtude do céu”³⁰⁴, e Duhem menciona alguns de seus escritos para demonstrá-lo: quando o prior geral da ordem dos dominicanos, Jean de Verceil, solicitou sua opinião a respeito de alguns artigos, um deles era este: “na ordem natural, um ferreiro poderia mover a mão para fazer o que quer que fosse sem o ministério dos anjos que movem os corpos celestes?”.

Para respondê-la, Tomás de Aquino faz uma distinção entre duas causas possíveis para “que um homem não possa mover sua mão”: poderia ser por algum problema em relação à alma que a move, e nesse caso, a proposição enunciada seria falsa, pois a alma move por seu livre arbítrio, que “não é submisso aos corpos celestes nem aos anjos”, mas somente a Deus; por outro lado, poderia se tratar de um problema do “membro corporal”, e nesse caso, a proposição estaria correta, pois são “os corpos celestes que comunicam aos corpos inferiores o movimento vital”. Neste segundo caso, não haveria interferência

³⁰¹ Averróis. IN.: *Ibid.*, p. 59–60.

³⁰² Roberto, o inglês. IN.: *Ibid.*, p. 60.

³⁰³ Bartolomeu de Parma. IN.: *Ibid.*, p. 61.

³⁰⁴ Tomás de Aquino. IN.: *Ibid.*, p. 62.

no livre-arbítrio, uma vez que um homem paralítico, ou com as mãos acorrentadas, também não poderia movê-las. Mesmo assim, entretanto, Deus poderia, “fora da ordem natural”, conservar as disposições vitais do corpo mesmo que o céu parasse³⁰⁵.

Reencontramos a mesma doutrina, de forma ainda mais explícita, em suas *Questões disputadas*. Inicialmente, Tomás retoma a afirmação do *Livro das causas*, de que se a causa primeira retira a sua ação, é necessário que a causa segunda, seu efeito, também retire por sua vez sua ação. Em seguida, observa que um agente “age enquanto ele mesmo está em ato”. Sendo assim, se “os corpos inferiores têm menos atualidade que os corpos celestes”, e as substâncias separadas são, por sua vez, “mais perfeitas que os corpos celestes”, devemos concluir, pela ordem das causas, que os elementos “agem em virtude dos corpos celestes, e os corpos celestes agem em virtude das substâncias separadas”. Havia, a esta doutrina, a objeção de que mesmo com o fim do mundo, “o fogo e os outros elementos manteriam sua virtude”. A ela, Tomás responde que, ainda que a virtude do fogo seja “sempre determinada a aquecer”, isso só acontece quando pressupomos as causas primeiras³⁰⁶.

Entretanto, algumas das teses condenadas em 1277 atingiam diretamente este ensinamento:

100 (192) Que os teólogos que dizem que o céu está às vezes em repouso argumentam a partir de uma falsa suposição; e dizer que o céu existe mas não se move, é afirmar coisas contraditórias

156 (79) Que se o céu parasse, o fogo não agiria sobre a estopa, porque a natureza faltaria

186 (77) Que o céu nunca repousa, porque a geração das coisas inferiores, que é o fim do movimento do céu, não deve cessar; outra razão é que a existência do céu e a sua potência procedem de seu motor, e o céu os conserva por seu movimento. Por isso, se cessasse o movimento, cessaria de existir

Hissette considera que esta doutrina “não parece incompatível com o cristianismo”, mas supõe que os censores devem ter considerado a permanência do fogo do inferno, ou o milagre de Josué, que parou o céu. De fato, em torno de 1330, Jean le Chanoine afirmou que com a história de Josué sabemos que “a roda do oleiro pode

³⁰⁵ Tomás de Aquino. IN.: *Ibid.*

³⁰⁶ Tomás de Aquino. IN.: *Ibid.*, p. 63–65.

continuar a girar mesmo que o movimento do céu parasse”³⁰⁷. Também Duhem cita a esta mesma passagem, observando, entretanto, que esta resposta não foi encontrada “em nenhum escrito do século XIII”³⁰⁸.

Além dessas, Duhem destaca também duas outras teses às quais dá especial importância em sua obra, as teses 49 (66) e 34 (27), que afirmavam, respectivamente, que “Deus não poderia mover o céu em linha reta”, e que “a causa primeira não poderia fazer vários mundos”. Ao condená-las em nome da onipotência de Deus, Duhem afirma que Tempier comprometia igualmente doutrinas fundamentais para o aristotelismo, e nas quais inclusive também se baseava toda a astrologia. Isso era dizer que para estar de acordo com a Igreja, “era necessário rejeitar a física peripatética”. Isso era, portanto, reclamar “implicitamente a criação de uma Física nova que a razão dos cristãos pudesse aceitar”³⁰⁹.

Nos volumes seguintes de sua obra sobre *O sistema do mundo*, Duhem aplica-se justamente a demonstrar em detalhes os esforços realizados na Universidade de Paris do século XIV para construir esta Física nova, relatando os debates empreendidos por figuras como Henrique de Gand, Richard de Middleton, Walter Burley, Guilherme de Ockham, Thomas Bradwardine, Jean Buridan, Nicole Oresme e Alberto da Saxônia. Embora a condenação não tenha, obviamente, feito com que a filosofia peripatética deixasse de imediato de ser a base para a filosofia natural do século XIV, muitos desses debates – que aliás ultrapassaram em muito o próprio âmbito da condenação – começaram a apresentar respostas que “com frequência discordavam da posição de Aristóteles”³¹⁰. Isso conduziu Duhem à sua controversa tese de que, na tentativa de construir essa Física nova, estes escolásticos do século XIV lançaram “as bases da Ciência moderna”, que teria nascido “no dia 7 de março de 1277, do decreto feito pelo Monsenhor Étienne, bispo de Paris”³¹¹.

Declínio

³⁰⁷ In HISSETTE, *Enquête sur les 219 articles condamnés à Paris le 7 mars 1277*, p. 142.

³⁰⁸ DUHEM, *Le Système du Monde: histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic* (v.6), p. 65.

³⁰⁹ *Ibid.*, p. 66.

³¹⁰ GRANT, *História da filosofia natural: do mundo antigo ao século XIX*, p. 250.

³¹¹ DUHEM, *Le Système du Monde: histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic* (v.6), p. 66.

Por fim, depois de expor estes debates – nos quais nos aprofundaremos ainda – Duhem relata-nos, no primeiro capítulo do último volume, o longo declínio que a Universidade de Paris enfrentou da metade do século XIV até a metade do século seguinte. Não só sua universidade, mas a cidade e todo o mundo medieval atravessavam nesta época uma grande crise.

No dia 11 de julho de 1382, Nicole Oresme morria em sua cidade episcopal de Lisieux; cinco anos antes, ele concluíra seu *Tratado do Céu e do Mundo*; de forma admirável, ele havia resumido toda a Física nova que ensinara ao longo de sua brilhante carreira universitária, que ensinaram seus contemporâneos Jean Buridan, Alberto da Saxônia, Thémon o filho do Judeu. Esta plêiade de inovadores havia desaparecido das cadeiras parisienses³¹².

Seus fiéis discípulos os substituíram, sem dúvida. Entre estes, estavam: “Marsílio de Inghen”, que “professava a Dinâmica de Jean Buridan, do qual se confessava um aluno entusiasta”; Henri de Langenstein, que “desenvolvia as consequências dos métodos que Oresme havia inaugurado em seu tratado *De difformitate qualitatum*”; e Pierre de Ailly, que “para comentar a *Esfera* de Jean de Sacro-Bosco”, inspirava-se “continuamente em Alberto da Saxônia”³¹³. Mas também estes mestres deixaram “de ensinar na Universidade de Paris”, durante o “êxodo” da Nação Inglesa para o leste, “onde se criavam ou se organizavam jovens universidades”. Marsílio de Inghen deixou Paris em 1378 “para se tornar em pouco tempo o primeiro reitor de Heidelberg”. Alguns anos depois, em torno de 1383, Henrique de Hesse transferiu-se para a Universidade de Vienna, da qual se tornaria “como o segundo fundador”, e “com ele partiram muitos “partidários” da Nação Inglesa”³¹⁴. E Pierre de Ailly, que parece estar entre os poucos que ficaram, morreu no início do século XV.

Dentre os diversos fatores deste longo declínio, que se estendia desde meados do século XIV, o primeiro que Duhem relata é o cisma de Avinhão, com a eleição, em 1378, do irascível papa Urbano VI em Roma, e de Clemente VII na cidade francesa. Mas antes ainda desta divisão, que durou até 1417, estava já em curso a Guerra dos Cem Anos (de 1337 a 1453). A Universidade viveu nesses tempos “no cisma e na guerra”. E do que foi esta vida, observa Duhem, “os documentos contemporâneos nos deixam suspeitar”³¹⁵. O

³¹² DUHEM, Pierre, *Le Système du Monde: histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic (v.10)*, Paris: Hermann, 1959, p. 7.

³¹³ *Ibid.*

³¹⁴ *Ibid.*, p. 7–8.

³¹⁵ *Ibid.*, p. 8.

cisma refletiu-se na Universidade: a Nação Francesa tornou-se partidária do papa de Avinhão, e a alemã, ainda que com alguns conflitos internos, do papa de Roma. Para alguns, estes rasgos tiveram consequências ainda piores que as da guerra: via-se neles a “causa da desolação das igrejas e monastérios e de todos os infortúnios”, segundo relata P. Denifle³¹⁶. E uma carta dirigida ao rei Carlos VI dizia, a respeito do cisma: “Que vergonha e infâmia devem ser reputadas aos tempos em que tais coisas aconteceram! Nascermos em maus dias, nós que somos obrigados a ver tais coisas terríveis”³¹⁷.

Nestes “tempos terríveis”, vários dos colégios que eram mantidos pelas Ordens religiosas em Paris foram arruinados, e seus estudantes dispersados. O colégio cisterciense de São Bernardo contava, segundo testemunha o capítulo geral da Ordem em 1387, com um número “muito pequeno, quase nulo” de estudantes, pois “a tormenta das guerras, os perigos das estradas, os inumeráveis inconvenientes desta época conturbada que atingem e esmagam o mundo inteiro impõem obstáculo aos santos projetos dos filhos de nossa obediência”³¹⁸. Também o colégio premonstratense sediado na *rue des Cordelières* encontrava-se com “uma parte de seus edifícios caídos por terra” e outra que “ameaçava ruína”³¹⁹.

Entretanto, mesmo após o fim do cisma em 1417, a crise na Universidade prosseguiu, devido a contendas políticas que haviam se iniciado alguns anos antes: em 1407 foi assassinado Louis de Orleans “por ordem de *Jean sans Peur*, duque de Borgonha”³²⁰. Em 1408, *Jean Petit* proferiu um discurso em defesa do assassino (e em sua presença). Mas quando, em 1413, *Jean sans Peur* deixou Paris, os partidários do duque de Orléans, conduzidos pelo conde de Armagnac, refutaram os argumentos de *Jean Petit*, que foram condenados em 1414 pelo bispo de Paris.

Entretanto, os partidários da Borgonha se insurgiram em maio de 1418, tomando a cidade e aprisionando o conde e seus cúmplices. No dia 12 de junho deste mesmo ano, uma sedição popular tomou a prisão, ocasionando o primeiro massacre, entre cujas vítimas estavam não só o conde, mas também quatro bispos, alguns doutores e mestres, e membros de diversas nações da Universidade. Apenas a Nação Alemã, partidária dos borgonheses, foi poupada. E em 20 de agosto iniciou-se um novo levantamento popular

³¹⁶ IN.: *Ibid.*, p. 9.

³¹⁷ IN.: *Ibid.*, p. 10.

³¹⁸ IN.: *Ibid.*

³¹⁹ *Ibid.*

³²⁰ *Ibid.*, p. 11.

que durou “a noite toda e o dia seguinte”³²¹. Duhem relata, remetendo a Cousinot, que pereceram nos dois massacres “mais de três mil e quinhentos homens”³²².

“O terror reinava em Paris”, afirma Duhem, “e todos aqueles que podiam abandonar a cidade se apressavam em fugir”, como o próprio bispo e diversos universitários. Dentre estes estava também Pierre de Ailly, que não mais retornou a esta “Universidade em que ele havia tido um tão grande lugar”³²³.

Mas não era só. “A crueldade dos partidários de *Jean sans Peur*” não despovoou sozinha a capital. No mesmo ano de 1418, a peste negra assolava um número muito maior. Os documentos da época falam, conforme relata Duhem, de sessenta até cem mil mortos num período de três meses³²⁴. Compreende-se a desolação em que se encontrava a Universidade de Paris: as aulas haviam sido, evidentemente, abandonadas ou adiadas, e os exames suspensos. Neste ano, o “procurador da Nação Inglesa” escrevia: “a pobreza da Nação é extrema; graças às epidemias e às guerras que tudo devastam, não há, neste momento, ninguém de quem ela possa esperar receber o que quer que seja”³²⁵.

Entretanto, afirma Duhem, a decadência da Universidade não se explicava somente por estas catástrofes. A Guerra dos Cem anos já se desenrolava desde a primeira metade do século anterior, em que suas calamidades foram igualmente relatadas por inúmeros testemunhos³²⁶, e foi portanto nesse mesmo contexto que Jean Buridan formulou sua dinâmica, que Alberto da Saxônia “entreviu a verdadeira lei da queda dos corpos”³²⁷ e que Nicole Oresme lançou os fundamentos da geometria analítica.

Mas “no começo do século XV, os métodos que a Escola havia cultivado com numerosos frutos murchavam e secavam”³²⁸. A teologia começava a desconfiar da escolástica – a condenação de 1277 havia, aliás, aprofundado bastante o fosso entre ambas³²⁹ – e a se convencer de que o peripatetismo e o neoplatonismo eram irreconciliáveis com os dogmas. Além disso, neste século do humanismo, ela começava a incomodar-se também com as minuciosas e detalhadas “discussões com que a Escola a havia sobrecarregado”, discussões “espinhosas e infrutuosas” que entravavam “a alma em

³²¹ *Ibid.*, p. 13.

³²² Cousinot. IN.: *Ibid.*, p. 14.

³²³ *Ibid.*

³²⁴ *Ibid.*, p. 15.

³²⁵ IN.: *Ibid.*, p. 16.

³²⁶ Cf. *Ibid.*, p. 25.

³²⁷ *Ibid.*, p. 25-26.

³²⁸ *Ibid.*, p. 26.

³²⁹ Cf. FERNÁNDEZ, **Historia del cristianismo II: el mundo medieval**, p. 374.

marcha para as únicas verdades salutares”³³⁰ com suas “sutilezas lógicas”, suas distinções excessivas, e com termos teológicos recobertos por noções de física, metafísica e lógica. Já Pierre de Ailly havia se manifestado contra os inúteis “conflitos de argumentos”³³¹, e seu discípulo, Jean Gerson – muito antes de Francis Bacon – comparou-os, em uma pregação de 1388, aos “fios bem finos”, mas “bem frágeis”, de uma teia de aranha³³².

O que restava dos grandes debates do século XIV? A teoria de Buridan sobre os movimentos celestes, muito fecunda, foi esquecida no século seguinte. “Os métodos pelos quais Oresme havia mostrado como podemos raciocinar sobre as latitudes das formas haviam certamente encontrado grande favor entre os alunos imediatos do conselheiro de Carlos V”³³³, mas já não havia “uma palavra” sobre isso entre os manuais dos futuros bacharéis e licenciados. “Os mestres italianos”, que haviam recebido muito da ciência nascida em Paris, “eram, nesse momento”, conclui Duhem, “mais clarividentes que os mestres parisienses”³³⁴.

³³⁰ DUHEM, *Le Système du Monde: histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic* (v.10), p. 26.

³³¹ *Ibid.*, p. 30.

³³² *Ibid.*, p. 34.

³³³ *Ibid.*, p. 130.

³³⁴ *Ibid.*, p. 131.

CAPÍTULO 3

A condenação de 1277: um olhar aprofundado

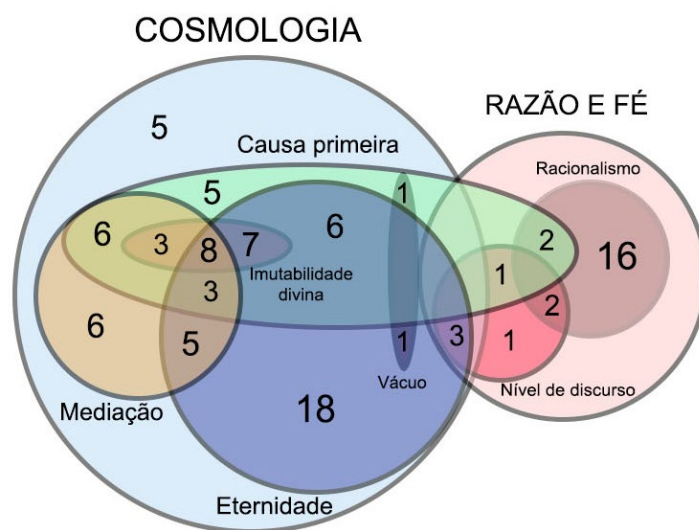
As teses científicas: apresentação da classificação

O objetivo de avaliar as teses condenadas em 1277 em relação ao tema específico da *ciência* levanta diversas dificuldades. A primeira delas é o próprio conceito de ciência, que como sabemos, é variável, principalmente se considerarmos o seu significado desde o próprio século XIII. Assim, é preciso explicitar que nos baseamos em um conceito de ciência como conhecimento generalizante, causal e crítico, que busca entender o mundo para nele agir; um conhecimento acessível à razão, seja por evidências, seja construído por raciocínios lógicos a partir de evidências; um conhecimento que não inclui, portanto, aquilo que se assume exclusivamente pela fé.

No entanto, a escolha das teses que convém abordar, a fim de avaliar as consequências da condenação para o conhecimento científico, não se torna uma tarefa fácil mesmo depois de delimitado o conceito. Muitos são os assuntos tratados por elas, sem uma ordem clara, dentro de um universo filosófico específico, e não é simples filtrar tudo aquilo que possa em alguma medida ter caráter científico. Portanto, a escolha das teses que apresentaremos a seguir não é indiscutível, e tampouco os temas em que as classificamos. Certamente, não foi por negar as possíveis abordagens científicas dos artigos excluídos que fizemos esta seleção, mas pela necessidade de delimitação: procuramos restringir-nos às teses que, a partir de uma apreensão sensível ou lógica, tratam do mundo físico de forma direta, ou estão inevitavelmente associadas às explicações que se davam então para o seu funcionamento. Assim, embora não deixemos de comentar sobre eles ocasionalmente quando necessário, excluímos de nossa seleção grandes temas como o do intelecto unido (monopsiquismo) ou o da unidade da forma no homem, temas que entretanto foram de grande importância em 1277.

Antes de apresentar e discutir as teses selecionadas, gostaríamos de fazer um esclarecimento sobre a classificação feita. Dentre as 219 teses, consideramos 99 delas de caráter científico³³⁵, e as classificamos em grupos que se interseccionam, conforme este diagrama:

³³⁵ Estas teses estão organizadas em tabelas, por tema, ao final deste trabalho (cf. anexo 2).



O tema que se sobressai dentre todos é o da *cosmologia*: 77 destas teses dizem respeito à origem e funcionamento do que se entendia então por “mundo”, segundo o peripatetismo: a terra e as esferas celestes que a envolviam, sendo a última a esfera das estrelas fixas. Dentro deste grande grupo, a principal questão abordada é a da *eternidade do mundo* (51 teses). Este talvez seja o tema de maior peso dentre todos, pois o conflito era explícito e inevitável: Aristóteles afirmava a eternidade do mundo, que segundo a doutrina cristã foi criado por Deus.

Outros dois grupos se destacam dentro de “cosmologia”: o da *causa primeira* (42) e o da *mediação* (31). O entendimento a respeito da causa primeira, origem de tudo, era um dos fatores que levava à afirmação da eternidade do mundo. Pois se tudo o que é imaterial não pode sofrer mudança, esta causa deve ser, pois, eterna e imutável, assim como seu efeito. Por isso, quisemos destacar também, em um pequeno grupo dentro de “causa primeira”, as teses que diziam respeito à *imutabilidade divina* (18). E o tema da mediação – que estabelecia uma “criação” por etapas e por intermediários – era uma consequência desta imutabilidade da causa primeira, uma forma de explicar a origem das mudanças, que não poderiam provir de uma causa imutável. Por fim, em um pequeno mas significativo grupo estão as duas teses que mencionam explicitamente o problema do *vácuo*, tema que, como veremos³³⁶, foi de grande importância nos debates do século XIV.

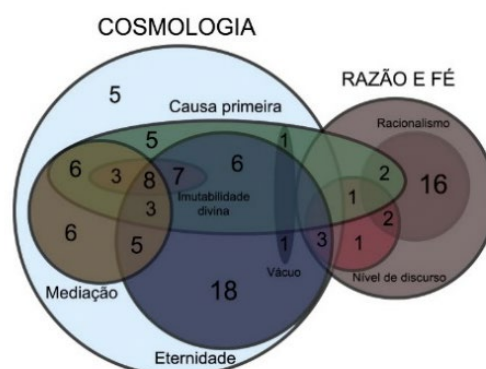
³³⁶ Cf. capítulos 5 e 6, sobre as obras de Pierre Duhem.

Um segundo grande tema surge, como uma consequência, ao lado do tema da cosmologia: o da relação entre *razão e fé* (25). Os debates a respeito do entendimento do mundo manifestaram os conflitos entre aquilo que era definido pela doutrina cristã e aquilo que a razão, embasada em Aristóteles, levava alguns filósofos a afirmar. Dentro deste tema, pudemos identificar também dois grupos menores: o do *nível de discurso* (7) – solução dada para as contradições entre a fé cristã e a filosofia peripatética – e o do *racionalismo* (20), que reúne teses que afirmam o elevado valor da filosofia e da razão, e por conseguinte dos filósofos.

A seguir, exporemos então as discussões de cada um desses grupos e entre eles. Para comentá-las, baseamo-nos exclusivamente na obra de Hissette, *Enquête sur les 219 articles condamnés à Paris le 7 Mars 1277*. Nela, o autor utiliza diversos “documentos anônimos impossíveis de designar em termos concisos”, e “para evitar a repetição fastidiosa e onerosa de longas fórmulas”, menciona-as apenas pelo nome de seu editor. Assim, por exemplo, o autor da obra “*Questões sobre a Física* editada por Ph. Delhaye em 1941” é mencionado como o “anônimo de Ph. Delhaye”³³⁷. Esta é a nomenclatura que também seguiremos. Quando mencionamos as teses da condenação, referimo-nos à nossa própria tradução anexada ao fim deste trabalho, e por isso não indicamos nenhuma referência. A numeração utilizada para citá-las foi tirada da obra de David Piché³³⁸, conforme esclarecido na nota introdutória à tradução³³⁹.

Cosmologia

Muitos elementos da cosmologia aristotélica e de seus comentadores árabes foram condenados pelo decreto de Tempier. Algumas das teses diziam respeito, por exemplo, à doutrina das “almas dos céus”. Aristóteles havia dito, no livro II do *De caelo et mundo*, “que o céu é movido por uma alma”³⁴⁰, como um princípio intrínseco. Entretanto, a forma de entender esta doutrina



³³⁷ HISSETTE, *Enquête sur les 219 articles condamnés à Paris le 7 mars 1277*, p. 5.

³³⁸ PICHÉ, *La condamnation parisienne de 1277*.

³³⁹ Cf. anexo 1.

³⁴⁰ HISSETTE, *Enquête sur les 219 articles condamnés à Paris le 7 mars 1277*, p. 130.

sofreu variações na Idade Média. Avicena interpretou esse princípio intrínseco como “o ato, a forma e a perfeição do corpo”, visão que parece ter sido condenada pela tese 102 (75), segundo a qual “a alma do céu é uma inteligência, e os orbes celestes não são instrumentos das inteligências <celestes> mas seus órgãos, assim como o ouvido e o olho são órgãos da potência sensitiva”. Esta proposição sustentava, deste modo, que “a união dos corpos celestes a seus motores é muito mais que uma união instrumental”³⁴¹. Hissette afirma não ter identificado a sua fonte, mas considera que ela “parece explicitar a tese aviceniana segunda a qual a alma do céu é a forma de seu móvel”³⁴².

Esta mesma interpretação refletia-se na tese 92 (73), de que “os corpos celestes são movidos por um princípio intrínseco, que é a alma; e que são movidos pela alma e por uma potência apetitiva, como um animal. Assim como o animal é movido por seu apetite, assim também é o céu”. E também parece ter sido condenada na tese 213 (71), de que “a natureza, que é o princípio do movimento nos corpos celestes, é uma inteligência que move”, pois ao condená-la, os censores especificaram que “isso é um erro, se entendido no sentido de uma natureza intrínseca, que é o ato ou a forma”.

No entanto, Hissette afirma que os mestres em artes se inspiraram mais em Averróis, para quem este princípio era “separado segundo o ser”, mas unido “ao seu astro como um *intrinsicus operans*”, não sendo portanto uma forma substancial. Segundo Siger de Brabante, em suas *Quaestiones in Physicam*, “o motor está unido inseparavelmente ao móvel por sua natureza, mas é ontologicamente separado deste e não é sua forma substancial”³⁴³. Assim também em sua obra *De anima intellectiva* considera que se trata de uma “união operativa, análoga à que existe entre a parte móvel e a parte motora do corpo celeste”³⁴⁴. Também na obra *Quaestiones super Librum de causis*, em que Siger afirma que os corpos são animados, considera que o motor seria “uma alma separada”, mas “intrinsecamente unida” ao móvel. Ele precisa, além disso, que não podemos considerá-la como “uma forma unida *substancialmente* ao seu móvel, nem compará-la com a alma vegetativa das plantas, com a alma sensitiva dos animais, com a alma intelectual dos homens”³⁴⁵.

³⁴¹ *Ibid.*, p. 136.

³⁴² *Ibid.*

³⁴³ *Ibid.*, p. 131.

³⁴⁴ *Ibid.*

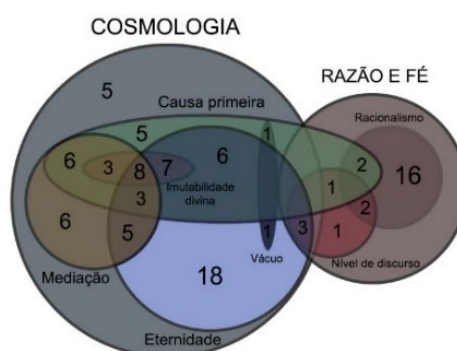
³⁴⁵ *Ibid.*, p. 132.

Também o anônimo de Zimmermann³⁴⁶, em seu comentário sobre o livro VIII da *Física*, fala de um motor intrínseco, mas descarta totalmente “a ideia de uma união substancial entre o motor e o móvel, em que este recebe”³⁴⁷ a forma de seu ser do primeiro. E o anônimo de Ph. Delhaye³⁴⁸, ao considerar dois tipos de motor, o “que move enquanto desejado e amado”, e o que “move enquanto desejante e amante”, não afirma a união substancial, e se limita a opor “a posição de Avicena à de Averróis e de Aristóteles”³⁴⁹.

Estes textos, observa Hissette, “traem claramente a simpatia com que os mestres em artes, intérpretes dos filósofos, receberam a tese da animação do céu”. Mas eles a teriam assumido como própria? Provavelmente, embora ligando-se mais à visão de Averróis que à de Avicena, e portanto, segundo Hissette, a doutrina do motor celeste como “forma substancial de seu móvel (...) não lhes pode ser atribuída”³⁵⁰. Embora, para Hissette, esta doutrina não fosse incompatível com o cristianismo, os censores negavam que os corpos celestes fossem vivos. Para eles “a inteligência motriz dos corpos celestes” não poderia “ser uma natureza intrínseca que seja o ato ou a forma substancial do corpo”³⁵¹.

Eternidade

Como dissemos, dentro do amplo tema da cosmologia, o subtema de maior peso é o da eternidade. A doutrina vinha de Aristóteles: “*ex non ente non fit ens*”³⁵², ou “*ex nihilo non fit ens*”³⁵³. Nada pode ser feito a partir do nada. Era o que dizia a tese 185 (188), segundo a qual “não é verdade que algo seja feito a partir do nada, nem que algo tenha sido feito em uma primeira criação”. Como observa Hissette, esta



³⁴⁶346 Referência à obra *Quaestiones in Physicam*, de autoria anônima, editada por A. Zimmermann em 1968 (Cf. *Ibid.*, p.6).

³⁴⁷347 HISSETTE, **Enquête sur les 219 articles condamnés à Paris le 7 mars 1277**, p. 132.

³⁴⁸348 Referência à obra *Questões sobre a Física*, de autor anônimo, editada por Ph. Delhaye em 1941. Cf. *Ibid.*, p. 5.

³⁴⁹349 *Ibid.*, p. 133.

³⁵⁰350 *Ibid.*

³⁵¹351 *Ibid.*, p. 130.

³⁵²352 Cf. *Ibid.*, p. 281.

³⁵³353 *Ibid.*, p. 282.

proposição afirma implicitamente a eternidade do mundo ao negar a doutrina da criação *ex nihilo*³⁵⁴.

Em busca das fontes contemporâneas à condenação, como faz para cada artigo em toda a sua obra, Hissette demonstra que Siger de Brabante, ao comentar esta doutrina aristotélica em suas *Quaestiones in Metaphysicam*, afirma que a criação do mundo não seria possível “somente pela potência do agente suscetível de produzi-lo”, pois também “a *potentia ad esse* por parte da criatura” é necessária. Deste modo, explica Hissette, quando a criatura é material, “sua *potentia ad esse* se realiza pela geração”, e quando é imaterial, “sua *potentia ad esse* exige que ela seja criada eternamente”³⁵⁵. No entanto, Hissette faz esta ressalva: Siger não se associa a Aristóteles, pois, para ele, “a potência de Deus é suficiente para tornar o mundo possível”³⁵⁶. Veremos que ressalvas como esta se tornarão recorrentes, e são fundamentais para a conclusão a que Hissette chega em sua obra.

Dentre as teses condenadas, encontramos diversas outras a respeito da mesma questão, como a tese 70 (38), segundo a qual “as inteligências, ou substâncias separadas, que se diz serem eternas, não têm propriamente uma causa eficiente, a não ser metaforicamente, porque elas têm uma causa que as conserva na existência; mas elas não foram feitas [como algo] novo, porque nesse caso seriam transmutáveis”. Por sua imutabilidade, explica Hissette, as inteligências “não têm causa eficiente propriamente dita, porque é próprio da causa eficiente produzir um efeito novo (*de novo*)”³⁵⁷. De fato, um dos argumentos pela eternidade do mundo era o de que a mutação vem da matéria, e portanto o que não tem matéria não pode sofrer mudanças. Assim, as inteligências celestes devem ser eternas, mesmo que precisem de uma causa que as conserve na existência.

Uma possível fonte para esta tese seria o anônimo de Ph. Delhaye, quando discute a questão *Utrum in separatis a materia sit efficiens* (II, 12)³⁵⁸. Em sua resposta, entretanto, o autor faz uma distinção entre dois possíveis significados para a causa eficiente: o de “princípio de mudança e de movimento *per se* (*principium transmutationis et motus per se*), ou o de “causa extrínseca da existência”³⁵⁹. Aristóteles só conhecia o primeiro significado, pois para ele a causa primeira não era criadora³⁶⁰. Mas, segundo Hissette,

³⁵⁴ *Ibid.*, p. 281.

³⁵⁵ *Ibid.*

³⁵⁶ *Ibid.*

³⁵⁷ *Ibid.*, p. 76.

³⁵⁸ *Ibid.*, p. 77.

³⁵⁹ *Ibid.*

³⁶⁰ *Ibid.*

o autor não se liga de maneira alguma às concepções aristotélicas segundo as quais as substâncias separadas são eternas e não causadas. Marcado pelo neoplatonismo e pelos grandes pensadores do Islão, ele ensina a causalidade criadora e reconhece que as substâncias separadas recebem a existência sem sofrer mudança: Deus lhes dá o ser (*est efficiens dans esse*)³⁶¹.

“Mas, e quanto à duração destas inteligências criadas por Deus?”, questiona Hissette. “O autor não fala sobre isso na questão 12. Mas a questão seguinte (...) mostra que a seus olhos estas criaturas foram criadas no tempo”³⁶². O problema das criaturas que não poderiam ser senão eternas, como as inteligências, parece não o interessar, e, segundo Hissette, o autor mencionou esta questão somente porque muitos filósofos tratavam dela³⁶³.

A ideia de eternidade refletia-se também na doutrina do intelecto uno (monopsiquismo) – tema que não será abordado aqui em detalhes – estendendo-se assim para o intelecto humano: como afirma a tese 125 (131), “o intelecto especulativo, considerado de modo absoluto, é eterno e incorruptível, mas, considerado em relação a um determinado homem, ele se corrompe quando as (imagens sensíveis) se corrompem nesse homem”. Esta tese contradizia duplamente a doutrina cristã pela afirmação da eternidade e do intelecto uno. Estas doutrinas foram expostas, segundo Hissette, na obra *Quaestiones in tertium de anima* de Siger de Brabante, e pelo anônimo de M. Giele³⁶⁴ (este ratifica manifestamente “esta doutrina tida por “*vera secundum intentionem Aristotelis recte expositam*””³⁶⁵).

Também a matéria era utilizada como argumento para a eternidade, uma vez que a própria forma material, “que deve existir e ser feita na matéria” – como lemos na tese 103 (109) – não pode ser alterada senão por aquilo que “age a partir da matéria”. E a tese 192 (194) extrai a consequência: “uma forma material não pode ser criada”. Segundo Hissette, as fontes poderiam ser a *Metafísica* de Siger (livros V e VII) e a obra anônima *De anima*, editada por M. Giele. Mas afirma que em nenhum dos dois casos os textos comprometem a concepção cristã da causalidade criadora. Além disso, nenhuma dessas

³⁶¹ *Ibid.*

³⁶² *Ibid.*

³⁶³ *Ibid.*

³⁶⁴ Referência à obra *Quaestiones de anima*, de autor anônimo, editada por M. Giele em 1971. Cf. *Ibid.*, p. 5.

³⁶⁵ *Ibid.*, p. 210.

teses tem algo de heterodoxo, porque não é a forma como tal que é criada por Deus segundo a doutrina cristã, mas a substância, simples ou composta³⁶⁶.

Em alguns casos, tentava-se conciliar de uma forma bastante curiosa este argumento com a doutrina da criação. Como defendia a tese 99 (83) – de modo similar à 70 (38), que trata da eternidade das inteligências celestes – o mundo teria sido “criado” como algo “novo” somente com relação à sua natureza, e não com relação à duração, sendo eterno como a causa primeira. Esta tese, contrária “à afirmação cristã do começo temporal do mundo”³⁶⁷, pode ter sido inspirada pelo anônimo de A. Zimmermann³⁶⁸, ao comentar o livro VIII da *Física* de Aristóteles. Mas, segundo Hissette, ele não aceita pessoalmente esta noção de “criatura eterna”, pois para ele, “segundo a verdade, o mundo não é eterno”³⁶⁹.

Da mesma forma Boécio de Dácia, em seu comentário à *Física*, afirma que “a matéria primeira é coeterna ao Primeiro Princípio”, mas que “isso não implica nenhuma igualdade entre a causa e o efeito, porque a simultaneidade só existe na ordem da duração”³⁷⁰. Isso seria uma tentativa de “conciliar a eternidade da duração do mundo com a posterioridade ontológica em relação à Causa criadora”³⁷¹. Esta doutrina, Boécio expõe “com uma simpatia evidente”, mas a “repele em seu *De aeternitate mundi* em nome da verdade cristã, à qual ele se liga”³⁷².

Afirmava-se ainda a eternidade do mundo pelo axioma exposto na tese 4 (87): “Que nada é eterno quanto ao fim, que não seja eterno quanto ao princípio”. O mesmo encontramos, com outras palavras, na tese 98 (84): “Que o mundo é eterno, porque o que possui uma natureza pela qual poderia existir para sempre no futuro, possui <igualmente> uma natureza pela qual pôde existir por todo o passado”. E a tese 101 (91) extraía uma das consequências deste axioma ao considerar que “uma infinidade de revoluções celestiais precederam <a revolução atual>”, embora isso seja “impossível de ser compreendido” por “um intelecto criado”.

Para esta última, Hissette afirma não ter encontrado uma fonte³⁷³. As duas primeiras são encontradas em Siger de Brabante e em Boécio de Dácia. Mas Siger afirma,

³⁶⁶ Cf. *Ibid.*, p. 287.

³⁶⁷ *Ibid.*, p. 148.

³⁶⁸ *Quaestiones in Physicam* editadas por A. Zimmermann em 1968. Cf. *Ibid.*, p. 6.

³⁶⁹ *Ibid.*, p. 148.

³⁷⁰ *Ibid.*

³⁷¹ *Ibid.*

³⁷² *Ibid.*, p. 149.

³⁷³ Cf. *Ibid.*, p. 157.

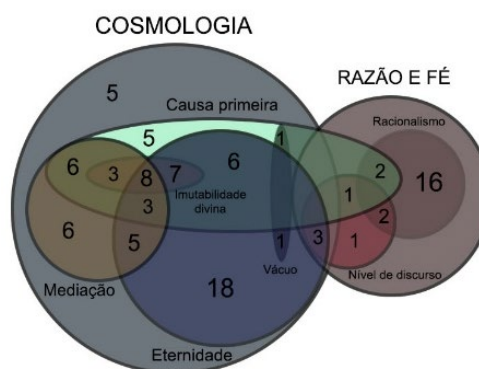
depois de expor essa doutrina com complacência, que não a identifica com a verdade. E Boécio expõe a doutrina “do ponto de vista do *physicus*”: não como verdade absoluta, mas “somente do ponto de vista da razão”³⁷⁴. E se em seu comentário sobre a *Física* considera “a eternidade do mundo como um fato”, em seu *De aeternitate mundi* a vê apenas como uma “possibilidade teórica”. Essa mudança de posição ocorre, explica Hissette, porque no *De aeternitate mundi*, “cessa de se manter no nível predicamental das essências – o único que Aristóteles conhece –, para se elevar ao plano transcendental da causalidade divina, livre e voluntária”. E “o axioma aristotélico não se aplica aos efeitos livremente pretendidos pela causa primeira”³⁷⁵.

Outras teses, também inspiradas pelo *De aeternitate mundi* de Boécio de Dácia, como a 94 (32) e a 95 (31), afirmavam ainda a eternidade do corpo do céu e sua alma. Mas também neste caso o autor teria se mantido somente “nos quadros limitados da filosofia natural”³⁷⁶. Portanto, “segundo a filosofia”, conclui Hissette, “o mundo pode ter sido criado eterno (...). Mas não podemos passar desta possibilidade teórica de um mundo eterno à afirmação de sua realidade efetiva”³⁷⁷.

Causa primeira

O segundo grande grupo dentro do tema da cosmologia reúne as teses a respeito da causa primeira, sobre a qual recaíam outras divergências. Dentre as teses condenadas, encontramos diversas que limitavam, na visão dos censores, a liberdade e a onipotência de Deus. A sua potência, dentro da doutrina aristotélica, consistia em “manter um movimento infinito”, como uma “causa necessária”, que não poderia gerar efeitos diferentes dos que já gera por toda a eternidade.

Assim, vemos condenada na tese 59 (64) a afirmação de que “Deus é a causa necessária do movimento dos corpos superiores, assim como da conjunção e da divisão



³⁷⁴ *Ibid.*, p. 151.

³⁷⁵ *Ibid.*

³⁷⁶ *Ibid.*, p. 70.

³⁷⁷ *Ibid.*, p. 151.

contingente nos astros”. A necessidade expressa não só que Deus é uma causa indispensável, mas também que não é livre, é determinada, o que contraria a doutrina cristã “segundo a qual o ato criador é soberanamente livre”³⁷⁸. A fonte é “sem dúvida o *De necessitate* de Siger”³⁷⁹, afirma Hissette, mas observa novamente que ele não adere pessoalmente à tese, pois a expõe *secundum intentionem philosophorum*.

Algumas teses extraem as consequências deste determinismo atribuído à causa primeira, que também contrastavam com a onipotência atribuída a Deus pela doutrina cristã. A tese 34 (27), por exemplo, afirma “que a causa primeira não poderia fazer vários mundos”. Essa tese, explica Hissette, tem sua origem na concepção grega do universo. Segundo o aristotelismo, “o Primeiro Motor único é a pedra angular do universo: atraindo tudo a si, ele faz girar as esferas e, sob sua influência, faz evoluir as espécies do mundo sublunar”. E também para o neoplatonismo, o Uno era “o cume de uma emanção necessária”, que não poderia “ser senão única”. Não havia “portanto, para os gregos, senão um só cosmos, em que todos os componentes são solidários e dependentes de um só Princípio”³⁸⁰.

Hissette considera que, ao rejeitar este pensamento, Tempier quebrava “o quadro finito em que o pensamento grego havia fechado o universo”³⁸¹, a fim de respeitar a onipotência divina. Afinal, como afirma Gilson, “não se poderia impedir Deus, em nome das necessidades essenciais do mundo grego então tido por real, de criar um ou vários mundos de estrutura diferente”³⁸². Entretanto, observa Hissette, se esta tese limita a onipotência de Deus considerada de modo absoluto (uma vez que a pluralidade de mundos não é em si contraditória), ela parece, por outro lado, “conforme à *potentia Dei ordinata*”³⁸³, pois seria sensato considerar que a sabedoria divina quis estabelecer uma unidade em toda a criação.

Em busca das fontes, Hissette observa que o anônimo de Zimmermann, em um comentário ao livro IV da *Física*, afirma que “assim como é impossível que dois corpos possam se encontrar simultaneamente no mesmo lugar, assim também é impossível que um outro mundo exista fora do que nós conhecemos”. Entretanto, conclui Hissette, embora exponha “exatamente o que foi sancionado”, o autor “parece limitar-se a uma

³⁷⁸ *Ibid.*, p. 117.

³⁷⁹ *Ibid.*, p. 118.

³⁸⁰ *Ibid.*, p. 64.

³⁸¹ *Ibid.*

³⁸² GILSON, E.; In *Ibid.*

³⁸³ *Ibid.*, p. 65.

simples exposição da filosofia de Aristóteles. Nada nos permite pensar que ele admitia pessoalmente esta doutrina”³⁸⁴.

Na longa tese 42 (15), vemos aparecer o problema da onisciência divina a respeito dos futuros contingentes. Nela, esta ciência é negada à causa primeira por diversas razões. Uma vez que Deus conhece por uma “potência intelectual”, sem o conhecimento sensível, pode conhecer apenas “essências universais”. O particular Ihe é inacessível, pois é somente na matéria que está o princípio de individuação, e é através dela que se pode, portanto, distinguir um indivíduo de outro: “se os sentidos não existissem, talvez o intelecto não distinguisse entre Sócrates e Platão, ainda que distinguisse entre homem e asno”, afirma a tese.

Além disso, a presciência divina, como causa necessária, determinaria a existência daquilo que é previamente conhecido. Assim, explica Hissette, “se Deus conhecesse os futuros contingentes, estes seriam necessários”³⁸⁵. Um objeto conhecido é determinado, principalmente quando se trata da ciência divina. Mas não é possível afirmar nada falso nem verdadeiro sobre um futuro contingente, segundo Aristóteles, por isso eles não podem ser conhecidos, mesmo por Deus³⁸⁶.

Encontramos estas afirmações, embora não de forma exata, em um comentário à *Física* (II, 16)³⁸⁷, de autor desconhecido, que ressalta a dificuldade em “afirmar que o Primeiro conhece o futuro contingente”. Pois, como “o futuro contingente pode ser conhecido por si mesmo, se ele ainda não existe?”. Não poderia ser conhecido por suas causas, porque para que ele seja contingente, elas precisam ser indeterminadas. “Aquilo que Deus conhece eternamente não pode ser contingente”, pois a “ciência divina, que é causa das criaturas, traz consigo a necessidade dos efeitos que ela sabe que se realizarão”³⁸⁸. Este autor conclui que “a causa primeira conhece o futuro enquanto futuro”, e o contingente é um futuro “que pode ser ou não ser”, e assim “a ciência do Primeiro não suprime a contingência dos eventos contingentes”³⁸⁹. Apesar disso, este autor parece sustentar “a tese da presciência”, por “reconhecer nela uma doutrina de fé”³⁹⁰.

Siger de Brabante, em sua obra *De necessitate*, é também uma fonte possível, pois nela declara, segundo afirma P. Mandonnet, que “Deus não tem nem o conhecimento,

³⁸⁴ *Ibid.*

³⁸⁵ *Ibid.*, p. 40.

³⁸⁶ Cf. *Ibid.*

³⁸⁷ Paris, Nat. lat. 16297, fol. 73ra.

³⁸⁸ HISSETTE, *Enquête sur les 219 articles condamnés à Paris le 7 mars 1277*, p. 41.

³⁸⁹ *Ibid.*, p. 41–42.

³⁹⁰ *Ibid.*, p. 42.

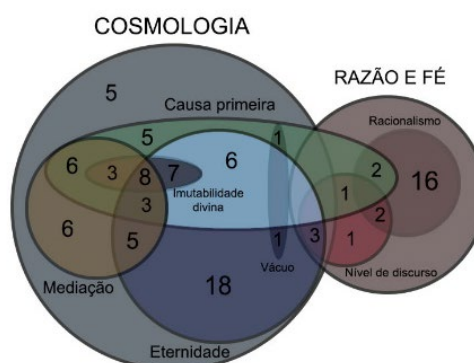
nem a providência dos contingentes”³⁹¹. Mas segundo Hissette, o objetivo de Siger é defender a contingência, contra os mestres que pretendem negá-la pelo conhecimento de Deus de todas as coisas “em suas razões próprias”. “A tese principal do *De necessitate* é, com efeito, a defesa de uma certa contingência, a qual lhe parece ser salvaguardada unicamente se o conhecimento divino não tiver outro objeto imediato que a sua própria essência”³⁹². Na opinião de Hissette, parece que Siger de fato foi seduzido pelo aristotelismo nesse ponto, mas, consciente de que sustentar essa tese “abertamente faria escândalo”, procura em outras obras “conciliar a presciência divina e uma certa contingência”³⁹³.

Eternidade e causa primeira

Em grande parte das teses sobre a causa primeira, a sua definição aristotélica reforçava também a doutrina da eternidade do mundo. A causa primeira, o primeiro princípio, só é a “causa própria das realidades eternas” na medida em que “as conserva” na existência. É o que afirma a tese 45 (37), em consonância com o que vimos sobre a tese 70 (38). Assim, a

noção aristotélica de potência infinita divergia da cristã. “Para os teólogos, a potência infinita de Deus se revela na *creatio ex nihilo*, porque há uma “distância” infinita do não ser ao ser”. Mas “para os discípulos de Aristóteles”, como vemos na tese 62 (25), “a potência infinita é o poder de causar um movimento perpétuo”³⁹⁴. Esta tese é uma “alusão manifesta à concepção aristotélica do Primeiro Motor, que não é criador, mas causa eternamente o movimento perpétuo das esferas atraindo a si as inteligências superiores”³⁹⁵.

Afinal, se o que é imaterial não pode sofrer mudança, então “todas as coisas separadas são coeternas ao primeiro princípio” (tese 5 (39)), simultâneas a este quanto à



³⁹¹ In *Ibid.*

³⁹² *Ibid.*

³⁹³ *Ibid.*, p. 43.

³⁹⁴ *Ibid.*, p. 59.

³⁹⁵ *Ibid.*

duração (tese 58 (34)), e portanto não houve um momento de criação destas inteligências: a primeira inteligência seria um “efeito eterno da causa criadora imutável”³⁹⁶ (tese 28 (35)). A “causalidade criadora”, para Aristóteles, seria “permanente”, enquanto a doutrina da criação pressupõe uma criação inicial “*ex nihilo* que exige uma causalidade mais intensa que a simples conservação dos seres criados”³⁹⁷.

Estas teses podem ter sido extraídas dos escritos de Siger de Brabante, principalmente das obras *De necessitate* e *Quaestiones super librum de causis*. Nesta última, Siger responde à questão 12 (“*utrum intelligentia sit in aeternitate et aeternitati parificetur*”) com os dois argumentos condenados, o da imaterialidade e o da dependência eterna de Deus, causa imutável. Entretanto, afirma Hissette, ele não assume essa visão como própria. Para ele “a inteligência não é eterna”, e embora não se possa “demonstrar esta verdade”, é isso “que ensina a fé cristã”. Além disso, “os argumentos dos filósofos não estão ao abrigo de toda crítica”³⁹⁸, por isso Siger procura refutá-los considerando, por exemplo, que mesmo o que é imutável pode ser criado, uma vez que “a criação não é uma mudança”³⁹⁹.

“A tese da eternidade das inteligências é”, portanto, de fato “exposta com frequência por Siger e os argumentos mencionados pelos censores são precisamente os que invocam as *Quaestiones super librum de causis*”. Mas Hissette conclui, mais uma vez, que “é possível duvidar que ele tenha tomado à sua conta esta doutrina”⁴⁰⁰. Siger não assume essa posição, pois apenas expõe a doutrina do Filósofo⁴⁰¹, e considera que, se “o começo temporal da inteligência não pode ser estabelecido racionalmente”, tampouco a tese contrária. Portanto, é preciso “combater os argumentos que pretendem estabelecer a duração eterna da inteligência e se unir à doutrina da fé”⁴⁰².

Imutabilidade, eternidade e causa primeira

³⁹⁶ *Ibid.*, p. 73.

³⁹⁷ *Ibid.*

³⁹⁸ *Ibid.*, p. 81.

³⁹⁹ *Ibid.*

⁴⁰⁰ *Ibid.*, p. 82.

⁴⁰¹ *Ibid.*, p. 79.

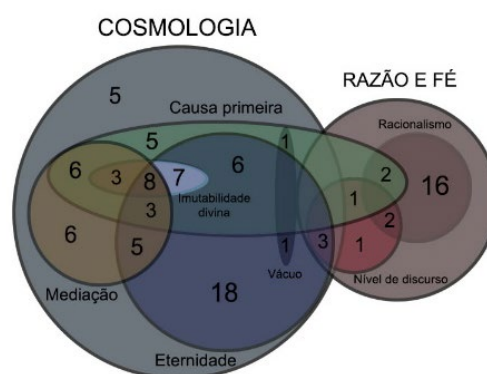
⁴⁰² *Ibid.*, p. 74.

Mas se as inteligências são eternas por serem, como vimos na tese 80 (40), desprovidas de matéria, e não podem portanto sofrer transformação, então a própria causa primeira também deve ser imutável, e o seu efeito não poderia ser senão eterno. A imutabilidade divina tornava-se assim mais um argumento – e o principal – para a eternidade do mundo. A

tese 87 (85) afirma que “o mundo é eterno quanto a todas as espécies nele contidas; e que o tempo é eterno, assim como o movimento, a matéria, o agente e o recipiente”, e explica que “<assim é> porque <tudo isso> procede do poder infinito de Deus, e é impossível que haja inovação no efeito sem uma inovação na causa”. Toda a cadeia de causas que tem sua origem no Primeiro deve, portanto ser eterna. Afinal, “se todas as causas estiveram em repouso em um dado momento, é necessário admitir que Deus é móvel”, afirma a tese 57 (65). Ou seja, se em algum momento a cadeia de causas não esteve ativa, e foi ativada em outro momento, é preciso que Deus seja mutável para poder ativá-la. Mas “Deus não pode ser senão imóvel”, e portanto “a ordem das causas é eterna, como o próprio mundo”⁴⁰³.

A tese 31 (130) – aliás similar à 72 (41), que se refere às inteligências – retoma a doutrina de eternidade do intelecto humano, já exposta quando falamos da tese 125 (131), mas agora associando-a à imutabilidade divina: “o intelecto humano é eterno porque procede de uma causa que tem sempre o mesmo modo, e porque não possui matéria pela qual possa existir antes em potência que em ato”. Segundo Hissette, Siger de Brabante, em sua obra *Quaestiones in tertium de anima*, afirma que “se seguimos Aristóteles, a eternidade do intelecto humano se impõe”, uma vez que ele é um efeito imediato da causa primeira, que é um agente *non transmutatum*⁴⁰⁴.

Siger acrescenta que esta conclusão “não é *necessária*, porque a duração de toda criatura depende da vontade da causa primeira, inacessível ao intelecto humano. No entanto, ela é “*mais provável*, porque a *natura propria* do intelecto não comporta a possibilidade de ser um efeito novo, mas exige que ele seja um efeito eterno: com efeito, o intelecto tem a potência de ser imortal”, e “o que tem a potência de ser eterno no futuro,



⁴⁰³ *Ibid.*, p. 118.

⁴⁰⁴ *Ibid.*, p. 208.

tem também a potência de ter existido sempre no passado”⁴⁰⁵. Hissette observa que Siger “não invoca explicitamente a imaterialidade do intelecto para afirmar sua eternidade”, como faz com as inteligências, “mas todo o contexto das *Quaestiones* indica que a *natura propria* do intelecto é a imaterialidade, porque é a ausência de matéria que exclui a geração e a corrupção, e portanto a temporalidade”⁴⁰⁶.

Por fim, a tese 89 (89), segundo a qual “é impossível refutar os argumentos do Filósofo <em favor> da eternidade do mundo, a menos que digamos que a vontade do Primeiro implica uma contradição”, deixa transparecer a perplexidade dos filósofos diante de todos estes argumentos. Refutá-los, explica Hissette, seria “atribuir a Deus vontades incompatíveis”. Segundo esta tese, portanto, a simples ideia de uma criação “implica contradição (*impossibilia*)”⁴⁰⁷. Como possíveis fontes, Hissette aponta a obra *Quaestiones in Metaphysicam* de Siger, e a do anônimo de Zimmermann. Nenhum deles, entretanto, parece tê-la sustentado contra a fé. Como afirma Siger ao responder uma das questões seguintes (III, 19), “*ratio humana ducit in hoc quod debet negari*”: a razão humana conduz ao que deve ser negado⁴⁰⁸.

Como Hissette observa ao comentar a tese 52 (18) – segundo a qual “aquilo que é determinado por si, como Deus, ou age sempre ou nunca <age>; e que muitas coisas são eternas” – o que estava em jogo nestes problemas que diziam respeito à imutabilidade divina e à conseqüente eternidade do mundo era uma “uma falsa concepção da imutabilidade divina”, que excluía “as livres iniciativas de Deus”⁴⁰⁹. Ou ao menos, como explica em seu comentário à tese 87 (85), tratava-se de uma concepção contrastante com a da doutrina cristã, para a qual “o começo do mundo é perfeitamente compatível com a onipotência e imutabilidade de Deus”⁴¹⁰.

⁴⁰⁵ *Ibid.*

⁴⁰⁶ *Ibid.*

⁴⁰⁷ *Ibid.*, p. 155.

⁴⁰⁸ *Ibid.*, p. 155–156.

⁴⁰⁹ *Ibid.*, p. 50.

⁴¹⁰ *Ibid.*, p. 152. O autor faz as mesmas observações em seu comentário sobre a tese 57 (1977, p.118), e sobre a tese 89 (1977, p.155).

Mediação

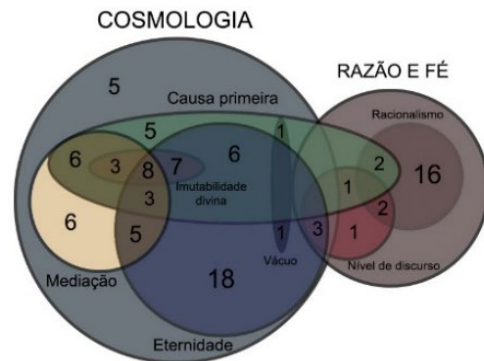
Em estreita relação com as teses a respeito da causa primeira e da eternidade estão as que se referem ao tema que, em nossa classificação, chamamos de *mediação*, ou seja, à doutrina neoplatônica da *emanação*, “da criação por intermediários”⁴¹¹. Trata-se de uma

“heresia manifesta”, explica Hissette, uma vez que “concede à ciência das inteligências um poder criador análogo ao da ciência divina”, sendo “que, segundo o cristianismo, Deus é o criador único e imediato de tudo o que existe”⁴¹².

Encontramos, por exemplo, na tese 73 (56), a afirmação de que “as substâncias separadas causam as coisas por meio de seu intelecto”. Segundo Hissette, “a fonte desta proposição é sem dúvida o comentário de Siger de Brabante ao *De causis*”, na passagem em que explica a proposição XIII. Mas teria ele ido além de “uma simples exposição das doutrinas dos filósofos?”. Hissette considera pouco provável, pois, em outras ocasiões, demonstra que “a doutrina da criação por intermediários, abordada mais de uma vez por Siger, não pertence à sua própria filosofia”⁴¹³.

Também a tese 84 (57) expressa a mesma doutrina neoplatônica, pois afirma que “a inteligência <celeste> recebe de Deus o ser através das inteligências <celestes> intermediárias”. Segundo Hissette, esta proposição, “que recorda o ensinamento de Proclus, de Avicena e de Al-Gazâli, pode ter sido inspirada pelo primeiro capítulo do *De necessitate* de Siger de Brabante”. Também neste caso, entretanto, Siger somente expunha a “*intentio philosophorum*”. Afinal, em suas *Quaestiones in tertium de anima* ele afirma explicitamente “que todas as inteligências têm a mesma relação de dependência com relação ao Primeiro”, de forma que não podemos “contar a proposição suspeita entre as teses defendidas *pessoalmente* por Siger”⁴¹⁴.

A tese também “corresponde perfeitamente ao ensinamento do anônimo de Ph. Delhaye”. Este, ao questionar “se a matéria procede imediatamente da causa primeira ou por intermédio do céu”, defende a necessidade de mediação sem preocupar-se com a



⁴¹¹ *Ibid.*, p. 110.

⁴¹² *Ibid.*

⁴¹³ *Ibid.*, p. 110–111.

⁴¹⁴ *Ibid.*, p. 112.

“doutrina contrária da fé” a este respeito. Em sua resposta, “invocando Proclus e o *De causis*”, afirma “que não é verdade que tudo o que vem à existência é produzido imediatamente por Deus”, uma vez que isso não ocorre com todas as inteligências, mas somente com a primeira. Entretanto, continua Hissette, também “é provável que o autor se limite aqui a expor a doutrina dos filósofos, uma vez que o princípio de base sobre o qual repousa a doutrina da criação por intermediários é refutado no comentário ao livro VIII”⁴¹⁵.

E se estas duas teses afirmam “a causalidade criadora das inteligências”, a proposição 30 (58) especifica que “as inteligências superiores criam as almas racionais sem o movimento do céu; contudo, as inteligências inferiores criam a vegetativa e a sensitiva mediante o movimento do céu”. Hissette afirma não ter identificado a fonte desta tese, mas observa que “a proposição recorda a doutrina que Giles de Roma⁴¹⁶ situa entre os erros de Avicena e de Al-Gazâli”⁴¹⁷. Tal era “a física das esferas celestes, cuja influência era considerada indispensável a toda atividade no mundo sublunar”⁴¹⁸. Esta doutrina é expressa de forma concreta pela tese 156 (79), de que “se o céu parasse, o fogo não agiria sobre a estopa, porque a natureza faltaria”. Embora a sua fonte não tenha sido identificada, afirma Hissette, ela foi atribuída por Jean de Naples “a Tomás de Aquino”, em seu *De potentia*. “Mas ele afirma também que, para a potência divina e fora da ordem da natureza, os corpos inferiores podem ser mantidos em vida apesar da interrupção do movimento celeste”⁴¹⁹.

Desta cadeia de causas resultava que “a causa efetiva imediata de todas as formas é um orbe”, como afirma a tese 106 (81). E a consequência disso encontramos na tese 110 (119): “que os movimentos do céu acontecem por causa da alma intelectual; e a alma intelectual, ou o intelecto, não pode ser eduzida <da matéria> a não ser pela mediação de um corpo <celeste>”. Como explica Hissette, na ótica da cosmologia aristotélica, esta “alma intelectual” seria a “alma da esfera celeste”, tese apresentada por Siger no seu comentário ao *De causis*⁴²⁰. Mas a segunda parte da tese dá a entender que se trata da alma humana, interpretação que se torna mais clara se invertermos as proposições: “a

⁴¹⁵ *Ibid.*, p. 112-113. Trata-se do princípio de que da causa primeira só poderia provir um único efeito, como veremos no tópico seguinte. Para a refutação deste princípio, cf. *ibid.* n. 8.

⁴¹⁶ Segundo Pierre Duhem (Cf. 1954, p.3-5), o tratado a que Hissette se refere, *De erroribus philosophorum*, não pode ter sido escrito por Giles de Roma.

⁴¹⁷ *Ibid.*, p. 114.

⁴¹⁸ *Ibid.*, p. 142.

⁴¹⁹ *Ibid.*, p. 142-143.

⁴²⁰ *Ibid.*, p. 194.

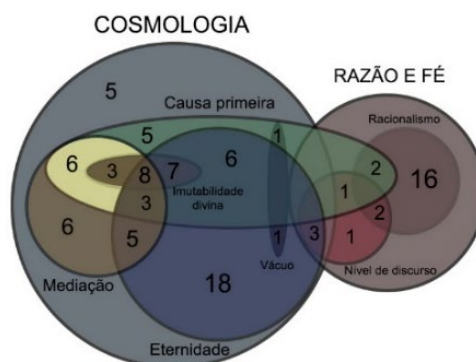
alma intelectual, ou o intelecto, não pode ser eduzida <da matéria> a não ser pela mediação de um corpo <celeste>”, e é justamente em vista de sua existência “que os movimentos do céu acontecem”.

Com efeito, continua Hissette, Tomás de Aquino afirmava “que o fim último do movimento do céu é a consumação do número dos eleitos, por consequência, das almas intelectivas, princípio de imortalidade desses eleitos”⁴²¹. E mesmo “na perspectiva antropocêntrica de Aristóteles, o fim do movimento do céu é também a gênese da espécie humana, cuja atividade mais nobre é o pensamento, a contemplação da verdade”. Também se poderia dizer então, “em bom aristotelismo, que o fim dos movimentos celestes é a alma intelectual”⁴²².

Entretanto, nesse artigo há uma insistência na “necessidade de mediação de um corpo para que apareça a alma”, o que confirma a ideia de que a alma apareceria a partir de uma educação, o que é próprio das formas materiais. Este corpo seria o corpo celeste, “causa imediata de todas as formas materiais”, ou o corpo humano? “Nos dois casos, a proposição lembra a tese materialista de Alexandre de Afrodísias, para quem o intelecto, forma material, é tirado da potência da matéria”. Assim, conclui Hissette, se a primeira parte da tese não contém nada de heterodoxo, a segunda “implica uma psicologia materialista, evidentemente incompatível com a fé católica, porque, se a alma é uma forma material, ela não pode sobreviver à destruição pela morte do composto hilemórfico”. A fonte desta proposição, entretanto, não foi encontrada⁴²³.

Mediação e causa primeira

O conceito de causa primeira trazido pelo pensamento grego, conflitante com o conceito cristão, levantava outros problemas. *Ab uno non procedit nisi unum*⁴²⁴, dizia um princípio neoplatônico: da causa primeira, não poderia provir senão um só efeito. Era o que afirmava a tese 44 (28): “de um único primeiro



⁴²¹ *Ibid.*, p. 195.

⁴²² *Ibid.*

⁴²³ *Ibid.*

⁴²⁴ *Ibid.*, p. 66.

agente não podem proceder múltiplos efeitos”. Este princípio geral encontrava-se também nas obras de Aristóteles⁴²⁵. Sendo assim, como se poderiam explicar os “múltiplos efeitos” existentes? A resposta era dada justamente pela doutrina neoplatônica da *emanação*. O efeito da causa primeira deve ser único, mas a tese 64 (33) “precisa que só o efeito *imediato* da causa primeira deve ser único”⁴²⁶.

Segundo a doutrina da *emanação*, a criação é feita por uma hierarquia de causas: da causa primeira, passando pela primeira inteligência às outras, às esferas e aos corpos celestes⁴²⁷, e destes ao mundo sublunar. Assim, essa doutrina explicava “a hierarquia ontológica das criaturas por seu distanciamento progressivo da causa primeira”⁴²⁸: segundo a tese 47 (96), as coisas existentes “se afastam da ordem da causa primeira, embora não <se afastem> em relação às outras causas agentes no universo”⁴²⁹, e com isso, conforme especifica a tese 190 (16), a causa primeira torna-se “a causa mais remota de todas as coisas”. Assim também se explicava a possibilidade do mal. Como comenta Hissette a respeito da tese 47 (96), as “atividades desordenadas dos seres” no mundo da natureza podem ser contrárias à ordem da causa primeira, mas se alinham em relação às causas segundas⁴³⁰.

Esta é, possivelmente, a razão pela qual algumas teses atribuíram certa “independência” às causas segundas, como a tese 198 (98), segundo a qual “a causa segunda exerce uma ação que ela não recebeu da causa primeira”, e a tese 199 (100), de “que nas causas eficientes, quando cessa a primeira, a segunda não cessa em sua operação, desde que opere segundo sua natureza”.

A ideia de que Deus, ou a causa primeira, só pode gerar um único efeito, e o consequente encadeamento de causas que torna a causa primeira a mais remota, eram proposições contrárias à “concepção bíblica da criação, segundo a qual a ordem inteira das criaturas é efeito *imediato* da Causa criadora única”⁴³¹. Deus é o único criador dos seres finitos⁴³², o cristianismo não admite que “Deus delegue a intermediários o poder de criar”⁴³³. Como especificam os censores em seu comentário feito à tese 47 (96), sobre o

⁴²⁵ ARISTÓTELES, *De generatione*, II, 5. Cf. *Ibid.*

⁴²⁶ *Ibid.*

⁴²⁷ Cf. *Ibid.*, p. 44.

⁴²⁸ *Ibid.*, p. 70.

⁴²⁹ Segundo Hissette, estava em causa nesta tese o problema do mal: como é possível o mal, se a causalidade divina é universal? No entanto, esta é uma questão de que não trataremos especificamente (Cf. *Ibid.*, p. 166)

⁴³⁰ HISSETTE, *Enquête sur les 219 articles condamnés à Paris le 7 mars 1277*, p. 166.

⁴³¹ *Ibid.*, p. 70.

⁴³² Cf. *Ibid.*, p. 66.

⁴³³ *Ibid.*, p. 44.

distanciamento da causa primeira, isso foi considerado “um erro, porque a ordenação das coisas existentes é mais essencial e mais inseparável em relação à causa primeira, do que em relação às causas inferiores”.

A fonte da tese 199 (100) não foi identificada, e a da 198 (98) foi certamente tirada de um comentário de Siger de Brabante ao *De causis*. Para ele, entretanto, o termo “causa primeira” designava “*toda causa superior em relação às causas que lhe são subordinadas. A inteligência é assim causa primaria em relação à esfera que ela move. Mas não sendo criada por ela, a esfera exerce uma atividade cujo princípio ela não recebeu da causa primaria*”⁴³⁴. Portanto, conclui Hissette, não há nada de heterodoxo nesta doutrina, que “não pretende subtrair à eficácia da Causa suprema, a ação e o efeito da causa segunda”⁴³⁵.

A doutrina neoplatônica da emanação, entretanto, era exposta em “numerosas passagens” de Siger de Brabante e seus contemporâneos⁴³⁶. Para a tese 47 (96), Hissette indica como possível fonte a obra *Impossibilia*, de Siger (em que ele “afirma que o mal se situa unicamente no nível das causas segundas”⁴³⁷), mas acrescenta que ela pode ter sido tirada também do anônimo de Ph. Delhaye. A doutrina da tese 64 (33) é exposta por Siger em sua obra *De necessitate* e em *Quaestiones in Metaphysicam*, e há também outras obras anônimas que tratam do mesmo assunto. E para a tese 190 (16), Hissette aponta as mesmas obras de Siger. Mas nenhum texto, observa, foi encontrado que permita reconhecer em seu autor um adepto convicto desta doutrina heterodoxa. “Na primeira parte do *De necessitate*, sua intenção é expor a doutrina dos filósofos; tudo o que ele aí diz, é dito *secundum intentionem philosophorum*”⁴³⁸. O mesmo ele teria pretendido em *Metaphysica*, obra em que insiste sobre “a diferença entre a *via Aristotelis* e a *via fidei*”⁴³⁹. Mas “os censores sem dúvida julgaram de outra forma e não viram senão fórmulas de prudência nas declarações tranquilizadoras dos mestres em artes”⁴⁴⁰.

Mediação, causa primeira e imutabilidade

⁴³⁴ *Ibid.*, p. 169.

⁴³⁵ *Ibid.*

⁴³⁶ *Ibid.*, p. 66.

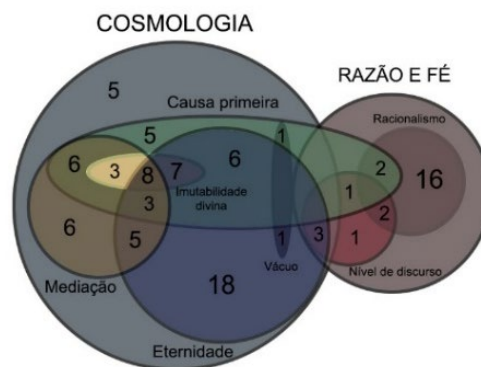
⁴³⁷ *Ibid.*, p. 166–167.

⁴³⁸ *Ibid.*, p. 45.

⁴³⁹ *Ibid.*

⁴⁴⁰ *Ibid.*, p. 72.

Havia ainda outra utilidade para a doutrina da mediação dos corpos celestes. Afinal, não somente os múltiplos efeitos existentes, mas também as constantes mudanças do mundo sublunar não poderiam provir de uma causa única e imutável. Os corpos celestes, por outro lado, apesar de sua eternidade, podem causar as mudanças do mundo sublunar por seu movimento circular: ao menos com relação à posição eles sofrem mudança.



Assim, a tese 65 (176) determinava “que Deus ou a inteligência <celeste> não infunde a ciência na alma humana durante o sono, a não ser pela mediação de um corpo celeste”, pois, como explica Hissette, para Aristóteles, nada de novo poderia acontecer, quer se tratasse “de um movimento voluntário ou de qualquer outra coisa”, diretamente como efeito “de uma causa eterna e imutável, Deus ou uma inteligência separada, sem a mediação dos corpos celestes”⁴⁴¹. Se “a infusão de um saber é um *factum novum*”, então também ela requer “mediação dos corpos celestes”⁴⁴².

Esta proposição é inspirada “pelos mesmos princípios” aos quais Siger recorre “em seu comentário à *Metafísica*”⁴⁴³, afirma Hissette. Entretanto, para ele “a mediação dos corpos celestes não é requerida senão no curso normal da natureza”⁴⁴⁴, e por isso não podemos considerá-lo como um “defensor incondicional da tese incriminada”⁴⁴⁵.

Como já mencionamos anteriormente em um comentário à obra de Siger de Brabante, a combinação destas características atribuídas à causa primeira – a imutabilidade e a possibilidade de produzir um único efeito – levantava ainda um outro problema: o que poderia dar origem à contingência e ao acaso? É também graças aos intermediários, explica Hissette, que “a causalidade criadora do Primeiro” era conciliada “com uma certa contingência *in inferioribus*”⁴⁴⁶. Afinal, como afirma Siger de Brabante na obra *De necessitate*, “nenhum efeito pode ser necessário em relação à causa primeira, se as causas intermediárias são defectíveis na ordem de sua própria causalidade”⁴⁴⁷.

⁴⁴¹ *Ibid.*, p. 271.

⁴⁴² *Ibid.*

⁴⁴³ *Ibid.*, p. 270.

⁴⁴⁴ *Ibid.*, p. 271.

⁴⁴⁵ *Ibid.*

⁴⁴⁶ *Ibid.*, p. 44.

⁴⁴⁷ *Ibid.*, p. 165.

De fato, segundo a tese 60 (95), “para que todos os efeitos sejam necessários em relação à causa primeira, não basta que a própria causa primeira seja inevitável, mas se exige <além disso> que as próprias causas intermediárias sejam inevitáveis”. Por isso, na tese 197 (93) se afirma “que algumas coisas podem acontecer por acaso em relação à causa primeira; e que é falso que todas as coisas sejam preordenadas pela causa primeira, porque então elas aconteceriam necessariamente”. Ambas foram inspiradas na obra *De necessitate*, pois nela Siger “defende vigorosamente a contingência de certos eventos, mesmo em relação à causa primeira”⁴⁴⁸. Para ele, como explica Hissette, “Deus não cria de maneira imediata e *necessária* senão a primeira Inteligência; o resto do universo é criado mediatamente”⁴⁴⁹, como no mundo sublunar, em que “a matéria pode tornar ineficaz a causalidade dos corpos celestes e trazer com isso uma certa contingência”.

Estas teses foram interpretadas como limitação à potência divina, e como um “corolário da doutrina da criação por intermediários”⁴⁵⁰. “Isto é um erro”, afirmam os censores sobre a tese 60 (95), “porque nesse caso Deus não poderia produzir nenhum efeito necessário sem as causas posteriores”. Além disso, ao defender a existência do acaso, a tese 197 (93) contrariava a doutrina cristã da “causalidade criadora”, que “rege toda a ordem das causas naturais”, sem que nada lhe escape⁴⁵¹.

No entanto, continua Hissette, Siger não parece assumir pessoalmente nem a doutrina da emanção, nem a limitação da onipotência divina⁴⁵². Ele as invoca “para explicar, *secundum intentionem philosophorum*, a possibilidade da contingência”⁴⁵³, mas para ele isso não quer dizer que “existe o acaso mesmo para Deus e que certos eventos não estão sob a *preordinatio* providencial da causa primeira”⁴⁵⁴. Ele “se situa a meio caminho entre os dois extremos que combate: a necessidade e o acaso absolutos”, pois considera também que “tudo o que acontece é preordenado pela causa primeira”⁴⁵⁵.

É certo que em uma passagem do *De necessitate* a respeito do problema dos atos livres, Siger “parece aderir à tese de Aristóteles” de que “o futuro livre é incognoscível como tal, mesmo por Deus. Mas ele volta atrás imediatamente, temendo a reação dos censores”⁴⁵⁶. A “doutrina constante” em suas exposições é a de que “nada é fortuito em

⁴⁴⁸ *Ibid.*, p. 160.

⁴⁴⁹ *Ibid.*, p. 165.

⁴⁵⁰ *Ibid.*

⁴⁵¹ *Ibid.*, p. 160.

⁴⁵² *Ibid.*, p. 165.

⁴⁵³ *Ibid.*

⁴⁵⁴ *Ibid.*, p. 161.

⁴⁵⁵ *Ibid.*

⁴⁵⁶ *Ibid.*

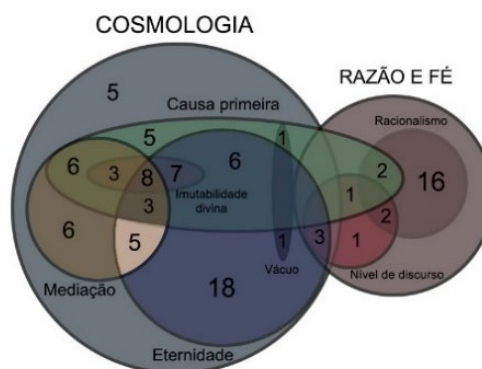
relação a Deus, nada há de accidental para ele”⁴⁵⁷, opinião que ele compartilhava com Boécio de Dácia e outros escritores anônimos. Se algumas passagens desta obra parecem sugerir algo diferente, é porque “não compreendemos que a contingência defendida resolutamente por Siger pressupunha a *ordinatio* divina”⁴⁵⁸.

Todo esse debate, conclui por fim Hissette, originava-se da equivocada ligação entre “acaso e contingência”. Pois “não há contingência senão na medida em que há liberdade: a liberdade criadora implica a contingência do mundo criado; a liberdade humana introduz a contingência na ordem das causas segundas”⁴⁵⁹.

Mediação e eternidade

Na filosofia grega, o que explicava, portanto, as mudanças terrestres era o movimento do céu, dos corpos celestes em suas esferas. Isso associava-se também à doutrina do retorno cíclico de todos os eventos, consequência da concepção grega da eternidade do mundo e do determinismo astrológico. Podemos ler uma expressão disso

na tese 6 (92), de “que quando todos os corpos celestes retornarem ao mesmo ponto, o que acontece a cada 36.000 anos, retornarão os mesmos efeitos que agora ocorrem”. A tese 10 (137) faz uma afirmação similar, aplicando o retorno cíclico à geração humana⁴⁶⁰ ao sustentar que “a geração do homem é circular, razão pela qual a forma do homem retorna várias vezes sobre a mesma parte da matéria”. Deste modo, juntamente com todos os outros efeitos dos corpos celestes, também a espécie humana deveria ser eterna, como vemos na tese 9 (138): “que não houve um primeiro homem e não haverá um último, mas ao contrário, sempre houve e sempre haverá a geração do homem a partir do homem”; ou na tese 137 (139): “que embora a geração dos homens possa cessar, ela não cessará todavia em virtude da vontade do Primeiro, porque o primeiro orbe não move apenas em vista da geração de elementos, mas também <em vista da> dos homens”.



⁴⁵⁷ *Ibid.*, p. 162.

⁴⁵⁸ *Ibid.*

⁴⁵⁹ *Ibid.*

⁴⁶⁰ Cf. *Ibid.*, p. 216.

O movimento contínuo do céu assegurava não só a “geração das coisas inferiores”, como seu objetivo, mas também a própria “existência do céu”, conforme lemos na tese 186 (77). E é por isso que, segundo a tese 100 (192), afirmar que “o céu existe, mas não se move, é afirmar coisas contraditórias”. De fato, afirma Hissette, para Aristóteles, é “impossível que o céu possa existir sem se mover”⁴⁶¹.

Tudo isso certamente entrava em conflito com a concepção cristã de uma história linear (com a criação e o fim dos tempos), do livre arbítrio, da imortalidade da alma e de “seu destino definitivo com a morte do indivíduo”⁴⁶². E o movimento eterno do céu também contrariava ainda a passagem bíblica do livro de Josué (10, 13), interpretada então de forma literal⁴⁶³, que afirma que o céu parou.

Segundo Hissette, a doutrina exposta na tese 9 (138), que afirma a eternidade da geração humana e das espécies, é encontrada com frequência nos escritos de Siger de Brabante. Mas em seu *De aeternitate mundi*, “posterior à condenação de 10 de dezembro de 1270”, Siger tomou o cuidado, sempre que abordava “a tese eternalista, de precisar que ele não” sustentava “pessoalmente esta doutrina”, repetindo “mais de dez vezes” que se tratava “de uma exposição *secundum philosophos*”⁴⁶⁴. E mostra a mesma prudência em seu *De anima intellectiva*. Portanto, “só os primeiros escritos de Siger, em que Aristóteles tem visivelmente todo o seu favor, podem justificar o artigo 138”⁴⁶⁵.

A fonte da tese 6 (92) pode ser encontrada nos escritos de Boécio de Dácia (em seu comentário à *Física*), de Siger de Brabante e do anônimo de Ph. Delhaye, sem que nenhum deles a assumisse pessoalmente. “A tese aristotélica do retorno cíclico dos eventos era bem conhecida na faculdade de artes de Paris”, explica Hissette, mas “não se pode encontrar nenhum texto em que o autor se alinhe a estas visões pagãs”⁴⁶⁶. Em seu *De aeternitate mundi*, Boécio de Dácia demonstra aceitar “esta concepção grega” apenas “do ponto de vista do *physicus*”, e faz além disso uma importante ressalva, ao afirmar que “o retorno cíclico das constelações implica necessariamente o retorno dos eventos do mundo sublunar, ao menos daqueles dos quais os astros são a causa suficiente”. Esta restrição era significativa, observa Hissette, porque permitia subtrair os “atos livres dos homens” desse

⁴⁶¹ *Ibid.*, p. 286.

⁴⁶² *Ibid.*, p. 216.

⁴⁶³ *Ibid.*, p. 137–138.

⁴⁶⁴ *Ibid.*, p. 216.

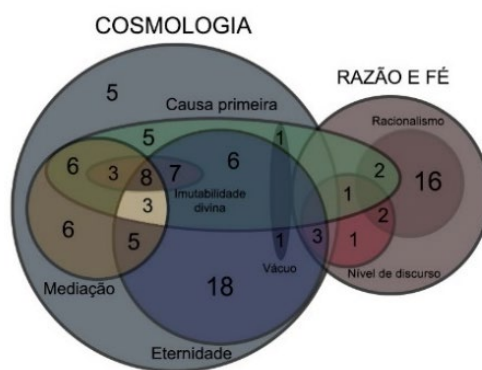
⁴⁶⁵ *Ibid.*, p. 217.

⁴⁶⁶ *Ibid.*, p. 160.

“determinismo astral”⁴⁶⁷. Ainda assim, sua exposição foi feita “com uma simpatia que provavelmente irritou os censores”⁴⁶⁸.

Mediação, eternidade e causa primeira

Aos poucos concentrando todas essas discussões, algumas teses associavam a doutrina da mediação com apenas alguns de seus elementos de forma explícita: sem mencionar o problema da imutabilidade divina, a tese 46 (108) afirmava por exemplo que “assim como nada pode ser produzido a partir da matéria sem



um agente, nada pode ser produzido por um agente sem matéria; e que Deus não pode <ser> causa eficiente, a não ser em relação ao que possui a existência em potência na matéria”. Deste modo, o argumento que defendia a eternidade do mundo pela matéria, tornava-se também uma limitação à onipotência divina, restringindo “a causalidade de Deus” à extração de formas a partir da matéria, “suposta incriada e eterna”⁴⁶⁹.

Portanto, como afirmam as teses 35 (195) e 38 (107), a matéria-prima, ou o próprio homem, não poderiam ser feitos por Deus a não ser mediante “um agente adequado”, um corpo celeste. A causalidade divina sozinha não é suficiente. Por isso, explica Hissette, “a causalidade dos corpos celestes é dupla: pela variação de sua *situs*, eles são a origem das formas materiais; pela eternidade de sua substância, eles causam a matéria não gerada (*inengendrable*) e incorruptível do mundo sublunar”⁴⁷⁰. Para o cristianismo isso era inaceitável uma vez que a criação por intermediação era incompatível com sua doutrina, segundo a qual, além disso, “Deus não transforma”, mas “cria”⁴⁷¹.

Para a tese 35 (195), Hissette afirma não ter identificado uma fonte⁴⁷², mas proposições semelhantes à tese 38 (107) foram encontradas no comentário à *Metafísica* de Siger e no anônimo de Ph. Delhaye. Novamente, entretanto, não parece que Siger tenha se ligado a estas teses heterodoxas. E o anônimo de Ph. Delhaye, ao desenvolver a mesma

⁴⁶⁷ *Ibid.*, p. 158.

⁴⁶⁸ *Ibid.*

⁴⁶⁹ *Ibid.*, p. 177.

⁴⁷⁰ *Ibid.*, p. 175.

⁴⁷¹ *Ibid.*, p. 177.

⁴⁷² *Ibid.*, p. 287.

doutrina, apoia-se em autoridades como Al-Gazâli, Avicena e mesmo em teólogos como Tomás de Aquino. Este, no entanto, ainda que admitisse que “a *ordinatio* dos efeitos inferiores do mundo pelas causas superiores”⁴⁷³ fosse teoricamente possível, declarou que esta doutrina era “contrária à verdade” e devia “ser tida por herética”⁴⁷⁴. Mas essa ressalva foi ignorada.

Siger é também uma possível fonte para a tese 46 (108), pois em seu comentário à *Física* afirma que “segundo os filósofos, quer se trate de um ser eterno ou gerado por transformação, é preciso sempre um *principium ex quo fit*”⁴⁷⁵. No entanto, novamente “se limita aqui a apresentar o pensamento dos filósofos”, pois para ele, se “tudo o que é novo pela via da transformação procede de um *principium ex quo fiat*”, por outro lado o que é criado, o que surge *ex nihilo*, não *per transmutationem*, não precisa deste *principium*: “*sufficit ad hoc potentia agentis potentissimi*”. O mesmo se pode dizer de suas obras *De anima intellectiva e Impossibilia*.

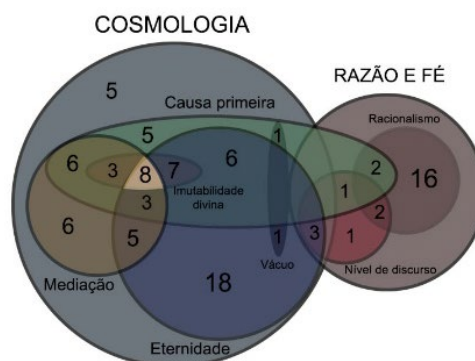
Mediação, eternidade, causa primeira e imutabilidade

Por fim, outras teses, mesmo que de forma sintética, reuniam todas estas doutrinas e consequências. A tese 39 (21), de que “um novo <efeito> não pode proceder de uma vontade antiga sem uma transmutação precedente <nesta vontade>”, sendo aparentemente um simples axioma, bastava para argumentar que nenhum

efeito novo poderia provir “da vontade eterna de Deus (*a vonlutate antiqua*), sem que esta” fosse “afetada por uma mudança anterior”⁴⁷⁶.

Outras duas teses trazem os mesmos argumentos, referindo-se explicitamente à causa primeira:

48 (22) Deus não pode ser a causa de um efeito novo, nem pode produzir algo de novo



⁴⁷³ *Ibid.*, p. 176.

⁴⁷⁴ *Ibid.*, p. 177.

⁴⁷⁵ *Ibid.*, p. 178.

⁴⁷⁶ *Ibid.*, p. 53.

54 (67) Que o primeiro princípio não pode produzir imediatamente as coisas que podem ser geradas, porque elas são efeitos novos. Um efeito novo exige uma causa imediata que possa ser diferente daquilo que é

Se Deus não pode criar um efeito novo, afirma Hissette, não só o mundo deve ser eterno, como os efeitos novos e mudanças existentes no mundo sublunar devem ser causados por intermediários. Assim, o axioma “manifestamente inspirado pela filosofia de Aristóteles”⁴⁷⁷ da tese 39 (21) era associado à doutrina neoplatônica da emanção⁴⁷⁸.

Em sua obra *Quaestiones in tertium de anima*, Siger de Brabante expõe a doutrina de Aristóteles: “*omne agens aliquid formans de novo est transmutatum*”, tudo que gera um efeito novo sofre transformação⁴⁷⁹. E embora considere que ninguém pode conhecer a vontade do Primeiro, e que este princípio não se aplica a ela, afirma entretanto que o intelecto exige que o mundo seja eterno, por isso considera a sua criação como algo miraculoso, que suspende as “leis da natureza”⁴⁸⁰. Também o anônimo de A. Zimmermann, em seu comentário à *Física*, expõe claramente a doutrina: “se a criação não é eterna, o próprio Deus está sujeito à mudança. Mas ele é imutável (...), portanto uma criação nova é impossível”⁴⁸¹. Mas segundo Hissette, esta não é a visão do autor, que termina por afirmar que “*segundo a verdade*, a vontade eterna de Deus pode produzir sem intermediário uma criação nova, a qual não pressupõe nenhuma mudança em Deus”⁴⁸².

A relação do axioma aristotélico da tese 39 (21) é explicitamente associada à doutrina neoplatônica da emanção em duas teses:

43 (68) O primeiro princípio não pode ser a causa das diversas realidades produzidas aqui embaixo, a não ser pela mediação de outras causas, uma vez que nada que seja transmutável se transmuta de diversos modos sem que <ele mesmo> tenha sido transmutado”.

67 (36) Que o Primeiro, absolutamente imóvel, move apenas pela mediação de algo que tenha sido movido, e tal movente imóvel é parte daquilo que é movido por si mesmo

⁴⁷⁷ *Ibid.*

⁴⁷⁸ *Ibid.*, p. 55.

⁴⁷⁹ In *Ibid.*, p. 54.

⁴⁸⁰ *Ibid.*

⁴⁸¹ *Ibid.*, p. 54–55.

⁴⁸² *Ibid.*, p. 55.

Outras teses tiram as consequências, explicitando então de que forma se dá essa mediação de outras causas para produzir efeitos novos. A tese 88 (78) designa o céu como mediador, ao afirmar que “nada seria novo se o céu não variasse em relação à matéria das coisas que podem ser geradas”. E as teses 61 (70) e 93 (72) mencionam especificamente os corpos celestes, enfatizando também que é através de seu movimento que a sua mediação pode gerar efeitos diversos e novos:

61 (70) Que Deus (somente) poderia produzir <efeitos> contrários pela mediação de um corpo celeste, o qual é diverso quanto ao lugar

93 (72) Que os corpos celestes possuem por si mesmos a eternidade quanto à sua substância, mas não a eternidade de movimento

Completamos, com isso, todos os elementos desta sincrética doutrina: para Aristóteles, o primeiro motor é imutável. Por isso, em sua *Física*, ele afirma que o “Primeiro Motor move imediatamente o *primeiro móvel*” como uma alma, e o movimento deste é portanto “autônomo, espontâneo e natural”⁴⁸³. E então o primeiro móvel (ou primeiro céu), por sua vez, move a esfera seguinte, envolvida por ele⁴⁸⁴. Esta tese “os aristotélicos do século XIII conjugaram à doutrina neoplatônica (...) segundo a qual nada de novo aqui embaixo pode ser efeito imediato do Primeiro”⁴⁸⁵. Sendo imutável, “a causa primeira não pode produzir de maneira imediata nenhum efeito novo. Ela não tem portanto, nenhuma ligação direta” com as realidades geradas e corruptíveis do mundo sublunar⁴⁸⁶.

Mas no mundo aparecem realidades novas, e para explicá-las, era necessário recorrer às causas intermediárias. Estas eram também consideradas eternas, como a Primeira, pois para haver uma mudança nelas, precisaria haver também uma mudança na Primeira. “Segundo o princípio aristotélico, uma causa que produz um efeito novo, passa também de alguma maneira por uma mudança”⁴⁸⁷. Então, como explica a tese 93 (72), é por causa dos corpos celestes, que são eternos em substância e em movimento, mas “novos em sua situação espacial”, que “efeitos novos aparecem no mundo sublunar”⁴⁸⁸.

⁴⁸³ *Ibid.*, p. 74.

⁴⁸⁴ *Ibid.*

⁴⁸⁵ *Ibid.*, p. 138.

⁴⁸⁶ *Ibid.*, p. 121.

⁴⁸⁷ *Ibid.*

⁴⁸⁸ *Ibid.* Cf. também p. 138.

Como vimos, tudo isso era considerado suspeito aos olhos dos censores por diversas razões. O contraste mais evidente destas teses com a doutrina cristã era, sem dúvida, devido à constante alusão que faziam à eternidade do mundo, reafirmada por elas de diversas formas. Mas estas doutrinas representavam também uma “concepção naturalista da ação divina”, em que o primeiro motor é como uma peça de um “sistema físico regido por leis eternas”. Certamente, era uma tese “incompatível com a doutrina cristã da criação e da providência”⁴⁸⁹. A imutabilidade divina, segundo a doutrina católica, “não exclui as intervenções imediatas de Deus no curso dos tempos: revelações, milagres, dons da graça, etc”⁴⁹⁰. Além disso, propor “uma cosmologia dominada por um determinismo astral” também era “comprometer a soberana liberdade de Deus”⁴⁹¹.

A afirmação, na segunda parte da tese 67 (36), “que faz do Primeiro Motor a alma do primeiro móvel”⁴⁹², não foi encontrada em nenhuma fonte contemporânea. Para a primeira parte, uma possível fonte é a obra *De causis* de Siger de Brabante, que assume pessoalmente a tese de animação do céu, mas limitando-a “ao curso habitual da natureza”, e distanciando-se assim da “concepção naturalista da ação divina”⁴⁹³ visada pelo artigo. Há também outro autor anônimo que, em suas *Quaestiones in Physicam*, fala sobre o assunto, mas igualmente sem assumir esta tese.

Também ao comentar sobre a tese 93 (72), Hissette afirma que Siger não “se ligava cegamente às doutrinas aristotélicas”, e apenas expõe “o ensinamento de Aristóteles”, considerando que o Filósofo não é infalível: “Se expõe os argumentos dos filósofos segundo os quais um princípio incorruptível não pode ser a causa imediata de uma realidade corruptível, o mestre de Brabante não os considera como próprios”⁴⁹⁴.

Da mesma forma Boécio de Dácia, como crente, rejeitava a eternidade do mundo e admitia a possibilidade de Deus “intervir imediatamente no mundo sublunar”, mas observava que “estas verdades são inacessíveis aos filósofos, deixados somente à luz da razão”. “É preciso, portanto”, afirma Hissette, “saber acolher o seu ensinamento, colocando-se ao nível de verdade em que eles se situam, e reconhecer em muitos casos a legitimidade de suas teses, em relação ao ponto de vista limitado que eles adotam”⁴⁹⁵. Somente deste modo podemos entender por que “Boécio expõe com simpatia evidente as

⁴⁸⁹ *Ibid.*, p. 75.

⁴⁹⁰ *Ibid.*, p. 121.

⁴⁹¹ *Ibid.*, p. 138.

⁴⁹² *Ibid.*, p. 76.

⁴⁹³ *Ibid.*, p. 75.

⁴⁹⁴ *Ibid.*, p. 123.

⁴⁹⁵ *Ibid.*, p. 126–127.

doutrinas dos filósofos”, convencido de que “não são incompatíveis com suas convicções de crente, solidamente enraizadas na verdade infalível da revelação”⁴⁹⁶.

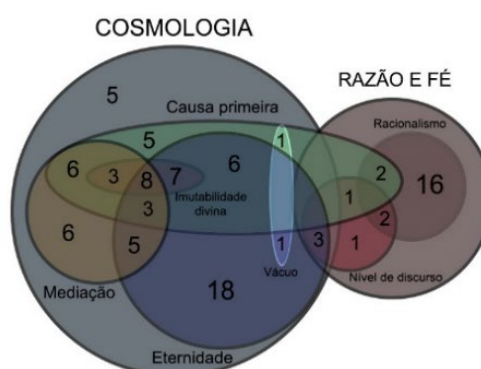
Em resumo, portanto, embora possamos encontrar essas teses censuradas expostas muitas vezes em muitos escritos contemporâneos, de autores como Boécio de Dácia, Siger de Brabante e os anônimos de A. Zimmermann e Ph. Delhaye, em nenhum caso Hissette considera que possamos identificá-las com o pensamento pessoal destes mestres ⁴⁹⁷. “Poderíamos nós esperar outra coisa destas exposições consagradas principalmente ao estudo das doutrinas aristotélicas? Daí a acreditar que os autores tomavam formalmente por si mesmos estas teses, há uma margem”⁴⁹⁸.

Vácuo

Resta ainda outro importante tema a ser considerado, embora o tenhamos identificado em apenas duas das 219 teses condenadas: o vácuo. Para Aristóteles, o vácuo era impossível, e esta premissa era utilizada como mais um argumento pela eternidade do mundo, que vemos exposto na tese 201 (190): “Que aquele que gera o mundo em sua totalidade pressupõe

o vácuo, porque o lugar precede necessariamente aquilo que é gerado em um lugar; e então, antes da geração do mundo teria havido um lugar sem [algo] localizado <nesse lugar>, que é o vácuo”. Ou seja, se a criação do mundo exigia a existência do vácuo, que era considerado impossível, ele devia portanto ser eterno⁴⁹⁹.

Esse argumento é evocado pelo anônimo de Ph. Delhaye, que “constata que Averróis foi levado a afirmar a eternidade do mundo para evitar a geração de um ser no vácuo” ⁵⁰⁰. Mas esta argumentação não é aceita por ele, que a considera válida apenas no caso de um mundo novo por geração, e não por criação: “o argumento não vale quando



⁴⁹⁶ *Ibid.*, p. 127.

⁴⁹⁷ Cf. *Ibid.*, p. 55, 75, 141.

⁴⁹⁸ *Ibid.*, p. 127–128.

⁴⁹⁹ *Ibid.*, p. 283.

⁵⁰⁰ *Ibid.*

se visa a criação do mundo”, e é “manifestamente a esta solução que se ligam estes mestres desconhecidos”⁵⁰¹.

A segunda tese relativa ao vácuo é a 49 (66), segundo a qual “Deus não poderia mover o céu em linha reta, porque então deixaria um vácuo”. Na cosmologia aristotélica, “as esferas celestes e os astros nela fixados” se movem por um “movimento circular em torno do centro do universo que é a Terra”⁵⁰². Mas o anônimo de Ph. Delhayé, “depois de ter abordado diferentes questões relativas ao vácuo e de o ter declarado notadamente impossível (IV, 24)”, viu-se diante deste problema: “na hipótese de um vácuo *in concavitate caeli*, as paredes do céu se aproximariam: *Utrum, posito vácuo in concavitate caeli, latera caeli concurrerent?* (IV, 26)”⁵⁰³.

Afinal, apesar de ser impossível que um corpo grave suba, isso acontece às vezes. Então, por que não se poderia considerar também a possibilidade de que as paredes do céu se aproximem? Esta é a razão, explica Hissette, pela qual o autor considerou pertinente discutir também a possibilidade de um movimento retilíneo do céu⁵⁰⁴. No entanto, continua o autor anônimo, se houvesse “um vácuo *in concavitate caeli*, as paredes não poderiam se aproximar”, porque para suprimir um vazio, criariam outro⁵⁰⁵. Portanto, “um deslocamento retilíneo do céu é muito mais impossível que a subida de um corpo grave, porque este deslocamento do céu não pode ser realizado nem por movimento natural, nem por movimento violento”⁵⁰⁶. E o conclui firmemente: “*caelum autem nullo modo potest moveri motu recto*”⁵⁰⁷.

Nem mesmo Deus, portanto, poderia mover o céu em linha reta: esta foi a conclusão dos censores, “preocupados em denunciar as menores suspeitas de heresia”⁵⁰⁸. E, segundo Hissette, “tiveram razão de condenar uma concepção que ligava o Criador a um sistema cosmológico determinado”⁵⁰⁹.

Nível de discurso e eternidade

⁵⁰¹ *Ibid.*, p. 284.

⁵⁰² *Ibid.*, p. 118.

⁵⁰³ *Ibid.*, p. 119.

⁵⁰⁴ *Ibid.*

⁵⁰⁵ *Ibid.*, p. 119–120.

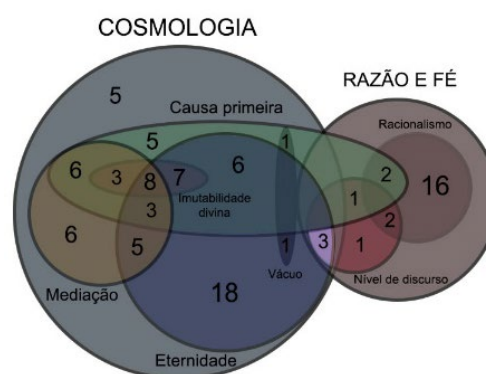
⁵⁰⁶ *Ibid.*, p. 120.

⁵⁰⁷ Cf. *Ibid.*, p. 230.

⁵⁰⁸ *Ibid.*, p. 120.

⁵⁰⁹ *Ibid.*, p. 119.

Como dissemos, um outro debate desprendia-se destas discussões sobre o entendimento do mundo: o da relação entre razão e fé. Tratava-se de um confronto entre dois critérios que pretendiam igualmente estabelecer verdades. Entretanto, como a análise das teses anteriores atestam, no século XIII era já corrente o uso de uma solução para esta questão: bastava restringir cada argumento ao seu campo específico, bastava distinguir o *nível de discurso*. Ou seja, os argumentos racionais definiam apenas verdades relativas, válidas dentro das possibilidades do mundo natural; restringiam-se àquilo que o homem pode alcançar somente com seus recursos naturais, e não se estendiam portanto ao domínio das verdades de fé. Estas, por outro lado, ainda que não pudessem ser demonstradas por provas racionais, eram expressão da verdade absoluta, que transcende as possibilidades do mundo natural.



Esta estratégia, utilizada mesmo entre teólogos, estava também largamente presente nas obras dos mestres em artes. Constantemente, como vimos, os mestres declaravam restringir-se ao ponto de vista limitado do “*philosophus naturalis*”. No entanto, como constata Hissette em sua enquete, muitos foram os casos em que esta distinção foi ignorada pelos censores. Muitas das afirmações que eram apenas expostas, ou consideradas pelos autores como verdades relativas, foram condenadas como se expressassem o pensamento de seus autores. Os mestres foram acusados assim de pretenderem manter uma duplicidade, de tentarem afirmar uma *dupla verdade*, como recurso estratégico para dissimular suas convicções.

Este problema é explicitado por vezes em teses que abordam os mesmos temas que expusemos anteriormente. A tese 90 (191) afirma, por exemplo, que “o filósofo natural deve negar absolutamente a novidade [ou seja, a criação] do mundo, porque se apoia em causas e razões naturais. Mas o fiel pode negar a eternidade do mundo, porque se apoia em causas sobrenaturais”. Essa proposição opõe as conclusões filosóficas às verdades de fé, e ao atribuir um valor de verdade absoluta às determinações das razões naturais, sustenta que “a fé contradiz conclusões certas da ciência”⁵¹⁰.

⁵¹⁰ *Ibid.*, p. 284.

A fonte desta proposição é certamente o *De aeternitate mundi*, de Boécio de Dácia. Entretanto, ao opor “a legitimidade de certas conclusões do filósofo natural à verdade das afirmações contrárias da fé católica”, ele considerava apenas que “do ponto de vista de seus princípios e de sua ciência”, não poderia admitir a possibilidade de um mundo novo. Afinal, como crente, a sua aceitação da doutrina da criação não se dava por evocar uma causa natural, mas uma causa superior. A doutrina de Boécio era, portanto, deformada por esta tese, uma vez que ele não pretendia que as razões naturais fossem absolutas (*simpliciter*), e negava a possibilidade de um começo do mundo unicamente do ponto de vista limitado da ciência. A fé representava, “para Boécio, o critério infalível da verdade”⁵¹¹.

Assim, segundo Hissette, o que os filósofos pretendiam demonstrar era que, consideradas no campo específico das proposições que podem ser demonstradas, *secundum naturam*, as doutrinas aristotélicas estão de acordo com a razão. Podemos entrever isso na tese 91 (80), segundo a qual “o argumento do Filósofo que demonstra que o movimento do céu é eterno não é sofisticado, e é espantoso que grandes homens não vejam isso”. Segundo Hissette, embora esta tese não tenha sido encontrada nestes termos, “ela evoca entretanto a atitude que adotam, frente aos argumentos de Aristóteles, Siger de Brabante, Boécio de Dácia e, de certa maneira, Tomás de Aquino”. Nenhum deles, entretanto, pretendia argumentar que “a filosofia pode levar a conclusões verdadeiras ainda que contrárias ao ensinamento do cristianismo”⁵¹².

Siger de Brabante, por exemplo, em seu *De aeternitate mundi*, pretendia na verdade demonstrar “a fraqueza dos argumentos daqueles que”, como Boaventura e outros teólogos franciscanos e seculares, quiseram “demonstrar filosoficamente o começo temporal da geração humana”⁵¹³. Mas ele não considerava que “os argumentos contrários do Estagirita” fossem “demonstrativos”. Para Siger, “a filosofia é impotente para estabelecer tanto a eternidade do mundo quanto o seu começo no tempo”, e “somente a fé” poderia “resolver a questão”⁵¹⁴. Também Boécio de Dácia, da mesma forma, considera que, ainda que Aristóteles tenha “deduzido corretamente a partir de seus princípios a impossibilidade de um movimento primeiro novo (...), do ponto de vista

⁵¹¹ *Ibid.*, p. 285.

⁵¹² *Ibid.*, p. 143.

⁵¹³ *Ibid.*

⁵¹⁴ *Ibid.*, p. 144.

filosófico da natureza, o Estagirita não pôde afirmar de maneira absoluta (*simpliciter*) a eternidade do primeiro movimento”⁵¹⁵.

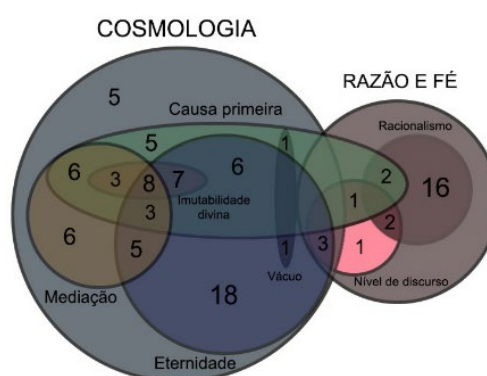
O mesmo equívoco ocorre com a tese 184 (189), de que “a criação não é possível, ainda que seja preciso sustentar o contrário segundo a fé”. Esta tese foi provavelmente tirada de Siger de Brabante, que em suas obras – como já vimos a respeito da tese 185 (188) – estuda longamente a tese aristotélica *ex nihilo non fit ens*. Mas novamente, afirma Hissette, ela não corresponde “ao pensamento de Siger que, como filósofo ou como crente, tomou suas distâncias em relação ao ensinamento de Aristóteles”⁵¹⁶, e não o considerou como verdade absoluta.

Nível de discurso

O mesmo problema manifestava-se em outras discussões que não abordamos. Na tese 113 (135), por exemplo, lemos que “a alma separada não é alterável segundo a filosofia, ainda que ela possa ser alterada segundo a fé”. Se a alma é imaterial, então deve ser também “de natureza impassível”, segundo Aristóteles, e deste modo não poderia padecer após a morte.

Esta proposição é “evidentemente heterodoxa, quando se considera a filosofia como expressão da verdade”⁵¹⁷.

Uma possível fonte para esta tese é a obra *De anima intellectiva* de Siger de Brabante, em que ele expõe a doutrina de Aristóteles a esse respeito, que aliás “não conhecia as sanções para a alma no além”⁵¹⁸. Ele também considera, entretanto, que “o saber filosófico” deve ceder “diante da revelação dos profetas, capazes de acessar o conhecimento das verdades relativas à alma separada”. Mas os sensores não admitiram, afirma Hissette, essa justaposição “da doutrina de Aristóteles e do testemunho dos



⁵¹⁵ *Ibid.*

⁵¹⁶ *Ibid.*, p. 283.

⁵¹⁷ *Ibid.*, p. 214.

⁵¹⁸ *Ibid.*

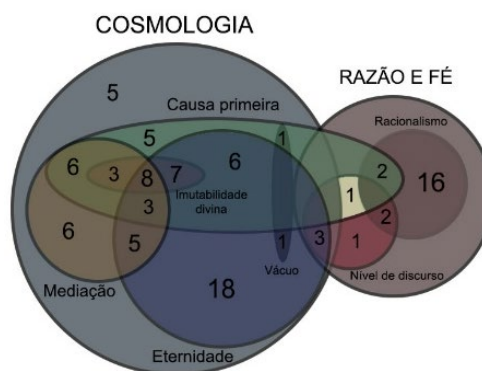
profetas”, uma vez que ela poderia “se transformar em uma oposição entre a fé e a filosofia”⁵¹⁹.

Nível de discurso e causa primeira

Encontramos também uma tese a respeito da causa primeira que manifestava este mesmo problema do nível de discurso, a tese 147 (17), segundo a qual “o que é absolutamente impossível não pode ser feito por Deus, ou por outro agente”. O problema desta proposição, explica Hissette, originava-se na ambiguidade entre o impossível “segundo a natureza”

(contrário às leis naturais) e o “impossível *simpliciter*”, ou seja, o impossível por si, “por exclusão mútua dos termos implicados”, como no caso de um “círculo quadrado”⁵²⁰; impossível porque contraditório. O impossível segundo a natureza, como a ressurreição, só é impossível para os que estão sob as leis da natureza, mas não para Deus, uma vez que a própria “ordem do universo das naturezas depende da sua causalidade onipotente”⁵²¹. É esta confusão entre as duas formas de “impossibilidades” que é censurada, pois para o cristianismo, “que reconhece a possibilidade do milagre”, ela é “manifestamente inaceitável”⁵²². Por isso os censores acrescentaram a esta tese o comentário: “Isso é um erro, se consideramos o impossível segundo a natureza”.

Em busca das fontes, Hissette observa que o anônimo de A. Zimmermann considera como *impossibile in se* uma *creatio nova* (a criação sem um *subjectum* precedente), pois nada de novo surge “sem um movimento prévio”⁵²³. Mas o que ele quis dizer com *impossibile in se*? Em geral, estes termos se referem ao impossível *simpliciter*, que também “escapa à onipotência de Deus”. Por outro lado, “o autor afirma que, *segundo a verdade*, está no poder da *Voluntas antiqua prima* causar uma *creatio nova*”, o que nos permite considerar que ele pensava no “impossível *secundum naturam*”⁵²⁴.



⁵¹⁹ *Ibid.*, p. 215.

⁵²⁰ *Ibid.*, p. 45.

⁵²¹ *Ibid.*, p. 46.

⁵²² *Ibid.*

⁵²³ *Ibid.*

⁵²⁴ *Ibid.*

Essa ambiguidade, “que os censores” quiseram “justamente dissipar”⁵²⁵, provém do fato de que Aristóteles ignorava a ordem do sobrenatural. Para ele, o impossível segundo a natureza se identificava com o impossível por si⁵²⁶, e por isso, “o que infringe as leis da natureza” era “declarado impossível e irrealizável por qualquer agente, mesmo para o Primeiro”. Mas para a doutrina cristã, “como escreve São Tomás, o que é impossível *per se*, ou seja, segundo a natureza das coisas, pode ser possível para Deus, mestre da natureza”⁵²⁷.

O anônimo de A. Zimmermann, mesmo que concordasse com a “doutrina da fé” e admitisse, “em oposição a Aristóteles, a possibilidade de uma *creatio nova* (...), não procurou eliminar a ambiguidade que pesava sobre a noção de impossível desde o começo de sua exposição”, nem “contestou, *como filósofo*, a identificação estabelecida pelo Estagirita entre o impossível *secundum naturam* e o impossível *simpliciter*”⁵²⁸. Em seu comentário ao livro I da *Física*, por exemplo, ele somente contrapõe “a doutrina aristotélica ao ensinamento contrário da fé”, dando a impressão de que “a fé tem por possível o que a razão filosófica repele como absolutamente impossível”⁵²⁹.

Já Siger de Brabante, em suas *Quaestiones in Metaphysicam*, não hesitou em criticar Aristóteles. Segundo o Filósofo, “para que uma criatura venha à existência, é preciso, além da *potentia agentis*, uma *potentia materiae ad suum esse*”. Para Siger, entretanto, ainda precisaria ser demonstrado que o que não existe em potência na matéria (*potentiam materiae*) não poderia ser feito a partir somente da potência agente (*potentia agentis*). Entretanto, continua, isso não foi demonstrado por ninguém, de modo que “podemos, então, nos remeter à doutrina da fé”⁵³⁰. E um pouco mais adiante em sua obra, afirmou também que “o argumento que serve de nervo à demonstração de Aristóteles não é uma proposição necessária”, e portanto podemos “crer (*credere*) sem inconveniente que o mundo é o efeito imediato de Deus e que teve um começo”⁵³¹.

Assim, conclui Hissette,

a atitude de Siger é firme e constante. Ele adere à doutrina da fé, mas além disso ele mostra que não se pode identificar o impossível *in se* com o impossível *simpliciter*. No entanto o

⁵²⁵ *Ibid.*

⁵²⁶ Cf. *Ibid.*, p. 46–47.

⁵²⁷ *Ibid.*, p. 47.

⁵²⁸ *Ibid.*

⁵²⁹ *Ibid.*

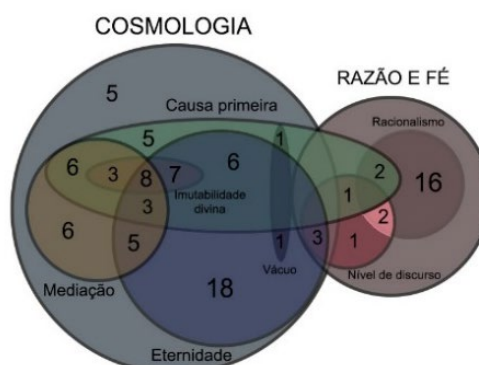
⁵³⁰ *Ibid.*, p. 48.

⁵³¹ *Ibid.*, p. 48–49.

mestre em artes não estava ao abrigo de toda suspeita, dado que no manuscrito de *Munich*, as passagens que acabamos de estudar foram em parte rasuradas por grossos traços de tinta que tornam a leitura impossível. O mestre de Brabante teria sido visado pelo artigo 17? Talvez, mas o seu ensinamento não merecia ser condenado⁵³².

Nível de discurso e racionalismo

Por fim, as duas últimas teses classificadas no grupo de “nível de discurso” apresentam uma relação com o último grupo a ser analisado: o do “racionalismo”. Segundo a tese 18 (216), “a ressurreição futura não deve ser admitida pelo filósofo, pois é impossível que ela seja investigada pela razão”, ao que os



censores acrescentam: “isto é um erro, porque também o filósofo deve manter o intelecto cativo na obediência da fé”. E a tese 146 (184) afirma que “o possível ou impossível, considerados de modo absoluto, ou seja, segundo todos os modos, é o possível ou o impossível segundo a filosofia”.

A tese 18 (216), afirma Hissette, é manifestamente inspirada na obra *De aeternitate mundi* de Boécio de Dácia, que afirma que “do ponto de vista da filosofia, a ressurreição dos mortos não poderia ser demonstrada, portanto não é preciso aceitá-la em filosofia”⁵³³. No entanto, explica, isso acontece novamente porque o filósofo “não pode sair do círculo das causas naturais”, e esta portanto é a sua única posição possível. Mas a fé “se apoia sobre a revelação divina” e traz “respostas diferentes das dos filósofos”, às quais Boécio pretende aderir. Esta tese não teria portanto nada de heterodoxo.

Já a tese 146 (184) expressa uma posição evidentemente heterodoxa, pois a filosofia não poderia “decidir a possibilidade ou a impossibilidade dos mistérios cristãos”, como o da Trindade, pois escapam ao que o entendimento humano pode alcançar “e devem ser recebidos em um ato de fé na verdade que Deus revela”⁵³⁴. Mas Hissette afirma que nenhuma fonte expressa esta visão nestes termos, embora os mestres, por vezes, não

⁵³² *Ibid.*, p. 49.

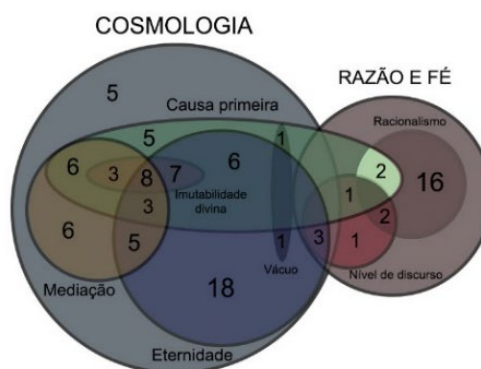
⁵³³ *Ibid.*, p. 309.

⁵³⁴ *Ibid.*, p. 275.

deixassem clara a diferença entre “o impossível *simpliciter* e o impossível *secundum naturam*”, que para Aristóteles se identificavam.

Racionalismo e causa primeira

Deixando o problema do nível de discurso, esta relevância atribuída à razão que notamos nas duas últimas teses manifesta-se também nas afirmações que outras duas fazem a respeito da causa primeira. A tese 36 (9) afirma que “nesta vida mortal, podemos inteligir a Deus em sua essência”, e a tese 211 (8) que “por suas aptidões naturais, nosso intelecto pode



chegar ao conhecimento da primeira causa”. A esta última, os censores acrescentaram: “isso soa mal e é um erro, se compreendido [no sentido] de um conhecimento imediato”. Ambas eram, portanto, explica Hissette, expressão do *ontologismo* – que considera possível a apreensão imediata da essência divina pelo intelecto humano – e propunham assim um alcance da razão muito maior do que o aceito pela fé católica⁵³⁵.

Quanto à tese 36 (9), a principal possível fonte mencionada por Hissette são as obras de Siger de Brabante. É certo que em seu comentário à *Metafísica*, Siger afirma ordinariamente que “nós não conhecemos Deus senão por seus efeitos”⁵³⁶. No entanto, possivelmente influenciado por Averróis, ele considera uma vez a “possibilidade de alcançar de alguma maneira a essência divina” por uma “representação inteligível”⁵³⁷. Como isso seria possível, no entanto, se nosso intelecto “não pode dispensar os sentidos para conhecer”, e se “a essência divina não tem nenhuma origem sensível?”. Siger responde que “a essência das substâncias materiais, abstraídas dos suportes concretos que a portam”, é “inteligível por nosso intelecto”, e que o mesmo ocorre, portanto, com a “intelecção da essência divina”⁵³⁸, da qual poderíamos formar uma representação.

Hissette observa que alguns humanistas italianos – considerando que o intelecto humano conhece a essência divina de forma análoga à das inteligências separadas (ou

⁵³⁵ Cf. *Ibid.*, p. 27–28.

⁵³⁶ *Ibid.*, p. 30.

⁵³⁷ *Ibid.*

⁵³⁸ *Ibid.*

seja, imediatamente), ou considerando a possibilidade de demonstrar o conhecimento beatífico de Deus pela razão natural – interpretaram também nesse sentido o que Siger havia escrito em sua obra *De felicitate*⁵³⁹. Estes testemunhos, embora tardios, são reforçados por outros do século XIII que afirmam que “o conhecimento imediato da essência divina desde esta vida era uma doutrina aceita pelos averroístas”. Certamente, portanto esta tese “teve o favor de Siger”. Embora “afirmada com discrição no comentário sobre a *Metafísica*”, ela “recebeu desenvolvimentos mais amplos no *De intellectu* e no *De felicitate*”⁵⁴⁰.

Para a tese 211 (8), Hissette também menciona como possível fonte uma obra de Siger: *Quaestiones in tertium de anima*. Ao responder à questão *Utrum una intelligentia aliam intelligat*, Siger afirma que “as inteligências não conhecem senão pela intelecção de sua substância”, e que portanto “elas conhecem os outros seres unicamente na medida em que são a sua causa ou são causadas por eles”. Entre si, “as substâncias separadas não” apresentam “relações de causas e efeitos”, e por isso, “elas não se conhecem”. Mas uma vez que todas são dependentes da causa primeira, elas a conhecem “sem intermediação de outras inteligências, assim como nosso intelecto conhece a causa primeira sem intermediação”⁵⁴¹.

A questão era “saber como o nosso intelecto (que é o intelecto uno da espécie), conhece a causa primeira”. Segundo Siger, é por se descobrir “causado” que o intelecto “acede ao conhecimento da causa primeira”. Isso não significava portanto uma “apreensão imediata da própria essência divina”, uma vez que Siger “parte dos efeitos criados para alcançar a causa criadora”⁵⁴². Hissette observa, assim, que neste ponto ele não poderia ser acusado de ontologismo⁵⁴³.

Racionalismo

⁵³⁹ *Ibid.*, p. 31.

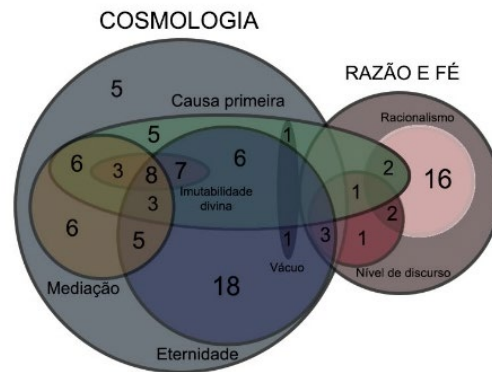
⁵⁴⁰ *Ibid.*, p. 32.

⁵⁴¹ *Ibid.*, p. 28.

⁵⁴² *Ibid.*

⁵⁴³ *Ibid.*

A maior parte das teses classificadas no grupo “racionalismo” tratam, entretanto, da própria razão em si, discutindo o seu alcance sem aludir a qualquer outro debate específico, a não ser o de sua relação com a fé. A tese 145 (6), por exemplo, afirma que “não há nenhuma questão disputável pela razão que o filósofo não deva disputar e determinar, porque os



argumentos são tomados a partir das coisas. A filosofia deve considerar todas as coisas segundo suas diversas partes”. Se a filosofia tem alcance universal, se deve considerar tudo o que é real, questiona Hissette, então os filósofos teriam resposta para tudo? A consequência disso é exposta na tese 24 (7): “que todas as ciências (não) são necessárias, exceto as disciplinas filosóficas, e que as ciências não são necessárias, a não ser por causa do costume dos homens”. Se a filosofia alcança tudo, para que as outras ciências? Só existem ainda porque “são consagradas pelo uso”⁵⁴⁴. Certamente, para os censores, isso era o mesmo que dizer que as ciências teológicas eram supérfluas e dispensáveis, sendo que para eles a doutrina revelada demandava um “saber correspondente, a teologia ou ciência da revelação”⁵⁴⁵.

Boécio de Dácia afirma diversas vezes a extensão universal da filosofia, exposta na tese 145 (6). Mas de que forma, questiona Hissette, ele compreende esta extensão? Em seu comentário à *Física*, em resposta à pergunta *Utrum omnis quaestio quae per rationem disputari potest pertineat ad philosophum* (I, 2), Boécio responde afirmativamente, dizendo que tudo o que pode ser disputado pela razão “cai na competência do filósofo”⁵⁴⁶, não há questões que podem ser racionalmente discutidas que escapem da sua reflexão.

No entanto, isso significava que a filosofia só trataria de tudo na medida em que fosse “acessível *per rationem naturalem et humanam*”⁵⁴⁷. Segundo Boécio, ela “é incapaz de saber”, por exemplo, “se o mundo teve um começo”. Na sua obra *De aeternitate*, em que essa extensão da filosofia é afirmada duas vezes, ele “demonstra longamente, ao percorrer sucessivamente os argumentos do *physicus*, do *mathematicus* e depois do *metaphysicus*”, que “a questão do começo do mundo ou de sua eternidade não é

⁵⁴⁴ *Ibid.*, p. 26.

⁵⁴⁵ *Ibid.*, p. 26–27.

⁵⁴⁶ *Ibid.*, p. 24.

⁵⁴⁷ *Ibid.*

“disputável” *per rationes*⁵⁴⁸. Só podemos conhecer a resposta, portanto, “aderindo à verdade da fé católica”⁵⁴⁹. Assim, para ele, “a extensão universal do domínio da filosofia não” comprometia “de modo algum a ordem sobrenatural da fé”⁵⁵⁰.

A fonte da proposição 24 (7) provavelmente é também Boécio, que em sua *Física* evoca “a opinião dos filósofos antigos”⁵⁵¹, para os quais “*non sunt aliae scientiae necessariae a philosophica disciplina*”⁵⁵². No entanto ele responde que “esta posição não é verdadeira”⁵⁵³, porque existem também outras ciências que ensinam verdades não acessíveis à inquisição humana.

Outras três teses deste grupo enfatizam a necessidade de evidências: “Não se deve acreditar em nada a menos que seja conhecido por si, ou que possa ser demonstrado a partir daquilo que é conhecido por si”, diz a tese 37 (4). O mesmo afirma a tese 151 (3), à qual os censores acrescentam uma ressalva: “Isso é um erro, porque se fala de maneira geral tanto da certeza de apreensão quanto <da certeza> de adesão”. Segundo Hissette, seria talvez um infeliz uso do verbo “crer”, geralmente utilizado em matéria de fé. Assim “a proposição exclui a fé, adesão às verdades não evidentes (...) e não demonstráveis”⁵⁵⁴, e “rejeita a certeza das conclusões teológicas, nas quais ao menos uma das premissas é um artigo de fé”⁵⁵⁵.

A fonte para estas teses, segundo Hissette, não foi encontrada. É possível que tenham sido tiradas da *Física* de Boécio de Dácia, que entretanto faz uma distinção entre “as doutrinas de fé às quais adere” e “as afirmações da ciência” que “devem ser evidentes”⁵⁵⁶. E Boécio sabia “muito bem que este não é o caso da certeza “de adesão””⁵⁵⁷, que as verdades da fé não são de ordem racional. Como escreve em seu *De aeternitate mundi*, nas palavras de Hissette, “procurar uma prova racional para as verdades de fé, que não são de ordem racional, é insensato”⁵⁵⁸.

Uma outra tese assemelha-se a estas ao defender a necessidade de evidências de forma indireta: a tese 150 (5), segundo a qual “o homem não deve se contentar com a autoridade para ter certeza <acerca> de qualquer questão”. Essa proposição questiona “o

⁵⁴⁸ *Ibid.*, p. 25.

⁵⁴⁹ *Ibid.*

⁵⁵⁰ *Ibid.*, p. 26.

⁵⁵¹ *Ibid.*, p. 27.

⁵⁵² In *Ibid.*

⁵⁵³ *Ibid.*

⁵⁵⁴ *Ibid.*, p. 21.

⁵⁵⁵ *Ibid.*, p. 20.

⁵⁵⁶ *Ibid.*, p. 21.

⁵⁵⁷ *Ibid.*

⁵⁵⁸ *Ibid.*

valor do argumento de autoridade”⁵⁵⁹, e portanto rejeita “a autoridade do magistério da Igreja”⁵⁶⁰, ou talvez mesmo todos os autores que eram então citados como autoridades. Segundo Hissette, não é possível encontrar a passagem exata visada por esta tese. Em seu comentário à *Metafísica*, Siger de Brabante sustentava “que, qualquer que seja o nome e a autoridade dos que afirmam qualquer coisa, é sempre necessário procurar a razão última”, e que portanto “o argumento da autoridade não é a via ideal para ter acesso à verdade”⁵⁶¹. No entanto, ele se referia ao “conhecimento natural” e não à “fé religiosa, baseada sobre a autoridade de Deus”. Ele reconhece que em matéria de fé “é preciso aceitar o testemunho dos profetas”, mas que “em outros domínios, aceitar sem mais o que pode ser fundado sobre argumentos racionais não é filosófico”, atitude, portanto, conclui Hissette, “perfeitamente compatível com a fé cristã”⁵⁶².

Encontramos também este “racionalismo” em algumas teses que enfatizam o alcance moral da razão. Este é o caso da tese 130 (166), segundo a qual “se a razão for reta, a vontade é reta <igualmente>”. Por conseguinte, se a razão for reta, ou seja, “capaz de apreciar corretamente os bens particulares”, desejáveis pela vontade⁵⁶³, a vontade ratificaria este julgamento teórico pela ação. Defender esta tese seria, como indica a observação feita a ela pelos censores, contrariar a doutrina de Agostinho por considerar que “a graça não seria necessária à retidão da vontade, mas somente a ciência”. Este foi, afirmam, o erro de Pelágio. Hissette observa que esta tese foi considerada heterodoxa não só por sua semelhança com o pelagianismo, mas também por seu “determinismo psicológico”⁵⁶⁴. Recorda, no entanto, que havia uma diferença entre a “razão teórica” e a “razão prática”. Se a “razão” à qual a tese se refere for a razão prática, então a proposição “não é determinista e é perfeitamente ortodoxa”⁵⁶⁵.

Como “discípulo de Aristóteles, Siger considera o mal moral como uma falha devida a um afastamento do ditame da reta razão. A *recta ratio* é portanto para ele o critério por excelência de moralidade”⁵⁶⁶. No entanto, ele não considera que o “saber especulativo e abstrato” do “que é conforme à *recta ratio*” seja suficiente “para que a vontade seja imediatamente virtuosa. O concurso da vontade é requerido para retificar as

⁵⁵⁹ *Ibid.*, p. 22.

⁵⁶⁰ *Ibid.*

⁵⁶¹ *Ibid.*

⁵⁶² *Ibid.*, p. 23.

⁵⁶³ *Ibid.*, p. 258.

⁵⁶⁴ *Ibid.*

⁵⁶⁵ *Ibid.*

⁵⁶⁶ *Ibid.*, p. 259.

tendências desordenadas do apetite e pô-lo a salvo da influência das paixões”⁵⁶⁷. Assim, “a intervenção da vontade é decisiva”⁵⁶⁸, e a sua harmonização com a *recta ratio* é justamente o que torna um homem virtuoso. “A *sã razão*”, sozinha, “não pode informar realmente a escolha da vontade, a menos que esta queira submeter àquela as tendências de seu apetite”⁵⁶⁹.

Boécio de Dácia também sublinha “a importância da ignorância na ação má”. Mas considera igualmente que “não é suficiente saber, pois a depravação moral reside na má escolha, que se torna possível quando a vontade não é mais regrada pela reta razão”. Por outro lado, “onde a *sã razão* é a regra da vida, aparecem também as boas obras”. Portanto, ele afirma de fato que “*si ratio recta, et voluntas recta*”, mas não considera esta proposição de forma determinista⁵⁷⁰.

No mesmo sentido, há outras duas teses que enfatizam especificamente as virtudes intelectuais (que para Aristóteles eram “a sabedoria e a filosofia”⁵⁷¹): segundo o que se afirma na tese 144 (170), “todo o bem que é possível ao homem consiste nas virtudes intelectuais”. E a tese 157 (171) especifica: “que o homem ordenado quanto ao intelecto e ao afeto, como pode ser suficientemente pelas virtudes intelectuais e [por] outras <virtudes> morais, das quais fala o Filósofo na *Ética*, está suficientemente disposto para a felicidade eterna”.

Este “eudemonismo intelectual”, inspirado no livro X da *Ética a Nicômaco* e encontrado entre os filósofos árabes, como Alfarabi, considerava que “a beatitude suprema é de ordem puramente intelectual e consiste essencialmente na contemplação das ciências especulativas”⁵⁷². Esta dupla influência

é detectável em diversos comentários à *Ética* que datam provavelmente do fim do século XIII. Encontramo-la também na obra de Boécio de Dácia, *De summo bono* principalmente, e no anônimo de M. Giele. Segundo os autores destes escritos, o bem supremo para o homem reside no exercício de sua potência mais nobre, o intelecto especulativo. É portanto no conhecimento e na contemplação da verdade que consiste a suprema beatitude, à qual a vida do filósofo é a melhor ordenada⁵⁷³.

⁵⁶⁷ *Ibid.*

⁵⁶⁸ *Ibid.*, p. 260.

⁵⁶⁹ *Ibid.*

⁵⁷⁰ *Ibid.*

⁵⁷¹ *Ibid.*, p. 263.

⁵⁷² *Ibid.*

⁵⁷³ *Ibid.*, p. 263–264.

Assim, explica Hissette a respeito da tese 157 (171), “o homem se aproxima mais da beatitude eterna quando se dedica à contemplação, virtude do intelecto especulativo, à qual são subordinadas todas as outras virtudes morais provenientes do intelecto prático”⁵⁷⁴. Também estas proposições professariam deste modo a heresia de Pelágio, de que “a graça não seria necessária para a retidão da vontade”⁵⁷⁵, e desprezariam a importância dos valores morais, principalmente “a caridade, *habitus* da vontade e não da inteligência”⁵⁷⁶.

No entanto, Hissette faz novamente algumas ressalvas. Quanto à tese 144 (170), afirma que o correto não seria dizer que segundo os mestres *todo* o bem – *omne bonum* – consiste nas virtudes intelectuais, mas sim o *maximum bonum*, pois “nem tudo no homem decorre exclusivamente do intelecto especulativo. Mesmo que elas sejam subordinadas às virtudes intelectuais, as *virtutes morais* não podem ser negligenciadas; assim a justiça, a fortaleza, a castidade, a generosidade”⁵⁷⁷. Segundo Hissette, para Boécio de Dácia “a contemplação filosófica não é a única via que conduz à beatitude. Ele afirma como crente que existe uma outra, seguida pelos *sancti*”, que também lhes dá “acesso à felicidade *sobrenatural*”⁵⁷⁸. As virtudes naturais não eram consideradas, portanto, a única preparação, nem suficiente, para a beatitude eterna.

Além disso, recorda Hissette, os filósofos falam sempre do ponto de vista filosófico. Embora o anônimo de M. Giele adote somente este ponto de vista do aristotelismo radical, este “não é o caso de Boécio de Dácia, que, exaltando a beatitude tornada possível pela via da filosofia, reconhece também *como crente* o valor da beatitude *sobrenatural*”⁵⁷⁹.

Encontramos também, ao lado destas, diversas teses que expressam um desprezo pela fé, e que deixam entrever a disputa que havia entre filósofos e teólogos na Universidade de Paris:

16 (201) Que não se deve levar em consideração a fé, se se diz que alguma coisa é herética porque é contrária à fé.

33 (177) Que os êxtases e visões não ocorrem senão pela natureza

⁵⁷⁴ *Ibid.*, p. 265.

⁵⁷⁵ *Ibid.*, p. 258.

⁵⁷⁶ *Ibid.*, p. 263.

⁵⁷⁷ *Ibid.*, p. 264.

⁵⁷⁸ *Ibid.*, p. 265.

⁵⁷⁹ *Ibid.*, p. 264.

152 (183) Que os discursos do teólogo são baseados em fábulas

153 (182) Que nada mais se sabe por se conhecer teologia

174 (181) Que há fábulas e erros na lei cristã, assim como nas outras

175 (180) Que a lei cristã impede a instrução

Essas proposições, afirma Hissette, expressam um naturalismo e um racionalismo radical, que opunha a filosofia contra a teologia, a razão contra a fé. Para quase nenhuma delas, entretanto, a fonte foi encontrada, pois sempre que os mestres mencionam a fé em suas obras, é “para declarar que ela coincide com a verdade e que ela é superior à razão humana”⁵⁸⁰.

Dentre estas, somente para a tese 33 (177) Hissette indica uma possível fonte. O tratado sobre os *Errores philosophorum* atribuiu a Avicena e a Al-Gazâli “uma visão puramente naturalista e racionalista do carisma profético”. E Boécio de Dácia, em aparente consonância, afirma em seu tratado *De somniis* que “em muitos casos, as pretendidas aparições de anjos ou de demônios não são senão ilusões causadas durante o sono”, e portanto “não têm nada de sobrenatural”. Entretanto, observa Hissette, nem por isso ele deixava de admitir “a possibilidade de intervenções sobrenaturais”⁵⁸¹.

Este naturalismo poderia vir de Aristóteles e de Averróis. Mas os mestres em artes teriam mesmo adotado uma atitude de “oposição tão radical ao cristianismo?”⁵⁸², questiona Hissette. É certo, como vimos, que muitas proposições, como as que dizem respeito ao alcance da filosofia, foram provavelmente tiradas de Boécio. Mas vimos também que elas não nos permitem interpretar o seu ensinamento “em um sentido naturalista e racionalista”⁵⁸³. Segundo Hissette, “é preciso desconfiar do testemunho dos censores”⁵⁸⁴, pois algumas proposições, como observa P. Mandonnet, poderiam ser apenas um eco de “ideias que circulavam entre a população escolar e que os mestres teriam se apressado em repudiar”⁵⁸⁵.

⁵⁸⁰ *Ibid.*, p. 293.

⁵⁸¹ *Ibid.*, p. 271–272.

⁵⁸² *Ibid.*, p. 275.

⁵⁸³ *Ibid.*

⁵⁸⁴ *Ibid.*

⁵⁸⁵ In *Ibid.*

Por fim, as teses que classificamos dentro do tema do racionalismo culminam, talvez, em duas que afirmam a suprema dignidade do filósofo. A tese 40 (1) afirma “que não há um estado mais excelente do que dedicar-se à filosofia”, e a tese 154 (2), que “os únicos sábios do mundo são os filósofos”. Trata-se, como observa Hissette em seu comentário à tese 40 (1), da concepção naturalista de Aristóteles em sua *Ética a Nicomaqueia*, concepção segundo a qual “a atividade contemplativa do filósofo é apresentada como o cume do agir humano”⁵⁸⁶.

“Assim compreendida”, continua, “a proposição é manifestamente incompatível com o cristianismo”: desconsidera-se com isso “a superioridade da ordem sobrenatural”, própria do “destino humano segundo o cristianismo”, e nega-se a consequente “superioridade da contemplação cristã e do saber teológico sobre a sabedoria dos filósofos”⁵⁸⁷, desprezando-se assim a sabedoria dos profetas e santos⁵⁸⁸. Para a Igreja, com efeito, observa Hissette citando C. Tresmontant, “o homem tem um destino único, que é sobrenatural: a participação da própria vida de Deus. A filosofia é uma disciplina excelente dentro da sua ordem, mas não o fim nem o meio supremo para se alcançar o fim próprio do homem”⁵⁸⁹.

Para a tese 154 (2), Hissette aponta como possível fonte a obra *De aeternitate mundi*, de Boécio. No entanto, observa que Boécio teria afirmado apenas que os filósofos são os *sapientes mundi*, os “sábios deste mundo”, e não os “únicos sábios”, sem deixar de reconhecer assim a existência de uma sabedoria superior. O próprio Boaventura, aliás, não distinguia também entre a sabedoria do mundo e a do Evangelho?⁵⁹⁰

Já para a tese 40 (1), Hissette afirma ter identificado uma fonte manifesta, também de Boécio: a obra *De summo bono*, em que ele afirma que “a felicidade não pode ser encontrada senão no desenvolvimento máximo da potência ontologicamente mais elevada”. Esta seria, nos seres humanos, a “potência intelectual”, que ordena todas as “potências inferiores”⁵⁹¹. Para o autor, esta “*virtus* suprema” dividia-se ainda em “uma *potentia practica*, orientada para a prática do bem, e uma *potentia speculativa* cujo fim é o conhecimento da verdade”. E entre elas, a mais elevada seria a atividade especulativa, considerada como “o soberano bem do homem”⁵⁹². Assim, a condição do filósofo que

⁵⁸⁶ *Ibid.*, p. 15.

⁵⁸⁷ *Ibid.*, p. 15–16.

⁵⁸⁸ Cf. *Ibid.*, p. 18–19.

⁵⁸⁹ In *Ibid.*, p. 16.

⁵⁹⁰ *Ibid.*, p. 18–20.

⁵⁹¹ *Ibid.*, p. 16.

⁵⁹² *Ibid.*

“contempla a verdade da causa primeira”⁵⁹³ seria a mais elevada possível. Ele seria também, deste modo, “o mais habilitado à prática do bem”, por saber “em que consiste a virtude que deriva das ações nobres”⁵⁹⁴.

Quer isto dizer que Boécio negava a ordem sobrenatural? Assim julgou P. Mandonnet, considerando sua doutrina como um “programa naturalista” radical. Mas segundo Hissette (que se apoia aqui em M. Van Steenberghen), este julgamento é equivocado, pois Boécio tratou “da questão enquanto *professor de filosofia*, unicamente do ponto de vista da razão”. É certo que ele expôs “com um fervor não dissimulado (...) a concepção aristotélica da beatitude”, mas ele reconhecia também a existência de uma “outra via”, a via sobrenatural, “para se chegar à contemplação do Primeiro”⁵⁹⁵.

Se ele não definiu se esta via seria a teológica ou a mística, foi porque isso não era “da sua competência” como mestre em artes. “Como crente”, ele se limitou “a afirmar que a via sobrenatural para se alcançar à contemplação é a dos *sancti*, para os quais o *Primum Principium* dos filósofos é Deus”⁵⁹⁶. E segundo Hissette, não podemos censurá-lo “por não assinalar a diferença que a ciência sagrada estabelece entre a contemplação filosófica e a contemplação cristã”, pois também “isso não era seu papel”⁵⁹⁷.

A enquête de Roland Hissette: a condenação como um equívoco

A análise das proposições feita por Roland Hissette nos permite facilmente entrever a sua conclusão:

De tudo isso resulta que o decreto de 7 de março de 1277 deixa do ensino na faculdade de artes uma imagem injusta, muito mais sombria do que realidade. Como dissemos muitas vezes, este decreto é o resultado de uma enquête apressada e desordenada, que trai o espírito partidário de Tempier e de alguns teólogos⁵⁹⁸.

Não deveríamos, portanto, afirma na introdução de sua enquête, confiar indiscriminadamente no julgamento do bispo⁵⁹⁹. E após a sua extensa análise das 219

⁵⁹³ *Ibid.*, p. 17.

⁵⁹⁴ *Ibid.*

⁵⁹⁵ *Ibid.*

⁵⁹⁶ *Ibid.*, p. 17–18.

⁵⁹⁷ *Ibid.*, p. 18.

⁵⁹⁸ *Ibid.*, p. 318.

⁵⁹⁹ *Ibid.*, p. 10.

teses, apresenta em algumas breves páginas um balanço dos resultados, a fim de sustentar sua visão:

Em relação à heterodoxia das teses, afirma que 144 delas podem ser consideradas manifestamente heterodoxas; 37 apenas “levantam dificuldades”, por questionarem, entre outros motivos, “concepções tradicionais do pensamento cristão”, ou por se ligarem de algum modo às teses heréticas⁶⁰⁰; 5 delas “só são heterodoxas em parte”; e 33 “parecem perfeitamente compatíveis com o cristianismo”⁶⁰¹.

Quanto à autoria, a maior parte das teses para as quais foi possível identificar uma fonte, com um grau maior ou menor de certeza, foram tiradas de obras de Siger de Brabante (44) e Boécio de Dácia (16)⁶⁰². Algumas obras de autores anônimos também foram identificadas, e um grande número de teses permanece sem uma autoria certa: 72 de autoria duvidosa, e 68 de fonte não identificada⁶⁰³.

Apenas uma tese Hissette considerou seguro atribuir a Tomás de Aquino⁶⁰⁴, pois considera que “o decreto de Tempier visou em primeiro lugar e principalmente” os mestres em artes. Muitas das teses que “certamente atingem seu ensinamento” aparecem através de “asserções análogas” também nas obras dos mestres. Além disso, muitas foram atribuídas ao teólogo dominicano mais em consequência de uma “oposição fanática” do que de um “conhecimento sério de seu pensamento”, pois “a coincidência entre o ensinamento de Tomás e certas teses condenadas tiradas dos escritos dos mestres em artes não escapou aos neoagostinianos, adversários do tomismo nascente: era uma excelente oportunidade de combater as inovações de Tomás de Aquino”⁶⁰⁵.

No entanto, a constatação mais importante de Hissette refere-se à fidelidade dos artigos às fontes que os inspiraram: dos 151 para os quais se encontrou uma fonte “certa, provável ou possível”⁶⁰⁶, 99 deles não refletem a posição dos autores. Na maioria dos casos (64) isso ocorre porque estes escreviam de um ponto de vista limitado, “o do *philosophus naturalis*”, e não absoluto, como quiseram fazer crer os censores. Mas poderiam os censores, questiona Hissette, “aceitar sem reserva as fórmulas de prudência dos mestres em artes, enquanto estes expunham de tão boa vontade as teses dos filósofos

⁶⁰⁰ *Ibid.*, p. 314.

⁶⁰¹ *Ibid.*

⁶⁰² *Ibid.*

⁶⁰³ *Ibid.*, p. 315.

⁶⁰⁴ A tese 178, que não consta em nossa seleção.

⁶⁰⁵ HISSETTE, **Enquête sur les 219 articles condamnés à Paris le 7 mars 1277**, p. 316.

⁶⁰⁶ *Ibid.*

e se mostravam frequentemente inclinados a assumi-las como próprias, mesmo que algumas doutrinas fossem incompatíveis com o cristianismo?”⁶⁰⁷.

Não há dúvidas de que “o culto votado ao Filósofo pelos aristotélicos radicais havia suscitado entre eles uma crise intelectual de uma excepcional gravidade”, e de que “apesar de sua oposição em muitos pontos ao pensamento cristão, o ensinamento de Aristóteles e dos filósofos os fascinava”⁶⁰⁸. Mas, com as “predicações de São Boaventura”, as “ameaças de excomunhão por Tempier” e as críticas de Tomás de Aquino, os filósofos começaram a distinguir claramente em suas obras “as doutrinas dos filósofos que eles deviam expor e suas convicções pessoais”. E segundo Hissette, “os censores fizeram mal de não levar a sério suas manifestações de fidelidade à fé católica”⁶⁰⁹.

⁶⁰⁷ *Ibid.*, p. 317.

⁶⁰⁸ *Ibid.*

⁶⁰⁹ *Ibid.*

CAPÍTULO 4

A interpretação de David Piché: um conflito de poder

Introdução

Poderíamos dizer que havia, portanto, na época da condenação, “mestres que sustentavam ou ensinavam os artigos heterodoxos censurados pelo bispo Tempier”⁶¹⁰? Como afirma David Piché, em sua obra *La condamnation parisienne de 1277*, a enquete de Hissette se tornou uma resposta “quase definitiva” a esta questão⁶¹¹. Mas ela levanta uma dificuldade: se não foram encontradas nas obras dos mestres a abundância de erros condenados, a condenação se torna incompreensível. E de fato, como vimos, Hissette conclui que o bispo se enganou⁶¹², por falta de objetividade e discernimento⁶¹³.

No entanto, Piché afasta-se desta “conclusão decepcionante” de Hissette⁶¹⁴. Para ele, não faltava lucidez ao bispo de Paris, que “sabia perfeitamente o que estava fazendo”⁶¹⁵. A princípio, menciona algumas hipóteses provisórias a fim de buscar uma solução: os “escritos heterodoxos” aos quais os censores tiveram acesso podem ter sido destruídos, ou ainda não foram descobertos nos “depósitos de manuscritos”⁶¹⁶. É preciso considerar também que “neste universo da palavra trocada que era a universidade medieval, podemos pensar que as ideias mais heterodoxas não estavam “fixadas” por escrito, mas circulavam oralmente”⁶¹⁷. Ou ainda, as teses “perigosas” podem ter sido ensinadas com muita precaução “pelos mestres em artes que tomavam o cuidado de rodeá-las de nuances, e que sabiam colocá-las em perspectiva”⁶¹⁸, mas foram tiradas de seu contexto e radicalizadas em disputas estudantis.

É neste sentido que F. V. Steenberghen, ao se deparar com a mesma questão, levanta suas hipóteses: Boécio de Dácia teria sido censurado por “falar com demasiada complacência do estado de vida dos filósofos, e por atribuir demasiada importância à pesquisa científica”? Ou teria “ofendido a ortodoxia em escritos que nos são

⁶¹⁰ PICHÉ, *La condamnation parisienne de 1277*, p. 176.

⁶¹¹ *Ibid.*

⁶¹² *Ibid.*, p. 178.

⁶¹³ *Ibid.*, p. 179.

⁶¹⁴ *Ibid.*, p. 178.

⁶¹⁵ *Ibid.*, p. 179.

⁶¹⁶ *Ibid.*, p. 180.

⁶¹⁷ *Ibid.*

⁶¹⁸ *Ibid.*

desconhecidos, ou em seu ensinamento oral?”. Teria sido “mal compreendido”? Estes problemas, conclui, “são insolúveis em certa medida, no estado atual de nossos conhecimentos”⁶¹⁹.

Piché também considera a possibilidade de que os censores, agindo rápido, possam não ter notado as “precisões, explicações e sutilezas discursivas elaboradas pelos *magistri artium*”, e assim, teses que eram “relativamente ortodoxas” se tornaram “absolutamente heterodoxas”. Ou Tempier poderia ter como objetivo “constituir um “catálogo” de erros doutrinários”, tomando assim a “liberdade de ir buscar aqui e ali”, nas obras dos mestres, “teses que julgava heterodoxas, mesmo que os autores destes escritos não assumissem pessoalmente as teses em questão”⁶²⁰. Neste caso, no entanto, por que teria se dirigido explicitamente, em sua carta, aos *studentes in artibus*, acusando-os de dissimular sua adesão a estas teses?⁶²¹. “Por que ataca diretamente e sem distinção alguma o conjunto dos *magistri artium*, sendo que estes, como nos revela o estudo atento que R. Hissette realizou de seus escritos, quase sempre foram muito prudentes e respeitosos em relação à fé cristã?”⁶²².

O problema, observa Piché, é que todas estas hipóteses enfatizam apenas o aspecto doutrinal da condenação. No entanto, em sua resposta ao impasse gerado pela enquete de Hissette, defende a necessidade de avaliá-la a partir de um novo ponto de vista. Para situar-nos em relação à sua abordagem historiográfica, apresenta-nos na introdução de sua obra três posturas consecutivas a respeito da condenação: em um primeiro contato, ela foi considerada, principalmente por Pierre Mandonnet⁶²³, essencialmente como um conflito doutrinal frente a uma filosofia heterodoxa, o averroísmo latino. A seguir, vemos surgir, principalmente com Fernand Van Steenberghen e Roland Hissette, uma visão matizada a respeito das doutrinas professadas na Faculdade de artes de Paris, que, através do estudo de suas fontes, procura evidenciar a injustiça do decreto, e desconstruir “a categoria historiográfica do “averroísmo latino””⁶²⁴.

Estas duas abordagens têm em comum, ressalta Piché, o fato de utilizarem como critério, para avaliar “em que medida a intervenção episcopal de 1277 foi legítima ou

⁶¹⁹ In *Ibid.*, p. 208 n. 2.

⁶²⁰ *Ibid.*, p. 181.

⁶²¹ *Ibid.*

⁶²² *Ibid.*, p. 182.

⁶²³ *Ibid.*, p. 12.

⁶²⁴ *Ibid.* É um erro considerar o conjunto das teses condenadas como averroísmo, pois o significado que este termo tinha então, conforme utilizado por Tomás de Aquino, referia-se somente ao que aderiria “à doutrina da unidade do intelecto agente e possível (o monopsiquismo)”. Mas as teses condenadas apresentam também inspiração em doutrinas de outros pensadores árabes (Cf. PICHÉ, 1999, p. 166, n. 1).

não”, o “caráter ortodoxo ou heterodoxo das doutrinas dos mestres em artes”, considerando assim “que a principal motivação do bispo Tempier consistia na defesa do magistério católico”⁶²⁵. Permanecem assim restritas a “uma ótica estritamente doutrinal”⁶²⁶, perspectiva limitada, segundo Piché, e a partir da qual a condenação se torna incompreensível frente à análise das fontes⁶²⁷. Assim, a terceira abordagem, na qual se inscreve Piché, distancia-se das anteriores por fazer uma leitura da condenação para além da oposição entre “ortodoxia e heterodoxia”⁶²⁸.

Não se trata de recusar a ótica doutrinal como “primeiro nível de leitura”⁶²⁹. É ela que Piché dedica a primeira parte de sua análise. Sem dúvida, os artigos condenados em 1277 atacavam de frente “as bases doutrinárias mais essenciais à solidez do edifício do magistério católico. Representação do divino, visão do mundo, concepção do ser humano; teologia, cosmologia, antropologia psicológica”⁶³⁰. Nestes três planos, há uma “oposição radical aos dogmas católicos”⁶³¹.

No plano da teologia, ao defenderem a noção de um Deus limitado ao conhecimento de si próprio, negam com isso a sua onipotência e onisciência, uma vez que ele não poderia conhecer “as realidades singulares”⁶³², e desta forma também não alcançaria as ações humanas e não poderia interferir na ordem natural dos seres submetidos à mudança.

No campo da noética, a condenação dirigia-se principalmente contra o monopsiquismo, doutrina averroísta segundo a qual “o intelecto de todos os homens é único e numericamente idêntico para todos”⁶³³, separado do homem. Como consequência, o homem não tem responsabilidade por suas ações, e não deve portanto esperar retribuições ou temer sanções. Pois aquilo que distingue os homens “é destruído com a corrupção dos corpos”⁶³⁴.

Por fim, a respeito da cosmologia, as teses promovem um determinismo astral, uma vez que o que acontece no mundo sublunar é definido pelos corpos celestes (o que elimina a providência divina e nega novamente a livre intervenção de Deus). E promovem

⁶²⁵ *Ibid.*

⁶²⁶ *Ibid.*, p. 9.

⁶²⁷ Cf. *Ibid.*, p. 178.

⁶²⁸ *Ibid.*, p. 179.

⁶²⁹ *Ibid.*

⁶³⁰ *Ibid.*, p. 161.

⁶³¹ *Ibid.*, p. 162.

⁶³² *Ibid.*, p. 159.

⁶³³ *Ibid.*, p. 161.

⁶³⁴ *Ibid.*

também um determinismo psicológico, por considerarem que “as vontades do homem se efetuam por necessidade”, pois “o livre arbítrio, que é uma potência passiva, é movido necessariamente pelos objetos apetecíveis”⁶³⁵. E finalmente, afirmam “a eternidade do mundo e da espécie humana”⁶³⁶.

Teologia minimalista, antropologia determinista e cosmologia eternalista⁶³⁷: o conjunto de doutrinas condenado de fato “colocava radicalmente em crise os fundamentos do catolicismo”. A tradução e integração progressiva das obras antigas, incorporadas oficialmente aos estudos obrigatórios da faculdade de artes, havia suscitado a “emergência de um saber pagão global contrário em muitos pontos aos dogmas cristãos”⁶³⁸. E incumbia a Tempier, “como chefe espiritual da Igreja de Paris”, denunciá-lo para salvaguardar a fé⁶³⁹. No entanto, o reconhecimento da incompatibilidade real entre a fé cristã e as teses condenadas não responde ao impasse levantado por Hissette: estas teses eram de fato defendidas?

A questão exige, portanto, uma nova leitura da condenação. E para realizá-la Piché ressalta a importância do quadro institucional em que o evento ocorreu. Na Universidade de Paris, o saber filosófico era subordinado à ciência sagrada, mas emergia por esta época “uma nova classe de intelectuais”, que formava neste momento “seus próprios paradigmas epistemológicos e éticos”, porque tinha então como base um “*corpus* filosófico integral de origem greco-árabe”⁶⁴⁰, recém-trazido para o Ocidente latino.

Até então, enquanto “arte do raciocínio e de disputas bem conduzidas”, a filosofia mantinha-se dentro do que já fora elaborado pelos teólogos. Mas quando começou a crescer a ponto de se tornar uma “onisciência” sobre todas as “figuras” do ser – “graças a uma metodologia (a dialética), um princípio epistemológico (o princípio da razão natural) e uma conceitualização (a do peripatetismo greco-árabe) que lhe são próprios”, seu alcance passou a se estender para o que era então considerado um campo reservado aos teólogos, como “a especulação sobre a natureza e os atributos de Deus ou a questão da origem do mundo”⁶⁴¹.

A emergência deste novo *corpus* filosófico, suficiente e completo em si, polarizou os mestres e estudantes da Universidade. Como afirma Piché, “depois dos trabalhos do

⁶³⁵ *Ibid.*, p. 160.

⁶³⁶ *Ibid.*

⁶³⁷ *Ibid.*, p. 167–168.

⁶³⁸ *Ibid.*, p. 165.

⁶³⁹ *Ibid.*, p. 165–166.

⁶⁴⁰ *Ibid.*, p. 13.

⁶⁴¹ *Ibid.*, p. 174.

medievalista Fernand Van Steenberghen, temos o hábito de categorizar os pensadores do século XIII” em três grupos, segundo o grau de acolhida à filosofia peripatética⁶⁴²: em um polo os *aristotélicos radicais* ou *integrais*, e no outro os *teólogos conservadores*; entre estes dois extremos, os que, como Tomás de Aquino, acolhiam com simpatia a cultura peripatética, mas preocupando-se com harmonizá-la ao pensamento cristão⁶⁴³.

Os aristotélicos radicais foram assim chamados não só por terem sido bastante receptivos “aos sistemas de pensamento do peripatetismo greco-árabe”, mas principalmente por sua pretensão de “fundar e desenvolver sua atividade de “professor-pesquisador” sobre a integralidade do *corpus* filosófico “peripatético”, desejando estudá-lo e ensiná-lo por ele próprio, por seu interesse doutrinal próprio”⁶⁴⁴, e considerando-se responsáveis por assim transmiti-lo integralmente, apesar das conclusões perigosas para a fé⁶⁴⁵. E os teólogos conservadores eram os que rejeitavam esta nova filosofia em nome da tradição patrística e principalmente da doutrina de Agostinho (“como as doutrinas da iluminação divina e das razões seminais”), sem no entanto deixarem de “empregar também “materiais” doutriniais de inspiração aristotélica (“como o hilemorfismo universal e a pluralidade das formas substanciais”) ou de Avicena⁶⁴⁶.

A partir desta categorização, podemos constatar que a condenação foi obra destes últimos, e revela posições doutriniais desta escola⁶⁴⁷, contra os primeiros. Assim, observa Piché, “mesmo supondo que os censores – Tempier e sua “comissão” de teólogos – tenham agido de boa fé e que seu objetivo principal tenha sido realmente proteger as verdades do magistério católico”, o seu julgamento no entanto orientou-se por uma “grade de leitura teológica particular em função da qual forjaram sua ideia do que constituía a ortodoxia”. A condenação foi, portanto, “fruto de um grupo específico de teólogos, pertencentes a um contexto sociocultural particular, tendo uma mentalidade própria”⁶⁴⁸.

Portanto a condenação de 1277 deve ser interpretada tanto como “uma medida visando a proteção do “patrimônio” católico contra a erosão que a expansão de um pensamento filosófico “pagão” poderia fazê-lo sofrer”, quanto como uma intervenção em que um dos principais objetivos, ainda que não declarado, “consistia em assegurar a

⁶⁴² Cf. *Ibid.*, p. 168.

⁶⁴³ Cf. *Ibid.*, p. 169.

⁶⁴⁴ *Ibid.*

⁶⁴⁵ *Ibid.*

⁶⁴⁶ *Ibid.*, p. 169–170.

⁶⁴⁷ Cf. *Ibid.*, p. 170.

⁶⁴⁸ *Ibid.*, p. 173.

preeminência, no âmbito da instituição universitária, de uma teologia com teor filosófico particular”⁶⁴⁹.

É por esta razão, afirma Piché, que “certas proposições condenadas o foram não com base em artigos de fé tal como definidos pelo magistério católico, mas na perspectiva muito mais restrita das opiniões de uma escola de pensamento específica, precisamente o neoagostinianismo”⁶⁵⁰. É também por esta razão que a condenação atingiu indiretamente “sistemas teológicos”, como o de Tomás de Aquino, “animados por tendências doutrinárias “muito” favoráveis a certas ideias filosóficas do peripatetismo greco-árabe”⁶⁵¹. E a revogação da condenação, em 1325, por Étienne de Bourret, é uma prova de que ela representou também uma “querela de escolas doutrinárias” tanto quanto uma “defesa da ortodoxia católica”⁶⁵².

Assim, “em consonância com Luca Bianchi sobre este ponto”, Piché considera que, antes de “tentar justificar ou culpar a intervenção do bispo Tempier, questionando se as proposições que ele condenou são contrárias ou não à ortodoxia”, é preciso avaliar sobretudo quais foram as “categorias hermenêuticas” utilizadas por ele e sua “comissão” para a condenação dos mestres em artes, uma vez que foi através de uma “grade de leitura evidentemente parcial, historicamente situada e subjetivamente orientada que o bispo de Paris e seus acólitos” interpretaram a ortodoxia e separaram “o que, a seus olhos, era condenável daquilo que não era”⁶⁵³. Esta grade de leitura que, como vimos, era a da tradição neoagostiniana, fora “fundada” em torno de 1270 pelo franciscano João Peckham, e impulsionada por Boaventura, “titular da cadeira franciscana de teologia em Paris entre 1253 e 1255”, onde apresentou uma série de conferências até 1273, ano anterior à sua morte⁶⁵⁴.

É importante observar, como faz Piché, que o “neoagostinianismo” não se caracteriza pela resistência “à filosofia em geral”, mas a um conjunto específico de teses peripatéticas que foram “julgadas muito audaciosas para uma fidelidade incondicional ao espírito de Agostinho, ou ainda pela rejeição de uma concepção excessivamente “autonomista” da filosofia”. Seria portanto “falso entender o ato de censura parisiense de 1277 como sendo um gesto de repressão da razão filosófica em nome da fé cristã”⁶⁵⁵.

⁶⁴⁹ *Ibid.*, p. 170–171.

⁶⁵⁰ *Ibid.*, p. 172.

⁶⁵¹ *Ibid.*, p. 171.

⁶⁵² *Ibid.*, p. 172 n. 1.

⁶⁵³ *Ibid.*, p. 173–174 n. 1.

⁶⁵⁴ *Ibid.*, p. 170 n. 2.

⁶⁵⁵ *Ibid.*

Afinal, continua Piché, “os teólogos dos anos 1270 são todos, em graus diversos, aristotélicos”, seja em grau mínimo, aplicando “o método dialético ao tratamento racional de sua fé”, seja “de forma mais pronunciada na medida em que emprestam certos conteúdos de pensamento ao aristotelismo. Trata-se portanto mais de uma “batalha” que opõe duas racionalidades específicas, uma religiosa, outra filosófica”⁶⁵⁶.

“Como gerir”, acadêmica e doutrinalmente, esta “situação em que o discurso filosófico começava a tratar dos mesmos “objetos de pensamento” que o discurso teológico? Quais limites se devia pôr ou impor a esse discurso filosófico que “invadia” progressivamente o campo do saber teológico?”⁶⁵⁷. Era necessário definir os limites entre a filosofia e a teologia. Este problema não era novo, e aparecia com frequência em “sermões universitários pronunciados por mestres em teologia, anônimos e conhecidos – tais como Boaventura, Raimundo de Bolonha e Guilherme de Luxi –, entre 1265 e 1277”⁶⁵⁸, que exprimiam assim a sua “opinião geral” ao denunciarem

aqueles que pretendem submeter todos os problemas à disputa *per rationem*, aqueles que debatem questões teológicas tais como os sacramentos, a eternidade ou o advento do mundo e a providência divina – teses que estão todas no cerne da condenação parisiense de 1277 – e que pretendem determiná-las a partir de argumentos racionais inspirados pela filosofia, intervindo assim no território dos teólogos e chegando mesmo até à recusa de acreditar no que não está ao alcance da razão.⁶⁵⁹

Assim, em 1272, numa tentativa de determinar “juridicamente” esta questão, “os mestres em artes apoiaram o estabelecimento de novos estatutos” para a faculdade de Paris, com o objetivo de encontrar “uma solução, no plano acadêmico” ao problema do limite epistemológico. Estes estatutos definiram três balizas “para guiar e circunscrever a atividade científica dos mestres e bacharéis da Faculdade de artes”⁶⁶⁰: os mestres não poderiam disputar questões puramente teológicas, deveriam resolver em favor da fé as questões que dissessem respeito tanto à fé quanto à filosofia, e deveriam refutar os argumentos contrários à fé caso se deparassem com algum⁶⁶¹.

⁶⁵⁶ *Ibid.*

⁶⁵⁷ *Ibid.*, p. 174.

⁶⁵⁸ *Ibid.*

⁶⁵⁹ *Ibid.*, p. 175.

⁶⁶⁰ *Ibid.*, p. 163.

⁶⁶¹ Cf. *Ibid.*

É evidente, observa Piché, que estas disposições impunham uma limitação à “liberdade intelectual” dos mestres em artes, ordenando-lhes “ancorar seu ensinamento aos imperativos de um projeto de apologia da fé cristã”⁶⁶². Considerando a maneira como alguns deles, como Siger de Brabante e Boécio de Dácia, concebiam sua profissão, isso “nos induz a pensar que os estatutos de 1272 não foram adotados deliberadamente por unanimidade pela assembleia dos *magistri artium* – como nos faz crer o documento em que esses estatutos são formulados”, mas definidos e impostos pela maioria “ortodoxa” da Faculdade de artes, “sob a influência de teólogos conservadores” como Boaventura e Tempier⁶⁶³.

Os artigos condenados em 1270 e quase todos os de 1277, segundo Piché, se situam nestes “pontos de intersecção” entre a fé e a filosofia peripatética: “concepção dos atributos e poderes divinos, relação entre Deus e o mundo, “temporalidade” do universo, natureza da alma e de sua faculdade intelectual, questão da sua sobrevivência *post mortem*, liberdade e responsabilidade no agir humano”. E para “cada uma destas questões, fé e filosofia trazem respectivamente” uma ou mais “respostas que, como testemunham” estes decretos, “podem efetivamente se opor”⁶⁶⁴. Sem dúvida, portanto, uma das motivações de Tempier na condenação de 1277, ao atingir “um número importante de teses que pertenciam a esta zona incerta” em que os filósofos pareciam ceder à tentação de “teologizar”, era a de reconduzir esta filosofia “invasiva”, “animada por um desejo de universalidade e de “divindade”, às proporções mais restritas das *artes liberales*, concebidas como um caminho preparatório que conduz ao estudo da ciência sagrada”⁶⁶⁵. De fato, no próprio prólogo do decreto episcopal, Tempier “reprova os *studentes in artibus* por terem ultrapassado os limites conferidos à sua Faculdade”⁶⁶⁶.

Assim recolocado “em seu quadro institucional próprio”, este “confronto dos discursos respectivos dos censores e dos mestres em artes condenados toma a forma de um afrontamento entre “unidades de poder” cujas “estratégias” de saber são trazidas por visões epistemológicas e éticas concorrentes ou divergentes”⁶⁶⁷. Quando lemos as obras dos mestres

⁶⁶² *Ibid.*

⁶⁶³ *Ibid.*, p. 163–164.

⁶⁶⁴ *Ibid.*, p. 163 n. 1.

⁶⁶⁵ *Ibid.*, p. 176.

⁶⁶⁶ *Ibid.*, p. 176 n. 1.

⁶⁶⁷ *Ibid.*, p. 9.

não somente pela ótica de uma oposição entre ortodoxia e heterodoxia – primeiro nível de leitura –, mas sobretudo fazendo paralelamente uma sobreposição entre as concepções que os *magistri artium* e os teólogos faziam respectivamente dos “direitos” epistemológicos da filosofia e de sua “autoridade” moral, sobre o pano de fundo institucional e teórico de uma relação de subordinação do saber filosófico à ciência sagrada – segundo nível de leitura –, então vemos aparecer duas questões fundamentais implicadas no ato de censura parisiense de 1277, em relação às quais o “déficit” de fontes heterodoxas se torna secundário e graças às quais o “impasse” da ótica doutrinal pode ser ultrapassado: os escritos dos mestres se revelam permeados por estratégias discursivas cujos objetivos são, de uma parte, a “autonomização” da filosofia em relação à teologia e, de outra parte, a promoção da filosofia como experiência ética perfeita.⁶⁶⁸

Questão epistemológica, questão ética: são estes os dois novos planos que Piché analisa nos capítulos seguintes, para deles extrair as principais razões de Tempier na Condenação, e nos quais se revela o embate entre “uma racionalidade religiosamente fundada” e uma “intelectualidade que se pretende axiologicamente neutra em relação à religião”⁶⁶⁹, e que pretendia emancipar e promover a filosofia.

Questão epistemológica

A principal “heresia” atribuída aos mestres, afirma Piché, não estava portanto na “tentativa de ressuscitar, em nome dos direitos da razão e contra a fé cristã”, a verdade “nos ditos destes pagãos condenados”, e sim no desejo “de libertar a pesquisa racional em filosofia de todo objetivo de justificação e de promoção intelectuais da fé”. Este desejo representava uma renúncia ao ideal agostiniano “de uma sabedoria cristocêntrica absolutamente completa, una e indivisível”, substituindo-o por

uma imagem do saber como uma construção humana, privada de toda intenção apologética, como rede de teoremas que são sintaticamente válidos em função de uma concepção local, intrateórica, da verdade, ainda que possam ser falsos se avaliados a partir do critério absoluto da fé.⁶⁷⁰

⁶⁶⁸ *Ibid.*, p. 179–180.

⁶⁶⁹ *Ibid.*, p. 9.

⁶⁷⁰ *Ibid.*, p. 224.

Mas estava arraigada entre os teólogos, pela tradição desde Agostinho, o que Piché chama de *concepção monista* do conhecimento, segundo a qual não se deve atribuir nenhum “valor intrínseco, nenhuma legitimidade epistemológica”, nem qualquer “direito de existência a uma ciência profana” fora da *sapientia christiana*. E o propósito desta sabedoria, que Roger Bacon caracterizara como um “saber unitário, totalizante e exclusivo”, não é “interpretar o mundo, mas transformar o homem a fim de assegurar a salvação de sua alma”⁶⁷¹.

Como já ressaltou Piché⁶⁷², não se tratava de uma negação da razão, atitude que não encontramos em Agostinho. “Deus te livre”, escrevia o santo, conforme relata Daniel-Rops, “de supor que Ele odeia em nós precisamente aquela virtude pela qual nos elevou acima dos seres. Não agrada a Deus que a fé nos impeça de procurar e de encontrar as causas. Com toda a tua alma, esforça-te por compreender”⁶⁷³. No entanto, ele considerava que este “tesouro da inteligência que Deus nos confia não deve ser utilizado senão para a sua glória”. Não existiam para ele “valores humanos naturais que se possam separar da ordem sobrenatural. Tudo está submetido às exigências da salvação”. E quanto mais as ciências nos aproximam de Deus, mais “elevadas em dignidade” são⁶⁷⁴.

Era compreensível, assim, que a Bíblia, este meio que “foi dado ao espírito humano” para “aproximar-se desse conhecimento”, devesse “ser estudada mais do que qualquer outro livro”⁶⁷⁵, e que “a ciência mais eminente entre todas” fosse a “ciência de Deus”. É certo que a teologia, formalmente, data da Idade Média, mas sem dúvida Agostinho lançara suas bases⁶⁷⁶. E para ela contribuíra também com a sua concepção de *iluminação*, entendida como uma “percepção intelectual das verdades fundamentais, sustentada por Deus e a Ele conduzindo”⁶⁷⁷. Não se trata de negar a razão, mas de considerar que ela só alcança plenamente seu objetivo quando *sustentada* por Deus, e a ele dirigida. Todo o pensamento agostiniano só pode ser compreendido, portanto, como uma “consequência moral de uma fé sem condições e que absorve todo o ser”, e assim torna-se uma “atitude perfeitamente lógica”, que exercerá uma influência decisiva durante a Idade Média⁶⁷⁸.

⁶⁷¹ *Ibid.*, p. 186.

⁶⁷² Cf. *Ibid.*, p. 170.

⁶⁷³ DANIEL-ROPS, *A Igreja dos Tempos Bárbaros*, p. 41.

⁶⁷⁴ *Ibid.*, p. 43.

⁶⁷⁵ *Ibid.*, p. 44.

⁶⁷⁶ *Ibid.*, p. 43.

⁶⁷⁷ *Ibid.*, p. 45.

⁶⁷⁸ *Ibid.*, p. 43.

Esta tradição se manifestou de forma evidente ao entrar em choque com tendências divergentes. Por volta dos séculos X e XI, principalmente no ambiente monástico – em que se havia preservado o ensino da gramática e da retórica em tempos pouco favoráveis – o estudo da lógica começou a ser recuperado, e também com ela emergiu novamente o “pensamento abstrato especulativo e analítico”⁶⁷⁹. A princípio, com figuras como Anselmo de Aosta, do século XI e início do XII, que em seu *Proslogion* afirma ter se esforçado para “elevar sua mente à contemplação de Deus” e procurado “entender aquilo em que crê”, a especial ênfase na lógica ainda se encontrava dentro do “ideal agostiniano de uma jornada intelectual cristã em direção à sabedoria”⁶⁸⁰. Mas a especulação racional conquistou espaço até alcançar, principalmente com Pedro Abelardo, todo o domínio da fé. Não, certamente, sem provocar oposição da tradicional cultura monástica.

Este era o conflito que ia opor Bernardo de Claraval a Abelardo no século XI, uma vez que, para o monge cisterciense, era “inadequado que as bases da fé” fossem “entregues aos raciocínios humanos para discussão”⁶⁸¹. Esta era também a posição de Boaventura no século XIII, com a diferença de que a sua luta era principalmente contra o crescente domínio da filosofia aristotélica recém-recuperada no ocidente. Também para ele, era preciso reconhecer em tudo “a própria essência da Divindade”, de modo que “toda a filosofia deve estar subordinada às noções sobrenaturais que iluminam o espírito humano e que nada mais são do que a fé e a sabedoria em Deus”. Certamente, serve-se de tudo o que possa ser útil, “vai buscar argumentos em Aristóteles e, embora não ponha a razão em primeiro plano, entende que, iluminada pela graça, ela trabalha para conduzir o homem ao seu fim supremo. Precisamente porque as coisas são sinais de Deus, é necessário conhecê-las bem”. Mas nunca admitirá “que a razão, por si só, possa conduzir a Deus”. Assim, observa Daniel-Rops, Boaventura “é bem o herdeiro de Santo Agostinho, seu mestre preferido, de Santo Anselmo e de São Bernardo”⁶⁸².

Assim, quando os mestres em artes do século XIII quiseram instigar “um programa sistemático de investigação “científica”” de forma independente da visão religiosa⁶⁸³, o faziam portanto em um ambiente cujo principal objetivo era compreender

⁶⁷⁹ MARRONE. In McGRADE (org), 2008, p35.

⁶⁸⁰ MARRONE. In McGRADE (org), 2008, p42-43.

⁶⁸¹ MARRONE. In McGRADE (org), 2008, p46.

⁶⁸² DANIEL-ROPS, *A Igreja das Catedrais e das Cruzadas*, p. 366.

⁶⁸³ PICHÉ, *La condamnation parisienne de 1277*, p. 183–185.

racionalmente as Escrituras para formar o clero⁶⁸⁴. Este é o quadro institucional que Piché nos faz notar. Não nos surpreende que despertassem a oposição de figuras como Boaventura, que escreveu contra eles a obra *De reductione artium ad theologiam*, com a qual pretendia subordinar a filosofia à teologia⁶⁸⁵. Também para ele, afirma Piché,

o fim último reside no entendimento da Sagrada Escritura, graças à qual a alma recebe a iluminação divina. Todos os outros conhecimentos, e isso se aplica evidentemente à filosofia, não devem ser considerados a não ser na medida em que se inscrevem no seio desta obra de compreensão da Palavra de Deus em vista da salvação da alma humana⁶⁸⁶.

Esta oposição, e as conseqüentes restrições que eram impostas ao trabalho dos filósofos na década de 1270 (através das condenações e dos estatutos de 1272), são a razão pela qual as obras dos mestres continham tantas ressalvas. Certamente, esta “posição insustentável”, afirma Piché, está na origem “do surgimento de soluções metodológicas desenvolvidas por alguns dentre eles a fim de poder ao mesmo tempo apresentar o pensamento autêntico das obras filosóficas do programa e respeitar os dogmas da fé cristã”. Estas soluções consistiam em “tentativas de distinção dos níveis de discurso” que foram equivocadamente interpretadas “pelo bispo de Paris como uma repreensível duplicidade”, e que a historiografia registrou com “a célebre expressão de “doutrina da dupla verdade””⁶⁸⁷.

Siger de Brabante, por exemplo, reivindicava para os mestres, “em seus comentários às obras aristotélicas”, o direito “de apresentar integralmente o pensamento dos filósofos estudados sem precisar truncá-lo, reduzi-lo ou censurá-lo a fim de oferecer uma versão compatível com os dogmas cristãos”⁶⁸⁸. Mas, como vimos, afirmava também repetidamente o caráter relativo destas teses, que “não devem ser consideradas em sentido absoluto, como a verdade revelada”, mas “como o resultado de uma investigação filosófica que repousa sobre a base circunscrita e limitada que esboçam a experiência sensível e a razão humana”⁶⁸⁹.

Mas foi Boécio de Dácia quem expôs e resumiu pela primeira vez “os pressupostos epistemológicos do aristotelismo radical”, em sua obra *De aeternitate*

⁶⁸⁴ Cf. *Ibid.*, p. 185.

⁶⁸⁵ *Ibid.*, p. 269.

⁶⁸⁶ *Ibid.*, p. 270.

⁶⁸⁷ *Ibid.*, p. 164.

⁶⁸⁸ *Ibid.*, p. 190.

⁶⁸⁹ *Ibid.*, p. 191.

*mundi*⁶⁹⁰. Segundo Piché, a maior tese em questão nesta obra é de ordem epistemológica: “Boécio afirma com força que não há nenhuma contradição possível entre os dados da revelação religiosa e as conclusões racionais de uma enquete filosófica bem conduzida, uma vez que fé e razão operam sobre dois planos bem distintos que não podem interferir um no outro”⁶⁹¹.

Este princípio de não contradição baseia-se numa “dualidade de fundamentos ontológicos”: as coisas que se fundam em razões podem ser objeto do conhecimento científico, e é um dever entendê-las racionalmente. No entanto, “há outras realidades que não se explicam de nenhuma forma com a ajuda de razões”⁶⁹², as realidades sobrenaturais, e seria absurdo querer prová-las racionalmente; são portanto objeto de crença. Boécio traçava, com isso, a fronteira entre o que se demonstra e o que se crê. Tratava-se de saber até onde vai a competência da filosofia, pois é inútil tentar compreender através dela uma realidade transcendente. Ao mesmo tempo, reconhecia assim a finitude da razão humana⁶⁹³.

Por outro lado, como consequência destes princípios epistemológicos, Boécio exigia também que fosse “respeitado o livre desdobramento do discurso filosófico no domínio da racionalidade natural do qual, segundo ele, não pode surgir nenhuma proposição perigosa em relação à fé religiosa”⁶⁹⁴. Esta postura, considerada por Piché como “eminentemente moderna”⁶⁹⁵, era expressa por um projeto de autonomia que consistia em identificar os princípios e limites dentro dos quais o filósofo trabalharia – precisamente o da razão, ao mesmo tempo princípio e limite – e reivindicar assim o direito e o dever de deduzir todas as consequências desses princípios, desconsiderando tudo o que entrasse em contradição com estes. E uma vez “que os princípios de toda ciência” são extraídos da experiência a partir da indução, é necessário também ao filósofo saber “questionar seu valor como verdade, sabendo que não podem ser absolutos”⁶⁹⁶. Para Boécio, nem mesmo o físico deveria considerar a natureza como primeiro princípio absoluto, “mas somente o primeiro princípio no gênero das realidades naturais”⁶⁹⁷.

⁶⁹⁰ *Ibid.*

⁶⁹¹ *Ibid.*, p. 192.

⁶⁹² *Ibid.*

⁶⁹³ Cf. *Ibid.*, p. 193.

⁶⁹⁴ *Ibid.*, p. 192.

⁶⁹⁵ *Ibid.*, p. 194.

⁶⁹⁶ *Ibid.*, p. 195–196.

⁶⁹⁷ *Ibid.*, p. 199–200.

Em sua obra, Boécio exemplificou estas conclusões com a questão da eternidade do mundo: “na ordem natural das coisas, todo movimento novo surge como efeito de um movimento anterior que é a sua causa”⁶⁹⁸. Para o *naturalis*, portanto, é necessário admitir que é impossível existir um movimento ao mesmo tempo primeiro e novo. “Com efeito, o modo de produção de todo ser natural é a geração, a qual se efetua a partir de um sujeito e de uma matéria, e não a criação”⁶⁹⁹. É manifesto, no entanto, que o mundo não pode ter sido produzido, em sua totalidade, “por geração, pois nenhum sujeito nem matéria existe fora da totalidade do mundo”⁷⁰⁰. Disso resulta, conclui Piché, que “a origem radical do mundo por criação, que não é um evento natural, não pode ser admitida nem ensinada pelo físico porque ela transcende os princípios da ciência natural”⁷⁰¹.

O filósofo deve deduzir tudo o que é deduzível, mas nenhum filósofo pode demonstrar que o mundo foi criado. Na realidade, a filosofia não pode demonstrar nem que o mundo teve um começo, nem que é eterno⁷⁰². Nesta questão, portanto, é necessário remeter-se à fé⁷⁰³, pois para as realidades que transcendem o conhecimento humano, como o advento ou a eternidade do mundo, a fé supre a razão. Por outro lado, tudo o que pode ser traduzido em razões, no entanto, é para Boécio objeto de discussão dos filósofos, que conhecem a natureza de todas as coisas⁷⁰⁴.

A partir disso, Piché compara o pensamento do filósofo exposto nesta obra com algumas das teses condenadas em 1277 que foram possivelmente inspiradas nela, segundo Hissette. Essa “extensão universal” da filosofia assim defendida por Boécio foi interpretada pelos censores como um racionalismo absoluto⁷⁰⁵, e desta forma foi expressa, como vimos, na tese 145 (6). Mas ele sustentava, “em termos que não poderiam ser mais claros, a necessidade de um recurso à fé cristã para conhecer a verdade absoluta a respeito da duração do mundo”⁷⁰⁶.

Boécio reconhecia os limites da razão, e afirmava que “o possível ou o impossível do ponto de vista da filosofia equivale ao possível ou ao impossível segundo razões “investigáveis” por um homem”⁷⁰⁷. No entanto, também esta afirmação, caso seja a fonte

⁶⁹⁸ *Ibid.*, p. 200.

⁶⁹⁹ *Ibid.*

⁷⁰⁰ *Ibid.*

⁷⁰¹ *Ibid.*

⁷⁰² *Ibid.*, p. 199.

⁷⁰³ Cf. *Ibid.*, p. 197–198.

⁷⁰⁴ Cf. *Ibid.*, p. 196.

⁷⁰⁵ HISSETTE, *Enquête sur les 219 articles condamnés à Paris le 7 mars 1277*, p. 23–26.

⁷⁰⁶ PICHÉ, *La condamnation parisienne de 1277*, p. 197.

⁷⁰⁷ *Ibid.*, p. 198.

do artigo 146 (184), foi igualmente deturpada ao ser extraída do limitado campo em que o filósofo a circunscrevia e aplicada à verdade absoluta. Mas Boécio estabelecia “uma estrita equação entre o que é possível do ponto de vista filosófico e o que é possível segundo um exame racional”, sem nunca defender que compete à filosofia “decidir o possível e o impossível considerado absolutamente (*simpliciter*)”. Deixava, assim, “o caminho aberto a uma gama de possibilidades que se situam além do poder de conhecimento pela via racional e que, conseqüentemente, não são da competência da filosofia”⁷⁰⁸.

Da mesma forma, o pensamento de Boécio de Dácia sobre a eternidade do mundo é distorcido na condenação da tese 184 (189), que afirma que “a criação não é possível ainda que o contrário deva ser assumido segundo a fé”. Os censores desconsideravam assim a ressalva que ele havia feito, de que “a criação é impossível do ponto de vista dos “poderes” da natureza, pelas causas naturais, as únicas que são tomadas em consideração pelo físico”⁷⁰⁹.

O mesmo pode ser dito a respeito do artigo 90 (191). Em sua obra, Boécio “compara o ponto de vista do físico que, enquanto físico, deve negar a novidade do mundo, ao do cristão que, inspirado pela revelação, deve afirmar esta mesma tese em virtude de uma causalidade criadora sobrenatural”⁷¹⁰. No entanto, vemos condenada nesta tese a afirmação de que “o filósofo natural deve negar absolutamente a novidade [ou seja, a criação] do mundo, porque se apoia em causas e razões naturais. Mas o fiel pode negar a eternidade do mundo, porque se apoia em causas sobrenaturais”.

Novamente, a inclusão do termo “absolutamente” (*simpliciter*), que não foi escrito por Boécio, “é suficiente para deturpar radicalmente” o seu pensamento, fazendo-o assim “dizer o que ele jamais ensinou, o que ele sempre contestou, a saber, que uma conclusão da ciência física possa deter um valor de verdade absoluta e contradizer um dogma da fé católica”⁷¹¹. Para ele, “a ideia de eternidade do mundo está de acordo com os princípios da filosofia natural” porque “o começo do mundo é impossível seguindo as causas naturais”. Mas “saindo da esfera do naturalmente possível, o *philosophus naturalis* afirma, como *christianus* e baseado na autoridade divina, que esta ideia da eternidade do mundo deve ser totalmente rejeitada”⁷¹².

⁷⁰⁸ *Ibid.*

⁷⁰⁹ *Ibid.*, p. 200.

⁷¹⁰ *Ibid.*, p. 201.

⁷¹¹ *Ibid.*

⁷¹² *Ibid.*, p. 202.

Portanto, a acusação de sustentar “a verdade de duas proposições contrárias”⁷¹³, que Tempier faz no início de seu decreto, também não poderia com justiça ser dirigida a ele. Em lugar nenhum ele “afirma que duas proposições contrárias a respeito de um mesmo assunto podem ser simultaneamente verdadeiras sob o mesmo aspecto”⁷¹⁴. Para ele, ao contrário, é impossível existir contradição, porque as duas “instâncias” envolvidas – a fé e a razão – “não falam das coisas sob o mesmo aspecto”. Os enunciados físicos “não detêm seu valor de verdade a não ser relativamente falando”, no âmbito dos princípios da ciência física. São uma verdade “intrateórica”, enquanto a palavra revelada é uma “verdade suprateórica”, não limitada por princípios específicos, mas absoluta⁷¹⁵.

Mas a distância “entre as premissas de Boécio” e as conclusões dos censores “é bem pequena”, observa Piché, e seria fácil simplificar o seu pensamento para capturar os “mestres recalcitrantes”⁷¹⁶. É perfeitamente possível considerar que o raciocínio sutil “de Boécio tenha fornecido uma presa fácil às acusações de um Étienne Tempier”, que o distorceu transformando-o em uma “apologia” à dupla verdade⁷¹⁷. Este equívoco teria sido consciente e proposital?

É significativo o fato de que a distinção entre o plano da causalidade natural e o plano sobrenatural fosse já nesta época um “*clichê*”, um argumento conhecido desde o começo do século XIII e aceito pela maioria na academia⁷¹⁸. Uma obra de 1190, *Dux dubitantium sive perplexorum* (Guia dos indecisos ou perplexos), escrita “pelo teólogo judeu Maimônides”, é mencionada por Piché como “a primeira fonte desta distinção entre o natural e o sobrenatural aplicada ao problema da eternidade do mundo”⁷¹⁹. Nela, o autor afirma que suas explicações não vão além da esfera do natural.

No século XIII, o “Compêndio de Barcelona”, ou “Guia para o estudante parisiense”, escrito “por um mestre em artes anônimo em torno de 1230 e 1240”⁷²⁰, estabelece esta mesma divisão clara entre pontos de vista. E ainda por volta de 1240, em uma *Quaestio* sobre a eternidade do mundo atribuída a Alexandre de Hales, há também a afirmação de que os argumentos do Filósofo se situam unicamente no plano dos princípios

⁷¹³ *Ibid.*, p. 201.

⁷¹⁴ *Ibid.*, p. 202.

⁷¹⁵ *Ibid.*, p. 203.

⁷¹⁶ *Ibid.*, p. 202.

⁷¹⁷ *Ibid.*

⁷¹⁸ *Ibid.*, p. 205.

⁷¹⁹ *Ibid.*, p. 206–207.

⁷²⁰ *Ibid.*, p. 187.

naturais. E o autor vai ainda mais longe que Boécio, “porque fala de “provar” ou de “demonstrar” a eternidade do mundo”⁷²¹.

Alberto Magno tivera portanto em quem se inspirar quando distinguiu claramente o que ocorre na natureza, “domínio em que é possível desenvolver uma enquete racionalmente autônoma, e tudo o que remonta ao sobrenatural, formando um conjunto de objetos de crença que demandam a adesão do espírito humano”⁷²². Também para ele, “o filósofo não deve levar em consideração a não ser a “legalidade” segundo a qual a natureza está ordenada, sem fazer referência à instituição, a uma eventual suspensão ou ainda a uma total reorganização desta legalidade pela *potentia Dei absoluta*”⁷²³. O filósofo pode, portanto, excluir *a priori* os fenômenos sobrenaturais. Entretanto, Alberto sublinha que esta concepção pluralista do conhecimento traz a necessidade de precisar o nível de discurso, pois as respostas podem diferir. Na questão da ressurreição dos corpos, por exemplo, “os diversos “especialistas” adotarão respostas radicalmente divergentes: declarada impossível pelo físico (*naturalis*) do ponto de vista das causas naturais, este evento será considerado, pelo teólogo, como realizável na perspectiva de uma intervenção divina”⁷²⁴.

Esta “justificação de certas doutrinas filosóficas” heterodoxas “como a eternidade do mundo”, na base da distinção entre o natural e o sobrenatural, entre razão e fé, foi portanto “um procedimento correntemente empregado no contexto universitário latino”⁷²⁵. Mesmo Boaventura, “um dos mais ardentes promotores da subordinação das ciências filosóficas à ciência sagrada”, afirma em seu Comentário ao livro II das Sentenças exatamente o mesmo que Boécio: que “dizer que o mundo não começou a existir no tempo do ponto de vista da natureza (*secundum naturam*) é verdade, ainda que isso seja falso quando se pretende afirmar de maneira absoluta”⁷²⁶. Esta distinção nunca havia sido interpretada como uma estratégia subversiva, pensada para a difusão de ideias heréticas⁷²⁷. Mas então, questiona Piché, por que uma “distinção clássica e quase universalmente recebida no círculo universitário parisiense do século XIII” se tornou suspeita quando utilizada pelos mestres?⁷²⁸

⁷²¹ *Ibid.*, p. 206.

⁷²² *Ibid.*, p. 186.

⁷²³ *Ibid.*, p. 187.

⁷²⁴ *Ibid.*

⁷²⁵ *Ibid.*, p. 207–208.

⁷²⁶ *Ibid.*, p. 208 n. 1.

⁷²⁷ Cf. *Ibid.*, p. 205.

⁷²⁸ *Ibid.*, p. 208.

Torna-se evidente com isso a necessidade de considerar a posição política de quem emite a tese, de quem a recebe, e o ambiente institucional em que se encontram. Tais circunstâncias podem conferir aos discursos nuances que de outro modo seriam imperceptíveis. “Uma mesma tese”, afirma Piché, “sem mudar de significado, pode tomar conotações diferentes” dependendo da situação, e suscitar diferentes reações em um contexto polêmico⁷²⁹. Assim, o objetivo de “legitimar os resultados aparentemente heterodoxos” da filosofia pode resultar de “duas intenções divergentes”: quando apresentado pelos teólogos, pode tratar-se somente de uma “intenção de caracterizar claramente o saber filosófico a fim de melhor assimilá-lo” e subordiná-lo à teologia; mas quando apresentado pelos filósofos, pode ser indício de um “desejo ilegítimo de libertar a pesquisa filosófica da tutela religiosa”, das finalidades da ciência sagrada⁷³⁰.

Havia, portanto, certamente uma relação de forças em jogo. O fato de os filósofos, depois de terem herdado as obras aristotélicas, não mais se contentarem com o papel de auxiliar atribuído à filosofia, e pretenderem tornar-se “detentores de uma sabedoria global que pode competir com a sabedoria cristã, da qual os teólogos querem manter o monopólio”, ameaçaria assim o edifício hierárquico do poder e do conhecimento universitário, fundamentalmente centrado na teologia. E a ameaça de ruptura epistemológica poderia representar uma ameaça de ruptura também política.

“Esta é”, afirma Piché, “provavelmente a leitura feita pelo bispo”⁷³¹. E é possivelmente por esta razão que as distinções de Boécio de Dácia – embora clássicas e utilizadas por outros autores – foram transformadas por Tempier na doutrina da dupla verdade⁷³², e que suas afirmações sobre a ordem natural foram interpretadas de forma absoluta⁷³³. Teria sido uma alteração deliberada para incriminá-lo, “a fim de restabelecer a preeminência da teologia”? Ou Tempier acreditava “sinceramente encontrar-se em presença de uma verdadeira ameaça para a consciência e para a sociedade cristãs”?⁷³⁴

Piché afirma que “o historiador não pode responder uma questão como essa”, mas considera ingênuo ver na condenação apenas uma preocupação desinteressada com a ortodoxia, sem levar em conta a relação das diversas forças em jogo:

⁷²⁹ *Ibid.*, p. 209.

⁷³⁰ *Ibid.*, p. 209–210.

⁷³¹ *Ibid.*, p. 210.

⁷³² *Ibid.*

⁷³³ *Ibid.*

⁷³⁴ *Ibid.*, p. 211.

Parece-nos, com efeito, mais exato considerar que este motivo só representa um dos elementos de um dispositivo eclesialístico mais global de controle de ideias e de consciências (...), um dispositivo que respondia a múltiplos interesses em jogo, entre os quais se encontravam, entre outros: a gestão uniforme das existências pela imposição a todos de uma mesma normativa cristã da qual os teólogos detinham o monopólio; a subordinação dos saberes filosóficos em proveito da ciência sagrada por sua integração forçada no interior do modelo exclusivo e totalizante de uma sabedoria cristocêntrica; a continuação e o fortalecimento do objetivo primeiro da instituição universitária tal como definido pelo papado, ou seja, o de fornecer os fundamentos intelectuais, senão ideológicos, ao poder político da Igreja⁷³⁵.

Considerando a forma pela qual Tempier menciona os mestres em artes no prólogo da condenação, certamente podemos supor que os visse como “pérfidos racionalistas que pretendiam camuflar seu agnosticismo afirmando a existência de uma dupla verdade, hábil artifício linguístico que traía na verdade a sua duplicidade”⁷³⁶. Para o bispo, neste caso, os mestres estariam considerando então como verdades necessárias as demonstrações da filosofia, mas ao constatar que elas são contrárias à fé revelada, julgaram “mais prudente professar exteriormente” a sua adesão “aos dogmas da religião cristã”⁷³⁷. A clássica distinção teria sido utilizada por eles, portanto, somente como um meio de despistar as autoridades e dissimular suas convicções reais, reconhecendo apenas verbalmente a verdade da fé católica⁷³⁸.

Mas se esta foi de fato a sua interpretação, é certo que Tempier – agindo, aliás, de maneira rápida no exame dos escritos suspeitos de heresia – cometeu um contrassenso, segundo Piché, pois o “absurdo lógico”⁷³⁹ da “dupla verdade nunca foi uma doutrina ensinada pelos “averroístas””. Estes não chegaram nem mesmo a considerar verdadeira uma conclusão racional que se opusesse à fé, pois constantemente relativizavam o seu discurso através de expressões como “*loquens ut naturalis*”, o que ao mesmo tempo servia para permitir o seu livre desenvolvimento dentro dos limites da esfera teórica, sem vigilância teológica⁷⁴⁰. Esta distorção foi, na verdade – conclui Piché – uma forma de arrancar pela raiz o desejo “de uma filosofia independente, ainda que respeitosa em relação a fé (...), que os filósofos queriam praticar por ela mesma e não com o objetivo de

⁷³⁵ *Ibid.*, p. 212–213.

⁷³⁶ *Ibid.*, p. 213.

⁷³⁷ *Ibid.*

⁷³⁸ Cf. *Ibid.*

⁷³⁹ *Ibid.*, p. 224.

⁷⁴⁰ *Ibid.*, p. 222.

esclarecer intelectualmente a Escritura santa”, uma vez que isso ameaçava quebrar o domínio dos teólogos⁷⁴¹.

A posição dos mestres, argumenta Piché, explica-se pelas “exigências epistemológicas e didáticas que o processo de especialização do saber lhes impunha – especialização que se tornou inevitável depois do afluxo massivo de novos escritos filosófico-científicos (...), sobretudo depois da promulgação do estatuto de 1255”. Os mestres em artes se viram responsáveis pela “missão cultural” de “transmitir aos latinos, por meio do ensino universitário, a integralidade da “ciência aristotélica””, sem corretivos religiosos⁷⁴². Por isso, não questionavam a unidade da verdade – uma vez que também para eles a fé católica era um critério absoluto de verdade, e “as teses filosóficas só detinham um valor de verdade no interior de certos limites epistemológicos que lhes incumbia precisar”⁷⁴³ – mas sim

a unidade do saber, a fim de libertar a pesquisa filosófica da tutela religiosa, proclamando o seu direito intelectual de deixar totalmente explícito o pensamento dos filósofos contido nos escritos que eles estudavam e de deduzir sistematicamente as consequências lógicas dos princípios que guiavam suas pesquisas científicas, a fim de extrair delas toda a substância, ainda que seja carregada de elementos incompatíveis com certos artigos da fé católica.⁷⁴⁴

Entretanto, este objetivo não levantava dificuldades apenas porque a universidade não havia de fato “sido concebida para se tornar uma escola de filosofia nem para abrigar em seu seio um grupo de indivíduos que pretendia praticar a filosofia por ela mesma”, considerando que ela tem um “valor intrínseco, independentemente de toda finalidade teológica”. Piché ressalta ainda uma outra questão levantada pela “crise averroísta” que Tempier se propôs resolver: a intenção de “atribuir à filosofia o monopólio da demonstração racional”, que colocava assim “em dúvida a pertinência e mesmo a possibilidade de um projeto teológico”⁷⁴⁵.

Pois se olharmos de perto, a conciliação da fé e da filosofia proposta por Boécio – e que ele nos apresenta como sendo o principal objetivo do *De aeternitate mundi* – equivale na realidade à promoção de um “separatismo epistemológico”. Fé e filosofia não se contradirão

⁷⁴¹ *Ibid.*, p. 213–215.

⁷⁴² *Ibid.*, p. 216.

⁷⁴³ *Ibid.*

⁷⁴⁴ *Ibid.*

⁷⁴⁵ *Ibid.*, p. 219.

com a condição de que se mantenham separadas: à filosofia pertence por direito tudo o que provém da razão humana, enquanto que a fé se ocupa dos milagres e das vontades divinas reveladas pelas Escrituras santas. Nós chegamos assim, seguindo o pensamento de Boécio, a uma “divisão do saber” em que coabitam lado a lado, sem interferência, de uma parte, uma filosofia concebida como pensamento racional autônomo que, no próprio exercício de sua atividade especulativa, não precisa da intervenção da fé e pode mesmo negar todas as considerações sobrenaturais que contradizem seus fundamentos naturais e, de outra parte, um credo religioso desprovido de toda base racional.⁷⁴⁶

Disso decorriam dois problemas: em primeiro lugar, que papel restaria “para a teologia nesse sistema dicotômico razão filosófica/fé religiosa?”⁷⁴⁷. Teria sentido pensar na teologia como ciência racional? Pois deste modo, “o ser em sua totalidade”, segundo suas causas naturais, é totalmente inteligível pela razão filosófica, e “a fé diz respeito exclusivamente à esfera do sobrenatural, que, por essência, não pode consistir em objeto de um conhecimento científico”⁷⁴⁸. É bem possível que Tempier e sua equipe tenham considerado que Boécio de fato admitiria implicitamente a sua inutilidade⁷⁴⁹.

Em segundo lugar, desvincular desta forma a filosofia de qualquer fim religioso, e reivindicar a possibilidade de negar um dogma de fé “nos limites de seu exercício racional” era inaceitável não somente para os partidários da concepção monista do saber, “mas também para um teólogo como Tomás de Aquino, partidário de uma certa autonomia da filosofia na ordem da razão natural”⁷⁵⁰. Tomás, assim como Boécio de Dácia, também considerava que não é possível demonstrar racionalmente nem a eternidade nem o advento do mundo, mas somente fornecer “argumentos prováveis *secundum naturam*”. No entanto, discordava de Boécio quando este afirmava, “partindo do princípio da completa independência epistemológica da filosofia em relação à fé, que a ideia de um começo temporal do mundo deve ser necessariamente negada pelo *naturalis* de acordo com os princípios de sua ciência”. Pois para Tomás, “na medida em que a filosofia se integra harmoniosamente no edifício da ciência teológica (...), as conclusões do filósofo devem ser sempre revistas e corrigidas à luz dos dados da revelação divina tais como são racionalmente explicitados pela teologia”⁷⁵¹.

⁷⁴⁶ *Ibid.*

⁷⁴⁷ *Ibid.*, p. 220.

⁷⁴⁸ *Ibid.*, p. 199.

⁷⁴⁹ *Ibid.*, p. 220.

⁷⁵⁰ *Ibid.*, p. 221.

⁷⁵¹ *Ibid.*

Neste cenário da Universidade de Paris do século XIII havia, portanto, de um lado, “os mestres em artes”, que defendiam “uma concepção aristotélica das ciências filosóficas como sistemas autônomos compostos de argumentos dialéticos ou demonstrativos, que detêm um valor de verdade condicional aos princípios tirados pela razão do naturalmente possível”, e que reivindicavam uma “liberdade de filosofar” independente de “todo imperativo de ordem religiosa”. E de outro lado, os teólogos conservadores, que reclamavam a “primazia de uma racionalidade essencialmente religiosa, garante de uma verdade absoluta”, e a “subordinação instrumental da filosofia aos fins de uma corroboração constante dos artigos da fé cristã”. Foi este segundo grupo, conclui Piché, que condenou o primeiro em 1277⁷⁵².

Questão ética

Mas a sua argumentação se altera significativamente quando passamos à questão ética, abordada no terceiro capítulo. Até então, dá-nos a entender, juntamente com Hissette, que o julgamento dos censores foi injusto, um “contrassenso” e uma deturpação da real intenção dos mestres; a única diferença estaria no fato de que Piché interpreta essa deturpação não como mero equívoco, mas como uma atitude consciente e intencional a fim de submeter novamente esta “filosofia rebelde” à teologia. Tratar-se-ia, em suma, de uma questão de relação de poderes, da intenção de manter o domínio teológico, e consequentemente o domínio político da Igreja sobre as almas.

Piché insiste que a “interpretação” ou “deturpação” dos censores foi um contrassenso, pois os mestres jamais quiseram questionar o caráter absoluto da fé. Ficamos com a impressão de que pretendiam abstrair da fé do mesmo modo que os teólogos: tratar-se-ia de uma abstração temporária, a fim de considerar livremente tudo aquilo que podemos alcançar com a razão. No entanto, neste terceiro capítulo de sua obra, parece que toda a intenção de Piché se concentra em demonstrar, agora em completa oposição a Hissette, que havia de fato uma “ambiguidade que encobria o propósito” dos mestres⁷⁵³. E Piché o faz através da visão ética destes.

O sumo bem possível ao homem, conforme a doutrina exposta por Boécio de Dácia na obra *De summo bono*, procede da característica específica do homem: a

⁷⁵² *Ibid.*, p. 225.

⁷⁵³ *Ibid.*, p. 282.

faculdade intelectual⁷⁵⁴. E o intelecto, que, como Aristóteles, Boécio qualifica de “divino”⁷⁵⁵, tem como objetivo conhecer a verdade – através do intelecto especulativo, conforme as virtudes intelectuais – e operar o bem – através do intelecto prático, conforme as virtudes morais. Seria uma atitude imprópria, portanto, entregar-se somente aos prazeres sensíveis, quando há um “prazer do espírito muito mais intenso do que aquele que os sentidos podem proporcionar”, e que pode ser alcançado através de uma vida consagrada às potências intelectuais⁷⁵⁶.

Esta insistência no gozo que o homem pode extrair do conhecimento da verdade, neste “hedonismo intelectual”, fundava-se no Livro X da *Ética a Nicômaco*. Mas Boécio inspirava-se também em filósofos árabes como Al-Farabi, Avicena e Averróis, quando defendia “a ideia de uma espiritualização do homem pela ascese que o trabalho intelectual reclama”⁷⁵⁷. Em conformidade com a ordem natural, o filósofo subordina as potências inferiores às superiores, ao intelecto, vivendo num estado perfeito e obtendo assim o maior prazer possível: o conhecimento do Primeiro, através do intelecto especulativo⁷⁵⁸.

Para os pensadores árabes e para os mestres em artes, “o elogio da felicidade intelectual” se fundava em uma “visão do cosmos como estrutura (...) composta de inteligências celestes que procedem do Primeiro princípio (...), um sistema cósmico hierárquico dos “seres separados” aos quais o homem pode se conjugar por seus atos especulativos”⁷⁵⁹. Assim, a partir dos seres que resultam da causa Primeira, os filósofos chegam a ela, alcançando com isso o prazer mais elevado. A contemplação do Primeiro seria o coração da existência segundo o intelecto⁷⁶⁰.

Esta doutrina exposta por Boécio, a princípio, parece “absolutamente ortodoxa e conforme ao projeto teológico cristão”⁷⁶¹. Trata-se de um “itinerário do Espírito em direção a Deus”⁷⁶², fim buscado tanto pelos filósofos como pelos teólogos. É certo que Boécio não inclui a perspectiva da fé, que espera a beatitude eterna, fim que ultrapassa as forças naturais⁷⁶³. Mas isso porque traça, como vimos, um limite epistemológico: “isso que é buscado pelo *philosophus* deve ser acessível à razão” e adequado à existência

⁷⁵⁴ *Ibid.*, p. 245.

⁷⁵⁵ *Ibid.*

⁷⁵⁶ *Ibid.*, p. 246.

⁷⁵⁷ *Ibid.*, p. 247.

⁷⁵⁸ *Ibid.*, p. 257.

⁷⁵⁹ *Ibid.*, p. 248.

⁷⁶⁰ *Ibid.*, p. 258–259.

⁷⁶¹ *Ibid.*

⁷⁶² *Ibid.*, p. 259.

⁷⁶³ *Ibid.*, p. 244.

natural do homem. O objetivo de sua obra é, portanto, buscar “pela razão (*per rationem investigare*) qual é o soberano bem possível ao homem”⁷⁶⁴.

Hissette detém-se neste ponto, mas Piché novamente vai além. Certamente, para explicar a rejeição dos censores, alguns fatores externos podem ser levantados. Apenas por sua origem árabe, a ética promovida pelos mestres em artes poderia parecer uma conivência com a civilização inimiga, nesta época das cruzadas⁷⁶⁵. Havia também o incômodo provocado por servirem-se de termos teológicos como “pecado”, ainda que falassem “segundo a filosofia”⁷⁶⁶, e pela aproximação de conceitos como “santo” e “filósofo”, numa época de sensibilidade a adequações semânticas⁷⁶⁷.

É preciso, afirma Piché, considerar todo o alcance desta “revolução” semântica. Na visão dos teólogos, o filósofo era o pagão da Antiguidade que não tinha ainda a Revelação, e por isso procurava “conhecer o real somente com as luzes da razão”; ou era o árabe que não aderira “à verdadeira religião”. Os filósofos, afirma também M.-D. Chenu, não eram “homens que, abstraindo metodologicamente de sua crença”, desenvolviam e estabeleciam “verdades racionais”; eram “homens que realmente não” tinham a fé, os “pagãos”⁷⁶⁸, enquanto o santo era necessariamente o cristão, que “pôde encontrar na fé um suporte em sua caminhada especulativa, e não somente para o que diz respeito ao sobrenatural, mas também para o que revela a ordem natural”⁷⁶⁹. Os mestres andavam, desta forma, “sobre o fio tênue” entre o âmbito da filosofia e o da teologia. Esta atitude certamente era considerada pelos teólogos conservadores como uma “invasão ilegítima”⁷⁷⁰.

No entanto, Piché evidencia também razões muito mais profundas. Neste terceiro capítulo de sua obra, procura demonstrar que, se Boécio afirma não incluir a perspectiva da fé – o que aliás sustenta toda a argumentação do segundo capítulo – ele faz no entanto uma “breve mas significativa incursão no campo da fé”⁷⁷¹. Há uma ambivalência “que parece caracterizar certas passagens do *De summo bono*, em que Boécio de Dácia leva em consideração uma realidade que se encontra fora da esfera de investigação racional à qual ele devia no entanto se restringir”⁷⁷². Ainda que Boécio afirme limitar-se ao que é

⁷⁶⁴ *Ibid.*

⁷⁶⁵ Cf. *Ibid.*, p. 248–249.

⁷⁶⁶ *Ibid.*, p. 250.

⁷⁶⁷ *Ibid.*, p. 274.

⁷⁶⁸ M.-D. Chenu, In *Ibid.*, p. 275.

⁷⁶⁹ *Ibid.*, p. 274–275.

⁷⁷⁰ *Ibid.*, p. 250.

⁷⁷¹ *Ibid.*, p. 244.

⁷⁷² *Ibid.* n. 2.

possível saber pela razão, ele afirma também que a conformidade com o sumo bem possível nesta vida pela razão aproxima o homem da felicidade no além, esperada pela fé: “*Qui enim perfectior est in beatitudine, quam in hac vita homini possibile esse per rationem scimus, ipse propinquior est beatitudini quam in uita futura per fidem expectamus*”⁷⁷³.

Ao considerar que “a vida segundo o intelecto” possa ser “um antegozo da beatitude eterna que o cristão espera pela fé”, e que “a prática das virtudes naturais” possa preparar o homem da melhor maneira para a sua salvação eterna, Boécio “parece sugerir que a “via” filosófica é tão válida quanto a “via” religiosa, e isso tanto para alcançar a felicidade terrena como para conduzir o homem ao seu destino supraterrano”⁷⁷⁴. Não se poderia concluir, assim, que o autor do *De summo bono* tenha proposto uma “moral filosófica como substituta da moral evangélica”, e uma “obra do intelecto tão eficaz quanto a prática religiosa ou a ação da graça para a obtenção da felicidade terrena e a preparação à felicidade eterna”?

Tempier certamente interpretou desta forma, pois é exatamente este o problema em questão na tese 157 (171): “Que o homem ordenado quanto ao intelecto e ao afeto, como pode ser suficientemente pelas virtudes intelectuais e [por] outras <virtudes> morais, das quais fala o Filósofo na *Ética*, está suficientemente disposto para a felicidade eterna”. Como observa Piché, é verdade que o artigo condenado, ao utilizar duas vezes o termo “*sufficienter*”, “força um pouco o pensamento de Boécio”, que não é formulado com estas palavras. Com efeito, Hissette, ainda que atribua o artigo condenado a esse tratado, “propõe uma interpretação “benevolente” da passagem de Boécio, considerando que o mestre não considerou as virtudes cristãs (fé, esperança e caridade) porque se limitou à perspectiva estritamente racional”⁷⁷⁵.

Mas à visão de Hissette, que considera “inexata”, Piché contrapõe outra interpretação. Na passagem citada de Boécio, ele faz uma “menção explícita da fé”. Se, “como professor de filosofia”, deveria considerar somente o “ponto de vista da razão filosófica”, então “por que ele faz menção expressa da fé, e sobretudo num contexto discursivo em que esta está diretamente relacionada ao soberano bem filosófico?”⁷⁷⁶. O problema identificado pelos censores parece, portanto, o de propor que a “vida segundo

⁷⁷³ In *Ibid.*, p. 251.

⁷⁷⁴ *Ibid.*, p. 252.

⁷⁷⁵ *Ibid.*

⁷⁷⁶ *Ibid.*, p. 256 n. 1.

o intelecto, paralelamente à religião, poderia assegurar a perfeição da natureza humana *in hac uita mortali* e servir de trampolim para tocar eventualmente a beatitude celeste que a fé revela”⁷⁷⁷.

Assim, observa Piché, a reivindicação de um discurso “estritamente filosófico” pode ter sido feita com um objetivo bem diferente do proposto por Hissette: o de fornecer autonomia para o uso de “uma moral rigorosamente e exclusivamente filosófica que pode se apresentar como o substituto racional da moral evangélica”⁷⁷⁸. E, como afirma Piché, os mestres poderiam pensar que, se há uma moral “igualmente válida” com a qual é possível alcançar o sumo bem, “para que uma moral religiosa”?⁷⁷⁹.

Hissette argumenta que Boécio reconhecia o cristianismo como um segundo caminho para a beatitude, uma vez que ele estabelece uma correspondência entre o *ens primum secundum philosophos* e o *deus benedictus secundum sanctos*, assim como entre o *primum principium* e o *deus gloriosus et sublimis*⁷⁸⁰. Mas também neste caso Piché propõe outra interpretação. De fato, observa, “Boécio não nega que o caminho do cristianismo conduza à vida eterna”⁷⁸¹. Mas a igualdade proposta entre Deus e o fim último dos filósofos não visa “o reconhecimento do Deus dos cristãos”, e sim “afirmar plenamente a dignidade da filosofia”⁷⁸². Uma vez que a visão filosófica e a cristã são proporcionais, a filosófica adquire portanto o mesmo valor.

E, como afirma R. A. Gauthier, ao estabelecer esta proporcionalidade sem reconhecer a diferença entre “o Deus dos santos”, revelado na Bíblia, e o “Deus dos filósofos”, “ele fecha então a porta a um conhecimento de fé superior ao conhecimento de razão”⁷⁸³. Segundo Piché, “esta extrema valorização da vida filosófica, esta equivalência implicitamente posta no *De summo bono* entre a ética filosófica e a ética cristã” estão entre as principais razões para a condenação⁷⁸⁴. Propor paralelamente “um caminho de vida filosófico” era “inaceitável para os teólogos que o condenaram”⁷⁸⁵. O perigo moral previsto por Tempier era o de que a moral religiosa poderia ser dispensada pela filosófica.

⁷⁷⁷ *Ibid.*, p. 253.

⁷⁷⁸ *Ibid.*

⁷⁷⁹ *Ibid.*

⁷⁸⁰ Cf. *Ibid.*, p. 254–255.

⁷⁸¹ *Ibid.*, p. 253.

⁷⁸² *Ibid.*, p. 255.

⁷⁸³ In *Ibid.* n. 3.

⁷⁸⁴ *Ibid.*, p. 256.

⁷⁸⁵ *Ibid.*, p. 253.

Boécio não era o único “porta-voz” da causa ⁷⁸⁶. Havia outros autores, contemporâneos e predecessores, que também consideravam a “*via philosophica* como percurso ético eficaz para reconduzir o homem ao Primeiro princípio”⁷⁸⁷. Piché menciona dois deles: Arnoul de Provença e Aubry de Reims.

Arnoul de Provença, que ensinava “na Faculdade de artes de Paris em torno de 1250”, apresentava um propósito “da mesma ordem que terá Boécio”. A partir da unidade divina da qual todos os seres procedem, o filósofo gera a ciência e a virtude que permite recuperar a perfeição perdida da natureza intelectual e permite assim a reunificação com o Primeiro ⁷⁸⁸. Arnoul antecipa Boécio ao considerar que somente a filosofia remedia as imperfeições intelectuais e morais, e sacia o desejo do sumo bem. Ambos consideram, com efeito, a filosofia como o estado por excelência de realização perfeita da essência intelectual do homem, e da felicidade que resulta da contemplação amorosa do Criador⁷⁸⁹.

Como os teólogos poderiam não se incomodar com o papel primordial dado à filosofia como restauradora da perfeição? Tratar-se-ia apenas de se limitar à visão filosófica? Mas Arnoul não excluía a perspectiva da ciência sagrada, pois ao tratar das causas para a imperfeição do homem, mencionou uma filosófica – “a união da alma com o corpo” – e outra teológica – “o pecado original”. Entretanto, apresentou apenas uma solução: “a aquisição da ciência acompanhada da virtude”. Concedia assim à filosofia o poder de remediar o maior problema cristão, a natureza pecadora, que para os teólogos só poderia ser curada pela graça salvadora de Deus, conforme ensinado por Cristo nos Evangelhos. Deste modo, a filosofia passava de um instrumento para a compreensão das Escrituras a uma disposição de espírito que restaura o homem. Não se opunha ao fim último cristão, mas apresentava uma versão concorrente⁷⁹⁰.

Arnoul foi “um dos primeiros a contribuir para a formação desse clima intelectual caracterizado pelo “filosofismo””, pavimentando o caminho para Boécio. Mas entre eles, também Aubry de Reims escreveu sua obra *Philosophia*. Embora possa ser considerado até mais audacioso em sua apologética filosófica, Aubry ainda escrevia, como Arnoul, num período em que isso ainda não despertava suspeita⁷⁹¹. Afinal, a condenação de 1215 permitira a leitura da *Ética*⁷⁹².

⁷⁸⁶ *Ibid.*, p. 260.

⁷⁸⁷ *Ibid.*, p. 261.

⁷⁸⁸ *Ibid.*, p. 262.

⁷⁸⁹ *Ibid.*, p. 262–263.

⁷⁹⁰ *Ibid.*, p. 263.

⁷⁹¹ *Ibid.*, p. 269.

⁷⁹² Cf. *Ibid.*, p. 277 n. 1.

Piché destaca dois elementos desta obra que teriam sido considerados heréticos: em primeiro lugar, Aubry afirmava que “além da filosofia, não há nada, ela sozinha é suficiente para satisfazer perfeitamente as aspirações do homem como ser de razão e de afeição”. Sendo assim, “não há nenhuma razão para ir mais longe do que o estudo e a prática da filosofia, ela é o fim último no qual o homem pode se deter, porque nela ele alcança e possui plenamente, no gozo mais elevado, o sumo bem”⁷⁹³. A paixão pela filosofia em Aubry se transformara em uma “atração exclusiva”, e ele não pretendia mais abandonar sua profissão de filósofo para se graduar em Teologia⁷⁹⁴. Além disso, em segundo lugar, ele também se apropriava, como Boécio, do discurso teológico, identificando, por exemplo, a “sabedoria” da Bíblia com a própria filosofia⁷⁹⁵.

“Tudo se passa”, observa Piché, “como se, para o mestre de Reims, a teologia – a teologia como ciência racional, como modo de vida, como sabedoria de alcance ético – fosse na realidade inútil”, uma vez que a filosofia já se encarregava da moral, da felicidade perfeita e do conhecimento amoroso de Deus⁷⁹⁶. Certamente, é este mesmo “entusiasmo filosófico” de Aubry que está presente na essência da obra de Boécio⁷⁹⁷. Esta exaltação da filosofia era compartilhada por muitos mestres da Faculdade de Artes em Paris às vésperas da condenação de 1277, e estava presente “na maioria dos escritos de caráter ético que foram redigidos nessa época”⁷⁹⁸. Ela apresentava, para os teólogos conservadores, diversos “pontos de litígio” que poderiam explicar a censura, e que Piché afirma ser possível organizar em torno de ao menos três aspectos⁷⁹⁹:

O primeiro deles se refere à divergência entre o “sistema de valores aristotélico” e importantes princípios morais católicos. Esta incompatibilidade havia se tornado mais evidente com a tradução integral da *Ética a Nicômaco*, em meados do século⁸⁰⁰. Havia, por exemplo, uma oposição entre a virtude filosófica da magnanimidade, e a virtude cristã da humildade. A magnanimidade é a consciência da própria superioridade, por talentos inatos ou prática de virtudes, que leva a uma doação generosa de si aos outros, em troca das devidas honras. A virtude da humildade é o reconhecimento da própria finitude⁸⁰¹. Essas virtudes opostas poderiam coexistir, seriam conciliáveis? Tomás de Aquino

⁷⁹³ *Ibid.*, p. 269.

⁷⁹⁴ Cf. *Ibid.*

⁷⁹⁵ *Ibid.*, p. 270–271.

⁷⁹⁶ *Ibid.*, p. 271.

⁷⁹⁷ *Ibid.*

⁷⁹⁸ *Ibid.*, p. 272.

⁷⁹⁹ Cf. *Ibid.*, p. 277.

⁸⁰⁰ Cf. *Ibid.* n. 1.

⁸⁰¹ Cf. *Ibid.*

afirmava que ambas podem estar presentes num mesmo indivíduo, mas Siger considerava que se encontram apenas em indivíduos diferentes. Este último, além disso, ao dizer que a humildade é própria de “seres moralmente inferiores”, rebaixava assim esta virtude que era considerada pelos teólogos católicos, “de acordo com a mensagem evangélica”, como “necessária a todos os indivíduos”⁸⁰².

O segundo ponto de litígio destacado por Piché é o elitismo intelectual que decorria da alta definição da via filosófica, promovida pelos mestres. Afinal, se a condição do filósofo representava para eles este “último estado no qual se realiza a perfeição humana” – à qual se chegava pelo “exigente itinerário” da Faculdade de artes, “um longo caminho racional balizado por argumentos demonstrativos”, que exigia o controle das “potências inferiores” por uma vida ascética, para só assim conduzir à unidade com o Primeiro a partir das causas naturais⁸⁰³ –, então certamente esta vida não poderia ser reservada senão a um “um pequeno número de “homens de exceção””, ou mesmo somente a alguns mestres em artes⁸⁰⁴.

Desta valorização da via especulativa decorria também uma concepção naturalista de pecado: se o sumo bem é o conhecimento da verdade pelo intelecto especulativo e “a realização do bem pelo intelecto prático”⁸⁰⁵, se é somente assim que o homem se conforma com a própria natureza racional, então “o homem cujo agir não é ordenado em vista deste sumo bem trai os imperativos de sua natureza”, e comete assim pecado⁸⁰⁶. Deste modo, os homens comuns, que vivem de trabalhos manuais, eram relegados para a imoralidade⁸⁰⁷. Tratava-se de uma ética própria para os mestres, gerada exclusivamente por eles e “separada do universo moral comum a todos os cristãos”⁸⁰⁸. Além disso, continua Piché, ao eleger “a sabedoria filosófica, *habitus* do intelecto” como “virtude privilegiada para a união com Deus”, os mestres em artes negavam “a primazia concedida pelos teólogos à *devotio*, disposição do coração que caracteriza a contemplação religiosa e que, contrariamente à sabedoria dos filósofos, é acessível a todos”⁸⁰⁹.

Mas a incompatibilidade deste elitismo e hedonismo intelectual com a fé cristã ia ainda mais longe: ao colocar “acima de qualquer outro bem esta *delectatio*” que o homem

⁸⁰² *Ibid.*, p. 278.

⁸⁰³ *Ibid.*, p. 276.

⁸⁰⁴ *Ibid.*

⁸⁰⁵ *Ibid.*, p. 250.

⁸⁰⁶ Cf. *Ibid.*

⁸⁰⁷ Cf. *Ibid.*, p. 279.

⁸⁰⁸ *Ibid.*, p. 280.

⁸⁰⁹ *Ibid.*, p. 279.

pode “alcançar somente com seus recursos humanos”, e com a qual, como afirmava Boécio, pode ordenar “virtuosamente sua vida” e chegar à sua “perfeita realização”, os filósofos contrariavam também a insistência cristã “na impotência radical do homem aqui embaixo para realizar por si mesmo sua perfeição moral, devido à corrupção da natureza pelo pecado original”⁸¹⁰.

Por fim, Piché apresenta como terceiro ponto de litígio entre a ética aristotélica e a moral cristã o “duplo esvaziamento da ordem sobrenatural”: a felicidade perfeita, fim último do homem, não só pode ser obtida nesta vida, como é também acessível aos homens somente por seus recursos naturais. Aristóteles nada disse sobre a beatitude celeste, “a única perfeita para o cristianismo”, e a felicidade que considerava poderia ser alcançada pelo homem sem a intervenção divina⁸¹¹. A ética aristotélica, ainda que se realize na contemplação teológica, situa-se “no plano horizontal da imanência” e “visa essencialmente” uma “felicidade perfeita” para esta vida, uma felicidade “à medida das forças humanas, pela prática racional das virtudes naturais”⁸¹². A moral cristã, no entanto, “gravita em torno do eixo vertical da transcendência”, do destino sobrenatural, da “salvação eterna na vida futura”. Certamente, também considera que o homem pode preparar-se aqui embaixo “pelas virtudes teologais que a graça divina” lhe infunde, mas é somente nesta vida futura que poderá “gozar da *beatitudo perfecta* e encontrar a redenção de sua natureza pecadora”, que “ultrapassa infinitamente o poder do homem deixado a si mesmo”⁸¹³. Nesta vida, pode somente alcançar a *beatitudo imperfecta*, conforme a doutrina de Tomás de Aquino⁸¹⁴.

Estas divergências se tornaram evidentes em meados do século XIII, através dos comentários de Eustrate à tradução da *Ética* feita por Roberto Grosseteste. Eustrate procurou solucioná-las estabelecendo uma equação “entre o esforço do intelecto humano para alcançar a felicidade e a prece do crente para obter de Deus a felicidade”. Também Alberto Magno não escondeu as diferenças entre Aristóteles e os cristãos, e não deixava de observar que a busca puramente racional da felicidade acessível na terra deve levar em consideração o papel essencial da graça divina para alcançar o fim último no além. Mas procurou conciliá-los ao observar que estavam de acordo ao “fazer do repouso em Deus o auge de uma felicidade que é espiritual mais que material”. E considerava também que

⁸¹⁰ *Ibid.*, p. 249.

⁸¹¹ *Ibid.*, p. 280 n. 2.

⁸¹² *Ibid.*

⁸¹³ *Ibid.*

⁸¹⁴ *Ibid.*, p. 272.

Aristóteles nada falou sobre a graça porque isso não cabia a ele, enquanto filósofo⁸¹⁵. Da mesma forma, Tomás de Aquino “tentou demonstrar que a moral filosófica não se opõe à moral cristã”, desde que se abra à sua influência, pois “a graça não abole a natureza”, mas lhe confere a perfeição original perdida com o pecado original, e que ela já não pode recuperar por si mesma⁸¹⁶.

O problema, portanto, não era abstrair da fé, o que outros também haviam feito⁸¹⁷. O fato de os mestres não mais pretenderem “fazer desaparecer”, como afirma Piché, “os pontos de fricção existentes entre sua ética intelectualista e a moral católica”, e não mais fazerem referência “aos dados revelados do cristianismo”⁸¹⁸ não era impensável. Mas ficar somente neste ponto de vista sim⁸¹⁹, ao menos para um cristão. No entanto, os mestres faziam do polo filosófico – a felicidade perfeita na terra pela via intelectual – o melhor estado, no qual gostariam de permanecer⁸²⁰. Este “modo de pensar que excluía totalmente a Revelação poderia facilmente passar por uma recusa da fé católica da parte destes mestres”⁸²¹. Pois a moral natural era justificável se completada pela ótica globalizante da ciência sagrada, mas se tornava suspeita quando os mestres a apresentavam como um todo fechado, do ponto de vista do que é racionalmente demonstrável.

Estas são as razões pelas quais a relativização que os mestres faziam de suas afirmações foi possivelmente interpretada pelos censores apenas como um recurso, uma “cobertura discursiva”, para dissimular uma ideia que eles não ousavam defender abertamente: a ideia de que “existe aqui embaixo uma felicidade para o *homo viator*”, à qual a filosofia seria capaz, tanto quanto a religião, de dispor os homens⁸²². Assim, isso que deveria ser apenas um “distanciamento metodológico” em relação ao sobrenatural tornava-se “uma tentativa de fazer reviver uma moral pagã totalmente incompatível com o cristianismo”, através da “apologia de uma ética naturalista autossuficiente que exprime a quintessência do homem e realiza sua perfeição última”, uma ética demasiado humana, “fiel à terra”, e que “afasta radicalmente a eventualidade de uma intervenção divina na ordem moral”⁸²³.

⁸¹⁵ *Ibid.*, p. 280–281 n. 2.

⁸¹⁶ *Ibid.*, p. 281.

⁸¹⁷ *Ibid.*, p. 275.

⁸¹⁸ *Ibid.*, p. 273.

⁸¹⁹ *Ibid.*, p. 275.

⁸²⁰ *Ibid.*, p. 280–281 n. 2.

⁸²¹ *Ibid.*, p. 275.

⁸²² *Ibid.*, p. 283.

⁸²³ *Ibid.*, p. 281.

Foi assim que os censores compreenderam. E mesmo que tenham exagerado, observa Piché, havia de fato “uma ambiguidade que encobria o propósito desses mestres”. É certo que afirmavam que suas conclusões deviam ser entendidas do ponto de vista filosófico, e que, se eles se contentavam “de tratar exclusivamente de virtudes naturais e da felicidade terrestre”, era “por simples respeito aos limites profissionais e acadêmicos que lhes” eram atribuídos. No entanto, continua Piché, “estes mesmos mestres” exaltavam “com entusiasmo o primado e a superioridade da filosofia como estilo de vida que permite ao homem nada menos que um encaminhamento para a causa primeira”, como se a filosofia constituísse para eles “a única perspectiva e a finalidade última da existência humana”⁸²⁴.

Piché apresenta assim, neste capítulo sobre a ética, uma argumentação bastante distinta, ou mesmo divergente, da do capítulo anterior. Pois ao tratar da questão epistemológica, dedica-se, com vimos, principalmente a demonstrar que o objetivo dos mestres não era mais do que possibilitar o livre desenvolvimento de seu discurso dentro dos limites da esfera teórica, sem vigilância teológica⁸²⁵; era promover uma filosofia por ela mesma, não mais destinada a “esclarecer intelectualmente a Escritura santa”⁸²⁶; uma filosofia independente de qualquer objetivo religioso. Tal objetivo, no entanto, insiste Piché, era buscado de forma inteiramente “respeitosa em relação a fé”⁸²⁷, à qual afirmavam aderir.

Vimos também que, em sua obra *De aeternitate mundi*, Boécio tinha como objetivo demonstrar que “não há nenhuma contradição possível entre os dados da revelação religiosa e as conclusões racionais de uma enquête filosófica bem conduzida, uma vez que fé e razão operam sobre dois planos bem distintos que não podem interferir um no outro”⁸²⁸. Os mestres nunca defenderam, portanto, o “absurdo lógico”⁸²⁹ da dupla verdade, como é evidente, e nem mesmo quiseram afirmar como verdade absoluta qualquer conclusão racional oposta à fé, uma vez que relativizavam seu discurso.

Certamente, neste segundo capítulo, Piché também aponta alguns problemas concretos para a fé, em consequência do “separatismo epistemológico” promovido por Boécio: se à filosofia compete “tudo o que provém da razão”, de outra parte resta um

⁸²⁴ *Ibid.*, p. 282.

⁸²⁵ *Ibid.*, p. 222.

⁸²⁶ *Ibid.*, p. 213–215.

⁸²⁷ *Ibid.*

⁸²⁸ *Ibid.*, p. 192.

⁸²⁹ *Ibid.*, p. 224.

“credo religioso desprovido de toda base racional”⁸³⁰. Mas insiste que em nenhum momento, no entanto, isso levou os mestres a desvalorizarem este credo. Sendo assim, é forçoso concluir, como faz Piché neste segundo capítulo, que o objetivo dos censores era arrancar pela raiz o desejo “de uma filosofia independente, ainda que respeitosa em relação a fé”, a fim de torná-la novamente um instrumento subordinado “aos fins de uma corroboração constante dos artigos da fé cristã”⁸³¹, e de garantir com isso o domínio dos teólogos⁸³².

Em suma, o principal plano da condenação – aquele que realmente a explica – seria o da relação de poderes, o plano político. Se nada há que se possa objetar aos mestres em matéria de fé, se o plano doutrinal não corria riscos – uma vez que relativizavam sempre seu discurso e expressavam constantemente sua adesão à fé como verdade absoluta –, esta é de fato a conclusão que se impõe. Na ausência de uma justificativa real, de uma acusação válida, terminamos o segundo capítulo com a convicção de que os censores de fato quiseram distorcer intencionalmente suas obras, aproveitando-se da oportunidade que a sutileza do pensamento dos mestres oferecia para isso, e fazendo-os defender assim o que nunca defenderam (a verdade absoluta de proposições contrárias à fé), com o principal objetivo de reconduzi-los ao domínio de teólogos conservadores e, em última instância, da Igreja. É através desta “hermenêutica do poder, de inspiração foucaultiana”, que Piché considera possível “projetar um pouco de luz sobre o “evento” de 1277”, porque somente ela nos permite “por em relevo o contexto “político” das relações de forças entre o discurso filosófico e o discurso teológico na Universidade de Paris”⁸³³.

No entanto, a partir do terceiro capítulo, dedicado à questão ética, é possível demonstrar que o plano doutrinal apresentava sim uma série de perigos reais para a fé, e portanto de motivos graves para a condenação. Estes motivos não diziam respeito apenas à “subordinação” de um campo do saber, nem tratavam de temas pontuais ou minúcias doutrinárias ainda não definidas, de “opiniões de escolas” que, como afirma Hissette, “a intemperança de alguns ameaçava erigir em dogmas de fé e impor a todos”⁸³⁴. Tratava-se de doutrinas incompatíveis com a fé católica que eram de fato defendidas, e que diziam respeito a questões realmente estruturais: a *revelação* e a *graça*.

⁸³⁰ *Ibid.*, p. 219.

⁸³¹ *Ibid.*, p. 225.

⁸³² *Ibid.*, p. 213–215.

⁸³³ *Ibid.*, p. 286.

⁸³⁴ HISSETTE, *Enquête sur les 219 articles condamnés à Paris le 7 mars 1277*, p. 11.

Em relação à graça, Piché afirma, por exemplo, citando Luca Bianchi na conclusão de suas reflexões sobre a questão ética, que a discussão em torno da Ética a Nicômaco não se resumia somente em “uma batalha pelos valores cristãos contra os valores pagãos, pela fé dos simples contra a razão dos doutos”. Era uma batalha pelos “direitos da graça contra as pretensões da natureza”⁸³⁵. Pois, ao pretenderem alcançar com suas próprias forças naturais, através do caminho filosófico, a felicidade nesta vida, e até a prometida pela fé na outra, os mestres dispensavam assim a importância da graça.

E a importância atribuída a ela pela fé católica não datava do século XIII. Esta graça, esta doação generosa que o Criador faz de si mesmo aos homens, encontra sua expressão máxima na vinda de Cristo ao mundo⁸³⁶. E no Novo Testamento, já o vemos não só declarar a sua importância para a redenção dos homens – quando afirma derramar o seu sangue “em remissão dos pecados” (Mt 26,28) – mas também a sua necessidade: “sem mim nada podeis fazer” (Jo 15,5). Esta associação entre graça e redenção também se manifestou claramente entre os primeiros cristãos: “...onde abundou o pecado, superabundou a graça. Assim como o pecado reinou para a morte, assim também a graça reinará pela justiça para a vida eterna, por meio de Jesus Cristo, nosso Senhor” (Rm 5,20-21).

Posteriormente, a heresia pelagiana levou a Igreja do século V a precisar sua doutrina sobre este assunto. O pelagianismo, afirma Daniel-Rops, “proclamava a onipotência moral da vontade; mesmo quando não quer o bem nem o pratica, o homem pode fazê-lo por virtude exclusiva das suas forças naturais”. Não é verdade, portanto, “que exista na sua natureza uma falha essencial, uma força secreta que o empurre para o mal”. Sendo assim “o batismo não é estritamente necessário e a graça santificante não é indispensável à vida sobrenatural”⁸³⁷. Em última análise, observa Daniel-Rops,

a Redenção perde o seu sentido de regeneração da morte para a vida: quando muito, é um exemplo de elevação para Deus. Tal sistema reduzia a religião, privada de todo o sobrenatural, a um simples moralismo; negava a utilidade do sacrifício de Cristo e tornava inútil a oração. Se eu sozinho posso salvar-me, para que hei de orar?⁸³⁸

⁸³⁵ BIANCHI, Luca. In PICHÉ, **La condamnation parisienne de 1277**, p. 282.

⁸³⁶ Cf. LÉON-DUFOUR, Xavier *et al* (Orgs.), **Vocabulário de Teologia Bíblica**, Petrópolis: Vozes, 1992, p. 387.

⁸³⁷ DANIEL-ROPS, **A Igreja dos Tempos Bárbaros**, p. 38.

⁸³⁸ *Ibid.*, p. 38–39.

Foi principalmente Agostinho que tentou demonstrar o erro, “ele que sabia tão bem, por experiência própria, como é fraca a vontade do homem e como é indispensável a ajuda de Deus. Antes mesmo de conhecer as teses de Pelágio – escreveu ele –, já os meus livros as refutavam”⁸³⁹. Tratava-se de afirmar “o caráter propriamente religioso do catolicismo, o seu mistério, isto é, a Graça”, em oposição a este “sistema de comportamento virtuoso mas sem verdadeira vida espiritual”. Sua argumentação resumia-se “na apóstrofe de São Paulo, que tanto o tinha impressionado no tempo da sua grande crise: “Que tens tu que não tenhas recebido?””⁸⁴⁰. E Agostinho “persegue o erro até à sua condenação por Roma, preparada pelo Concílio de Cartago de 416”, pronunciada por Inocêncio I em 417⁸⁴¹ e reafirmada no Concílio Ecumênico de Éfeso em 431.

Esta doutrina não foi contradita quando a Igreja do século XVI se viu obrigada a precisar a sua outra face e esclarecer a importância das obras, ao confrontar-se com a doutrina luterana. Pois Lutero havia chegado em suas conclusões ao extremo oposto de Pelágio. Para ele, afirma Daniel-Rops,

o homem está de tal forma corrompido pelo pecado, de tal forma viciado nas suas faculdades, que a sua razão já não sabe reconhecer o que o salvaria, e, mesmo que distinga a verdade, a sua vontade é radicalmente incapaz de praticar por si própria o bem. Lutero recusa, por conseguinte, o livre-arbítrio do homem.⁸⁴²

A salvação, portanto, viria somente pela fé⁸⁴³. Deste modo, os sacramentos perdiam sua validade como “veículos da graça”. Lutero, ainda que não os rejeitasse a todos, considerava-os somente como sinais que “atestam que aquele que os recebe tem fé e espera ser justificado pelos méritos de Cristo; por si próprios, não comunicam nenhuma graça”⁸⁴⁴.

Por esta razão, a resposta dada pelo Concílio de Trento foi dupla: por um lado, adotou o tom otimista que “um Santo Agostinho, um São Bernardo, um São Tomás integraram no catolicismo” em relação ao homem: “Não é que seja imune ao pecado; o pecado original está aí, definido minuciosamente em cinco cânones. Mas, embora

⁸³⁹ *Ibid.*, p. 39.

⁸⁴⁰ *Ibid.*, p. 40.

⁸⁴¹ *Ibid.*, p. 39.

⁸⁴² DANIEL-ROPS, *A Igreja da Renascença e da Reforma (I)*, São Paulo: Quadrante, 1996, p. 310.

⁸⁴³ Lutero nunca ensinou, como observa Daniel-Rops, “a salvação pela fé sem obras”, como se costuma afirmar. As obras eram para ele consequência da fé. Ainda assim, a justificação vinha pela fé, e o valor das obras dependia dela (Cf. *Ibid.*, p.310-311).

⁸⁴⁴ DANIEL-ROPS, *A Igreja da Renascença e da Reforma (I)*, p. 313.

entenebrecida pelo pecado, a natureza humana não está irremediavelmente corrompida”. Entretanto, não dispensava com isso a necessidade da graça: a chave está em entender que “o que Deus pede ao homem é que coopere na obra da sua salvação com todas as forças de que seja capaz, na certeza de que o seu esforço será inútil sem a graça, mas também com a convicção de que essa graça não lhe será recusada, se ele for fiel”⁸⁴⁵.

Como observa Ratzinger, o Novo Testamento, “apesar de sua mensagem da graça”, insiste “no julgamento dos seres humanos “de acordo com as suas obras”, de modo que ninguém poderá fugir dessa prestação de contas sobre a sua conduta”. Para a doutrina católica existe, portanto, “uma liberdade que não é suspensa nem mesmo pela graça (...), o destino definitivo do ser humano não lhe é imposto à margem de sua conduta”⁸⁴⁶. Para além do paradoxo aparente, é possível entender que “existem ambas as realidades: a radicalidade da graça que livra o ser humano de sua impotência, e, da mesma maneira, a seriedade da responsabilidade que é exigida do ser humano dia a dia”⁸⁴⁷.

Afinal, observa Daniel-Rops sobre esta mesma questão, “não é verdade que Deus seja um tirano caprichoso, que chame uns para o Céu e outros para a condenação, em virtude de uma incompreensível predestinação”, pois “o dogma central do catolicismo não é a queda, o pecado, o terror do castigo merecido; é a Redenção, é a caridade de Cristo, o seu amor pela humanidade”⁸⁴⁸. Se a graça está, portanto, à disposição de todos, e “atua perpetuamente nos sacramentos”⁸⁴⁹, o que diferencia os homens é a resposta que dão a ela com suas obras. É portanto pelos sacramentos que “a ação infável da graça se encontra com a fé e com o esforço do fiel, a fim de conduzi-lo à salvação”⁸⁵⁰.

Assim, a salvação é inteiramente obra da graça, mas não basta ao homem que acredite nela. É necessário que se esforce para ir ao encontro dela: “só a fé não basta; um cristão que cometa um pecado mortal está privado da graça e a caminho de condenar-se, mesmo que creia. É sobre este duplo papel da fé e das obras que insistem com admirável minúcia os decretos conciliares, aprovados na sessão VI”⁸⁵¹ do Concílio.

A necessidade da graça é, portanto, doutrina clara e explicitada desde Pelágio, e assim permanece: “Esta vocação para a vida eterna é sobrenatural. Depende integralmente da iniciativa gratuita de Deus, pois apenas ele pode se revelar e dar-se a si mesmo. Esta

⁸⁴⁵ DANIEL-ROPS, *A Igreja da Renascença e da Reforma (II)*, São Paulo: Quadrante, 1999, p. 108.

⁸⁴⁶ RATZINGER, *Introdução ao Cristianismo*, p. 237.

⁸⁴⁷ *Ibid.*, p. 238–239.

⁸⁴⁸ DANIEL-ROPS, *A Igreja da Renascença e da Reforma (II)*, p. 108–109.

⁸⁴⁹ *Ibid.*, p. 109.

⁸⁵⁰ *Ibid.*

⁸⁵¹ *Ibid.*, p. 108.

vocação ultrapassa as capacidades da inteligência e as forças da vontade do homem”, afirma o atual Catecismo da Igreja Católica. “A graça de Cristo é o dom gratuito que Deus nos faz de sua vida infundida pelo Espírito Santo em nossa alma, para curá-la do pecado e santificá-la”⁸⁵².

É somente em vista destas considerações que se pode entender por que a afirmação feita pelos mestres – de que a felicidade sobrenatural prometida pela fé estaria ao alcance dos homens apenas pela razão e por suas virtudes naturais – atentava não contra o “domínio” dos teólogos, mas contra elementos fundamentais do cristianismo: a redenção e a graça. E é por esta razão que os filósofos contrariavam a doutrina cristã que insiste, como observa Piché, “na impotência radical do homem aqui embaixo para realizar por si mesmo sua perfeição moral, devido à corrupção da natureza pelo pecado original”⁸⁵³.

O problema não estava, como poderia parecer, no surgimento de uma moral “substituta” para a moral religiosa, e que portanto dispensasse esta última, como se se tratasse de uma luta por um determinado papel disputado por duas “morais” igualmente válidas. É isso que Piché parece sugerir, através da hermenêutica do poder, ao falar desta “moral rigorosamente e exclusivamente filosófica”⁸⁵⁴, desta “versão concorrente” que pretendia “remediar o maior problema cristão”⁸⁵⁵, o da natureza pecadora, e assim tornar a graça dispensável⁸⁵⁶. Mas não se tratava de enfrentar uma “concorrente”, de combater um outro caminho que surgia e que, por equiparar-se ao da fé, colocava em risco o poder eclesiástico, que até então tinha o monopólio neste assunto. O que estava em questão era o fato de que, para a fé cristã – caso quisesse permanecer fiel aos Evangelhos, que ensinam, como Piché mesmo observa, que a natureza pecadora “só pode ser curada pela graça salvadora de Deus”⁸⁵⁷ – a filosofia, por si mesma, jamais poderia remediar esta deficiência.

Esta pretensão filosófica, ainda que aparentemente não se opusesse “ao fim último cristão”, uma vez que também visava a contemplação do Primeiro, acabava por criar para si uma noção de Deus e do homem absolutamente divergentes, e diminuir significativamente o abismo entre ambos, tornando-o transponível. É somente em vista desse abismo que podemos entender a necessidade da redenção, da graça, e também, aliás,

⁸⁵² **Catecismo da Igreja Católica**, 4ª edição. São paulo: Edições Loyola, 1999, p. 527.

⁸⁵³ PICHÉ, **La condamnation parisienne de 1277**, p. 249.

⁸⁵⁴ *Ibid.*, p. 253.

⁸⁵⁵ *Ibid.*, p. 263.

⁸⁵⁶ *Ibid.*

⁸⁵⁷ *Ibid.*

a insistência cristã na virtude da humildade, e a conseqüente rejeição do elitismo intelectual promovido pelos mestres. Talvez não seja tão “ingênuo”, portanto, considerar que para os censores o problema estivesse não tanto na intenção de “emancipar” a filosofia dos fins apologéticos, para que ela pudesse exercer assim livremente seu papel dentro do campo que lhe é próprio, mas em ver nela “uma disposição de espírito que restaura o homem”⁸⁵⁸ com as forças do homem.

É este abismo que explica também o problema em relação à revelação, muito próximo destas mesmas questões. “A religião da Bíblia está baseada numa revelação histórica”⁸⁵⁹. A respeito da doutrina trinitária, por exemplo, Ratzinger observa que ela “não nasceu de uma especulação sobre Deus, nem de alguma tentativa da reflexão filosófica de explicar a natureza da origem de todo ser; na verdade, ela é fruto do esforço de elaboração de experiências históricas”⁸⁶⁰. E não se trata de constatar uma característica secundária, mas outro elemento essencial da fé: a revelação é necessária, porque “Deus está infinitamente acima dos pensamentos e das palavras do homem”⁸⁶¹.

Como observa Ratzinger, a palavra “creio”, que inicia a profissão de fé do símbolo apostólico, mostra que, para o cristão, “aquilo que ele pode ver, ouvir e tocar” não define “a totalidade de tudo o que lhe diz respeito”. O cristão está “à procura de uma segunda forma de acesso à realidade, e a essa forma ele chama fé”. O ato de crer “encerra em si uma opção fundamental diante da realidade (...), a opção de não considerar irreal o que não se pode ver e o que de modo algum pode ser colocado no campo visual”⁸⁶². E não somente isso: para o cristão, é “justamente aquilo que não é visível” que “representa a verdadeira realidade que sustenta e possibilita toda a realidade restante”, de modo que deixar-se arrastar pela “gravidade natural que faz com que o ser humano tenda ao visível” é deixar escapar “o que lhe é próprio”, é não “perceber a cegueira que consiste em confiar apenas naquilo que os olhos veem”⁸⁶³.

Como consequência, a “comprovação”, para o cristão, é “apenas uma das maneiras de nos relacionarmos com realidade”, e “uma maneira, aliás, que não consegue absolutamente abarcar o todo, podendo inclusive levar a uma falsificação da verdade e do ser humano, se for vista como único critério”⁸⁶⁴. Assim, ao pretenderem permanecer

⁸⁵⁸ *Ibid.*

⁸⁵⁹ LÉON-DUFOUR *et al* (Orgs.), **Vocabulário de Teologia Bíblica**, p. 899.

⁸⁶⁰ RATZINGER, **Introdução ao Cristianismo**, p. 121–122.

⁸⁶¹ LÉON-DUFOUR *et al* (Orgs.), **Vocabulário de Teologia Bíblica**, p. 899.

⁸⁶² RATZINGER, **Introdução ao Cristianismo**, p. 39.

⁸⁶³ *Ibid.*, p. 39–40.

⁸⁶⁴ *Ibid.*, p. 44.

na filosofia – nas verdades alcançadas somente com a luz da razão – os mestres não somente dispensavam a necessidade da revelação juntamente com a da graça, mas também adotavam uma atitude diante da realidade inconciliável com a da fé, a atitude de quem considera o sensível e demonstrável como essência, ou ao menos como um âmbito suficiente para se alcançar este Deus “invisível” e, por conseguinte, a felicidade do homem.

Estes possíveis motivos para a condenação, explicitados no terceiro capítulo, são portanto de tal gravidade para a fé, que justificariam sozinhos a condenação. Não que as divergências doutrinárias explicitadas no segundo capítulo não fossem graves. Como Piché já havia observado, o conjunto de doutrinas condenadas, com sua “teologia minimalista”, sua “antropologia determinista” e sua “cosmologia eternalista”⁸⁶⁵, de fato “colocava radicalmente em crise os fundamentos do catolicismo”⁸⁶⁶. Mas tudo isso era anulado pela relativização do discurso dos mestres, o que causava o “impasse” do plano doutrinário.

No entanto, a relativização deixa de ter este efeito quando Piché argumenta, em contraste com o segundo capítulo, a favor de uma real “ambiguidade que encobria o propósito” dos mestres⁸⁶⁷. Para que o argumento da não contradição exposto por Boécio em sua obra *De aeternitate mundi* fosse válido, existia uma condição: a de permanecer no domínio do que é estritamente racional, do que é possível explicar pela razão humana. Por conseguinte, este Deus que, para a fé cristã, está “infinitamente acima dos pensamentos e das palavras do homem”, não poderia jamais ser considerado como um fim alcançável, de modo perfeito, pela filosofia. Se assim fosse, não precisaria ser revelado.

Mas se Piché demonstra que, nesta obra, Boécio fez uma “breve mas significativa incursão no campo da fé”⁸⁶⁸ – aproximando o fim buscado pela filosofia do fim sobrenatural revelado pela fé, de modo a equiparar a via filosófica à via cristã –, e se com isso podemos concluir, como Gauthier, que Boécio fechava assim “a porta a um conhecimento de fé superior ao conhecimento de razão”⁸⁶⁹, como então continuar sustentando que as “verdades” às quais chegavam pela via filosófica representavam para eles apenas verdades relativas e, portanto, inferiores às da fé, que seriam absolutas? Seria, aliás, difícil supor que esta vida inteiramente consagrada à busca da verdade – uma busca

⁸⁶⁵ PICHÉ, *La condamnation parisienne de 1277*, p. 167–168.

⁸⁶⁶ *Ibid.*, p. 165.

⁸⁶⁷ *Ibid.*, p. 282.

⁸⁶⁸ *Ibid.*, p. 244.

⁸⁶⁹ In *Ibid.*, p. 255 n. 3.

empreendida estritamente “no plano horizontal da imanência”⁸⁷⁰, no qual pretendiam permanecer –, fosse assim dedicada a uma verdade que os mestres considerassem apenas “relativa”, e falsa de modo absoluto.

Não se tratava, portanto, de uma filosofia apenas desligada “dos imperativos da apologética cristã” e centrada “em torno do princípio da razão natural”⁸⁷¹ a fim de alcançar tudo o que lhe fosse acessível dentro deste âmbito. Se os mestres pretendiam permanecer em uma via cujas teses se revelavam muitas vezes contraditórias com as da fé, e atribuíam a estas teses o mesmo nível de “verdade”, uma vez que a via filosófica se equiparava para eles à da fé, é necessário concluir – se não quisermos cair no “absurdo lógico”⁸⁷² da dupla verdade – que descartavam as verdades de fé.

Deste modo, não haveria de fato outra forma de ver a constante relativização feita pelos mestres de suas teses a não ser como um “recurso” para dissimular suas convicções, não só a de que “existe aqui em baixo uma felicidade perfeita para o *homo viator*”, à qual a filosofia poderia dispor os homens⁸⁷³, mas também todas as outras que, devido a essa relativização, havíamos desconsiderado na enquete de Hissette e nos dois primeiros capítulos de Piché. Já não se poderia afirmar então que os censores se aproveitaram de um raciocínio sutil para distorcer as doutrinas “relativamente ortodoxas” dos mestres, convertendo-as em “absolutamente heterodoxas”⁸⁷⁴. Se levarmos até as últimas consequências as reflexões do terceiro capítulo de Piché, é necessário concluir que essas doutrinas não eram relativas para eles. O impasse doutrinal deixa de existir.

Assim, a intenção de “subordinar” novamente a filosofia à teologia poderia perfeitamente representar não fins meramente políticos, não uma questão de poder antes de tudo – único argumento que parece plausível dentro de uma visão foucaultiana – mas a convicção de que a razão humana, nesta vida, estará sempre aquém da revelação divina, e de que as virtudes naturais jamais poderiam suplantar a graça. Deste modo, não se trataria também de restringir o campo da filosofia exclusivamente à corroboração dos artigos de fé, de modo que não pudesse estender-se livremente a outros campos. Mas para a visão cristã – ainda que não impeça a “abstração” das verdades de fé necessária à filosofia para que possa desenvolver-se livremente – o acesso à verdade mais elevada se

⁸⁷⁰ *Ibid.*, p. 280.

⁸⁷¹ *Ibid.*, p. 287.

⁸⁷² *Ibid.*, p. 224.

⁸⁷³ *Ibid.*, p. 283.

⁸⁷⁴ *Ibid.*, p. 181.

dará sempre nesta vida mortal por meio da revelação, da fé e da graça, às quais a razão pode prestar um poderoso auxílio, mas sem nunca suplantá-las.

Entretanto, esta certamente não é a conclusão de Piché. Mesmo que as observações do terceiro capítulo de sua obra nos forneçam argumentos suficientes para considerar que o plano doutrinal não é limitado para explicar a condenação, ainda assim, Piché conclui pelo desejo de manutenção do poder e domínio político da Igreja. Considera, por exemplo, que a pretensão dos mestres de se unirem, somente “pela sabedoria humana” a este “Sujeito primeiro da ciência sagrada da qual o teólogo se pretende o único depositário”⁸⁷⁵, seria um problema por usurpar o “projeto religioso do cristianismo”, e por questionar, ao dispensar a moral religiosa⁸⁷⁶, “o sistema de normas em virtude do qual a Igreja assegurava seu controle sobre a sociedade neste fim do século XIII”⁸⁷⁷. O bispo representaria assim, afirma Piché, “a maioria dos teólogos de seu tempo”, que viam nesta atitude “uma ameaça para a hegemonia espiritual da Igreja”⁸⁷⁸ e para o seu domínio exclusivo sobre o campo ético⁸⁷⁹.

Ao final de sua obra, Piché afirma que o que podemos saber sobre os mestres condenados é que buscavam construir um espaço epistemológico e institucional sobre o qual pudessem “ensinar, praticar e viver a filosofia por ela mesma, independentemente de considerações religiosas”⁸⁸⁰, um espaço para um “discurso filosófico” que não teria podido nascer e manter-se por muito tempo como um tipo de saber distinto sem a resistência que manifestaram os *artiens* em face das “tentativas totalizantes” dos teólogos conservadores que os condenaram”⁸⁸¹. Mas tudo isso que os *magistri artium* se propunham – a “prática da filosofia” desligada “dos imperativos da apologética cristã” e centrada “em torno do princípio da razão natural”, e a construção e vivência de “uma ética fundada sobre o que o intelecto apreende como sendo humanamente possível em vista de uma perfeição realizável na ordem imanente da “jornada terrestre”” – atitudes que representam para Piché “já neste último terço do século XIII, gestos precursores da modernidade filosófica”⁸⁸², justificam-se para um cristão somente quando o objetivo é manter-se dentro do estritamente racional, e manter-se apenas temporariamente. Pois

⁸⁷⁵ *Ibid.*, p. 259.

⁸⁷⁶ Cf. *Ibid.*, p. 253.

⁸⁷⁷ *Ibid.*, p. 260.

⁸⁷⁸ *Ibid.*, p. 271.

⁸⁷⁹ *Ibid.*, p. 254.

⁸⁸⁰ *Ibid.*, p. 285.

⁸⁸¹ *Ibid.*, p. 286.

⁸⁸² *Ibid.*, p. 287.

deste modo, a desconsideração da graça e da revelação significaria apenas uma “abstração” provisória, e não uma negação. Mas não é possível ao cristão querer *permanecer* na via filosófica, ainda que não a recuse.

Deste modo, a crítica feita por Piché à pretensão de subordinar “todos os discursos” ao que os censores entendiam como “verdade absoluta”⁸⁸³ perde sua força quando consideramos um detalhe significativo e tão ressaltado por ele mesmo: os mestres afirmavam aderir à fé. Compreende-se a exigência – feita pelo filósofo – de uma racionalidade livre para atuar em seu próprio campo, a fim de tirar até as últimas consequências de seus princípios, mas não a intenção – expressa por um cristão – de permanecer neste campo, uma vez que a sua fé lhe ensina que somente com suas forças e com sua razão não poderia alcançar a verdade plena nem a felicidade eterna. Desta forma, “a busca de uma “autonomia” do pensamento racional em relação à fé” e de “uma organização racional da existência que não seja mais presidida pelas grandes narrativas religiosas”, que Piché considera como inegáveis “propriedades” essenciais da modernidade⁸⁸⁴, permanecem sendo ainda hoje, na “modernidade”, característica somente de pensadores não cristãos, pois será sempre uma atitude incoerente para um cristão.

Conclusão

Qual é a importância desta discussão para entender de que forma Igreja e ciência se relacionaram na condenação de 1277? Por que faz diferença avaliar a condenação sobretudo pela ótica doutrinal, ou pela ótica da relação de poderes? Porque só é possível demonstrar – como é o objetivo deste trabalho – que a condenação não representou uma oposição deliberada da Igreja à liberdade filosófica, e, deste modo, um entrave à ciência, quando se considera a existência de um perigo real para a fé, e portanto de uma intenção genuína de defendê-la, através de medidas que incidiam somente sobre os cristãos e que provinham de uma autoridade legítima para eles.

Pois de outro modo, se a ortodoxia é vista apenas como um pano de fundo – quase um alibi – para atitudes que diziam respeito acima de tudo à hegemonia e ao controle, exercidas por um poder arbitrário não só sobre seus fiéis, mas sobre todos, então de fato

⁸⁸³ *Ibid.*, p. 288.

⁸⁸⁴ *Ibid.*, p. 287.

a resposta não poderia ser outra senão a fornecida por Piché nas últimas páginas de sua obra: aproximando as condições de trabalho dos filósofos do século XIII às de hoje, afirma que os mestres em artes nos recordam como, no começo de sua vida universitária, a filosofia

como “arte liberal” se via ameaçada em seu exercício por instâncias “heteronômicas” que pretendiam impor-lhe princípios e fins extrínsecos: ontem, “teocracia” buscando padronizar as consciências por meio dos dogmas católicos; hoje, tecnocracia tentando constantemente pôr toda a pesquisa intelectual a serviço dos imperativos utilitaristas das “potências” econômicas⁸⁸⁵.

Em seu último parágrafo, Piché opõe os *magistri artium*, que sabiam relativizar “suas opiniões à luz de postulados ontologicamente limitados que os sustentam”, que eram capazes “de estabelecer as “condições de possibilidade” de suas teorias” e que procuravam “constantemente pôr em perspectiva suas alegações e as dos outros”⁸⁸⁶, aos censores, “espíritos dogmáticos” que pretendiam “a qualquer preço, mesmo o da violência, subordinar todos os discursos, todos os pontos de vista, sob a única categoria de suas verdades que eles acreditam ser absolutas”. O que poderíamos concluir daí senão a clara afirmação de um bloqueio à atividade filosófica e, portanto, também à ciência?

Mas quando se entende que não são exatamente todas as consciências, mas sim as consciências *crístãs*, e que não se trata de uma padronização e sim de uma *coerência* – dentro de uma visão segundo a qual a razão em nada perde quando é completada e guiada pela fé, mas ao contrário, não só encontra nela um poderoso auxílio, como sem ela não poderia alcançar o seu fim último – já não se pode então falar em bloqueio à ciência, ao menos não para os que pensam desta forma, como podemos concluir sem “ingenuidade” que pensavam os censores. É impossível, portanto, dar uma resposta ao problema da ciência envolvido na condenação sem que se assuma antes uma posição diante da fé. Mas é igualmente impossível, ou ao menos injusto, procurar entender esta questão sem o necessário aprofundamento na visão que a própria Igreja tem de sua doutrina e de si mesma, e na qual se baseia para tomar suas decisões.

⁸⁸⁵ *Ibid.*

⁸⁸⁶ *Ibid.*, p. 288.

CAPÍTULO 5

Os debates do século XIV: consequências diretas da condenação

A crítica de Alexandre Koyré

Em meados do século XIII, Alberto Magno escrevia, em seu *De Caelo et Mundo*: Se “é preciso que todo corpo que se move circularmente se mova sobre algo fixo e estável”, então “é preciso que um corpo fixo e imóvel se encontre no centro do Universo, e esse corpo não pode ser senão a Terra”⁸⁸⁷. O axioma vinha de Aristóteles: todo movimento exige um referencial imóvel⁸⁸⁸. Sendo assim – explica Pierre Duhem, no sétimo volume de sua obra sobre *O sistema do mundo* – “a existência e a fixidez da Terra” eram “requeridas pela própria rotação dos orbes celestes”⁸⁸⁹.

Não só a imobilidade da Terra, mas também a sua necessária localização no centro do mundo, eram então reforçadas pela própria noção aristotélica de movimento e de lugar. Não eram afirmações isoladas, mas consequência de todo um sistema a respeito do universo e sua dinâmica. Para que alguma delas pudesse ser questionada, muitas outras precisariam ser igualmente reformuladas, muitas teorias que não datavam de ontem, mas tinham já uma história milenar, e encontravam-se bem estabelecidas. É necessário compreendermos esta realidade para que outra se torne evidente: de Aristóteles a Copérnico e Galileu, um longo e penoso caminho precisou ser percorrido, um caminho que nunca seria vencido com apenas um passo, como poderia parecer-nos hoje.

Não apenas Alberto Magno, mas outros filósofos contemporâneos – como Tomás de Aquino e Giles de Roma – e anteriores – como Averróis –, embora tenham proposto teorias “a respeito do lugar e do movimento” que com frequência “diferiam grandemente”, concordavam em afirmar que “a órbita suprema não realiza outro movimento senão o de rotação”, e que “seu centro fixo compete a um corpo absolutamente imóvel, e este corpo é a Terra”⁸⁹⁰. Pois, para eles, era “impossível conceber qualquer movimento local” sem que houvesse “um referencial, fixo por definição, em relação ao qual” os corpos poderiam estar em “em movimento ou em repouso”⁸⁹¹.

⁸⁸⁷ Alberto Magno. IN.: DUHEM, *Le Système du Monde: histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic (v.7)*, p. 171.

⁸⁸⁸ Cf. *Ibid.*, p. 168–171.

⁸⁸⁹ *Ibid.*, p. 171.

⁸⁹⁰ *Ibid.*, p. 203.

⁸⁹¹ *Ibid.*

Estas proposições, que eram “o suporte e como que a ossatura de todas as doutrinas que a Escolástica árabe ou cristã” havia formulado até então “a respeito do lugar e do movimento”⁸⁹², traziam diversas consequências. Uma delas, formulada por Averróis, era a de que “se toda circulação celeste se produz necessariamente em torno de um corpo central imóvel”, então “o sistema astronômico de Ptolomeu é inadmissível; seria preciso imaginar uma terra no centro do excêntrico de cada planeta; seria necessário colocar uma outra no centro de todo epiciclo”⁸⁹³. Além disso, “afirmar a imobilidade da Terra no centro do Mundo é afirmar a imobilidade do Universo *secundum substantiam*. As diversas partes do Universo podem trocar entre elas os lugares que ocupam, de forma que o Mundo seja móvel *secundum dispositionem*; mas o Universo não pode sofrer nenhum deslocamento de conjunto”⁸⁹⁴.

Entretanto, no início do século XIV, o sistema astronômico de Ptolomeu reinava “sem contestação entre os Franciscanos influenciados por Duns Scotus, e entre os mestres da Faculdade de Artes em Paris”. Na origem desta mudança, Duhem vê sem dúvida a influência da condenação de 1277. Eis que a ortodoxia cristã, afirma, irritou-se “com os inumeráveis entraves que, em nome da Lógica, o Peripatetismo e o Averroísmo pretendem impor à Onipotência divina”⁸⁹⁵. E dentre as 219 teses então condenadas, Duhem destaca duas, como vimos, cuja importância considera de forma especial: a tese 34 (27), segundo a qual “a causa primeira não poderia fazer vários mundos”, e a tese 49 (66), de que “Deus não poderia mover o céu em linha reta, porque então deixaria um vácuo”. Ambas recusavam a Deus o poder de realizar ações que, no mundo aristotélico, eram inconcebíveis.

Para Duhem, a rejeição destas proposições – condenadas para salvaguardar a onipotência divina – atingiu os próprios fundamentos do aristotelismo, e exigiu dos filósofos cristãos, então perplexos, o desenvolvimento de novas teorias físicas que reconsiderassem não só a possibilidade do vácuo e do deslocamento da Terra, mas até as noções mais básicas como a de lugar e a de movimento. A avaliação minuciosa que Duhem faz, em seu *Sistema do Mundo*, da repercussão destas proposições nas discussões escolásticas do século XIV o leva, em diversas passagens desta extensa obra, a considerar que, “se tivéssemos que designar uma data para o nascimento da ciência moderna”, seria

⁸⁹² *Ibid.*

⁸⁹³ *Ibid.*, p. 204.

⁸⁹⁴ *Ibid.*

⁸⁹⁵ *Ibid.*

“sem dúvida este ano de 1277, em que o bispo de Paris proclama solenemente que poderiam existir vários Mundos, e que o conjunto das esferas celestes poderia, sem contradição, ser animado por um movimento retilíneo”⁸⁹⁶.

Entretanto, esta visão suscitou imediatamente oposição, principalmente de historiadores da ciência moderna. Citando esta mesma passagem, em seu artigo sobre “O vazio e o espaço infinito no século XIV”, Alexandre Koyré afirma que Duhem põe, desta forma, “na origem da ciência moderna, a proclamação pelo bispo de Paris de dois absurdos”⁸⁹⁷. Retomando o que afirmara Étienne Gilson, Koyré reforça que a preocupação de Tempier era bem outra: “o bispo de Paris não se preocupava com a ciência; ele declarava simplesmente que não se pode negar a Deus, em nome das necessidades do mundo grego então tido por real”, o poder de “criar um ou vários mundos de estrutura diferente, e ele o declarava em nome da onipotência divina, como teólogo”⁸⁹⁸.

E apesar de Gilson considerar que, “se a ciência moderna não nasceu em 1277”, esta “é a data em que o nascimento das cosmologias modernas se tornou possível no meio cristão”⁸⁹⁹ – uma vez que, a partir de então, com “novas experiências mentais, a noção teológica de um Deus infinitamente potente libertou os espíritos do quadro finito em que o pensamento grego havia cercado o universo” – Koyré responde que, entretanto, “esta possibilidade, na maioria das vezes, permaneceu no estado de possível”⁹⁰⁰, como procura demonstrar em seu artigo. E observa, além disso, que discussões bem parecidas com as que foram feitas com base na onipotência divina (limitada apenas “pelas leis formais da ontologia lógica”⁹⁰¹) ocorreram também no meio árabe e judeu, “sem prévia condenação da cosmologia aristotélica”. É provável, portanto, “que mesmo sem a condenação de Étienne Tempier, as discussões sobre o vácuo e o infinito tivessem sido produzidas na escolástica cristã em virtude da necessidade interna das questões; e também em virtude do estudo da *Física* de Aristóteles e dos comentários gregos e árabes desta”⁹⁰².

Seja como for, continua,

é certo, em todo caso, que os pensadores cristãos não mostraram grande entusiasmo em aproveitar as possibilidades intelectuais que a condenação de 1277 lhes havia trazido, e que

⁸⁹⁶ DUHEM, *Études sur Léonard de Vinci: ceux qu’il a lus et ceux qui l’ont lu (seconde série)*, p. 412.

⁸⁹⁷ KOYRÉ, *Le vide et l’espace infini au XIVe siècle*, p. 45.

⁸⁹⁸ E. Gilson. IN.: *Ibid.*

⁸⁹⁹ Étienne Gilson. IN.: *Ibid.*, p. 45–46.

⁹⁰⁰ *Ibid.*, p. 46 n. 2.

⁹⁰¹ *Ibid.*

⁹⁰² *Ibid.* n. 3.

eles acolheram a intervenção de Étienne Tempier não como uma libertação do quadro finito do pensamento grego, mas como uma intrusão desastrada de um retrógrado convicto e ignorante em um domínio em que ele não tinha nada que fazer. Por isso, fora algumas exceções – todas isoladas e tardias – nenhum contemporâneo, e sobretudo nenhum dos mestres parisienses (as exceções referem-se a oxfordianos) tiveram em grande conta, em matéria de cosmologia, o decreto do bispo de Paris⁹⁰³.

Koyré serve-se também, nestas considerações iniciais de seu artigo, de um argumento semelhante ao que vimos em Piché: a condenação, como “os mestres parisienses o sabiam sem dúvida bem melhor do que nós”, certamente não foi somente

um ato de defesa da fé católica em face da difusão ameaçadora das doutrinas averroístas; ela foi, ao mesmo tempo, uma astuciosa operação universitária, operação inspirada sobretudo pelos teólogos seculares, tradicionalistas e conservadores, e dirigida tanto contra os mestres da Faculdade de Artes quanto contra os regulares, dominicanos e franciscanos, quase inteiramente conquistados pela ciência – ou pelas ciências – novas, pela física de Aristóteles e pela astronomia de Ptolomeu⁹⁰⁴.

Em suma, para Koyré, “a pluralidade de “mundos” e a possibilidade do movimento do nosso “mundo” (sistema terrestre ou solar) não tiveram nenhum papel na formação dos conceitos fundamentais da ciência moderna, seja qual for a importância que elas tenham tido posteriormente”⁹⁰⁵. Ainda que “a importância do decreto de 1277” tenha sido “muito grande em matéria de teologia, e mesmo de filosofia pura”, afirma, remetendo novamente a Gilson, “em matéria de cosmologia seu valor doutrinal foi perturbado pela resistência obstinada dos dominicanos e, finalmente, anulado pela canonização de São Tomás. Por isso a cosmologia aristotélica reinou até o século XVII nas escolas do pensamento do Ocidente”⁹⁰⁶. Afinal, como poderiam “atribuir um valor científico a uma condenação cuja própria formulação revelava de uma maneira evidente a ignorância e a incompreensão de seus autores?”⁹⁰⁷.

A seguir, Koyré passa então a demonstrar em que consistia o contrassenso. Ao condenar a proposição 49 (66) – que ele considera “perfeitamente absurda” – os censores deixavam claro que não tinham “senão uma ideia muito vaga da doutrina aristotélica”.

⁹⁰³ *Ibid.*, p. 47.

⁹⁰⁴ *Ibid.*, p. 47–48.

⁹⁰⁵ *Ibid.*, p. 45 n. 2.

⁹⁰⁶ *Ibid.*, p. 47–48 n. 2.

⁹⁰⁷ *Ibid.*

Pois Deus não poderia “mover o mundo em linha reta não porque um tal movimento produziria um vácuo, mas, muito mais simplesmente, porque a própria ideia de um tal movimento” era “rigorosamente inconcebível”. Afinal, na concepção aristotélica, “todo movimento (local) de um móvel qualquer pressupõe um “lugar” do qual se parte e um “lugar” para o qual se vai”. Entretanto, para o peripatetismo, “todos os “lugares” estão no interior do mundo, e o mundo em si não está em um lugar”. Fora dele, portanto, não somente não há um lugar “em que o mundo pudesse ser movido”: não há “absolutamente nada. O espaço físico – e é deste modo que ele se opõe ao espaço geométrico, euclidiano – é um espaço limitado e finito”⁹⁰⁸.

E esta concepção de espaço, observa Koyré, não era “de modo algum absurda”. Talvez fosse difícil compreendê-la na época de “predominância da física newtoniana, que considera o espaço euclidiano”, e quando ela era involuntariamente “substituída pela imagem de uma bola redonda nadando em um vazio infinito” e assim “distorcida irremediavelmente”. No entanto, “o Universo de Einstein, ainda que muito nitidamente maior que o Mundo de Aristóteles, é, como este, coextensivo ao espaço físico”, e fora dele também “não há nada, nem mesmo o vácuo, – nada a tal ponto que a própria expressão “fora de” não oferece mais nenhum sentido concebível”⁹⁰⁹. Assim, “este Universo é tão estritamente não móvel quanto o Mundo aristotélico, e mesmo o Deus cristão (à condição, naturalmente, de que não seja o Deus de Étienne Tempier ou de S. Pedro Damiano) não poderia movê-lo em linha reta. Justamente porque isso não teria nenhum sentido”⁹¹⁰.

Duhem, observa Koyré, também reconheceu que a interdição “invocava uma razão que um peripatético não podia admitir”, embora aqueles que a contestavam não ousassem “sustentar que a Assembleia de 1277 tinha formulado um absurdo”⁹¹¹. Certamente, entretanto, pensavam assim, pois “em nenhum dos textos muito numerosos que Duhem cita” – Koyré se refere aqui aos textos citados nas obras *O movimento absoluto e o movimento relativo* e *Estudos sobre Leonardo da Vinci* – “vemos estudar-se seriamente a questão do movimento do Universo em linha reta”⁹¹². Enquanto “os problemas postos pela astronomia ptolomaica”, como o “de um movimento circular na ausência de um corpo imóvel em torno do qual ele se faria”, eram “discutidos e

⁹⁰⁸ *Ibid.*, p. 48.

⁹⁰⁹ *Ibid.*

⁹¹⁰ *Ibid.*, p. 49.

⁹¹¹ Pierre Duhem. IN.: *Ibid.*

⁹¹² *Ibid.*

rediscutidos com interesse e paixão, o mesmo não se pode dizer a respeito do movimento retilíneo do Mundo. Afirmava-se a sua possibilidade invocando habitualmente o argumento da autoridade”⁹¹³.

“Como, aliás, surpreender-se com isso?”, questiona Koyré. “Para que se pudesse atribuir ao Universo um movimento de conjunto era preciso, necessariamente, *considerar o vácuo*, e representar “o Universo” como uma bola redonda *no meio de um espaço infinito*”⁹¹⁴. Mas esta “é uma concepção muito difícil de formar (e, mais ainda, de formular)” – continua, sem deixar de observar que João Filopono e Bradwardine o fizeram⁹¹⁵ –, pois para isso seria necessário superar Aristóteles e seu quadro finito ou não ter sido formado em seus princípios⁹¹⁶. E Koyré considera que, de fato, foi “esta segunda possibilidade que se realizou”: “é curioso constatar que nenhum dos inovadores, dos *moderni*, que, depois de Ockham, dedicaram-se a demolir a ontologia aristotélica, aproveitaram a ocasião fornecida pela condenação de 1277 para desferir um golpe mortal à sua cosmologia”⁹¹⁷.

E a segunda proposição destacada por Duhem também não teve, para Koyré, “muito mais sucesso do que a primeira”, embora não apresentasse “um absurdo tão flagrante como aquela”. O problema da pluralidade de mundos “pertencia ao estoque imutável de questões discutidas pela cosmologia aristotélica”. Entretanto, para a concepção aristotélica de Mundo, a sua unidade correspondia à unidade de Deus. Além disso, considerar a pluralidade de mundos seria subverter “as bases mais fundamentais da física”. Afinal, “o que seria da noção do lugar natural dos elementos na hipótese da pluralidade? E o que haveria entre os mundos? Um vácuo? Ou absolutamente nada?”⁹¹⁸. Henrique de Gand chegou, com efeito, a uma “solução intermediária”, considerando que entre os mundos haveria um vácuo rodeado pelo nada, “solução perfeitamente ininteligível, mesmo para seus contemporâneos”⁹¹⁹.

Com efeito, conclui Koyré, estas questões eram difíceis e “perfeitamente inúteis”, pois era certo que Deus só havia criado um mundo. Por isso, é compreensível que os contemporâneos de Tempier “tenham preferido se ocupar do mundo tal como ele era, ou ao menos tal como eles acreditavam que era, do que estudar as condições de possibilidade

⁹¹³ *Ibid.*

⁹¹⁴ *Ibid.*

⁹¹⁵ Cf. *Ibid.* n. 5.

⁹¹⁶ Cf. *Ibid.*, p. 50.

⁹¹⁷ *Ibid.*

⁹¹⁸ *Ibid.*

⁹¹⁹ *Ibid.* n. 5.

do Universo que Deus poderia ter criado se ele quisesse fazê-lo, mas que ele não criou porque não quis”⁹²⁰.

Por alguma razão que desconhecemos, não há neste artigo nenhuma menção à obra de Duhem – escrita em dez volumes – sobre *O sistema do mundo*. Entretanto, é com base nela que podemos fazer diversas ressalvas às observações de Koyré. Em primeiro lugar, que a condenação de 1277 tenha atingido, ao menos indiretamente, os dominicanos, isto é certo, pois algumas doutrinas de São Tomás de Aquino encontravam-se incluídas entre as 219 teses⁹²¹. Não sabemos, no entanto, por que Koyré inclui os franciscanos entre os que foram visados pelo decreto de Tempier, afirmando que também eles haviam sido “quase inteiramente conquistados” pelas novas ciências da física aristotélica e da astronomia de Ptolomeu⁹²². A ordem franciscana, ao contrário, mantinha-se fiel à tradição agostiniana e via com desconfiança as doutrinas peripatéticas: tal era a posição de Alexandre de Hales e de São Boaventura no século XIII. Deste modo, o decreto de Tempier representava para ela uma necessária defesa da tradição contra o aristotelismo⁹²³. Como vimos, foi justamente em torno destas divergências entre dominicanos e franciscanos que ocorreram muitas disputas a respeito da condenação no século XIV⁹²⁴.

Também não sabemos por que Koyré considera que a repercussão do decreto de 1277 possa ter sido grande no campo da teologia e da “filosofia pura”, mas não no campo da cosmologia, devido à “resistência obstinada dos dominicanos” que, em 1325, por ocasião da canonização de São Tomás, teriam alcançado a anulação “de seu valor doutrinal” a respeito deste assunto. Esta seria, conclui, a razão pela qual “a cosmologia aristotélica” teria reinado “até o século XVII nas escolas do pensamento do Ocidente”⁹²⁵. Entretanto, segundo Duhem, as doutrinas de Tomás visadas pela condenação tratavam, ao contrário, principalmente de temas teológicos ou filosóficos: as substâncias separadas, a natureza da alma e do intelecto, o determinismo da vontade. Das cinco teorias tomistas mais relevantes destacadas por Duhem, apenas a da unidade do Mundo dizia respeito à cosmologia⁹²⁶.

⁹²⁰ *Ibid.*, p. 50–51.

⁹²¹ Não nos aprofundaremos na relação específica da condenação com a doutrina de Tomás de Aquino.

⁹²² KOYRÉ, *Le vide et l’espace infini au XIVe siècle*, p. 47–48.

⁹²³ Cf. DUHEM, *Le Système du Monde: histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic (v.6)*, p. 99.

⁹²⁴ Cf. *Ibid.*, p. 95.

⁹²⁵ KOYRÉ, *Le vide et l’espace infini au XIVe siècle*, p. 47–48 n. 2.

⁹²⁶ Cf. DUHEM, *Le Système du Monde: histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic (v.6)*, p. 66–67.

Além disso, quando o decreto foi revogado em 1325, ele o foi, como sabemos, somente no que se referia à doutrina tomista, permanecendo assim intacto o restante das teses condenadas, muitas das quais também diziam respeito à cosmologia. E pela carta em que Étienne de Bourret, então bispo de Paris, anunciou a anulação, sabemos também que os artigos de Tomás não foram aprovados nem desaprovados, mas apenas deixados “à livre discussão”⁹²⁷. Nada entravava, portanto, as discussões cosmológicas em torno das teses condenadas. E ao contrário do que afirma Koyré, estas discussões ocorreram sim, e justamente porque através da condenação destas teses eram defendidas, como ele também observa, proposições a respeito do mundo que eram “absurdas” segundo os princípios aristotélicos mais fundamentais.

Não deveríamos nos surpreender de que a cosmologia aristotélica não tenha sido, por causa disso, inteiramente “demolida” já no século seguinte. A reação imediata de fato foi a de perplexidade. A construção do conhecimento humano, como Duhem observa diversas vezes e com justiça, é muito mais lenta do que poderíamos supor quando não nos aproximamos de suas discussões para perceber finalmente seus matizes, seus pequenos e incertos passos e seus recuos. Seria desconhecer este penoso processo afirmar, como faz Koyré, que “a cosmologia aristotélica” reinou intacta “até o século XVII nas escolas do pensamento do Ocidente”⁹²⁸, até ser, repentinamente, questionada e substituída pela chamada “ciência moderna”.

Koyré considera, como vimos, que as difíceis noções de *vácuo* ou de *universo infinito*, necessárias para a suposição do movimento em conjunto do mundo, eram tão difíceis de formular que somente aqueles que já não haviam sido formados segundo a física peripatética o puderam fazer, “tardiamente”. Mas como os novos princípios poderiam ser formulados apenas por aqueles que não mais tivessem sido formados por esta física, se ela não tivesse sido anteriormente questionada e debatida, para que estes novos construtores pudessem afinal ser formados segundo novos princípios?

Ao considerar que a “ciência moderna” permaneceu apenas no “estado de possível” até então, Koyré descarta com isso – ou mesmo despreza, como faz com a tentativa de Henrique de Gand para explicar a pluralidade de mundos – os consideráveis esforços de teólogos e filósofos, de fato inicialmente inquietos e perplexos, para dar sentido às então “absurdas” suposições de Tempier, que de forma alguma foram, como afirma Koyré, solenemente ignoradas como indignas de atenção. Com efeito, “ainda que o valor

⁹²⁷ Cf. *Ibid.*, p. 77.

⁹²⁸ KOYRÉ, Le vide et l'espace infini au XIVe siècle, p. 47–48 n. 2.

dogmático das decisões de Étienne Tempier tenha sido contestado desde a origem”, observa Duhem, “a influência das condenações feitas pelos doutores da Sorbonne” foi, sim, “muito grande na Universidade de Paris, e nas Universidades inglesas e alemãs às quais aquela dava a palavra de ordem”⁹²⁹. E nossa intenção neste capítulo é demonstrá-lo.

O movimento do céu em linha reta

Como era de se esperar, foi principalmente na Escola Franciscana – mais favorável ao decreto – que surgiram as principais discussões e esboços de novas doutrinas, através das rachaduras da teoria peripatética⁹³⁰. Duhem começa por retrair, no terceiro capítulo do sétimo volume de sua obra sobre *O sistema do mundo*, algumas das discussões a respeito das noções básicas de lugar e movimento que se seguiram à condenação da tese 49 (66), segundo a qual “Deus não poderia mover o céu em linha reta, porque então deixaria um vácuo”.

A respeito desta proposição, uma importante observação deve ser feita inicialmente. Duhem considera este “movimento retilíneo” – este *motu recto* – sobretudo como um deslocamento de todo o Universo em linha reta; e Koyré adota a mesma interpretação, como observa Hissette, afirmando por isso que “Étienne Tempier havia formulado um absurdo”⁹³¹. Entretanto, Hissette afirma que esta interpretação é “pouco provável”, pois se assim fosse, “em relação a qual ponto de referência um tal “deslocamento” do Universo seria concebível?”⁹³². Como vimos no terceiro capítulo, ele demonstra em sua enquete que este artigo foi “manifestamente inspirado”⁹³³ em um autor anônimo que se referia a um “deslocamento das “paredes” do céu em direção ao centro do Universo, deslocamento análogo à queda dos corpos”⁹³⁴. De fato, na própria formulação desta tese, aliás, o termo utilizado é “céu”, e não “universo” ou “mundo”: *Deus non possit mouere celum motu recto*.

⁹²⁹ DUHEM, *Le Système du Monde: histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic* (v.7), p. 205.

⁹³⁰ Cf. *Ibid.*

⁹³¹ A. Koyré. IN.: HISSETTE, *Enquête sur les 219 articles condamnés à Paris le 7 mars 1277*, p. 119.

⁹³² *Ibid.*

⁹³³ *Ibid.*

⁹³⁴ *Ibid.*

Se a fonte identificada por Hissette de fato for a que inspirou a condenação de Tempier, então toda a crítica de Koyré a respeito do “absurdo” formulado pelo bispo torna-se injusta. Entretanto, a argumentação de Duhem permanece válida, pois seja qual for o sentido dado a esta tese no momento da sua condenação, ela foi, entretanto, interpretada no século XIV em ambos os sentidos – e Duhem menciona ambos – mas discutida principalmente com o sentido de deslocamento em conjunto do mundo. Teremos ainda ocasião de comprová-lo através de inumeráveis escritos: dentre todas as discussões a respeito desta proposição apresentadas por Duhem, apenas algumas, como a de Richard de Middleton, consideraram também (mas não só) um movimento ocasionado por um vazio entre as paredes do céu⁹³⁵.

Inclusive, o problema do referencial para o movimento retilíneo do mundo, mencionado por Hissette, tornou-se justamente uma causa de debates muito fecundos. E apesar de Koyré insistir no “absurdo” deste movimento, veremos que o que estava em questão não era tanto defender o movimento retilíneo em si, mas discutir as consequências desta possibilidade: a mobilidade da terra, o vácuo e a necessária transformação de conceitos fundamentais como o de lugar e de movimento. Embora Koyré não tenha notado, foi exatamente isso que levou os escolásticos do século XIV a discutir, como ele próprio afirma, “os problemas postos pela astronomia ptolomaica”, como o “de um movimento circular na ausência de um corpo imóvel em torno do qual ele se faria”⁹³⁶. A mera possibilidade de que a Terra pudesse sofrer tal deslocamento de conjunto, fosse em linha reta ou não, confrontava-se com o problema do referencial imóvel, posto pelo peripatetismo, e se tal referencial poderia ser dispensado, então o sistema de Ptolomeu se tornava plausível.

Em seu relato destes debates, um dos primeiros autores mencionados por Duhem é o franciscano Richard de Middleton, que segundo Koyré, foi visivelmente “muito impressionado pela condenação de 1277”, porque a cita a todo momento com ou sem propósito⁹³⁷. A afirmação de que “Deus não poderia”, afirma Richard, “mover o céu em linha reta, foi excomungada pelo Monsenhor Étienne, bispo de Paris e doutor em Teologia sagrada”⁹³⁸. Por isso, devemos considerar que Deus “poderia dar ao Céu inteiro um

⁹³⁵ Cf. DUHEM, *Le Système du Monde: histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic* (v.7), p. 206.

⁹³⁶ KOYRÉ, *Le vide et l'espace infini au XIVe siècle*, p. 49.

⁹³⁷ *Ibid.*, p. 68.

⁹³⁸ DUHEM, *Le Système du Monde: histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic* (v.7), p. 206.

movimento retilíneo”, ainda que não exista espaço nem lugar fora do Céu, pois “Deus poderia criar um espaço fora do Mundo”⁹³⁹. Se necessário, afirma, ele poderia também produzir o vácuo. Richard considera também, como dissemos, o sentido dado por Hissette a esta tese, ao afirmar que “Deus poderia mover em linha reta uma parte do Céu”, fazendo “descer, por exemplo, uma parte do Céu Empíreo até a Terra”⁹⁴⁰.

Nem todos, no entanto, negaram a doutrina aristotélica da imobilidade da Terra no centro do mundo após a condenação. Alguns, como Jean de Jandun, fiéis à tradição aristotélica, continuaram afirmando, “com Aristóteles e Averróis”, e “apesar das condenações” de Tempier, “que o corpo central do Mundo permanece necessariamente imóvel”, e “que a esfera suprema não poderia receber outro movimento além de sua rotação uniforme”⁹⁴¹. Duhem prossegue descrevendo então as diversas considerações feitas por Jandun com o “objetivo de estabelecer firmemente o axioma peripatético” segundo o qual “todo movimento supõe a existência de um referencial fixo”⁹⁴².

Os corpos graves e leves, por exemplo, requerem “a existência de um corpo fixo para o qual se movem”⁹⁴³, pois “se movem a fim de alcançar o repouso”. Se “todo movimento natural é ordenado a este objetivo”⁹⁴⁴, então “se não existisse um objetivo capaz de servir de termo ao movimento, este movimento, que não poderia alcançar seu fim, seria um movimento vão, ou ainda, o movimento dos corpos graves ou leves se prolongaria ao infinito”⁹⁴⁵. Assim, conclui Jandun, “é manifesto que o lugar que serve de termo ao movimento natural deve ser imóvel”, e que “todo corpo inanimado que se move requer a existência de um termo imóvel em direção ao qual se move”⁹⁴⁶.

Além disso, se a essência do movimento é comportar-se agora “de uma maneira distinta da anterior”, como poderíamos “dizer que o Céu se comporta agora de uma forma diferente que antes”, se “não existisse um objeto corporal que seja fixo em relação ao Céu”? O movimento só é possível “por comparação com qualquer coisa fixa, porque é por comparação com a uniformidade que toda diversidade se reconhece”⁹⁴⁷. Jean de Jandun especifica ainda que não se trata de um centro matemático, como pretendia Walter Burley. “É a Terra inteira que exerce o papel de centro em relação ao Céu e ao seu

⁹³⁹ *Ibid.*

⁹⁴⁰ *Ibid.*

⁹⁴¹ *Ibid.*, p. 213.

⁹⁴² *Ibid.*, p. 217.

⁹⁴³ Jean de Jandun. IN.: *Ibid.*

⁹⁴⁴ Jean de Jandun. IN.: *Ibid.*

⁹⁴⁵ Jean de Jandun. IN.: *Ibid.*, p. 217–218.

⁹⁴⁶ Jean de Jandun. IN.: *Ibid.*, p. 218.

⁹⁴⁷ Jean de Jandun. IN.: *Ibid.*, p. 219.

movimento”⁹⁴⁸, e é necessário que seja assim, pois “se a Terra não fosse um corpo de uma certa extensão, não poderíamos dizer que, em relação a ela, o Céu se comporta de diversas maneiras nos diversos instantes, pois em relação a [um centro] indivisível, sua situação seria sempre a mesma”⁹⁴⁹.

No entanto, era preciso deixar claro que “a imobilidade da Terra não é a causa do movimento do Céu”⁹⁵⁰, e que na verdade, “é a posição ocupada pelo Céu que determina a situação do centro do Mundo”, pois “a imobilidade da Terra é um efeito, e não a causa do movimento do Céu”⁹⁵¹. Jandun observa que, “segundo Aristóteles, é por causa do movimento do Céu que todas as partes da Terra tendem ao centro”⁹⁵². De fato, explica Duhem, é “o mundo dos elementos” que “é governado pelos movimentos dos corpos celestes”. E era justamente deste princípio que derivava o “corolário universalmente admitido pela Filosofia peripatética: no mundo dos elementos, toda geração e toda corrupção de um novo ser ou de uma nova qualidade está sob a dependência das mudanças de aspecto do Céu”⁹⁵³.

É justamente deste corolário que Jean de Jandun se serve para construir, em suas *Quaestiones in libros de Caelo*, sua argumentação a fim de “ligar a imobilidade da Terra à mobilidade do Céu”⁹⁵⁴. Em suas considerações, afirma que “é absolutamente impossível que a Terra se mova ou que ela se afaste do centro do Mundo”, pois “se a Terra se movesse” ou “fosse expulsa para fora de seu lugar”, seria necessário “que o Céu parasse” ou que “se deslocasse também”. No entanto, “estas duas hipóteses são impossíveis”, pois “o Céu que, propriamente falando, não está em um lugar”⁹⁵⁵, não pode sofrer nenhum deslocamento de conjunto”⁹⁵⁶. E o Céu também não poderia “interromper seu movimento de rotação”, porque “se ele cessasse de girar, cessaria de existir, e seu motor cessaria,

⁹⁴⁸ Jean de Jandun. IN.: *Ibid.*, p. 220.

⁹⁴⁹ Jean de Jandun. IN.: *Ibid.*

⁹⁵⁰ *Ibid.*, p. 222.

⁹⁵¹ *Ibid.*, p. 221.

⁹⁵² Jean de Jandun. IN.: *Ibid.*

⁹⁵³ *Ibid.*

⁹⁵⁴ *Ibid.*, p. 221–222.

⁹⁵⁵ Neste capítulo, ao tratar do conceito de movimento, Duhem apresenta também em detalhes toda a discussão desta época a respeito da noção de “lugar”, definido, a partir da teoria aristotélica, como a superfície do “recipiente”. Assim, se o mundo não é contido por nada, ele não poderia estar em um lugar (Cf. DUHEM, 1956, p. 158-302).

⁹⁵⁶ DUHEM, *Le Système du Monde: histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic* (v.7), p. 222–223.

também, de existir”⁹⁵⁷. Deste modo, explica Duhem, Deus, que é o “primeiro Motor”, o “Motor do Céu, não poderia então mover a Terra”⁹⁵⁸.

Não havia na argumentação de Jandun, observa Duhem, quase nenhuma proposição que não se encontrasse entre as que foram condenadas no decreto de Tempier, o que o leva a concluir que “pelas condenações que fizeram em 1277, os teólogos da Sorbonne” abriram caminho “ao sistema de Copérnico”. Afinal, como “esse sistema poderia ser proposto se os filósofos, alinhando-se à opinião de Jean de Jandun, tivessem olhado o movimento da Terra como um absurdo lógico, que desafiaria até mesmo a onipotência de Deus?”⁹⁵⁹. Evidentemente, Duhem não pretendia dizer que Tempier tivesse em mente qualquer consequência deste tipo. Esta constatação independe da intenção dos teólogos: inesperado ou não, este foi certamente um desdobramento do decreto.

No entanto, de Jandun a Copérnico havia ainda um longo caminho, que não seria percorrido com apenas um passo. Pois de fato, como bem destacado por Koyré, a suposição do movimento da Terra contradizia os fundamentos da cosmologia aristotélica. Afinal, “como Deus poderia fazer o Universo inteiro realizar um movimento local, sendo que não existiria mais nenhum termo imóvel ao qual esse movimento pudesse ser reportado?”. Questão de fato difícil – observa Duhem, assim como Koyré –, imposta “à atenção dos filósofos” pelas decisões de Tempier. “Procure a resposta, *quaere responsionem*”, dissera Duns Scotus⁹⁶⁰. E o primeiro de seus discípulos que expôs uma “solução para este terrível problema” foi Jean de Bassols⁹⁶¹.

Uma das questões debatidas então era o problema da mobilidade ou imobilidade do “lugar” em si. Para os escotistas, como para Aristóteles, o lugar de um objeto era delimitado pela matéria do “recipiente” que o continha, e portanto se a matéria em volta do objeto se alterasse, também o seu lugar mudaria, ainda que o objeto permanecesse imóvel⁹⁶². Na escola escotista, começou a surgir, no entanto, “de uma forma muito sucinta e bastante confusa”, a “noção de lugar persistente *por equivalência*”⁹⁶³. Em torno de um corpo imóvel, “os lugares que se sucedem” possuem “uma certa relação de

⁹⁵⁷ *Ibid.*

⁹⁵⁸ *Ibid.*, p. 223.

⁹⁵⁹ *Ibid.*

⁹⁶⁰ *Ibid.*, p. 233.

⁹⁶¹ *Ibid.*

⁹⁶² Cf. *Ibid.*, p. 229–230.

⁹⁶³ *Ibid.*, p. 233.

equivalência”⁹⁶⁴. Assim, o lugar de um corpo que permanece em repouso é, em relação a certos referenciais, sempre o mesmo, ainda que estes referenciais não tenham “nenhuma realidade e não existam fora da imaginação do geômetra”⁹⁶⁵. Esta era, continua Duhem, “a opinião de Jean de Bassols a respeito da imobilidade do lugar; tal era também, a respeito do mesmo assunto, a proposição essencial da doutrina ockhamista”⁹⁶⁶.

Certamente, o sistema ockhamista afastava-se do escotista a respeito da essência do lugar, embora ambos fossem aristotélicos. Duns Scotus havia considerado o lugar como “a superfície de contato do recipiente e do conteúdo”⁹⁶⁷. Mas Ockham “afirmava com persistência que na noção de ponto, de linha, de superfície, não há nada de real, nada de positivo”. A fim de suprimir estes conceitos desprovidos de realidade, seguindo a própria essência do método ockhamista, Ockham retoma a definição aristotélica de lugar em sua “simplicidade inicial”, segundo a qual “o lugar é a parte do corpo continente que toca imediatamente o corpo contido”. Deixa assim claro que “esta parte é um corpo”, com “extensão, largura e profundidade”⁹⁶⁸. E ataca, deste modo, também a ideia de “imobilidade do centro e dos polos do Mundo”⁹⁶⁹, pois sendo um corpo, o lugar poderia mover-se.

No entanto, Aristóteles também havia dito que “o lugar de um corpo devia ser uma coisa imóvel”⁹⁷⁰. Para conciliar estas duas proposições “condenadas a não poderem se conciliar”⁹⁷¹ – o conceito de lugar como o recipiente que contém um corpo, e afirmação da imobilidade do lugar – “Ockham serve-se da noção escotista de lugar equivalente”⁹⁷². Se “o lugar é um corpo, ele próprio está em um lugar e pode se mover”⁹⁷³. Seria então somente a respeito da “imobilidade *por equivalência*” que se poderia falar da imobilidade de um lugar⁹⁷⁴. Deste modo, também “o termo fixo ao qual reportamos todo movimento local não precisa ser um corpo imóvel concreto e atualmente existente no Universo”, mas apenas um referencial matemático, ainda que Ockham insista no fato de que “esse termo fixo não é nada em absoluto, a não ser uma concepção de nosso espírito”⁹⁷⁵.

⁹⁶⁴ *Ibid.*, p. 234.

⁹⁶⁵ *Ibid.*

⁹⁶⁶ *Ibid.*, p. 235.

⁹⁶⁷ *Ibid.*, p. 235–236.

⁹⁶⁸ *Ibid.*, p. 236.

⁹⁶⁹ *Ibid.*, p. 239.

⁹⁷⁰ *Ibid.*, p. 158.

⁹⁷¹ *Ibid.*

⁹⁷² *Ibid.*, p. 241.

⁹⁷³ *Ibid.*, p. 238.

⁹⁷⁴ *Ibid.*, p. 240.

⁹⁷⁵ *Ibid.*, p. 246.

Neste ponto, escotistas e ockhamistas estavam, portanto, de acordo: eles podiam “até acreditar que a Terra não se move”, mas não viam este movimento “como uma impossibilidade”⁹⁷⁶. Certamente, “nem Aristóteles nem Averróis” teriam se contentado “com esta imobilidade por equivalência” no centro do mundo; “para eles, as revoluções dos corpos celestes supunham um centro que fosse realmente imóvel, e para que esse ponto permanecesse realmente imóvel, era preciso que ele se encontrasse em um corpo privado de todo movimento”. Para eles, a própria “rotação do Céu requeria a existência de uma Terra absolutamente fixa”⁹⁷⁷. Duhem também observa, portanto, o mesmo que Koyré enfatiza: “para um discípulo de Aristóteles ou de Averróis, seria inútil formular a hipótese de que o Céu não se move em linha reta, porque a suposição contrária seria um absurdo”⁹⁷⁸.

Mas não era mais assim, continua Duhem, para escolásticos como Giles de Roma – que entretanto já havia pensado como Aristóteles a esse respeito – e Guilherme de Ockham: “atribuir às esferas celestes e ao seu centro um movimento retilíneo não lhes” parecia “mais algo sem sentido”⁹⁷⁹. Ockham não negava a imobilidade da Terra, como outros fizeram em sua época, mas já não a considerava necessária. Quando surgisse uma doutrina que declarasse que a Terra se move, a teoria do lugar estaria “constituída de tal maneira” que já não lhe oporia “nenhum obstáculo”⁹⁸⁰. E se Koyré afirma que nenhum dos sucessores de Ockham “aproveitaram a ocasião fornecida pela condenação de 1277 para desferir um golpe mortal à sua cosmologia”⁹⁸¹, Duhem reconhece nesta nova teoria, de forma mais realista, não já o último golpe, mas a primeira rachadura “no edifício levantado por Aristóteles e pelo Comentador”, e um “indício da ruína próxima”⁹⁸².

O francês Nicolas Bonet, também franciscano e contemporâneo de Ockham, levou esta teoria até suas últimas consequências. Ockham havia afirmado “claramente que um corpo poderia realizar um movimento local mesmo quando não houvesse, na realidade, nenhum corpo imóvel que pudesse servir de termo de comparação a esse movimento”. Pois “na falta de um referencial concreto, um referencial abstrato e puramente concebido seria suficiente”. Mas para Bonet, não era “somente na falta de um termo imóvel

⁹⁷⁶ *Ibid.*, p. 285.

⁹⁷⁷ *Ibid.*, p. 243.

⁹⁷⁸ *Ibid.*, p. 242.

⁹⁷⁹ *Ibid.*

⁹⁸⁰ *Ibid.*, p. 249.

⁹⁸¹ KOYRÉ, *Le vide et l'espace infini au XIVe siècle*, p. 50.

⁹⁸² DUHEM, *Le Système du Monde: histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic* (v.7), p. 243.

realmente existente que podemos comparar o movimento local a um termo puramente concebido; sempre é assim; em todas as circunstâncias, o lugar imóvel ao qual reportamos o movimento local é uma simples abstração matemática”, e seria “um erro procurá-lo entre os corpos concretos e realmente existentes”⁹⁸³.

Afinal, a Terra não poderia ser “incapaz de movimento nem em sua totalidade nem em cada uma de suas partes”, pois essas partes “são todas de mesma natureza”, então “se uma delas é suscetível de se mover, todas elas são”⁹⁸⁴. Deste modo, se Deus quisesse “impor ao Céu um movimento, seja de rotação, seja em linha reta, distinto de seu movimento real, ele poderia fazê-lo”⁹⁸⁵, pois, como afirma Bonet, “que o Céu se mova em linha reta, isso não implica nenhuma contradição e é possível que assim seja”⁹⁸⁶. E “se o Céu se movesse em linha reta”, também o seu centro “se moveria necessariamente”, percorrendo a mesma distância, “como se ele fosse levado pela tração do Céu”⁹⁸⁷.

“Toda a argumentação de Nicolas Bonet”, afirma Duhem, repousa, portanto, sobre o “axioma comumente admitido em Paris desde as condenações de 1277”. Koyré afirma, como vimos, que fora algumas exceções isoladas e tardias, “nenhum contemporâneo, e sobretudo nenhum dos mestres parisienses (...) tiveram em grande conta, em matéria de cosmologia, o decreto do bispo de Paris”⁹⁸⁸. De fato, entre as “exceções” listadas por ele em seu artigo, não consta este franciscano francês, formado em Teologia pela Universidade de Paris.

Koyré também não menciona – a não ser de passagem em uma nota de rodapé – outro contemporâneo e discípulo de Ockham, o francês Jean Buridan, também filósofo da Universidade de Paris. Recorrendo ao artigo condenado por Tempier, Buridan afirmava que “é um erro pretender que Deus não poderia mover o Mundo em linha reta”, pois “assim como ele imprime o movimento diurno a todas as esferas celestes ao mesmo tempo que ao orbe supremo, ele poderia dar ao Mundo inteiro, inclusive aos corpos sublunares, uma rotação de conjunto”. Sendo assim, ele também poderia “então mover o Mundo inteiro”⁹⁸⁹.

⁹⁸³ *Ibid.*, p. 268.

⁹⁸⁴ Nicolas Bonet. IN.: *Ibid.*, p. 260.

⁹⁸⁵ *Ibid.*

⁹⁸⁶ Nicolas Bonet. IN.: *Ibid.*

⁹⁸⁷ Nicolas Bonet. IN.: *Ibid.*

⁹⁸⁸ KOYRÉ, Le vide et l'espace infini au XIVe siècle, p. 47.

⁹⁸⁹ Jean Buridan. IN.: DUHEM, **Le Système du Monde: histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic (v.7)**, p. 274–275.

Havia, entretanto, o problema do “lugar” da última esfera. Afinal, nas palavras de Buridan, em sua obra *Questões sobre os livros do Céu e do Mundo*, “tudo o que, por natureza, realiza um movimento retilíneo deve estar em um lugar e, necessariamente, está em um lugar”⁹⁹⁰. Mas Buridan acrescenta: “a menos que seja dispensado desta exigência pela potência divina”. Afinal, segundo a definição então dada a “lugar”, como vimos, o Mundo inteiro “não está em nenhum lugar, porque não existe, fora dele, nenhum corpo que o contenha”. No entanto, continua o filósofo, “a respeito da potência divina, foi decidido pelo bispo e pela Universidade de Paris que é um erro dizer: Deus não pode mover o Mundo, inteiro e em seu conjunto, em linha reta”. Disso resulta, conclui Buridan, que “para que uma coisa seja movida em linha reta pela potência divina, nenhum lugar é necessário”⁹⁹¹. O que devemos traduzir por: não é necessário que o mundo esteja contido em algum outro corpo para que possa se mover.

Buridan também discute o problema do referencial fixo para o movimento local, e afirma que “nenhum movimento local é perceptível aos sentidos se o corpo móvel não muda continuamente de posição em relação a um corpo fixo”. Entretanto, observa que “não se pode admitir que o movimento local se reduza, na realidade, àquilo que permite aos nossos sentidos constatar sua existência e estudar suas particularidades”⁹⁹². “Se a última esfera se move”, afirma Buridan em suas *Quaestiones super Physicorum libros*, “não é simplesmente porque ela se comporta sem cessar de forma diferente em relação à Terra ou a qualquer outro corpo. Eu o provo: ela não se moveria menos mesmo que todos os outros corpos girassem com ela sem realizar nenhum movimento diferente do seu”. O Mundo – aqui entendido no sentido de todo o universo aristotélico – não deixaria de se mover, portanto, se Deus quisesse fazê-lo realizar um movimento retilíneo, mesmo que ele não experimentasse com isso nenhuma “mudança contínua de disposição em relação à Terra”⁹⁹³.

“Um a um”, observa Duhem, “vemos caírem os argumentos pelos quais, devido ao movimento do Céu, os Peripatéticos e os Averroístas concluíam pela necessidade de uma Terra imóvel no centro do Mundo”. O sistema de Ptolomeu, considerado até então impossível devido a estas mesmas razões, começou a ser a partir deste momento “invocado para condenar essa proposição”. Afinal, dizia Alberto da Saxônia, “segundo

⁹⁹⁰ Jean Buridan. IN.: *Ibid.*, p. 275.

⁹⁹¹ Jean Buridan. IN.: *Ibid.*

⁹⁹² *Ibid.*, p. 276.

⁹⁹³ Jean Buridan. IN.: *Ibid.*

os astrônomos, o epiciclo gira em torno de seu próprio centro: e no entanto, neste centro, não existe nenhum corpo imóvel; a massa esférica do epiciclo se move em sua totalidade”⁹⁹⁴.

Alberto da Saxônia também estava entre os autores que se esforçavam para “fazer desmoronar todos os obstáculos, tirados da teoria do lugar, que os Peripatéticos tinham acumulado contra a hipótese do movimento terrestre”. O que, aliás, não nos surpreende, observa Duhem, pois ele atribuía “ao nosso globo movimentos muito lentos, mas incessantes”. E além disso, “um de seus mestres”, Nicole Oresme, “era partidário da rotação diurna da Terra”⁹⁹⁵.

Também Oresme negava, portanto, a necessidade de que a Terra estivesse imóvel no centro do Mundo, e em seu *Tratado do Céu e do Mundo*, serviu-se igualmente do exemplo dos epiciclos: “Para salvar as aparências e as experiências dos movimentos do céu, é necessário confessar que, no céu, existem alguns corpos celestes esféricos chamados de epicicloidais”. E “parece impossível, segundo a filosofia, que qualquer corpo repouse no centro deste epiciclo”. Assim, “portanto, não convém que algum corpo repouse no centro de corpos que se movam circularmente”⁹⁹⁶.

“Os textos de Alberto da Saxônia e de Nicole Oresme nos mostram”, portanto, “que em seu tempo”, em meados do século XIV, a hipótese “da rotação diurna da terra era discutida na Universidade de Paris”⁹⁹⁷. Ainda antes, já na década de 1320, François de Mayronnes escrevia contra ela: “Um certo doutor diz (...) que se a terra estivesse em movimento e o céu em repouso, esta seria uma disposição melhor. Mas esta opinião é contradita pela diversidade dos movimentos que ocorrem no Céu e que não poderiam ser salvos”⁹⁹⁸. De fato, os adversários do movimento da Terra levantavam diversas dificuldades. “É perfeitamente claro”, escrevia Lévi ben Gerson, “que o Sol se move, porque o lugar de seu levantar não é hoje o mesmo que o de amanhã, e o mesmo ocorre ao se pôr”⁹⁹⁹. Esse debate não cessaria ao longo de todo o século.

Nicole Oresme, que também havia se oposto ao movimento da Terra em suas *Questões sobre os Meteoros*, passou entretanto a defendê-la em seu *Tratado do Céu e do Mundo*, escrito “em francês a pedido de Carlos V”. Esta defesa, Duhem considera, “para

⁹⁹⁴ *Ibid.*, p. 284.

⁹⁹⁵ *Ibid.*, p. 285.

⁹⁹⁶ Nicole Oresme. IN.: *Ibid.*, p. 299.

⁹⁹⁷ DUHEM, Pierre, *Le Système du Monde: histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic (v.9)*, Paris: Hermann, 1958, p. 327.

⁹⁹⁸ François de Mayronnes. IN.: *Ibid.*

⁹⁹⁹ Lévi ben Gerson. IN.: *Ibid.*, p. 328.

a história das doutrinas cosmológicas, uma peça de importância capital”, e por isso a reproduz inteiramente¹⁰⁰⁰. Nela, Oresme observa, a princípio, que as experiências parecem depor contra a rotação: não parece que estejamos girando tão rapidamente, pois desta forma, sentiríamos sempre um vento muito forte. Além disso, se uma seta fosse lançada para o alto em um navio que se movesse “muito rapidamente em direção ao oriente”, ela não voltaria para o navio, mas cairia “bem longe em direção ao ocidente”¹⁰⁰¹. Mas a seguir, Oresme faz, em contrapartida, um comentário a respeito da percepção do movimento relativo: se estivéssemos observando do ponto de vista do céu, considerando que ele se mova, pensaríamos que é a terra que se move. E argumenta também, a respeito da experiência com o navio e a flecha, que a flecha é movida junto com o ar, e por isso volta ao mesmo lugar.

Oresme comenta ainda sobre algumas objeções feitas “pela razão”¹⁰⁰²: diz-se que “todo corpo simples tem somente um movimento simples, e a Terra é um elemento simples que tem, segundo suas partes, um movimento natural reto e descendente; e portanto ela não pode ter outro movimento”¹⁰⁰³. Além disso, Averróis afirma que “todo movimento local se relaciona com algum corpo que repousa”, concluindo que “convém por necessidade que a Terra repouse no centro do Céu”¹⁰⁰⁴. Por fim, Oresme observa que a hipótese da rotação da Terra também parece ir contra as Escrituras, que afirmam, no livro do Eclesiastes, que “o sol se levanta, o sol se põe e se apressa a voltar a seu lugar onde renasce” (Ecl 1,5), e que “a terra, que com firmeza ele [o Senhor] estabeleceu, não será abalada” (Sl 92,1).

À objeção do movimento natural, Oresme responde: “a Terra, que é corpo simples segundo seu todo, não tem qualquer movimento segundo Aristóteles”. E como se poderia afirmar que os corpos simples têm “um só movimento simples não segundo seu todo, mas segundo suas partes, e somente quando elas estão fora de seu lugar”, se o ar desce “quando está na região do fogo e sobe quanto está na região da água”, realizando portanto “dois movimentos simples”¹⁰⁰⁵? Ao argumento de Averróis responde que, embora se diga que “todo movimento requer algum corpo em repouso”, isso é necessário somente para “que tal movimento possa ser percebido”¹⁰⁰⁶. E em relação às Escrituras, afirma que elas se

¹⁰⁰⁰ Para a versão completa, ver *Ibid.*, p. 330–341.

¹⁰⁰¹ Nicole Oresme. IN.: *Ibid.*, p. 330.

¹⁰⁰² *Ibid.*, p. 333.

¹⁰⁰³ Nicole Oresme. IN.: *Ibid.*, p. 333–334.

¹⁰⁰⁴ Nicole Oresme. IN.: *Ibid.*, p. 334.

¹⁰⁰⁵ Nicole Oresme. IN.: *Ibid.*

¹⁰⁰⁶ Nicole Oresme. IN.: *Ibid.*, p. 335.

adequam à “maneira do falar comum humano, assim como faz em diversos lugares, como por exemplo onde está escrito que Deus se arrepende, e se irrita, e se acalma, e tais coisas que não são assim como a letra soa”¹⁰⁰⁷.

Entretanto, os adversários da rotação da terra, como François de Mayronnes, e mesmo Alberto da Saxônia, discípulo de Oresme, não cessavam de endereçar aos partidários desta hipótese esta crítica: “ela serve para “salvar” o movimento diurno, mas ela não serve para “salvar” os outros movimentos, tão complicados, que revelam a observação dos corpos celestes”¹⁰⁰⁸. Por isso, Oresme “tinha o cuidado de não fixar senão um céu, o Céu supremo, aquele que os outros astrônomos olhavam como o primeiro móvel”; mas os movimentos que os corpos celestes realizavam em relação a esta esfera suprema, ele os mantinha “idênticos aos que a observação lhes atribuía”¹⁰⁰⁹.

Em seu comentário a este tratado, Duhem observa que a resposta de Oresme ao argumento da flecha e do navio certamente não é a atual. Hoje dizemos que “a flecha que parte não tem somente a velocidade, orientada na vertical, que a corda lhe comunica; ela possui igualmente esta velocidade devida à rotação da terra”. E os geômetras afirmam, inclusive, que “a flecha não cai exatamente no lugar de onde ela foi atirada”, pois “um leve desvio resulta do movimento da Terra”¹⁰¹⁰. Ainda assim, mesmo não sendo exata, a resposta de Oresme traçava o caminho¹⁰¹¹.

Duhem comenta ainda, por fim, sobre a importância da segurança doutrinal “com a qual Nicole Oresme afasta as objeções que certos textos da Escritura Santa pareciam apresentar contra o movimento da terra”¹⁰¹². Sabemos, com efeito, a relevância que “essas objeções” tiveram “no século XVII, e como elas” conduziram “à dupla condenação de Galileu”. Mas já no século XIV, entretanto, Oresme indicava “o princípio que permite ao cristão dissipar esse tipo de dificuldades”¹⁰¹³.

Esta não era, entretanto, a posição de seu contemporâneo Jean Buridan. Como adversário da hipótese da rotação da terra, ele argumentava que, uma vez que o movimento natural da terra é para baixo, o seu movimento de rotação não poderia ser senão violento. Portanto, se a terra girasse, o movimento não poderia ser perpétuo, uma

¹⁰⁰⁷ Nicole Oresme. IN.: *Ibid.*, p. 336.

¹⁰⁰⁸ *Ibid.*, p. 341.

¹⁰⁰⁹ *Ibid.*, p. 342.

¹⁰¹⁰ *Ibid.*, p. 342–343.

¹⁰¹¹ Cf. *Ibid.*, p. 343.

¹⁰¹² *Ibid.*

¹⁰¹³ *Ibid.*, p. 343–344.

vez que o seu movimento natural para baixo o enfraqueceria¹⁰¹⁴. Assim, o mesmo Buridan que, como vimos e veremos ainda, havia desafiado o peripatetismo em “assuntos de tão grande importância”, mostrava-se neste ponto “zeloso por se conformar ao pensamento de Aristóteles”¹⁰¹⁵. Isso demonstra, para Duhem, que a superação de Aristóteles se deu por fragmentos:

Esta conquista não foi obra de um só; ela foi essencialmente trabalho coletivo; isso que um rejeitava do pensamento do Estagirita, outro mantinha ainda, mesmo que inovando sobre um outro ponto em que o primeiro se mostrava respeitoso à autoridade de Aristóteles; todos esses esforços, incompletos, mas complementares, construíam peça por peça a doutrina que devia substituir a Física peripatética¹⁰¹⁶.

“A bela dissertação de Nicole Oresme em favor da rotação da terra”, afirma Duhem, “foi lida pelos mais ilustres de seus contemporâneos ou de seus sucessores na Universidade de Paris”, como Jean Buridan, Alberto da Saxônia e Pierre de Ailly, mas nenhum deles aprovaram seus argumentos. E não somente por causa dos argumentos em contrário da física peripatética, mas também devido a “um sentimento, uma impressão, o que, muito frequentemente, vale mais do que todas as razões”¹⁰¹⁷. Pois afinal, “o sistema que Aristarco de Samos havia esboçado”, e que “Copérnico devia um dia aperfeiçoar”, somente traz “simplicidade e precisão” à rotação diurna da Terra em torno de seu eixo quando este movimento é complementado por uma “uma circulação anual em torno do Sol”. E deste último movimento, os físicos de Paris não parecem “ter tido a menor suspeita”, pois “o *Contador de Areia*¹⁰¹⁸ de Arquimedes era então desconhecido”.

Não deveria nos surpreender, portanto, que “diante unicamente da suposição da rotação terrestre, que salvava o movimento diurno bem como a rotação do primeiro móvel, mas não era capaz de salvar nenhum outro fenômeno celeste”, estes físicos tenham se recusado a “subverter sem proveito a Mecânica e a Física que haviam se acostumado a ter por verdadeiras”¹⁰¹⁹. Para nós, hoje, que os julgamos “à luz da ciência desenvolvida

¹⁰¹⁴ *Ibid.*, p. 351–352.

¹⁰¹⁵ *Ibid.*, p. 354.

¹⁰¹⁶ *Ibid.*, p. 355.

¹⁰¹⁷ *Ibid.*, p. 358.

¹⁰¹⁸ Em francês, conforme citado por Duhem: “*Arénaire*”.

¹⁰¹⁹ DUHEM, *Le Système du Monde: histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic* (v.9), p. 358–359.

pelos séculos seguintes”, o equívoco nos parece evidente. Mas no século XIV, era esta a posição que parecia mais sensata¹⁰²⁰.

O problema do movimento no vácuo

Mas a discussão a respeito do movimento do Mundo em linha reta envolvia ainda outro problema, o do vácuo. A existência do espaço vazio, que Aristóteles negava, já era considerada na antiguidade pelos estoicos, pelos atomistas e por Platão, embora de diferentes formas. Para a física estoica, “a possibilidade do vácuo era um dos dogmas essenciais”, mas ao contrário dos atomistas como Leucipo e Demócrito, os estoicos não consideravam que houvesse espaços vazios no interior do mundo, mas que “um vazio ilimitado” se estendia “para além da esfera que limita o Universo”¹⁰²¹. Para os atomistas, entretanto, o vácuo era necessário no interior do mundo para o movimento dos átomos; afinal, “se o Universo estivesse cheio dessas parcelas, como então poderia se mover o que se move?”¹⁰²². Era contra esta teoria que Aristóteles afirmava, ao contrário, que “todo repouso, assim como todo movimento”, seria inconcebível no vácuo¹⁰²³.

Quando os filósofos islâmicos entraram em contato com a Física de Aristóteles, adotaram “de imediato a maior parte de suas proposições essenciais e, em particular, aquela que negava a possibilidade do vácuo tanto no exterior da esfera que limita o Universo quanto em seu interior”¹⁰²⁴. Entretanto, ao que parece, ao menos um dos filósofos árabes, Ibn Badja ou Avempace, não considerava que o vácuo fosse um absurdo, ou ao menos, afirma Duhem, “ele rejeitava uma das objeções que Aristóteles havia levantado contra” a sua possibilidade: a de que “a queda de um grave deveria, no vácuo, realizar-se em um instante”. E para argumentar contra esta objeção, Avempace retomou, “de uma maneira quase textual, as razões pelas quais João Filopono” também a havia negado¹⁰²⁵.

É Averróis quem relata algumas das proposições de Avempace: “A relação que existe entre a densidade (*spissitudo*) da água e a densidade do ar não é igual à relação

¹⁰²⁰ *Ibid.*, p. 359.

¹⁰²¹ DUHEM, *Le Système du Monde: histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic (v.8)*, p. 8–9.

¹⁰²² *Ibid.*, p. 10.

¹⁰²³ *Ibid.*, p. 8.

¹⁰²⁴ *Ibid.*, p. 9.

¹⁰²⁵ *Ibid.*, p. 10.

entre a velocidade do movimento da pedra no ar e a velocidade do movimento na água”¹⁰²⁶, pois a diferença de velocidade não vem da resistência do meio, mas ocorre devido “à diferença de nobreza entre o motor e a coisa movida. Quanto mais o motor for nobre, mais a coisa que ele move é rápida”¹⁰²⁷. Deste modo, o movimento no vácuo não ocorreria em um instante, pois o que é tirado deste móvel é “somente o retardo causado pelo meio, restando-lhe assim o movimento natural (...). Assim, aquilo que se move no vácuo, se move necessariamente em um certo tempo e em um tempo divisível”¹⁰²⁸.

E na “discussão desta opinião” de Avempace, continua Duhem, “Averróis multiplica as precisões”¹⁰²⁹:

Ele [Avempace] considerou que, por causa do meio resistente, o movimento natural sofre uma certa diminuição que é proporcional à resistência; como já dissemos, ele julgou que o movimento sensível é aquilo que resta do movimento natural após esta diminuição (...). Ele considerou, portanto, que a relação entre a velocidade do movimento sensível em um caso, e a do movimento sensível em outro caso, não é como a relação entre a resistência deste e daquele; esta relação é a da desaceleração¹⁰³⁰.

Mas, apesar de admirá-lo, Averróis não adotou sua teoria, pois ela contrariava os fundamentos da dinâmica aristotélica ao declarar “acessório e acidental o papel desempenhado” pela resistência do meio “no movimento natural de um grave”, e ao pretender “que a lei simples e essencial desse movimento dependa somente do motor e do móvel, e da comparação que podemos estabelecer entre eles”¹⁰³¹. Pois para Aristóteles, como para Averróis, era preciso – para que o movimento não se realizasse em um instante – haver uma resistência “entre o motor e a coisa movida”. E embora essa resistência provenha, segundo Averróis, “do próprio móvel quando o móvel se move por si”, ela deve, por outro lado, provir do meio quando “o móvel não se divide em motor em ato e coisa movida em ato”¹⁰³², ou seja, quando não se move por si. Portanto, para Averróis, os corpos animados não precisam do meio, que para eles é algo acidental, mas o movimento

¹⁰²⁶ Avempace, citado por Averróis. IN.: *Ibid.*, p. 11.

¹⁰²⁷ Avempace, citado por Averróis. IN.: *Ibid.*

¹⁰²⁸ Avempace, citado por Averróis. IN.: *Ibid.*, p. 11–12.

¹⁰²⁹ *Ibid.*, p. 12.

¹⁰³⁰ Averróis. IN.: *Ibid.*

¹⁰³¹ *Ibid.*, p. 13.

¹⁰³² Averróis. IN.: *Ibid.*, p. 15.

natural de um corpo inanimado exige a resistência do meio e, portanto, a *existência* do meio¹⁰³³.

Com efeito, se na dinâmica newtoniana há, em todo movimento, uma clara distinção entre “aquilo que move e aquilo que é movido”, a força e a massa, a dinâmica peripatética só enxergava esta distinção no movimento dos corpos celestes e dos animais (ambos providos de corpo e alma). Para “um corpo inanimado”, entretanto, “nem o Filósofo nem seus discípulos admitiam essa separação em motor e coisa movida”. Em um grave que tomba, explica Duhem, “a força motriz é o peso”, e “a coisa movida é ainda o peso”. Portanto, a coisa movida é “idêntica na realidade à força motriz”¹⁰³⁴, e não pode, portanto, representar uma resistência. E como consideravam necessário que algo se opusesse ao motor para impedi-lo “de alcançar instantaneamente o fim ao qual ele tende”, procuravam “a causa desta oposição em uma resistência extrínseca ao móvel, causada pelo meio”¹⁰³⁵. Quantos séculos e esforços seriam ainda necessários, observa Duhem “para que, somente nesta noção de peso, o espírito humano” pudesse “distinguir claramente duas ideias, a de uma forma que move e a de uma massa que é movida!”¹⁰³⁶.

Apesar de contestar Avempace, Averróis prestou-lhe “um inestimável serviço” ao expor detalhadamente esta teoria da qual discordava¹⁰³⁷. Nenhum escolástico “examinará mais se o vácuo é possível sem ter pesado as razões de Avempace e de seu opositor”. E entre eles se encontrarão alguns que pensarão, “como Ibn Badja, que o verdadeiro movimento natural de um grave, que seu movimento essencial e simples, é aquele que ele realiza no vácuo”, e “que o movimento observado em um meio resistente é um movimento complexo, no qual se manifestam este movimento simples e o atraso introduzido pela resistência do meio”¹⁰³⁸.

Antes disso, entretanto, durante quase todo o século XIII, os escolásticos haviam acentuado “o rigor da condenação pronunciada pelo Estagirita” contra o vácuo¹⁰³⁹. Roberto Grosseteste rejeitava a possibilidade de sua criação por Deus, pois considerava-o como uma contradição¹⁰⁴⁰. Roger Bacon nem discutiu Avempace, e ainda que avaliasse

¹⁰³³ Cf. *Ibid.*

¹⁰³⁴ *Ibid.*, p. 13–14.

¹⁰³⁵ *Ibid.*, p. 13.

¹⁰³⁶ *Ibid.*, p. 14.

¹⁰³⁷ *Ibid.*, p. 15.

¹⁰³⁸ *Ibid.*, p. 15–16.

¹⁰³⁹ *Ibid.*, p. 16.

¹⁰⁴⁰ *Ibid.*, p. 35.

o problema do movimento no vácuo, considerava-o impossível¹⁰⁴¹. E Alberto Magno retomou a argumentação de Averróis somente para reforçá-la¹⁰⁴².

Apenas Tomás de Aquino criticou a objeção de Aristóteles ao vácuo:

Em um corpo grave ou leve, se suprimirmos em pensamento a forma dada por aquilo que gerou o móvel, resta um corpo dotado de uma certa grandeza; e pelo próprio fato de este corpo dotado de grandeza estar em uma situação oposta [àquela à qual o movimento o conduzirá], ele oferece uma resistência ao motor. No caso dos corpos celestes, com efeito, é impossível que eles ofereçam a seus motores outra resistência que não esta¹⁰⁴³.

Tomás considerava possível, portanto, ao menos em teoria, dividir um móvel em motor e coisa movida. Isso bastava “para tornar caduca uma das objeções traçadas por Aristóteles contra a possibilidade do vácuo”. Apesar de curta, não devemos, afirma Duhem, desprezar a importância desta passagem de Tomás. Pela primeira vez, vemos “a razão humana distinguir, em um corpo grave, (...) a forma motriz, ou seja, em linguagem moderna, o peso, e a coisa movida, que é o *corpus quantum* ou, como nós dizemos hoje, a massa”; pela primeira vez vemos “a noção de massa se introduzir em Mecânica”, como algo equivalente “ao que resta em um corpo quando suprimimos dele toda forma para não deixar senão a matéria-prima quantificada por dimensões determinadas”. Se completássemos esta análise de Tomás de Aquino com a de Ibn Badja, já poderíamos dissociar, “em um grave que cai”, as três noções de peso, massa e resistência do meio, “sobre as quais raciocinará a Física dos tempos modernos”¹⁰⁴⁴.

Certamente, Tomás se equivocou em outras questões, como em sua teoria para a queda acelerada dos graves, que explica a partir de um abandono gradual de algo que não era natural ao grave em sua situação inicial. Mas a sua percepção de que “um corpo tivesse uma massa em virtude somente da quantidade de sua matéria-prima” era uma “percepção genial”, afirma Duhem. Entretanto, era uma “uma percepção prematura”¹⁰⁴⁵. Seus discípulos não o seguiram neste ponto. Giles de Roma defendia a necessidade da resistência do meio para que o movimento se realize no tempo, e rejeitava a ideia de que a matéria em si exerça uma resistência, e de que o movimento no vácuo dependa da

¹⁰⁴¹ Cf. *Ibid.*, p. 22–25.

¹⁰⁴² Cf. *Ibid.*, p. 17.

¹⁰⁴³ Tomás de Aquino. IN.: *Ibid.*, p. 18.

¹⁰⁴⁴ *Ibid.*, p. 19.

¹⁰⁴⁵ *Ibid.*, p. 28.

distância¹⁰⁴⁶. “Os espíritos, no tempo do *Doctor communis*, não estavam preparados” para reconhecer a precisão desta noção de massa, conclui Duhem. “Ninguém a compreendeu; é um pensamento que os mecânicos dos séculos seguintes deverão laboriosamente descobrir uma segunda vez”¹⁰⁴⁷.

Experiências antigas e o “horror ao vácuo”

Mas além deste debate sobre a resistência, havia ainda um outro em torno de experiências feitas na antiguidade, que eram utilizadas não só para negar a possibilidade do vácuo, mas para demonstrar que a natureza chegava mesmo a ter “horror” a ele. Inicialmente, estas experiências haviam sido feitas com o objetivo de demonstrar que o ar é um corpo, como as que foram feitas com clepsidras. Uma delas consistia, por exemplo, em tampar o seu orifício superior e mergulhá-la na água, para demonstrar que a água não entra pelos outros pequenos orifícios a menos que o de cima seja aberto¹⁰⁴⁸. Entretanto, alguns engenheiros da antiguidade como Filão de Bizâncio e Heron de Alexandria, e árabes da Idade Média como Al-Gazâli, utilizaram-nas também para “demonstrar que a natureza impede a formação de todo espaço vazio”¹⁰⁴⁹.

Também os escolásticos no século XIII comentaram sobre isso. Alberto Magno “fez uma simples alusão” ao fato de que “os corpos, na natureza, sucedem-se sempre de tal forma que não haja nenhum vazio entre eles”. Pierre de Auvergne escreveu sobre isso de “uma forma em que reconhecemos as ideias que professava Filão de Bizâncio a respeito da afinidade entre o ar e a água”. E este pensamento, de forma amplamente desenvolvida, tornou-se “uma das doutrinas favoritas de Roger Bacon”¹⁰⁵⁰.

Bacon observou, seguindo as experiências antigas, que “se colocamos o dedo sobre o orifício superior da clepsidra, a água que se encontra nela não escoa pelos pequenos furos; mas se tiramos o dedo, imediatamente a água desce e cai como chuva”¹⁰⁵¹. Ainda que a permanência da água na clepsidra seja “contrária aos princípios da Física de Aristóteles”¹⁰⁵², isso acontece, segundo Bacon, para “que não haja vácuo (*ne sit vacuum*)”,

¹⁰⁴⁶ Cf. *Ibid.*, p. 20–21.

¹⁰⁴⁷ *Ibid.*, p. 28.

¹⁰⁴⁸ Cf. *Ibid.*, p. 121–122.

¹⁰⁴⁹ *Ibid.*, p. 122.

¹⁰⁵⁰ *Ibid.*, p. 133.

¹⁰⁵¹ Roger Bacon. IN.: *Ibid.*, p. 136.

¹⁰⁵² *Ibid.*

uma vez que para a natureza, que “deseja sempre o melhor”, a permanência de um grave no alto é menos inconveniente do que “a existência do vácuo que destruiria toda a ordem da natureza”¹⁰⁵³. Portanto, a necessidade de conservar a “continuidade da natureza comum a todos os corpos” era, para Bacon, a primeira necessidade, e a “privação do vácuo” consistia em uma consequência secundária¹⁰⁵⁴.

De fato, as experiências descritas por Filão de Bizâncio ou Heron de Alexandria colocavam constantemente à prova a explicação de Aristóteles para o movimento dos corpos inanimados do mundo sublunar, a sua “suposição do lugar natural”. A mecânica aristotélica, observa Duhem, reclamava “então uma modificação ou um complemento”. E Avicbron já a havia complementado com a doutrina, “cara a Bacon”, de que “antes de ser um corpo de tal natureza, corpo celeste, corpo grave ou corpo leve, um corpo é, simplesmente, uma parte do Universo corporal”. Por isso, se “em virtude de sua natureza particular, o corpo tende a seu lugar próprio”, por outro lado, devido à “natureza universal que ele possui”, ele apresenta uma outra tendência que é a de “permanecer unido aos corpos que lhe são imediatos, a fim de que todas as partes do Universo permaneçam unidas e contíguas”. E “como a natureza universal supera, em excelência, a natureza particular, a segunda tendência é mais forte que a primeira”¹⁰⁵⁵.

Mas “a teoria do lugar natural” de Aristóteles, observa com justiça Duhem, “era uma boa teoria de Física, porque, por meio de um pequeno número de hipóteses, ela possibilitava classificar uma multidão de fenômenos conhecidos, e prever uma série de repousos ou de movimentos”¹⁰⁵⁶. Entretanto, aos poucos foram surgindo e se tornando manifestas diversas “experiências que a teoria peripatética não podia explicar”, o que exigiu a elaboração de “uma teoria mais complexa, mas mais abrangente. Roger Bacon construiu essa teoria nova”, que também era “uma boa teoria física”, e que também “dava conta de todos os fenômenos de equilíbrio e de movimento então conhecidos” a partir de poucos princípios simples¹⁰⁵⁷.

Um dia, entretanto, também a sua “hipótese da continuidade universal” conheceu a mesma sorte da “hipótese do lugar natural, proposta por Aristóteles”. Pela observação, descobriu-se fenômenos que ela não podia explicar: “os *fontainiers* de Florença” perceberam “que uma bomba de sucção não pode levantar a água acima de trinta e dois

¹⁰⁵³ Roger Bacon. IN.: *Ibid.*, p. 137.

¹⁰⁵⁴ Cf. *Ibid.*, p. 145.

¹⁰⁵⁵ *Ibid.*, p. 147.

¹⁰⁵⁶ *Ibid.*

¹⁰⁵⁷ *Ibid.*, p. 147–148.

pés”, e Evangelista Torricelli produziu o vácuo com sua experiência do mercúrio. E então, também ela, por sua vez, tornou-se “uma teoria insuficiente”¹⁰⁵⁸, mas somente depois de ter sido acolhida por um longo tempo como “uma boa teoria de Física”¹⁰⁵⁹. E antes que a expressão corrente de que “a natureza tem horror ao vácuo” tivesse se tornado motivo de sarcasmos “depois das descobertas de Torricelli”¹⁰⁶⁰, ela havia sido usada por muitos autores como Pierre de Abano, Jean le Chanoine e Guilherme de Auvergne.

“No fim do século XIV, a doutrina da natureza universal era clássica nas escolas de Paris” e difundia-se para além dela¹⁰⁶¹. Na Universidade de Oxford, observa Duhem, a influência de Roger Bacon parece ter sido “ainda mais forte que em Paris”, como testemunha a obra de Jean de Dumbleton. Para ele, esta lei não se impunha somente aos elementos, mas regia “até a substância celeste”¹⁰⁶². A isso alguém poderia objetar, como ele próprio observa, que deste modo o céu seria “susceptível de movimento retilíneo”; pois “se, por exemplo, o fogo descesse, o céu o seguiria, para que não houvesse o vácuo entre eles”, já que “a existência do vácuo não repugna menos ao mais nobre corpo do céu que a qualquer outro corpo inferior”¹⁰⁶³. Mas Dumbleton admitia plenamente esta consequência:

Se todo elemento que se encontra abaixo da última superfície côncava do céu viesse a descer, o céu o seguiria naturalmente, de tal forma que seria impossível separar o fogo do céu; com efeito, se o céu não seguisse o movimento do fogo, o vácuo se produziria entre eles; e repugna à natureza que o vácuo exista mais do que lhe repugna a presença de uma parte do céu no lugar da terra¹⁰⁶⁴.

A pluralidade de mundos e a impossibilidade do vácuo

O problema do vácuo também foi levantado nas discussões a respeito da segunda tese destacada por Duhem. Segundo o peripatetismo, só era possível existir um mundo; entretanto, Aristóteles nunca havia demonstrado esta doutrina através da impossibilidade do vácuo. “Nós encontramos pela primeira vez este argumento”, observa Duhem, “no

¹⁰⁵⁸ *Ibid.*, p. 148.

¹⁰⁵⁹ *Ibid.*

¹⁰⁶⁰ *Ibid.*, p. 158.

¹⁰⁶¹ *Ibid.*, p. 161.

¹⁰⁶² *Ibid.*, p. 162.

¹⁰⁶³ Jean de Dumbleton. IN.: *Ibid.*, p. 162–163.

¹⁰⁶⁴ Jean de Dumbleton. IN.: *Ibid.*, p. 163.

comentário ao *Tratado da esfera* de Jean de Sacro-Bosco que Michel Scot compôs sob demanda do imperador Frederico II”¹⁰⁶⁵:

Entre as superfícies convexas das esferas que limitam os diversos mundos, existiria necessariamente um certo espaço. Portanto, ou existiria um corpo ocupando esse espaço, ou não. Mas não poderia existir um corpo que preenchesse esse lugar; este corpo, com efeito, seria exterior a qualquer mundo, uma vez que ele estaria fora das esferas que limitam todos os mundos. Se não existe nenhum corpo que preencha este espaço, ele é então vazio; ora, não pode existir o vazio na natureza, como Aristóteles demonstrou no quarto livro das *Físicas*; não é possível portanto existirem vários mundos¹⁰⁶⁶.

Provavelmente, supõe Duhem, Aristóteles teria dito na verdade que entre os mundos não haveria nem espaço nem vazio, assim como afirmava a respeito do que existe fora deste Mundo¹⁰⁶⁷. Mas o argumento de Michel Scot entrou em voga, influenciando por exemplo Roger Bacon. Este, certamente, “como todos os escolásticos”¹⁰⁶⁸, distinguia “entre a onipotência absoluta de Deus, à qual nada é impossível exceto o que é contraditório, e a onipotência ordenada, que não pode produzir o que a sabedoria divina reprovaria”. Assim, embora “a produção do vácuo” fosse “interditada à onipotência ordenada, não o seria, no entanto, à onipotência absoluta”¹⁰⁶⁹. Entretanto, ainda que aceitasse a possibilidade da criação do vácuo pela onipotência absoluta de Deus, Bacon o considerava como uma “pura impossibilidade”, uma vez que não poderia existir um acidente – a dimensão – sem um sujeito que o portasse. Por conseguinte, para Bacon, não poderiam também existir vários mundos¹⁰⁷⁰.

No século XIII, portanto, a afirmação de que “o mundo é necessariamente único” estava “tão bem associada” à negação da possibilidade de vácuo, que o anátema que condenou a primeira atingiu, “por consequência, a segunda”¹⁰⁷¹.

Discussões sobre o vácuo depois da condenação de 1277

¹⁰⁶⁵ *Ibid.*, p. 28.

¹⁰⁶⁶ Michel Scot. IN.: *Ibid.*, p. 29.

¹⁰⁶⁷ Cf. *Ibid.*

¹⁰⁶⁸ *Ibid.*, p. 31.

¹⁰⁶⁹ *Ibid.*, p. 31–32.

¹⁰⁷⁰ *Ibid.*, p. 32–33.

¹⁰⁷¹ *Ibid.*, p. 34–35.

Quando a tese que negava a Deus o poder de criar vários mundos foi condenada, juntamente com a que lhe negava o poder de mover o céu em linha reta, “muitos doutores de Paris” começaram a discutir de que forma a “onipotência de Deus”¹⁰⁷² poderia realizar estas coisas. Alguns, como Godofredo de Fontaines, passaram a aceitar a possibilidade de existência de vários mundos, embora continuassem negando o vácuo¹⁰⁷³. Afinal, “a existência de dois mundos”, dizia ele, não nos obrigaria a admiti-lo. Entre eles, poderia simplesmente haver o nada, do mesmo modo como Aristóteles afirma que para além da última esfera deste Mundo, há o nada¹⁰⁷⁴.

Henrique de Gand também se esforçou, por outros caminhos, para conciliar a doutrina aristotélica de que “não há, fora do Mundo”, nem um espaço preenchido (*plenum*), nem o vazio, com a necessidade de reconhecer o poder de Deus de “criar um novo corpo fora do Mundo”¹⁰⁷⁵. Com efeito, Deus poderia criar outro mundo da mesma forma como criou a Terra, a partir do “nada” e no “nada”¹⁰⁷⁶. Aliás, esta suposição estava, como observa Duhem, em consonância com a condenação da tese 201 (190), pois esta negava a geração do mundo “em sua totalidade” porque isso exigiria anteriormente a existência de um espaço vazio no lugar em que ele seria gerado. Entretanto, restava ainda um problema: poderia haver o “nada” entre dois mundos?¹⁰⁷⁷

“Roger Bacon e, com ele, toda a Física peripatética, o teria negado”, uma vez que só consideravam possível a distância por meio de corpos¹⁰⁷⁸. Henrique de Gand fez, no entanto, uma distinção sutil, mas essencial, entre duas formas de se estar distante: por meio de uma dimensão corporal que se interponha entre dois corpos, ou por uma dimensão vazia, de forma que o vazio não seria “outra coisa senão a dimensão ou a distância entre esses dois corpos”¹⁰⁷⁹. Como exemplo, Henrique de Gand imagina o que ocorreria se Deus aniquilasse “todos os elementos existentes entre a terra e o orbe da Lua, sem nada alterar da grandeza e da situação destes dois últimos corpos”. Entre eles, haveria o vácuo, mas “somente *por acidente*”¹⁰⁸⁰.

¹⁰⁷² *Ibid.*, p. 35.

¹⁰⁷³ Cf. *Ibid.*

¹⁰⁷⁴ Cf. *Ibid.*, p. 35–36.

¹⁰⁷⁵ *Ibid.*, p. 40.

¹⁰⁷⁶ Cf. *Ibid.*, p. 36–37.

¹⁰⁷⁷ Cf. *Ibid.*

¹⁰⁷⁸ *Ibid.*, p. 37.

¹⁰⁷⁹ Henrique de Gand. IN.: *Ibid.*, p. 38.

¹⁰⁸⁰ *Ibid.*, p. 39.

“O Doutor Solene se esforça para distinguir entre o vácuo (*vacuum*) tal como ele acaba de definir e o nada (*nihil*) que existe fora do mundo”¹⁰⁸¹. Se Deus criasse um outro mundo, ao menos entre estes dois haveria o vácuo, que teria a dimensão do corpo que aí coubesse¹⁰⁸². Assim, “este corpo recém-criado por Deus limitar-se-ia, então, de um lado, pelo vácuo, e, de outro lado, pelo nada”¹⁰⁸³. Mas como determinar a fronteira entre o nada e o vazio? O esforço de Henrique de Gand demonstrava – como ressalta Koyré em seu artigo¹⁰⁸⁴ – o insucesso das tentativas de conciliação da onipotência divina com o peripatetismo¹⁰⁸⁵.

Seu discípulo, Richard de Middleton, continuaria tentando “conciliar esta decisão de Étienne Tempier com o dogma aristotélico” de que “não há, fora do céu, nem lugar nem tempo nem vazio”: com efeito, argumenta, “não há nenhuma contradição” em atribuir a Deus o poder de “criar um outro universo”, uma vez que “tal contradição não” poderia “provir da coisa da qual esse novo universo deve ser feito, já que Deus não fez o Mundo a partir de alguma coisa”, e não poderia provir “do receptáculo deste novo universo, porque o Mundo, considerado em sua totalidade, não foi recebido em algum espaço (*spatium*)”¹⁰⁸⁶. Ele invocava também em favor desta opinião, como vimos, “a sentença do Senhor Étienne, bispo de Paris e doutor em Teologia Sagrada”¹⁰⁸⁷.

Mais difícil, no entanto, era conciliar o dogma peripatético com o movimento retilíneo do céu. Como observa Richard de Middleton,

todo movimento retilíneo transporta o corpo de um lugar a outro. Mas segundo o Filósofo, no IV livro das *Físicas*, o último céu não está em um lugar; para ele também, no primeiro livro *Do Céu e do Mundo*, não há, fora do último céu, nem lugar, nem plenitude, nem vazio. É, portanto, impossível a Deus mover o último céu em linha reta¹⁰⁸⁸.

No entanto, continua Richard de Middleton, “o seguinte artigo foi excomungado pelo Senhor Étienne, bispo de Paris e doutor em Teologia Sacra: Deus não poderia mover o céu em linha reta”¹⁰⁸⁹. Como então dissipar a contradição “entre o ensinamento do

¹⁰⁸¹ *Ibid.*

¹⁰⁸² Cf. *Ibid.*

¹⁰⁸³ *Ibid.*, p. 40.

¹⁰⁸⁴ KOYRÉ, Le vide et l'espace infini au XIV^e siècle, p. 50 n. 5.

¹⁰⁸⁵ Cf. DUHEM, *Le Système du Monde: histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic (v.8)*, p. 40.

¹⁰⁸⁶ Richard de Middleton. IN.: *Ibid.*, p. 41.

¹⁰⁸⁷ Richard de Middleton. IN.: *Ibid.*

¹⁰⁸⁸ Richard de Middleton. IN.: *Ibid.*

¹⁰⁸⁹ Richard de Middleton. IN.: *Ibid.*

Filósofo e o de Étienne Tempier”¹⁰⁹⁰ Deus só poderia impor esse movimento a todo o Universo, responde ele, “com a condição de criar um espaço (*spatium*) fora do Universo”¹⁰⁹¹.

Duns Scotus professava, a respeito do vácuo, a mesma doutrina de Henrique de Gand e Richard de Middleton. “Apesar das objeções de Aristóteles”, ele admitia “que Deus pode produzir um espaço vazio”¹⁰⁹², pois não haveria nisso nenhuma contradição. “De uma maneira absoluta”, afirmava, “Deus poderia aniquilar os elementos sem nada alterar na existência do céu; isto posto, as paredes do céu não viriam se reunir instantaneamente; a superfície côncava do céu subsistiria então e, no entanto, esta superfície não conteria mais nenhum corpo”¹⁰⁹³. A argumentação de Aristóteles contra o vácuo, continua Scotus, só se aplicaria ao vácuo

considerado como um espaço privado de qualidades naturais, mas dotado de dimensões de uma maneira atual (*spatium actu dimensionatum, licet non habeat qualitates naturales*)... Mas esse vazio que nós declaramos possível a Deus não é um certo espaço que possui dimensões positivas; nele há apenas a possibilidade de receber dimensões positivas de tal grandeza e, ao mesmo tempo, ausência de toda dimensão em ato (*possibilitas ad tantas dimensiones positivas, cum carentia cujuscunque dimensionis in actu*)¹⁰⁹⁴.

Também Jean le Chanoine afirmava que “Deus poderia, sem que a última esfera sofresse qualquer mudança, destruir todos os corpos intermediários que se encontram abaixo dessa esfera”¹⁰⁹⁵. Assim, “sob a influência de Richard de Middleton e de Duns Scotus”, afirma Duhem, “a possibilidade do vácuo, ao menos para a potência divina, parece ter sido, de forma muito geral, admitida pelos franciscanos”¹⁰⁹⁶. Mas “embora reconhecessem que Deus poderia, se ele quisesse, produzir um espaço vazio no interior do Mundo”, em geral os escotistas não pensavam que “fosse necessário admitir a existência atual de um espaço vazio fora do Mundo; não lhes pareceu que esta suposição fosse necessária para salvaguardar o poder que Deus possui de criar um novo Mundo fora dos limites deste”¹⁰⁹⁷. Para Pierre de Aquila, por exemplo, “ainda que esses mundos não

¹⁰⁹⁰ *Ibid.*

¹⁰⁹¹ Richard de Middleton. IN.: *Ibid.*, p. 42.

¹⁰⁹² *Ibid.*, p. 45.

¹⁰⁹³ João Duns Scotus. IN.: *Ibid.*

¹⁰⁹⁴ João Duns Scotus. IN.: *Ibid.*

¹⁰⁹⁵ Jean le Chanoine. IN.: *Ibid.*, p. 48.

¹⁰⁹⁶ *Ibid.*

¹⁰⁹⁷ *Ibid.*, p. 48–49.

se tocassem senão em um só ponto, não haveria, fora deles, nem espaço preenchido nem vazio”¹⁰⁹⁸.

Nem todos, no entanto, pensavam desta forma. O dominicano Robert Holkot afirmava, “com uma clareza não alcançada por mais ninguém”, segundo Duhem, que “o poder atribuído a Deus de criar um mundo fora deste” implicava “não somente a possibilidade, mas a existência real de um espaço vazio fora do nosso Mundo”¹⁰⁹⁹:

Se Deus tivesse o poder de criar um segundo mundo, seria necessário que ele o criasse em algum lugar (*alcubi*) assim como este mundo, de tal forma que entre as diversas partes deste outro mundo, haveria distâncias. Mas, eu pergunto, o que há atualmente lá onde esse mundo teria sido criado? Nada ou alguma coisa? Se há alguma coisa, então existe, na verdade, alguma coisa fora do Mundo. Se não há nada, podemos pensar assim: fora do Mundo, não há nada, e fora do Mundo, pode existir alguma coisa; então, fora do Mundo, há o vácuo; pois lá onde um corpo pode existir e onde não há corpo, há o vácuo. Portanto, agora, o vácuo existe¹¹⁰⁰.

E como, em outras passagens, Holkot declarava não haver “nenhuma contradição em supor que Deus pode criar um segundo mundo”, podemos considerar que ele concordava com a conclusão que havia formulado: “agora, o vácuo existe”¹¹⁰¹. Esta possibilidade é inclusive proclamada por ele de forma “muito explícita” em outra obra¹¹⁰².

Assim, conclui Duhem, os teólogos do século XIV “parecem unânimes em afirmar que a fé na onipotência de Deus requer que creiamos na possibilidade do vácuo no interior do Mundo”, e discutiam até mesmo a “sua existência atual fora dos limites do Universo”. Mas qual terá sido, neste conflito, “a atitude daqueles que” tinham “por ofício raciocinar seguindo os princípios da filosofia natural e que, não sendo teólogos, não” precisavam “levar em consideração, como princípios de suas deduções, as verdades reveladas?”. Pois, nestas discussões, opunha-se justamente “as consequências do dogma revelado” aos “ensinamentos dos filósofos”¹¹⁰³. O que disseram a esse respeito os mestres em artes?¹¹⁰⁴

Alguns nem mencionaram a condenação: Jean de Jandun, por exemplo, expôs “pura e simplesmente o ensinamento da Física peripatética que conclui pela

¹⁰⁹⁸ Pierre de Aquila. IN.: *Ibid.*, p. 49.

¹⁰⁹⁹ *Ibid.*, p. 49–50.

¹¹⁰⁰ Robert Holkot. IN.: *Ibid.*, p. 50.

¹¹⁰¹ *Ibid.*

¹¹⁰² Robert Holkot. Op. laud., lib. II, quaest. III: *Utrum daemones libere peccaverunt. Ad rationes Hibernici*. IN.: *Ibid.*

¹¹⁰³ *Ibid.*

¹¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 50–51.

impossibilidade do vácuo”, e não fez nem mesmo alusão “às razões teológicas que concluem em sentido contrário”¹¹⁰⁵. A maioria, no entanto, ainda que tenha permanecido aristotélica, comentou sobre o decreto de Tempier. Walter Burley afirmava, por exemplo, que lhe parecia

difícil de evitar que os teólogos de nossa religião e todos aqueles que creem na criação do Mundo não sejam obrigados a admitir que o vazio existe fora do Mundo. Eles admitem, com efeito, que Deus, que criou esse Mundo, poderia muito bem criar um outro da mesma forma. Suponhamos então que Deus cria um segundo mundo. Eu faço então a seguinte questão: entre as superfícies convexas que limitam esses dois mundos, haveria ou não uma certa distância? Se há alguma coisa entre essas superfícies, é o vácuo, pois é um espaço divisível que não encerra nenhum corpo¹¹⁰⁶.

Considerando-se assim “constrangido, por sua fé, a admitir a possibilidade do vácuo”, Burley examinou “como esse vácuo poderia existir”¹¹⁰⁷. E afirmava que poderíamos imaginá-lo de duas maneiras: ou como um espaço sem corpo natural nem dimensões separadas, ou com dimensões separadas. A primeira “implica contradição”, pois não é possível supor “qualquer coisa que seja capaz de receber um corpo, mas que não tem nenhum volume, isso seria admitir um volume sem volume, pois somente um volume é apto a receber um volume”¹¹⁰⁸. Seria necessário, portanto, que o vácuo tivesse dimensões separadas. E “um tal volume separado e capaz de receber um corpo, é isso o que os antigos chamaram de vácuo”¹¹⁰⁹.

Mas os filósofos estavam inquietos. Duhem observa que Burley “não dissimulou a gravidade do conflito levantado, a respeito do vácuo, entre o ensinamento dos teólogos católicos e o ensinamento da Física peripatética”. Transparece em seus escritos que este conflito não deixava de “inquietar sua razão”. Também Jean Buridan, ao “definir os termos do debate”, confessou seu “embaraço”¹¹¹⁰ de forma ainda mais clara que Burley:

Alguns dos meus Senhores e Mestres em Teologia me repreenderam por às vezes, em minhas questões de Física, entrelaçar algumas considerações teológicas, sendo que não compete aos mestres em artes fazê-lo. Eu lhes respondo com humildade que eu gostaria de não ser

¹¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 51.

¹¹⁰⁶ Walter Burley. IN.: *Ibid.*, p. 52.

¹¹⁰⁷ *Ibid.*, p. 53.

¹¹⁰⁸ Walter Burley. IN.: *Ibid.*

¹¹⁰⁹ Walter Burley. IN.: *Ibid.*, p. 53–54.

¹¹¹⁰ *Ibid.*, p. 54.

constrangido a agir desta forma. Mas todos os mestres, quando começam o curso de artes, juram que não discutirão de uma maneira decisiva nenhuma questão puramente teológica, a encarnação por exemplo; eles juram, além disso, que se acontecer de discutirem ou de resolverem alguma questão que diz respeito à fé e à teologia, eles a resolverão conforme a fé (...). Ora, se há questões que dizem respeito à fé e à Teologia, uma delas, certamente, é esta: o vácuo pode existir? Se, portanto, eu a quero discutir, eu devo, a menos que me torne perjuro, dizer aquilo que me parece dever ser afirmado segundo a Teologia, e evitar da forma como me for possível as razões que concluem em sentido contrário. Ora, essas razões, eu não as poderia resolver se eu não as expusesse. Eu sou assim obrigado a fazê-lo¹¹¹¹.

Nitidamente contrariado, Buridan procurou explicar então “de que maneira” o vácuo lhe parecia possível, ainda que não pretendesse, como diz, “de forma alguma prová-lo”, já que isso era para ele, “objeto de fé e não prova fundamentada sobre uma razão natural”¹¹¹². Em suas questões sobre a *Física*, distinguiu “duas maneiras de entender a palavra vácuo” a partir dos “princípios naturais, ou seja, segundo as doutrinas do Peripatetismo”¹¹¹³. A primeira delas seria vê-lo como “um espaço distinto das grandezas dos corpos naturais, que não precisa ceder lugar para receber o corpo natural”, de forma que o vácuo seja “um volume (*dimensio corporea*) igual em comprimento, largura e profundidade ao corpo natural que o preencheria”¹¹¹⁴. E a segunda forma de ver o vácuo seria como “um lugar sem corpo”, entendendo o conceito de “lugar” da forma como Aristóteles o definira, como “superfície do corpo que contém o corpo alojado”. Assim, prossegue Buridan,

se o vácuo existisse, seria necessário imaginá-lo da seguinte maneira: de um lugar cheio, nós retiramos o corpo que ele contém ou aniquilamos esse corpo, de forma que o lugar mantenha sua figura e as paredes do lugar não se aproximem umas das outras. Imaginemos, por exemplo, que o mundo sublunar seja totalmente aniquilado, enquanto o céu mantém a grandeza e a figura que ele tem agora; a superfície côncava do orbe da Lua que é, atualmente, um lugar preenchido pelo mundo inferior, seria então um lugar vazio¹¹¹⁵.

Em ambos os sentidos, entretanto, o vácuo continuava sendo para Buridan algo “que nenhuma potência natural poderia realizar”, mas somente a onipotência divina¹¹¹⁶.

¹¹¹¹ Jean Buridan. IN.: *Ibid.*, p. 55.

¹¹¹² Jean Buridan. IN.: *Ibid.*, p. 55–56.

¹¹¹³ *Ibid.*, p. 54.

¹¹¹⁴ Jean Buridan. IN.: *Ibid.*

¹¹¹⁵ Jean Buridan. IN.: *Ibid.*

¹¹¹⁶ *Ibid.*, p. 55.

Alberto da Saxônia e Marsílio de Inghen foram, a respeito desta questão, “fiéis ecos do ensinamento de Buridan”¹¹¹⁷. Alberto também reforçou que “um volume (*dimensio*) separado não deve ser admitido, porque não se deve admitir que um acidente possa existir separado de seu sujeito”. No entanto, afirmava que “Deus poderia aniquilar tudo o que existe entre as paredes do céu” sem desfigurar o seu formato esférico¹¹¹⁸. E se Marsílio de Inghen, em suas *Questões sobre a Física*, limitou-se a “examinar se um grave realizaria, no vácuo, um movimento sucessivo”¹¹¹⁹, em suas *Abbreviationes libri Physicorum* retomou as duas possibilidades de produção do vácuo pela onipotência divina, expostas por Buridan, e afirmou que evidentemente Deus poderia fazê-lo de uma forma ou de outra, “pois nem uma nem a outra implicam contradição”¹¹²⁰.

Mas embora não recusassem “a Deus o poder de produzir o vácuo”, observa Duhem, “nem Jean Buridan nem seus discípulos” trataram da “existência atual do vácuo fora do Mundo”, como haviam feito Robert Holkot e Walter Burley. Na mesma época, entretanto, Nicole Oresme afirmava “da mais formal maneira” esta “existência atual e presente de um espaço vazio fora dos limites do Universo”¹¹²¹, ainda que isso o obrigasse a subverter os fundamentos do peripatetismo.

Se Aristóteles definia, como vimos, o “lugar” de um objeto como a superfície daquilo que o contém, e exigia a existência do lugar para realização do movimento local, Nicole Oresme, por outro lado, retomou, a este respeito, o mesmo que os estoicos, “e particularmente João Filopono”, já haviam afirmado: o lugar é “um espaço que é uma realidade mesmo quando ele está vazio de todo corpo, que é infinito e imóvel”¹¹²².

Mas então o Céu estaria, afinal, em um lugar, apesar de não ser contido por nada? Não poderíamos, certamente, observa Oresme em seu *Tratado do Céu e do Mundo*, compreender o que é “este espaço incorpóreo que existe fora do céu”, assim como “não podemos compreender nem propriamente entender o que é a eternidade”. No entanto, pela razão e pela verdade sabemos que ambos existem¹¹²³. E este espaço infinito, que ele identificava com a “imensidão de Deus”, era para ele “o lugar imóvel que serve de

¹¹¹⁷ *Ibid.*, p. 56.

¹¹¹⁸ Marsílio de Inghen. IN.: *Ibid.*

¹¹¹⁹ *Ibid.*

¹¹²⁰ *Ibid.*, p. 57.

¹¹²¹ *Ibid.*

¹¹²² DUHEM, *Le Système du Monde: histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic* (v.7), p. 297.

¹¹²³ Nicole Oresme. IN.: DUHEM, *Le Système du Monde: histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic* (v.8), p. 58–59.

referencial a todo movimento local”. Com isso, evitava todas as objeções que as outras teorias enfrentavam a respeito do movimento e do referencial¹¹²⁴.

E um século após a condenação, Oresme também a citava como argumento contra a afirmação de que o movimento local se define pela alteração da posição em relação a outro corpo em repouso: “Fora do mundo, há um espaço imaginado infinito e imóvel (...), e é possível, sem contradição, que todo o mundo seja movido em tal espaço em linha reta, e dizer o contrário é um artigo condenado em Paris”¹¹²⁵. Por isso, ao discutir o problema da pluralidade de mundos, Oresme afirmou que Deus poderia criar não só um outro mundo, mas vários outros, semelhantes ou não. Afinal, o espaço e o tempo são infinitos, e são a própria imensidão de Deus. Oresme retomava assim, afirma Duhem, “contra o Peripatetismo, o ensinamento do estoicismo”¹¹²⁶.

No século XIV, o debate sobre a pluralidade de Mundos viu-se inevitavelmente associado, portanto, “a um outro problema de que a filosofia helênica nem mesmo suspeitava”: o “da onipotência criadora de Deus”. E foi “em nome desta onipotência que a Escolástica cristã” rejeitou “a solução que o peripatetismo havia dado” a essa discussão¹¹²⁷. Afinal, conclui Duhem,

este Deus de Michel Scot cuja potência criadora encontra, diante dela, uma natureza já determinada que lhe opõe um limite e lhe impõe condições; esse Deus que não pode executar suas vontades, a não ser no limite em que essa natureza está apta a sofrer sua operação, é bem mais o Deus de Averróis que o Deus dos cristãos¹¹²⁸.

A queda dos corpos

Quando, depois da condenação de 1277, quase todos os escolásticos passaram a aceitar a possibilidade do vácuo, “um outro problema solicitou vivamente a sua atenção”: como seria então o movimento de um corpo no vácuo? Um grave “cairia instantaneamente na parte mais baixa deste espaço, ou, ao contrário, desceria com uma velocidade finita?”.

¹¹²⁴ DUHEM, *Le Système du Monde: histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic* (v.7), p. 298.

¹¹²⁵ Nicole Oresme. IN.: *Ibid.*, p. 300.

¹¹²⁶ DUHEM, *Le Système du Monde: histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic* (v.8), p. 59.

¹¹²⁷ DUHEM, *Le Système du Monde: histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic* (v.9), p. 366.

¹¹²⁸ *Ibid.*

Logicamente, a “autoridade doutrinal” não havia formulado nenhuma decisão “a respeito desta questão que é inteiramente de Física”¹¹²⁹. E não deveríamos nos surpreender, observa Duhem, ao constatar que não houve, na discussão deste problema, a mesma unidade que encontramos a respeito da possibilidade do vácuo. Afinal, “para resolver a disputa, era necessário conceber claramente uma das noções essenciais da Dinâmica, uma noção tão difícil de perceber que toda a Filosofia helênica não teve dela a menor suspeita, a noção de massa”. Os debates confusos que se seguiram são, no entanto, de extrema importância, porque libertaram “pouco a pouco a ideia de massa das nuvens que a tinham escondido até então”, abrindo assim caminho para a Dinâmica newtoniana¹¹³⁰.

No início do sétimo livro da Física, antes mesmo “de formular as regras de sua Dinâmica”, Aristóteles afirma que “tudo o que está em movimento é necessariamente movido por alguma coisa”. Portanto, aquilo que “não possui em si mesmo o princípio do movimento”, é “evidentemente movido por um outro”. E é preciso, igualmente, “que esta força continue atuando enquanto o movimento durar”. Esta declaração, tão simples e óbvia por si, acabou conduzindo o peripatetismo a “consequências inadmissíveis”¹¹³¹ e a inusitadas teorias a respeito do movimento de projéteis¹¹³² e da queda dos corpos. Afinal, é fácil reconhecer o motor em um movimento violento, mas o que continua movendo o projétil ou um grave que cai, quando já não se encontram mais em contato com o que causou o movimento? “Nós veremos”, afirma Duhem, que esforços Aristóteles fez para encontrar a resposta, “e qual foi o estranho resultado desses esforços”¹¹³³.

Por seus próprios princípios, Aristóteles foi constrangido a “procurar, fora do grave que cai, o motor que determina essa queda”¹¹³⁴. A forma da matéria, para ele, não poderia sê-lo, pois ela se une à matéria-prima “para constituir o grave, ou seja, o móvel, e não o motor”¹¹³⁵. Sendo assim, o Filósofo considerou que o motor poderia ser acidental, assumido pela causa que remove o obstáculo de um movimento, ou poderia ser “o agente que gerou a massa de terra que consideramos e que, ao gerá-la, conferiu-lhe a forma substancial de um corpo grave”¹¹³⁶. Sua resposta, no entanto, era insuficiente: nenhum

¹¹²⁹ DUHEM, *Le Système du Monde: histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic (v.8)*, p. 77.

¹¹³⁰ *Ibid.*

¹¹³¹ *Ibid.*, p. 61.

¹¹³² A respeito do movimento de projéteis, discutiremos no próximo capítulo.

¹¹³³ DUHEM, *Le Système du Monde: histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic (v.8)*, p. 62.

¹¹³⁴ *Ibid.*

¹¹³⁵ Cf. *Ibid.*

¹¹³⁶ *Ibid.*, p. 64.

desses motores permanece em contato com o móvel por todo o movimento. A questão continuava em aberto.

Averróis ora declarava “que, em um grave que tomba, a forma era o motor e a matéria era o móvel, ora que a forma”, embora se unisse “à matéria para constituir o móvel, desempenhava” também, “sob outro aspecto, o papel de motor”¹¹³⁷. Roger Bacon procurou resolver o problema assumindo que “o grave é movido por uma forma imaterial da qual participa; esta forma não é o ato da matéria do grave, é uma virtude celeste incompleta da qual o grave participa e que o lugar baixo torna mais completa”¹¹³⁸. Tratar-se-ia então de um “agente universal”, como Bacon nomeia. Esta teoria adaptava-se também à afirmação de Aristóteles de que “o motor do grave é a causa que o gerou. Com efeito, segundo o ensinamento de Alexandre de Afrodísias, repetido por Avicena e por Al-Gazâli, foi o céu que gerou o grave, foi o céu que conferiu aos diversos elementos suas formas substanciais”¹¹³⁹. Bacon desenvolvera assim “uma teoria que parecia resolver todos os problemas postos pelo Peripatetismo”¹¹⁴⁰. Sua explicação se difundiu, e “um século mais tarde, na Universidade de Pádua, o ensino do dominicano Graziadei de Ascoli reproduzia seus traços mais característicos”¹¹⁴¹.

Ainda que seja possível encontrar pequenas semelhanças com a física atual – como a afirmação de que o corpo grave, em si mesmo, “não contém nenhum princípio motor”, como hoje diríamos que, “por si mesmo, este corpo tem uma massa, mas não um peso”¹¹⁴² – seria “ridículo”, afirma Duhem, querer fazer de Bacon “um precursor de Newton”. Nesta comparação, não tardaríamos a perceber “uma multidão de diferenças entre a Mecânica incompleta e equivocada de Bacon e a nossa Mecânica muito mais perfeita”. Mas não poderíamos, no entanto, “assinalar esses esboços (...) de doutrinas que o labor de séculos e a meditação de homens de gênio conduzirão, um dia, à sua forma acabada?”¹¹⁴³.

No entanto, nem todos na Universidade de Paris concordaram que fosse “necessário, ao lado da forma substancial de um corpo grave, colocar uma outra forma, uma gravidade gerada pela influência celeste”, e que fosse “esta gravidade, e não a forma

¹¹³⁷ *Ibid.*

¹¹³⁸ Roger Bacon. IN.: *Ibid.*, p. 69.

¹¹³⁹ *Ibid.*, p. 72.

¹¹⁴⁰ *Ibid.*, p. 81.

¹¹⁴¹ *Ibid.*, p. 74.

¹¹⁴² *Ibid.*, p. 73.

¹¹⁴³ *Ibid.*, p. 74.

substancial, que move o peso em sua queda”¹¹⁴⁴. Para Pierre de Auvergne, “o princípio ativo do movimento” era “o próprio corpo grave ou leve”¹¹⁴⁵. Contra isso, entretanto, Duns Scotus levantou-se “com vivacidade”¹¹⁴⁶. Para ele, “dizer que um corpo leve sobe porque é um corpo leve em ato” era “enunciar uma simples tautologia”. Deveria haver, afirma Scotus, “em todo corpo grave ou leve uma potência ativa que os leva ao lugar que eles são naturalmente destinados a ocupar”¹¹⁴⁷, de forma que “por esse princípio ativo intrínseco, o corpo grave age sobre si mesmo exatamente da mesma maneira que ele pode agir sobre um outro móvel”¹¹⁴⁸:

Se um grave, localizado em um lugar elevado, leva um outro corpo em direção ao centro, ninguém duvida de que este grave seja o princípio do movimento do outro corpo. Ele não exerce menos o papel de causa ativa a respeito de sua própria queda... O grave causa em si mesmo este efeito, e ele não o pode produzir em nenhum outro corpo, a não ser produzindo-o antes em si mesmo¹¹⁴⁹.

Para conciliar sua teoria com o aristotelismo bastava, para Duns Scotus, considerar que o movimento de queda, para o qual “o grave não tem necessidade de um motor extrínseco”, é necessariamente precedido por uma outra ação, “aquela que lhe conferiu uma forma substancial dotada de gravidade, a forma terrestre por exemplo”¹¹⁵⁰. Afinal, para que “tudo o que esteja em movimento seja movido por outrem, não é necessário que seja movido por outrem em todos os seus movimentos; é suficiente para o Filósofo que isso seja verdade a respeito do primeiro de seus movimentos”¹¹⁵¹.

E Duhem faz-nos notar a importância desta teoria:

Que um grave seja a sede de uma certa força, chamada peso; que o peso seja o que move o grave enquanto ele cai; que esse peso seja sempre e exclusivamente aplicado ao próprio grave, que ele não possa mover diretamente um outro corpo, mas que ele o move somente de uma maneira indireta, ao mover primeiro o grave ao qual ele se aplica e ao qual este outro corpo está ligado; estas são maneiras de pensar e de falar que nos são tão familiares que é com muito custo que nós podemos compreender que elas sejam o fruto de um longo e penoso

¹¹⁴⁴ *Ibid.*, p. 75.

¹¹⁴⁵ Pierre de Auvergne *Ibid.*, p. 76.

¹¹⁴⁶ *Ibid.*, p. 81.

¹¹⁴⁷ João Duns Scotus. IN.: *Ibid.*, p. 82.

¹¹⁴⁸ *Ibid.*

¹¹⁴⁹ João Duns Scotus. IN.: *Ibid.*

¹¹⁵⁰ *Ibid.*, p. 83.

¹¹⁵¹ *Ibid.*

esforço. Deste esforço, nós acabamos de nos tornar testemunhas; nós o vimos, sob nossos olhos, arruinar este princípio que toda a Dinâmica peripatética usava: todo corpo inanimado é movido por um motor extrínseco, *quidquid movetur ab alio movetur*¹¹⁵².

O movimento no vácuo se realizaria em um instante?

Com Duns Scotus, ainda em comentários confusos, surgiu também a ideia de que o que torna o movimento sucessivo e não instantâneo são as resistências do corpo e do meio¹¹⁵³. A princípio, em sua obra *Scriptum Oxoniense*, ele trata antes da duração que a própria distância impõe ao movimento de um corpo. Para Averróis, afirma Duns Scotus,

se um grave estivesse localizado no vácuo, ele desceria em um instante devido à ausência da resistência do meio. Eu respondo que, segundo o Filósofo, mesmo que admitíssemos o vácuo, um grave não poderia se mover nele, porque o vazio não poderia ceder lugar ao grave e porque as dimensões separadas não podem coexistir com um corpo. Mas se admitimos que o vazio pode ceder lugar a um corpo, que ele é um certo espaço..., eu digo então que o grave realizaria, no vácuo, um movimento sucessivo, ...pois, no movimento local, a sucessão existe por si mesma, e provém do espaço enquanto grandeza (*per se successio est in motu locali ex spatio in quantum quanto*). Se então o vácuo pudesse ceder lugar e se o movimento pudesse se realizar nele, devido à divisibilidade do espaço, esse movimento teria divisibilidade e sucessão¹¹⁵⁴.

O filósofo escocês acrescenta ainda que no vácuo não haveria as condições que podem acelerar ou retardar o movimento: “a esta sucessão [essencial] pode somar-se uma certa velocidade ou uma certa lentidão, que tem sua razão de ser em uma condição accidental do próprio meio; este pode, com efeito, promover ou impedir o movimento”. Mas no vácuo, “o móvel não teria absolutamente nenhuma velocidade nem nenhuma lentidão acrescentada”¹¹⁵⁵. Com isso, conclui Duhem,

Eis claramente formulado o princípio de onde sairá a Dinâmica de Galileu, de Descartes e de Beeckman: isso que é essencial, no movimento que um motor imprime a um móvel, é a lei segundo a qual este movimento se desenvolveria no vácuo. A influência do meio deve ser

¹¹⁵² *Ibid.*, p. 82.

¹¹⁵³ Cf. *Ibid.*, p. 78.

¹¹⁵⁴ João Duns Scotus. IN.: *Ibid.*, p. 80.

¹¹⁵⁵ João Duns Scotus *Ibid.*

considerada como qualquer coisa que se soma acidentalmente ao movimento essencial. Sem esse ponto de partida, a Dinâmica moderna não teria jamais sido fundada¹¹⁵⁶.

A este respeito, Duns Scotus também observou, entretanto, “que a causa pela qual o movimento dura necessariamente um certo tempo não estava inteiramente nisso”, e que era preciso considerar também “uma resistência que provém do móvel e que não lhe permite estar simultaneamente em todas as partes desse espaço divisível”¹¹⁵⁷. Mas não detalhou mais sobre isso, nada mais acrescentou sobre a natureza da massa. Na distinção entre força e massa, ele precisou a noção de força, e coube a seus discípulos definir a segunda¹¹⁵⁸. Para isso, entretanto, não precisaram ir muito longe, pois a própria doutrina de Scotus os conduzia a isso.

Como vimos, “além da matéria-prima e da forma substancial, Duns Scotus atribui, a todo grave, um princípio ativo, a gravidade, que é seu motor”. Assim, “se desconsiderarmos esta gravidade, o que resta, isto é, o composto de matéria-prima e de forma substancial, constitui o móvel que esse motor deve levar; é neste móvel que residirá a resistência intrínseca procurada pelos partidários de Ibn Badja”¹¹⁵⁹.

Este foi exatamente o raciocínio exposto pelos discípulos de Scotus. E disso sabemos através de Marsílio de Inghen, que o relata, entretanto, para combatê-lo:

No movimento de um grave simples ou de um corpo leve simples, há uma resistência do móvel ao motor mesmo se desconsiderarmos o meio exterior. Para prová-lo, supõe-se, primeiramente, que um grave simples é composto de várias naturezas que são sua matéria, sua forma e sua gravidade, segundo a qual ele é movido naturalmente. Em seguida, admite-se que um corpo deve ser movido por violência para abandonar um lugar se, por sua natureza, ele permanece em repouso nesse lugar. Por fim, supõe-se que o composto de matéria e de forma substancial do grave, posta de lado a gravidade, permaneceriam em repouso em qualquer lugar que o colocássemos; e provamos: porque ele não possuiria mais nada pelo que pudesse ser movido em direção a algum lugar. Feitas essas suposições, declaramos que um grave simples, no vácuo, possui uma resistência intrínseca, e o demonstramos assim: o composto de matéria e de forma substancial permaneceria em repouso em cada um dos lugares aos quais o movimento os leva; pela gravidade, ele é tirado de cada um desses lugares e é movido para baixo; então, pela segunda suposição, esse movimento é acompanhado de

¹¹⁵⁶ *Ibid.*, p. 81.

¹¹⁵⁷ *Ibid.*

¹¹⁵⁸ Cf. *Ibid.*

¹¹⁵⁹ *Ibid.*, p. 83.

violência; por conseguinte, no movimento de um grave simples, há uma resistência intrínseca¹¹⁶⁰.

Vemos assim claramente, comenta Duhem, que Duns Scotus e seus discípulos distinguiram, em um grave que cai, dois elementos: “um princípio ativo ou, como nós diríamos, uma força, que exerce o papel de motor, e que é a gravidade”, e um “princípio passivo e resistente, que nós chamaríamos de massa, que exerce o papel de móvel e que é composto de matéria-prima e de forma substancial”. Certamente, observa ainda, esta definição escotista da massa apresentava uma desvantagem em relação à tomista. Tomás de Aquino havia considerado que “a massa era exclusivamente constituída pela quantidade de matéria-prima”, e não incluía nela forma substancial. Isso lhe permitiria concluir que, “em toda corrupção e geração, em toda mudança de forma substancial ou, como diríamos hoje, em toda transformação química, a massa de um corpo permanece a mesma”. A partir “da definição escotista”, entretanto, “não se poderia deduzir esta consequência”. Seja como for, conclui Duhem, tal discussão não foi feita na Idade Média¹¹⁶¹.

Em muitos casos, Duns Scotus influenciou o pensamento de Guilherme de Ockham. Isso aconteceu, em particular, “a respeito da resistência que um móvel experimenta da parte do meio em que se move”, e do papel dessa resistência no movimento. Na 87ª questão de suas *Questões sobre o livro das Físicas*, Ockham se questiona “se a sucessão no movimento retilíneo se deve à resistência do meio ao móvel ou à resistência do móvel ao motor”¹¹⁶². É certo, observa Ockham em sua resposta, que a maior ou menor resistência de um meio causa lentidão ou aceleração. Entretanto, continua,

se existisse um meio cujas partes tivessem localizações distintas e que fosse privado de toda qualidade, se o móvel pudesse coexistir (*esse simul*) com esse meio provido de partes distintas, poderia ainda acontecer que em um tal meio um corpo se mova mais rápido que um outro; isso não aconteceria porque o primeiro dividiria o meio com mais força que o segundo, pois aqui o meio não é dividido pela potência; mas uma potência motriz maior faria com que o móvel coexistisse com as diversas partes do meio de forma mais rápida que uma potência menor. Vemos assim, de uma forma manifesta, que o caráter sucessivo do movimento, a

¹¹⁶⁰ IN.: *Ibid.*, p. 83–84.

¹¹⁶¹ *Ibid.*, p. 84–85.

¹¹⁶² Guilherme de Ockham. IN.: *Ibid.*, p. 85.

velocidade e a lentidão, não têm por causa necessária esta resistência do meio que provém da sutileza ou da densidade (*spissitudo*)¹¹⁶³.

Na questão seguinte, a 88^a, ao refletir sobre “se o movimento local retilíneo é sucessivo precisamente porque o espaço é dotado de grandeza”, Ockham insiste que

se existisse um espaço privado de tudo, menos da grandeza (...), em um tal espaço o movimento se realizaria verdadeiramente no tempo, ele seria realmente sucessivo; com efeito, pelo próprio fato de que o móvel não poderia se encontrar simultaneamente em lugares distintos uns dos outros (...), ele alcançaria uma certa parte (...) antes de alcançar uma outra; é portanto no tempo que ele atravessaria o espaço e não em um instante. Vemos assim então claramente que no movimento local retilíneo, o caráter sucessivo provém precisamente do fato de o espaço ser dotado de grandeza. – *Ex quo patet quod successio in motu locali recto est praecise propter quantitatem spatii*¹¹⁶⁴.

Ockham formulava assim, com clareza, “isso que Roger Bacon havia indicado, que Giles de Roma havia rejeitado” e “que Duns Scotus havia retomado em termos concisos e obscuros”¹¹⁶⁵. Seguindo por este caminho, quase todos os franciscanos passaram a admitir “que o movimento poderia se realizar no vácuo com uma velocidade finita”¹¹⁶⁶. “A Escola Franciscana”, observa Duhem,

foi quase unânime em seguir Duns Scotus no caminho aberto por Ibn Badja e por Tomás de Aquino. Ela julgou que um movimento poderia se fazer, no vácuo, com uma velocidade finita. Ela declarou que o movimento realmente natural, que o movimento essencial de um grave é aquele que ele realiza no vácuo; que a resistência do meio era uma perturbação acidental que vem perturbar esse movimento essencial. Para justificar essas proposições, ela foi conduzida a assinalar claramente a distinção entre o peso e a massa¹¹⁶⁷.

Mesmo entre os dominicanos, como vimos, havia partidários das doutrinas de Scotus e Ockham, como Robert Holkot o era “a respeito do movimento no vácuo”¹¹⁶⁸. O mesmo não se pode dizer, no entanto, a respeito dos mestres seculares de Paris, para os quais o movimento no vácuo deveria ser instantâneo. Jean de Jandun negava

¹¹⁶³ Guilherme de Ockham. IN.: *Ibid.*, p. 86.

¹¹⁶⁴ Guilherme de Ockham. IN.: *Ibid.*, p. 87.

¹¹⁶⁵ *Ibid.*

¹¹⁶⁶ *Ibid.*, p. 88.

¹¹⁶⁷ *Ibid.*, p. 93.

¹¹⁶⁸ *Ibid.*, p. 92.

absolutamente a possibilidade de uma resistência deste “gênero novo”, que Tomás de Aquino tentara definir, e não admitia que o movimento “essencial e verdadeiramente natural” de um corpo fosse justamente o que ele realizaria no vácuo, e que a sua queda em um espaço preenchido fosse “um movimento complicado e perturbado”¹¹⁶⁹. E Walter Burley defendeu uma teoria próxima à de Jandun, afirmando, assim como Averróis, que “a coisa movida, que é a matéria, não poderia resistir ao motor”¹¹⁷⁰. Como Jandun, Burley também negava que a velocidade de um grave em um meio preenchido fosse uma velocidade perturbada. “Um corpo grave ou leve”, afirma, “não possui uma velocidade determinada de uma maneira absoluta, mas somente uma velocidade relativa ao meio no seio do qual ele se move; e qualquer que seja a velocidade ou a lentidão que ele tem em seu movimento natural, ela lhe é natural”¹¹⁷¹.

Não nos surpreende, observa Duhem, que Jean de Jandun e Walter Burley, “firmemente ligados aos princípios de Aristóteles e do Comentador”, tenham rejeitado tudo “o que Ibn Badja, Tomás de Aquino e Duns Scotus haviam dito do movimento no vácuo”. Mas ficamos realmente “surpresos ao descobrir uma atitude semelhante por parte de Jean Buridan e seus discípulos Alberto da Saxônia e Marsílio de Inghen”¹¹⁷². Afinal, não haviam eles aceitado a noção de resistência da massa em outra discussão? Com efeito, a respeito do movimento de projéteis – do qual trataremos ainda – quando os escotistas substituíram as ideias “de Aristóteles (...) pela teoria mais razoável de João Filopono”, eles não só adotaram a noção de massa, como a desenvolveram “de forma magnífica”, definindo-a “em termos muito semelhantes aos que Newton usará um dia”. Como entender então, indaga Duhem, “que esses mesmos doutores, encontrando, de outra forma”, esta mesma noção “naquilo que fora dito a respeito do movimento no vácuo, não tenham sabido reconhecê-la e a tenham impiedosamente repellido?”¹¹⁷³.

“É que esta única noção”, explica Duhem, “entrava ao mesmo tempo na Mecânica por duas vias tão diferentes que era bem difícil de acreditar que ela fosse, de duas maneiras, a mesma ideia”. E como de costume, aproveita a ocasião para recordar-nos que

tais hesitações, tais contradições são bem apropriadas para nos fazer compreender o quanto os primeiros princípios da nossa Mecânica estavam escondidos, distantes do simples

¹¹⁶⁹ *Ibid.*, p. 97.

¹¹⁷⁰ *Ibid.*, p. 98.

¹¹⁷¹ Walter Burley *Ibid.*, p. 99.

¹¹⁷² *Ibid.*

¹¹⁷³ *Ibid.*, p. 100.

conhecimento comum, difíceis de descobrir; elas são bem apropriadas para fazer crescer nossa admiração por esses que pouco a pouco, às custas de penosos esforços, exumaram essas preciosas verdades¹¹⁷⁴.

Por que razão, continua Duhem, Buridan rejeitou a noção de massa de Tomás? Porque para ele, a resistência deveria ser “uma inclinação que se faz de uma maneira ativa”. A matéria-prima, entretanto, “não tem nenhuma inclinação para um lugar determinado nem para uma certa disposição”. E mesmo que tenha, “de uma maneira passiva, inclinação e apetite, ela se inclina, no entanto, de uma maneira indiferente tanto para aquilo a que tende o motor quanto para o oposto”. Portanto, “esta inclinação não poderia impedir que o motor movesse”¹¹⁷⁵.

Mas o filósofo de Béthune não julgou com a mesma severidade a opinião de Avempace. Este havia negado o axioma aristotélico da relação entre velocidade e resistência. Buridan afirmava que “esta imaginação de Avempace não poderia ser nem refutada nem provada de uma maneira demonstrativa”¹¹⁷⁶, mas percebeu claramente que admitir esta opinião emprestada de João Filopono era “rejeitar todas as regras fundamentais da Dinâmica peripatética”. Se Avempace estivesse correto, então “os raciocínios de Aristóteles seriam sem valor”. No entanto, observa Duhem, “a gravidade desta consequência” não assustou Buridan, e sua visão a este respeito foi mais favorável “à teoria de Ibn Badja que à de Aristóteles”¹¹⁷⁷.

Seus discípulos, entretanto, “foram menos felizes em sua inspiração”. Eles não concederam a mesma “confiança à doutrina de Avempace nem sob a forma que seu mestre lhe havia dado, nem sob o aspecto que São Tomás de Aquino lhe teria feito tomar”¹¹⁷⁸. Nem Alberto da Saxônia nem Marsílio de Inghen mencionaram a possível resistência do corpo. Marsílio só expôs a distinção escotista entre massa e força para refutá-la. Também Alberto discorreu sobre a teoria de Avempace apenas para enfatizar sua incompatibilidade com Aristóteles:

A respeito da resistência intrínseca, alguns disseram que todo agente natural é de potência finita, o que significa que ele é, por si mesmo, limitado a um certo grau de velocidade que ele não ultrapassaria mesmo quando toda resistência extrínseca fosse suprimida (...). Eles

¹¹⁷⁴ *Ibid.*

¹¹⁷⁵ Jean Buridan. IN.: *Ibid.*

¹¹⁷⁶ *Ibid.*, p. 101.

¹¹⁷⁷ *Ibid.*, p. 102.

¹¹⁷⁸ *Ibid.*

diriam então que a terra pura, situada no vácuo, cairia com uma velocidade finita, ou seja, com esse grau de velocidade ao qual ela é limitada por ela própria (...). Mas esta imaginação é contra Aristóteles¹¹⁷⁹.

Para rejeitá-la, Alberto opôs-lhe objeções “mediócras”, que foram retomadas por Marsílio¹¹⁸⁰. Nenhum dos dois soube compreender a importância da massa na compreensão da queda dos graves¹¹⁸¹. “Os mestres seculares de Paris”, conclui Duhem, “aos quais por outro lado a Dinâmica moderna deve tanto”, foram entretanto “unânimes em rejeitar o pensamento fecundo de São Tomás de Aquino, de Duns Scotus e dos escotistas”. Afinal, estavam acostumados “a considerar a resistência ativa somente como uma força”, e por isso não puderam “conceber este tipo de resistência passiva que é uma massa”¹¹⁸².

E esta visão, observa Duhem, alcançou as universidades italianas principalmente através de Jean de Jandun, onde “poucos autores” tiveram “mais autoridade” do que ele. A grande influência que exerceu nos permite supor que isso “contribuiu em grande parte para a resistência que a escolástica italiana oporá à Dinâmica de Galileu”¹¹⁸³. No entanto, conclui Duhem, também se poderia dizer que isso “contribuiu igualmente para o nascimento dessa dinâmica”, pois, “para combater as teorias de Ibn Badja e de São Tomás de Aquino”, Jean de Jandun

as expôs de forma muito clara, completa e fiel. A amplitude que ele dá à discussão destas ideias marca a sua importância. Suas *Questões sobre a Física* eram admiravelmente próprias para dá-las a conhecer. Ora, Galileu havia lido os tratados de Jandun; sete vezes ele os cita no curso das dissertações escolásticas, que testemunham os estudos aos quais sua juventude foi consagrada. Como duvidar que ele tenha daí tomado algum germe de doutrinas que devia desenvolver mais tarde?¹¹⁸⁴

Todos os corpos caíam no vácuo com a mesma velocidade?

¹¹⁷⁹ Alberto da Saxônia *Ibid.*, p. 103.

¹¹⁸⁰ *Ibid.*

¹¹⁸¹ Cf. *Ibid.*

¹¹⁸² *Ibid.*, p. 104.

¹¹⁸³ *Ibid.*, p. 97.

¹¹⁸⁴ *Ibid.*, p. 97–98.

Alguns gregos, os atomistas, diziam profeticamente que “todos os corpos caem no vácuo com a mesma velocidade”, sem poderem, entretanto, testar sua hipótese. Os aristotélicos, por outro lado, negavam o próprio movimento no vácuo e aproveitavam-se desta “consequência absurda” para “encurrular aqueles que acreditavam na possibilidade” deste movimento. E seus adversários que, como João Filopono, admitiam o movimento no vácuo, respondiam-lhes que não eram “de forma alguma constrangidos a aceitar essa inverossímil consequência”¹¹⁸⁵. Esta discussão continuou na Idade Média. Os aristotélicos desta época, como Jean de Jandun e Walter Burley, continuaram afirmando que a consequência formulada pelos atomistas era absurda, e continuaram servindo-se dela para depor contra os partidários do movimento no vácuo¹¹⁸⁶.

E de que forma previam esta consequência? “Se os movimentos naturais são desiguais em velocidade”, dizia Walter Burley, “isso ocorre unicamente devido à resistência do meio ou, em outros termos, porque o meio resiste menos a um corpo natural que a um outro”. Assim, se considerarmos corpos de mesmas características, somente com pesos diferentes,

o meio opõe, ao corpo mais pesado, uma menor resistência que ao corpo menos pesado. Mas se o vácuo existe, não há mais nenhuma resistência da parte do meio; um corpo não divide o meio mais facilmente que outro. Se então o vácuo existe, nele não há mais nenhuma desigualdade de velocidade entre os diversos movimentos naturais¹¹⁸⁷.

O mesmo dizia Jean de Jandun: se um móvel, ainda que seja de “mesma grandeza” e de “mesma figura que um outro”, se move mais rápido se for mais pesado, isso ocorre “unicamente porque ele divide mais rapidamente o meio através do qual se realiza o movimento”. Entretanto, “o vazio não poderia ser mais rapidamente dividido por um corpo que por outro; se então o movimento pudesse se realizar no vácuo, todos os móveis mover-se-iam nele igualmente, o que é impossível”¹¹⁸⁸. E também Giles de Roma – apesar de Tomás de Aquino ter se mostrado reticente a esse respeito – adotou a doutrina peripatética: “é impossível que o vácuo exista”, dizia ele, pois “se o vácuo existisse, com efeito, um pedaço de chumbo não desceria mais rápido que um pouco de palha, o que é

¹¹⁸⁵ *Ibid.*, p. 104.

¹¹⁸⁶ Cf. *Ibid.*, p. 104–106.

¹¹⁸⁷ Walter Burley. IN.: *Ibid.*, p. 106.

¹¹⁸⁸ Jean de Jandun. IN.: *Ibid.*, p. 105.

totalmente absurdo; *si enim esset vacuum, non cilius descenderet per ipsum plumbum quam palea, quod est omnino absurdum*”¹¹⁸⁹.

Os partidários de Avempace, por outro lado, apesar de declararem que “um grave cairia no vácuo com uma velocidade finita”, não julgavam “como necessário que todos os graves nele caíssem com a mesma velocidade”¹¹⁹⁰. Entretanto, observa Duhem, ao menos em uma situação – no caso de graves *de mesma substância*, ainda que de volumes diferentes – eles eram obrigados a admitir esta consequência. Pois entre as regras da dinâmica peripatética – embora muitas tivessem sido desmentidas por Buridan e seus discípulos – havia ainda uma “que sua crítica havia deixado intacta”¹¹⁹¹. Esta regra, Marsílio de Inghen descreveu deste modo:

Se um motor move um móvel com uma certa velocidade, uma parte do motor moverá uma parte do móvel com a mesma velocidade, contanto que essas duas partes, a do motor e a do móvel, sejam designadas de igual modo... Se se objetasse que a força do motor deve ser menor, porque uma força unida é mais potente que a mesma força dividida, daríamos esta resposta: se a força do motor era mais potente devido à sua união, o mesmo vale para a força do móvel, e de uma parte e de outra permaneceria a mesma proporção¹¹⁹².

É certo que o peso parece nos manifestar o contrário. “Um grande peso”, observa Buridan ao comentar essa regra, “desce mais rápido que sua metade. É isso que se demonstra ao dizer que uma força unida é mais potente que a mesma força dispersada”. Entretanto, responde, se removêssemos metade da pedra, “não removeríamos com isso a metade da resistência, porque o que resiste não é a pedra, é o meio, do qual não removemos a metade; o movimento não manterá, portanto, a mesma velocidade”¹¹⁹³.

Entretanto, essa resposta valia somente “para a queda de um grave em um meio preenchido”. Por este raciocínio, para o movimento no vácuo, chegava-se “forçosamente a esta conclusão: cada uma das duas metades de um grave homogêneo cairá, no vácuo, com a mesma velocidade que o grave inteiro”. Esta conclusão se impunha fosse qual fosse “a natureza da resistência intrínseca que torna possível, no vácuo, a queda sucessiva do corpo grave”, e “os mestres da escolástica parisiense não deixaram de reconhecê-lo”¹¹⁹⁴.

¹¹⁸⁹ Giles de Roma. IN.: *Ibid.*, p. 107.

¹¹⁹⁰ *Ibid.*, p. 107–108.

¹¹⁹¹ *Ibid.*, p. 108.

¹¹⁹² Marsílio de Inghen. IN.: *Ibid.*

¹¹⁹³ Jean Buridan. IN.: *Ibid.*, p. 109.

¹¹⁹⁴ *Ibid.*

Para Alberto da Saxônia, explica Duhem, um grave simples não apresentava “nenhuma resistência intrínseca”, e cairia por isso “instantaneamente no vácuo”. Mas o mesmo não ocorreria, no entanto, com um “grave misto”, ou seja, “misturado com uma certa proporção de corpo leve”. Neste caso, “a gravidade de uma das substâncias componentes exerce o papel de potência e a leveza da outra exerce o de resistência”, e é “graças a essa resistência” que “o corpo cai no vácuo com uma velocidade finita”¹¹⁹⁵. Deste modo, conclui Alberto, “os corpos mistos de mesma composição se movem igualmente rápido no vácuo, mas não com a mesma velocidade em um meio preenchido”, pois, “uma vez que eles têm a mesma composição, isso significa que”, no vácuo, “tanto em um como em outro há a mesma relação entre a potência motriz e a resistência intrínseca”, e “se a queda é determinada por relações iguais [entre a potência e a resistência], ela se faz com velocidades iguais”¹¹⁹⁶.

Os partidários da teoria de Ibn Badja, segundo a “forma que Jean Buridan lhe havia dado”, bem como os de Tomás de Aquino e de Duns Scotus – “todos os que entreviram a noção de massa e que fizeram da massa a causa que torna sucessivo o movimento de um grave no vácuo” – viram-se constrangidos a aceitar esta conclusão. Esta “regra da Dinâmica peripatética, a única regra desta dinâmica que todo mundo admitia então sem contestar”, os constrangia “a declarar que no vácuo, onde não se exerce nenhuma resistência extrínseca”, a metade de uma mó cairia “tão rápido quanto a mó inteira”. E mesmo que se esforçassem por “escapar deste corolário, seus adversários o teriam logo imposto a eles”¹¹⁹⁷.

O conceito de “movimento” em Paris no fim do século XIV

Desde o século XIII, portanto, mas “sobretudo durante todo o século XIV, discutia-se, em Paris, sobre o movimento no vácuo”. Estes debates realizaram-se de uma forma muito confusa, observa Duhem, mas “não poderia ter sido diferente”. Era com o senso comum, e através de “um prodigioso esforço de simplificação e de abstração”, que se tentava extrair alguns dos princípios da Dinâmica moderna, a partir de “experiências muito complexas” que não poderiam receber ainda “a precisão das medidas

¹¹⁹⁵ *Ibid.*, p. 109–110.

¹¹⁹⁶ Alberto da Saxônia. IN.: *Ibid.*, p. 110.

¹¹⁹⁷ *Ibid.*, p. 112.

científicas”¹¹⁹⁸. Em que situação se encontravam estas discussões no fim do século XIV? Certamente, “a elaboração dos princípios da nova Dinâmica, em particular a definição da noção de massa, não era ainda senão um rascunho”. Por outro lado, “a dinâmica de Aristóteles estava já arruinada em seus fundamentos”¹¹⁹⁹.

Temos sobre isso o testemunho de Pierre Philarge, também conhecido como Pierre de Candie. Em sua obra *Lectura super Sententias*¹²⁰⁰, “enumera com uma perfeita precisão tudo o que a Física de Aristóteles exigia de um movimento antes de declará-lo possível”¹²⁰¹, como a necessidade de uma “divisibilidade real do espaço”, e a resistência do meio, que deve ceder “diante do móvel”, pois em um movimento retilíneo, “se um corpo não cede lugar a outro, seria preciso que dois corpos ocupassem o mesmo lugar”¹²⁰². No entanto, continua Pierre, “se considerarmos, em sua essência própria, a natureza do movimento”, notaremos que a resistência é, para ele, “qualquer coisa de accidental; assim como a divisibilidade, tanto do espaço como do móvel, é-lhe extrínseca”. E conclui: “o movimento, portanto, pode muito bem ser concebido fora destas condições”¹²⁰³.

Para provar que o movimento pode se realizar tanto no vácuo como num espaço preenchido, uma vez que a resistência é accidental ao movimento, e não essencial, Pierre ainda evocava, como argumento, a condenação de 1277: “Deus pode, com efeito, mover o Mundo em linha reta de forma contínua, porque a afirmação contrária é um artigo condenado; mas este movimento, Deus certamente não o realizaria em um espaço preenchido, ele o realizaria, então, no vácuo”¹²⁰⁴. Portanto, observa Duhem, “seja o que for que se tenha dito sobre isso”, as condenações de Tempier nada tinham “perdido de sua autoridade”, e, mais de um século depois, “continuavam a pressionar os mestres de Paris a rejeitar certas afirmações essenciais da Física aristotélica”¹²⁰⁵.

A ideia de que a resistência ao movimento pudesse ser “simplesmente accidental”, e não mais, como exigia a dinâmica peripatética, um elemento essencial, resultava “da possibilidade do movimento no vácuo”. E o que havia indicado não só a possibilidade deste movimento, mas também a possibilidade da própria existência do vácuo, fora “um artigo das condenações feitas em 1277”¹²⁰⁶. Com isso “as condições que a Física

¹¹⁹⁸ *Ibid.*, p. 113.

¹¹⁹⁹ *Ibid.*

¹²⁰⁰ Cf. *Ibid.*, p. 113–116.

¹²⁰¹ *Ibid.*, p. 115.

¹²⁰² *Ibid.*

¹²⁰³ Pierre de Candie. IN.: *Ibid.*, p. 115–116.

¹²⁰⁴ Pierre de Candie. IN.: *Ibid.*, p. 116.

¹²⁰⁵ *Ibid.*, p. 117.

¹²⁰⁶ *Ibid.*

Aristotélica havia imposto ao movimento como absolutamente necessárias” foram sendo, uma a uma, “em nome da onipotência divina”, relegadas “à condição de circunstâncias acidentais”. Foram estas “eliminações sucessivas” que conduziram “Pierre de Candie a reduzir a noção do movimento a seus elementos verdadeiramente essenciais”¹²⁰⁷:

A razão formal da mudança sucessiva, considerada como existente de uma maneira real ou como simplesmente possível, resulta da limitação intrínseca da potência do móvel, limitação que provém de uma mistura de ato e de potência, e que é relativa a um espaço real ou imaginário. – *Consurgit ex limitatione intrínseca potentiae mobilis per actum admixtum cum potentia respectu spatii ymaginarri vel realis*. Eu quero dizer que esses três elementos compõem de forma completa a noção de movimento: uma limitação intrínseca da potência; uma certa maneira de ser desta potência em relação a um espaço real ou imaginário; enfim um ato que não é completo, mas que permanece misturado com potência. Quanto às outras circunstâncias, tais como a resistência e as diversas condições que nossas conclusões enumeraram, é por acidente que elas se encontram requisitadas¹²⁰⁸.

Certamente, os peripatéticos se insurgiram contra tal concepção de movimento, que era considerado possível mesmo que o móvel não fosse “submetido a nenhuma força resistente”, e mesmo que não houvesse “nenhum corpo real” para “servir-lhe de lugar”. Eles retomavam, contra essa concepção, “os diversos argumentos pelos quais Aristóteles havia pretendido demonstrar que nenhum movimento poderia se realizar no vácuo”. E Pierre de Candie os combateu em discussões que se apresentam, com frequência, de forma “complicada e obscura”, mas às quais ele dá uma conclusão muito clara, “nestes termos”¹²⁰⁹:

Vemos que todas as razões tiradas das afirmações sustentadas por Aristóteles no quarto livro da *Física*, capítulo do vácuo, ..., são, corretamente falando, petições de princípio (*correcte petunt principium*¹²¹⁰). Elas supõem, com efeito, que um movimento não poderia se realizar se não houvesse a resistência do móvel ao motor, ou do meio ao móvel, ou ainda do meio ao motor. Ora, isso é falso, uma vez que Deus poderia, em um movimento retilíneo, mover o céu, sendo que de nenhuma maneira o céu resistiria a Deus, e dado que esse movimento poderia então se realizar no vácuo, como nós dissemos anteriormente¹²¹¹.

¹²⁰⁷ *Ibid.*, p. 118.

¹²⁰⁸ Pierre de Candie. IN.: *Ibid.*, p. 118–119.

¹²⁰⁹ *Ibid.*, p. 119.

¹²¹⁰ Falácia que consiste em utilizar a conclusão como premissa.

¹²¹¹ Pierre de Candie. IN.: DUHEM, *Le Système du Monde: histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic (v.8)*, p. 119.

Foi, portanto, afirma Duhem, “esta sentença de Étienne Tempier que varreu tudo o que Aristóteles havia dito sobre o lugar, o tempo, o movimento e o vácuo”. A doutrina peripatética não foi questionada, como seria de se esperar, a partir de “uma Física nova e mais adequadamente tirada da experiência”, mas a partir da Teologia¹²¹².

A pluralidade de mundos e a teoria do lugar natural (Guilherme de Ockham)

Duhem menciona ainda outros debates importantes que a condenação de 1277 suscitou ao defender a possibilidade de existência de vários mundos. Afinal, esta possibilidade era negada por Aristóteles “a partir de muitas teorias essenciais da Física peripatética”, e foi por isso necessário rejeitá-las “ou fazê-las sofrer profundas transformações”¹²¹³. Vimos já as discussões que ocorreram a respeito do vácuo. Entretanto, restavam ainda diversos outros obstáculos a remover, e o principal deles vinha da teoria do lugar natural.

“Fora de nosso mundo, uma terra poderia ser feita, que fosse da mesma espécie que a terra deste mundo?”. Ao responder a esta questão em seus *Quodlibets*, Godofredo de Fontaines apresentou, a princípio, os argumentos tirados de diversas doutrinas peripatéticas contra esta hipótese, como o da impossibilidade do vácuo, o de que o mundo já contém toda a matéria existente e o do lugar natural¹²¹⁴. Segundo este último, a terra do outro mundo não poderia ter um lugar natural diferente, e cairia então no centro do nosso universo¹²¹⁵. Além disso, observa Godofredo, o Filósofo ensina que “Deus não pode fazer nada sem a intermediação do movimento do Céu, e que ele não pode fazer nada se não for por uma mudança imposta à matéria”. Afinal, “em toda produção (*factio*) nova, é preciso que preexista a matéria”¹²¹⁶.

No entanto, Godofredo responde que “Deus, que já produziu uma matéria, pode produzir uma nova, e a partir desta pode produzir outra coisa”. Afinal, observa Duhem, o princípio de Aristóteles era válido para “as causas naturais, cuja ação se limita” a dar “uma nova forma” a “uma matéria preexistente”. Estas causas, de fato, “não poderiam

¹²¹² Cf. *Ibid.*, p. 120.

¹²¹³ DUHEM, *Le Système du Monde: histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic (v.9)*, p. 374.

¹²¹⁴ *Ibid.*, p. 374–375.

¹²¹⁵ *Ibid.*, p. 387.

¹²¹⁶ Godofredo de Fontaines. IN.: *Ibid.*, p. 375.

fazer um mundo novo (...). Mas esse argumento não conclui nada a respeito de um Deus criador cujo poder não se limita a moldar uma matéria preexistente”¹²¹⁷. E uma vez admitida a possibilidade de criação da matéria, Godofredo responde ao problema do lugar natural a partir dos próprios princípios aristotélicos: “com efeito, segundo Aristóteles, o primeiro movimento é a causa de todos os outros movimentos naturais”. Sendo assim, o lugar natural da nova terra seria definido pelo outro Céu, e assim esta terra tenderia ao centro deste outro mundo¹²¹⁸.

Henrique de Gand e Richard de Middleton seguiram pelo mesmo caminho. Como vimos, para Richard, nem a matéria nem o lugar deste novo mundo incorriam em contradição. Mas além disso, ele considerava também que

esta contradição não poderia ser tirada da natureza dos seres que se encontrariam contidos no seio da superfície desse segundo Universo, mesmo que Deus os fizesse da mesma espécie que os seres deste Universo. Assim como a terra do nosso Universo repousa naturalmente no centro deste último, assim também a terra desse segundo Universo permaneceria naturalmente em repouso no centro do mundo ao qual ela pertenceria. Se a terra deste outro Universo fosse colocada no centro do nosso Mundo, ela aí permaneceria imóvel; e se a terra de nosso Universo fosse colocada por Deus no centro do outro, ela aí encontraria seu repouso natural¹²¹⁹.

Guilherme Varon, Jean de Bassols e Thomas de Strasbourg também repetiram o argumento de Godofredo: “a terra de cada mundo tende exclusivamente ao centro do mundo ao qual ela pertence; ela não tem nenhuma inclinação que a leve para o centro de outro mundo”¹²²⁰.

Giles de Roma, por outro lado, não aderiu “tão formalmente à doutrina da pluralidade de Mundos”¹²²¹, e insistia no fato de que tudo isso seria possível somente à virtude divina, “mas não segundo o curso da natureza”¹²²². Afinal, na natureza, “a inovação de um elemento” ocorre “sempre de maneira parcial”, quando “tal elemento se destrói em parte e tal outro elemento é parcialmente gerado”. Mas a geração ou destruição

¹²¹⁷ *Ibid.*

¹²¹⁸ *Ibid.*

¹²¹⁹ Richard de Middleton. IN.: *Ibid.*, p. 377.

¹²²⁰ *Ibid.*, p. 387.

¹²²¹ *Ibid.*, p. 378.

¹²²² Giles de Roma. IN.: *Ibid.*, p. 380.

de um elemento “em sua totalidade” não é possível, pois considerados em conjunto, “os elementos não são capazes de geração nem de destruição”¹²²³.

Os peripatéticos, com efeito, não quiseram aceitar a resposta de Godofredo, e replicaram a partir da forma substancial da terra: “o que dá a um corpo tal forma substancial é também o que lhe confere tal lugar natural”. Portanto, “a identidade de forma substancial implica a identidade de lugar natural; e dois corpos não podem ter dois lugares próprios distintos se eles não têm formas substanciais distintas”¹²²⁴. Esta era a argumentação que Jean de Jandun adotava. O anátema de Tempier não recaiu sobre ele, entretanto, porque ele afirmava também que nada disso prejudicava “a potência divina”: para esta, dizia, “salvaguardamos sempre uma liberdade infinita e o poder infinito de criar vários mundos”. E “ainda que não possamos ter uma convicção disso a partir das coisas sensíveis”, nas quais aliás se baseia o raciocínio de Aristóteles, é preciso dar “com respeito nosso assentimento aos doutores sacros da fé”¹²²⁵. E sabemos, afirma Duhem, que, da parte de Jean de Jandun, não se tratava de uma “precaução ocasional contra a condenação de 1277”¹²²⁶.

Este argumento de Jandun foi atacado, no entanto, de forma decisiva por Guilherme de Ockham, também a partir dos princípios aristotélicos: ainda que o lugar natural dos elementos de uma mesma espécie deva ser “*especificamente* único”, não é necessário que ele seja “*especificamente* um, que se reduza a um único ponto”. Com efeito, observa Duhem,

se o Filósofo considerava que o lugar natural da terra não poderia ser senão um ponto, é por não ter considerado, neste mundo, senão o movimento dos corpos pesados. Teria sido suficiente voltar sua atenção para o movimento do fogo para reconhecer que um lugar natural, especificamente único, pode ser formado por partes geometricamente distintas¹²²⁷.

Afinal, se situarmos “dois fogos de mesma espécie” em “duas regiões diferentes da terra”, observa Ockham em suas *Sentenças*, ambos “se elevarão em direção ao Céu, mas eles não tenderão para o mesmo lugar”¹²²⁸. Esta “observação arruinava”, afirma Duhem, “em nome de um Peripatetismo corretamente interpretado, a principal objeção

¹²²³ Giles de Roma. IN.: *Ibid.*

¹²²⁴ *Ibid.*, p. 387.

¹²²⁵ Jean de Jandun. IN.: *Ibid.*, p. 388.

¹²²⁶ *Ibid.*, p. 389.

¹²²⁷ *Ibid.*

¹²²⁸ Guilherme de Ockham. IN.: *Ibid.*, p. 390.

dos Peripatéticos contra a pluralidade de Mundos”¹²²⁹. E à objeção de que “o Céu compreende toda a matéria que convém à sua natureza”¹²³⁰, Ockham respondeu ainda que “O Céu compreende toda a matéria conveniente já existente, mas não toda a matéria que pode existir”¹²³¹. Robert Holkot também reforçou estes argumentos, e “como o mestre”, apanhou “Aristóteles em flagrante delito de contradição com sua própria teoria do lugar natural”¹²³².

“Nada era mais apropriado para desacreditar esta teoria”, afirma Duhem, “nada poderia acelerar mais a sua ruína”¹²³³. Ainda assim, entretanto, Jean Buridan escreveu como se desconhecesse o argumento de Ockham – embora, segundo Duhem, não pudesse ignorá-lo – e retomou a doutrina de Godofredo de Fontaines¹²³⁴. E Alberto da Saxônia, retomando Jean de Jandun ao considerar a pluralidade de Mundos “como puramente impossível segundo os princípios da Ciência física”, respondeu ao argumento de Ockham observando que “os dois fogos se movem em direção a um lugar que, considerado em sua totalidade, é numericamente único”¹²³⁵.

Alberto, embora também admitisse plenamente, “com Aristóteles, que a coexistência de vários mundos é uma impossibilidade”, afirmava, sem dúvida na intenção “de proteger-se da condenação feita por Étienne Tempier”, que “esta impossibilidade de ordem natural” poderia “ser superada de uma maneira sobrenatural pela onipotência divina”. No entanto, insistia que “a coexistência de mundos assim criados por Deus seria um milagre permanente, uma contradição contínua às leis naturais”¹²³⁶.

Mas “se então, por milagre, existissem vários mundos excêntricos uns aos outros”, questiona Alberto, “o que aconteceria com os elementos contidos nesses diversos mundos?”. Neste caso, argumenta que poderíamos “dar livre curso à nossa imaginação” e “emitir todas as suposições”¹²³⁷ que quisermos, uma vez que, “do impossível, podemos concluir seja o que for”¹²³⁸. Sendo assim, ele supõe que,

se existissem dois mundos, a terra de um desses dois mundos não tenderia em direção ao centro do mundo ao qual ela pertence; ela tenderia para aquele dentre os dois centros que é o

¹²²⁹ *Ibid.*, p. 389.

¹²³⁰ *Ibid.*, p. 391.

¹²³¹ Guilherme de Ockham. IN.: *Ibid.*

¹²³² *Ibid.*, p. 394.

¹²³³ *Ibid.*

¹²³⁴ Cf. *Ibid.*, p. 394–395.

¹²³⁵ *Ibid.*, p. 395–396.

¹²³⁶ *Ibid.*, p. 398.

¹²³⁷ *Ibid.*

¹²³⁸ Alberto da Saxônia. IN.: *Ibid.*

mais próximo. Mas se acontecesse de ela estar equidistante dos dois outros, ela permaneceria em repouso entre eles, como um pedaço de ferro entre dois ímãs que o atraem com potências iguais entre elas¹²³⁹.

Guilherme de Ockham, afirma Duhem, “teria sem dúvida concordado com esta conclusão”, embora Alberto da Saxônia não visse “nela senão a consequência fantasiosa de uma suposição impossível”¹²⁴⁰.

A pluralidade de mundos e a teoria do lugar natural (Nicole Oresme)

Mesmo Ockham, entretanto, havia buscado uma solução através da conciliação entre o aristotelismo e o decreto. Mas “Aristóteles havia estabelecido uma estreita relação entre sua argumentação contra a pluralidade de Mundos e sua teoria do lugar natural”, e seria “difícil que esta última teoria não se encontrasse ferida de morte pelo decreto em que Étienne Tempier afirmava que Deus pode criar vários mundos”¹²⁴¹. As adaptações não contentaram “certos espíritos mais audaciosos”, observa Duhem, que “não hesitaram em abandonar completamente a doutrina que Aristóteles professava a respeito da gravidade para retornar à que o *Timeu* parecia propor”, e “que Plutarco havia magnificamente desenvolvido em seu opúsculo *Sobre a face que se vê no disco da Lua*”¹²⁴². Este foi o caminho tomado por Nicole Oresme, que provavelmente não leu a obra de Plutarco, mas certamente leu o *Timeu*.

Segundo a doutrina platônica, os elementos não se movem para chegar ao seu lugar natural, mas para distribuírem-se, em esferas concêntricas, “seguindo a ordem decrescente de densidades”¹²⁴³. Também Nicole Oresme defendia, em seu *Tratado do Céu e do Mundo*, que “a ordem natural das coisas pesadas e das leves” não define “para elas nenhum lugar imóvel”, porque determina apenas que “as pesadas, conforme o que é possível”, devem estar “no meio das leves”¹²⁴⁴. Deste modo, o movimento natural deixava de ser o “que se dirige para o centro do Mundo ou o movimento que se distancia dele, conforme o móvel é grave ou leve”, para tornar-se “o movimento pelo qual um corpo

¹²³⁹ Alberto da Saxônia. IN.: *Ibid.*, p. 398–399.

¹²⁴⁰ *Ibid.*

¹²⁴¹ *Ibid.*, p. 400–401.

¹²⁴² *Ibid.*, p. 401.

¹²⁴³ *Ibid.*

¹²⁴⁴ Nicole Oresme. IN.: *Ibid.*, p. 406.

tende a juntar-se ao conjunto do elemento ao qual ele pertence”. E deixava também de ser necessariamente único: “o ar desce naturalmente quando está na esfera do fogo”, mas “sobe naturalmente quando ele está envolto de água, pois, nos dois casos, ele procura se aproximar da esfera do ar”¹²⁴⁵. Ainda que sejam contrários, portanto, esses dois movimentos poderiam ser considerados naturais; a única tendência constante seria a de o corpo menos leve situar-se abaixo do mais leve.

Esta doutrina, Oresme a utilizava não só como argumento pela pluralidade de mundos, mas também, como vimos, para reforçar sua argumentação sobre a rotação da Terra, que ele defendia neste mesmo tratado.

Quem não vê, comenta Duhem,

as conseqüências de semelhante princípio? A gravidade da terra não exige mais, como na Física de Aristóteles, que a terra permaneça imóvel no centro do Mundo (...), ela pode se mover no espaço à maneira de um planeta; e, de outra parte, nada impede que cada planeta seja formado por uma terra grave envolta por uma água, um ar e um fogo análogos aos nossos. A nova doutrina permite comparar entre si a terra e os planetas, o que a teoria peripatética da gravidade interditava de uma maneira rigorosa. A opinião de Oresme vai ser adotada também por todos aqueles que pretenderão incluir a terra no número dos planetas; ela será adotada por Nicolau de Cusa inicialmente, por Leonardo da Vinci em seguida, depois por Copérnico, enfim por Giordano Bruno, que dela fará uma de suas teses favoritas¹²⁴⁶.

A mancha da lua

Por fim, Duhem observa ainda que “não era simples coincidência” o fato de Plutarco ter desenvolvido sua argumentação pela pluralidade dos Mundos, e contra a teoria do lugar natural de Aristóteles, em um opúsculo intitulado *Sobre a face que se vê no disco da Lua*. Posteriormente, Galileu daria um “último golpe à Física de Aristóteles” ao demonstrar, “com seu telescópio, que há manchas no Sol”. Entretanto, já no tempo de Aristóteles, a mancha da Lua representava uma perpétua contestação de sua física. Era impossível observá-la “sem pensar que ela revela” uma heterogeneidade, uma irregularidade “incompatível com a pureza toda geométrica da essência celeste definida

¹²⁴⁵ *Ibid.*

¹²⁴⁶ *Ibid.*

pelo peripatetismo”, e sem pensar, portanto, que a Lua poderia ser “um corpo comparável à nossa terra”¹²⁴⁷.

Aristóteles não ignorava este problema, e considerava que “na Lua, a substância celeste se misturava à mais sutil das substâncias elementares, o fogo”¹²⁴⁸. E segundo Averróis, “o Filósofo teria escrito, em suas *Histórias dos animais*, que a natureza da Lua” é similar à da Terra. Não se sabe se se trata de uma doutrina autêntica, mas de todo modo ela teve, “por intermédio de Averróis, livre curso na ciência da Idade Média”, e fazia “calar os escrúpulos dos mais rígidos peripatéticos a respeito desta similaridade da Lua com os corpos sublunares”. Para o Comentador, no entanto, isso não significava “identidade de substância”¹²⁴⁹. A analogia não atenuava “a irreduzível oposição que o Peripatetismo estabelece entre os corpos eternos e os corpos mutáveis e perecíveis”¹²⁵⁰.

Entretanto, Duhem observa que a escolástica cristã não tinha se deparado com este problema antes do século XIII, quando as obras de Aristóteles foram disponibilizadas em latim. Até então “ela não pensava que os corpos celestes fossem formados por uma substância particular absolutamente distinta das substâncias sublunares”, mas por uma “mistura dos quatro elementos em que o fogo dominava”. Assim, “para explicar a mancha da Lua, ela atribuía a esse astro uma estrutura heterogênea semelhante à dos corpos que nós podemos encontrar ao nosso redor”¹²⁵¹.

Por isso, “quando os físicos do século XIII leram Aristóteles e Averróis, sentiram uma grande perplexidade a respeito da explicação da mancha da Lua”, cuja existência não parecia fácil de conciliar com o peripatetismo”¹²⁵². Mas já na década de 1270, afirma Duhem, “eis que a explicação” aristotélica de Averróis tomava o lugar das “explicações da antiga escolástica, (...) para as quais Alberto Magno e São Tomás de Aquino experimentavam ainda uma certa inclinação”¹²⁵³. E no século XIV, Alberto da Saxônia fez sobre esta doutrina averroísta o mais completo e claro resumo, ao relatar o que era então ensinado pela Física escolástica sobre “a luz lunar e a mancha da Lua”¹²⁵⁴.

Muitos séculos antes, entretanto, Plutarco já havia se servido desta mancha para “subverter toda a teoria peripatética do lugar natural” e “substituí-la por uma doutrina

¹²⁴⁷ *Ibid.*, p. 409.

¹²⁴⁸ *Ibid.*, p. 410.

¹²⁴⁹ *Ibid.*

¹²⁵⁰ *Ibid.*, p. 411.

¹²⁵¹ *Ibid.*, p. 412.

¹²⁵² *Ibid.*, p. 414.

¹²⁵³ *Ibid.*, p. 417.

¹²⁵⁴ *Ibid.*, p. 429.

inteiramente diferente cujos primeiros germes o *Timeu* havia semeado”. Ele havia concluído que a Lua era heterogênea e de constituição semelhante à da Terra, embora, por causa disso, tenha se envolvido “em um combate contra os argumentos pelos quais Aristóteles havia pensado demonstrar que não poderiam existir vários mundos”¹²⁵⁵.

E Nicole Oresme chegou, no século de Alberto da Saxônia, a uma doutrina sobre a gravidade “semelhante à de Plutarco”, mas por uma via inteiramente diferente. Isso é um “sinal manifesto”, observa Duhem, “de que os Escolásticos não haviam lido o opúsculo *Sobre a face que se vê no disco da Lua*”. Ainda que pretendessem defender a mesma proposição – a de que é possível haver vários mundos – “não foram as reflexões sobre a mancha da Lua” que os levaram à mesma conclusão de Plutarco, mas a condenação de 1277. Pois no século XIV todos continuavam pensando, a respeito desta mancha, “o mesmo que Averróis havia dito”, e tomavam grande cuidado “para que seu ensinamento pudesse ser conciliado com a teoria peripatética da substância celeste”¹²⁵⁶.

¹²⁵⁵ *Ibid.*

¹²⁵⁶ *Ibid.*, p. 429–430.

CAPÍTULO 6

Os debates do século XIV (2): questões independentes da condenação

Pierre Duhem relata ainda, em suas obras sobre *O sistema do mundo*, outras questões importantes que também foram abordadas no século XIV, a respeito, por exemplo, de geometria analítica, do movimento de projéteis ou do determinismo astral. Estas discussões se desdobraram a partir das mesmas já relatadas, foram realizadas pelos mesmos autores, e fizeram parte do mesmo contexto de questionamento de Aristóteles e de formação de novos princípios. Quisemos apresentá-las à parte, entretanto, porque Duhem não as associou diretamente a algum artigo condenado em 1277 (exceto no caso do determinismo astral sobre a alma humana, questão que, no entanto, como veremos, não apresentou nenhuma novidade em relação ao que os teólogos já defendiam anteriormente).

O problema dos projéteis e Guilherme de Ockham

No oitavo volume de sua obra sobre *O sistema do mundo*, Duhem relata ainda outras discussões a respeito do movimento – além daquelas já mencionadas, tiradas do sétimo volume – que também questionaram teorias peripatéticas. Como vimos, na dinâmica aristotélica existia o axioma de que todo corpo inanimado em movimento é movido por um motor extrínseco (*Quidquid movetur ab alio movetur*). E se o motor só pode mover alguma coisa por estar “ele próprio em movimento”, então ele só pode mover através de um “contato geométrico imediato”¹²⁵⁷. Assim, em todo movimento de corpos inanimados, era necessário identificar esse motor externo e contíguo.

O movimento de projéteis apresentava, no entanto, um problema a esta teoria: depois de ter perdido o contato com a mão ou instrumento que o lançou, o que o mantinha em movimento? “De todas as doutrinas que constituem” a física peripatética, afirma Duhem, “se há uma realmente insustentável” é a que foi desenvolvida para solucionar este problema: Aristóteles atribuiu “ao ar movimentado”, que se propaga à frente e mais

¹²⁵⁷ DUHEM, *Le Système du Monde: histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic* (v.8), p. 189.

rápido, “a persistência do movimento dos projéteis”¹²⁵⁸. Segundo o que explica Averróis, o ar que carrega o projétil também é movido inicialmente pelo instrumento que o lança; entretanto, por ter a “propriedade” de “reter” o movimento “por muito tempo depois de ter se separado do motor”¹²⁵⁹, ele carrega também o projétil.

Esta doutrina, rejeitada apenas por João Filopono, parece ter encontrado uma aceitação quase unânime na Antiguidade. Averróis tornou-se o seu “defensor convicto”, e ela foi adotada também na Idade Média cristã, que “não parece ter conhecido os escritos que Filopono havia composto sobre a *Física* de Aristóteles”. Durante a Idade Média, pensava-se “que os Antigos haviam, sem nenhuma exceção, considerado o ar movimentado como o motor do projétil”¹²⁶⁰.

Entretanto, entre os escolásticos, esta teoria encontrou seu grande adversário em Guilherme de Ockham. Seu ataque a ela foi “conduzido por meio de argumentos tão acertados e tão surpreendentes que”, depois deles, seria impossível “a um homem de bom senso repetir, a respeito do movimento de projéteis, o que Aristóteles havia dito”¹²⁶¹. Também Ockham pensava, certamente, que não poderíamos considerar o instrumento que lança o projétil como motor durante todo o movimento, pois ele não permanece “sempre conjunto ao projétil” e “poderia mesmo ser aniquilado enquanto o movimento continua”. Entretanto, também não poderíamos atribuir a continuação do movimento ao ar, pois se dois homens atirassem “flechas um contra o outro”, de forma que elas se cruzassem, e se “fosse o ar movimentado que movesse cada uma das duas flechas [no local do cruzamento], o mesmo ar realizaria simultaneamente dois movimentos contrários”¹²⁶².

Ockham conclui, então, que “depois que o móvel se separa do instrumento que produziu o primeiro impulso, o motor é o corpo movido, considerado em si mesmo e não segundo uma certa virtude absoluta ou relativa que residiria nele; de forma que aqui, o motor e o móvel são uma mesma coisa absolutamente indistinta”¹²⁶³. Mas, para formular esta teoria, Ockham precisou reformular também a noção de movimento local aristotélica. Para Aristóteles, explica Duhem, o movimento é uma

constante atualização de algo que estava em potência; a cada instante, no curso de um movimento, há inovação de uma atualidade, de uma forma. É precisamente porque há, a cada

¹²⁵⁸ *Ibid.*, p. 169.

¹²⁵⁹ Averróis. IN.: *Ibid.*, p. 170.

¹²⁶⁰ *Ibid.*, p. 169.

¹²⁶¹ *Ibid.*, p. 189.

¹²⁶² Guilherme de Ockham. IN.: *Ibid.*, p. 193.

¹²⁶³ Guilherme de Ockham. IN.: *Ibid.*, p. 194.

instante, inovação de uma atualidade, que a presença de um motor anteriormente em ato é a cada instante requisitada. Esse princípio, Aristóteles não hesita em estendê-lo mesmo ao movimento local, embora aqui, a atualidade incessantemente inovada não seja mais uma forma intrínseca ao móvel, mas um lugar, que é extrínseco a este mesmo móvel, uma vez que o lugar é o corpo imediatamente contíguo ao móvel¹²⁶⁴.

Ockham manifestou-se claramente contra esta doutrina peripatética: “Vós direis que um efeito novo requer uma causa nova, e que o movimento local é um efeito novo? – Eu respondo: o movimento local não é um efeito novo”¹²⁶⁵. Certamente, ele não deixa de concordar que “o móvel atravessa, a cada instante, uma nova parte do espaço”. Mas observa que esta nova parte é nova somente para o móvel, pois, considerada em si mesma, ela já existia anteriormente, e não teve “que ser gerada no instante presente”¹²⁶⁶. Portanto, já não há mais necessidade de “procurar, nesse instante, a causa capaz de produzi-la”. E se o movimento local não é mais “a contínua inovação de um efeito real, a incessante atualização de alguma coisa, esse movimento pode prosseguir sem que nenhuma causa eficiente, nenhum motor seja requerido para assegurar sua continuação”¹²⁶⁷.

Com isso, Ockham substituía “o princípio fundamental da Dinâmica peripatética” pela essência “do que será o princípio fundamental da Dinâmica moderna, a lei da inércia”¹²⁶⁸. Se este conceito, brevemente formulado, mas de forma tão clara, “tivesse sido compreendido e admitido, ter-se-ia deixado de repetir o famoso axioma: *quidquid movetur ab alio movetur*”, substituindo-o por este outro: “se um corpo começou uma vez a se mover, nós devemos concluir que ele continua posteriormente a se mover, e que ele jamais se detém por si mesmo”. Ou seja, conclui Duhem, ter-se-ia saltado bruscamente da Dinâmica de Aristóteles para a Dinâmica de Descartes”¹²⁶⁹.

Mas “o progresso do conhecimento humano não se faz por tais saltos”. A nova dinâmica que surgia a partir da crítica de Ockham seria construída “muito lentamente, seguindo tanto quanto possível o plano da ciência que ela” iria substituir, “emprestando às ruínas desta todos os materiais que não lhe pareciam tão impróprios a um novo uso”¹²⁷⁰.

¹²⁶⁴ *Ibid.*, p. 195.

¹²⁶⁵ Guilherme de Ockham. IN.: *Ibid.*, p. 194.

¹²⁶⁶ *Ibid.*, p. 195.

¹²⁶⁷ *Ibid.*, p. 196.

¹²⁶⁸ *Ibid.*

¹²⁶⁹ *Ibid.*

¹²⁷⁰ *Ibid.*

Ela era, observa Duhem, “muito diferente de tudo o que havia sido ensinado até então para ser admitida antes que um longo trabalho tivesse preparado os espíritos para ela”¹²⁷¹.

Ockham retomava, com a sua teoria, a hipótese de João Filopono, que também atribuíra “à flecha, durante toda a duração de seu movimento, um motor conjunto”, e que procurara “este motor em uma força impressa (*virtus impressa*) pelo arco no projétil”. A esta força impressa, “o nome mais comumente dado pelos parisienses (...) era o de *impetus*”¹²⁷², conceito que, depois de Ockham, foi muito debatido, e contou “tanto com partidários como com adversários entre os discípulos de Scotus”¹²⁷³.

François de Meyronnes e Nicolas Bonet tomaram o partido de Aristóteles. Meyronnes argumentava que “os projéteis são movidos pelo meio”, uma vez que, se fossem movidos por “uma certa forma impressa”, o movimento do projétil seria natural e não violento. Além disso, seria impossível que uma “forma de mesma natureza” pudesse movê-lo em “sentidos contrários”¹²⁷⁴.

Jean le Chanoine, por outro lado, defendia Ockham. Em suas respostas às “objeções que o peripatetismo elevava contra a possibilidade do vácuo”, como a de que “o projétil não encontraria, no vácuo”, algo que o movesse, argumentava que na realidade “o projétil é movido naturalmente pela virtude do que o lança e não pelas diversas partes do meio”, pois no movimento de uma flecha verifica-se, “de uma maneira sensível, que o ar não produz o seu movimento, mas, ao contrário, lhe oferece um obstáculo”¹²⁷⁵.

Na primeira metade do século XIV já havia, portanto, em Paris, “físicos que atribuíam o movimento dos projéteis a uma certa força motriz, a um certo *ímpeto* impresso no móvel no momento do lançamento”. Mas “até onde teriam eles levado as consequências desta hipótese?”, questiona Duhem. “As escassas informações que possuímos não nos permitem dizê-lo. Mas eis que Jean Buridan vai extrair desta suposição um sistema completo de Dinâmica”¹²⁷⁶.

O problema dos projéteis e a dinâmica de Jean Buridan

¹²⁷¹ *Ibid.*

¹²⁷² *Ibid.*, p. 196–197.

¹²⁷³ *Ibid.*, p. 197.

¹²⁷⁴ *Ibid.*, p. 197–198.

¹²⁷⁵ Jean le Chanoine. IN.: *Ibid.*, p. 199–200.

¹²⁷⁶ *Ibid.*, p. 200.

Em sua décima segunda questão feita “a propósito do oitavo livro da *Física* de Aristóteles”, Buridan se propôs discutir este problema: “o projétil, após ter deixado a mão daquele que o lança, é movido pelo ar? Se não, pelo que ele é movido?”¹²⁷⁷. A discussão desenvolvida por Buridan a respeito dessa questão é quase inteiramente traduzida e apresentada por Duhem a seguir ao longo de sete páginas, tal é sua importância¹²⁷⁸. Mas em resumo, o que defendeu Buridan? Parece, afirma ele, que o projétil “não pode ser movido pelo ar”. Com efeito, este ar que “deve ser dividido pelo projétil, parece mais resistir a seu movimento”. Além disso, os que consideraram que é o ar que move o projétil, afirmam que o instrumento que o lança “move, no começo do movimento, não somente este projétil, mas também o ar próximo”, que em seguida move o projétil. Mas, objeta Buridan, “o que move esse ar depois que ele não é mais movido por aquilo que lançou o projétil? A dificuldade é a mesma para este ar como para a pedra projetada”¹²⁷⁹.

Aristóteles havia elaborado, observa Buridan, duas possíveis repostas ao problema do movimento dos projéteis. A primeira considerava que o ar atrás do projétil movia-se empurrando-o, para evitar o vácuo. Mas esta hipótese foi descartada pelo Filósofo, uma vez que deste modo, seria necessário “que todos os corpos que se encontram atrás do projétil, inclusive o próprio Céu”, seguissem o seu movimento¹²⁸⁰. Contra esta hipótese, Buridan opõe diversos exemplos: o de um peão que se move em seu lugar por longo tempo, o de um dardo com uma ponta afiada atrás que impediria o ar de empurrá-lo, ou o de um barqueiro que não sente o ar empurrando-o por trás¹²⁸¹.

A segunda hipótese, que Aristóteles parece ter aprovado, é a de que quando “o ar próximo ao projétil é movido pelo” mesmo instrumento “que lança o móvel”, este ar “move um outro” ar, “e assim por diante até uma certa distância; a primeira massa de ar move então o projétil até que ele chegue a uma segunda massa de ar, esta segunda massa [o move] até a uma terceira e assim por diante”. Deste modo, Aristóteles concluíra que “não há somente um móvel, mas móveis sucessivos”, e que “o movimento não é um movimento contínuo, mas uma série de movimentos consecutivos ou contíguos”¹²⁸². Mas também esta hipótese, Buridan refuta pelos exemplos do peão e do barco, e por diversos outros, que vão se multiplicando em sua obra¹²⁸³: se cobríssemos um barco com uma lona,

¹²⁷⁷ *Ibid.*, p. 201.

¹²⁷⁸ Cf. *Ibid.*, p. 201–209.

¹²⁷⁹ Jean Buridan. IN.: *Ibid.*, p. 201.

¹²⁸⁰ Jean Buridan. IN.: *Ibid.*, p. 202.

¹²⁸¹ Cf. *Ibid.*, p. 203.

¹²⁸² Jean Buridan. IN.: *Ibid.*

¹²⁸³ Cf. *Ibid.*, p. 204.

e a levantássemos, carregando o ar contíguo ao barco, este não se deteria. Além disso, considerando a explicação aristotélica, o ar deveria mover, deste modo, mais facilmente uma pena do que uma pedra. E, sendo o ar um corpo leve, ele não poderia mover um objeto “a não ser para o alto, enquanto que um móvel pode ser projetado em todas as direções”¹²⁸⁴.

Como então explicar o movimento dos projéteis? “Eis então”, afirma, “o que devemos dizer: quando o motor move o móvel, ele lhe imprime um certo *impetus*, uma certa potência capaz de mover este móvel na mesma direção em que o motor o move, seja para o alto, ou para baixo, ou para o lado, ou circularmente”¹²⁸⁵. Este *impetus* é proporcional à velocidade de seu motor, e é constantemente reduzido pela resistência do ar, até “ser vencido e destruído a tal ponto que a gravidade prevalece sobre ele e, nesse momento, move a pedra em direção ao seu lugar natural”¹²⁸⁶.

Devemos nos ater a essa explicação, argumenta Buridan, não somente porque, por um lado, “as outras explicações se mostram falsas”, mas também porque, de outro lado, “todos os fenômenos estão de acordo com esta”¹²⁸⁷. Por que podemos, por exemplo, lançar uma pedra mais longe do que uma pena? Porque quanto mais matéria o objeto tiver, “mais ele pode receber deste *impetus*”. Também por isso é mais difícil deter um corpo maior em movimento. Da mesma forma, “aquele que quer saltar longe recua e corre com vivacidade, a fim de adquirir com esta corrida um *impetus* que, durante o salto, o leve por uma grande distância. Aliás, enquanto corre e salta, ele não sente de forma alguma que o ar o move, mas ele sente, ao seu encontro, o ar que lhe resiste com força”¹²⁸⁸.

Buridan não deixou de apresentar as dificuldades desta teoria: se o movimento do projétil é violento, seu princípio não poderia ser intrínseco. A esta objeção, responde que se trata de “um princípio extrínseco” que é “impresso por violência neste grave”, e que “a natureza do grave” o “inclina para o movimento oposto e para a destruição deste ímpeto”. Mas restava ainda um problema fundamental: como definir este ímpeto? Ele não poderia ser “simplesmente movimento local”, pois o ímpeto “produz o movimento”. Também não se trata de algo “puramente sucessivo” como o movimento local¹²⁸⁹. O

¹²⁸⁴ *Ibid.*, p. 205.

¹²⁸⁵ Jean Buridan. IN.: *Ibid.*

¹²⁸⁶ Jean Buridan. IN.: *Ibid.*, p. 206.

¹²⁸⁷ Jean Buridan. IN.: *Ibid.*

¹²⁸⁸ Jean Buridan. IN.: *Ibid.*, p. 206–207.

¹²⁸⁹ Jean Buridan. IN.: *Ibid.*, p. 207–208.

ímpeto deve ser, portanto, “uma realidade permanente distinta do movimento local segundo o qual o projétil se move”.

É também algo que, ao encontrar um obstáculo, “produz um movimento refletido”, de modo que quando uma bola¹²⁹⁰ “bate na terra dura, ela é comprimida sobre si mesma por causa do *impetus* de seu movimento”, e “imediatamente após, ela retorna à sua esfericidade”, levantando-se e adquirindo assim “um *impetus* que a move no ar a uma grande altura”. Este movimento refletido também pode ser observado na corda de uma cítara, que após ser tensionada, permanece por um longo tempo em movimento, uma vez que “ela retorna tão rapidamente à sua retidão inicial que a ultrapassa, por causa do *impetus*, e se afasta em sentido contrário”. O mesmo poderia ser dito a propósito de um sino, que, quando em movimento, não pode ser facilmente detido¹²⁹¹. E Buridan conclui sua exposição afirmando: “Eis o que eu tinha para dizer sobre esta questão; eu me alegraria se outros encontrassem para ela uma resposta mais provável”¹²⁹².

As mesmas demonstrações são retomadas em suas *Questões sobre o tratado do Céu e do Mundo*, em que, após discutir “as diversas explicações que os peripatéticos haviam proposto sobre o movimento de projéteis”, faz este comentário: “Como essas aparências e muitas outras não podem ser salvas por esta opinião, eu creio antes que o motor não imprime somente o movimento ao móvel, mas, por consequência, um certo *impetus*, uma certa força (*vis*) ou uma certa qualidade (o nome que lhe damos importa pouco)”¹²⁹³. Também aqui, Buridan afirma: “Se vós encontrardes uma outra maneira que possa salvar, ao mesmo tempo, a opinião de Aristóteles e as aparências, eu adotaria voluntariamente esta outra explicação. – *Si alium modum invenietis ad salvandum opinionem Aristotelis et apparentias simul, ego libenter tenerem modum illum*”. E conclui: “quanto às autoridades, eu não vejo como resolvê-las senão negando-as. – *Auctoritates nescirem solvere nisi negando eas*”¹²⁹⁴.

Não poderíamos, comenta Duhem, “admirar mais a precisão com a qual Buridan definiu esta qualidade à qual ele dá o nome de *impetus*”¹²⁹⁵. E para defini-lo, foi necessário precisar também a noção de *massa*. Com efeito, afirma o filósofo, “todas as formas e disposições naturais são recebidas na matéria, e em proporção à [quantidade de]

¹²⁹⁰ Na Idade Média, as bolas utilizadas em jogos eram feitas de bexiga de porco e recobertas com couro.

¹²⁹¹ Jean Buridan. IN.: *Ibid.*, p. 287–209.

¹²⁹² Jean Buridan. IN.: *Ibid.*, p. 209.

¹²⁹³ Jean Buridan. IN.: *Ibid.*, p. 210.

¹²⁹⁴ Jean Buridan. IN.: *Ibid.*

¹²⁹⁵ *Ibid.*

matéria; portanto, quanto mais um corpo contém matéria, mais ele pode receber desse *impetus* e maior é a intensidade com a qual ele pode se mover”¹²⁹⁶. Esta matéria, que Buridan chama de matéria-prima, não é a mesma matéria-prima de Aristóteles. “Esta, absolutamente indeterminada, não é quantificável. A matéria-prima da qual fala Buridan é portanto esta matéria-prima já provida de dimensões e quantificável, na qual São Tomás põe o princípio de individuação”¹²⁹⁷.

Buridan também discorreu sobre essa quantificação: “Em um corpo denso e grave”, afirma ele, “há mais matéria-prima que em um corpo rarefeito e leve”. Seria forçar o seu pensamento, questiona-se Duhem, se entendêssemos daí que “a quantidade de matéria contida em um corpo é proporcional ao volume e à densidade desse corpo?”. Em outra de suas questões, Buridan não deixa dúvidas: “a densidade e a rarefação estão em razão da quantidade de matéria (*ratione materiae*); um corpo denso é aquele que tem muita matéria em menor volume, um corpo rarefeito é aquele que contém pouca matéria em um grande volume”¹²⁹⁸.

E como medir esta massa? No século XIV, lia-se habitualmente “uma pequena obra que provinha certamente da ciência helênica e que se atribui erroneamente a Arquimedes”, o *Liber Archimedis de ponderibus*, ou *Archimedis de incidentibus in humidum*. Ela encontrava-se então “reproduzida por um grande número de manuscritos dos séculos XIII e XIV”¹²⁹⁹. Todos eles “definiam a noção de peso específico, que nomeavam de *gravitas secundum speciem*”, e “ensinavam a comparar os pesos específicos dos diversos corpos, seja pelo método” da “balança hidrostática, seja com a ajuda do areômetro”¹³⁰⁰.

Muito possivelmente Jean Buridan aproximou, “ao menos para os sólidos, líquidos e gases”, sua noção de densidade à “noção de peso específico”, que já estava “tão bem elucidada no tempo em que ele ensinava”. Também admitiu “a igualdade entre a relação de densidades de dois corpos” e a relação de seus pesos específicos, pois “o vemos unir, como sinônimos”, os adjetivos *densum* e *grave*, e também os adjetivos *rarum* e *leve*¹³⁰¹.

Como efeito, eis o que ele definia para o cálculo da massa:

¹²⁹⁶ Jean Buridan. IN.: *Ibid.*, p. 211.

¹²⁹⁷ *Ibid.*

¹²⁹⁸ Jean Buridan. IN.: *Ibid.*, p. 211–212.

¹²⁹⁹ *Ibid.*, p. 212.

¹³⁰⁰ *Ibid.*, p. 213.

¹³⁰¹ *Ibid.*

A quantidade de matéria é a medida desta matéria obtida ao multiplicar a densidade pelo volume. A quantidade de ar de densidade dupla que um espaço duplo contém é quádrupla; um espaço triplo dele contém uma quantidade sêxtupla (...). O mesmo ocorre com todos os corpos que são suscetíveis de se condensar de diversas maneiras (...). É esta quantidade que, no que se segue, designarei às vezes pelo nome de *corpo* e de *massa*. Ela se manifesta, em cada corpo, pelo peso desse corpo; com efeito, a partir de experiências feitas com muita exatidão sobre pêndulos, descobri que ela era proporcional ao peso¹³⁰².

“Newton não proporia, para a massa, uma definição diferente das considerações” desenvolvidas por Buridan. Para ambos, a massa equivalia à quantidade de matéria-prima. E esta noção foi introduzida “na dinâmica do mestre parisiense” a partir da teoria do ímpeto: “para lançar com velocidades iguais corpos diversos, é preciso comunicar-lhes *impetus* proporcionais às suas respectivas massas”¹³⁰³. E Buridan especificava ainda que a intensidade do *impetus* “transmitido a um projétil pesado” era igual “ao produto de três fatores: uma função crescente da velocidade, o volume do corpo, e uma densidade proporcional ao peso específico”¹³⁰⁴. Certamente, ele não precisou “a relação matemática que une o *impetus* e a velocidade”, mas Duhem observa que o “estado de sua ciência não lhe teria permitido” abandonar esta sua reserva “sem temeridade”. “Sem dúvida, ele condenou desta forma sua Dinâmica a permanecer puramente qualitativa”, mas, deste modo, “ele assegurou uma perfeita exatidão que, mesmo hoje, não exige nenhuma correção”¹³⁰⁵.

Antes de Buridan, pouco se falava sobre o *impetus* na Universidade de Paris. Depois dele, esta teoria passou a ser discutida por mestres de renome como Alberto da Saxônia, Nicole Oresme e Marsílio de Inghen, tornando-se assim “uma das doutrinas características da Física parisiense”¹³⁰⁶. E foi principalmente através dos comentários de Alberto da Saxônia, em suas *Questões sobre a Física de Aristóteles* e em suas *Questões sobre o De Caelo*, que esta doutrina se propagou. Pois “enquanto as *Questões* de Buridan sobre a *Física* de Aristóteles foram impressas somente uma vez, em Paris, em 1509, as diversas obras de Alberto da Saxônia tiveram”, por outro lado “no fim do século XV e no começo do século XVI, um grande número de edições, particularmente na Itália”¹³⁰⁷.

¹³⁰² Jean Buridan. IN.: *Ibid.*, p. 214.

¹³⁰³ *Ibid.*, p. 213–214.

¹³⁰⁴ *Ibid.*, p. 213.

¹³⁰⁵ *Ibid.*, p. 215.

¹³⁰⁶ *Ibid.*, p. 216.

¹³⁰⁷ *Ibid.*

Os comentadores desta doutrina preocuparam-se com precisar a sua natureza, e distinguiram diversos tipos de ímpeto, que variavam de acordo com cada objeto: de rotação, de linha reta, oblíquo, de aproximação, distanciamento, vibratório, etc.¹³⁰⁸. Assim, classificaram como “diversas espécies de um mesmo gênero” fenômenos que são na realidade bastante diversos, como a gravidade, a leveza e a atração magnética. A noção de *impetus* era no século XIV “uma noção muito complexa”¹³⁰⁹. Posteriormente, foi necessário “distinguir os diversos elementos que nele” se confundiam, e “assinalar, por teorias precisas, o papel que cada um desses elementos deve exercer na teoria do movimento dos corpos”. Entretanto, observa Duhem,

esse progresso se realizaria muito tardiamente, em meados do século XVII; os Leibniz, os Huygens, os Newton serão seus principais artífices. Até lá, as Mecânicas continuarão a reunir ideias mal definidas; o *ímpeto* ou *momento* de Galileu e a *quantidade de movimento* de Descartes implicarão ainda diversos outros pensamentos que os Mestres de Paris, em meados do século XIV, confundiam sob o nome de *impetus*¹³¹⁰.

A queda acelerada dos graves

Ao lado dos debates a respeito do movimento dos projéteis havia um outro, não menos importante, a respeito da queda acelerada dos graves. A observação e explicação deste fenômeno exerceu, afirma Duhem, “na criação da dinâmica moderna, um papel de uma extraordinária importância”. Foi este estudo que levou os mecânicos a formularem a proposição de que “uma força constante produz um movimento uniformemente acelerado”¹³¹¹.

O que diziam os antigos a esse respeito? Segundo um axioma da dinâmica aristotélica, “ao agir sobre um móvel imutável, uma força constante comunica-lhe um movimento uniforme”. Sendo assim, ao constatarem que “a velocidade com a qual um corpo grave cai cresce de um instante ao outro”, concluíram que “o peso desse grave cresce, também, de um instante a outro”, consequência que havia sido formulada por Simplicius e Thémistius¹³¹².

¹³⁰⁸ Cf. *Ibid.*, p. 216–225.

¹³⁰⁹ *Ibid.*, p. 224.

¹³¹⁰ *Ibid.*, p. 224–225.

¹³¹¹ *Ibid.*, p. 231.

¹³¹² *Ibid.*

Averróis discordava desta opinião, e atribuía a queda acelerada também à ação do ar, que não somente era o “instrumento necessário” desse movimento, mas também o instrumento que o aperfeiçoava, tornando-o mais rápido¹³¹³. Entretanto, sua teoria não parece ter encontrado partidários entre os escolásticos do século XIII e XIV. A explicação para a queda acelerada que ganhou mais adeptos, de forma mais ou menos modificada, foi a que Themístius elaborou a partir de sua interpretação de Aristóteles. Roger Bacon afirmava que o que move o grave é a sua forma imaterial, uma vez que a forma substancial nunca poderia “ser mais ou menos intensa”, mas a forma imaterial pode aumentar, conforme o grave se aproxima de seu lugar próprio¹³¹⁴. Portanto, para Bacon, o lugar era tanto a causa final como a causa eficiente do movimento¹³¹⁵.

Richard de Middleton foi o primeiro a apontar o erro de se considerar que a velocidade de um corpo grave em queda depende de sua distância até o centro do Mundo, e não do tempo decorrido e do caminho percorrido. “As observações mais comuns eram suficientes para provar que uma tal consequência era grosseiramente equivocada”¹³¹⁶, observa Duhem. Eis a descrição de algumas delas, feitas por Richard:

Tomemos dois corpos de mesmo peso e de mesma figura; façamos começar a queda do primeiro de um lugar elevado e a queda do segundo de um lugar mais baixo, e isso de tal forma que no momento em que o segundo (o que começa do lugar mais baixo) começa a descer, o primeiro (o que parte do lugar mais elevado) esteja já a uma distância do solo igual àquela a partir da qual o segundo começa a se mover. O grave que partiu do lugar mais elevado chegará à terra mais rapidamente que o outro grave; e no entanto, quando eles se encontravam à mesma distância do solo, esses dois corpos se comportavam da mesma forma em relação à influência do lugar¹³¹⁷.

Considerar que a velocidade do movimento depende do tempo e do caminho percorrido era “um grande progresso alcançado no conhecimento da queda de graves”. Com isso, a teoria de Themístius estava “ferida de morte”. Os autores de “um pouco antes de 1300 ou após” não mais a invocaram “para explicar a aceleração que se observa” nesta

¹³¹³ *Ibid.*, p. 237–238.

¹³¹⁴ *Ibid.*, p. 239–240.

¹³¹⁵ *Ibid.*, p. 241.

¹³¹⁶ *Ibid.*, p. 253.

¹³¹⁷ Richard de Middleton. IN.: *Ibid.*, p. 254.

queda¹³¹⁸, e passaram a admitir que a velocidade da queda depende “da distância do peso que cai até sua posição inicial”¹³¹⁹.

Certamente continuaram explicando, como Richard, a aceleração da “queda de um peso pela agitação mais e mais intensa do meio ambiente”¹³²⁰. Mas também a esse respeito algumas exceções já começavam a surgir. Giles de Roma via, “no princípio que gerou o corpo grave, a causa eficiente do movimento natural desse corpo para baixo”, e não fez qualquer alusão à teoria de Averróis¹³²¹. Jean de Jandun, por outro lado, inspirando-se em Walter Burley, negava “que a causa que gerou o grave” fosse “a causa eficiente da queda”, atribuindo-a “à forma ou à gravidade do corpo grave”¹³²². E quanto à posição de Averróis, negou-a explicitamente: “todo mundo admite que a queda do grave é natural”, mas “a descida do ar, isso é manifesto, não é um movimento natural a esse ar; parece portanto mais razoável admitir que o movimento do grave é causa do movimento do ar que supor o contrário”. E conclui: “resta então que nenhuma coisa é, por si mesma e de uma maneira imediata, princípio ativo do movimento do grave, a não ser a própria gravidade desse corpo”¹³²³.

Jean Buridan explica pelo *impetus* a queda acelerada dos graves

Jean Buridan, como Richard de Middleton, discordou de Thémistius em suas *Subtilissime questiones super octo phisicorum libros Aristotelis*. Para ele, era manifesto “que, se um grave se move de forma mais rápida ou mais lenta, não é por estar mais próximo ou distante do lugar inferior”, e sim “porque o corpo grave adquire por si mesmo um certo *impetus* que se acrescenta à sua gravidade para movê-lo”, de forma que o movimento se torne assim “mais rápido que no momento em que o corpo grave era movido apenas por sua gravidade”. E quanto mais rápido o movimento se torna, mais esse *impetus* aumenta. Não importa, portanto, afirma Buridan, que este movimento comece “em um lugar mais alto ou em um lugar mais baixo”¹³²⁴.

¹³¹⁸ *Ibid.*, p. 260.

¹³¹⁹ *Ibid.*, p. 270.

¹³²⁰ *Ibid.*, p. 254.

¹³²¹ *Ibid.*, p. 270.

¹³²² *Ibid.*, p. 271.

¹³²³ Jean de Jandun. IN.: *Ibid.*

¹³²⁴ Jean Buridan. IN.: *Ibid.*, p. 280–281.

A mesma teoria é descrita em suas questões sobre o *De Caelo* de Aristóteles, em que Buridan expõe e questiona diversas explicações para a queda acelerada dos graves, como a de que a aceleração é causada pelo desejo de se alcançar o fim, ou pela proximidade do lugar, ou pela diminuição da resistência do ar¹³²⁵. Com o exemplo de diversas experiências, Buridan observa novamente que “não é a proximidade maior em relação ao lugar natural que torna mais rápidos os movimentos dos corpos graves ou leves”. Observa também que “a resistência proveniente do meio permanece sempre a mesma”¹³²⁶. E conclui: “De seu motor principal, que é a gravidade, um grave não adquire somente o movimento; com esse movimento, ele adquire, além disso, um certo *impetus*”, que resulta do movimento¹³²⁷.

Seu aluno, Alberto da Saxônia, também discordou da teoria de que “o peso do grave varia com a sua distância ao centro da terra”. Afinal, se assim fosse, dizia ele, “o início de seu movimento seria mais rápido” quando um corpo começasse a se mover estando mais próximo de seu lugar natural¹³²⁸. Alberto insistia que a “resistência depende somente da densidade do meio”, e que portanto em um meio homogêneo, “permanece sempre a mesma”. Assim, se “a potência motriz aumenta”, é “pelo efeito do *impetus* adquirido que vem em auxílio desta potência para produzir o movimento”¹³²⁹. Como exemplo, Alberto cita a corrida de um homem: “depois que ele começou a correr e depois de ter corrido muito rápido, este homem não pode mais se deter quando quer; isso não acontece, parece, senão devido ao *impetus* que continua a incliná-lo ao movimento”¹³³⁰.

“Assim, a Dinâmica de Buridan é recolhida, desenvolvida e precisada por Alberto da Saxônia”¹³³¹, que tentou até mesmo “precisar a lei matemática que rege a queda acelerada dos graves”¹³³². Com efeito, ele havia concluído que

a intensidade do movimento do grave duplica, triplica, etc., do seguinte modo: quando um certo espaço foi percorrido, esse movimento tem uma certa intensidade (velocidade); quando um espaço duplo foi percorrido, a velocidade é dupla; quando o espaço percorrido é triplo, ela é tripla, e assim por diante¹³³³.

¹³²⁵ *Ibid.*, p. 282–284.

¹³²⁶ Jean Buridan. IN.: *Ibid.*, p. 284.

¹³²⁷ Jean Buridan. IN.: *Ibid.*, p. 285.

¹³²⁸ *Ibid.*, p. 287–288.

¹³²⁹ *Ibid.*, p. 289.

¹³³⁰ Alberto da Saxônia. IN.: *Ibid.*, p. 290.

¹³³¹ *Ibid.*, p. 291.

¹³³² *Ibid.*, p. 293.

¹³³³ Alberto da Saxônia. IN.: *Ibid.*, p. 295.

Certamente, havia um problema nesta conclusão: Alberto relacionava assim a velocidade não “à duração da queda”, mas “ao espaço percorrido pelo móvel”. Esta lei, a princípio, também seduziu Galileu “em sua juventude”, observa Duhem, e mais tarde ele demonstrou o seu absurdo. E antes dele, também Leonardo da Vinci experimentou “a mesma hesitação”. Entretanto, Duhem afirma também que em sua análise, Alberto apresentava constantemente a *extensio secundum tempus* “ao lado da *extensio secundum distantiam*”. Foi somente em sua conclusão que ele mencionou apenas esta última, possivelmente para dar-lhe “concisão”, supõe Duhem. No restante da exposição, Alberto preocupou-se sempre “com repetir a respeito de uma o que havia dito sobre a outra”, e “entre esta lei exata e a lei equivocada, sua escolha, muito provavelmente, permaneceu suspensa”¹³³⁴.

Nenhum outro contemporâneo, afirma Duhem, procurou “precisar a lei segundo a qual cresce a velocidade da queda de um grave”. Mas a obra de Alberto da Saxônia se tornou bastante conhecida. A imprensa se encarregou, “aliás, no momento da Renascença, de dar a esse ensinamento uma maior extensão”. Quando o parisiense Pierre Tatarct, no fim do século XV, escreveu seu manual de filosofia¹³³⁵, limitou-se “a reproduzir textualmente”, a respeito da queda acelerada de um grave, “o que Alberto havia escrito em suas *Quaestiones in libros de Caelo et Mundo*”¹³³⁶. E seu resumo sobre esse assunto foi bastante difundido: “o *Repertorium bibliographicum* de Hain menciona sete edições incunábulas, e outras edições, muito numerosas, foram impressas durante o primeiro terço do século XVI”. Através dele, “a doutrina de Alberto da Saxônia recebeu uma nova e bastante considerável difusão”¹³³⁷. Sem dúvida, afirma Duhem, ninguém a ignorava

entre os mestres parisienses, no tempo em que Leonardo da Vinci veio a terminar na França a sua gloriosa existência, no tempo em que Soto recolhia os ensinamentos da Universidade parisiense. Quando, portanto, nós ouvirmos Leonardo da Vinci inicialmente, e Dominique Soto em seguida, ensinar que a queda de uma grave é um movimento uniformemente acelerado, teremos o direito de pensar que sua afirmação foi sugerida pelas suposições que Alberto da Saxônia havia indicado¹³³⁸.

¹³³⁴ *Ibid.*

¹³³⁵ *Clarissima singularisque totius Philosophiae necnon Metaphysicae Aristotelis expositio* (IN.: *Ibid.*, p. 296.).

¹³³⁶ *Ibid.*

¹³³⁷ *Ibid.*

¹³³⁸ *Ibid.*, p. 296–297.

Este foi, para Duhem, o “ponto mais alto” da Dinâmica parisiense. Depois dele, seguiu-se um declínio. Nicole Oresme já não foi tão fiel a Jean Buridan e a Alberto da Saxônia a respeito do movimento de projéteis, retomando a esse respeito alguns dos equívocos anteriores. Ele retomou, por exemplo – no que foi seguido por Marsílio de Inghen –, a ideia de que o projétil apresenta uma aceleração inicial em seu lançamento¹³³⁹ (Buridan, entretanto, já havia argumentado contra esta teoria, afirmando que a aceleração somente diminui, devido ao enfraquecimento do ímpeto). Depois disso, “convencidos de que a velocidade de um móvel continuava a crescer depois do instante de sua projeção”, os mecânicos “foram assim conduzidos” a considerar que essa aceleração inicial ocorria pelo movimento do ar. E, naturalmente, atribuíram “a mesma causa à aceleração” que ocorre “na queda de um corpo grave”, ignorando assim “a feliz e fecunda explicação” que era possível encontrar a esse respeito “nos escritos de Jean Buridan, Alberto da Saxônia e do próprio Nicole Oresme”. Esta regressão pode ter influenciado, inicialmente, também Leonardo da Vinci, Tartaglia, Cardan e Dominique Soto¹³⁴⁰.

A dinâmica de Jean Buridan e o movimento dos corpos celestes

Todos esses debates da Escolástica relatados por Duhem realizavam-se no mesmo pano de fundo: o do Universo tal como descrito por Aristóteles. Já vimos que as discussões a respeito do vácuo levaram os teólogos e filósofos do século XIV a questionar as dimensões e os limites desse Universo. Mas o seu próprio funcionamento também seria questionado por Jean Buridan e Nicole Oresme, que atingiram com isso o que se pensava então a respeito do movimento do Céu e de seus efeitos sobre a Terra. É a este tema que Duhem dedica os três últimos capítulos do oitavo volume de seu *Sistema do Mundo*.

Para isso, no início de sua exposição, Duhem retoma os fundamentos da cosmologia peripatética: se um corpo inanimado, segundo Aristóteles, só pode se mover “por um motor que lhe é extrínseco”, então “cada orbe celeste, corpo inanimado, deve possuir, fora de si, seu motor”. E se “cada orbe celeste realiza um movimento de rotação que é uniforme e eterno”, então “seu motor deve ser eterno, sempre idêntico a si mesmo,

¹³³⁹ A respeito da teoria da aceleração inicial dos projéteis, cf. *Ibid.*, p. 248–251.

¹³⁴⁰ DUHEM, *Le Système du Monde: histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic* (v.8), p. 307–308.

isento de todo movimento e de toda mudança”, sem “nada que esteja em potência”. Considerava-se, assim, “este ser isento de toda matéria” como uma inteligência pura¹³⁴¹. “A cada orbe celeste”, portanto, deveria corresponder uma inteligência “absolutamente separada da matéria, imutável, imóvel”, como motor do orbe; uma inteligência que é também um deus. “Eis a doutrina teológica que resume o oitavo livro da *Física* e o décimo primeiro livro da *Metafísica* de Aristóteles, que coroa toda a Cosmologia peripatética”¹³⁴².

“Todas as filosofias neoplatônicas”, afirma Duhem, também admitiram “a existência dessas inteligências encarregadas de mover os céus”, apenas destituindo-as “da posição suprema em que Aristóteles as havia colocado” ao situar acima delas os deuses superiores: Plotino designou “três hipóstases, o Uno, a inteligência e a Alma”, e Proclus nomeou quatro: “o Uno, o Ser, a inteligência e a Alma”. Mas abaixo desses “deuses de primeira ordem, as inteligências encarregadas dos movimentos dos céus” continuaram sendo, para os neoplatônicos, “inteligências divinas”¹³⁴³.

Havia certamente o problema da “relação que une a inteligência ao orbe que ela move”. Para solucioná-lo, os neoplatônicos gregos e árabes exerceram “a engenhosidade de seu espírito”, e associaram, a cada orbe, uma alma como motor imediato. Esta alma, por conhecer, admirar e amar a inteligência separada, deseja “unir-se a ela, e este desejo eterno” é o que mantém “a perpetuidade do movimento celeste”¹³⁴⁴. Ainda assim, como poderíamos “conceber as relações do orbe que é um corpo, de seu motor conjunto que é uma alma, de seu motor separado que é uma inteligência?”¹³⁴⁵.

Também os filósofos muçulmanos, judeus e cristãos discutiram “à vontade” sobre isso, sem questionar “a existência das inteligências celestes”. Ao receber esta herança “do politeísmo astral dos gregos”, os monoteístas se contentaram, “para silenciar seus escrúpulos”, em “dar o nome de anjos às inteligências e às almas celestes, que o neoplatonismo helênico chamava de divinas”¹³⁴⁶.

O século XIV já se havia iniciado sem que a escolástica cristã tivesse rejeitado esta teoria. Nem mesmo Guilherme de Ockham – que se mostrara o mais completamente independente da tradição peripatética – havia realizado qualquer inovação a este respeito, admitindo “em toda sua plenitude o axioma formulado por Aristóteles: um movimento de

¹³⁴¹ *Ibid.*, p. 323.

¹³⁴² *Ibid.*

¹³⁴³ *Ibid.*, p. 323–324.

¹³⁴⁴ *Ibid.*, p. 324.

¹³⁴⁵ *Ibid.*

¹³⁴⁶ *Ibid.*

duração infinita requer um motor que seja eterno e imutável, que seja uma inteligência separada de toda matéria”¹³⁴⁷. Somente François de la Marche, um contemporâneo de Ockham e também franciscano, parece tê-la questionado, mas apenas para encontrar uma forma de explicá-la¹³⁴⁸.

Jean Buridan, entretanto, atingiu também esta doutrina com sua teoria do *impetus*. Eis o que ele escreveu a este respeito, em suas *Questões sobre a Física* de Aristóteles:

Há uma imaginação que eu não poderia refutar de uma maneira demonstrativa. Segundo esta imaginação, desde a criação do Mundo, Deus moveu os Céus com movimentos idênticos aos que eles apresentam atualmente; então imprimiu-lhes *impetus*, pelos quais eles continuam a ser movidos uniformemente; esses *impetus*, com efeito, não encontrando nenhuma resistência que lhe seja contrária, não são jamais destruídos nem enfraquecidos (...). Segundo esta imaginação, não é necessário considerar a existência de inteligências que movem os corpos celestes de uma maneira apropriada; mais ainda, não é necessário que Deus os mova, a não ser através de uma influência geral, como esta influência pela qual nós dizemos que ele coopera com tudo o que existe¹³⁴⁹.

Afinal, observa Buridan, a Bíblia não nos diz “que existem inteligências encarregadas de comunicar aos orbes celestes o movimento que lhes é próprio”. Assim, tomando o cuidado de afirmar que não considerava tudo isso “como certo”, e de pedir “aos senhores teólogos” que lhe ensinassem sobre “como podem acontecer todas essas coisas”, argumentava, entretanto, que é “permitido mostrar que não há nenhuma necessidade de supor a existência de tais inteligências”¹³⁵⁰.

Buridan expõe a mesma teoria em suas *Questões sobre o tratado do Céu e do Mundo*, citando como exemplo o movimento de uma mó de ferreiro grande e pesada, que fosse girada com muita força:

...por um longo tempo ainda ela permanecerá em movimento devido ao *impetus* adquirido; e além do mais, vós não poderíeis detê-la instantaneamente. No entanto, devido à resistência da mó, esse *impetus* irá diminuindo sem cessar (...). Se nenhuma resistência viesse corromper o *impetus*, talvez a mó recebesse desse *impetus* um movimento perpétuo. Assim, podemos imaginar que não é necessário supor as inteligências motores dos orbes celestes¹³⁵¹.

¹³⁴⁷ *Ibid.*, p. 325.

¹³⁴⁸ Cf. *Ibid.*, p. 325–328.

¹³⁴⁹ Jean Buridan. IN.: *Ibid.*, p. 328–329.

¹³⁵⁰ Jean Buridan. IN.: *Ibid.*, p. 329.

¹³⁵¹ Jean Buridan. IN.: *Ibid.*, p. 331.

Mas seria admissível atribuir aos corpos celestes um *impetus* análogo ao dos corpos sublunares? Este *impetus* que Buridan caracteriza de forma relativa à velocidade, ao volume e à densidade do corpo? Nem todos os corpos, segundo se pensava, eram dotados de peso, observa Duhem, e “a substância celeste, em particular, não o era”¹³⁵². As opiniões a respeito da quinta essência eram bastante divergentes na Idade Média. Alguns, como Averróis, depois retomado por Jean de Jandun, consideravam que “o Céu não é composto de matéria e forma”, mas “é uma substância simples”. São Tomás de Aquino afirmava que “o Céu é composto de matéria e forma”, mas não de mesma natureza que as terrestres, somente de forma análoga. Já São Boaventura, Giles de Roma, Duns Scotus e Guilherme de Ockham consideravam que seriam sim da mesma natureza, hipótese que era “sustentada com uma precisão crescente”¹³⁵³.

Buridan, entretanto, parece ter tomado o partido dos que consideravam que a matéria e a forma do Céu não poderiam ser da mesma natureza das dos corpos sublunares. Afinal, “a única razão pela qual Aristóteles havia admitido uma matéria nos seres sublunares era tirada das transformações substanciais às quais estes seres estão submetidos”. Mas “a suposição de semelhante matéria” parecia “supérflua nos Céus, isentos de toda geração e de toda corrupção”¹³⁵⁴. Assim, Buridan afirmava que a substância do Céu é simples, ou seja, não composta de matéria e forma. No entanto, considerava que “ela é composta de partes dotadas de grandeza”, e que era “permitido dar-lhes o nome de matéria”, designando com isso “qualquer coisa que seja capaz de se encontrar aqui neste momento e em outro lugar em outro momento”¹³⁵⁵. Por isso, mesmo considerando que a substância celeste seja isenta de matéria propriamente dita, ainda se poderia falar no seu “volume”. Sendo assim, mesmo sem serem graves ou leves, os corpos celestes também seriam suscetíveis ao *impetus*¹³⁵⁶.

Duhem procura a seguir ressaltar todo o alcance desta doutrina. Ao considerar a existência de fatores que reduzem o ímpeto, como a resistência do ar, e que, portanto, sem resistência, o ímpeto duraria indefinidamente – “*et in infinitum duraret impetus, nisi diminueretur et corrumpetur a resistente contrario vel ab inclinante ad contrarium*”

¹³⁵² *Ibid.*, p. 332.

¹³⁵³ *Ibid.*

¹³⁵⁴ *Ibid.*, p. 333.

¹³⁵⁵ Jean Buridan. IN.: *Ibid.*

¹³⁵⁶ *Ibid.*, p. 334.

motum”¹³⁵⁷ –, Buridan concebia assim o que seria ainda nomeado de lei da inércia. “Esta lei”, afirma Duhem,

não é ainda aquela que formulará a Dinâmica moderna; para se transformar nesta, seria necessário dar-lhe uma nova precisão; seria preciso especificar que todas as partes do móvel receberam velocidades iniciais de mesma grandeza e de mesma direção; seria preciso declarar que o movimento que, nesse caso, persiste uniformemente, é um movimento retilíneo¹³⁵⁸.

Mas Buridan não o restringiu a esse tipo de movimento, atribuindo a inércia também ao movimento de rotação. Marsílio de Inghen, seu discípulo e admirador, distinguiu por isso diferentes formas de *impetus*. Provavelmente, observa Duhem, surpreenderíamos Buridan se lhe disséssemos “que sua doutrina não era verdadeira senão para os *impetus* retilíneos; que é em linha reta, e somente em linha reta, que um corpo se move indefinidamente e uniformemente quando nenhuma tendência interna e nenhuma resistência externa contraria seu movimento”. Ele teria replicado, certamente, com “os exemplos do peão” e “da mó de ferreiro”¹³⁵⁹. Buridan não sabia, afinal,

que, nesses casos, cada partícula do móvel tende a se mover indefinidamente e uniformemente em linha reta na direção da velocidade que lhe foi impressa inicialmente; mas que esta tendência é a cada instante contrariada pelas ligações que unem esta partícula ao resto do corpo; que do conflito entre a tendência ao movimento retilíneo uniforme e a resistência introduzidas pelas ligações, nasce o movimento de rotação uniforme do conjunto do móvel¹³⁶⁰.

Não deveríamos nos surpreender, aliás, com o fato de “que um mestre em artes da Universidade de Paris tenha sido, no século XIV, incapaz de descobrir essas verdades”. Esta descoberta seria ainda “muito lenta e muito penosa”. Leonardo da Vinci teve delas uma “vaga suspeita”. E embora Gianbattista Benedetti tenha sido “o primeiro a ter uma percepção clara”, seu discurso não encontrou “mais do que um fraco eco” quando ele tentou convencer os mecânicos de seu tempo. Para que a lei da inércia fosse “corretamente enunciada e exatamente aplicada, seria necessário esperarmos a vinda de Descartes”¹³⁶¹.

¹³⁵⁷ Jean Buridan. IN.: *Ibid.*, p. 335.

¹³⁵⁸ *Ibid.*, p. 336.

¹³⁵⁹ *Ibid.*, p. 337.

¹³⁶⁰ *Ibid.*, p. 337–338.

¹³⁶¹ *Ibid.*, p. 338.

Mas se a lei da inércia não recebeu, de Jean Buridan, seu enunciado completo e definitivo¹³⁶², isso não nos impede de reconhecer, por outro lado, que “a parte de verdade” que Buridan alcançou era já “bem grande, grande o suficiente para subverter os próprios fundamentos da Filosofia peripatética”¹³⁶³. Em seu tempo, apenas o fato de aproximar a física celeste da terrestre era já um passo difícil. A mecânica de Aristóteles era, com efeito, somente sublunar, e “não havia mecânica celeste”:

as inteligências separadas da matéria e as almas incorporadas aos Céus davam a cada orbe o movimento de rotação uniforme que convinha à natureza desta tríade constituída pela inteligência, pela alma e pelo orbe; esta natureza não era acessível às medidas humanas; o homem devia se limitar a observar o movimento de rotação que lhe era apropriado; teria sido insensatez de sua parte pretender submeter esse movimento às regras que o estudo dos movimentos daqui de baixo lhe haviam feito descobrir; as leis das quais dependem as coisas percíveis contidas no orbe da Lua não poderiam ser, sem impiedade, impostas às coisas celestes que são eternas e divinas¹³⁶⁴.

Duhem faz-nos ver, assim, a incrível audácia necessária a Buridan para considerar que “os movimentos dos Céus são submissos às mesmas leis que os movimentos das coisas daqui de baixo”, que “a causa que mantém as revoluções dos orbes celestes é também a que mantém a rotação da mó do ferreiro”, e que “há uma Mecânica única pela qual são regidas todas as coisas criadas”, tanto “o orbe do Sol como o peão que uma criança faz girar”. Se um dia, mais de três séculos depois, Newton finalizou seu livro dos *Princípios* com a afirmação de que, “pela força da gravidade”, explicava “os fenômenos que apresentam os céus e nosso mar”, não nos seria permitido concluir, com Duhem, que ele anunciava assim “o pleno desenvolvimento de uma flor da qual Jean Buridan havia semeado o grão”¹³⁶⁵?

Depois de Buridan, Nicole Oresme admitiu igualmente a sua teoria, mas acrescentando-lhe “uma nuance”¹³⁶⁶. Se Deus comunicou um *impetus* ao orbe celeste, “devemos então dizer que esse *impetus* é natural, que é uma virtude ou propriedade natural que Deus conferiu ao orbe ao mesmo tempo em que lhe deu a existência”¹³⁶⁷. A ideia de que “os Céus realizassem um movimento natural assim como o grave que cai ou

¹³⁶² *Ibid.*

¹³⁶³ *Ibid.*

¹³⁶⁴ *Ibid.*, p. 340.

¹³⁶⁵ *Ibid.*

¹³⁶⁶ *Ibid.*, p. 342.

¹³⁶⁷ *Ibid.*, p. 343.

o corpo leve que sobe”, observa Duhem, “é uma suposição que Avicena havia formalmente condenado”¹³⁶⁸. Isso porque o movimento natural era considerado como “a fuga de uma situação e a procura de outra situação”, e, portanto, quando o móvel alcançasse esta outra situação, permaneceria em repouso. Então, se o Céu realiza um movimento de rotação, isso deveria ser para ele “um efeito da vontade”, e não da natureza¹³⁶⁹.

“Esta doutrina de Avicena e de Al-Gazâli foi, podemos dizer, universalmente adotada pela escolástica latina. Seria fastidioso reproduzir aqui os testemunhos numerosos”. Para o peripatetismo, era inconcebível que o movimento dos Céus fosse natural. Isso seria “subverter toda a Teologia de Aristóteles e dos neoplatônicos”¹³⁷⁰. Mas Oresme argumentou que, assim como o construtor de um relógio, Deus permite que os céus sejam movidos continuamente segundo a ordem estabelecida. E declarou, seguindo Buridan, que “o estudo dos movimentos do Universo é um problema que depende inteiramente dos mesmos princípios de Mecânica; daqueles que regulariam um relógio imenso e complicado”¹³⁷¹.

O determinismo astral e o livre arbítrio

Ao entendimento do Céu, ligava-se o de suas influências sobre a Terra, campo de estudo da astrologia. Desde que a astrologia árabe começou a exercer sua influência sobre a cristandade latina, a recepção foi diversa. “Ainda inteiramente sob influência dos ensinamentos de Santo Agostinho”, que havia atacado o fatalismo¹³⁷², “Guilherme de Auvergne viu com horror essas práticas que pretendiam, pela observação dos astros, julgar a sorte mesmo das religiões”. Mas seus sucessores – como Alexandre de Hales, Alberto Magno, Boaventura, Tomás de Aquino e Roger Bacon – acostumaram-se “com os princípios da arte judiciária”¹³⁷³.

O que pensavam então os teólogos no século XIII sobre a astrologia?

¹³⁶⁸ *Ibid.*

¹³⁶⁹ *Ibid.*, p. 344.

¹³⁷⁰ *Ibid.*

¹³⁷¹ *Ibid.*, p. 345.

¹³⁷² *Ibid.*, p. 349.

¹³⁷³ *Ibid.*, p. 443.

Apesar da diversidade de sentimentos que experimentaram, todos esses mestres definiram da mesma maneira a atitude que a Igreja deve manter em presença da Astrologia. Contanto que os julgamentos da Astronomia tenham o cuidado de salvaguardar o livre arbítrio do homem, a Igreja deve olhar seus julgamentos de forma indiferente, como algo que ela não precisa nem censurar nem aprovar¹³⁷⁴.

Assim, por um lado, aceitavam as inferências da astrologia, e concordavam que os astros tivessem influência nos corpos. Por outro, negavam a sua influência na alma, e mesmo admitindo uma influência indireta exercida na alma através dos corpos (embora considerassem que também estes poderiam apresentar alguma contingência¹³⁷⁵), defendiam que, “por sua liberdade, o homem pode sempre ir em sentido contrário à inclinação produzida”¹³⁷⁶. Portanto, a Igreja deveria manifestar-se apenas nos casos em que a Astrologia pretendesse “submeter a vontade do homem a leis necessárias”¹³⁷⁷.

Muitos astrólogos, entretanto, “não se submetiam de bom grado a esta condição ou mesmo a rejeitavam inteiramente”, servindo-se continuamente dos “escritos astrológicos compostos pelos Árabes”, dos quais “a maior parte admitia o fatalismo absoluto” professado por Avicena. Encadeavam assim, por um “determinismo rigoroso”, “todos os eventos” do mundo sublunar “aos movimentos celestes”. Assim também fizera “Al Kindi em seu tratado *De teoria artium magicarum*”, cujas proposições foram denunciadas na obra anônima *De erroribus philosophorum*¹³⁷⁸.

Dentre as quinze proposições que Giles de Lessines submeteu à avaliação de Alberto Magno em 1270, algumas tratavam desta questão¹³⁷⁹. “Tudo o que ocorre aqui embaixo está submetido à necessidade dos corpos celestes”, dizia uma delas¹³⁸⁰. Em sua resposta, Alberto argumentou que a irregularidade e a desordem da matéria do mundo sublunar, e mais ainda da natureza humana, fazem com que não se conformem “à regularidade e à ordem” dos movimentos dos corpos celestes¹³⁸¹ – opinião que também era a de Tomás de Aquino. Em dezembro de 1270, como vimos, treze destas quinze

¹³⁷⁴ *Ibid.*

¹³⁷⁵ Cf. *Ibid.*, p. 347.

¹³⁷⁶ *Ibid.*, p. 434.

¹³⁷⁷ *Ibid.*, p. 443. Cf. também p. 397.

¹³⁷⁸ *Ibid.*, p. 397.

¹³⁷⁹ Cf. *Ibid.*, p. 416–417.

¹³⁸⁰ IN.: AQUINO, *A unidade do intelecto, contra os averroístas*, p. 6.

¹³⁸¹ DUHEM, *Le Système du Monde: histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic* (v.8), p. 417.

proposições foram condenadas por Tempier, que desta forma apenas reiterou a já antiga exigência de que o livre arbítrio humano fosse preservado¹³⁸².

Posteriormente, a condenação de 1277 reforçaria a mesma exigência, especificando as proposições às quais a condenação anterior se aplicaria, mas seguindo as mesmas regras já “postas pelos teólogos do século XIII”¹³⁸³. Este decreto não estendia, observa Duhem, “o alcance deste anátema”; continuava declarando como “culpável”, nas “teses dos astrólogos”, tudo o que negava a liberdade e supunha “uma ação direta dos astros sobre a alma humana”. Suas decisões não interferiam “nas práticas da arte judiciária, desde que esta se contentasse com prognosticar isso que Abelardo chamava de futuros naturais”¹³⁸⁴.

São Tomás de Aquino já havia combatido a doutrina de que “o Céu é mestre de nossos pensamentos como das modificações de nosso corpo”, e que portanto age diretamente tanto em um quanto em outro. Em 1277, a mesma doutrina foi condenada na tese 74 (76): “Que a inteligência motriz do céu influi sobre a alma racional, assim como um corpo celeste influi no corpo humano”. Da mesma forma, embora os escolásticos admitissem “que, sob influência das estrelas, os diversos elementos” poderiam “misturar-se em tal proporção que um ser vivo resultasse deles” – assim explicavam “a geração espontânea de seres vivos no meio de corpos em putrefação”¹³⁸⁵ – não aceitavam, entretanto, que isso fosse estendido à alma racional humana. Isso manifestou-se na condenação da tese 188 (82): “Que se em certo líquido, pelo poder dos astros, fosse alcançada uma proporção semelhante à que é encontrada na semente dos pais, um homem poderia ser gerado deste líquido; e um homem poderia ser adequadamente gerado a partir da putrefação”.

E como se tratava de “subtrair o livre arbítrio humano ao fatalismo despótico dos astros”, era “necessário, antes de tudo, afirmar que há a contingência no Mundo”¹³⁸⁶. Em defesa desta, foram condenadas estas duas teses:

21 (102): Que nada acontece por acaso, mas tudo por necessidade, e que todas as coisas que existirão futuramente, existirão por necessidade, e as que não existirão, é impossível que existam; e que nada acontece de maneira contingente, considerando todas as causas. - Isso é

¹³⁸² *Ibid.*, p. 419.

¹³⁸³ *Ibid.*, p. 443.

¹³⁸⁴ *Ibid.*, p. 419.

¹³⁸⁵ *Ibid.*, p. 420.

¹³⁸⁶ *Ibid.*

um erro, porque o concurso de causas é casual por definição, como diz Boécio no livro *Da Consolação*

160 (101): Que nenhum agente se encontra diante de alternativas, ao contrário, é determinado [para uma delas].

Era também necessário, por fim, aplicar essa contingência “à liberdade humana e subtraí-la à fatalidade astral”¹³⁸⁷. Diversas proposições que ligavam uma à outra também foram condenadas:

132 (155) Que o orbe é a causa da vontade do médico, a fim de que ele cure.

133 (153) Que a vontade e o intelecto não são movidos em ato por si mesmos, mas por uma causa eterna, a saber, os corpos celestes.

161 (156) Que os efeitos dos astros sobre o livre arbítrio são ocultos.

162 (154) Que a nossa vontade está sujeita ao poder dos corpos celestes.

E se a liberdade humana não poderia estar sujeita aos astros, conseqüentemente negava-se também aos astrólogos e à astrologia judiciária “o poder de predizer os futuros contingentes”¹³⁸⁸, o que também foi feito por Tempier na condenação destas teses:

167 (178) Que por alguns sinais, conhecem-se as intenções dos homens e as mudanças de intenções, e se estas intenções se realizarão; e que por tais figuras se conhece o que acontecerá aos peregrinos, a captura dos homens, a libertação dos cativos, e se os futuros <homens> serão sábios ou ladrões.

143 (104) Que as diversas condições nos homens, tanto com respeito aos dons espirituais como para as coisas temporais, são designadas pelos diversos sinais do céu.

206 (106) Que a saúde, a doença, a vida e a morte são atribuídas à posição dos astros e ao olhar da fortuna, no sentido de que se a fortuna olhou para alguém, este viverá; se ela não olhou, morrerá.

¹³⁸⁷ *Ibid.*, p. 421.

¹³⁸⁸ *Ibid.*

Além disso, havia uma teoria astrológica específica que era “inconciliável com o livre arbítrio”: a teoria do Grande Ano. “Plutarco havia claramente percebido e, depois dele, Orígenes o havia demonstrado”¹³⁸⁹. Também ela foi condenada em duas teses:

6 (92) Que quando todos os corpos celestes retornarem ao mesmo ponto, o que acontece a cada 36.000 anos, retornarão os mesmos efeitos que agora ocorrem.

10 (137) Que a geração do homem é circular, razão pela qual a forma do homem retorna várias vezes sobre a mesma parte da matéria.

A condenação de nenhuma dessas teses representava, entretanto, uma novidade. Foram condenadas a partir dos mesmos critérios que Tomás de Aquino havia utilizado para condená-las¹³⁹⁰. Vemos as restrições impostas por esses critérios expressas pelos censores em seu comentário à tese 207 (105). Com a sua condenação, negava-se que na geração de um homem pudesse encontrar-se “em seu corpo – e, por consequência, em sua alma, que acompanha o corpo – uma disposição que o inclina para determinadas ações e determinados acontecimentos, conforme a ordem das causas superiores e inferiores”. Mas uma ressalva foi feita para explicar que isso era considerado um erro a menos que se referisse “aos acontecimentos naturais, e <somente> pela via da disposição”.

Por fim, observa Duhem, mesmo a obra de geomancia, e as de necromancia de maneira geral, que foram condenadas na carta que antecedia as 219 teses, o foram por conter “sortilégios, invocações de demônios” e “conjurações perigosas para a alma”¹³⁹¹. Era a alma, portanto, que precisava ser defendida. Era ela que precisava ser excetuada do determinismo que os antigos e os árabes atribuía a todo o mundo sublunar. E era somente ela, pois o restante não entrava no âmbito da teologia.

Assim, se “a muitas teorias filosóficas” a condenação de 1277 impusera, de fato, “uma mudança brusca de direção”, por outro lado, a respeito da astrologia, “o decreto de Tempier não fazia mais do que confirmar o ensinamento unânime dos Doutores cristãos”. Depois de 1277, continuou-se professando em Paris “o mesmo que se professava antes desta data”¹³⁹², e os “teólogos e filósofos cristãos” mantiveram, “a respeito da arte judiciária, a atitude que haviam tomado antes dessas condenações”, conferindo “livre

¹³⁸⁹ *Ibid.*

¹³⁹⁰ Cf. *Ibid.*, p. 422.

¹³⁹¹ *Ibid.*

¹³⁹² *Ibid.*, p. 423.

prática a esta arte, contanto que” deixasse “inviolada a liberdade do homem”. Assim fizeram Duns Scotus e seus discípulos, assim fez Thémon¹³⁹³.

“Muitos doutores parisienses mostraram-se”, observa Duhem, “preocupados em remover toda característica misteriosa da ação que os astros exercem sobre as coisas sublunares”. Por isso, avaliaram sua influência somente de forma física, comparando-a principalmente “às ações que os corpos terrestres exercem entre si”. Assim, “Guilherme de Auvergne a assimilou à ação do ímã sobre o ferro”. Giles de Roma considerou que ela se propagava “através dos orbes celestes como a descarga elétrica do torpedo segue os elos da rede que capturou o peixe”¹³⁹⁴. E Pierre de Auvergne, discípulo de Tomás, aplicou os princípios astrológicos somente à geologia¹³⁹⁵.

Mas por que meio, então, os céus exerceriam sua influência? Alguns consideravam que seria pela luz. Buridan discordava desta opinião, e defendia a existência de um certo meio que ele nomeia de *influentia*. Para Alberto da Saxônia, o céu agia “sobre os corpos sublunares através de três instrumentos que são o movimento, a luz e a influência”¹³⁹⁶. E Thémon, considerando ser “manifesto pelas experiências” que “o céu age sobre as coisas daqui debaixo”, nos oferece – quase no início de suas *Questões sobre os quatro livros dos Meteoros* de Aristóteles, em que examina o axioma peripatético de que “o mundo inferior é inteiramente governado pelas circulações do mundo superior” – “um inventário dos fenômenos que em meados do século XIV, atribuía-se sem contestar à influência dos astros”¹³⁹⁷:

O Sol produz calor pela luz e faz crescer as plantas. A Lua causa o fluxo e o refluxo do mar, e altera os humores nos corpos dos animais, que “aumentam quando a Lua cresce e diminuem quando a Lua decresce”¹³⁹⁸. Os planetas podem causar grandes desgraças ou felicidades, conforme se unem em um mesmo signo. “Por exemplo, no tempo de Noé, eles estavam unidos no símbolo de Peixes, e o dilúvio resultou disso”¹³⁹⁹. Cada orbe celeste também exerce influência sobre um tipo específico de metal. “O Sol, por exemplo, possui o ouro e tem sobre ele uma influência especial; a Lua tem a prata;

¹³⁹³ *Ibid.*, p. 443–444.

¹³⁹⁴ *Ibid.*, p. 435.

¹³⁹⁵ *Ibid.*, p. 425, 429.

¹³⁹⁶ *Ibid.*, p. 436.

¹³⁹⁷ *Ibid.*, p. 439.

¹³⁹⁸ Thémon. IN.: *Ibid.*

¹³⁹⁹ Thémon. IN.: *Ibid.*, p. 440.

Mercúrio, o mercúrio; Vênus, o cobre; Marte, o ferro; Júpiter, o estanho; Saturno, o chumbo. É por isso que os alquimistas dão a esses metais o nome dos planetas”¹⁴⁰⁰.

Sobre tudo isso, entretanto, Thémon conclui com esta observação:

não obstante o que acaba de ser dito, os atos humanos, tais como desejar e não desejar, se realizam livremente; as coisas desse gênero não são governadas pelo Céu; o Céu governa toda virtude natural à exclusão de todas as virtudes da razão, tais como a inteligência e a vontade; dessas virtudes ou, ao menos, da vontade, os atos são livres¹⁴⁰¹.

Um adversário da astrologia: Nicole Oresme

Mas eis que “no tempo de Thémon” a Astrologia encontrou “um adversário determinado” em Nicole Oresme, que combateu a arte judiciária não “no terreno da Teologia”, mas no da matemática. Pois a Teologia, embora fosse “devidamente autorizada quando se trata de impor limites ao uso dessa arte e de lhe interditar todo atentado ao livre arbítrio”, não tinha “nenhum poder para contestar os próprios princípios da adivinhação pelos astros”¹⁴⁰².

A objeção elaborada por Oresme não era nova, mas ele lhe daria “um novo vigor”¹⁴⁰³. Tratava-se de questionar a base de “todos os aforismas que a Astrologia formula a respeito das conjunções, oposições, quadraturas, triplicidades”: o axioma de que “todas as vezes que um, dois ou mais astros voltarem à mesma disposição em relação ao Céu supremo, eles exercerão aqui em baixo as mesmas ações”. Mas então, e “se dois astros não pudessem jamais assumir duas vezes, em relação ao Céu supremo, a mesma situação?”. O que restaria então desse axioma?¹⁴⁰⁴

É possível que a fonte inicial para esta objeção viesse de Abraham Aven Ezra, que havia escrito um *Tratado das revoluções, chamado de Tratado do Mundo ou do Século*. Seu tradutor, Henri Bate, escreveu sobre ele as seguintes observações:

o produto da multiplicação de números pode crescer infinitamente; mas as revoluções diversas dos corpos celestes são, de uma maneira necessária, em número finito, como

¹⁴⁰⁰ Thémon. IN.: *Ibid.*, p. 440–441.

¹⁴⁰¹ Thémon. IN.: *Ibid.*, p. 442.

¹⁴⁰² *Ibid.*, p. 444.

¹⁴⁰³ *Ibid.*

¹⁴⁰⁴ *Ibid.*

compete a uma outra parte da Filosofia demonstrar. É por isso que é preciso que disposições bem similares das estrelas retornem necessariamente ao final de um certo tempo. Entretanto, o período desses retornos nos é incompreensível devido à imensidão desses intervalos. Talvez seja isso que o autor quis insinuar aqui¹⁴⁰⁵.

Henri Bate, no entanto, discordava desta conclusão, e considerava “absurdo supor que os movimentos dos corpos celestes têm entre eles relações”¹⁴⁰⁶ inacessíveis à razão. Pelo tom da resposta de Henri Bate, observa Duhem, podemos adivinhar que esta objeção – que supunha “incomensuráveis entre si as durações dos movimentos celestes” – “era, sem dúvida, das que se opunham frequentemente aos astrólogos”¹⁴⁰⁷. Ela poderia ser, por exemplo, facilmente levantada contra a teoria do Grande Ano. Duns Scotus nos apresenta, aliás, “como, em seu tempo, se formulava essa teoria”:

No 13º capítulo do 12º livro da Cidade de Deus, Santo Agostinho relata a opinião de certos filósofos; esses filósofos diziam que as mesmas coisas retornariam seguindo os ciclos dos tempos; atribui-se-lhes este pensamento: depois de trinta e seis mil anos, as mesmas coisas retornarão. A razão que eles invocavam era a seguinte: quando a causa voltar a ser a mesma, o efeito, igualmente, voltará a ser o mesmo; ora, depois desse tempo, todos os corpos celestes retornarão à mesma situação; se, com efeito, admitimos a suposição de Ptolomeu, no *Almagesto*, de que o Céu estrelado se move de um grau em cem anos, em sentido contrário ao movimento diurno, disso resulta que ele completará em trinta e seis mil anos seu movimento do Ocidente ao Oriente¹⁴⁰⁸.

A seguir, depois de recordar as objeções de Santo Agostinho “contra esse retorno periódico das coisas”, Duns Scotus conclui dizendo que “uma longa discussão de todos os movimentos que convêm aos epiciclos e aos deferentes seria necessária para saber se algum desses movimentos é incomensurável com qualquer outro”¹⁴⁰⁹.

Nicole Oresme não quis, entretanto, esperar “pelo resultado desta longa discussão que” Scotus julgava necessária para “objetar aos astrólogos que os movimentos dos Céus eram, em geral, de durações incomensuráveis entre elas”, pois pensava que “a verdade dessa proposição é antecipadamente provável”. É isso que defende em “seu *Tratado da proporcionalidade dos movimentos celestes*”¹⁴¹⁰. Certos astrólogos, afirma, “pensam

¹⁴⁰⁵ *Ibid.*, p. 446.

¹⁴⁰⁶ *Ibid.*

¹⁴⁰⁷ *Ibid.*, p. 447.

¹⁴⁰⁸ Duns Scotus. IN.: *Ibid.*

¹⁴⁰⁹ Duns Scotus. IN.: *Ibid.*, p. 448.

¹⁴¹⁰ *Ibid.*

conhecer pontualmente os movimentos, os aspectos, as conjunções, as posições dos astros errantes, e as disposições de todos os corpos celestes; eles se acreditam sábios e se tornaram estúpidos”, e tiveram “a temeridade de julgar o futuro”¹⁴¹¹. Mas mesmo se supuséssemos, continua, que

todo esse Mundo inferior seja absolutamente regido pela virtude do Céu; que o Céu se move uniformemente e de uma maneira necessária; que tudo acontece por necessidade; que não há acaso, nem fortuna, nem vontade livre; que o Mundo seja eterno assim como o movimento; mesmo assim ninguém saberia nem poderia saber julgar de uma maneira correta os eventos futuros¹⁴¹².

Em outra obra, um pequeno tratado chamado *Contra astrólogos judicarios*, Oresme observa que “quando acontece, ao acaso, alguma coisa que haviam previsto anteriormente, parece que (...) sua ciência é verdadeira”, mas quando falham, dizem que isso ocorre porque algum ponto foi esquecido¹⁴¹³.

Por outro lado, Oresme defendia o que chamava de ciência astrológica: “isso que precede”, afirma ele, “não deve levar ninguém a desprezar a Ciência da Astrologia”. Após refutar os erros que existem sobre esse assunto “de maneira científica” e “a partir de sólidas demonstrações”, continua, é bom apreciar “com sobriedade” as “proposições verdadeiras ou prováveis que restam”, para que “a perfeição das obras visíveis de Deus manifeste a grandeza do Criador”¹⁴¹⁴.

Oresme não negava, portanto, que os astros podiam ter influência no mundo sublunar, como ninguém negava então, mas considerava que essas ações fossem “puramente físicas”, exercidas somente sobre os corpos. Admitia, por isso, a possibilidade da “ciência astrológica”, quando esta se propunha “somente determinar as leis segundo as quais as estrelas fixas e os astros errantes movem os corpos”. Mas a declarava “tão difícil e tão pouco conhecida que isso que sabemos dificilmente poderia ter uso”¹⁴¹⁵.

Entretanto, a respeito dos futuros contingentes e dos “eventos cuja realização dependem da vontade humana”, não considerava que pudesse haver uma ciência para prevêê-los, e condenava, com toda a Igreja, essa “pretensa ciência” que pretendia adivinhá-

¹⁴¹¹ Nicole Oresme. IN.: *Ibid.*, p. 449.

¹⁴¹² Nicole Oresme. IN.: *Ibid.*, p. 450.

¹⁴¹³ Nicole Oresme. IN.: *Ibid.*, p. 478.

¹⁴¹⁴ Nicole Oresme. IN.: *Ibid.*, p. 451.

¹⁴¹⁵ *Ibid.*, p. 475–476.

los, e que com isso negava o livre arbítrio e estabelecia “o fatalismo universal”¹⁴¹⁶. Nada havia, entretanto, de novo nesta condenação, que seguia “a tradição constante dos Padres da Igreja”¹⁴¹⁷.

Henri de Langenstein e as qualidades ocultas

Depois de Oresme, seu discípulo Henri de Langenstein adotou a mesma posição¹⁴¹⁸, recusando, além disso, a esta possível influência no mundo sublunar, “toda natureza oculta e misteriosa”¹⁴¹⁹. Os homens da Idade Média, explica Duhem, “surpreendiam-se com frequência” com muitos fenômenos que ocorriam com os minerais, vegetais e animais, e serviam-se deles mesmo sem poder explicá-los. E aos seus “efeitos reais”, os “médicos, alquimistas e astrólogos juntavam, à vontade, uma multidão de efeitos imaginários que a credulidade geral aceitava sem verificar”, como acontecia por exemplo com as “virtudes” das pedras preciosas. “Qualidades insensíveis, virtudes ocultas, tais eram os nomes pelos quais se designava as causas desconhecidas desses efeitos surpreendentes”¹⁴²⁰.

Roger Bacon, mais curioso do que qualquer um a respeito desses fenômenos maravilhosos, já afirmava, entretanto, que eles não eram causados de forma sobrenatural ou mágica, mas eram “obras da natureza”, ainda que fosse crédulo e despreocupado em relação às explicações racionais¹⁴²¹:

Assim os mágicos pegam uma vara de salgueiro ou de aveleira; eles a partem em duas no sentido do comprimento; eles deixam entre as duas metades uma distância de um palmo; eles recitam seus versos, e as duas metades separadas se unem; mas isso não acontece por causa dos versos, mas sim em virtude de uma propriedade natural. Da mesma forma, para aqueles que não sabem que o ímã atrai o ferro, o mágico recita versos, faz alguns traços e o ímã encantado atrai o ferro; é bem claro que o poema não faz nada, mas a virtude natural que existe no ímã¹⁴²².

¹⁴¹⁶ *Ibid.*, p. 476.

¹⁴¹⁷ *Ibid.*, p. 477.

¹⁴¹⁸ Cf. *Ibid.*, p. 483.

¹⁴¹⁹ *Ibid.*, p. 489.

¹⁴²⁰ DUHEM, *Le Système du Monde: histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic (v.7)*, p. 576.

¹⁴²¹ Cf. *Ibid.*, p. 578.

¹⁴²² Roger Bacon. IN.: *Ibid.*, p. 578–579.

Mas, ao contrário de Tomás de Aquino, que “desejava saber de que tipo eram estas causas” – e considerava que, uma vez que estas “ações ocultas” se comportavam quase sempre “da mesma maneira”, deveriam ser virtudes essenciais e provir, portanto, da forma¹⁴²³ – Bacon “quase não filosofava sobre as causas que deviam” explicá-las¹⁴²⁴.

Havia ainda, a esse respeito, outra teoria que parece ter tido muitos partidários em Paris, inspirada na teoria de Aristóteles. Em seu tratado *Da geração e da corrupção*, o Filósofo havia dito que “um certo número de qualidades, tais como a rarefação ou a densidade, a fluidez, a viscosidade ou a solidez, resultam da combinação de quatro qualidades primordiais, o calor e o frio, a secura e a umidade”. Assim, também as virtudes ocultas poderiam ter uma causa análoga, poderiam não ser senão “complexos resultantes das qualidades elementares”¹⁴²⁵.

Henri de Langenstein procurou igualmente demonstrar, em seu *Tractatus de reductione effectuum specialium in virtutes communes et causas generales*, “que a Física não precisa apelar para as qualidades ocultas”¹⁴²⁶. Também nisso confirmava o ensinamento de seu mestre, que havia insistido sem cessar que “as práticas mágicas por meio das quais os necromantes pretendem evocar os espíritos não poderiam ter a eficácia que pretendem esses charlatães”. Nesta luta contra a magia, observa Duhem, Nicole Oresme e Henrique de Hesse poderiam ser considerados “como continuadores de Guilherme de Auvergne”. Eles permaneciam, portanto, “fiéis à tradição parisiense”¹⁴²⁷.

Havia assim, conclui Duhem, “ao lado da Física muito geral construída por Aristóteles”, um lugar para uma Física que avançava “ainda mais nos detalhes dos fenômenos”, e que não se limitava “ao estudo dos efeitos mais conhecidos”. Esta física, que Roger Bacon já “apresentava com o nome de Ciência experimental”, recebeu um “plano” de Henri Heynbuch, de Langenstein, “a partir dos pensamentos extraídos de Nicole Oresme”. Depois de remover tudo o que fosse considerado oculto e misterioso, “ele quis que todo efeito se pudesse reduzir, em última análise, somente às ações das quatro qualidades primordiais definidas por Aristóteles”, ações que “o estudo aritmético de relações entre as intensidades” e “a representação geométrica das distribuições”

¹⁴²³ São Tomás de Aquino. IN.: *Ibid.*, p. 579.

¹⁴²⁴ *Ibid.*

¹⁴²⁵ *Ibid.*, p. 580.

¹⁴²⁶ *Ibid.*, p. 575.

¹⁴²⁷ *Ibid.*, p. 599.

bastariam para caracterizar¹⁴²⁸. Aspirava-se assim, conclui Duhem, “a uma ciência racional, cujas explicações invocassem somente um pequeno número de propriedades elementares e se desenvolvessem seguindo métodos claros e seguros dos Matemáticos. Muitos séculos ainda decorreriam antes da aurora de uma tal ciência”¹⁴²⁹.

Geometria analítica

Entretanto, podemos encontrar os seus primeiros sinais também no século XIV. Duhem considera que Oresme deu os primeiros passos na direção da geometria analítica em sua obra *De difformitate qualitatum*. Através de citações “um pouco longas”, mas “necessárias à justificação” de sua tese, Duhem demonstra que “Oresme definiu com uma extrema precisão o princípio disso que nós chamamos hoje de *representação gráfica*, obtida com a ajuda de *coordenadas retangulares*”¹⁴³⁰. Eis uma delas:

A quantidade de uma qualidade linear deve-se imaginar com a ajuda de uma superfície cuja longitude ou base é uma linha tirada do sujeito¹⁴³¹ que afeta esta qualidade, como diz o capítulo precedente, e cuja latitude ou altitude é representada por uma linha elevada perpendicularmente sobre a base que traçamos, como diz o segundo capítulo. Pela qualidade linear, eu entendo aqui aquela que se refere a uma linha traçada em um sujeito que informa essa qualidade. Que a quantidade de uma tal qualidade se possa imaginar com a ajuda de uma tal superfície, isso é evidente, dado que podemos dar uma superfície igual em longitude à extensão desta quantidade, e semelhante, em altitude, à intensidade desta quantidade¹⁴³².

Se traduzíssemos, observa Duhem, os dois termos *longitudo* e *latitudo* “pelos termos modernos de *abscissa* e de *ordenada*”, teríamos com essa passagem, o mais claro início de um “tratado sobre as representações gráficas”¹⁴³³. Mas Oresme vai além, indicando também o proveito que podemos tirar dessas representações¹⁴³⁴. Não só estabelece “o equacionamento da linha reta, com uma das fórmulas mais utilizadas em

¹⁴²⁸ *Ibid.*

¹⁴²⁹ *Ibid.*, p. 600.

¹⁴³⁰ *Ibid.*, p. 542.

¹⁴³¹ No original: “*sujet*”.

¹⁴³² Nicole Oresme. IN.: DUHEM, **Le Système du Monde: histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic** (v.7), p. 541.

¹⁴³³ *Ibid.*, p. 542.

¹⁴³⁴ Cf. *Ibid.*

nossa moderna Geometria analítica”¹⁴³⁵, mas demonstra “igualmente a possibilidade de estender às figuras geométricas no espaço isso que ele havia dito das figuras planas”. Se em vez de traçarmos “apenas uma linha”, observa Duhem, traçássemos “uma superfície plana”, isso nos permitiria “estudar a qualidade que informa cada um dos pontos desta superfície”¹⁴³⁶.

E se essa qualidade fosse a velocidade, então a área da figura formada mediria “a distância descrita pelo móvel”¹⁴³⁷. Oresme o afirma a respeito de um movimento uniformemente acelerado. “Saberia ele”, questiona Duhem, “que é assim mesmo em geral? Para que ele tivesse podido demonstrá-lo”, responde, “teria sido necessário que ele possuísse uma definição precisa da velocidade instantânea, que ele tivesse adquirido as noções de derivada e de integral”. E “sem dúvida, tal demonstração ultrapassava muito os meios que o seu conhecimento muito rudimentar das Matemáticas lhe fornecia”¹⁴³⁸.

Entretanto, Duhem considera possível que ele tenha reconhecido “intuitivamente” esta verdade, como algo evidente por si¹⁴³⁹, pois há uma passagem em que ela está subentendida. Na terceira parte do seu *Tractatus de difformitate qualitatum*, Oresme trata do movimento “uniformemente disforme” ou, como diríamos hoje, uniformemente variado. Inicialmente, este movimento é assim descrito:

Se um certo tempo tivesse sido assim dividido em partes proporcionais; que na primeira parte deste tempo, um certo móvel se movesse com uma certa velocidade; que na segunda, ele se movesse duas vezes mais rápido, na terceira três vezes mais rápido, e assim por diante, a velocidade crescendo sempre de igual modo, esta velocidade seria exatamente quádrupla do valor da primeira parte; de forma que na hora inteira, este móvel percorreria um caminho quádruplo exatamente daquele que ele percorreu na primeira parte proporcional, ou seja, a primeira meia-hora; se, por exemplo, nesta primeira parte proporcional, ele percorresse uma distância de um pé, durante o resto do tempo, ele percorreria três pés, e durante toda a duração, ele percorreria quatro pés¹⁴⁴⁰.

Para descrevê-lo, Oresme baseava-se nos mesmos princípios de cinemática apresentados por Alberto da Saxônia “em seu *Tractatus proportionum* e em suas

¹⁴³⁵ Cf. *Ibid.*, p. 547–548.

¹⁴³⁶ *Ibid.*, p. 548.

¹⁴³⁷ *Ibid.*, p. 555.

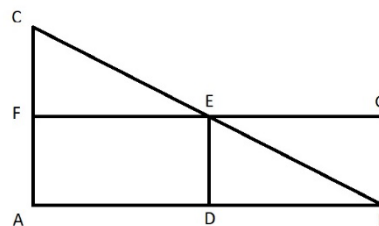
¹⁴³⁸ *Ibid.*

¹⁴³⁹ *Ibid.*

¹⁴⁴⁰ Nicole Oresme. IN.: *Ibid.*

Quaestiones in libros de Caelo et Mundo”¹⁴⁴¹. Entretanto, acrescentava-lhes o “emprego das coordenadas”¹⁴⁴², para demonstrar, por exemplo, o conceito de *velocidade média*. “Toda qualidade uniformemente disforme”, afirma ele, “tem a mesma quantidade que [teria] se ela informasse uniformemente o mesmo sujeito segundo o grau do ponto médio desse sujeito”. E continua:

Nós demonstraremos esta proposição a partir de uma qualidade linear. Consideremos então uma qualidade que possa ser representada por um triângulo ABC; uma qualidade uniformemente disforme que, no ponto B, chega ao grau nulo; seja D o ponto médio da linha que representa o sujeito



(*subjectiva linea*); o grau ou a intensidade que afeta esse ponto é representado pela linha DE. A qualidade que teria em qualquer lugar o grau assim designado é representável pelo quadrilátero AFGB, como conclui-se no capítulo V da primeira parte. Mas segundo a XXVIª proposição do primeiro livro de Euclides, os dois triângulos EFC e EGB são iguais. O triângulo que representa a qualidade uniformemente disforme e o quadrilátero AFGB que representa a qualidade uniforme segundo o grau do ponto médio são portanto iguais entre eles¹⁴⁴³.

Com isso, Oresme demonstrava que “quando um móvel realiza, durante um certo tempo, um movimento uniformemente variado, o caminho que ele percorre é igual ao que ele percorreria em um movimento uniforme, de mesma duração, e cuja velocidade fosse igual à do instante médio do primeiro movimento”¹⁴⁴⁴. Esta é, observa Duhem, justamente a lei de que costumamos fazer “um dos títulos de glória de Galileu”¹⁴⁴⁵. Mas como Oresme poderia ter chegado a esta conclusão? Duhem considera que ele provavelmente a deduziu a partir de um pequeno escrito anônimo, intitulado *De proportione motuum et magnitudinum*.

Esta obra tratava do seguinte problema: como definir a velocidade de um raio que gira em torno do centro do círculo? Afinal o ponto mais distante do centro certamente gira com uma velocidade muito maior que o ponto mais próximo. Tratava-se, neste caso, de um “movimento uniformemente disforme” em relação não ao tempo, mas ao próprio

¹⁴⁴¹ *Ibid.*, p. 550.

¹⁴⁴² *Ibid.*, p. 552.

¹⁴⁴³ Nicole Oresme. IN.: *Ibid.*, p. 556.

¹⁴⁴⁴ *Ibid.*, p. 559.

¹⁴⁴⁵ *Ibid.*, p. 560.

móvel¹⁴⁴⁶. E a resposta dada aproxima-se muito da que “acabamos de encontrar sob a pena de Oresme”: o autor anônimo considerou “a velocidade do raio, variável de um ponto a outro, como equivalente à velocidade do ponto médio”¹⁴⁴⁷.

Oresme certamente não ignorava este tratado. Bradwardine o conhecia, e Alberto da Saxônia muito provavelmente também. As ideias que ele continha “eram seguramente correntes em Paris no tempo em que” Oresme redigia o seu “*De difformitate qualitatum*”. A regra exposta pelo “grande mestre do Colégio de Navarra” era, portanto, já disputada “em Paris e em Oxford”. O que consistia novidade em seu tratado era “o emprego de coordenadas e de representações gráficas”, que dava “à sua exposição tanta clareza e tanta precisão”¹⁴⁴⁸. E Duhem cita, por fim, diversos exemplos de autores e obras¹⁴⁴⁹ – como o *De latitudinibus formarum ab Oresme*, um resumo feito por um discípulo, que dava entretanto uma “bem pobre ideia da obra que o inspirou”¹⁴⁵⁰ – para demonstrar que, “no tempo em que Nicole Oresme, bispo de Lisieux, vivia seus últimos dias”, as “coordenadas retangulares que ele havia imaginado e recomendado” – a latitude e a longitude – tinham “se difundido nas escolas de Paris”¹⁴⁵¹, e eram utilizadas “para representar as variações de diversas propriedades mensuráveis”¹⁴⁵².

¹⁴⁴⁶ *Ibid.*

¹⁴⁴⁷ *Ibid.*

¹⁴⁴⁸ *Ibid.*, p. 560–561.

¹⁴⁴⁹ Cf. *Ibid.*, p. 563–569.

¹⁴⁵⁰ *Ibid.*, p. 562.

¹⁴⁵¹ *Ibid.*, p. 569.

¹⁴⁵² *Ibid.*, p. 563.

CONCLUSÃO

O que pensar da condenação de 1277?

A condenação

Roland Hissette considerou a condenação de 1277 essencialmente como um equívoco. Tratou-se, para ele, do “resultado de uma enquete apressada e desordenada, que trai o espírito partidário de Tempier e de alguns teólogos”¹⁴⁵³. Estes não souberam, por estas razões, discernir nas obras dos mestres em artes a sutil distinção de níveis de discurso. David Piché, entretanto, protesta contra essa “conclusão decepcionante”, e interpretando o decreto pela chave de leitura foucaultiana da relação de poderes, viu nele principalmente a intenção de subordinar a filosofia à teologia, e a Universidade à Igreja, em prol de seus fins políticos.

Ambos consideram que a condenação resultou tanto de uma “querela de escolas doutriniais” como da “defesa da ortodoxia católica”. “Como todos os católicos de seu tempo”, afirma Hissette, Tempier “professava que o objeto da fé era *o conteúdo da revelação divina*”, e “reconhecia como verdades divinamente reveladas” as doutrinas “expressamente ensinadas na Bíblia” – como a existência de Deus único e pessoal, criador, a criação, o destino eterno do homem – e também as que “havia sido solenemente definidas pelos grandes *concílios ecumênicos*” – como a Trindade e os dogmas cristológicos dos Concílios de Éfeso, Calcedônia e Constantinopla¹⁴⁵⁴. Os católicos estavam de acordo nestes pontos. Os conflitos, continua ele, ocorriam em torno das nuances de interpretação que buscavam precisar as doutrinas. E era “neste domínio mal circunscrito do “revelado implícito” que a intemperança de alguns ameaçava erigir em dogmas de fé e impor a todos doutrinas que não eram, na verdade, senão opiniões de escolas”¹⁴⁵⁵. Com efeito, em sua enquete, Hissette demonstra que 33 dentre as 219 teses condenadas não se opunham à ortodoxia: 6 delas por serem “alheias às verdades religiosas”, e 27 por se oporem na verdade “a opiniões teológicas contestáveis”¹⁴⁵⁶.

E Piché observa, citando esses dados de Hissette, que a existência destas opiniões contestáveis pode ser comprovada pela revogação do decreto, em 1325, no que dizia

¹⁴⁵³ HISSETTE, *Enquête sur les 219 articles condamnés à Paris le 7 mars 1277*, p. 318.

¹⁴⁵⁴ *Ibid.*, p. 10.

¹⁴⁵⁵ *Ibid.*, p. 11.

¹⁴⁵⁶ *Ibid.*, p. 314.

respeito às doutrinas tomistas¹⁴⁵⁷. Entretanto, ainda que não desconsidere a ortodoxia como uma das preocupações de Tempier, Piché questiona a sua validade como critério “atemporal” para avaliar a condenação hoje. Hissette foi criticado “com razão” por Kurt Flash – relata Piché – por querer avaliar, em sua enquete, “a legitimidade da intervenção episcopal de 1277 a partir do critério da ortodoxia tal qual ela era então definida oficialmente pelo magistério católico”, e assim minimizar o papel norteador “que possam ter exercido as posições doutrinárias características dos censores”. E depois de indicar o artigo em que Hissette responde a esta crítica, Piché acrescenta este comentário, do qual já mencionamos um trecho no quarto capítulo:

talvez, com efeito, seja inútil tentar justificar ou culpar a intervenção do bispo Tempier questionando se as proposições que ele condenou são contrárias ou não à ortodoxia: é razoável procurar legitimar ou condenar o gesto do censor em função de uma ideia “atemporal” de ortodoxia e, assim fazendo, abstrair ou, ao menos fazer pouco caso da grade de leitura evidentemente parcial, historicamente situada e subjetivamente orientada que o bispo de Paris e seus acólitos utilizaram para, por um lado, interpretar a ortodoxia e, por outro, julgar o que, a seus olhos, era condenável e o que não era? Em consonância com Luca Bianchi sobre este ponto, nós pensamos que o debate entre os “justificacionistas” e os “críticos” do ato de censura de 1277 deve ser substituído mais por uma interrogação visando compreender porque, quer dizer, a partir de quais categorias hermenêuticas, Tempier e sua “comissão” formularam a condenação dos mestres em artes¹⁴⁵⁸.

Certamente, como observa Piché, “mesmo supondo que os censores (...) tenham agido de boa fé”, a condenação foi, como não poderia deixar de ser, “fruto de um grupo específico de teólogos, pertencentes a um contexto sociocultural particular, tendo uma mentalidade própria”, que se orientaram a partir de uma “grade de leitura teológica particular em função da qual forjaram sua ideia do que constituía a ortodoxia”¹⁴⁵⁹. Isso se torna ainda mais evidente, como vimos, nos debates que se seguiram entre dominicanos e franciscanos a respeito de questões controversas como a da pluralidade de formas, do intelecto uno ou da localização dos anjos.

Entretanto, o próprio Hissette não o demonstra justamente ao indicar as 33 teses que não se opunham à ortodoxia? E não afirma no início de sua obra, como vimos, que “a intemperança de alguns ameaçava erigir em dogmas de fé e impor a todos doutrinas

¹⁴⁵⁷ Cf. PICHÉ, *La condamnation parisienne de 1277*, p. 172, n. 1.

¹⁴⁵⁸ *Ibid.*, p. 173, n. 1.

¹⁴⁵⁹ *Ibid.*, p. 173.

que não eram, na verdade, senão opiniões de escolas”¹⁴⁶⁰? Não conclui que a condenação “traí o espírito partidário de Tempier e de alguns teólogos”¹⁴⁶¹? A crítica dirigida a Hissette, portanto, não se deveu ao fato de ele “abstrair” ou “fazer pouco caso da grade de leitura evidentemente parcial, historicamente situada e subjetivamente orientada”¹⁴⁶² dos censores – o que ele não fez – mas ao fato de ele ter-se servido igualmente da ortodoxia como critério *ao lado* destas leituras parciais, históricas e subjetivas.

Mas seria igualmente “inútil” e até injusto tentar compreender a condenação desprezando a importância fundamental desta ortodoxia para os que a elaboraram e para os que nela se viram envolvidos, esta ortodoxia que franciscanos e dominicanos ansiavam por atribuir às suas próprias teses. Piché não a desconsidera, como dissemos, e menciona sempre lado a lado a intenção de proteger o “patrimônio católico” face à filosofia pagã e a intenção de “assegurar a preeminência (...) de uma teologia com teor filosófico particular”. Entretanto, descarta-a como critério por não a considerar uma categoria válida para “justificar ou culpar a intervenção do bispo Tempier”, o que deveria ser feito através da análise de suas “categorias hermenêuticas”.

Mas isso é desconsiderar que nem todos os artigos condenados remetiam a estas querelas de escolas. Certamente, nos casos em que isso de fato ocorre, não há outra forma de avaliá-los ou mesmo compreendê-los sem situá-los no contexto específico destas opiniões particulares. Mas muitos deles diziam respeito a doutrinas não só claras e definidas, como ainda hoje válidas, e para condená-las, portanto, as “categorias hermenêuticas” dos censores não poderiam ser outras senão as dessa “ortodoxia atemporal” que a visão católica atribui à sua própria doutrina. É o que responde Hissette à crítica de Kurt Flash:

Reduzir completamente as questões em jogo nos debates teológicos a opiniões de escola não é desconhecer o valor absoluto, aos olhos dos crentes, dos dados essenciais da fé? Sem dúvida, explicações “contingentes” sempre as rodeiam: em 1277, discutia-se a partir de argumentos “contingentes” dogmas imutáveis, por exemplo a Trindade divina, a presença de Cristo na Eucaristia, a ressurreição da carne, etc. Mas reduzir todo o alcance da censura parisiense a conceitos contingentes é certamente contrário ao que lhe dá sentido antes de tudo: a fé da Igreja, cujo depósito um bispo recebe a missão de guardar. Sendo esta fé normativa ainda hoje para os crentes, eu não vejo em nome de que “perspectiva histórica” e de quais “categorias historiográficas” podemos lamentar que, na base destes dados primários e fora

¹⁴⁶⁰ HISSETTE, *Enquête sur les 219 articles condamnés à Paris le 7 mars 1277*, p. 11.

¹⁴⁶¹ *Ibid.*, p. 318.

¹⁴⁶² PICHÉ, *La condamnation parisienne de 1277*, p. 173, n. 1.

das categorias “contingentes”, alguém se pergunte hoje, a propósito das teses censuradas, se a fé da Igreja foi comprometida ou não¹⁴⁶³.

Isso pudemos constatar também a respeito dos artigos que analisamos mais de perto neste trabalho: seja qual for a “grade de leitura” que os censores utilizaram para condená-los, eles envolviam doutrinas claras como a da criação do mundo e a da onipotência de Deus, que permanecem hoje válidas, e portanto não se dissolvem no partidarismo historicamente situado de Tempier. O próprio Piché demonstrou-nos, embora em conflito com sua própria tese e sem chegar às últimas consequências, que outras doutrinas igualmente claras, válidas e ainda mais essenciais estavam em jogo – as doutrinas da revelação, da redenção e da graça.

Embora Tempier tenha ido além do solicitado, e seu decreto tenha sido, sem dúvida, fruto de uma enquête apressada e do seu zelo intempestivo; embora a condenação de 1277 seja bastante questionável em muitas de suas teses, e deixe transparecer assim as “historicamente situadas” discussões de escolas, nada disso nos força a concluir que *tudo* o que estava em questão deve ser considerado da mesma forma. Muitos problemas, de diferentes importâncias, estavam em questão, e dentre eles, alguns realmente cruciais para fé. A condenação não precisa ser julgada em bloco.

O problema da autoridade

Certamente, esta intervenção da autoridade eclesiástica torna-se alvo fácil quando se manifesta desta forma precipitada e contestável. Mas este mal-estar se dá em relação à autoridade em si, e esta é a razão pela qual consideramos necessário recuperar inicialmente – mesmo que de forma bastante superficial – a origem das duas tradições envolvidas. Não é difícil demonstrar que a fé para a Igreja Católica – a verdade sobre Deus e sobre o homem – nunca foi questão de opinião. Claro que sempre foi debatida (e isso os concílios comprovam amplamente), mas, para que uma doutrina se torne oficial, a última palavra sempre é de autoridade. E para ela, há sim uma “autoridade” máxima – a do papa – em condições de definir “dogmas” que devem ser aceitos como isentos de erros por todos os que a seguem.

¹⁴⁶³ HISSETTE, Roland, Note sur le syllabus “antirationaliste” du 7 mars 1277, *Revue Philosophique de Louvain*, v. 88, n° 79, p. 404–416, 1990, p. 414.

Não foi, portanto, em 1277 que a Igreja começou a “impor verdadeiramente seus dogmas”, como afirmou Gimpe¹⁴⁶⁴. Ela começou a fazê-lo muito antes, e de forma oficial desde pelo menos o Concílio de Niceia em 325, em que, perante a doutrina de Ario, para quem Jesus era inferior ao Pai, definiu-se como doutrina que o Filho é consubstancial ao Pai. E este não foi um evento isolado. Ainda no mesmo século, o Concílio de Constantinopla em 381 precisou outros pontos da doutrina, desta vez em relação ao Espírito Santo. Ao todo somam-se vinte e um concílios ecumênicos, mais da metade deles realizados antes de 1277.

Esta autoridade manifestava-se também de outras formas, além dos Concílios. Em 377, pouco depois do Concílio de Nicéia, o papa Dâmaso pôs fim à questão ariana, que se prolongava, reafirmando o Concílio¹⁴⁶⁵. E mesmo antes de 325, existia entre os cristãos uma preocupação de formular o credo de forma explícita. Tal era o objetivo do chamado *Símbolo dos Apóstolos*, do qual derivou o *Símbolo de Niceia*, definido no Concílio¹⁴⁶⁶ e ainda hoje válido. A presença da autoridade na Igreja, e de sua doutrina dogmática, é um dado tão antigo quanto ela própria. E sempre se manifestou de forma “impositiva”, definindo por um lado, em que consiste o credo católico ao qual os membros da Igreja devem necessariamente aderir, e por outro as consequências morais deste. Não era, portanto, o fato de estar no auge de seu poder político, no século XIII, que determinava para os fiéis a sua legitimidade, que não deixou de ser reconhecida por eles mesmo quando o perdeu.

Para os fiéis católicos, entretanto, esta autoridade não encontra seu fundamento nas visões pessoais e historicamente situadas de “espíritos dogmáticos” que pretendem “a qualquer preço submeter todos os discursos, todos os pontos de vista, à única categoria de suas verdades que eles acreditam ser absolutas”¹⁴⁶⁷. Ela só encontra sua plena justificativa e validade quando considerada em vista desta longa tradição, que remonta, para eles, não só aos primeiros cristãos, mas às próprias palavras de Cristo e, portanto, ao próprio Deus. Qualquer opinião a esse respeito que desconsidere essa perspectiva e esse fundamento não poderia emitir um julgamento diferente do de Piché.

No caso da ciência, por outro lado, mesmo que seja igualmente fácil argumentar que ela não está totalmente “livre” de autoridades – o próprio Aristóteles não se tornou

¹⁴⁶⁴ GIMPEL, *A revolução industrial da Idade Média*, p. 145.

¹⁴⁶⁵ Cf. DANIEL-ROPS, *A Igreja dos Apóstolos e dos Mártires*, p. 463.

¹⁴⁶⁶ *Ibid.*, p. 206–208.

¹⁴⁶⁷ PICHÉ, *La condamnation parisienne de 1277*, p. 288.

uma? – isso não faz parte de sua “essência”, e representa antes um empecilho. Embora também não seja mera “questão de opinião” – pois a ciência só faz sentido quando se considera a existência de uma “verdade objetiva” para além das visões subjetivas – não há nela ninguém que possa dar uma última palavra garantida, nem mesmo há uma “última palavra”, e não é pela força da autoridade que uma teoria científica é mais ou menos aceita, mas pela força de sua experimentação, argumentação, lógica e demonstração, e somente enquanto não for contradita.

Mas, como a condenação de 1277 deixa bem evidente, há pontos de intersecção. E a forma como avaliamos a relação entre estas duas “instâncias” depende diretamente da posição que tomamos em relação à fé. Neste ponto, discordamos de Stephen Jay Gould, que defende, em sua obra *Pilares do Tempo*, que ambas atuam em campos distintos, conservando cada uma sua importância: “a esfera ou magistério da ciência engloba o mundo empírico”, e “o magistério da religião engloba questões de significado definitivo e valor moral”¹⁴⁶⁸. Isso o levou a afirmar que os aparentes conflitos entre ciência e religião foram ocasionados pelo fato de que, “quando a ciência era frágil ou inexistente, a religião estendia o seu guarda-chuva sobre regiões que hoje associamos acertadamente ao domínio do conhecimento natural”¹⁴⁶⁹.

Mas tentar resolver a questão apenas colocando ciência e religião em seus respectivos domínios e considerando-as complementares, é desconsiderar, por um lado, que a ideia de conflito tem sido construída e mantida hoje por uma visão de mundo que exclui a visão religiosa¹⁴⁷⁰: sendo assim, seus dogmas não são mais aceitos como expressão segura de verdades e tornam-se, deste modo, necessariamente um obstáculo, em constante contradição com a liberdade do pensamento racional e científico. Por outro lado, é desconsiderar o fato de que a visão religiosa envolve o *mundo criado* como um todo, inclusive com sua composição física, e não apenas valores e éticas. A partir desta visão, a própria razão com a qual o homem compreende o mundo é considerada como proveniente da sabedoria divina, e portanto o conflito entre ciência e religião é necessariamente inexistente. O dogma torna-se assim, como observou o escritor inglês G. K. Chesterton, algo que “limita o pensamento da mesma maneira que o axioma de

¹⁴⁶⁸ GOULD, Stephen Jay, **Pilares do Tempo: ciência e religião na plenitude da vida**, Rio de Janeiro: Rocco, 2002, p. 13.

¹⁴⁶⁹ GOULD, Stephen Jay, **Dinossauro no palheiro: reflexões sobre história natural**, São Paulo: Companhia das Letras, 1997, p. 73.

¹⁴⁷⁰ Cf. HARRISON (Org.), **Ciência e Religião**, p. 15.

Euclides sobre o sistema solar limita a ciência física: não detém o pensamento, mas lhe proporciona uma base fértil e um estímulo constante”¹⁴⁷¹.

Isso era o que defendia São Tomás de Aquino, ao afirmar que “a razão e a fé não podem opor-se, porque a verdade é uma”, e, portanto, “assim como o astrônomo e o físico, por caminhos diferentes, concluem que a terra é redonda, assim também, pela razão natural e pela revelação sobrenatural, se atingirá a única verdade”¹⁴⁷². Isso é o que a Igreja afirma ainda hoje: “não poderá jamais haver verdadeira desarmonia” entre fé e ciência, uma vez que “o mesmo Deus, que revela os mistérios e infunde a fé, dotou o espírito humano da luz da razão. Deus não poderia negar-se a si mesmo, nem a verdade jamais contradizer a verdade”¹⁴⁷³.

Assim, para a Igreja de então e de hoje, a atividade científica – embora se desenrole de uma forma independente – faz parte de um *todo maior*, não está sozinha, não é a única base para os conhecimentos que se tomam por verdadeiros, e que, sendo verdadeiros, devem poder harmonizar-se. Para os que têm fé, é necessário concluir que, quando “a pesquisa metódica, em todas as ciências, proceder de maneira verdadeiramente científica, (...) nunca será oposta à fé”. Mais do que isso ainda, a Igreja afirma que “quem tentar investigar, com humildade e perseverança, os segredos das coisas, ainda que disso não tome consciência, é como que conduzido pela mão de Deus, o qual sustenta todas as coisas, fazendo com que elas sejam o que são”¹⁴⁷⁴.

Ciência e religião não são domínios separados e complementares, portanto, para nenhum pressuposto que se adote para avaliar esta relação: de um lado a visão religiosa é excluída, e de outro tudo (inclusive o mundo físico) é visto sob a ótica da fé. Antes, portanto, de um conflito real entre ciência e religião, trata-se mais de um conflito entre ideologias que explicam o mundo de formas necessariamente excludentes.

Assim, uma vez que não só a esfera dos valores e princípios, mas tudo o que existe, todo o mundo criado, incluindo a razão com que o homem busca entender o mundo, são abarcados por esta visão religiosa, consideramos que a própria intenção de separar a religião de algum âmbito (como o da ciência), indica que ela já não é considerada verdadeira. Se, para os mestres em artes, ela começava a representar um incômodo ou

¹⁴⁷¹ CHESTERTON, Gilbert K., **O que há de errado com o mundo**, Campinas: Ecclesiae, 2013, p. 9 (citação indireta tirada do prefácio).

¹⁴⁷² DANIEL-ROPS, **A Igreja das Catedrais e das Cruzadas**, p. 372. Cf. Suma Teológica I, q. 1, a. 1.

¹⁴⁷³. Constituição dogmática *Dei Filius*. In *Catecismo da Igreja Católica*. São Paulo: Edições Loyola, 1999, p. 52-53.

¹⁴⁷⁴. Constituição pastoral *Gaudium et spes*. In *Ibid.*, p. 53.

apenas uma via “alternativa” para se alcançar a causa primeira, não foi sem razão que os censores detectaram nesta atitude uma ameaça não ao “domínio” da teologia, mas à religião como um todo.

As consequências

Com respeito ao que a condenação significou para a ciência, duas conclusões se tornam claras. A primeira, evidente por si e nem mesmo questionada, é de que as questões específicas de filosofia natural não estavam entre as preocupações dos censores, e as consequências neste campo foram, portanto, totalmente inesperadas. A segunda – que consideramos amplamente demonstrada por Pierre Duhem – é a de que o decreto exerceu, sim, uma importante influência sobre os filósofos naturais do século XIV, uma influência que em geral afastou-os da física peripatética então dominante.

Como vimos, Duhem considerou principalmente a importância das duas teses que negavam a possibilidade de vários mundos e de um movimento retilíneo do céu. A sua condenação, com efeito, atingia tudo o que o peripatetismo afirmava a respeito do infinito, do lugar e do movimento local¹⁴⁷⁵; atingia a necessidade de um referencial imóvel que Aristóteles impunha a todo movimento, e também os argumentos que estabeleciam a impossibilidade do vácuo.

Foi em decorrência destas discussões suscitadas pela condenação que Nicole Oresme imaginou “um espaço indefinido, imóvel, cuja existência é real e independente de todo corpo”, e considerou esse espaço “como o termo de comparação ao qual se deve, em última análise, reportar todo movimento local”. Ele formulou, deste modo, “uma opinião que foi a dos estoicos e de João Filopono”, mas que seria “também a de Newton e de Euler”. Assim, um século depois do decreto, em 1377, o vemos “desenvolver, em seu francês de uma tão perfeita lucidez, pensamentos” que surgiriam “de novo no curso dos tempos modernos” e suscitariam, “entre os mestres da Filosofia, debates destinados a permanecerem célebres”¹⁴⁷⁶.

¹⁴⁷⁵ Cf. DUHEM, *Le Système du Monde: histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic* (v.8), p. 7.

¹⁴⁷⁶ DUHEM, *Le Système du Monde: histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic* (v.7), p. 301.

Na verdade, observa, Duhem, “todas as teorias” a respeito do conceito de lugar “que, nos séculos modernos”, encontrariam “ilustres partidários, já os haviam encontrado durante o século XIV, no seio da Escola parisiense”:

Quando Pierre d’Ailly, à imitação de Campanus de Novare, põe em volta do Universo uma esfera imóvel que serve de referencial fixo a todos os movimentos, ele faz o que fará Copérnico. Quando Jean de Bassols e Guilherme de Ockham proclamam que o movimento local não requer a existência real e concreta de um corpo imóvel; que é suficiente, para que um tal movimento seja possível, que possamos conceber um termo fixo ao qual todos os deslocamentos sejam reportados, eles compõem um sistema ao qual vão, hoje, a maior parte das adesões; eles adiantam a luminosa definição que, no fim do século XIX, M. Carl Neumann devia dar do *corps Alpha*¹⁴⁷⁷.

Foi também em decorrência da condenação destas teses que Oresme questionou a doutrina peripatética a respeito do lugar natural. Ao retomar a teoria platônica de que os corpos tendem a organizar-se em círculos concêntricos conforme a sua densidade, Oresme tornava plausível, com isso, tanto o movimento de rotação da Terra (antes considerado impossível porque ela não poderia realizar mais de um movimento natural), quanto a existência de vários mundos (antes impossível porque os elementos de mesma essência deveriam tender para o mesmo ponto, o centro desta Terra). Assim, observa Duhem,

Ao sustentar a hipótese da rotação da terra, e ao destruir os argumentos peripatéticos que se opunham a ela, Oresme foi um precursor; ele o foi também, sobretudo, ao formular uma teoria da gravidade que tornasse possível a revolução copernicana. Audaciosamente inovadora, porque ela impunha axiomas idênticos para a Mecânica dos movimentos celestes e para a Mecânica dos movimentos sublunares, esta teoria será aquela dos astrônomos da nova escola, até o dia em que a teoria da gravitação universal, proposta pela primeira vez por Kepler, virá suplantá-la¹⁴⁷⁸.

“Sobre o infinito, sobre o lugar, sobre o tempo”, afirma Duhem, “tudo o que havia dito a *Física* de Aristóteles veio a se quebrar com o choque trazido pelo decreto das condenações de Paris”. E por esta “brecha aberta no flanco do Peripatetismo, novos pensamentos passaram, dos quais muitos se encontram, pouco modificados, nos escritos

¹⁴⁷⁷ *Ibid.*, p. 301–302.

¹⁴⁷⁸ DUHEM, *Le Système du Monde: histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic* (v.9), p. 408.

daqueles entre os nossos contemporâneos que filosofam sobre os princípios da Ciência”¹⁴⁷⁹. Destes novos pensamentos, que expusemos nos capítulos 5 e 6, Duhem oferece-nos uma impressionante amostra. Sem desconsiderar “a estrada” que restava percorrer, põe em perspectiva a importância de tudo o que havia sido feito:

No momento em que Alberto da Saxônia compunha suas *Questões sobre os livros do Céu e do Mundo*, já se conhecia, em Paris e em Oxford, isso que nomeamos, ordinariamente, de segunda lei da queda dos corpos, embora se tratasse de um puro teorema de Cinemática; já se sabia como se calcula o caminho percorrido durante um certo tempo por um corpo que realiza um movimento uniformemente variado; esta regra, Nicole Oresme já a havia comprovado, por meio de seu método geométrico, em seu tratado *De difformitate qualitatum*.

Em 1368, Alberto da Saxônia redigia suas *Quaestiones in libros de Caelo et Mundo*; em 1371, Nicole Oresme considerava já como antigo seu tratado *De difformitate qualitatum*. Antes de 1370, portanto, duas grandes verdades haviam sido uma entrevista, a outra descoberta; já se havia formulado a hipótese de que a queda dos graves era um movimento uniformemente acelerado; já se havia formulado a lei que, em um tal movimento, liga o espaço percorrido ao tempo empregado para percorrê-lo. Bastava considerar a primeira proposição como garantida e compará-la com a segunda para que as duas leis essenciais da queda dos corpos se encontrassem formuladas. O fruto, ao que parece, estava maduro; o mais leve toque seria suficiente para destacá-lo.

No entanto, apesar desta previsão, mais de um século e meio vai decorrer antes que esse fruto seja colhido; é somente nos escritos de Dominique Soto que a suposição de Alberto da Saxônia de uma parte, e a descoberta de Oresme de outra parte, se completarão e se juntarão; até o dia em que elas serão reunidas pelo sábio dominicano, essas duas ideias vão se transmitir de geração em geração e de escola em escola, mas permanecendo separadas uma da outra.

Mas desviemos nossos olhos da estrada que resta percorrer, para medir com o olhar o caminho já feito.

No momento em que Alberto da Saxônia compõe suas *Questões sobre o Tratado do Céu*, não faz ainda cem anos que São Tomás de Aquino começou, para não as completar, suas *Lições* sobre a mesma obra. Durante esse lapso de tempo, que não é de um século, que progresso foi realizado, e com que constante continuidade!

Nas *Lições do Doctor communis*, o que nós ouvimos professar da maneira mais formal é a Dinâmica peripatética, ou seja, a doutrina mais gravemente equivocada que havia professado o Estagirita:

Se um projétil continua a se mover depois de ter deixado o dispositivo ou a mão que o lançou, é porque ele é conduzido e transportado pelo ar movimentado; o ar, com efeito, por ser fluido, é apto a manter, durante um certo tempo, o impulso que o motor inicial lhe

¹⁴⁷⁹ DUHEM, *Le Système du Monde: histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic* (v.8), p. 8.

comunicou; mas seria um grave erro atribuir um comportamento semelhante ao projétil sólido, e pensar que este último continua a se mover em virtude de uma certa força ou energia que nele se tenha infundido quando ele foi lançado.

Se um peso que cai desce com uma velocidade crescente, é porque, de instante a instante, ele está mais próximo do centro do Mundo, que é seu lugar natural e porque, com isso, seu peso vai, sem cessar, crescendo.

Um projétil, no começo de seu curso, realiza também um movimento acelerado, e para essa aceleração puramente fantasiosa, dá-se uma explicação não menos fantasiosa ao invocar o movimento do meio que o projétil atravessa¹⁴⁸⁰.

Fechemos as *Lições* de São Tomás de Aquino e abramos as *Questões* de Alberto da Saxônia. O que lemos aí?

Não é o ar movimentado que mantém o projétil em movimento; o ar que o projétil deve dividir em seu curso não tem força motriz; ele exerce somente o papel de resistência. O que move o projétil é o *impetus* que o instrumento de lançamento comunicou a esse corpo; esse *impetus* é tanto maior quanto maior é a velocidade; à igual velocidade, para dois corpos diferentes, o *impetus* é proporcional à massa do corpo.

O movimento violento não dura indefinidamente, porque o *impetus*, ao lutar contra o peso natural do projétil e contra a resistência do meio, vai sem cessar enfraquecendo.

Mas o movimento natural é bem diferente; nele, o *impetus* cresce sem cessar e, portanto, também a velocidade do móvel; é esta a causa, e não um contínuo aumento do peso, que acelera incessantemente a queda de um grave. Desta aceleração, aliás, entrevê-se já uma fórmula matemática.

A alternância entre o crescimento e o enfraquecimento do *impetus* em um movimento que, alternadamente, é natural e violento¹⁴⁸¹, explica as oscilações de um corpo em torno da sua posição de equilíbrio.

Tal é, em algumas palavras, o balanço das aquisições feitas, pela Ciência mecânica dos parisienses, entre o tempo de São Tomás de Aquino e o tempo de Alberto da Saxônia. A Dinâmica de Aristóteles foi derrubada de cima a baixo; estão postos os fundamentos de uma Dinâmica que será a de Galileu, de Descartes, de Pierre Gassendi, de Torricelli, esperando que se torne aquela de Huygens, de Leibniz e de Newton¹⁴⁸².

Certamente, esta nova física que surgia no século XIV estava ainda, em muitos pontos, longe da dos séculos seguintes. Ainda assim, relatos como este são bastante surpreendentes, principalmente se levarmos em conta que até o início do século XX a ciência medieval era inteiramente desconhecida, ou antes, era vista como um “atraso”.

¹⁴⁸⁰ Duhem expõe a teoria da aceleração inicial dos projéteis em *ibid.*, p.248-251.

¹⁴⁸¹ Como o de uma corda que vibra.

¹⁴⁸² DUHEM, *Le Système du Monde: histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic* (v.8), p. 297–299.

Foi somente com Duhem que as suas realizações começaram a ser desenterradas, e deveríamos reconhecer, com Koyré, a “riqueza extraordinária da documentação, fruto de um labor que confunde o espírito”, que ele nos oferece em suas obras, as quais, “não obstante quarenta anos de estudos e de pesquisas”, continuam sendo “uma fonte de informações e um instrumento de trabalho insubstituível e, portanto, indispensável”¹⁴⁸³.

Teria tudo isso ocorrido de qualquer forma, como afirma Koyré, sem a condenação de 1277 e sem os debates destes filósofos que, para ele, não foram senão exceções?¹⁴⁸⁴ Provavelmente sim, assim como as realizações de Leonardo da Vinci, Galileu, Newton ou Kepler, cientistas tão excepcionais quanto os anteriores. No entanto, assim como Koyré considera – aliás equivocadamente – que os mestres preferiram considerar o mundo tal como Deus o havia criado, ao invés de fazer proposições sobre um mundo que ele poderia ter criado se quisesse, mas não criou porque não quis¹⁴⁸⁵, da mesma forma devemos considerar as discussões como elas ocorreram, e não como poderiam ter ocorrido caso a condenação não tivesse acontecido.

E a “questão medieval”?

Havíamos proposto, inicialmente, demonstrar que a condenação não representou um bloqueio, e nos vimos diante de argumentos que tentavam, ao contrário, demonstrar que ela não foi o marco inicial da ciência moderna. Nossa pesquisa conduzia-nos invariavelmente para autores que criticavam a tese continuísta de Duhem. Acreditamos que essa significativa mudança de direção dispense a necessidade de argumentar contra a ideia de bloqueio. Mas, justamente por isso, a discussão a respeito da condenação de 1277 e de suas consequências, feita a partir de Duhem, deixa-nos, por fim, às portas desta outra discussão, chamada de “questão medieval”¹⁴⁸⁶: a que opõe continuístas e descontinuístas, e os terministas parisienses do século XIV aos cientistas modernos do século XVII.

Estas portas, nós não as ultrapassaremos. Para avaliar com justiça esta questão, seria necessário nos aprofundarmos de igual modo nas fontes de cada século e nos argumentos de cada lado, o que exigiria um novo trabalho, infelizmente muito além de

¹⁴⁸³ Alexandre Koyré, em comentário introdutório a DUHEM, **Le Système du Monde: histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic (v.8)**.

¹⁴⁸⁴ Cf. KOYRÉ, *Le vide et l'espace infini au XIVe siècle*, p. 46, n.3, e p. 51.

¹⁴⁸⁵ Cf. *Ibid.*, p. 51.

¹⁴⁸⁶ Cf. ÉVORA, F. R., **Século XIX: o nascimento da ciência contemporânea**, Campinas: CLE/Unicamp, 1993, p. 123.

nosso propósito inicial e de nosso alcance neste momento. Entretanto, a simples leitura das obras de Pierre Duhem é suficiente para responder a muitas das acusações feitas a elas sobre esta questão; e isso não poderíamos deixar de fazer. Além das que expusemos no capítulo 5, feitas por Alexandre Koyré, poderíamos mencionar brevemente também as de Pablo Rubén Mariconda, apresentadas em seu capítulo intitulado *Duhem e Galileu*, do livro *Século XIX: o nascimento da ciência contemporânea*¹⁴⁸⁷.

Mariconda começa e termina reconhecendo a importância de Duhem, que praticamente fundou “o campo de estudos sistemáticos da história da ciência medieval” com a “enorme massa de evidência histórica” que apresentou contra a convicção dominante de que “a ciência e, em particular, a mecânica era uma invenção do século XVII”¹⁴⁸⁸. Isso foi, como observa, uma surpresa para o próprio Duhem, que o fez alterar significativamente o enfoque dos artigos que publicara, entre 1903 e 1904, na *Revue des Questions Scientifiques*, com o título *Les origines de la statique*. Pois até então, afirmava que os escolásticos nada haviam acrescentado de essencial às *Questões Mecânicas* de Aristóteles, e que “para ver essas ideias brotarem e produzirem novos frutos”, deveríamos “esperar o começo do século XVI”¹⁴⁸⁹.

Entretanto, continua Mariconda, ao direcionar em seguida “sua investigação histórica no sentido de uma reconstrução sistemática da mecânica medieval”¹⁴⁹⁰, Duhem “passa a sustentar uma *tese de continuidade do desenvolvimento da ciência*”¹⁴⁹¹ a partir da condenação de 1277. No prefácio do terceiro volume de sua obra *Études sur Léonard de Vinci*, ao fazer uma “apreciação da contribuição mecânica de Galileu”, Duhem afirma, por exemplo, que

A ciência mecânica inaugurada por Galileu, por seus êmulos, por seus discípulos, Baliani, Torricelli, Descartes, Beeckman, Gassendi, não é uma criação; a inteligência moderna não a produziu de um só salto e com todas as peças a partir do momento em que a leitura de Arquimedes lhe revelou a arte de aplicar a Geometria aos efeitos naturais. A habilidade matemática adquirida no comércio com os geômetras da Antiguidade, Galileu e seus contemporâneos a utilizaram para precisar e desenvolver uma ciência mecânica da qual a Idade Média cristã tinha posto os princípios e formulado as proposições mais essenciais¹⁴⁹².

¹⁴⁸⁷ ÉVORA, *Século XIX: o nascimento da ciência contemporânea*.

¹⁴⁸⁸ MARICONDA, Pablo Rubén. Duhem e Galileu: uma reavaliação da leitura duhemiana da Galileu. IN.: *Ibid.*, p. 124.

¹⁴⁸⁹ Duhem, citado por Mariconda. IN.: *Ibid.*

¹⁴⁹⁰ Mariconda. IN.: *Ibid.*, p. 125.

¹⁴⁹¹ Mariconda. IN.: *Ibid.*, p. 126.

¹⁴⁹² Pierre Duhem. IN.: *Ibid.*, p. 127–128.

Destas afirmações, Mariconda conclui que a intenção de Duhem “parece ser” a de afirmar “a total ausência de novidade da mecânica de Galileu e seu mero caráter sistematizador dos resultados medievais”¹⁴⁹³. E deste modo, Duhem enfatiza as continuidades, minimiza ou mesmo omite as rupturas, e aumenta “a precisão dos resultados alcançados pela mecânica medieval”¹⁴⁹⁴, considerando por exemplo que “a *teoria do impetus* de Buridan já é uma *teoria da inércia* que contém a concepção moderna do movimento como estado”¹⁴⁹⁵. Por isso, Mariconda dedica-se em seguida a demonstrar que as constatações de Galileu se basearam em profundas rupturas com o pensamento anterior.

Duhem silencia, por exemplo, sobre a teoria dos projéteis, exposta por Galileu na Quarta Jornada dos *Discorsi*. Esta teoria, observa Mariconda, “se assenta em parte num princípio de composição dos movimentos que está em completo desacordo com as concepções cosmológicas dos terministas parisienses”¹⁴⁹⁶. Com efeito, ela implicava uma ruptura no “no conceito de *natureza* que subjaz às teorias mecânicas de Galileu e dos terministas parisienses”, pois, “para Galileu um projétil pode estar naturalmente animado por dois movimentos, dos quais um deles – o movimento para baixo – seria considerado pelos medievais como *natural* e o outro, o movimento transversal de projeção, como *violento*”¹⁴⁹⁷.

Há também uma ruptura em relação ao conceito de “movimento uniformemente acelerado”. Para os escolásticos do século XIV, “a intensidade de uma qualidade qualquer (isto é, a *intensio formae* da qualidade) era considerada como uma função da extensão (*extensio*) dessa mesma qualidade”. E para o movimento, “os medievais distinguiam dois tipos de extensões”, a “*extensio secundum distantia*” e a “*extensio secundum tempus*”. A variação da velocidade em um movimento uniformemente acelerado poderia ser, portanto, avaliada tanto em função do espaço como do tempo. Os medievais, entretanto, não souberam “distinguir a forma correta da definição da aceleração”, nem sentiram “a necessidade de confrontar cada uma das alternativas em discussão com as observações dos movimentos naturais”, como fez Galileu. E ao observar que Galileu comete inicialmente o mesmo erro – ao definir a variação da velocidade em relação ao espaço

¹⁴⁹³ Mariconda. IN.: *Ibid.*, p. 131.

¹⁴⁹⁴ Mariconda. IN.: *Ibid.*, p. 128.

¹⁴⁹⁵ Mariconda. IN.: *Ibid.*, p. 126.

¹⁴⁹⁶ Mariconda. IN.: *Ibid.*, p. 134.

¹⁴⁹⁷ Mariconda. IN.: *Ibid.*, p. 134–135.

percorrido, antes de defini-la corretamente em relação ao tempo – Duhem parece encobrir inteiramente o fato de que esta decisão exigia uma superação das considerações medievais a esse respeito¹⁴⁹⁸.

Aliás, em seu discurso sobre *Duas novas ciências*, Galileu estabelece uma ruptura também em relação ao próprio conceito de velocidade:

Parece oportuno acrescentar à velha definição (que chama simplesmente de movimento uniforme àquele que, em tempos iguais, percorre espaços iguais) a palavra *quibuscunque*, ou seja, para todos os tempos iguais: pode, efetivamente, acontecer que um móvel percorra espaços iguais em tempos iguais determinados, ainda que não sejam iguais os espaços percorridos em frações menores e iguais desses mesmos tempos¹⁴⁹⁹.

Isso significa “considerar que o movimento uniforme é aquele que, no limite, tem a mesma velocidade em todos os instantes de tempo”. Esta definição acaba, portanto, “dependendo da noção de *velocidade instantânea*”. Entretanto, continua Mariconda, se considerarmos “a análise conceitual a que os medievais submeteram a noção de velocidade, percebemos que é de certo modo anacrônico falar de velocidade instantânea no sentido galileano”, pois “o único conceito de velocidade que tem sentido quantitativo para os medievais é o conceito de *velocidade média*”¹⁵⁰⁰. Assim, “embora Galileu utilize a regra mertoriana para obter a medida da velocidade de um movimento uniformemente acelerado, sua compreensão deste último não depende da noção de velocidade média, mas antes da noção de velocidade instantânea”¹⁵⁰¹. A esse respeito, ele se coloca, portanto, “num plano inteiramente diferente do de seus precursores medievais”¹⁵⁰².

Além disso, Mariconda observa também que

não basta constatar que Galileu utiliza o teorema mertoriano em sua análise cinemática da queda livre para afirmar, como faz Duhem, a continuidade entre o tratamento medieval e o tratamento de Galileu, pois o teorema mertoriano só se torna uma das expressões formais da lei da queda livre quando se reconhece que o movimento de queda dos corpos é um exemplo *in natura* de movimento com aceleração uniforme. Ou seja, era preciso aplicar o teorema mertoriano (Teorema I dos Discorsi) à queda livre para deduzir a famosa lei da queda livre

¹⁴⁹⁸ Mariconda. IN.: *Ibid.*, p. 131–133.

¹⁴⁹⁹ Galileu. IN.: *Ibid.*, p. 137.

¹⁵⁰⁰ Mariconda. IN.: *Ibid.*

¹⁵⁰¹ Mariconda. IN.: *Ibid.*, p. 138.

¹⁵⁰² Mariconda. IN.: *Ibid.*, p. 136.

dos corpos (Teorema II e corolários dos Discorsi); e isso foi feito por Galileu e não pelos medievais¹⁵⁰³.

Além disso, ao referir-se apenas a essas “duas leis essenciais da queda dos corpos” (a do movimento uniformemente acelerado e o teorema mertoriano da velocidade média), Duhem silencia sobre outra lei que, para Mariconda, constitui “o aspecto mais fundamental e revolucionário do pensamento de Galileu frente à tradição dos terministas parisienses”: a lei, conforme formulada por ele, de que “todos os corpos caem com a mesma velocidade, se for eliminada a resistência do meio”, ou seja, a de que “todos os corpos caem, no vácuo, com a mesma velocidade”¹⁵⁰⁴. E “a radicalidade e novidade do tratamento dado” por Galileu “à queda dos corpos” consiste em considerar que “a queda de um corpo não tem qualquer relação com o peso do corpo”¹⁵⁰⁵.

Com efeito, como Mariconda menciona, Buridan havia considerado que no início da queda, a gravidade move “sozinha o corpo”, de modo que “ele cai portanto mais lentamente; mas, logo depois, essa gravidade imprime um certo ímpeto ao corpo grave, ímpeto que move o corpo ao mesmo tempo que a gravidade”¹⁵⁰⁶. Entretanto, através da “passagem ao limite”, Galileu observa que “a diferença das velocidades de queda dos corpos de pesos diferentes diminui à medida que diminui a densidade (resistência) do meio”, concluindo deste modo que “no *limite*, isto é, num meio de densidade nula como seria o vazio, não existirá diferença alguma entre as velocidades dos dois corpos em queda, por maior que seja a diferença dos pesos desses corpos”¹⁵⁰⁷. Deste modo, “o raciocínio de Galileu exclui a possibilidade de dar à queda dos corpos um tratamento dinâmico baseado na teoria do ímpeto, pois qualquer que seja a *causa* da aceleração dos corpos em queda, ela certamente *não* é o próprio peso do corpo”. E isso “abre a possibilidade de um estudo dos efeitos (e, portanto, de um estudo puramente cinemático) do movimento de queda independente de considerações acerca das causas (dinâmicas) desse movimento”, o que “nunca fez parte do horizonte da pesquisa mecânica medieval”¹⁵⁰⁸.

Mariconda observa ainda que “a análise cinemática medieval estava, por outro lado, sujeita a uma importante limitação no que concerne à medida dos movimentos

¹⁵⁰³ Mariconda. IN.: *Ibid.*, p. 133.

¹⁵⁰⁴ Mariconda. IN.: *Ibid.*, p. 135.

¹⁵⁰⁵ Mariconda. IN.: *Ibid.*

¹⁵⁰⁶ Jean Buridan. IN.: DUHEM, Pierre, *Études sur Léonard de Vinci: ceux qu'il a lus et ceux qui l'ont lu (troisième série)*, Paris: Éditions de archives contemporaines, 1984, p. 41.

¹⁵⁰⁷ Mariconda. IN.: ÉVORA, *Século XIX: o nascimento da ciência contemporânea*, p. 136.

¹⁵⁰⁸ Mariconda. IN.: *Ibid.*, p. 135–136.

acelerados”, pois era “aparentemente incapaz de comparar movimentos acelerados diferentes que se produzem em tempos diferentes e espaços diferentes”¹⁵⁰⁹. Assim,

A ausência de discussão por parte de Duhem da necessidade e alcance do princípio postulado por Galileu obscurece totalmente o que se pode considerar como o aspecto central da superação galileana do tratamento mecânico medieval, que é o de permitir fazer exatamente aquilo que a regra mertoriana deixa de fazer, a saber, comparar movimentos com acelerações diferentes que percorrem espaços diferentes em tempos diferentes¹⁵¹⁰.

Este princípio, continua, não só “dá um sentido físico e concreto à noção de velocidade instantânea, proporcionando um termo comum para a medida da velocidade de qualquer movimento uniformemente acelerado” – o da “*altura* da qual o corpo cai até atingir a velocidade a ser medida” – como “permite generalizar a classe dos movimentos de queda, estendendo a análise da queda dos corpos ao movimento por planos inclinados, ao movimento pendular e ao movimento dos projéteis, todos entendidos agora como movimentos naturais”¹⁵¹¹. Estes dois aspectos, conclui Mariconda, são, em sua visão,

suficientes para conceder com justiça a Galileu o título de “primeiro físico moderno” e mostrar que sua realização pressupõe uma verdadeira superação do trabalho de seus precursores medievais, principalmente no que diz respeito ao caráter experimental da mecânica de Galileu que, como vimos, baseia-se numa nova concepção da natureza¹⁵¹².

Ao final deste capítulo, Mariconda apresenta ainda, de forma resumida, diversas rupturas que nos permitem “apreciar o alcance cosmológico das teses mecânicas de Galileu”: a “eliminação da distinção cosmológica tradicional entre Céu e Terra”; a “eliminação da teoria do lugar natural, cuja centralidade na filosofia da natureza de Aristóteles é inquestionável”, com a “abolição da distinção entre movimentos naturais e violentos”; a “eliminação da distinção entre grave e leve” a partir de uma “crítica à teoria aristotélica dos quatro elementos, cuja utilização para a hierarquização do Cosmo aristotélico é fundamental”; o “estabelecimento de um sistema inercial de coordenadas métricas” com a “eliminação efetiva da concepção do movimento como processo e sua

¹⁵⁰⁹ Mariconda. IN.: *Ibid.*, p. 138.

¹⁵¹⁰ Mariconda. IN.: *Ibid.*, p. 139.

¹⁵¹¹ Mariconda. IN.: *Ibid.*, p. 139–140.

¹⁵¹² Mariconda. IN.: *Ibid.*

substituição”¹⁵¹³ pela “concepção moderna do movimento como estado”, que aliás ainda não fazia parte da teoria do *impetus* de Buridan¹⁵¹⁴.

Seu artigo vai além destas considerações, que vêm acompanhadas de uma importante discussão a respeito da teoria de “salvar os fenômenos”, defendida por Duhem em outra obra¹⁵¹⁵. Esta teoria, Mariconda considera como “o cerne da tese continuísta de Duhem”¹⁵¹⁶, e afirma que foi devido à “demarcação estrita entre física e metafísica”, dela derivada, que Duhem não pôde “apreciar a relevância” seja da “inevitabilidade da polêmica cosmológica” suscitada pela teoria de Galileu, seja da “importância dessa discussão cosmológica para a constituição de um novo conceito de natureza como base metafísica para a nova ciência do século XVII”¹⁵¹⁷.

Mas mesmo sem aprofundar neste segundo tema de seu trabalho, e sem esgotar o primeiro, consideramos possível fazer algumas ressalvas aos argumentos que acabamos de expor. Em diversas passagens, podemos constatar, por exemplo, que Duhem não considera que a teoria do ímpeto de Buridan fosse já a teoria da inércia de forma acabada. Ele afirma, como vimos, que, embora Buridan já afirmasse que sem a resistência do ar o ímpeto duraria indefinidamente, “esta lei não é ainda aquela que formulará a Dinâmica moderna”, pois “seria preciso especificar que todas as partes do móvel receberam velocidades iniciais de mesma grandeza e de mesma direção; seria preciso declarar que o movimento que, nesse caso, persiste uniformemente, é um movimento retilíneo”¹⁵¹⁸. Mas Duhem observa que “estas verdades” levaram um longo tempo para serem descobertas, encontrando seu enunciado correto somente com “a vinda de Descartes”¹⁵¹⁹.

Ele observa ainda, inclusive, que os comentadores de Buridan, como Henrique de Hesse, distinguiram diversos tipos de *impetus*: “um que dá um movimento de rotação, como o mostra a mó de um ferreiro; um outro move em linha reta; um outro obliquamente. Tal *impetus* aproxima o móvel do motor e tal outro o distancia, tudo isso segundo o modo de aplicação”¹⁵²⁰. Portanto, conclui Duhem,

¹⁵¹³ Mariconda. IN.: *Ibid.*, p. 158–159.

¹⁵¹⁴ Mariconda. IN.: *Ibid.*, p. 126.

¹⁵¹⁵ Trata-se do ensaio intitulado “Salvar os fenômenos: ensaio sobre a noção de teoria física de Platão a Galileu”, publicado originalmente em 1908 pela revista *Annales de Philosophie Chrétienne*. Esta obra fundamental foi publicada em português pelo Centro de Lógica, Epistemologia (CLE), da Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP).

¹⁵¹⁶ Mariconda. IN.: *ÉVORA, Século XIX: o nascimento da ciência contemporânea*, p. 128.

¹⁵¹⁷ Mariconda. IN.: *Ibid.*, p. 159.

¹⁵¹⁸ DUHEM, *Le Système du Monde: histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic (v.8)*, p. 336.

¹⁵¹⁹ *Ibid.*, p. 338.

¹⁵²⁰ Henrique de Hesse. IN.: *Ibid.*, p. 223.

a noção de *impetus*, que carrega, no século XIV, toda a Dinâmica dos parisienses, é uma noção muito complexa (...). O progresso da Dinâmica terá por efeito analisar esta noção de *impetus*, de distinguir os diversos elementos que nele são confundidos e de assinalar, por teorias precisas, o papel que cada um desses elementos deve exercer na teoria do movimento dos corpos. Mas esse progresso se realizaria muito tardiamente, em meados do século XVII; os Leibniz, os Huygens, os Newton serão seus principais artífices. Até lá, as Mecânicas continuarão a reunir ideias mal definidas; o *impeto* ou *momento* de Galileu, a *quantidade de movimento* de Descartes implicarão ainda diversos outros pensamentos que os Mestres de Paris, em meados do século XIV, confundiam sob o nome de *impetus*¹⁵²¹.

Ressalvas parecidas são feitas ainda em outra passagem. Ao observar que “o sistema de Dinâmica que Jean Buridan desenvolve, em suas *Questões sobre a Física*”, se impôs durante dois séculos “ao pensamento da Escola nominalista de Paris” – que “se limitarão a expor esse sistema, de forma mais ou menos clara, mais ou menos completa, sem acrescentar a ele nada de essencial” – Duhem afirma também que ele seria entretanto desenvolvido pelos Geômetras italianos “sob a influência de sua ciência matemática para gerar a doutrina mecânica de Galileu e de seus émulo”¹⁵²².

E embora Duhem não comente nesse momento a respeito das diferentes definições de movimento, como processo ou como estado, ele teve por outro lado oportunidade de tratar desta questão ao falar da crítica de Ockham à teoria aristotélica que considerava o ar como o motor de um projétil. Para formular a sua crítica, Ockham precisou reformular a noção de movimento local aristotélica, segundo a qual “a cada instante, no curso de um movimento, há inovação de uma atualidade”, há “atualização de algo que estava em potência”, razão pela qual “a presença de um motor anteriormente em ato é a cada instante requisitada”¹⁵²³. Ao considerar que “o movimento local não é um efeito novo”¹⁵²⁴, que não é “a contínua inovação de um efeito real, a incessante atualização de alguma coisa”, Ockham argumenta com isso que “esse movimento pode prosseguir sem que nenhuma causa eficiente, nenhum motor seja requerido para assegurar sua continuação”¹⁵²⁵.

Isso não seria passar do conceito de movimento como um processo para o conceito de movimento como um estado? Entretanto, ainda que seu pensamento tenha sido

¹⁵²¹ *Ibid.*, p. 224–225.

¹⁵²² *Ibid.*, p. 200.

¹⁵²³ *Ibid.*, p. 195.

¹⁵²⁴ Guilherme de Ockham. IN.: *Ibid.*, p. 194.

¹⁵²⁵ *Ibid.*, p. 196.

claramente formulado, ele não fez com que se passasse automaticamente “da Dinâmica de Aristóteles para a Dinâmica de Descartes”¹⁵²⁶, pois, como observa Duhem, “o progresso do conhecimento humano não se faz por tais saltos”. Por muito tempo ainda, esta nova dinâmica, que era lentamente construída, esteve ligada à dinâmica peripatética¹⁵²⁷. Isso não nos autoriza, entretanto, a desconsiderar a importância dos seus primeiros sinais.

Duhem não especifica, até onde pudemos verificar, a noção que Buridan, como discípulo de Ockham, tinha de movimento, se como um processo ou um estado. Entretanto, a própria afirmação de que “*et in infinitum duraret impetus, nisi diminueretur et corrumpetur a resistente contrario vel ab inclinante ad contrarium motum*”¹⁵²⁸, ou seja, de que sem a resistência ou uma inclinação contrária, o ímpeto duraria indefinidamente, já não exige que ele não seja um “processo” em constante atualização e, portanto, na dependência constante de um motor? A noção de *impetus*, aliás, fora antes utilizada também por Ockham, como uma *virtus impressa*, para atribuir “à flecha, durante toda a duração de seu movimento, um motor conjunto”, dispensando assim a necessidade de encontrar outro motor externo como o ar¹⁵²⁹. Não é difícil, portanto, supor que ambas – a noção de movimento e de *ímpeto* – foram herdadas em conjunto por Buridan, seu discípulo.

Há ainda um outro detalhe a respeito da teoria do *ímpeto* de Buridan que poderíamos contrapor aos argumentos de Mariconda: como vimos, Buridan a aplicou também aos corpos celestes. Certamente, ele equivocou-se ao considerar o movimento de rotação dos corpos celestes como resultado do ímpeto, o qual, como observa Duhem, se manifesta somente em um movimento retilíneo. Entretanto, deu um passo bastante ousado para o seu tempo e, neste ponto, foi muito além de Ockham, apenas por considerar que “a causa que mantém as revoluções dos orbes celestes é também a que mantém a rotação da mó do ferreiro”, e que portanto “há uma Mecânica única pela qual são regidas todas as coisas criadas, o orbe do Sol como o peão que uma criança faz girar”¹⁵³⁰. A “eliminação da distinção cosmológica tradicional entre Céu e Terra”¹⁵³¹, à qual Mariconda se refere, já apresentava seus primeiros sinais, portanto, muito antes do século XVII.

¹⁵²⁶ *Ibid.*

¹⁵²⁷ *Ibid.*

¹⁵²⁸ Jean Buridan. IN.: *Ibid.*, p. 335.

¹⁵²⁹ *Ibid.*, p. 196–197.

¹⁵³⁰ *Ibid.*, p. 340.

¹⁵³¹ Mariconda. IN.: ÉVORA, **Século XIX: o nascimento da ciência contemporânea**, p. 158–159.

O mesmo poderíamos dizer a respeito da teoria do lugar natural, que Mariconda considera ter sido abolida por Galileu em sua teoria dos projéteis. Como vimos, também Oresme o fez quando, para tornar possível – por imposição da condenação de 1277 – a existência de outros mundos ou o movimento em conjunto da Terra, não hesitou “em abandonar completamente a doutrina que Aristóteles professava a respeito da gravidade para retornar à que o *Timeu* parecia propor”, e “que Plutarco havia magnificamente desenvolvido em seu opúsculo *Sobre a face que se vê no disco da Lua*”¹⁵³², teoria esta que afirmava que os elementos se organizam “segundo a ordem decrescente de densidades”¹⁵³³. Embora isso não signifique, obviamente, que desse momento em diante a teoria do lugar natural tenha sido completamente abolida da física comumente aceita, isso indica, novamente, que os primeiros sinais desta revolução já estavam em curso no século XIV.

Com respeito à noção da queda dos corpos como um movimento uniformemente acelerado, Duhem observa sim, como vimos, que os medievais do século XIV não a associaram ao teorema mertoriano (da velocidade média), e afirma que esta associação ocorreria somente depois de um século e meio¹⁵³⁴. Ele também deixa claro que Alberto da Saxônia não soube determinar se a velocidade de um corpo em queda varia em relação ao tempo ou ao espaço, e nesta mesma passagem observa que, embora tenha sido seduzido pelo mesmo erro “em sua juventude”, Galileu demonstrou mais tarde o absurdo¹⁵³⁵. Além disso, não silencia sobre a lei segundo a qual “todos os corpos caem com a mesma velocidade, se for eliminada a resistência do meio”¹⁵³⁶, porque demonstra que também os medievais a debateram, embora, de fato, tenham chegado a essa conclusão por um caminho inteiramente diverso, e para os corpos de mesma substância. Duhem observa que já os atomistas gregos haviam elaborado “profeticamente” esta hipótese, sem poder testá-la. Entretanto, para Aristóteles, como para alguns filósofos do século XIV – como Giles de Roma, Jean de Jandun e Walter Burley – ela parecia de tal forma absurda que era usada como argumento contra aqueles que passaram a defender a possibilidade do vácuo. Se o movimento pudesse se realizar no vácuo, diziam, “todos os móveis mover-

¹⁵³² DUHEM, *Le Système du Monde: histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic* (v.9), p. 401.

¹⁵³³ *Ibid.*

¹⁵³⁴ Cf. DUHEM, *Le Système du Monde: histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic* (v.8), p. 297.

¹⁵³⁵ Cf. *Ibid.*, p. 295.

¹⁵³⁶ Mariconda. IN.: ÉVORA, *Século XIX: o nascimento da ciência contemporânea*, p. 135.

se-iam nele igualmente, o que é impossível”¹⁵³⁷. Os partidários do vácuo viram-se, por outro lado, constrangidos a aceitá-la como consequência inegável de seus próprios princípios.

Por fim, com respeito à questão da velocidade instantânea, definida por Galileu, Duhem observa de igual modo, como Mariconda, que se trata de um conceito anacrônico para os medievais. Ao comentar a respeito da associação que Oresme faz entre a área da figura que representa um movimento uniformemente variado e o espaço percorrido, observa que:

Neste caso, a definição que Oresme dava da intensidade da velocidade era suficiente para provar que a área da figura representativa media a distância descrita pelo móvel. Sabia ele que é assim mesmo em geral? Para que ele tivesse podido demonstrá-lo, teria sido necessário que ele possuísse uma definição precisa da velocidade instantânea, que ele tivesse adquirido as noções de derivada e de integral. Sem dúvida, uma tal demonstração ultrapassava muito os meios que lhe fornecia o seu conhecimento muito rudimentar das Matemáticas¹⁵³⁸.

Se Duhem não se preocupa com precisar o momento certo em que “rupturas” como esta, que indica nesta passagem, foram feitas, não deixa de indicar o limite do pensamento medieval, e de comentar com frequência que ainda havia muito por fazer. Certamente, não dá a mesma ênfase de Mariconda a esses avanços posteriores como claras rupturas. Entretanto, Mariconda também não o faz com relação a diversas discussões medievais que foram rupturas igualmente profundas em relação ao pensamento aristotélico. Em ambos os casos, trata-se de uma questão de recorte e de enfoque, e não de desconsideração.

Pois se a teoria de Galileu sobre os projéteis estava “em completo desacordo com as concepções cosmológicas dos terministas parisienses”¹⁵³⁹, por outro lado os medievais precisaram primeiro questionar a doutrina aristotélica de que o movimento do projétil se devia ao ar. Se Galileu formulou com precisão matemática a lei da queda dos corpos, e se Jean Buridan se equivocou ao atribuir ao *impetus* a aceleração deste movimento, por outro lado o filósofo medieval precisou demonstrar que a velocidade da queda não depende da distância do corpo ao centro da Terra, e que a aceleração não é causada pelo

¹⁵³⁷ Jean de Jandun. IN.: DUHEM, *Le Système du Monde: histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic* (v.8), p. 105.

¹⁵³⁸ DUHEM, *Le Système du Monde: histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic* (v.7), p. 555.

¹⁵³⁹ Mariconda. IN.: ÉVORA, *Século XIX: o nascimento da ciência contemporânea*, p. 134–135.

desejo de se alcançar o fim, ou pela diminuição da resistência do ar, ou pelo aumento do peso¹⁵⁴⁰. Se a teoria do *impetus* de Buridan não era ainda a da inércia, por outro lado ela o levou a precisar a noção de *massa*. Se Galileu pôde formular a lei de que, sem a resistência do meio, todos os corpos cairiam com a mesma velocidade, foi porque antes disso Duns Scotus e seus discípulos já haviam demonstrado, contra a teoria peripatética, que o movimento sem a resistência do meio não se realizaria em um instante, mas de modo sucessivo, devido à extensão do espaço a se percorrer e à resistência da massa (demonstrando assim também que a existência do vácuo não era absurda). O conceito de velocidade média é melhor do que conceito nenhum, e sem ele teria sido bastante difícil saltar direto para o de velocidade instantânea. Se os medievais não tivessem debatido todas estas questões, Galileu precisaria tê-lo feito antes, e talvez não tivesse chegado onde chegou.

Tudo isso exemplifica bem, aliás, a importância de Duhem. Não deveríamos ver, na clara admiração que manifesta pelos filósofos do século XIV, mais do que o espanto de um autor que, como sabemos, foi pioneiro na descoberta destes filósofos medievais. Tratava-se, em seu tempo, de arrancá-los das trevas em que se encontravam – como Mariconda também observa ao final de seu capítulo – e não só eles, mas todo o período. Tratava-se de vencer um preconceito que até hoje, quase um século depois das obras de Duhem, ainda não foi inteiramente vencido. Tratava-se de demonstrar que “coisas novas e inovações ocorrem o tempo todo”, como afirma Grant, mas que “elas são conectadas ao que aconteceu antes. Elas não brotaram à existência como Atena, da cabeça de Zeus. Nós ignoramos essas inúmeras conexões e nos tornamos elegantemente iconoclastas por nossa conta e risco”¹⁵⁴¹.

De fato, nós ignoramos essas conexões. As rupturas de Galileu se tornaram possíveis por uma série de rupturas anteriores que não eram conhecidas antes de Duhem, e das quais ainda hoje pouco se fala. Estas rupturas não estariam, pelo menos, no mesmo nível que as de Galileu? Questionar a necessidade de que a Terra esteja imóvel no centro do Universo não tem pelo menos a mesma importância que atribuir-lhe, enfim, um movimento em torno do Sol? Por que deveríamos, aliás, escolher ou definir entre elas qual é a “mais radical” e “importante”? O reconhecimento do que foi feito pelos filósofos escolásticos do século XIV não deveria nos levar, de forma alguma, a tomar isso como

¹⁵⁴⁰ Cf. DUHEM, *Le Système du Monde: histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic (v.8)*, p. 231.

¹⁵⁴¹ GRANT, *História da filosofia natural: do mundo antigo ao século XIX*, p. 412.

uma espécie de afronta ou diminuição dos séculos posteriores, como se fosse necessário criar esta oposição.

Esta não é, aliás, a atitude de Duhem. Mesmo que assinale datas para o “nascimento da ciência moderna”, como a da condenação de 1277¹⁵⁴² ou o momento em que Buridan formulou a teoria do *impetus*¹⁵⁴³ – o que chamou tanta atenção que alguns consideraram justo destacar esta tese do restante de suas afirmações e julgá-la por si –, Duhem na verdade demonstra, com toda a sua obra, o quão lento e cheio de matizes é este processo. Dentre os inúmeros créditos que poderíamos atribuir-lhe, um deles está em nos recordar – ou mesmo demonstrar – que nada era óbvio, mesmo conceitos simples para nós atualmente, como o de massa, de gravidade, ou mais simples ainda como os de lugar ou de movimento. E justamente por isso, tais conceitos levaram muito mais tempo do que se supunha, antes de Duhem, para serem “desenterrados” e chegarem às definições que a ciência do século XVII lhes deu, nas quais, aliás, não permaneceram intactos, mas seguem até hoje em constante atualização.

Mesmo a sua tese do “nascimento da ciência moderna” estava longe de significar que ela teria surgido aí de forma acabada. Não encontramos em Duhem uma lista de heroicos cientistas que, contra todas as evidências, tiravam do nada princípios válidos até hoje. Encontramos, ao contrário, um longo, fastidioso e impressionante relato de esforços sem fim, com frequência confusos ou equivocados, de muitos pensadores que se serviam do que já existia – e Duhem sempre retoma as teorias já formuladas pelos gregos e árabes que eram utilizadas ou reformadas – para formular novas teorias que satisfizessem as novas exigências.

Na ocasião em que observa que Buridan opôs-se à teoria de rotação da terra, já defendida por Oresme, Duhem chama-nos a atenção para estas dificuldades¹⁵⁴⁴:

Buridan, que tão frequentemente, e a respeito de matérias de tão grande importância, subtraiu-se à influência do Peripatetismo, abandonou-se, neste ponto, completamente a esta influência. Em suas respostas a Nicole Oresme, ele se mostrou tão zeloso por se conformar com o pensamento de Aristóteles que acabou por negligenciar seu próprio pensamento (...). A tirania que a doutrina aristotélica exercia sobre os espíritos era tão forte e, ao mesmo tempo, governava tão minuciosamente até o menor detalhe da ciência, que o mais audacioso gênio

¹⁵⁴² Cf. DUHEM, *Le Système du Monde: histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic* (v.6), p. 66.

¹⁵⁴³ Cf. DUHEM, *Le Système du Monde: histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic* (v.8), p. 340.

¹⁵⁴⁴ Um trecho desta citação já foi anteriormente mencionado no capítulo 5.

não conseguia jamais escapar inteiramente dela; se conseguia, aqui, sacudir-se de seu jugo, era para cair, ali, na servidão; se o pensamento chegou a reconquistar sua independência, foi por fragmentos; esta conquista não foi obra de um só; ela foi essencialmente trabalho coletivo; isso que um rejeitava do pensamento do Estagirita, outro mantinha ainda, mesmo que inovando sobre um outro ponto em que o primeiro se mostrava respeitoso à autoridade de Aristóteles; todos esses esforços, incompletos, mas complementares, construíam peça por peça a doutrina que devia substituir a Física peripatética¹⁵⁴⁵.

E é por esta mesma razão que consideramos difícil falar em “nascimento”. Poderíamos, talvez, falar de vários “nascimentos” (o próprio Duhem não indica dois?) e “renascimentos”. Ainda assim, entretanto, consideramos o próprio conceito de “nascimento” como inadequado, pois traz consigo uma noção orgânica, de um desenvolvimento constante, distinto de seu entorno, e com um claro marco inicial, difícil de se aplicar adequadamente à construção de qualquer conhecimento. A ciência que temos hoje é um resultado, em constante atualização, de um longo caminho, ou antes, da combinação de vários caminhos, cheios de retornos e ramificações, percorridos por diversos pensadores desde tempos imemoriais, influenciados pelas mais diversas tradições e visões de mundo. Ninguém deveria reivindicar-lhe o mérito.

¹⁵⁴⁵ DUHEM, *Le Système du Monde: histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic* (v.9), p. 354–355.

ANEXO 1

Tradução do documento da condenação de 1277

Nota sobre a tradução

Esta tradução baseou-se na edição em francês de David Piché, de sua obra *La Condamnation parisienne de 1277*¹⁵⁴⁶; foi a seguir revisada por terceiros em relação ao francês e em relação ao texto em latim desta mesma obra. Por fim, foi confrontada com outras duas versões do documento: a de Roland Hissette¹⁵⁴⁷, em francês, e a de Luis Alberto de Boni¹⁵⁴⁸, em português. No confronto entre o texto em latim de David Piché e o de Roland Hissette, constatamos algumas divergências de termos ou na estrutura das frases. Nestes casos, optamos pela versão presente no livro de Piché, indicando em nota, em alguns casos, as versões alternativas. Também mantivemos a numeração dos artigos por ele utilizada: a primeira corresponde à da maior parte dos manuscritos estudados em sua obra (portanto mais próxima da original), e a segunda refere-se à reorganização feita por Pierre Mandonnet¹⁵⁴⁹, seguida também por Hissette.

Devido à utilização da obra de Piché como base, mantivemos em grande parte os termos incluídos entre parênteses angulares (<>), que segundo o autor, foram utilizados para indicar “termos, sintagmas ou conjunto de palavras”¹⁵⁵⁰ que não estão presentes no texto original, mas que conferem maior precisão ao sentido das passagens a que se referem e asseguram a compreensão. Já os termos acrescentados entre colchetes ([]) são palavras adicionadas por mim, com a mesma intenção.

Conforme esclarece Piché¹⁵⁵¹, em sua tradução, o termo “*réalité*” não corresponde a nenhum nome em latim, e foi utilizado para indicar uma “substantividade” (“*substantivité*”) de um “particípio perfeito passivo ou um adjetivo neutro dado como substantivo em latim”. Nestes casos, em nossa tradução, optamos ora pelo termo “coisa”¹⁵⁵², ora pelo termo “realidade”¹⁵⁵³, conforme consideramos mais adequado em

¹⁵⁴⁶ PICHÉ, *La condamnation parisienne de 1277*.

¹⁵⁴⁷ HISSETTE, *Enquête sur les 219 articles condamnés à Paris le 7 mars 1277*.

¹⁵⁴⁸ DE BONI, Luis Alberto, *Filosofia medieval: textos*, Porto Alegre: EDIPUCRS, 2005.

¹⁵⁴⁹ PICHÉ, *La condamnation parisienne de 1277*, p. 62.

¹⁵⁵⁰ *Ibid.*, p. 66.

¹⁵⁵¹ *Ibid.*

¹⁵⁵² Nos artigos 5, 41, 42, 52, 54, 55, 88, 115, 178, 186 e 197.

¹⁵⁵³ Nos artigos 43, 45 e 97.

cada frase, com exceção de dois: no artigo 195 (94), traduzimos “*et quod istud fatum non imponit necessitatem inferioribus*”¹⁵⁵⁴ por “e que este destino não impõe a necessidade aos inferiores”, e no artigo 201 (190), traduzimos a frase “*fuisset locus sine locato*”¹⁵⁵⁵ por “teria havido um lugar sem [algo] localizado <nesse lugar>”.

Carta escrita pelo bispo Étienne de Paris em 1277

A todos que tomarem conhecimento¹⁵⁵⁶ da presente carta, Étienne, com a permissão divina, indigno servo da Igreja de Paris, saudação no filho da Virgem gloriosa.

Um reiterado relatório vindo de pessoas eminentes e sérias, animadas de um zelo ardente pela fé, nos fez saber que em Paris, certos estudantes das artes, ultrapassando os limites de sua própria faculdade, ousam expor e disputar nas escolas, como se fosse possível duvidar de sua falsidade, certos erros manifestos e execráveis, ou antes, mentiras e falsos disparates, contidos no rolo ou nas fichas anexas à presente carta – sem dar atenção a estas palavras de Gregório: “Aqueles que se esforçam por falar com sabedoria receiem vivamente que seu discurso perturbe a unidade de seus ouvintes”, sobretudo quando reforçam os citados erros com os escritos dos gentios, os quais – que vergonha! – os constroem de tal modo, segundo afirmam, que em sua ignorância não sabem respondê-los.

Mas para não demonstrar que eles afirmam isso que insinuem desta forma, eles dissimulam suas respostas de tal maneira que, pensando evitar Cila, caem em Caribde¹⁵⁵⁷.

Eles dizem, com efeito, que tal coisa é verdade segundo a filosofia, mas não segundo a fé católica, como se houvesse duas verdades contrárias, e como se, contra a verdade da Sagrada Escritura, houvesse verdade nas afirmações destes gentios condenados, a propósito dos quais está escrito: “Eu destruirei a sabedoria dos sábios”¹⁵⁵⁸, porque a verdadeira sabedoria aniquila a falsa sabedoria.

¹⁵⁵⁴ Versão de D. Piché: “*et ce destin n'impose pas sa nécessité aux réalités inférieures*” (PICHÉ, 1999, p. 139).

¹⁵⁵⁵ Versão de D. Piché: “*il y aurait eu un lieu sans une réalité localisée <dans ce lieu>*” (PICHÉ, 1999, p. 141).

¹⁵⁵⁶ Tradução literal de *inspecturis*: “considerarem atentamente”, “examinarem”.

¹⁵⁵⁷ Sentido da expressão: evitar um mal para cair em outro ainda maior.

¹⁵⁵⁸ Cf. 1 Cor 1, 19.

Eles teriam feito melhor em escutar atentamente o conselho do sábio que diz: “Se tu tens inteligência, responde a teu próximo: senão, cobre tua boca com a mão, a fim de não seres apanhado dizendo uma palavra irrefletida e seres assim confundido”¹⁵⁵⁹.

Em consequência, a fim de que esta maneira imprudente de falar não induza as pessoas simples em erro, segundo o conselho que nos foi comunicado tanto pelos doutores da Sacra Página¹⁵⁶⁰ quanto por outros homens prudentes, nós interdítamos estritamente que tais e semelhantes coisas se produzam e nós as condenamos totalmente, excomungando todos aqueles que houverem professado, ou que tiverem ousado defender ou sustentar, de qualquer maneira que seja, os ditos erros ou algum dentre eles, assim como seus ouvintes, a menos que eles se apresentem diante de nós ou diante do chanceler de Paris, em menos de sete dias, do contrário agiremos contra eles, infligindo-lhes, segundo o que dita o direito, outras sanções proporcionais à natureza de sua falta.

Pela mesma sentença, nós condenamos também o livro *De amore*, ou *De Deo amoris*, que começa assim: *Cogit me multum* etc., e termina assim: *Caue igitur, galtere, amoris exercere mandata* etc.; de igual modo, <condenamos> o livro de geomancia que começa assim: *Estimaverunt indi* etc., e termina assim: *Ratiocinare ergo super eum, et inuenies* etc.; igualmente, <condenamos> os livros, rolos ou cadernos que tratam de necromancia ou contêm experiências de sortilégios, invocações de demônios ou conjurações perigosas para as almas, ou ainda nos quais se trate de <coisas> semelhantes, manifestamente contrárias à fé ortodoxa e aos bons costumes.

Por esta mesma carta, emitimos então uma sentença de excomunhão contra todos aqueles que tiverem ensinado ou escutado os ditos rolos, livros e cadernos, a menos que, em menos de sete dias, se apresentem a nós ou ao chanceler de Paris acima citado, caso em que nós procederemos ainda assim a outras sanções, segundo forem exigidas em proporção à natureza da falta.

Dado no ano do Senhor mil duzentos e setenta e seis, no domingo em que se canta *Letare Ierusalem*¹⁵⁶¹, na Cúria de Paris.

¹⁵⁵⁹ Cf. Eclo 5, 14.

¹⁵⁶⁰ O termo *sacre pagine*, originalmente usada para se referir à Sagrada Escritura, também significava, na Idade Média, o estudo da Escritura e suas ferramentas gramáticas, retóricas e filosóficas (teologia). (Cf. NUNES, 1967, p. 86).

¹⁵⁶¹ Ou seja, 7 de março de 1277, segundo D. Piché (1999, p. 79). Hissette observa que “o decreto é datado de 1276 conforme o estilo de Páscoa, que era seguido em Paris” (1977, p.14, n.17). O Domingo *Laetare*, ou Domingo da Alegria, é o quarto domingo da Quaresma, de cor litúrgica rosa, cuja antífona de entrada inicia-se por *Laetare Ierusalem*, “Alegra-te Jerusalém”.

1 (185) Que Deus não é trino e uno, porque a trindade não é compatível com a suma simplicidade. Pois onde há pluralidade real, é necessário que haja também adição e composição. Exemplo: o acúmulo de pedras.

2 (186) Que Deus não pode gerar um semelhante a si. Pois o que é gerado por outrem possui um princípio do qual depende. Além disso, em Deus, gerar não é sinal de perfeição.

3 (13) Que Deus não conhece nada além de si mesmo.

4 (87) Que nada é eterno quanto ao fim, que não seja eterno quanto ao princípio.

5 (39) Que todas as coisas separadas são coeternas ao primeiro princípio.

6 (92) Que quando todos os corpos celestes retornarem ao mesmo ponto, o que acontece a cada 36.000 anos, retornarão os mesmos efeitos que agora ocorrem.

7 (123) Que o intelecto não é o ato do corpo, a não ser no mesmo sentido em que um marinheiro o é de um navio, nem é a perfeição essencial do homem.¹⁵⁶²

8 (132) Que o intelecto, quando quer, entra no corpo, e quando não quer, não entra.¹⁵⁶³

9 (138) Que não houve um primeiro homem e não haverá um último, mas ao contrário, sempre houve e sempre haverá a geração do homem a partir do homem. 10

(137) Que a geração do homem é circular, razão pela qual a forma do homem retorna várias vezes sobre a mesma parte da matéria.

11 (113) Que o homem é homem independentemente da alma racional.

12 (175) Que uma vez que Sócrates não foi feito para receber a eternidade, se ele deve ser eterno, é necessário que ele seja transmutado quanto à natureza e espécie.

13 (122) Que a partir do sensitivo e do intelectivo não se realiza, no homem, uma única coisa por essência, a não ser como a partir da inteligência <celeste> e seu orbe, isto é, uma única coisa por operação.

¹⁵⁶² A palavra “ato” é uma tradução de “*actus*”, do texto em latim de D. Piché (1999, p. 82). Na obra de Hissette há uma divergência em relação a este termo, que aparece como “forma” (HISSETTE, 1977, p. 199).

¹⁵⁶³ Versão de R. Hissette: “Que o intelecto, quando quer, deixa o corpo, e quando quer, reveste-o” (HISSETTE, 1977, p. 210).

14 (143) Que se diz que o homem entende, assim como se diz que o céu entende por si mesmo, ou vive, ou se move, isto é, que o agente dessas ações lhe está unido como o motor ao móvel, e não substancialmente.

15 (174) Que após a morte, o homem perde todo o bem.

16 (201) Que não se deve levar em consideração a fé, se se diz que alguma coisa é herética porque é contrária à fé.

17 (215) Que um corpo corrompido não pode retornar numericamente o mesmo, nem ressuscitará numericamente o mesmo.

18 (216) Que a ressurreição futura não deve ser admitida pelo filósofo, pois é impossível que ela seja investigada pela razão. – Isto é um erro, porque também o filósofo deve manter o intelecto cativo na obediência da fé.¹⁵⁶⁴

19 (219) Que de modo algum a alma separada padece pelo fogo.

20 (179) Que a lei natural proíbe o morticínio de animais irracionais, assim como de racionais, embora em menor grau.

21 (102) Que nada acontece por acaso, mas tudo por necessidade, e que todas as coisas que existirão futuramente, existirão por necessidade, e as que não existirão, é impossível que existam; e que nada acontece de maneira contingente, considerando todas as causas. – Isso é um erro, porque o concurso de causas é casual por definição, como diz Boécio no livro Da Consolação.

22 (173) Que a felicidade não pode provir imediatamente de Deus.

23 (217) Que dizer que Deus concede a felicidade a uns e não a outros é sem razão e fictício.

24 (7) Que todas as ciências (não) são necessárias, exceto as disciplinas filosóficas, e que as ciências não são necessárias, a não ser por causa do costume dos homens.¹⁵⁶⁵

¹⁵⁶⁴ A conclusão deste artigo, na versão de R. Hissette (1977, p. 309), é “*in obsequium Christi*” (na obediência de Cristo), no lugar de “*in obsequium fidei*” da versão de D. Piché (1999, p. 84).

¹⁵⁶⁵ No texto em latim da obra de D. Piché não consta o termo “não”, colocado entre parênteses neste artigo (PICHÉ, 1999, p. 86). R. Hissette menciona outras obras em que o termo também é omitido, mas o inclui em sua versão do latim por considerá-lo necessário “para dar um sentido à proposição” (HISSETTE, 1977,

25 (214) Que Deus não pode conferir a perpetuidade a uma coisa transmutável ou corruptível.

26 (29) Que a primeira causa poderia produzir um efeito igual a si, se não moderasse sua potência.

27 (115) Que Deus não poderia fazer muitas almas <distintas> em número.

28 (35) Que Deus nunca criou a inteligência <celeste> mais do que cria atualmente.

29 (26) Que Deus tem um poder infinito quanto à sua duração, mas não quanto à ação, uma vez que tal infinitude não existe, exceto em um corpo infinito, se tal coisa existisse.

30 (58) Que as inteligências superiores criam as almas racionais sem o movimento do céu; contudo, as inteligências inferiores criam a vegetativa e a sensitiva mediante o movimento do céu.

31 (130) Que o intelecto humano é eterno porque procede de uma causa que tem sempre o mesmo modo, e porque não possui matéria pela qual possa existir antes em potência que em ato.

32 (117) Que o intelecto de todos <os homens> é numericamente um, pois embora seja separado de um dado corpo, ele não é, no entanto, separado de todos <os corpos>.

33 (177) Que os êxtases e visões não ocorrem senão pela natureza.

34 (27) Que a causa primeira não poderia fazer vários mundos.

35 (195) Que sem um agente adequado, como um pai e um homem, um homem não poderia ser feito por Deus.

36 (9) Que, nesta vida mortal, podemos inteligir a Deus em sua essência.

37 (4) Que não se deve acreditar em nada a menos que seja conhecido por si, ou que possa ser demonstrado a partir daquilo que é conhecido por si.

p. 26). Apesar das divergências em relação ao latim, todos os autores consultados são unânimes quanto à tradução, considerando a negação “não são necessárias...”.

38 (107) Que Deus não pôde fazer a matéria-prima, a não ser mediante um corpo celeste.

39 (21) Que um novo <efeito> não pode proceder de uma vontade antiga sem uma transmutação precedente <nesta vontade>.

40 (1) Que não há um estado mais excelente do que dedicar-se à filosofia.

41 (149) Que o intelecto de Sócrates morto não possui a ciência que teve das coisas.¹⁵⁶⁶

42 (15) Que a primeira causa não possui a ciência dos futuros contingentes. Primeira razão: porque os futuros contingentes não existem. Segunda <razão>: porque os futuros contingentes são particulares, mas Deus conhece pela potência intelectual, a qual não pode conhecer o particular. Assim, se os sentidos não existissem, talvez o intelecto não distinguisse entre Sócrates e Platão, ainda que distinguisse entre homem e asno. A terceira <razão> é a relação entre causa e causado, pois a presciência divina é causa necessária das coisas previamente conhecidas. A quarta <razão> é a relação entre a ciência e aquilo que é conhecido, pois embora a ciência não seja a causa daquilo que é conhecido, este é entretanto, a partir do momento em que é conhecido, determinado para um dos dois lados de uma contradição, e isso ocorre muito mais na ciência divina do que na nossa.¹⁵⁶⁷

43 (68) Que o primeiro princípio não pode ser a causa das diversas realidades produzidas aqui embaixo, a não ser pela mediação de outras causas, uma vez que nada que seja transmutável se transmuta de diversos modos sem que <ele mesmo> tenha sido transmutado.

44 (28) Que de um único primeiro agente não podem proceder múltiplos efeitos.

45 (37) Que o primeiro princípio não é a causa própria das realidades eternas, a não ser metaforicamente, porque ele as conserva <na existência>, isto é, se ele não existisse, elas também não existiriam.

¹⁵⁶⁶ Tradução alternativa: “Que estando Sócrates morto, seu intelecto não possui...”.

¹⁵⁶⁷ O termo “potência” traduz “*puissance*”, da edição francesa de D. Piché (1999, p. 93). O termo original em latim é “*virtute*” (força, qualidade, vigor, mérito...). Neste contexto, poderia ser traduzido também por “faculdade”.

46 (108) Que assim como nada pode ser produzido a partir da matéria sem um agente, nada pode ser produzido por um agente sem matéria; e que Deus não pode <ser> causa eficiente, a não ser em relação ao que possui a existência em potência na matéria.

47 (96) Que consideradas em si mesmas, as coisas existentes se afastam da ordem da causa primeira, embora não <se afastem> em relação às outras causas agentes no universo. – Isso é um erro, porque a ordenação das coisas existentes é mais essencial e mais inseparável em relação à causa primeira, do que em relação às causas inferiores.¹⁵⁶⁸

48 (22) Deus não pode ser a causa de um efeito novo, nem pode produzir algo de novo.¹⁵⁶⁹

49 (66) Que Deus não poderia mover o céu em linha reta, porque então deixaria um vácuo.

50 (23) Que Deus não pode mover algo de forma irregular, ou seja, de uma maneira diversa daquela pela qual o faz [atualmente], porque nele não há diversidade de vontade.

51 (24) Que Deus é eterno em sua ação e em seu movimento, assim como em sua existência; caso contrário, seria determinado por outra coisa que seria anterior a ele.¹⁵⁷⁰

52 (18) Que aquilo que é determinado por si, como Deus, ou age sempre ou nunca <age>; e que muitas coisas são eternas.

53 (20) Que tudo o que é feito imediatamente por Deus é necessariamente feito. – Isso é um erro, quer se compreenda <no sentido> de uma necessidade coercitiva, porque suprime a liberdade, quer <no sentido> de uma necessidade de imutabilidade, porque supõe a impossibilidade de agir de outra forma.

54 (67) Que o primeiro princípio não pode produzir imediatamente as coisas que podem ser geradas, porque elas são efeitos novos. Um efeito novo exige uma causa imediata que possa ser diferente daquilo que é.

55 (30) Que o primeiro <princípio> não pode produzir outra coisa diferente de si mesmo, porque toda diferença que existe entre um agente e seu efeito existe pela matéria.

¹⁵⁶⁸ Optamos por traduzir o termo “*entia*”, do latim, por “coisas existentes”. D. Piché traduz por “*étants*” PICHÉ, **La condamnation parisienne de 1277**, p. 95., e L. de Boni por “entes” (DE BONI, 2005, p. 297).

¹⁵⁶⁹ Sentido da frase “produzir algo de novo”: “criar um efeito novo” (HISSETTE, 1977, p. 55).

¹⁵⁷⁰ Tradução alternativa, mais próxima da estrutura original: “Que Deus é eterno no agir e no mover, assim como no existir...”.

56 (14) Que Deus não pode conhecer imediatamente os (seres) contingentes, a não ser através de uma outra causa particular e próxima.¹⁵⁷¹

57 (65) Que se todas as causas estiveram em repouso em um dado momento, é necessário admitir que Deus é móvel.

58 (34) Que Deus é a causa necessária da primeira inteligência <celeste>: pela <causa> posta se dá o efeito, e ambos são simultâneos quanto à duração.

59 (64) Que Deus é a causa necessária do movimento dos corpos superiores, assim como da conjunção e da divisão contingente nos astros.

60 (95) Que para que todos os efeitos sejam necessários em relação à causa primeira, não basta que a própria causa primeira seja inevitável, mas se exige <além disso> que as próprias causas intermediárias sejam inevitáveis. – Isso é um erro, porque nesse caso Deus não poderia produzir nenhum efeito necessário sem as causas posteriores.

61 (70) Que Deus (somente) poderia produzir <efeitos> contrários pela mediação de um corpo celeste, o qual é diverso quanto ao lugar.

62 (25) Que Deus é infinito quanto à sua potência, não por produzir algo a partir do nada, mas por manter um movimento infinito.

63 (69) Que Deus não pode (produzir) o efeito de uma causa secundária sem a própria causa secundária.

64 (33) Que o efeito imediato do Primeiro deve ser somente um e o mais semelhante (possível) ao Primeiro.

65 (176) Que Deus ou a inteligência <celeste> não infunde a ciência na alma humana durante o sono, a não ser pela mediação de um corpo celeste.

66 (99) Que há vários primeiros motores.

67 (36) Que o Primeiro, absolutamente imóvel, move apenas pela mediação de algo que tenha sido movido, e tal movente imóvel é parte daquilo que é movido por si mesmo.

¹⁵⁷¹ O termo “*aliam*” (PICHE, 1999, p. 98), traduzido por “outra”, não consta no texto em latim de R. Hissette (HISSETTE, 1977, p. 38).

68 (19) Que uma potência ativa que pode existir sem <exercer sua> operação é misturada a uma potência passiva. – Isso é um erro, se entendido em relação a toda e qualquer operação.

69 (52) Que as substâncias separadas, por terem apenas um apetite, não mudam quanto à sua operação.

70 (38) Que as inteligências, ou substâncias separadas, que se diz serem eternas, não têm propriamente uma causa eficiente, a não ser metaforicamente, porque elas têm uma causa que as conserva na existência; mas elas não foram feitas [como algo] novo, porque nesse caso seriam transmutáveis.¹⁵⁷²

71 (44) Que nenhuma transmutação é possível nas substâncias separadas, nem existem em potência em relação a alguma coisa, porque são eternas e isentas de matéria.

72 (41) Que as substâncias separadas não têm matéria pela qual possam existir em potência antes que em ato, e procedem de uma causa que tem sempre o mesmo modo: é por isso que elas são eternas.

73 (56) Que as substâncias separadas causam as coisas por meio de seu intelecto.¹⁵⁷³

74 (76) Que a inteligência motriz do céu influi sobre a alma racional, assim como um corpo celeste influi no corpo humano.

75 (59) Que o anjo não pode operar de modo imediato atos opostos, mas <pode operar> atos mediatos pela mediação de outro, como um orbe.

76 (48) Que o anjo não entende nada de novo.¹⁵⁷⁴

¹⁵⁷² Os termos “*de nouo*”, da frase original em latim “*set non sunt facte de nouo*”, traduzida por “mas elas não foram feitas [como algo] novo”, poderiam ser traduzidos somente por “de novo”. No entanto, isso tornaria possível a interpretação de seu sentido como “novamente”, “mais uma vez”. Mas segundo R. Hissette, estes termos indicam algo que começou a existir, um “efeito novo” (HISSETTE, 1977, p. 76). Foi para explicitar este sentido que incluímos entre chaves os termos “como algo”. Este mesmo sentido é válido também para os artigos 48, 76, 99 e 107.

¹⁵⁷³ No lugar do termo “*causant*” (PICHÉ, 1999, p. 102), traduzido por “causam”, aparece o termo “*creant*” (criam) na versão de R. Hissette (1977, p. 110).

¹⁵⁷⁴ A tradução de R. Hissette explicita bem o sentido dos termos “de novo”: “o anjo não adquire nenhum conhecimento novo” (HISSETTE, 1977, p. 97). Esta versão coincide com a tradução de L. de Boni (2005, p. 292). Ver nota referente ao artigo 48 (22).

77 (50) Que se houvesse alguma substância separada que não movesse algum corpo neste mundo sensível, ela não estaria incluída no universo.

78 (51) Que as substâncias separadas desde sempre da matéria possuem, logo que são produzidas, o bem que lhes é possível, e não desejam coisa alguma que lhes falte.

79 (46) Que as substâncias separadas são sua essência, porque nelas se identificam o “aquilo pelo qual é” e o “aquilo que é”.

80 (40) Que tudo o que não tem matéria é eterno, porque o que não é produzido por transmutação de matéria não existiu anteriormente: logo, é eterno.

81 (43) Que, como as inteligências <celestes> não têm matéria, Deus não poderia produzir várias de uma mesma espécie.

82 (60) Que as inteligências superiores não são a causa de nenhuma novidade nas <inteligências> inferiores, e as superiores são para as inferiores a causa de um conhecimento eterno.

83 (45) Que a inteligência <celeste> recebe sua perfeição de Deus desde a eternidade, uma vez que ela é imutável em todos os sentidos; a alma do céu, entretanto, não é assim.

84 (57) Que a inteligência <celeste> recebe de Deus o ser através das inteligências <celestes> intermediárias.

85 (47) Que a ciência da inteligência <celeste> não difere de sua substância: pois onde não há diversidade entre o inteligido e o que entende, também não há diversidade de inteligidos.

86 (49) Que as substâncias separadas são infinitas em ato. Com efeito, a infinidade não é impossível, a não ser nas coisas materiais.

87 (85) Que o mundo é eterno quanto a todas as espécies nele contidas; e que o tempo é eterno, assim como o movimento, a matéria, o agente e o recipiente; e <assim é> porque <tudo isso> procede do poder infinito de Deus, e é impossível que haja inovação no efeito sem uma inovação na causa.

88 (78) Que nada seria novo se o céu não variasse em relação à matéria das coisas que podem ser geradas.

89 (89) Que é impossível refutar os argumentos do Filósofo <em favor> da eternidade do mundo, a menos que digamos que a vontade do Primeiro implica uma contradição.¹⁵⁷⁵

90 (191) Que o filósofo natural deve negar absolutamente a novidade [ou seja, a criação] do mundo, porque se apoia em causas e razões naturais. Mas o fiel pode negar a eternidade do mundo, porque se apoia em causas sobrenaturais.

91 (80) Que o argumento do Filósofo que demonstra que o movimento do céu é eterno não é sofisticado, e é espantoso que grandes homens não vejam isso.

92 (73) Que os corpos celestes são movidos por um princípio intrínseco, que é a alma; e que são movidos pela alma e por uma potência apetitiva, como um animal. Assim como o animal é movido por seu apetite, assim também é o céu.

93 (72) Que os corpos celestes possuem por si mesmos a eternidade quanto à sua substância, mas não a eternidade de movimento.

94 (32) Que há dois princípios eternos, a saber, o corpo do céu e a sua alma.

95 (31) Que há três princípios nas coisas celestes: o sujeito do movimento eterno, a alma do corpo celeste e o Primeiro, que move como desejado. – Isso é um erro quanto aos dois primeiros.

96 (42) Que Deus não pode multiplicar os indivíduos de uma mesma espécie sem matéria.

97 (116) Que os indivíduos de uma mesma espécie, como Sócrates e Platão, diferem somente pela posição de sua matéria; e sendo a forma humana existente em cada um deles numericamente a mesma, não é surpreendente que uma mesma realidade numericamente <uma>, esteja em diversos lugares.

¹⁵⁷⁵ O termo “Filósofo”, com maiúscula, refere-se a Aristóteles. O termo “*impossibilis*”, do texto em latim, foi traduzido por D. Piché como “*impossible*” (PICHÉ, 1999, p. 107), e por D. de Boni como “coisas que são simultaneamente impossíveis” (DE BONI, 2005, p. 296). Segundo R. Hissette, o sentido seria o de “vontades incompatíveis” (HISSETTE, 1977, p. 155). Optamos por traduzir por “contradição”, de forma sintética.

98 (84) Que o mundo é eterno, porque o que possui uma natureza pela qual poderia existir para sempre no futuro, possui <igualmente> uma natureza pela qual pôde existir por todo o passado.

99 (83) Que o mundo, embora tenha sido feito a partir do nada, não foi, contudo, produzido [como algo] novo; e, embora tenha saído do não-ser para o ser, contudo o não-ser não precedeu o ser quanto à duração, mas somente quanto à natureza.¹⁵⁷⁶

100 (192) Que os teólogos que dizem que o céu está às vezes em repouso argumentam a partir de uma falsa suposição; e dizer que o céu existe mas não se move, é afirmar coisas contraditórias.

101 (91) Que uma infinidade de revoluções celestiais precedeu <a revolução atual>, o que não foi impossível de ser compreendido pela primeira causa, mas para um intelecto criado <é impossível de compreender>.

102 (75) Que a alma do céu é uma inteligência, e os orbes celestes não são instrumentos das inteligências <celestes> mas seus órgãos, assim como o ouvido e o olho são órgãos da potência sensitiva.

103 (109) Que a forma, que deve existir e ser feita na matéria, não pode ser produzida por aquilo que não age a partir da matéria.

104 (124) Que a humanidade não é a forma de uma coisa, mas <é um ser> de razão.¹⁵⁷⁷

105 (120) Que a forma do homem não provém de algo extrínseco, mas é extraída da potência da matéria, porque de outro modo não haveria geração unívoca.

106 (81) Que a causa efetiva imediata de todas as formas é um orbe.

107 (112) Que os elementos são eternos. No entanto, eles foram produzidos [como algo] novo em sua disposição atual.¹⁵⁷⁸

¹⁵⁷⁶ Sentido de “[como algo] novo”: como “algo que começou a existir” (DE BONI, 2005, p. 295). Ver nota referente ao artigo 48 (22).

¹⁵⁷⁷ A tradução de L. de Boni explicita bem o sentido deste artigo: ““Humanidade” não é uma forma realmente existente, mas um conteúdo de razão” (DE BONI, 2005, p. 300).

¹⁵⁷⁸ Ver nota referente ao artigo 48 (22). Sentido da proposição, segundo R. Hissette: “Os elementos enquanto tais são eternos; no entanto eles são engendrados novamente no estado concreto em que se

108 (127) Que a alma humana de nenhum modo é móvel quanto ao lugar, nem por si, nem por acidente; e se é posta em qualquer parte por sua substância, nunca será movida de um lugar a outro.

109 (129) Que a substância da alma é eterna; e que os intelectos agente e possível são eternos.

110 (119) Que os movimentos do céu acontecem por causa da alma intelectiva; e a alma intelectiva, ou o intelecto, não pode ser eduzida <da matéria> a não ser pela mediação de um corpo <celeste>.

111 (121) Que nenhuma forma de origem extrínseca pode formar uma unidade com a matéria. Pois o que é separável não pode formar unidade com o que é corruptível.

112 (63) Que as inteligências superiores imprimem nas inferiores, assim como uma alma intelectiva imprime em outra, e também em uma alma sensitiva; e por tal impressão qualquer encantador pode lançar um camelo em um fosso somente com o olhar.¹⁵⁷⁹

113 (135) Que a alma separada não é alterável segundo a filosofia, ainda que ela possa ser alterada segundo a fé.

114 (134) Que quando a alma racional se retira de um animal, o animal continua ainda vivo.

115 (145) Que a alma intelectiva, conhecendo a si mesma, conhece todas as outras coisas. Pois as espécies de todas as coisas lhe são concriadas. Mas esse conhecimento não é devido ao nosso intelecto enquanto nosso, mas enquanto intelecto agente.

116 (133) Que a alma é inseparável do corpo, e ela se corrompe quando a harmonia do corpo se corrompe.

117 (148) Que a ciência do mestre e de seu discípulo é numericamente uma. E a razão pela qual o intelecto é assim, uno, é que uma forma não se multiplica senão por ser eduzida da potência da matéria.

encontram atualmente. Em outras palavras, tal ou tal partícula de água ou do ar não é eterna, mas resulta de uma geração mais ou menos recente” (HISSETTE, 1977, p. 182).

¹⁵⁷⁹ Na no texto em latim de R. Hissette não consta o termo “*intellectiva*” (HISSETTE, 1977, p. 116), presente na obra de D. Piché (1999, p. 112).

118 (140) Que o intelecto agente não está unido ao nosso <intelecto> possível; e que o intelecto possível não está unido a nós quanto à substância. E se ele estivesse unido a nós como uma forma, seria inseparável.

119 (125) Que a operação do intelecto separado se junta ao corpo da mesma maneira como ocorre a operação de uma coisa que não possui a forma pela qual ela opera. – Isso é um erro, porque supõe que o intelecto não seja a forma do homem.

120 (218) Que nada pode ser conhecido a respeito do intelecto depois de sua separação <do corpo>.

121 (126) Que o intelecto, que é a perfeição última do homem, é radicalmente separado.

122 (142) Que o intelecto possível é absolutamente inseparável do corpo quanto a este ato que é a recepção das espécies, e quanto ao julgamento, o qual se produz por simples aquisição das espécies ou <por> composição dos inteligíveis. – Isso é um erro, se considerado em relação a todos os modos de recepção.

123 (118) Que o intelecto agente é certa substância separada superior ao intelecto possível; e que ele é separado do corpo segundo a substância, a potência e a operação, e ele não é a forma do corpo humano.

124 (147) Que é inconveniente supor que certos intelectos sejam mais nobres do que outros, porque, como essa diversidade não poderia estar relacionada ao corpo, seria necessário que estivesse relacionada às inteligências, e assim as almas nobres e ignóbeis seriam necessariamente de diferentes espécies, assim como as inteligências <celestes> – Isso é um erro, porque assim a alma de Cristo não seria mais nobre que a alma de Judas.

125 (131) Que o intelecto especulativo, considerado de modo absoluto, é eterno e incorruptível, mas, considerado em relação a um determinado homem, ele se corrompe quando as (imagens sensíveis) se corrompem nesse homem.

126 (141) Que o intelecto possível não existe em ato antes de inteligir, porque em uma natureza inteligível, ser qualquer coisa em ato é ser em ato pelo fato de inteligir.

127 (144) Que do inteligente e do inteligido forma-se uma substância <única>, porque o intelecto torna-se formalmente a própria inteligência.

128 (150) Que aquilo que por sua natureza não é determinado a ser ou a não ser, não é determinado senão por alguma coisa que é necessária em relação a ele.

129 (169) Que enquanto persistirem uma paixão e uma ciência particular em ato, a vontade não pode agir contra elas.

130 (166) Que se a razão for reta, a vontade é reta <igualmente>. – Isso é um erro, porque é contrário ao comentário de Agostinho sobre esta passagem do salmo: “Consome-se minha alma no desejo”, etc. <Sl 118,20>, e porque segundo este princípio, a graça não seria necessária à retidão da vontade, mas somente a ciência, o que foi o erro de Pelágio.

131 (160) Que quando a vontade se encontra numa disposição na qual lhe é natural ser movida, e aquilo que tem a natureza de mover permanece assim disposto, é impossível para a vontade não querer.

132 (155) Que o orbe é a causa da vontade do médico, a fim de que ele cure.

133 (153) Que a vontade e o intelecto não são movidos em ato por si mesmos, mas por uma causa eterna, a saber, os corpos celestes.

134 (159) Que o apetite, quando os obstáculos desaparecem, é necessariamente movido por um (objeto) apetecível. – Isso é um erro quando se trata de <apetite> intelectual.

135 (161) Que a vontade em si mesma é indeterminada em face de opostos, assim como a matéria; mas é determinada por um [objeto] desejável, assim como a matéria [é determinada] por um agente.

136 (168) Que o homem que age movido pela paixão age por coação.

137 (139) Que embora a geração dos homens possa cessar, ela não cessará todavia em virtude da vontade do Primeiro, porque o primeiro orbe não move apenas em vista da geração de elementos, mas também <em vista da> dos homens.

138 (199) Que uma vez que Deus não se encontra em relação com os seres como causa material ou formal, ele não pode fazer um acidente existir sem sujeito, porque é da natureza do acidente ser inerente em ato ao sujeito.¹⁵⁸⁰

139 (198) Que um acidente que existe sem sujeito não é um acidente, exceto num sentido equívoco; e que é impossível que a quantidade, ou dimensão, exista por si; pois isso implicaria que ela mesma fosse uma substância.

140 (196) Que fazer com que um acidente exista sem sujeito é uma impossibilidade racional que implica contradição.

141 (197) Que Deus não pode fazer existir um acidente sem um sujeito, nem fazer com que várias dimensões existam simultaneamente.

142 (103) Que os acontecimentos adquirem sua necessidade da diversidade dos lugares.

143 (104) Que as diversas condições nos homens, tanto com respeito aos dons espirituais como para as coisas temporais, são designadas pelos diversos sinais do céu.

144 (170) Que todo o bem que é possível ao homem consiste nas virtudes intelectuais.

145 (6) Que não há nenhuma questão disputável pela razão que o filósofo não deva disputar e determinar, porque os argumentos são tomados a partir das coisas. A filosofia deve considerar todas as coisas segundo suas diversas partes.

146 (184) Que o possível ou impossível, considerados de modo absoluto, ou seja, segundo todos os modos, é o possível ou o impossível segundo a filosofia.

147 (17) Que o que é absolutamente impossível não pode ser feito por Deus, ou por outro agente. – Isso é um erro, se consideramos o impossível segundo a natureza.

148 (114) Que um homem, pela nutrição, pode tornar-se outro numérica e individualmente.

¹⁵⁸⁰ Os termos em latim “*non facit*” foram traduzidos por “não pode fazer”, conforme a versão de D. Piché: “*il ne peut faire*” (PICHÉ, 1999, p. 121). A tradução literal, no entanto, seria “não faz”.

149 (12) Que conforme Deus se entende a si mesmo e aos outros, seu intelecto é outro <segundo uma diferença> de razão. – Isso é um erro, porque ainda que a razão de entender seja outra, não se trata todavia de um outro intelecto segundo <uma diferença de> razão.

150 (5) Que o homem não deve se contentar com a autoridade para ter certeza <acerca> de qualquer questão.

151 (3) Que para que o homem tenha certeza <a respeito de> alguma conclusão, é preciso que ele se tenha baseado em princípios conhecidos por si. – Isso é um erro, porque se fala de maneira geral tanto da certeza de apreensão quanto <da certeza> de adesão.¹⁵⁸¹

152 (183) Que os discursos do teólogo são baseados em fábulas.

153 (182) Que nada mais se sabe por se conhecer teologia.

154 (2) Que os únicos sábios do mundo são os filósofos.

155 (204) Que não é necessário se preocupar com a sepultura.

156 (79) Que se o céu parasse, o fogo não agiria sobre a estopa, porque a natureza faltaria.

157 (171) Que o homem ordenado quanto ao intelecto e ao afeto, como pode ser suficientemente pelas virtudes intelectuais e [por] outras <virtudes> morais, das quais fala o Filósofo na *Ética*, está suficientemente disposto para a felicidade eterna.

158 (165) Que depois de ter decidido o que deve ser feito, a vontade não permanece livre; e que a pena não é aplicada pela lei, a não ser para correção da ignorância e para que a correção seja um princípio de conhecimento para os outros.

159 (164) Que a vontade do homem é determinada¹⁵⁸² pelo seu conhecimento, assim como o apetite do bruto.¹⁵⁸³

¹⁵⁸¹ Para explicitar os sentido, L. de Boni acrescenta: “adesão [pela fé]” (DE BONI, 2005, p. 288), e R. Hissette também afirma que a “certeza de adesão” consiste numa certeza “apoiada sobre a fé” (HISSETTE, 1977, p. 20).

¹⁵⁸² O termo em latim “*necessitatur*” foi traduzido por “determinada” para explicitar o sentido da frase. D. Piché (1999, p. 127) traduz por “*necessité*”, e L. de Boni (2005, p. 303) por “necessariamente determinada”. R. Hissette explica que, segundo esta proposição, “a vontade seria necessitada pelo conhecimento, que lhe dita seus motivos de querer” (HISSETTE, 1977, p. 256). Ao condená-la, os censores poderiam estar considerando, por exemplo, que não é por conhecer o bem que necessariamente o queremos.

¹⁵⁸³ Sentido do termo “bruto”: animal irracional.

160 (101) Que nenhum agente se encontra diante de alternativas, ao contrário, é determinado [para uma delas].

161 (156) Que os efeitos dos astros sobre o livre arbítrio são ocultos.

162 (154) Que a nossa vontade está sujeita ao poder dos corpos celestes.

163 (163) Que a vontade persegue necessariamente aquilo em que a razão crê firmemente; e ela não pode se abster do que a razão lhe dita. No entanto, esta necessidade não é uma compulsão, mas a natureza da vontade.

164 (158) Que o homem, em todas as suas ações, segue o apetite, e sempre o maior. – Isso é um erro, se se entende o maior pelo fato de mover.

165 (167) Que não é possível que exista pecado nas potências superiores da alma. E assim, peca-se por paixão, e não por vontade.

166 (206) Que o pecado contra a natureza, como por exemplo o mau uso do coito, ainda que seja contrário à natureza da espécie, não é no entanto contrário à natureza do indivíduo.

167 (178) Que por alguns sinais, conhecem-se as intenções dos homens e as mudanças de intenções, e se estas intenções se realizarão; e que por tais figuras se conhece o que acontecerá aos peregrinos, a captura dos homens, a libertação dos cativos, e se os futuros <homens> serão sábios ou ladrões.

168 (208) Que a continência não é essencialmente uma virtude.

169 (210) Que a perfeita abstinência do ato da carne corrompe a virtude e a espécie.

170 (212) Que o desprovido de bens de fortuna não pode agir bem no domínio moral.

171 (211) Que a humildade, na medida em que alguém não mostra o que possui, mas se despreza e se humilha, não é uma virtude. – Isso é um erro, se com isso se quiser dizer: nem uma virtude, nem um ato virtuoso.

172 (207) Que o prazer nos atos sexuais não impede o ato ou o uso do intelecto.

173 (162) Que a ciência dos contrários é a causa exclusiva pela qual a alma racional é capaz de opostos; e que uma potência absolutamente simples não é capaz de opostos, a não ser por acidente e em razão de outro.¹⁵⁸⁴

174 (181) Que há fábulas e erros na lei cristã, assim como nas outras.¹⁵⁸⁵

175 (180) Que a lei cristã impede a instrução.

176 (172) Que a felicidade é possuída nesta vida e não na outra.

177 (200) Que não há outras virtudes possíveis além das adquiridas ou das inatas.

178 (213) Que a morte é o fim das coisas terríveis. – Isso é um erro, se se exclui o terror do inferno que é o maior <de todos>.

179 (203) Que não se deve confessar a não ser para a aparência.

180 (202) Que não se deve rezar.

181 (209) Que a castidade não é um bem maior que a perfeita abstinência.

182 (193) Que é possível que um dilúvio universal de fogo ocorra naturalmente.

183 (205) Que a fornicação simples, como a de um solteiro com uma solteira, não é pecado.

184 (189) Que a criação não é possível, ainda que seja preciso sustentar o contrário segundo a fé.

185 (188) Que não é verdade que algo seja feito a partir do nada, nem que algo tenha sido feito em uma primeira criação.

186 (77) Que o céu nunca repousa, porque a geração das coisas inferiores, que é o fim do movimento do céu, não deve cessar; outra razão é que a existência do céu e a sua potência

¹⁵⁸⁴ Segundo R. Hissette, a “*potentia simpliciter una*” – traduzida por “potência absolutamente simples”, conforme a versão de D. Piché (1999, p. 133): “*puissance absolument simple*” – é a vontade, enquanto a “ciência dos opostos” é racional. Assim, explica Hissette, a simplicidade da vontade “parece excluir que ela possa, por si, diversificar o seu agir”. Há uma clara insistência, portanto, “na característica passiva da vontade”, subordinada à razão (HISSETTE, 1977, p. 254).

¹⁵⁸⁵ O termo em latim “*lex*”, “lei”, é traduzido por “religião” nas outras versões consultadas (PICHÉ, 1999, p. 133; HISSETTE, 1977, p. 274; DE BONI, 2005, p. 305).

procedem de seu motor, e o céu os conserva por seu movimento. Por isso, se cessasse o movimento, cessaria de existir.¹⁵⁸⁶

187 (146) Que o fato de inteligirmos pior ou melhor provém do intelecto passivo, que se diz ser uma potência sensitiva. – Isso é um erro, porque supõe um único intelecto em todos, ou a igualdade entre todas as almas.

188 (82) Que se em certo líquido, pelo poder dos astros, fosse alcançada uma proporção semelhante à que é encontrada na semente dos pais, um homem poderia ser gerado deste líquido; e um homem poderia ser adequadamente gerado a partir da putrefação.

189 (61) Que quando a inteligência está cheia de formas, ela imprime estas formas na matéria através dos corpos celestes, como através de instrumentos.

190 (16) Que a primeira causa é a causa mais remota de todas as coisas. – Isso é um erro se com isso se entende que não seja a mais próxima.

191 (110) Que as formas não recebem a divisão a não ser pela matéria. – Isso é um erro, a menos que se refira às formas eduzidas da potência da matéria.

192 (194) Que uma forma material não pode ser criada.

193 (136) Que o intelecto pode transitar de um corpo a <outro> corpo, e ser assim sucessivamente o motor de diversos corpos.

194 (151) Que a alma não deseja nada, a menos que ela seja movida por outro. Por isso, a seguinte proposição é falsa: a alma deseja por si mesma. – Isso é um erro, se se compreende “ser movido por outro” no sentido de “<ser movido> por algo desejável ou um objeto”, de tal sorte que o desejável ou o objeto seja toda a razão do movimento da própria vontade.

195 (94) Que o destino, que é a disposição do universo, não procede imediatamente da providência divina, mas mediante o movimento dos corpos superiores; e que este destino

¹⁵⁸⁶ Os termos do latim “*suam virtutem*” foram traduzidos por “sua potência”, conforme a tradução de D. Piché (1999, p. 137), “*sa puissance*”. L. de Boni (2005, p. 295) traduz por “virtude operativa”, e R. Hissette (1977, p137) por “*puissance d’opération*”.

não impõe a necessidade aos inferiores, porque [estes] têm [possibilidade de] oposição, mas <a impõe> aos superiores.

196 (97) Que haveria dignidade, para as causas superiores, em poderem produzir acidentalmente erros e monstros, uma vez que a natureza o pode.¹⁵⁸⁷

197 (93) Que algumas coisas podem acontecer por acaso em relação à causa primeira; e que é falso que todas as coisas sejam preordenadas pela causa primeira, porque então elas aconteceriam necessariamente.

198 (98) Que nas causas eficientes, a causa segunda exerce uma ação que ela não recebeu da causa primeira.

199 (100) Que nas causas eficientes, quando cessa a primeira, a segunda não cessa em sua operação, desde que opere segundo sua natureza.

200 (86) Que a duração¹⁵⁸⁸ e o tempo nada são na realidade, mas <existem> somente na apreensão.

201 (190) Que aquele que gera o mundo em sua totalidade pressupõe o vácuo, porque o lugar precede necessariamente aquilo que é gerado em um lugar; e então, antes da geração do mundo teria havido um lugar sem [algo] localizado <nesse lugar>, que é o vácuo.

202 (111) Que os elementos¹⁵⁸⁹ foram feitos em uma primeira geração a partir daquele caos, mas eles são eternos.¹⁵⁹⁰

203 (90) Que o universo não pode cessar de existir, porque o primeiro agente possui o poder de transmutá-lo eternamente, ora em uma forma, ora em outra; e do mesmo modo, a matéria é naturalmente apta a ser transmutada.

¹⁵⁸⁷ D. Piché traduz os termos do latim “*preter intentionem*” por “*sans intention*”. R. Hissette e L. de Boni traduzem por “desordens e monstros acidentais” (HISSETTE, 1977, p. 168; DE BONI, 2005, p. 297). Optamos por traduzir por “acidentalmente”.

¹⁵⁸⁸ O termo “*aevum*” (ou “*euum*”, no latim medieval), designa, segundo R. Hissette, a “duração própria às substâncias espirituais” (HISSETTE, 1977, p. 152-153). Tomás de Aquino acrescenta que se refere também aos corpos celestes, embora para Aristóteles, “o movimento dos céus” seja o exemplo “perfeito de todo movimento *temporal*” (HISSETTE, 1977, p. 153, n. 1).

¹⁵⁸⁹ Água, terra, fogo e ar.

¹⁵⁹⁰ Há uma divergência entre D. Piché e L. de Boni sobre a relação do termo “*prima*”, em “*elementa prima generatione*”. D. Piché o associa à “*generatione*”, e traduz a frase por “*les éléments ont été produits par une première génération*”. L. de Boni (2005, p. 299) o associa à “*elementa*”, traduzindo por “os elementos primitivos são feitos daquele caos [por geração]”. Optamos pela interpretação de D. Piché.

204 (55) Que as substâncias separadas estão <situadas> em algum lugar por sua operação; e elas não podem se mover de uma extremidade a <outra> extremidade, nem no meio, se não for porque elas podem desejar operar seja no meio, seja nas extremidades. – Isso é um erro, se entendido no sentido de que uma substância não está em um lugar sem operação, nem transita de um lugar a <outro> lugar.

205 (88) Que o tempo é infinito quanto às suas duas extremidades: pois ainda que seja impossível atravessar uma infinidade da qual alguma [parte] precisou ser atravessada <sucessivamente>, contudo não é impossível atravessar uma infinidade da qual nenhuma [parte] precisou ser atravessada <sucessivamente>.

206 (106) Que a saúde, a doença, a vida e a morte são atribuídas à posição dos astros e ao olhar da fortuna, no sentido de que se a fortuna olhou para alguém, este viverá; se ela não olhou, morrerá.¹⁵⁹¹

207 (105) Que na hora da geração de um homem, encontra-se em seu corpo – e, por consequência, em sua alma, que acompanha o corpo – uma disposição que o inclina para determinadas ações e determinados acontecimentos, conforme a ordem das causas superiores e inferiores. – Isso é um erro, a menos que se refira aos acontecimentos naturais, e <somente> pela via da disposição.

208 (157) Que sendo propostos dois bens, aquele que é o mais forte move com mais força. – Isso é um erro, a menos que seja entendido do ponto de vista do bem que move.

209 (152) Que todos os movimentos voluntários se reduzem ao primeiro motor. – Isso é um erro, a menos que se considere o primeiro motor de modo absoluto, não criado, e que se considere o movimento segundo sua substância, não segundo sua deformidade.

210 (62) Que a matéria exterior obedece à substância espiritual. – Isso é um erro, se entendido em um sentido absoluto, e segundo todo modo de transmutação.

211 (8) Que por suas aptidões naturais, nosso intelecto pode chegar ao conhecimento da primeira causa. – Isso soa mal e é um erro, se compreendido [no sentido] de um conhecimento imediato.

¹⁵⁹¹ Os termos em latim “*dicens quod*” significam, literalmente, “dizendo que”, como consta nas outras traduções consultadas. Optamos por traduzir por “no sentido de que”.

212 (74) Que a inteligência move o céu somente por sua vontade.

213 (71) Que a natureza, que é o princípio do movimento nos corpos celestes, é uma inteligência que move. – Isso é um erro, se entendido no sentido de uma natureza intrínseca, que é o ato ou a forma.

214 (128) Que a alma nunca seria movida se o corpo não fosse movido, assim como um <corpo> pesado ou leve nunca seria movido se o ar não fosse movido.

215 (10) Que sobre Deus não se pode conhecer senão que ele é, ou que ele é o próprio ser.

216 (11) Que não é inteligível que Deus seja positivamente um ente por si, mas ele é privativamente um ente por si.

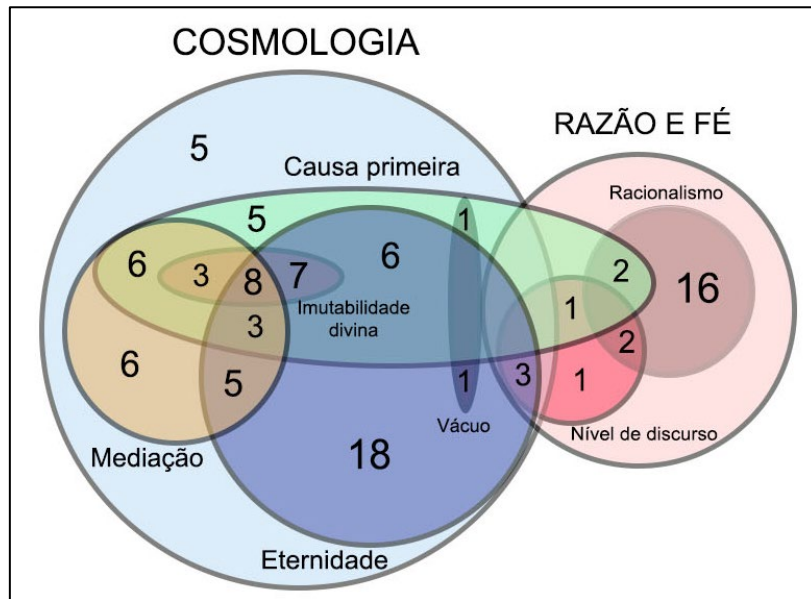
217 (187) Que não se deve dizer que a criação é uma mudança em direção à existência. – Isso é um erro, se se referir a todo modo de mudança.

218 (53) Que a inteligência, o anjo ou a alma separada não se encontram em nenhuma parte.

219 (54) Que as substâncias separadas não estão em lugar algum segundo sua substância. – Isso é um erro, se com isso entendemos que a substância não está em um lugar. Mas se o entendemos no sentido de que a substância seria a razão de estar em um lugar, então é verdade que elas (<as substâncias separadas>) não estão em parte alguma segundo sua substância.

ANEXO 2

Teses selecionadas e organizadas por tema (99)



COSMOLOGIA (5)	
92 (73)	Que os corpos celestes são movidos por um princípio intrínseco, que é a alma; e que são movidos pela alma e por uma potência apetitiva, como um animal. Assim como o animal é movido por seu apetite, assim também é o céu
100 (192)	Que os teólogos que dizem que o céu está às vezes em repouso argumentam a partir de uma falsa suposição; e dizer que o céu existe mas não se move, é afirmar coisas contraditórias
102 (75)	Que a alma do céu é uma inteligência, e os orbes celestes não são instrumentos das inteligências <celestes> mas seus órgãos, assim como o ouvido e o olho são órgãos da potência sensitiva
213 (71)	Que a natureza, que é o princípio do movimento nos corpos celestes, é uma inteligência que move. - Isso é um erro, se entendido no sentido de uma natureza intrínseca, que é o ato ou a forma
214 (128)	Que a alma nunca seria movida se o corpo não fosse movido, assim como um <corpo> pesado ou leve nunca seria nunca movido se o ar não fosse movido

ETERNIDADE (18)	
4 (87)	Que nada é eterno quanto ao fim, que não seja eterno quanto ao princípio
70 (38)	Que as inteligências, ou substâncias separadas, que se diz serem eternas, não têm propriamente uma causa eficiente, a não ser metaforicamente, porque elas têm uma causa que as conserva na existência; mas elas não foram feitas [como algo] novo, porque nesse caso seriam transmutáveis
71 (44)	Que nenhuma transmutação é possível nas substâncias separadas, nem existem em potência em relação a alguma coisa, porque são eternas e isentas de matéria

80 (40)	Que tudo o que não tem matéria é eterno, porque o que não é produzido por transmutação de matéria não existiu anteriormente: logo, é eterno
94 (32)	Que há dois princípios eternos, a saber, o corpo do céu e a sua alma
95 (31)	Que há três princípios nas coisas celestes: o sujeito do movimento eterno, a alma do corpo celeste e o Primeiro, que move como desejado. - Isso é um erro quanto aos dois primeiros
98 (84)	Que o mundo é eterno, porque o que possui uma natureza pela qual poderia existir para sempre no futuro, possui <igualmente> uma natureza pela qual pôde existir por todo o passado
99 (83)	Que o mundo, embora tenha sido feito a partir do nada, não foi, contudo, produzido [como algo] novo; e, embora tenha saído do não-ser para o ser, contudo o não-ser não precedeu o ser quanto à duração, mas somente quanto à natureza
101 (91)	Que uma infinidade de revoluções celestiais precederam <a revolução atual>, o que não foi impossível de ser compreendido pela causa primeira, mas para um intelecto criado <é impossível de compreender>
103 (109)	Que a forma, que deve existir e ser feita na matéria, não pode ser produzida por aquilo que não age a partir da matéria
107 (112)	Que os elementos são eternos. No entanto, eles foram novamente produzidos em sua disposição atual
109 (129)	Que a substância da alma é eterna; e que os intelectos agente e possível são eternos
125 (131)	Que o intelecto especulativo, considerado de modo absoluto, é eterno e incorruptível, mas, considerado em relação a um determinado homem, ele se corrompe quando as (imagens sensíveis) se corrompem nesse homem
185 (188)	Que não é verdade que algo seja feito a partir do nada, nem que algo tenha sido feito em uma primeira criação
192 (194)	Que uma forma material não pode ser criada
202 (111)	Que os elementos foram feitos em uma primeira geração a partir daquele caos, mas eles são eternos
205 (88)	Que o tempo é infinito quanto às suas duas extremidades: pois ainda que seja impossível atravessar uma infinidade da qual alguma [parte] precisou ser atravessada <sucessivamente>, contudo não é impossível atravessar uma infinidade da qual nenhuma [parte] precisou ser atravessada <sucessivamente>
217 (187)	Que não se deve dizer que a criação é uma mudança em direção à existência. - Isso é um erro, se se referir a todo modo de mudança

CAUSA PRIMEIRA (5)

26 (29)	Que a primeira causa poderia produzir um efeito igual a si, se não moderasse sua potência
34 (27)	Que a causa primeira não poderia fazer vários mundos

42 (15)	Que a primeira causa não possui a ciência dos futuros contingentes. Primeira razão: porque os futuros contingentes não existem. Segunda <razão>: porque os futuros contingentes são particulares, mas Deus conhece pela potência intelectual, a qual não pode conhecer o particular. Assim, se os sentidos não existissem, talvez o intelecto não distinguisse entre Sócrates e Platão, ainda que distinguisse entre homem e asno. A terceira <razão> é a relação entre causa e causado, pois a presciência divina é causa necessária das coisas previamente conhecidas. A quarta <razão> é a relação entre a ciência e aquilo que é conhecido, pois embora a ciência não seja a causa daquilo que é conhecido, este é entretanto, a partir do momento em que é conhecido, determinado para um dos dois lados de uma contradição, e isso ocorre muito mais na ciência divina do que na nossa
59 (64)	Que Deus é a causa necessária do movimento dos corpos superiores, assim como da conjunção e da divisão contingente nos astros
66 (99)	Que há vários primeiros motores

ETERNIDADE E CAUSA PRIMEIRA (6)	
5 (39)	Que todas as coisas separadas são coeternas ao primeiro princípio
28 (35)	Que Deus nunca criou a inteligência <celeste> mais do que cria atualmente
45 (37)	Que o primeiro princípio não é a causa própria das realidades eternas, a não ser metaforicamente, porque ele as conserva <na existência>, isto é, se ele não existisse, elas também não existiriam
58 (34)	Que Deus é a causa necessária da primeira inteligência <celeste>: pela <causa> posta se dá o efeito, e ambos são simultâneos quanto à duração
62 (25)	Que Deus é infinito quanto à sua potência, não por produzir algo a partir do nada, mas por manter um movimento infinito
203 (90)	Que o universo não pode cessar de existir, porque o primeiro agente possui o poder de transmutá-lo eternamente, ora em uma forma, ora em outra; e do mesmo modo, a matéria é naturalmente apta a ser transmutada

IMUTABILIDADE, ETERNIDADE E CAUSA PRIMEIRA (7)	
31 (130)	Que o intelecto humano é eterno porque procede de uma causa que tem sempre o mesmo modo, e porque não possui matéria pela qual possa existir antes em potência que em ato
52 (18)	Que aquilo que é determinado por si, como Deus, ou age sempre ou nunca <age>; e que muitas coisas são eternas
57 (65)	Que se todas as causas estiveram em repouso em um dado momento, é necessário admitir que Deus é móvel
72 (41)	Que as substâncias separadas não têm matéria pela qual possam existir em potência antes que em ato, e procedem de uma causa que tem sempre o mesmo modo: é por isso que elas são eternas
83 (45)	Que a inteligência <celeste> recebe sua perfeição de Deus desde a eternidade, uma vez que ela é imutável em todos os sentidos; a alma do céu, entretanto, não é assim

87 (85)	Que o mundo é eterno quanto a todas as espécies nele contidas; e que o tempo é eterno, assim como o movimento, a matéria, o agente e o recipiente; e <assim é> porque <tudo isso> procede do poder infinito de Deus, e é impossível que haja inovação no efeito sem uma inovação na causa
89 (89)	Que é impossível refutar os argumentos do Filósofo <em favor> da eternidade do mundo, a menos que digamos que a vontade do Primeiro implica uma contradição

MEDIAÇÃO (6)	
73 (56)	Que as substâncias separadas causam as coisas por meio de seu intelecto
84 (57)	Que a inteligência <celeste> recebe de Deus o ser através das inteligências <celestes> intermediárias
30 (58)	Que as inteligências superiores criam as almas racionais sem o movimento do céu; contudo, as inteligências inferiores criam a vegetativa e a sensitiva mediante o movimento do céu
110 (119)	Que os movimentos do céu acontecem por causa da alma intelectiva; e a alma intelectiva, ou o intelecto, não pode ser eduzida <da matéria> a não ser pela mediação de um corpo <celeste>
106 (81)	Que a causa efetiva imediata de todas as formas é um orbe
156 (79)	Que se o céu parasse, o fogo não agiria sobre a estopa, porque a natureza faltaria

MEDIAÇÃO E CAUSA PRIMEIRA (6)	
44 (28)	Que de um único primeiro agente não podem proceder múltiplos efeitos
47 (96)	Que consideradas em si mesmas, as coisas existentes se afastam da ordem da causa primeira, embora não <se afastem> em relação às outras causas agentes no universo. - Isso é um erro, porque a ordenação das coisas existentes é mais essencial e mais inseparável em relação à causa primeira, do que em relação às causas inferiores.
64 (33)	Que o efeito imediato do Primeiro deve ser somente um e o mais semelhante (possível) ao Primeiro
190 (16)	Que a primeira causa é a causa mais remota de todas as coisas. - Isso é um erro se com isso se entende que não seja a mais próxima
198 (98)	Que nas causas eficientes, a causa segunda exerce uma ação que ela não recebeu da causa primeira
199 (100)	Que nas causas eficientes, quando cessa a primeira, a segunda não cessa em sua operação, desde que opere segundo sua natureza

MEDIAÇÃO, CAUSA PRIMEIRA E IMUTABILIDADE (3)	
60 (95)	Que para que todos os efeitos sejam necessários em relação à causa primeira, não basta que a própria causa primeira seja inevitável, mas se exige <além disso> que as próprias causas intermediárias sejam inevitáveis. - Isso é um erro, porque nesse caso Deus não poderia produzir nenhum efeito necessário sem as causas posteriores
65 (176)	Que Deus ou a inteligência <celeste> não infunde a ciência na alma humana durante o sono, a não ser pela mediação de um corpo celeste

197 (93)	Que algumas coisas podem acontecer por acaso em relação à causa primeira; e que é falso que todas as coisas sejam preordenadas pela causa primeira, porque então elas aconteceriam necessariamente
----------	--

MEDIACÃO E ETERNIDADE (5)	
6 (92)	Que quando todos os corpos celestes retornarem ao mesmo ponto, o que acontece a cada 36.000 anos, retornarão os mesmos efeitos que agora ocorrem.
9 (138)	Que não houve um primeiro homem e não haverá um último, mas ao contrário, sempre houve e sempre haverá a geração do homem a partir do homem
10 (137)	Que a geração do homem é circular, razão pela qual a forma do homem retorna várias vezes sobre a mesma parte da matéria
137 (139)	Que embora a geração dos homens possa cessar, ela não cessará todavia em virtude da vontade do Primeiro, porque o primeiro orbe não move apenas em vista da geração de elementos, mas também <em vista da> dos homens
186 (77)	Que o céu nunca repousa, porque a geração das coisas inferiores, que é o fim do movimento do céu, não deve cessar; outra razão é que a existência do céu e a sua potência procedem de seu motor, e o céu os conserva por seu movimento. Por isso, se cessasse o movimento, cessaria de existir

MEDIACÃO, ETERNIDADE E CAUSA PRIMEIRA (3)	
35 (195)	Que sem um agente adequado, como um pai e um homem, um homem não poderia ser feito por Deus
38 (107)	Que Deus não pôde fazer a matéria-prima, a não ser mediante um corpo celeste
46 (108)	Que assim como nada pode ser produzido a partir da matéria sem um agente, nada pode ser produzido por um agente sem matéria; e que Deus não pode <ser> causa eficiente, a não ser em relação ao que possui a existência em potência na matéria.

MEDIACÃO, ETERNIDADE, CAUSA PRIMEIRA E IMUTABILIDADE (8)	
39 (21)	Que um novo <efeito> não pode proceder de uma vontade antiga sem uma transmutação precedente <nesta vontade>
43 (68)	Que o primeiro princípio não pode ser a causa das diversas realidades produzidas aqui embaixo, a não ser pela mediação de outras causas, uma vez que nada que seja transmutável se transmuta de diversos modos sem que <ele mesmo> tenha sido transmutado
48 (22)	Deus não pode ser a causa de um efeito novo, nem pode produzir algo de novo
54 (67)	Que o primeiro princípio não pode produzir imediatamente as coisas que podem ser geradas, porque elas são efeitos novos. Um efeito novo exige uma causa imediata que possa ser diferente daquilo que é
61 (70)	Que Deus (somente) poderia produzir <efeitos> contrários pela mediação de um corpo celeste, o qual é diverso quanto ao lugar
67 (36)	Que o Primeiro, absolutamente imóvel, move apenas pela mediação de algo que tenha sido movido, e tal movente imóvel é parte daquilo que é movido por si mesmo

88 (78)	Que nada seria novo se o céu não variasse em relação à matéria das coisas que podem ser geradas.
93 (72)	Que os corpos celestes possuem por si mesmos a eternidade quanto à sua substância, mas não a eternidade de movimento

VÁCUO E ETERNIDADE (1)

201 (190)	Que aquele que gera o mundo em sua totalidade pressupõe o vácuo, porque o lugar precede necessariamente aquilo que é gerado em um lugar; e então, antes da geração do mundo teria havido um lugar sem [algo] localizado <nesse lugar>, que é o vácuo
-----------	--

VÁCUO E CAUSA PRIMEIRA (1)

49 (66)	Que Deus não poderia mover o céu em linha reta, porque então deixaria um vácuo
---------	--

NÍVEL DE DISCURSO E ETERNIDADE (3)

90 (191)	Que o filósofo natural deve negar absolutamente a novidade [ou seja, a criação] do mundo, porque se apoia em causas e razões naturais. Mas o fiel pode negar a eternidade do mundo, porque se apoia em causas sobrenaturais
91 (80)	Que o argumento do Filósofo que demonstra que o movimento do céu é eterno não é sofisticado, e é espantoso que grandes homens não vejam isso
184 (189)	Que a criação não é possível, ainda que seja preciso sustentar o contrário segundo a fé

NÍVEL DE DISCURSO (1)

113 (135)	Que a alma separada não é alterável segundo a filosofia, ainda que ela possa ser alterada segundo a fé
-----------	--

NÍVEL DE DISCURSO E CAUSA PRIMEIRA (1)

147 (17)	Que o que é absolutamente impossível não pode ser feito por Deus, ou por outro agente. - Isso é um erro, se consideramos o impossível segundo a natureza
----------	--

NÍVEL DE DISCURSO E RACIONALISMO (2)

18 (216)	Que a ressurreição futura não deve ser admitida pelo filósofo, pois é impossível que ela seja investigada pela razão. - Isto é um erro, porque também o filósofo deve manter o intelecto cativo na obediência da fé
146 (184)	Que o possível ou impossível, considerados de modo absoluto, ou seja, segundo todos os modos, é o possível ou o impossível segundo a filosofia

RACIONALISMO E CAUSA PRIMEIRA (2)

36 (9)	Que, nesta vida mortal, podemos inteligir a Deus em sua essência
211 (8)	Que por suas aptidões naturais, nosso intelecto pode chegar ao conhecimento da primeira causa. - Isso soa mal e é um erro, se compreendido [no sentido] de um conhecimento imediato

RACIONALISMO (16)	
16 (201)	Que não se deve levar em consideração a fé, se se diz que alguma coisa é herética porque é contrária à fé
24 (7)	Que todas as ciências (não) são necessárias, exceto as disciplinas filosóficas, e que as ciências não são necessárias, a não ser por causa do costume dos homens
33 (177)	Que os êxtases e visões não ocorrem senão pela natureza
37 (4)	Que não se deve acreditar em nada a menos que seja conhecido por si, ou que possa ser demonstrado a partir daquilo que é conhecido por si
40 (1)	Que não há um estado mais excelente do que dedicar-se à filosofia
130 (166)	Que se a razão for reta, a vontade é reta <igualmente>. - Isso é um erro, porque é contrário ao comentário de Agostinho sobre esta passagem do salmo: "Consome-se minha alma no desejo", etc. <Sl 118,20>, e porque segundo este princípio, a graça não seria necessária à retidão da vontade, mas somente a ciência, o que foi o erro de Pelágio
144 (170)	Que todo o bem que é possível ao homem consiste nas virtudes intelectuais
145 (6)	Que não há nenhuma questão disputável pela razão que o filósofo não deva disputar e determinar, porque os argumentos são tomados a partir das coisas. A filosofia deve considerar todas as coisas segundo suas diversas partes
150 (5)	Que o homem não deve se contentar com a autoridade para ter certeza <acerca> de qualquer questão
151 (3)	Que para que o homem tenha certeza <a respeito de> alguma conclusão, é preciso que ele se tenha baseado em princípios conhecidos por si. - Isso é um erro, porque se fala de maneira geral tanto da certeza de apreensão quanto <da certeza> de adesão
152 (183)	Que os discursos do teólogo são baseados em fábulas
153 (182)	Que nada mais se sabe por se conhecer teologia
154 (2)	Que os únicos sábios do mundo são os filósofos
157 (171)	Que o homem ordenado quanto ao intelecto e ao afeto, como pode ser suficientemente pelas virtudes intelectuais e [por] outras <virtudes> morais, das quais fala o Filósofo na Ética, está suficientemente disposto para a felicidade eterna
174 (181)	Que há fábulas e erros na lei cristã, assim como nas outras
175 (180)	Que a lei cristã impede a instrução

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Fontes

AQUINO, Tomás de. **A unidade do intelecto, contra os averroístas**. São Paulo: Paulus, 2016.

DE BONI, Luis Alberto. **Filosofia medieval: textos**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2005.

DUHEM, Pierre. **Études sur Léonard de Vinci: ceux qu'il a lus et ceux qui l'ont lu (seconde série)**. Paris: F. de Nobele, 1955.

DUHEM, Pierre. **Études sur Léonard de Vinci: ceux qu'il a lus et ceux qui l'ont lu (troisième série)**. Paris: Éditions de archives contemporaines, 1984.

DUHEM, Pierre. **Le système du monde: histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic (v.5)**. Paris: Librairie Scientifique Hermann et Cie, 1917.

DUHEM, Pierre. **Le Système du Monde: histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic (v.6)**. Paris: Librairie Scientifique Hermann et Cie, 1954.

DUHEM, Pierre. **Le Système du Monde: histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic (v.7)**. Paris: Hermann, 1956.

DUHEM, Pierre. **Le Système du Monde: histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic (v.8)**. Paris: Hermann, 1958.

DUHEM, Pierre. **Le Système du Monde: histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic (v.9)**. Paris: Hermann, 1958.

DUHEM, Pierre. **Le Système du Monde: histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic (v.10)**. Paris: Hermann, 1959.

HISSETTE, Roland. **Enquête sur les 219 articles condamnés à Paris le 7 mars 1277**. Louvain: Publications universitaires, 1977.

PICHÉ, David. **La condamnation parisienne de 1277**. Paris: Vrin, 1999.

Referências

AGOSTINHO, Santo. **Confissões**. São Paulo: Paulus, 1997.

- AQUINO, Tomás de. **A unidade do intelecto, contra os averroístas**. São Paulo: Paulus, 2016.
- BIANCHI, Luca. “Censure, liberté et progrès intellectuel à l’Université de Paris au XIIIe siècle”. **Archives d’histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge**, v. 63, p. 45–93, 1996.
- BOEHNER, Philotheus; GILSON, Etienne. **História da filosofia cristã: desde as origens até Nicolau de Cusa**. Petrópolis: Vozes, 2012.
- CHESTERTON, Gilbert K. **O que há de errado com o mundo**. Campinas: Ecclesiae, 2013.
- CIPRIANO, São. **A Unidade da Igreja Católica**. Petrópolis: Vozes, 1973.
- COPAN, Paul; LONGMAN III, Tremper; REESE, Christopher L.; *et al* (Orgs.). **Dicionário de cristianismo e ciência: obra de referência definitiva para a interseção entre fé cristã e ciência contemporânea**. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2018.
- DANIEL-ROPS. **A Igreja da Renascença e da Reforma (I)**. São Paulo: Quadrante, 1996.
- DANIEL-ROPS. **A Igreja da Renascença e da Reforma (II)**. São Paulo: Quadrante, 1999.
- DANIEL-ROPS. **A Igreja das Catedrais e das Cruzadas**. São Paulo: Quadrante, 1993.
- DANIEL-ROPS. **A Igreja dos Apóstolos e dos Mártires**. São Paulo: Quadrante, 1988.
- DANIEL-ROPS. **A Igreja dos Tempos Bárbaros**. São Paulo: Quadrante, 1991.
- DANIEL-ROPS. **O que é a Bíblia?** São Paulo: Editora Flamboyant, 1958.
- DANIEL-ROPS, Henri. **A vida diária nos tempos de Jesus**. São Paulo: Sociedade Religiosa Edições Vida Nova, 1986.
- DE BONI, Luis Alberto. **Filosofia medieval: textos**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2005.
- DE BONI, Luis Alberto. **Lógica e linguagem na Idade Média: atas do 4º Encontro de Filosofia Medieval da Comissão de Filosofia Medieval do Brasil. Porto Alegre, 8-12 de Novembro de 1993**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1995.

- DOLZA, Luisa. **História da tecnologia**. Lisboa: Editorial Teorema, 2009.
- DUHEM, Pierre. **Études sur Léonard de Vinci: ceux qu'il a lus et ceux qui l'ont lu (seconde série)**. Paris: F. de Nobele, 1955.
- DUHEM, Pierre. **Études sur Léonard de Vinci: ceux qu'il a lus et ceux qui l'ont lu (troisième série)**. Paris: Éditions de archives contemporaines, 1984.
- DUHEM, Pierre. **Le Système du Monde: histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic (v.10)**. Paris: Hermann, 1959.
- DUHEM, Pierre. **Le système du monde: histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic (v.5)**. Paris: Librairie Scientifique Hermann et Cie, 1917.
- DUHEM, Pierre. **Le Système du Monde: histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic (v.6)**. Paris: Librairie Scientifique Hermann et Cie, 1954.
- DUHEM, Pierre. **Le Système du Monde: histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic (v.7)**. Paris: Hermann, 1956.
- DUHEM, Pierre. **Le Système du Monde: histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic (v.8)**. Paris: Hermann, 1958.
- DUHEM, Pierre. **Le Système du Monde: histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic (v.9)**. Paris: Hermann, 1958.
- ÉVORA, F. R. **Século XIX: o nascimento da ciência contemporânea**. Campinas: CLE/Unicamp, 1993.
- FERNÁNDEZ, E. M. **Historia del cristianismo II: el mundo medieval**. Madrid: Editorial Frotta, 2011.
- FROSSARD, André. **Há um outro mundo**. São Paulo: Quadrante, 2003.
- GIMPEL, Jean. **A revolução industrial da Idade Média**. Rio de Janeiro: Zahar, 1977.
- GOULD, Stephen Jay. **Dinossauro no palheiro: reflexões sobre história natural**. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.
- GOULD, Stephen Jay. **Pilares do Tempo: ciência e religião na plenitude da vida**. Rio de Janeiro: Rocco, 2002.
- GRANT, Edward. **História da filosofia natural: do mundo antigo ao século XIX**. São

Paulo: Madras, 2009.

GRANT, Edward. **Os fundamentos da Ciência Moderna na Idade Média**. Porto: Porto Editora, 2002.

HARRISON, Peter (Org.). **Ciência e Religião**. São Paulo: Ideias & Letras, 2014.

HISSETTE, Roland. **Enquête sur les 219 articles condamnés à Paris le 7 mars 1277**. Louvain: Publications universitaires, 1977.

HISSETTE, Roland. Étienne Tempier et ses condamnations. **Recherches de théologie ancienne et médiévale**, v. 47, p. 231–270, 1980.

HISSETTE, Roland. Note sur le syllabus “antirationaliste” du 7 mars 1277. **Revue Philosophique de Louvain**, v. 88, n° 79, p. 404–416, 1990.

HULSHOF, Margarida. **Conversando sobre a Bíblia**. São Paulo: Cultor de Livros, 2017.

KOYRÉ, Alexandre. Le vide et l’espace infini au XIV^e siècle. **Archives d’histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge**, v. 17, p. 45–91, 1949.

LÉON-DUFOUR, Xavier; DUPLACY, Jean; GEORGE, Augustin; *et al* (Orgs.). **Vocabulário de Teologia Bíblica**. Petrópolis: Vozes, 1992.

LINDBERG, David C. **Los inicios de la ciencia occidental: la tradición científica europea en el contexto filosófico, religioso e institucional: desde el 600 a.C hasta 1450**. Barcelona: Paidós, 2002.

MCGRADÉ, A. S. (Org.). **Filosofia medieval**. Aparecida: Ideias & Letras, 2008.

NUNES, Ruy Afonso da Costa. A origem da Universidade de Paris (I). **Revista de História**, v. 34 (69), 1967.

PERNOUD, Régine. **Luz sobre a Idade Média**. Lisboa: Publicações Europa-América, 1981.

PICHÉ, David. **La condamnation parisienne de 1277**. Paris: Vrin, 1999.

RATZINGER, Joseph. **Compreender a Igreja hoje: vocação para a comunhão**. Petrópolis: Vozes, 2005.

RATZINGER, Joseph. **Introdução ao Cristianismo**. São paulo: Edições Loyola, 2005.

SARANYANA, Josep-Ignasi. **A filosofia medieval: das origens patrísticas à escolástica barroca**. São paulo: Instituto Brasileiro de Filosofia e Ciência “Raimundo Lúlio”, 2006.

Atlas historique de Paris. Disponível em: <<http://paris-atlas-historique.fr/18.html>>. Acesso em: 10 fev. 2021.

Catecismo da Igreja Católica. 4ª edição. São paulo: Edições Loyola, 1999.