

# Teoria da Atenção em Pedro de João' Olivi

Márcio Paulo Cenci

DISSERTATIO  
FILOSOFIA

# TEORIA DA ATENÇÃO EM PEDRO DE JOÃO OLIVEIRA

Série Dissertatio Filosofia

# TEORIA DA ATENÇÃO EM PEDRO DE JOÃO OLIVEIRA

Márcio Paulo Cenci

**DISSERTATIO**  
**FILOSOFIA**  
Pelotas, 2023.



**Editora UFPel**

**Chefia:**

Ana da Rosa Bandeira | EDITORA-CHEFE

**Seção de Pré-produção:**

Isabel Cochrane | ADMINISTRATIVO

Suelen Aires Böettge | ADMINISTRATIVO

**Seção de Produção:**

Eliana Peter Braz | PREPARAÇÃO DE ORIGINAIS

Marisa Helena Gonsalves de Moura | CATALOGAÇÃO

Anelise Heidrich | REVISÃO

Suelen Aires Böettge | ADMINISTRATIVO

Fernanda Figueredo Alves | PROJETO GRÁFICO E DIAGRAMAÇÃO

Carolina Abukawa (Bolsista) | PROJETO GRÁFICO E DIAGRAMAÇÃO

Angélica Knuth (Bolsista) | PROJETO GRÁFICO E DIAGRAMAÇÃO

**Seção de Pós-produção:**

Madelon Schimmelpfennig Lopes | ADMINISTRATIVO

Eliana Peter Braz | ADMINISTRATIVO



### **CONSELHO EDITORIAL DO NEPFIL online**

Prof. Dr. João Hobuss  
Prof. Dr. Juliano Santos do Carmo (Editor-Chefe)  
Prof. Dr. Alexandre Meyer Luz (UFSC)  
Prof. Dr. Rogério Saucedo (UFSM)  
Prof. Dr. Renato Duarte Fonseca (UFSM)  
Prof. Dr. Arturo Fatturi (UFFS)  
Prof. Dr. Jonadas Techio (UFRGS)  
Profa. Dra. Sofia Alborno Stein (UNISINOS)  
Prof. Dr. Alfredo Santiago Culleton (UNISINOS)  
Prof. Dr. Roberto Hofmeister Pich (PUCRS)  
Prof. Dr. Manoel Vasconcellos (UFPEL)  
Prof. Dr. Marco Antônio Caron Ruffino (UNICAMP)  
Prof. Dr. Evandro Barbosa (UFPEL)  
Prof. Dr. Ramón del Castillo (UNED/Espanha)  
Prof. Dr. Ricardo Navia (UDELAR/Uruguai)  
Profa. Dra. Mônica Herrera Noguera (UDELAR/Uruguai)  
Profa. Dra. Mirian Donat (UEL)  
Prof. Dr. Giuseppe Lorini (UNICA/Itália)  
Prof. Dr. Massimo Dell'Utri (UNISA/Itália)

### **COMISSÃO TÉCNICA (EDITORIAÇÃO)**

Prof. Dr. Juliano Santos do Carmo (Editor-Chefe)

### **DIREÇÃO DO IFISP**

Profa. Dra. Elaine Leite

### **CHEFE DO DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA**

Prof. Dr. Sérgio Strefling

## **Série Dissertatio Filosofia**

A Série Dissertatio Filosofia é uma iniciativa do Núcleo de Ensino e Pesquisa em Filosofia do Departamento de Filosofia da UFPel. Todas as publicações recebem o selo editorial do NEPFIL online e possui por objetivo geral a disponibilização de materiais bibliográficos relevantes tanto para o ensino, quanto para a pesquisa em filosofia.

### **EDITOR DA SÉRIE:**

Juliano Santos do Carmo (UFPEL)

### **EQUIPE TÉCNICA:**

Diagramação: Lucas Silva

Capista: Juliano Santos do Carmo

### **CRÉDITOS DA IMAGEM DE CAPA:**

Carl Gustav Carus - Stone Age Mound, 1820

[https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Carl Gustav Carus Stone Age Mound.jpg](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Carl_Gustav_Carus_Stone_Age_Mound.jpg)

© **Série Dissertatio Filosofia, 2023.**

Universidade Federal de Pelotas  
Departamento de Filosofia  
Núcleo de Ensino e Pesquisa em Filosofia  
Editora da Universidade Federal de Pelotas

**NEPFil online**

Rua Alberto Rosa, 154 – CEP 96010-770 – Pelotas/RS

Os direitos autorais estão de acordo com a Política Editorial do NEPFil online. As revisões ortográficas e gramaticais foram realizadas pelos organizadores. Os direitos autorais dos autores aqui traduzidos são de responsabilidade única e exclusiva dos organizadores do volume.

**Primeira publicação em 2023 por NEPFil online e Editora da UFPel.**

**Dados Internacionais de Catalogação**

---

N123 Teoria da Atenção em Pedro de João Olivi.  
[recurso eletrônico] Autor: Márcio Paulo Cenci – Pelotas: NEPFIL Online, 2023.

323p. - (Série Dissertatio Filosofia).

Modo de acesso: Internet  
<wp.ufpel.edu.br/nepfil>  
ISBN: 978-65-998645-5-1

1. Filosofia. 2. Pedro de João Olivi I. Cenci. Márcio Paulo

COD 100

---



## LISTA DE ABREVIATURAS

### PEDRO DE JOÃO OLIVI

|                    |                                                   |        |
|--------------------|---------------------------------------------------|--------|
| <i>Quod. Quin.</i> | Quodlibeta Quinque (2002)                         |        |
| <i>II Sent.</i>    | Quaestiones in Secundum<br>Sententiarum (1922-26) | Librum |
| <i>Quae. Log.</i>  | Quaestiones Logicales (1986)                      |        |
| <i>Quod.</i>       | Quodlibeta (1509)                                 |        |
| <i>LSA.</i>        | Lectura super Apocalipsim (2009)                  |        |

### BOAVENTURA DE BAGNORÉGIO

|                          |                                               |        |
|--------------------------|-----------------------------------------------|--------|
| <i>In I Lib. Sent.</i>   | Commentaria in quatuor<br>Sententiarum (1883) | Libros |
| <i>In II Lib. Sent.</i>  | Commentaria in quatuor<br>Sententiarum (1885) | Libros |
| <i>In III Lib. Sent.</i> | Commentaria in quatuor<br>Sententiarum (1887) | Libros |
| <i>Coll. In Hexam.</i>   | Collationes in Hexaméron (1891)               |        |

### GUILHERME DE OCKHAM

|             |                                                           |         |
|-------------|-----------------------------------------------------------|---------|
| <i>Rep.</i> | Quaestiones in Librum<br>Sententiarum (Reportatio) (1984) | Quartum |
| <i>OTh.</i> | Opera Theologica                                          |         |

### TOMÁS DE AQUINO

|                        |                          |  |
|------------------------|--------------------------|--|
| <i>ST.</i>             | Summa Theologiae         |  |
| <i>Sent. De Anima.</i> | Sententia Libri De anima |  |



## Sumário

|                                                                       |            |
|-----------------------------------------------------------------------|------------|
| PREFÁCIO                                                              | 08         |
| INTRODUÇÃO                                                            | 11         |
| <b>1 TEORIA DA MATÉRIA</b>                                            | <b>19</b>  |
| 1.1 Matéria, potencialidade e forma                                   | 20         |
| 1.1.1 Matéria e potencialidade                                        | 28         |
| 1.1.2 Matéria e forma                                                 | 37         |
| 1.2 Matéria corporal e matéria espiritual – composição e simplicidade | 46         |
| <b>2 TEORIA DA ALMA HUMANA</b>                                        | <b>60</b>  |
| 2.1 Interação alma-corpo e problema mente-corpo                       | 61         |
| 2.2 A alma humana e o composto humano: uma controvérsia histórica     | 68         |
| 2.3 A unidade substancial do composto humano                          | 75         |
| 2.3.1 O corpo humano e as formas vegetativa e sensitiva da alma       | 76         |
| 2.3.2 A alma humana                                                   | 83         |
| 2.3.2.1 Partes formais da alma humana                                 | 83         |
| 2.3.2.2 Subordinação e continuidade nas potências anímicas            | 88         |
| 2.3.3 O método da colligantia naturalis                               | 97         |
| <b>3 TEORIA DAS POTÊNCIAS ANÍMICAS</b>                                | <b>113</b> |
| 3.1 Estrutura das potências anímicas                                  | 113        |
| 3.2 Teoria das Potências da Alma Racional Humana                      | 129        |
| 3.2.1 Elementos da teoria do intelecto                                | 136        |
| 3.2.2 Elementos da teoria da vontade                                  | 143        |

|                                                                                |            |
|--------------------------------------------------------------------------------|------------|
| 3.2.2.1 A experiência subjetiva (affectus) da liberdade da vontade             | 148        |
| 3.2.2.2 A indeterminação externa da potência volitiva                          | 157        |
| 3.2.2.3 A primazia da vontade                                                  | 163        |
| 3.3 Teoria das Potências Sensórias da Alma Humana                              | 169        |
| 3.3.1 Os sentidos exteriores                                                   | 170        |
| 3.3.1.1 Uma potência apreensiva e a indistinguibilidade dos sentidos           | 171        |
| 3.3.1.2 A potência apreensiva e a distinção entre os sentidos exteriores       | 174        |
| 3.3.1.3 O sentido do tato – um caso singular                                   | 187        |
| 3.3.2 O sentido comum como o sentido interno                                   | 192        |
| 3.3.2.1 Distinção entre os sentidos particulares e o sentido comum             | 193        |
| 3.3.2.2 Modo de ação do sentido comum                                          | 199        |
| <b>4 INTENCIONALIDADE E ATENÇÃO NO ATO COGNITIVO PERCEPTUAL</b>                | <b>206</b> |
| 4.1 Intencionalidade e apreensão sensorial                                     | 207        |
| 4.2 A natureza ativa da alma                                                   | 217        |
| 4.2.1 Os constituintes do ato cognitivo: o modo agente, paciente e terminativo | 219        |
| 4.2.1.1 As objeções                                                            | 219        |
| 4.2.1.2 Os modos de ação e recepção                                            | 225        |
| 4.2.2 O objeto e a causa terminativa: o terceiro componente do ato cognitivo   | 234        |
| 4.2.2.1 O objeto como termo e a terminação da potência                         | 234        |
| 4.2.2.2 A causa terminativa                                                    | 242        |
| 4.2.2.3 Atenção e terminação                                                   | 248        |
| 4.3 A teoria da atenção e o giro na teoria da cognição                         | 256        |

|                                                            |     |
|------------------------------------------------------------|-----|
| 4.3.1 Crítica à teoria das species e da extramissão        | 258 |
| 4.3.1.1 A superfluidade das species e o risco de ceticismo | 258 |
| 4.3.1.2 Elementos da crítica às teorias extramissivas      | 265 |
| 4.3.2 A teoria da atenção                                  | 268 |
| 4.3.2.1 Análise do termo aspectus como atenção             | 269 |
| 4.3.2.2 Características da atenção cognitiva               | 284 |
| 4.3.2.3 Classificação e graus de atenção                   | 293 |
| 4.3.2.4 Atenção intencional da potência cognitiva          | 300 |
| CONCLUSÃO                                                  | 307 |
| REFERÊNCIAS                                                | 313 |

## PREFÁCIO

Em especial nas últimas três décadas, crescente interesse tem sido despertado, na pesquisa acadêmica em filosofia medieval, para o estudo da obra de autores importantes da Escolástica dos séculos 13-14, que, não obstante isso, eram poucos presentes na historiografia ou pareciam, inicialmente, meramente preceder ou então gravitar em torno de figuras maiores como Tomás de Aquino, João Duns Scotus e Guilherme de Ockham. Com efeito, acerca de muitos daqueles autores, já no desenrolar dos estudos compreensivos – ainda em andamento –, ganhou-se a firme convicção de serem intelectuais de grandeza e relevância próprias. Um desses pensadores é, sem dúvida, o frade franciscano Pedro de João Olivi (ca. 1248–1298), francês de nascimento, cujas ideias estão sendo resgatadas e reconhecidas em seu singular grau de originalidade e desdobramento crítico. A pesquisa em filosofia medieval têm atestado o gênio inovador de Olivi sobretudo no que diz respeito ao estudo da mente (a sua natureza, as suas ações e os seus poderes) e, mais em específico, ao estudo da vontade e da liberdade (em que se sobressai um tipo libertarista forte de teoria da liberdade da vontade, nos termos de uma “contingência sincrônica” nos atos da vontade, noção essa que, pouco anos depois, foi retomada e defendida criteriosamente pelo também franciscano João Duns Scotus).

No caso de Pedro de João Olivi, toda investigação sobre a sua obra e o seu pensamento acabam sendo também um tributo tardio. Afinal, tanto durante a sua vida quanto postumamente, logo após o seu falecimento, os escritos de Olivi receberam condenações, havendo proibição de leitura e de posse de seus textos. Sendo um tributo, o trabalho de Márcio Paulo Cenci vai, entretanto, ainda muito além. Está-se diante de uma extraordinária pesquisa, que realiza direto e minucioso exame das fontes, pondo em perspectiva e em permanente diálogo – com notável completitude – a literatura secundária sobre a filosofia teórica de Olivi. Justamente aqui, pois, a saber, no estudo da filosofia da mente e do conhecimento de Olivi, a presente obra, além dos méritos em si, abre caminhos para a pesquisa em filosofia medieval no Brasil e em língua portuguesa.

Como recém foi dito, o roteiro que Márcio Paulo Cenci oferece tem a meta de percorrer os passos essenciais para compreender a filosofia da mente e a epistemologia de Pedro de João Olivi. O objetivo de seu estudo é provar que e

explicar como a “percepção” é um “processo ativo” de conhecimento de aspectos do mundo exterior, processo esse que só se justifica em se assumindo a “atenção intencional” como força que inere às potências cognoscentes. Essas mesmas asserções pressupõem, contudo, outros passos teóricos fundamentais, a saber, a teoria da matéria (dividida por Olivi em “corpórea” e “espiritual”) e da forma, a teoria da alma, dos seus atos e das suas potências, e ainda – não por último (!), mas, na verdade, já como parte da teoria dos atos da alma – o debate em torno da representação ou não do objeto exterior, conhecido por *species* diversas.

Famosamente, Pedro de João Olivi rejeita, como uma consequência mesma da tese do caráter ativo do intelecto, a necessidade da representação do objeto por *species* sensórias e inteligíveis para o propósito do conhecimento perceptual; antes, defende a tese de que o próprio ato de cognição, por assim dizer, “representa” o objeto percebido. Márcio Paulo Cenci sustenta, de forma convincente, a formulação de um tipo de “realismo direto” na teoria oliviana do conhecimento perceptual, o qual se coloca em explícita dissonância com toda a tradição anterior – de clara índole aristotélica –, em que, na percepção e no entendimento intelectual, há originalmente recepção passiva de estímulos externo-sensoriais devidos aos objetos como causas efetivas e mediatamente às *species* por eles causadas. No quadro de uma metodologia introspectivo-reflexiva sobre a vida mental cognitiva, o autor mostra como Olivi busca discriminar todos os passos da relação entre alma cognoscente e mundo exterior material, e nesses passos sempre subjaz uma discussão sobre o modo como mente e mundo material são – ou não – causas do ato cognitivo que se chama “percepção”. Assumida a tese do caráter ativo do intelecto, o *aspectus intentionis* vem a ser o conceito chave da teoria da cognição de Olivi, uma vez que a “atenção”, quase a modo de uma condição “pré-cognitiva”, porém intencional, faz com que as potências anímicas convivam aos objetos do mundo exterior.

A pesquisa filosófica sobre a epistemologia medieval e a epistemologia da percepção *lato sensu* ganha, com o presente estudo, uma contribuição fundamental. Os leitores que percorrerem as páginas da obra reconhecerão a perene dinâmica de antigas questões disputadas.

*Roberto Hofmeister Pich, Bonn (Alemanha), 25 de julho de 2018.*

## INTRODUÇÃO

A percepção é um processo ativo em que o cognoscente tem acesso às qualidades sensoriais dos objetos exteriores. Como processo ativo, a percepção somente tem seu desempenho completo se a atenção intencional, como um tipo de modificação da ação das potências quando dirigidas aos objetos exteriores, for considerada necessária. Essa tese é sustentada por Pedro de João Olivi (1247/8-1298).<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Pedro de João Olivi [*Petrus Ioannis Olivi*] nasceu em 1247/8 no sul da França, no Languedoc, na cidade de Sérignan. Com 12 anos entrou na Ordem dos Frades Menores em Beziérs e, em seu tempo de estudo em Paris (1267-1272) esteve em contato com São Boaventura de Bagnoregio e outros mestres da Ordem Franciscana. Porém, não se tornou Doutor em Teologia, embora tenha escrito as *Quaestiones in Librus Sententiarum Petri Lombardi*. Dedicou-se ao ensino e à formação de frades em várias casas dos Franciscanos de sua região natal até 1283, quando sofreu uma censura interna à Ordem de suas opiniões acerca da alma humana, dos sacramentos, entre outros tópicos. Entretanto, respondeu suficientemente a todas as críticas. Após as respostas, Mateus de Aquasparta, como novo Geral da Ordem Franciscana, reabilitou-o ao ensino e envio-o a Florença (1287-1289). Nesse período, é provável que Dante Alighieri estivesse presente às aulas ministradas por Olivi. Após essa etapa, retornou a Montpellier e Narbone, onde faleceu em 14 de março de 1298. A sua produção bibliográfica, pelo que se sabe, pode ser dividida em três grupos: um primeiro grupo, de obras exegéticas, como os comentários à Escritura; um segundo de caráter especulativo, de tópicos de Filosofia e Teologia, com as *Quaestiones* sobre as *Sentenças* de Pedro Lombardo. E, um terceiro grupo, de textos de espiritualidade e mística, normalmente, orientado à Ordem, mas não somente, como as *Quaestiones de Perfectione Evangelica*. Destaca-se aqui dois pontos: Olivi foi um dos únicos teólogos do século XIII a comentar um grande número de livros da Sagrada Escritura (23 do Antigo Testamento e 15 do Novo Testamento). E, em segundo lugar, a sua *Lectura super Apocalipsim* (LSA) teve um impacto (no século XIV) muito forte em setores da Ordem Franciscana como entre grupos espirituais, pois oferecia uma interpretação do Livro do Apocalipse congregando em uma exegese intrincada elementos joaquimitas e fatos respectivos a São Francisco de Assis. A recepção da obra de Olivi não é fácil de detectar, tanto pela peculiaridade de seu pensamento, como pelas censuras que sofreu. A sua tese original de que *a alma intelectual, considerada por si e como tal, não é a forma do corpo humano* havia sido criticada em 1283. Mas, no XV Concílio Ecumênico em Vienne, França

Na teoria da cognição, o principal problema enfrentado pelos filósofos escolásticos, principalmente nos séculos XIII-XIV, consistia em criar uma teoria sistemática e harmoniosa que pudesse explicar como os animais, principalmente os humanos, processam, adquirem e guardam as informações acerca do mundo real ao seu redor. Para um filósofo medieval, desse tempo, uma formulação do problema da percepção poderia ser assim: como é possível que a matéria corpórea, ou os corpos, possam agir de modo a produzir algum efeito na alma? E como algo nobre, mais elevado, como a alma, pode *unir-se* ao corpo (mais inferior)? Uma teoria da percepção deveria responder a esses problemas.

As potências sensoriais são a mediação para a percepção intelectual das qualidades sensíveis dos objetos. De fato, essa é uma afirmação com forte apelo intuitivo, pois é tomado como natural que as potências sensoriais, em seus desempenhos, tenham a função de mediadoras das qualidades dos objetos. Mas esses desempenhos exigiriam uma relação direta com os objetos ou dependeria da existência de outros desempenhos intermediários, ou mesmo a instanciação de mediadores para que a ação cognitiva se completasse? A pergunta central no tópico da cognição diz respeito à possibilidade dos corpos agirem na alma para produzir os estados mentais de apreensão e volição? É justamente o debate acerca da ação possível dos objetos exteriores à mente que responde às essas questões.

---

(1311-1313), em torno de 15 anos após a morte de Olivi, uma formulação semelhante é considerada herética nas *Constitutiones* do Papa Clemente V. Tal formulação é normalmente associada à posição de Olivi, mas sem maiores justificativas. Foi somente em 1326 que algumas sentenças da *Lectura super Apocalipsym* foram condenadas pelo Papa João XXII. Nesse mesmo ano, consta ainda que seu túmulo na Catedral de Narbonne foi destruído e seu restos mortais queimados, daí uma certa *damnatio memoriae* de sua obra, que começou a ser recuperada com a edição crítica das *Quaestiones in Secundum Librum Sententiarum* entre 1922 e 1926, por Bernard Jansen S.I. Contudo, há certo consenso que a condenação de Olivi se deu menos em razão de temas teológicos do que parte da estratégia contra as mudanças que a aceitação do ideal da pobreza implicaria. Cf. para conhecimento sobre a biografia de Olivi em David BURR, *L'Histoire de Pierre Olivi: Franciscan Persécuté*, trans. by François-Xavier Putallaz (Fribourg, Paris: Editions Universitaires de Fribourg, Cerf, 1997), p. 296. E David BURR, *The spiritual Franciscans: from protest to persecution in the century after Saint Francis* (Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 2001), p. 427. E, François-Xavier PUTALLAZ, *Figures Franciscaines: de Bonaventure à Duns Scot* (Paris: Lés Editions du Cerf, 1997), p. 184.

Uma teoria que considera a mediação na ação sensorial respectiva ao mundo exterior admite que há entre os objetos sensoriais, em especial, entre as suas qualidades sensíveis, e o ente cognoscente, e suas potências apreensivas, um elo, que justifica a passagem das qualidades às potências, e delas ao intelecto. Essa imagem de uma teoria da cognição é associada àquelas que dependem das *species*, entendidas como mediadores representacionais, em que há a veiculação das qualidades dos corpos à mente.

Mas essa não é a única imagem de uma teoria da cognição. Outra possível é que o acesso das potências aos objetos é garantido pela natureza ativa das potências em se dirigir ao mundo exterior. E, sem qualquer mediação, a potência pode atingir as qualidades sensoriais e apreender as qualidades sensíveis. Nessa imagem as potências racionais podem atingir diretamente, sem representação e, portanto, sem *species*, aspectos cognitivos relevantes do mundo exterior.

Outra imagem possível seria a negação da necessidade de conexão entre as qualidades do mundo exterior e os desempenhos das potências mentais quando fazem alegações respectivas às tais qualidades e à existência dos objetos no mundo exterior. Ou seja, que a alegação de existência e as qualidades sensórias que podem estar conectadas à ela não é necessária. Ora, se a alegação acerca do mundo exterior não é necessária, dado que *pode* ser o caso sem a existência do objeto, então todo ato perceptual teria caráter ocasional.

Ora, associado a essa imagem, se o acesso ao mundo exterior depende dos sentidos exteriores, há também o problema em evitar o ceticismo quanto à confiabilidade dos sentidos. Em outros termos, deve-se determinar qual é o grau de certeza que envolve a ação cognitiva no desempenho dos sentidos exteriores e do sentido interior na percepção das coisas cognoscíveis do mundo exterior? E no caso da teoria de Olivi, em que termos deve ser descrito o desempenho das potências anímicas na ocasião da percepção dos objetos exteriores? Em que termos se classifica o conteúdo do que é o sensorialmente percebido? Ou seja, quais as condições de descrição da natureza das sensações?



Neste livro<sup>2</sup>, pretendo sustentar que Pedro de João Olivi possui uma teoria da cognição que não pode ser considerada parte das imagens das teorias acima, pois a ênfase que ele oferece é que o ato perceptual respectivo ao mundo exterior depende da modificação da ação ou do desempenho das potências no momento em que estão voltadas aos objetos exteriores (ou, mais especialmente, às suas qualidades sensoriais). Essa modificação é justamente a seleção intencional do objeto, e a orientação às suas qualidades proporcionada pela atenção [*attentio*, *aspectus*]. Assim, em Olivi, a atenção é uma força que age com as potências, ou nas potências, para proporcionar a percepção. Por isso precisamos distinguir, classificar e explicar o tipo de força que ela é e como age nas potências cognitivas.

Para sustentar essa tese sobre a teoria da atenção em Olivi, são necessários alguns esclarecimentos prévios. A historiografia da teoria da atenção não a considera como um tópico que comporia a agenda da Filosofia entre os medievais. O verbete *attention* da *Stanford Encyclopedia of Philosophy* no *Historical Overview*<sup>3</sup> cita nessa ordem os filósofos modernos: Descartes, Berkeley e Locke, que consideraram a atenção com um importante papel epistêmico, ainda que sem uma teoria da atenção propriamente dita. Não há qualquer consideração respectiva a autores anteriores.

O tópico da atenção, ao menos contemporaneamente, é precípua ao campo da psicologia cognitiva e de modo mais profícuo à neurociência. O *background* é a obra de William James, *The Principles of Psychology* (1890)<sup>4</sup>, onde se sugere que consta aí a primeira teoria da atenção propriamente dita acerca da percepção do mundo exterior<sup>5</sup>.

---

<sup>2</sup> Este livro é uma adaptação da tese intitulada “A atenção intencional na teoria da cognição de Pedro de João Olivi”, defendida no Programa de Pós-Graduação na Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul sob orientação do Prof. Dr. Roberto Hofmeister Pich. Agradeço profundamente aos que possibilitaram a realização desse trabalho e à oportunidade de divulgação.

<sup>3</sup> Cf. Christopher MOLE, ‘Attention’, in *Stanford Encyclopedia of Philosophy* <<http://plato.stanford.edu/entries/attention/>> [accessed 02 November 2014].

<sup>4</sup> Cf. o capítulo XI ‘Attention’ em William JAMES, *The Principles of Psychology* (Cambridge, Massachusetts, London: Harvard University Press, 1983), 1-2, pp. 380-432.

<sup>5</sup> Sobre isso, cf. o capítulo introdutório “Attention” de Christopher D. WICKENS and Jason S. MCCARLEY, *Applied Attention Theory* (Boca Raton, London, New York: CRC Press, 2008), pp. 01-7.

De fato, esse é um tópico de vasta publicação em campos da neurociência e psicologia cognitiva na análise dos processos fisiológicos da atenção.<sup>6</sup> Não parece suficiente que a explicação dos processos cerebrais da atenção seja suficiente para descrever o tratamento dos processos cognitivos perceptuais. Há de se propor elementos para uma teoria da atenção que traga inovações na ampliação da compreensão dos processos cognitivos humanos.

Embora aqui ainda não esteja descrita uma teoria completa da atenção, pois de fato a descrição do processos cerebrais foi considerada como suposta quando do tratamento da teoria do corpo em Olivi, há, sim, a afirmação premissas importantes acerca da necessidade da atenção como um desempenho que acompanha intencionalmente as ações das potências anímicas. Em outros termos, no pensamento de Olivi há, se não uma teoria completa, premissas que sugerem uma teoria da atenção intencional aplicada à percepção que precisa ser recuperada.

Há trabalhos relevantes que, ao tratarem do desempenho ativo da percepção, recuperam a noção de atenção associada à intencionalidade, desde Agostinho até Descartes.<sup>7</sup> Eles sugerem que as noções de intencionalidade e de atenção são cruciais para a noção de percepção como um processo ativo da alma. Ora, a afirmação de que alma tem um poder ativo para perceber o mundo exterior implica na superveniência da mente em relação aos corpos. Assim, mesmo em perspectiva contemporânea dos problemas de filosofia da mente e cognição, recuperar a teoria da atenção de Olivi pode oferecer descrições promissoras ao desempenho da mente em relação aos objetos corporais.

Para oferecer uma explicação sistemática, a partir das obras de Olivi, capaz de responder ao menos em parte às questões acima, dividiu-se este trabalho em quatro partes. Uma teoria da matéria; uma teoria da alma humana; uma teoria das potências anímicas; e, por fim, o tratamento dos conceitos de intencionalidade e atenção no ato cognitivo. Os três capítulos são preparatórios ou

---

<sup>6</sup> Representativos desse interesse podem ser encontrados em Anna C. NOBRE and Sabine KASTNE, *The Oxford Handbook of Attention* (Oxford: Oxford University Press, 2014), 1264 p.; e também em Christopher D. WICKENS and Jason S. MCCARLEY, *Applied Attention Theory* (Boca Raton, London, New York: CRC Press, 2008), 225 p.

<sup>7</sup> Cf. a coletânea de artigos em José Filipe SILVA and Mikko YRJÖNSUURI, *Active Perception in the History of Philosophy: from Plato to Modern Philosophy* (New York, Dordrecht, London: Springer, 2014), 293 p.

pressupostos no sentido de oferecer as condições de interpretação, ou mesmo de oferecer premissas, para as implicações extraídas no capítulo final, onde a tese central sobre a teoria da atenção aparece explicitamente.

O primeiro capítulo é relativo à teoria da matéria e analisa os conceitos de largo uso em Olivi acerca da matéria espiritual e da matéria corporal. A distinção entre ambas é básica para se entender as principais teses da filosofia de Olivi. O tratamento específico, diferencial em relação a outros contemporâneos, que ele oferece ao conceito de matéria possibilita distinguir de maneira promissora a matéria espiritual da matéria corporal, sem implicar nos problemas clássicos do dualismo de substância. Contudo, essa formulação do dualismo é um resultado do tratamento próprio e inovador do conceito de matéria e de forma.

O segundo capítulo, assumindo que há distinção entre matéria espiritual e corporal, pretende determinar os elementos essenciais da teoria da alma humana. O ser humano é um composto de corpo e alma conforme a definição escolástica tradicional. Mas em Olivi isso exige, de um lado, o tratamento da interação mente-corpo e, de outro, do problema mente-corpo, ainda que este último não seja localizado de modo unânime pela bibliografia secundária entre os escolásticos. De fato, Olivi ocupa-se em descrever como se dá a interação mente-corpo e para isso assume que as partes da alma são unificadas em razão do desempenho das potências. Mas parece-me que essa unidade pode ser interpretada em termos da hierarquia sob o princípio de subordinação das disposições anímicas e sob o princípio de continuidade das potências. Ainda que o corpo humano seja distinto da alma humana, corpo e alma interagem sob um modo de coligação natural.

O terceiro capítulo descreve as potências anímicas em sua estrutura, mostrando que elas estão ordenadas segundo certa hierarquia determinada pelos seus desempenhos. Nesse capítulo, há um tratamento das potências racionais como o intelecto e a vontade. Em especial na terceira parte, explora-se as potências sensórias da alma e a distinção entre os sentidos externos. Nesse ponto, há também a análise da relação entre as potências sensórias e os órgãos corporais dos sentidos exteriores. Além disso, há a análise do sentido comum [*sensus communis*] como o único sentido interno com um modo de ação próprio. Um ponto importante refere-se ao modo de ação do sentido comum que orienta a atenção para os atos dos sentidos exteriores. Portanto, se a minha interpretação é correta, o sentido comum assume em Olivi uma função estrutural básica na teoria da cognição.

O quarto capítulo sustenta que a atenção intencional [*aspectus intentionis*] é a condição para que o ato cognitivo tenha seu desempenho completo. Este é o maior capítulo, pensado com uma unidade, mas dependente argumentativamente dos capítulos anteriores. Para mostrar a tese principal de que a teoria da atenção é uma teoria intencional, primeiro considera-se a relação entre intencionalidade e apreensão sensorial, demarcando as diferenças das teorias medievais, objetivando oferecer uma caracterização da teoria de Olivi, principalmente ao demarcar a diferença de certas interpretações contemporâneas. O segundo passo é a análise da natureza ativa da alma, e isso implica em descrever a função das potências anímicas no ato cognitivo. Olivi sustenta que somente a alma possui uma natureza agente na ação, e isso será a posição mais importante para sustentar que o desempenho perceptual é ativo.

Além disso, essa descrição no capítulo quatro é preparatória à explicação da função do objeto como causa terminativa do ato cognitivo. Essa posição implica a consideração importante entre a noção de terminação e a atenção do ato cognitivo, pois se há um objeto enquanto termo, deverá haver um desempenho intencional dependente da atenção.

O terceiro passo deste capítulo é o mais importante. Nele há o tratamento do tema da atenção como a modificação da ação das potências cognitivas em ato cognitivo. Ele trata esse tópico dentro da teoria das *species*, mas evita as consequências céticas, pois ele ainda assim garante que, pelo desempenho da atenção intencional, as potências cognitivas têm por referência, e podem conhecer, o mundo exterior. Mas esse tema não aparece, como se notará, tão explicitamente nos textos de Olivi. Há a apresentação de uma classificação e gradação da atenção e, como universal ou particular, atual ou virtual, intencional e não-intencional, corporal cognitiva. Por fim, a última subseção é dedicada à averiguação de se atenção intencional na apreensão sensorial pode ser a (pré)condição para a seleção do objeto enquanto termo da cognição.

Como estratégia de introdução, a cada início de capítulo apresenta-se uma síntese em que constam as fontes olivianas e as referências mais relevantes utilizadas no capítulo. Com isso, pretende-se oferecer ao leitor a visão geral dos temas e da bibliografia primária e secundária utilizada.

Optou-se pela estratégia estilística de apresentar a interpretação pessoal, ao menos, de três modos. O primeiro modo é o posicionamento de concordância (ou não) respectivo à bibliografia secundária. Isso procurei fazer nos momentos

cruciais e explicitar a minha posição de associação ou não com a interpretação de determinados autores. Em outro modo, justamente nos argumentos olivianos não discutidos e elaborados pela bibliografia secundária, procurei apresentar uma descrição e uma interpretação para que sejam apreendidos no contexto da teoria da cognição de Olivi e em consonância com os seus pressupostos. Um terceiro modo seria em mostrar que a teoria da cognição possui pressupostos importantes na teoria da matéria e da natureza humana em Olivi. Essa última estratégia pode ser notada observando a estrutura geral (dos capítulos) da tese.

A estrutura do texto deste livro<sup>8</sup> foi pensada para que evidenciasse justamente a conexão entre a teoria da matéria, a teoria da alma humana, a teoria das potências, com o tema da intencionalidade e atenção do ato perceptual cognitivo. A organicidade do uso dos conceitos no texto não é evidenciada sempre pela reconstrução dos argumentos por completo em todos os momentos do texto, mas por referências cruzadas com respeito aos capítulos e suas partes, ou com respeito a notas de rodapé, para guiar o leitor nas conexões com os conceitos, principalmente àqueles que em Olivi não há evidência explícita das implicações conceituais.

Todas as traduções presentes no texto para o vernáculo são de minha responsabilidade.<sup>9</sup> Optei, principalmente, na tradução dos textos de Olivi por certo

---

<sup>8</sup> A numeração e a nomenclatura das partes do texto seguem a seguinte ordem: capítulo 1; subcapítulo 1.1; seção 1.1.1 e subseção 1.1.1.1 e assim por diante. Utilizei o mecanismo de referências cruzadas a fim de durante o texto oferecer ao leitor a visão orgânica da tese, mostrando as conexões entre as partes – (sub)capítulos, (sub)seções e notas de rodapé – sem a necessidade de repetir substancialmente os argumentos já tratados ou por tratar.

<sup>9</sup> Utilizarei uma gama de expressões no vernáculo que em Olivi todas são respectivas aos sentidos. De fato, a palavra mais comum em Olivi é o adjetivo *sensitivus*, *a*, *um*. Por vezes, houve uma transcrição para o vernáculo, mas em outras circunstâncias esse literalismo perdia em clareza. Por isso, optei por estabelecer uma regra geral, que se segue abaixo, para determinar o uso mais amplo de expressões com raiz latina respectivo ao *sensitivus*, *a*, *um*. Assim, essa nota serve para advertir com respeito a alguns usos de expressões. O uso de 'órgão sensitivo' para descrever aquilo que tem a capacidade de sentir. As 'qualidades sensíveis' são as qualidades que caem sob os sentidos, a saber, qualidades perceptíveis. Tudo o que recebe o adjetivo de 'sensório' é o que serve para transmitir as sensações. Assim, utiliza-se 'órgão sensório' quando se descreve a capacidade do órgão transmitir sensações; mesmo 'potência sensória' quando diz respeito à potência que transmite as sensações, por exemplo, dos objetos ao intelecto. As potências sensoriais são

*literalismo*, obedecendo quando possível a estrutura sintática do original. No aspecto semântico, em alguns momentos, fez-se opções que estão descritas em notas de rodapé.

Uma última observação: *aspectus* é o conceito-chave e também o de mais difícil tradução, possui uma subseção dedicada a sua análise e interpretação. Com certeza, Olivi não é o primeiro a explicar o conhecimento perceptual dependente da atenção, mas uso idiossincrático de *aspectus intentionis* sugere uma teoria da cognição perceptual potencialmente criativa.

---

os sentidos em geral, tomados enquanto potências. O adjetivo 'sensorial' é o que se refere aos sentidos exteriores ou ao interno.

# 1 TEORIA DA MATÉRIA

O tratamento específico que Olivi oferece ao conceito de matéria possibilita distinguir de maneira promissora a matéria espiritual da matéria corporal, sem implicar nos problemas clássicos do dualismo de substância (1.2). A teoria da matéria discute a natureza da matéria e a natureza da determinação da realidade pela forma (1.1). Olivi explora como a matéria é informada e como a potencialidade permanece como uma marca da matéria mesmo após a determinação formal. O desenvolvimento mais completo da teoria da matéria aparece nas *Questões 16 e 17* que são assumidas como referência à seção 1.1. A seção 1.2 está fundada nas *Questões 19-20* para distinguir a matéria corporal da espiritual, mas há também conexões principalmente com a *Questão 51*. A argumentação, além das referências aos textos de Olivi, encontra esclarecimentos na bibliografia secundária, principalmente, com Toivanen (2013), Suarez-Nani (2003, 2009), König-Pralong (2010), Ribordy (2010), Rodolfi (2010) e Bettoni (1959). As diferenças de interpretação entre a bibliografia secundária são evidenciadas ao longo do texto quando for o caso. Neste capítulo, enfoca-se o modo peculiar que Olivi distingue os conceitos de *materia spiritualis* e a *materia corporalis*, com a pretensão de sugerir os pressupostos para esclarecer a teoria da intencionalidade dos atos anímicos.

## 1.1 MATÉRIA, POTENCIALIDADE E FORMA

O debate da relação matéria e forma está no contexto das controvérsias sobre a teoria hilemórfica. De fato, no século XIII, em geral, a relação corpo-alma é analisada sob a rubrica da relação matéria e forma.<sup>10</sup> Um dos principais problemas enfrentados pelos pensadores, antes da metade do século XIII, era a unidade ou a

---

<sup>10</sup> Sobre as variações relativas aos conceitos de “forma” e “matéria” sem considerações diretas ao problema antropológico, pode-se cf. em Catherine KÖNIG-PRALONG, ‘Form and Matter’, in *Encyclopedia of Medieval Philosophy: Philosophy Between 500 and 1500*, ed. by Henry LAGERLUND (Dordrecht, Heidelberg, London, New York: Springer, 2011), pp. 356-61.

pluralidade da forma substancial da matéria espiritual, o que era aplicado à natureza da alma humana.<sup>11</sup> Basicamente, as posições variavam desde uma distinção entre a unidade e a simplicidade da alma humana de perspectiva agostiniana, até a teoria do composto tríplice da alma (vegetativa, sensitiva e intelectual) sustentada pelos aristotélicos.

O hilemorfismo exigia um posicionamento dos autores medievais sobre qual era a composição dos seres criados. A questão era: se todos continham matéria e forma,<sup>12</sup> ou se seria possível a determinados seres criados existir sem matéria, ou seja, com uma existência absolutamente formal.<sup>13</sup> O *Fons Vitae*<sup>14</sup> de Salomão Ibn Gabirol (Avicbron) era o *locus classicus* do debate, que por vezes suscitava divergências e incompreensões principalmente no que se denominava de hilemorfismo universal.<sup>15</sup> Olivi estava em meio ao debate e assumiu uma perspectiva própria do problema.

König-Pralong sugere que Olivi defende um hilemorfismo forte: “Toda a substância criada é composta de matéria e forma, cuja relação é essencial à sua constituição entitativa. Assim, os anjos e as substâncias intelectuais, e incluída a

---

<sup>11</sup> Cf. uma apresentação do problema da alma racional no século XIII em Richard DALES, *The problem of the rational soul in the Thirteenth Century* (Leiden, New York, Köln: Brill, 1995), pp. 1-12.

<sup>12</sup> Essa era a posição assumida pelos franciscanos, como S. Boaventura e Rogério Bacon. Deve-se notar que há uma profunda ligação dessa posição com a teoria do hilemorfismo universal. Cf. Juhana TOIVANEN, *Perception and the Internal Senses: Peter of John Olivi on the Cognitive Functions of the Sensitive Soul* (Leiden: Brill, 2013), pp. 25-6.

<sup>13</sup> Basicamente pode-se considerar essa última como a posição tomista. Cf. Juhana TOIVANEN, *Perception and the Internal Senses: Peter of John Olivi on the Cognitive Functions of the Sensitive Soul* (Leiden: Brill, 2013), p. 26. Pode-se cf. também em Efrem BETTONI, *Le Dottrine filosofiche di Pier di Giovanni Olivi: saggio* (Milano: Vita e Pensiero, 1959), pp. 263-5.

<sup>14</sup> Cf. AVICEBRON, *Avicembrolis (Ibn Gebirol) Fons Vitae. Ex Arabico in Latinum Translatus ab Johanne Hispano et Dominico Gundissalino* (Münster: Formis Aschendorffianis, 1892), 209 p.

<sup>15</sup> Cf. Richard DALES, *The problem of the rational soul in the Thirteenth Century* (Leiden, New York, Köln: Brill, 1995), pp. 2-3. Bettoni apresenta o contexto das teorias do hilemorfismo e a interpretação de Olivi. Cf. *Capitolo Sesto*, Efrem BETTONI, *Le Dottrine filosofiche di Pier di Giovanni Olivi: saggio* (Milano: Vita e Pensiero, 1959), pp. 263-332.



alma humana, possuem uma matéria que lhes é apropriada, uma matéria espiritual.”<sup>16</sup>

Toivanen sustenta que há em Olivi elementos de um *hilemorfismo universal* e define-o como “[...] uma doutrina em que todos os entes, exceto Deus, são compostos de matéria e forma.”<sup>17</sup> Sob essa chancela, Toivanen propõe que Olivi aplica algumas teses do hilemorfismo universal aos anjos e homens que, como seres criados, possuem almas compostas de matéria e forma. Observa-se que a descrição de Toivanen não difere substancialmente da classificação do *hilemorfismo forte* sugerido por König-Pralong.

Bettoni, por seu turno, indica que os mestres franciscanos consideravam a composição de matéria e forma nas criaturas como um *signum* da imperfeição radical da criatura em confronto com o Ser Divino.<sup>18</sup> Portanto, haveria um hilemorfismo aplicável somente aos seres criados, que pode ser considerado um hilemorfismo estrito. Ora, Olivi precisa se posicionar entre esse hilemorfismo estrito e o hilemorfismo universal. O posicionamento especulativo dele implicará em uma teoria hilemórfica própria.

Ribordy sugere que as implicações do hilemorfismo oliviano aplicado ao ser humano inovam na interpretação da liberdade, na oposição à tese da unidade

---

<sup>16</sup> No original: “[...] toute substance créée est composée de matière et de forme, dont la corrélation est essentielle à sa constitution entitative. Ainsi, les anges et les substances intellectuelles, l’âme humaine y compris, possèdent une matière qui leur est appropriée, une matière spirituelle.” Catherine KÖNIG-PRALONG, ‘Olivi et le formalisme Ontologique. lectures d’Aristote, d’Averroès, et critique d’Albert?’, in *Pierre de Jean Olivi - Philosophe et théologien*, ed. by Olivier Ribordy, Tiziana Suarez-Nani Catherine König-Pralong (Berlin, New York: de Gruyter, 2010), p. 141.

<sup>17</sup> “Universal hylomorphism is a doctrine that all beings other than God are composed of matter and form.” Juhana TOIVANEN, *Perception and the Internal Senses: Peter of John Olivi on the Cognitive Functions of the Sensitive Soul* (Leiden: Brill, 2013), p. 28. Toivanen considera que Olivi aceita alguns elementos do hilemorfismo universal e da teoria da pluralidade das formas em função da preservação da imaterialidade da alma (id., p. 346). De fato, parece-me que essa opinião necessita de alguns refinamentos, embora seja uma explicação razoável para a aceitação dessas teorias em Olivi.

<sup>18</sup> Cf. Efrem BETTONI, *Le Dottrine filosofiche di Pier di Giovanni Olivi: saggio* (Milano: Vita e Pensiero, 1959), p. 266. Cf. BOAVENTURA, *Coll. In Hexam, Coll.*, 4, V, p. 351; cf. OLIVI, *Il Sent.*, q. 9, p. 117.

do intelecto e no desenvolvimento da noção de experiência subjetiva.<sup>19</sup> Entretanto, as inovações refletem principalmente no uso peculiar da noção de matéria espiritual aplicada ao tópico da unidade substancial entre corpo e alma no ser humano, e na composição matéria-forma nas substâncias intelectuais, que não podem ter uma existência completa sem a matéria,<sup>20</sup> como se confere em sua angeologia<sup>21</sup>.

As autoridades sobre esse tópico são Aristóteles e Agostinho.<sup>22</sup> Em especial, há dois textos de Aristóteles que, dependendo da interpretação dada pelos autores medievais, mostram implicações distintas quanto à relação matéria-forma e, por decorrência, pela relação corpo-alma. Um dos textos canônicos sobre a relação entre matéria e forma de Aristóteles é *Física*, III, cap. I<sup>23</sup>,

---

<sup>19</sup> Não se tratará, aqui, de todos esses tópicos. Para mais informações pode-se cf. Olivier RIBORDY, 'Materia Spiritualis: Implications anthropologiques de la Doctrine de la matière développée par Pierre de Jean Olivi', in *Pierre de Jean Olivi - Philosophe et théologien*, ed. by Tiziana Suarez-Nani Catherine König-Pralong Olivier Ribordy (Berlim, New York: de Gruyter, 2010), pp. 181-2.

<sup>20</sup> Cf. Olivier RIBORDY, 'Materia Spiritualis: Implications anthropologiques de la Doctrine de la matière développée par Pierre de Jean Olivi', in *Pierre de Jean Olivi - Philosophe et théologien*, ed. by Tiziana Suarez-Nani Catherine König-Pralong Olivier Ribordy (Berlim, New York: de Gruyter, 2010), p. 201.

<sup>21</sup> Ai se encontra uma posição contrária a Tomás de Aquino. Além disso, nesse tópico, principalmente na *Questão 16*, Olivi faz eco às teses de angeologia expressas por BOAVENTURA. *Coll. in Hexam.*, 2, 4 e 5, e também, com mais claramente em BOAVENTURA, *In II Lib. Sent.*, d. 3; d. 17. Cf. Camille BÉRUBÉ, 'Olivi, critique de Bonaventure et Henri de Gand', in *De L'Homme à Dieu selon Duns Scot, Henri de Gand et Olivi*. (Roma: Istituto Storico dei Cappuccini, 1983), pp. 19-79. Sobre a angeologia de Olivi, pode-se cf. Tiziana SUAREZ-NANI, 'Pierre de Jean Olivi et la subjectivité Angélique', *AHDLMA*, 70 (2003), 233-316. Sobre a crítica a Tomás de Aquino, cf. Juhana TOIVANEN, *Perception and the Internal Senses: Peter of John Olivi on the Cognitive Functions of the Sensitive Soul* (Leiden: Brill, 2013), pp. 25-6.

<sup>22</sup> Cf. o comentário sobre a variedade de concepções de matéria na época de Olivi em Efrem BETTONI, *Le Dottrine filosofiche di Pier di Giovanni Olivi: saggio* (Milano: Vita e Pensiero, 1959), p. 267.

<sup>23</sup> Cf. ARISTÓTELES, *Física*, 201a30 - 201b2. Um comentário sobre a recepção deste texto em Olivi, cf. Anna RODOLFI, 'Pietro di Giovanni Olivi e il dibattito sull'attualità della materia', in *Pierre de Jean Olivi - Philosophe et théologien*, ed. by Olivier Ribordy, Tiziana Suarez-Nani and Catherine König-Pralong (Berlin, New York: de Gruyter, 2010), pp. 268-72.

em que distingue a matéria enquanto tal e a matéria enquanto potencialidade a algo. Ele faz uso da analogia com a estátua de bronze, aplicada à relação entre matéria e potência – o bloco de bronze, enquanto tal, é matéria, mas, simultaneamente, é uma estátua em potência.

O outro texto de Aristóteles, *Metafísica*, Livro Z, cap. X<sup>24</sup>, é ocasião de várias interpretações sobre se a matéria entra na definição das coisas naturais ou não. Em outros termos, se a matéria é necessária à composição hilemórfica ou se ela não compõe a definição das coisas. Olivi conhece as interpretações desses trechos tanto da parte de seus contemporâneos, quanto dos árabes, principalmente Ibn Rushd (Averróis).<sup>25</sup> Toivanen sugere, com outros, alguma influência em Olivi também da teoria de Domingos Guidissalinus<sup>26</sup>, da versão latina do *Fons Vitae* de Salomão Ibn Gabirol (Avicbron), além da influência direta de S. Boaventura<sup>27</sup>. Mesmo com tantas influências importantes, parece claro, como

---

<sup>24</sup> Cf. ARISTÓTELES, *Metafísica*, VII, 10, 1035b3-1036a1.

<sup>25</sup> Cf. o apêndice de Anna RODOLFI, 'Pietro di Giovanni Olivi e il dibattito sull'attualità della materia', in *Pierre de Jean Olivi - Philosophe et théologien*, ed. by Olivier Ribordy, Tiziana Suarez-Nani and Catherine König-Pralong (Berlin, New York: de Gruyter, 2010), pp. 276-93, onde a autora mostra as referências de Olivi. Sobre a relação com os árabes, em especial Ibn Rushd (Averróis), cf. Catherine KÖNIG-PRALONG, 'Olivi et le formalisme Ontologique. lectures d'Aristote, d'Averroès, et critique d'Albert?', in *Pierre de Jean Olivi - Philosophe et théologien*, ed. by Catherine König-Pralong, Olivier Ribordy and Tiziana Suarez-Nani (Berlin, New York: de Gruyter, 2010), pp. 135-65. E, também, Sylvain PIRON, 'Olivi et les averroïstes', *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, 53 (2006), 251-309.

<sup>26</sup> Sobre a influência da Ibn Gabirol (Avicbron) e de Domingos Gundissalinus em Olivi e nos franciscanos, pode-se cf. Olivier RIBORDY, 'Materia Spiritualis: Implications anthropologiques de la Doctrine de la matière développée par Pierre de Jean Olivi', in *Pierre de Jean Olivi - Philosophe et théologien*, ed. by Tiziana Suarez-Nani Catherine König-Pralong Olivier Ribordy (Berlin, New York: de Gruyter, 2010), pp. 191-3. Bettoni nega isso ao sustentar que Olivi, S. Boaventura e seus discípulos diretos não assumiram a teoria expressa no *Fons Vitae*, nem mesmo citaram esse texto, pois todos esses autores seriam devedores mais diretos de Agostinho. Cf. Efrem BETTONI, *Le Dottrine filosofiche di Pier di Giovanni Olivi: saggio* (Milano: Vita e Pensiero, 1959), pp. 265-6. Note-se que esse é um ponto ainda não resolvido na interpretação de Olivi.

<sup>27</sup> Cf. BOAVENTURA, *II Sent.*, d. 3, p. 1, a. 1, q. 2, II, p. 97, sobre a distinção entre matéria física e matéria metafísica. Bettoni considera que Olivi não atribui importância a essa distinção, mas substitui-a pela distinção entre a matéria corporal e a espiritual. Cf. Efrem

veremos, que Olivi pensa sua teoria hilemórfica conectada a sua teoria da matéria.<sup>28</sup>

Köning-Pralong alude que Olivi realiza uma leitura formalista de Aristóteles. Ele interpreta a teoria aristotélica como se negasse que a matéria, enquanto tal, fosse necessária à existência das coisas.<sup>29</sup> Olivi não pode ser caracterizado como um formalista na interpretação do hilemorfismo, pois considera a posição de Ibn Rushd (Averróis) como mais correta do que a de Aristóteles, mesmo que seja mais extravagante.<sup>30</sup> A posição aristotélica é falsa, pois implica na

---

BETTONI, *Le Dottrine filosofiche di Pier di Giovanni Olivi: saggio* (Milano: Vita e Pensiero, 1959), p. 291.

<sup>28</sup> Cf. sobre as possíveis influências em Olivi relativo ao conceito de matéria: Tiziana SUAREZ-NANI, 'Introduction', in *La matière*, trans. by O. Ribordy et A. Robiglio, T. Suarez-Nani C. König-Pralong (Paris: Vrin, 2009), pp. 10-21. Suarez-Nani sugere que a concepção de matéria é reveladora do sistema de pensamento de cada autor por ser um tópico pervasivo às áreas da metafísica, noética, teoria da cognição e teologia. Aceitar essa posição não implica aceitar que exista, ao menos claramente, um sistema filosófico *strictu sensu* em Olivi, mas, sim, que há um tratamento coerente e peculiar de alguns tópicos e conceitos absorvidos na tradição aristotélica, agostiniana e de vertentes árabes.

<sup>29</sup> "Elle est grevée de postériorité sur le plan ontique comme dans l'ordre noétique de la définition. L'objection signale cependant une nuance relationniste apportée par l'interprétation d'Averroès: la matière est concernée par la définition de manière secondaire, compte tenu de la corrélation existante entre la forme et la matière au sein du composé concret." Catherine KÖNIG-PRALONG, 'Olivi et le formalisme Ontologique. Lectures d'Aristote, d'Averroès, et critique d'Albert?', in Anna RODOLFI, 'Pietro di Giovanni Olivi e il dibattito sull'attualità della materia', in *Pierre de Jean Olivi - Philosophe et théologien*, ed. by Olivier Ribordy, Tiziana Suarez-Nani Catherine König-Pralong (Berlin, New York: de Gruyter, 2010), p. 142. Alberto Magno também estaria entre os formalistas criticados por Olivi. König-Pralong corrobora: "la position d'Albert est clairement formaliste et en ce sens averoïste" (id., p. 154). Mas ela conclui indicando a necessidade de maiores investigações históricas acerca da aproximação crítica de Olivi com Alberto Magno. Embora há indicativos importantes sobre Alberto Magno estar no foco das críticas de Olivi em razão da concepção de matéria de ênfase formalista (id., p. 158-60).

<sup>30</sup> Cf. OLIVI, *Il Sent.*, q.16, p. 336-7. Sobre a crítica de Olivi a Aristóteles e a Averróis, cf. Olivier RIBORDY, 'Materia Spiritualis: Implications anthropologiques de la Doctrine de la matière développée par Pierre de Jean Olivi', in *Pierre de Jean Olivi - Philosophe et théologien*, ed. by Tiziana Suarez-Nani Catherine König-Pralong Olivier Ribordy (Berlim, New York: de Gruyter, 2010), p. 201. Pode-se conferir também a crítica feita aos seus

consequência indesejável, não exatamente quanto à definição de matéria, mas por retirar a potencialidade dos entes após a matéria ser informada. Olivi, como se notará na sequência, pretende preservar a potencialidade na matéria. Por isso, a posição que melhor categoriza Olivi é o hilemorfimos relacionista, com o cuidado de não o tomar por uma posição averroísta.<sup>31</sup>

A posição relacionista de Olivi considera que a matéria (como potencialidade) entra na definição de substância (criada), pois exige a anterioridade da matéria na composição corpo-alma<sup>32</sup>. Em uma posição formalista, a noção de corpo não entra na definição de homem, pois somente o que o define é a alma. Olivi refuta essa posição sob o tópico da ressurreição dos corpos, em que ele lança mão de razões de ordem filosófica importantes, como se verá abaixo.

O composto corpo-alma é tratado, na teoria de Olivi, como fundado nas propriedades da forma, da matéria e da união de ambos em um composto.<sup>33</sup> Olivi nos oferece nas *Quaestiones Logicales*, *Quaestio 14*, o esclarecimento conceitual de 'composição', na qual ele considera a distinção entre ser humano e indivíduos:

---

contemporâneos como Alberto Magno, Tomás de Aquino e Siger de Brabante, cf. em Antonio PETAGINE, 'La materia como *ens in potentia tantum*. Tra la posizione di Sigieri de Brabante e la critica di Pietro di Giovanni Olivi', in *Pierre de Jean Olivi - Philosophe et Théologien*, ed. by Tiziana Suarez-Nani, Catherine König-Pralong Olivier Ribordy (Berlim, New York: de Gruyter, 2010), pp. 295-323.

<sup>31</sup> Cf. OLIVI, *II Sent.*, q. 17, p. 60. OLIVI, *Quod. Quin.*, III, q. 3. "An potentia materie sit eadem per essentiam cum materia cuius est". No argumento em sentido contrário, Olivi diz: "Potentia et actus opponuntur secundum Commentatorem, sed opposita non stant simul; ergo adveniente actu recedit potentia, sed materiam remanet cum actu; ergo etc." Cf. também AVERROES, *In De Anima*, Lib. 1, com. 6. E também Anna RODOLFI, 'Pietro di Giovanni Olivi e il dibattito sull'attualità della materia', in *Pierre de Jean Olivi - Philosophe et théologien*, ed. by Olivier Ribordy, Tiziana Suarez-Nani and Catherine König-Pralong (Berlin, New York: de Gruyter, 2010), pp. 2269-70. Cf. Alain BOUREAU, 'Le conception de Relation chez Pierre de Jean Olivi', in *Pierre de Jean Olivi (1248-1298): Pensée Scolastique, Dissidence et Société*. (Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1999), pp. 41-55.

<sup>32</sup> Cf. OLIVI, *II Sent.*, q. 16, p. 336-8.

<sup>33</sup> OLIVI, *II Sent.* q. 51, p. 150: "Ad hoc primo dicendum quod nimis intorte dicit omnes rationes positionis nostrae fundari in sola illa propositione, cum ibi sumantur ratione ex triplici radice: Primo scilicet ex parte animae, secundo ex parte corporis, tertio ex parte compositi. Verum est quod omnes debent fundari super proprietatibus formae et materiae et unionis mutuae."

o ser humano possui a composição de corpo e alma e o indivíduo é o composto de matéria e forma. Ora, a forma e a matéria são os componentes de toda substância criada. Daí, a substância composta é o gênero de toda a substância criada.<sup>34</sup>

Cabe considerar que, após 1230, a teoria hilemórfica era aplicada sistematicamente para resolver o problema da alma criada. Principalmente para discutir a simplicidade do espírito criado em relação à simplicidade do Criador. Por isso, Olivi necessita posicionar-se principalmente entre as opções de um hilemorfismo estrito aos seres mundanos ou um hilemorfismo universal amplo aplicável a todos os seres criados.<sup>35</sup>

Para esclarecer qual o teor do hilemorfismo relacionista de Olivi, na sequência, é preciso o uso dos conceitos de potencialidade e forma em relação à matéria. Procuo sustentar que há uma influência forte de Aristóteles na definição de matéria. Entretanto, Olivi refina essa definição considerando que a potencialidade é uma propriedade componente dos entes atuais; segundo, que todos os entes dependem da matéria como um substrato; e, terceiro, que a matéria não é causa eficiente por si mesma de algo, ou seja, a potencialidade da matéria é não eficiente.

### 1.1.1 Matéria e potencialidade

A teoria da matéria é desenvolvida basicamente no conjunto de questões que corresponde ao bloco entre a 16 e 21<sup>36</sup>. De fato, na *Questão 16* estão

---

<sup>34</sup> Cf. OLIVI, *Quae. Log.*, q. 14, p. 365: “Dicendum quod si supponendum esset substantiam creatam esse compositum ex materia et forma, tunc patens est quod substantia composita est genus omnis substantiae creatae.”

<sup>35</sup> Sobre esse aspecto da teoria hilemórfica em Olivi, pode-se cf. Efrem BETTONI, *Le Dottrine filosofiche di Pier di Giovanni Olivi: saggio* (Milano: Vita e Pensiero, 1959), pp. 263-332. Em especial o *Capitolo Sesto* sobre *L'interpretazione Oliviana dell'ilemorfismo*. Sobre a importância do contexto em que Olivi está envolvido, cf. o início do *Capitolo Settimo: Il Composto Humano*, p. 334ss.

<sup>36</sup> Há uma importante tradução para o francês desse conjunto de questões que se pode cf. em: Pierre de Jean OLIVI, *La matière*, trans. by C. König-Pralong, O. Ribordy et A. Robiglio. Introduction et notes par T. Suarez-Nani. Paris: Vrin, 2009, p. 360. Na *Introduction*, por Suarez-Nani, há um capítulo historiográfico sobre essas questões que basicamente são datadas de 1277-1283 e consta aí uma descrição com certos detalhes de cada questão. Cf.

concentrados os principais argumentos concernentes à angeologia, mas é justamente nesse contexto que Olivi questiona se matéria e forma são componentes dos espíritos ou de intelectos separados. Toma evidência nessa questão o posicionamento de Olivi sobre o tópico do hilemorfismo e o problema da definição da matéria e a potencialidade.

Nota-se que, sob certo aspecto, a definição de matéria em Olivi tem de ser inscrita como devedora à metafísica de Aristóteles. Isso se nota já nesta citação:

A definição de matéria é o ente em potência ou o ente possível. Logo, a possibilidade ou potência é parte da definição de matéria e assim ela é parte, ao menos, de sua essência. Mas <a potencialidade> não pode ser parte, exceto se ela mesma esteja incluída em toda a essência da <matéria>, ainda que a matéria seja uma quanto aos primeiros princípios e não possa ser composta de diversos princípios, dos quais um seja o gênero e outro seja a diferença desse <gênero>.<sup>37</sup>

Para explorar essa definição em detalhes, pode-se analisar a primeira parte desse argumento:

[P] A matéria é o ente em potência ou o ente possível - *materia est ens in potentia seu ens possibile*.<sup>38</sup>

[C] .°. [c1] A possibilidade ou potência é parte da definição de matéria e [c2] <a potência> é parte de sua essência. -

---

Tiziana SUAREZ-NANI, 'Introduction', in *La matière*, trans. by O. Ribordy et A. Robiglio, T. Suarez-Nani C. König-Pralong (Paris: Vrin, 2009), pp. 25-9.

<sup>37</sup> OLIVI, *II Sent.*, q. 16, p. 358: "Praeterea, definitio materiae est ens in potentia seu ens possibile; ergo possibilitas seu potentia est pars suae definitionis et ita ad minus est pars suae essentiae; sed non potest esse pars, quin sit idem penitus cum tota eius essentia, cum materia sit unum de primis principiis et ita non possit esse composita ex diversis principiis quorum unum sit genus, alterum vero differentia eius."

<sup>38</sup> Citação adaptada.

*possibilitas seu potentia est pars suae definitionis et ita ad minus est pars suae essentiae.*

Na premissa [P] há concordância, em sentido amplo, com a tese aristotélica. A matéria é descrita em termos de potencialidade. Essa potencialidade é a condição, ou substrato, para a existência dos entes (criados). Assim, a matéria é o substrato sob o qual e do qual a existência dos entes (criados) tem possibilidade.<sup>39</sup>

Se a conclusão acima [C] infere, conforme [c1] e [c2], a não identidade real em absoluto, ou seja, que não há a possibilidade de conversão dos termos sem a alteração do significado da proposição, então, supõe-se que a cópula esteja funcionando com um indicador de predicação. Esse sim parece ser o caso, pois Olivi, na conclusão [C], não identifica absolutamente matéria e potencialidade, embora indique, e aqui sigo Suarez-Nani<sup>40</sup>, que a potencialidade é ao menos parte da matéria.

Ora, a primeira parte da conclusão [c1] – *potentia est pars materiae definitionis* – indica que a potência está incluída na definição de matéria. Em outros termos, a potencialidade é uma propriedade definitória da matéria: o que aumenta a clareza sobre o que ela é. Mas e em relação à essência da matéria? Isso dá conta da segunda parte – [c2] *potentia est pars materiae essentiae* –, onde indica que a potência é parte da essência. Isso implica que a potência não é toda a essência da matéria, mas ela é parte essencial da matéria. Se é parte essencial, não é possível que após a matéria receber a forma, a matéria ainda seja potencial.<sup>41</sup> Por conseguinte, há uma identidade real entre matéria e

---

<sup>39</sup> Entretanto, essa formulação do argumento não deixa evidente a dedução, pois passa da *disjunção* da premissa para a *conjunção* da conclusão. Mas, sem entrar na análise da própria validade dedutiva do argumento, nota-se que a cópula precisa ser analisada para evidenciar o que está implícito nas proposições do argumento de Olivi, a saber, se essa cópula em uso por Olivi está denotando predicação ou identidade real. Se ela implica em identidade real, então a conclusão correta poderia ser tanto – *a matéria é o ente possível* – como – *o ente possível é matéria* – e ambas seriam verdadeiras.

<sup>40</sup> Cf. Tiziana SUAREZ-NANI, 'Pierre de Jean Olivi et la subjectivité Angélique', *AHDLMA*, 70 (2003), p. 238.

<sup>41</sup> Aqui haveria uma influência de Averróis em Olivi. Cf. Anna RODOLFI, 'Pietro di Giovanni Olivi e il dibattito sull'attualità della materia', in *Pierre de Jean Olivi - Philosophe et*



potencialidade. Isso é o que pode ser chamado de tese da identidade real da matéria e potencialidade. Portanto, nota-se o distanciamento da tese aristotélica.

Por [c2], há um tipo de identidade entre matéria e potencialidade, o que se esclarece com outra formulação: “A matéria e a sua possibilidade são um todo idêntico.” – *materia et sua possibilitas erunt omnino idem*.<sup>42</sup> Assim, a potencialidade tem de necessariamente pertencer à essência da matéria. Isso fica ainda mais claro com o adendo de Olivi, na sequência, como uma cláusula de inclusão: “[p2] Mas <a potencialidade> não pode ser parte a menos que ela mesma seja incluída em toda a essência da matéria.” – *sed non potest esse pars, quin sit idem penitus cum tota eius essentia*.<sup>43</sup> Como a potencialidade pode ser ‘incluída em toda essência da matéria’? O que isso implica? O resultado primário é que não se pode separar essencialmente matéria e potencialidade. Esse posicionamento de Olivi marca a distância da teoria aristotélica da matéria.

Um resultado secundário depende do avanço na análise da função da cópula. Se ela tem uma função predicativa, então, isso significa que além da identidade real haveria outras relações possíveis, entre a potencialidade e a essência da matéria? Há uma citação importante de Olivi sobre este ponto:

[...] consta que, há distintas naturezas respectivas a mesma matéria, seja quanto à natureza da potência e seja quanto à natureza da essência. Mas, qualquer uma delas existe na matéria segundo a realidade, embora não segundo o modo de significação. Porém, creio, com outros, <que a potência e a essência> estejam totalmente unidas na mesma <matéria> segundo a realidade.<sup>44</sup>

---

*théologien*, ed. by Olivier Ribordy, Tiziana Suarez-Nani and Catherine König-Pralong (Berlin, New York: de Gruyter, 2010), p. 271.

<sup>42</sup> Cf. OLIVI, *II Sent.*, q. 17, p. 358. Cf. nota 37.

<sup>43</sup> Cf. OLIVI, *II Sent.*, q. 17, p. 358. Cf. nota 37.

<sup>44</sup> OLIVI, *II Sent.*, q. 17, pp. 356-7: “[...] constat autem rationem potentiae et rationem essentiae ipsius materiae esse rationes diversas, et ita quod quaelibet earum est in materia secundum rem et non solum secundum modum intelligendi: credo tamen cum aliis quod penitus sint eadem secundum rem.” Sobre o contexto da afirmação “credo cum aliis”, cf. Tiziana SUAREZ-NANI, ‘Introduction’, in *La matière*, trans. by O. Ribordy et A. Robiglio, T. Suarez-Nani C. König-Pralong (Paris: Vrin, 2009), pp. 30-1, em nota 2. A autora mostra Olivi mais próximo em intenção, mas não em doutrina (id., p. 32), a Thomas de AQUINO,

Note-se que outra relação possível é considerada pelo modo de significação, entretanto, ela não refuta a união real entre a essência e a potencialidade da matéria. Olivi sugere que há duas distinções que devem ser consideradas e orientam a interpretação da cópula em [c1] e [c2]. A primeira é relativa ao modo de existir na realidade: *secundum rem*, sob o qual se pode fazer distinções reais. A segunda é o modo de distinções na ordem da razão, ou na significação [*modus intelligendi*], em que se pode fazer distinções de ordem semântica.

A distinção semântica indica que o significado de “potencialidade da matéria” não equivale ao significado de “essência da matéria”. Mas, conforme a realidade – *secundum rem* –, a tese forte de Olivi é que a potencialidade e a essência da matéria sejam idênticas. Portanto, não há uma distinção real entre a essência da matéria e a sua potencialidade.

Olivi aceita uma distinção semântica – pelo *modus intelligendi* – entre a essência da matéria e a potencialidade. Ele aplica aqui uma cláusula lógica importante: “[...] a pluralidade da essência não se segue da pluralidade de razão <semântica>” – *ad pluralitatem rationum non sequitur pluralitas essentiae*.<sup>45</sup> Em outras palavras, não há necessidade que desde diferenças semânticas sejam inferidas diferenças na ordem da realidade. Embora a essência e a potencialidade da matéria coincidam na ordem da realidade, é possível mostrar que elas têm escopos de significação diferenciados.

Além disso, entre matéria e potencialidade não há distinção na ordem de natureza [*secundum rem*], pois a potencialidade na matéria (prima) e nos entes

---

*Quaestiones Disputata de Spiritualibus creaturis*, q. un., a. 11, In: <<http://www.corpusthomicum.org/qds.html>>; In *Physic.*, lib. 1 l. 14 n. 2. In: <<http://www.corpusthomicum.org/cpy012.html#71651>> e a Boécio DÁCIA, *Questiones Super Libros Physicorum*, I, q. 35, ed. G. Sajó, p. 196, do que de Boaventura de Bagnoregio, cf. nota 23. Essa proximidade em intenção é esclarecida se considerarmos a opinião de Rodolphi quanto ao debate da interpretação do texto aristotélico da *Física*. Cf. Anna RODOLFI, ‘Pietro di Giovanni Olivi e il dibattito sull’attualità della materia’, in *Pierre de Jean Olivi - Philosophe et théologien*, ed. by Olivier Ribordy, Tiziana Suarez-Nani and Catherine König-Pralong (Berlin, New York: de Gruyter, 2010), p. 269.

<sup>45</sup> OLIVI, *II Sent.*, q.7, p. 144: “[...] *ad pluralitatem rationum non sequitur pluralitas essentiae, et maxime cum per pluralitatem rationum non intendat significare aliquam pluralitatem realem sed solum aequivalentiam eius.*”

determinados não implica em uma equivalência em todos os aspectos.<sup>46</sup> Do contrário, a essência e a potencialidade da matéria seriam necessariamente equivalentes também quanto ao modo de significação [*modus intelligendi*].

Para explicitar a distinção, Olivi considera para fins de teste três proposições sobre a dependência entre a potência e a essência da matéria. A primeira (1) proposição: a potência é algo resultante da essência da matéria – *aliquid ab ea resultans*. Por exemplo, o calor seria o resultado da forma do fogo. Mas, “a matéria não pode ser por si mesma causa eficiente de algo” – *materia non potest esse per se causa efficiens alicuius*.<sup>47</sup> Portanto, decorre que a matéria não possui um poder de produzir algo, ou seja, um poder causal eficiente.

Ao negar que a matéria seja causa eficiente e (1), Olivi explicita um outro aspecto desse conceito. Se considerar a tese da identidade real entre a matéria e a potencialidade, e que a matéria não é causa eficiente de nada, logo, é necessário concluir que a matéria é potencialidade não eficiente.<sup>48</sup> Ora, para algo ser causa eficiente, deve completar a cláusula de ser determinante a algum efeito imediato. Contudo, essa determinação deve compor a natureza do que é causa eficiente. Assim, se a matéria fosse causa eficiente, ela deveria possuir uma determinação para produzir um efeito.<sup>49</sup>

Além disso, há outra face da noção de “matéria”: a sua potencialidade não eficiente implica em uma indeterminação originária; não há ligado à essência da matéria qualquer restrição ou determinante de modo absoluto. Justamente essa indeterminação originária da matéria, como absolutamente em aberto, é a condição de suporte dos entes em que não consta nem mesmo uma determinação eficiente que restringe a potencialidade da matéria.

---

<sup>46</sup> Esse ponto será mais explorado abaixo, em 1.2, sobre a matéria espiritual e corporal.

<sup>47</sup> OLIVI, *II Sent.*, q. 17, p. 358. Cf. nota 60.

<sup>48</sup> O desenvolvimento desse tópico específico é dado na *Questão 18: An materia possit esse per se principium efficiens alicuius*. cf. OLIVI, *II Sent.*, q. 18, pp. 363-4. Cf. também na OLIVI, *Quae. Log.*, q. 17. r., p. 372.

<sup>49</sup> OLIVI, *II Sent.*, q. 18. p. 363: “Cum enim causa efficiens debeat magis esse determinata magisque actualis quam suus effectus immediatus, qualis est prima influentia seu impressio, qui omnis efficientis est sempre primus, ita quid sine eo nihil aliud potest esse aut cogitari ita indeterminatus quantum ad actum esse nec etiam quantum ad actualitatem essentiae sicut est materia secundo se et de se: patet quod impossibile est aliquam impressionem fieri ab ea per se et sic per consequens nec aliquem alium effectum.”

A segunda (2) proposição sustenta que a potência é algo de concreto na essência de matéria – *est aliquid in ea concreatum*. Essa também não pode ser o caso. Olivi parte da distinção que a matéria possui ser [esse] substancial e ser accidental.<sup>50</sup> O que é accidental é assim considerado em relação ao substancial, pois é acidente do substancial. O ser substancial é possível em razão de sua forma substancial. Daí ele extrai um princípio: faz-se necessária alguma forma substancial precedente a todas as formas accidentais. O que é concreto possui ou forma accidental, ou substancial. E, se é accidental, sua forma está fundada na forma substancial. Portanto, a conclusão *via reductio ad absurdum* seria que o concreto estaria na essência da matéria, e concordo com Rodolfi, pois se admitiria, aceitando a (2), uma primazia da forma accidental sobre forma substancial<sup>51</sup>. Segundo Olivi, caso seja aceita a proposição acima, a implicação seria que “[...] sempre se segue que a potência precede a potência e que a forma substancial é anterior na matéria à própria potência da matéria, o que ninguém com a mente sã sustenta.”<sup>52</sup> Enfim, a concretude dos entes é uma determinação possível da matéria, não uma condição absoluta da matéria.

A terceira (3) proposição que ele considera é que a potência seja gerada mediante a forma na essência da matéria – *est aliquid per formas in ea genitum*: ele refuta essa tese facilmente ao mostrar que a matéria não pode receber a sua potencialidade da forma. Se fosse assim, a potência não seria idêntica à essência da matéria, mas à essência da forma. Pois seria a essência da forma e não a essência da matéria o que possibilitaria gerar a potência. Parece-me que Olivi

---

<sup>50</sup> OLIVI, *II Sent.*, q. 17, p. 359: “[...] sed si potentia diceret aliquid concreatum ipsi materiae diversum ab ipsa, illud esset aut forma substantialis aut accidentalis.”

<sup>51</sup> Anna RODOLFI, ‘Pietro di Giovanni Olivi e il dibattito sull’attualità della materia’, in *Pierre de Jean Olivi - Philosophe et théologien*, ed. by Olivier Ribordy, Tiziana Suarez-Nani and Catherine König-Pralong (Berlin, New York: de Gruyter, 2010), p. 270. A autora defende aqui o conhecimento de Olivi dos debates entre os *artisti* sobre a relação entre potência e matéria da parte de Olivi. Tanto que a *reductio ad absurdum* que Olivi faz é semelhante a de Tomás de Aquino e Boécio. As referências cruzadas Rodolfi apresenta no *Apêndice* de seu artigo, especialmente, na *Tabela XVII*, ponto 4.

<sup>52</sup> OLIVI, *II Sent.*, q. 17, p. 359: “Ergo ad positionem dicentium eam concreatam esse materiae sempre sequitur potentiam praecessisse potentiam et etiam quod forma substantialis prius sit in materia quam ipsa potentia materiae, quod nullus sanae mentis dicet.”

sugere, implicitamente, haver uma falácia de erro categorial ao mostrar que esse argumento implica em sobrepor forma e potência à essência da matéria.

Ao refutar essas três proposições, Olivi prova que não se pode reduzir o significado da potencialidade ao significado da essência da matéria. E, assim, Olivi sugere que a potência e a essência da matéria são distintas, no que se refere à significação.

A única distinção possível entre matéria e potência é a semântica. Olivi evita afirmar a distinção real, porque ela resultaria em um excesso de realismo para a teoria da matéria.<sup>53</sup> Rodolfi conclui que: “Na base dessas considerações consta a ideia de que a potência seja uma relação real na matéria.”<sup>54</sup> Por essa razão, justamente, a potencialidade pertence à matéria dos entes determinados.

Para Olivi, os defensores da tese que a atualização da forma suprime a potencialidade da matéria são os aristotélicos. Essa posição sugere a supressão da potencialidade caso a matéria seja informada tem de ser considerada como formalista. É justamente essa posição é criticada fortemente por Olivi.<sup>55</sup> Suarez-Nani<sup>56</sup> sugere que Olivi marca, com este posicionamento de crítica à teoria formalista, uma distância radical da posição aristotélica acerca da teoria da matéria.<sup>57</sup> Entretanto, essa distância, parece-me, não é absoluta. Há, sim, na

---

<sup>53</sup> Bettoni mostra que Olivi critica o realismo exagerado, ou ultrarealismo, que concebe a noção de matéria como essencialmente única e pertencente a todos os entes, por ser incompatível com uma posição teológica criacionista. Cf. Efrem BETTONI, *Le Dottrine filosofiche di Pier di Giovanni Olivi: saggio* (Milano: Vita e Pensiero, 1959), pp. 287-8.

<sup>54</sup> “Alla base di queste considerazioni sta l’idea che la potenza sia una relazione reale nella materia.” Anna RODOLFI, ‘Pietro di Giovanni Olivi e il dibattito sull’attualità della materia’, in *Pierre de Jean Olivi - Philosophe et théologien*, ed. by Olivier Ribordy, Tiziana Suarez-Nani and Catherine König-Pralong (Berlin, New York: de Gruyter, 2010), pp. 271-2.

<sup>55</sup> Cf. ARISTÓTELES, *Metafísica* L.VIII, 2, 1043a 26sq; VIII, 3, 1043b 20sq; IX, 8, 1050a 15sq; *De anima*, II 412a10sq.

<sup>56</sup> Tiziana SUAREZ-NANI, ‘Pierre de Jean Olivi et la subjectivité Angélique’, *AHDLM*, 70 (2003), p. 238.

<sup>57</sup> Olivi na *Questão 16* constantemente utiliza os filósofos pagãos e os *sancti* (Santo Agostinho, Santo Anselmo, Pseudo-Dionísio e outros) como fontes e os coloca em oposição e, assim, “[...] par le truchement d’une lecture attentive et personnelle des textes invoqués, montrant leurs implications et, le cas échéant, leur concomitance avec ses propres thèses.” Olivier RIBORDY, ‘Materia Spiritualis: Implications anthropologiques de la Doctrine de la matière développée par Pierre de Jean Olivi’, in *Pierre de Jean Olivi -*

relação entre matéria e potencialidade, uma raiz aristotélica que se mantém em Olivi.

A descrição básica oferecida por Olivi da matéria como o substrato do ente em potência.<sup>58</sup> Olivi, nesse ponto, não está tão distante da teoria aristotélica. Veja-se: “[...] em vários lugares, Aristóteles define a matéria como ente em potência, que é o meio entre o ente e o não ente, que nada nela é distinto, que sempre é por si infinita e indeterminada e distingue a matéria da forma, tanto quanto a potência do ato.”<sup>59</sup>

Na *Questão 7*, Olivi sugere que: “[...] retirados todos os outros <predicados>, a essência da matéria é por si suficientemente possível para tudo o que é possível existir nela.”<sup>60</sup> Essa formulação joga com elementos lógicos

---

*Philosophe et théologien*, ed. by Tiziana Suarez-Nani Catherine König-Pralong Olivier Ribordy (Berlim, New York: de Gruyter, 2010), p. 198. Com isso, ainda segundo Ribordy, Olivi ataca constantemente, embora em diferentes graus, a Aristóteles e a seus seguidores.

<sup>58</sup> Reitero que, como sugere Ribordy, Olivi tem condições de argumentar deste modo aqui em razão da confrontação com Aristóteles e seus seguidores, com Agostinho, Boécio e o Pseudo-Dionísio, “[...] à savoir que la matière n'est pas uniquement puissance, mais qu'elle possède la raison de plusieurs puissances ainsi qu'une actualité propre. Il serait encore à relever que la matière ne peut pas subsister sans la forme.” Olivier RIBORDY, ‘Materia Spiritualis: Implications anthropologiques de la Doctrine de la matière développée par Pierre de Jean Olivi’, in *Pierre de Jean Olivi - Philosophe et théologien*, ed. by Tiziana Suarez-Nani Catherine König-Pralong Olivier Ribordy (Berlim, New York: de Gruyter, 2010), pp. 208-9.

<sup>59</sup> Aqui a referência completa: OLIVI, *II Sent.* q. 16, p. 305: “[...] quidam dixerunt materiam esse puram potentiam seu purum possibile, ita quod in sua essentia nihil esset secundum se actus seu actualitatis. - Et nisi sunt hoc trahere ab Aristoteles qui ubique definit eam dicendo quod est ens in potentia et quod est medium inter ens et non ens et quod nihil in ea est distinctum et quo est de se infinita et indeterminata semperque distinguit eam a forma tanquam potentiam ab actu; haec autem patent I Physicorum, et I De generatione et II et VII Metaphysicae, e etiam fere ubique.” No apêndice, Tabela 1, há o conjunto de obras e autores que Olivi implícita e explicitamente se refere. Cf. Anna RODOLFI, ‘Pietro di Giovanni Olivi e il dibattito sull'attualità della materia’, in *Pierre de Jean Olivi - Philosophe et théologien*, ed. by Olivier Ribordy, Tiziana Suarez-Nani and Catherine König-Pralong (Berlim, New York: de Gruyter, 2010), p. 276.

<sup>60</sup> Cf. citação completa: OLIVI, *II Sent.*, q. 17, pp. 357-8: “Omnibus enim aliis amotis ipsa per se est sufficienter possibilis ad omnia quae in ea possunt esse; unde nullo modo potest intelligi nisi ut possibilis. Si autem potentia diceret aliquid ad ea diversum, potentiis amotis

surpreendentes em uma combinação incomum: *sufficienter possibilis*. Mas, basicamente, ele sugere que, se tudo o que é possível existir tem por suporte a matéria, então tudo é possível em razão da essência da matéria. Portanto, a matéria é substrato comum aos entes possíveis. Isso não significa que todos os entes criados são provenientes da mesma matéria, mas sim que todos os entes criados possuem materialidade.

Além disso, Olivi adiciona uma ideia importante: “Por conseguinte, de nenhum modo <a essência da matéria> pode ser conhecida [*intelligi*] a não ser como possível.”<sup>61</sup> Sabe-se que a matéria é condição suficiente para os entes possíveis. Segue-se que “[...] todo o ente seja determinável para algo ou como termo ou como uma determinação de algo, o que será conhecido como ente determinado suficientemente por si [*de se*].”<sup>62</sup> A essência da matéria é conhecida pela possibilidade dos entes (serem) determinados. Em outros termos, é possível conhecer a matéria somente como uma condição de possibilidade dos entes, mas não por si mesma. De modo geral, Olivi concorda com isso, mas sugere um refinamento no conceito de matéria para distinguir-se de uma interpretação que resulte em um realismo excessivo em razão da identificação da matéria com a potencialidade. Além de exigir que a potencialidade nunca seja eliminada em absoluto da matéria. Assim, há uma distinção semântica entre a matéria enquanto tal ser pura potencialidade, e a potencialidade do ente determinado (a saber, criados).

Enfim, a matéria enquanto pura potencialidade está aberta a todos os entes possíveis e em si mesma não está determinada, mas é determinável. A potencialidade do ente determinado é a condição que os entes possuem de estar sujeitos à accidentalidade, ou ao não-ser. O ente determinado tem uma possibilidade de segunda ordem, na medida em que não é uma possibilidade absoluta, pois já está determinado em algo. Dada essa determinação de um ente, ao mesmo tempo, não é absoluta, pois está aberta à accidentalidade e ao não-ser.

---

*ipsa non esset possibilis ad aliquid et ita de se nullum haberet ordinem aut respectum ad suas formas possetque intelligi ut non possibilis et sic per consequens ut a nullo determinabilis; et ita sequeretur quod cum omne ens sit determinabile ab alio aut terminus seu determinatio eius, quod ipsa posset intelligi vere ut quoddam ens de se sufficienter determinatum.”*

<sup>61</sup> Cf. citação em nota 60.

<sup>62</sup> Cf. citação em nota 60.

Na sequência, exploro o tipo de relação e diferença que há entre a potencialidade da matéria e a forma. De fato, a bibliografia secundária citada até aqui não desenvolve esse aspecto de modo completo, mas não pretendo completar essa lacuna, somente considerar os conceitos em seus aspectos importantes para a teoria da cognição. Parece-me necessário esclarecer a relação da matéria e forma, pois do contrário a noção de forma pode ser obscurecida. Considero esse conceito tendo em vista a descrição e o tratamento da teoria da cognição, na medida em que a clareza do conceito de forma convém à teoria da percepção do mundo exterior<sup>63</sup> pelas potências anímicas.

### 1.1.2 Matéria e forma

Em que medida a matéria é distinta da forma? Seria possível talvez estabelecer algum tipo de distinção entre a matéria e forma segundo a realidade? Olivi sugere que a “matéria não seja somente potência, mas além disso <seja> algo sólido que tem de ter em si a razão não somente de uma potência, mas de várias” – *materia non sit solum potentia sed praeter hoc quiddam solidum habens in se rationem non solum unius potentiae, sed etiam plurium*.<sup>64</sup> Ora, isso significa que a matéria contém várias possibilidades, sem a restrição a uma determinação.

Entretanto, Bettoni indica que a expressão *solidum* para descrever a matéria deve ser lida em sentido metafísico, e não físico. Essa clareza no sentido é necessária para evitar a “infelice terminologia” de Olivi, que pode induzir à

---

<sup>63</sup> Cf. Robert PASNAU, *Theories of cognition in the later Middle Ages* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), p. 330. E também Henry LAGERLUND, *Forming the Mind: Essays on the Internal Senses and the Mind/Body Problem from Avicenna to the Medical Enlightenment* (Dordrecht: Springer, 2007), p. 356.

<sup>64</sup> Aqui a citação completa: OLIVI, *II Sent.* q. 16, p. 307: “Tenendum est igitur, ut credo, quod materia non sit solum potentia, sed praeter hoc quiddam solidum habens in se rationem non solum unius potentiae, sed etiam plurium, sicut ipsemet Aristoteles vult; ad contrarias enim formas et disparatas diversas habet secundum eum potentias, quod tamen esse non posset, si ipsa non esset aliud quam mera potentia; tunc enim plures potentiae seu plures rationes potentialium non possent unam materiam nec unam rationem materiae dicere vel constituere.”



interpretação fiscalista. Ele sugere que Olivi trate a matéria como um *quid absolutum* – como algo que existe realmente distinto da forma<sup>65</sup>.

Assumo, com a proposta de Bettoni, que a definição de Olivi indica uma distinção entre matéria e forma. Mas parece-me que não foi uma escolha terminológica infeliz de Olivi, pois corresponde ao típico uso idiossincrático que ele faz de alguns conceitos. De fato, ele evita uma consequência indesejável da teoria da matéria aristotélica ao sustentar que a matéria como algo sólido ainda consegue garantir a possibilidade das formas.

Suarez-Nani interpreta esse trecho de modo bastante perspicaz: “[...] a partir do momento que a natureza da matéria é solidificada pela identificação com a potencialidade, o ordenamento em relação à forma não concerne mais a uma natureza própria da matéria, mas está situada no que concerne a uma relação pura.”<sup>66</sup> Ora, em termos olivianos, a possibilidade é essencial à matéria, ou seja, não há eliminação da possibilidade da matéria quando informada. Se a potencialidade está para muitas formas e se são diversas formas possíveis de modo que não se pode determiná-las previamente, então, as formas, por si, não podem determinar a potencialidade da matéria em absoluto.<sup>67</sup> Por conseguinte, a

---

<sup>65</sup> “Non credo sia il caso di dar peso all’infelice terminologia usata dall’Olivi quando chiama la materia ‘quiddam solidum’; da tutto il contesto risulta infatti che il nostro autore vuol dire semplicemente questo: che la materia prima è un “quid absolutum”, cioè un qualche cosa di reale indipendentemente dalla forma.” Efrem BETTONI, *Le Dottrine filosofiche di Pier di Giovanni Olivi: saggio* (Milano: Vita e Pensiero, 1959), p. 268. Cf. também Olivier RIBORDY, ‘Materia Spiritualis: Implications anthropologiques de la Doctrine de la matière développée par Pierre de Jean Olivi’, in *Pierre de Jean Olivi - Philosophe et théologien*, ed. by Tiziana Suarez-Nani Catherine König-Pralong Olivier Ribordy (Berlim, New York: de Gruyter, 2010), p. 204, também em nota 84.

<sup>66</sup> “[...] à partir du moment où la nature de la matière est ‘solidifiée’ par son identification à la puissance, l’ordonnement à l’égard de la forme ne concerne plus la nature-même de la matière, mais est situé au niveau d’une pure relation.” Tiziana SUAREZ-NANI, ‘Introduction’, in *La matière*, trans. by O. Ribordy et A. Robiglio, T. Suarez-Nani C. König-Pralong (Paris: Vrin, 2009), p. 32.

<sup>67</sup> Este é o mesmo argumento que Rodolfi usa para mostrar que Olivi pretende evitar o realismo exagerado, cf. Anna RODOLFI, ‘Pietro di Giovanni Olivi e il dibattito sull’attualità della materia’, in *Pierre de Jean Olivi - Philosophe et théologien*, ed. by Olivier Ribordy, Tiziana Suarez-Nani and Catherine König-Pralong (Berlin, New York: de Gruyter, 2010), pp. 271-2.

matéria está ordenada tanto para ser determinada pela forma, quanto para a sua ausência dessa determinação<sup>68</sup>. Esse ordenamento sem uma polarização na matéria ou na forma é uma relação pura.

Olivi especifica essa descrição mediante a relação (*respectus*) da matéria-forma ao mostrar que “[...] a essência <da matéria> está em potência para alguma <forma>, enquanto que mediante a essência <da matéria> é possível ser determinada por uma <forma>.”<sup>69</sup> A matéria está *para – ad –* alguma forma: ou seja, há uma abertura de possibilidade da parte da natureza da matéria em ser respectiva à alguma forma. Mas também ela é determinada *por – per –* alguma forma. Assim, entre matéria e forma há uma relação de reciprocidade marcada pela relação matéria *ad* forma e matéria *per* forma.

Olivi avança no esclarecimento do uso do conceito ‘matéria’ e de ‘forma’: “Quando dizemos que a matéria é uma potência para tal forma, pretendemos significar uma ordem de distância respectiva à forma enquanto ausente.”<sup>70</sup> Assim, a essência da matéria por considerar essa distância em relação à forma “enquanto ausente” sugere que exista uma reciprocidade – como um *respectus* – entre a matéria e a forma.

Essa ideia é esclarecida pela interpretação de Rodolfi: “A potência, observa Olivi, não é distinta de um *ordo*, um *respectus*, qualquer coisa de puramente formal. A potência, como uma *ordo*, conserva-se.”<sup>71</sup> Rodolfi ainda

---

<sup>68</sup> “Le propre de l’essence de la matière est ainsi de posséder l’actualité qui consiste à être en puissance ou, si l’on préfère, la capacité actuelle de réceptivité à l’égard de la forme.” Tiziana SUAREZ-NANI, ‘Pierre de Jean Olivi et la subjectivité Angélique’, *AHDLMA*, 70 (2003), p. 240. Evidencia-se o modo próprio de Olivi se aproximar da definição aristotélica: “o meio entre o ente e o não ente” como a determinação ou não da matéria pela forma.

<sup>69</sup> OLIVI, *II Sent.*, q. 16, p. 308: “Licet igitur materia aliquo modo sit actus, sufficienter tamen distinguatur a forma per hoc quod actualitas huius est per suam essentiam indeterminata et determinabilis; et ita per suam essentiam est in potentia ad alia tanquam per suam essentiam possibilis determinari per ea.”

<sup>70</sup> OLIVI, *II Sent.* q. 18. p. 362-3: “Quando vero dicimus quod materia est potentia ad talem forma, intendemus significare ordinem distantiae quo se habet ad formam ut absentem.”

<sup>71</sup> No original: “La potenza, osserva Olivi, altro non è che un *ordo*, un *respectus*, qualcosa di puramente formale. La potenza, come un *ordo*, si conserva.” Anna RODOLFI, ‘Pietro di Giovanni Olivi e il dibattito sull’attualità della materia’, in *Pierre de Jean Olivi - Philosophe et théologien*, ed. by Olivier Ribordy, Tiziana Suarez-Nani and Catherine König-Pralong

sugere não ser correto afirmar que a potência seja uma relação real estrita à matéria,<sup>72</sup> pois implicaria em voltar à posição realista de Aristóteles, em que a matéria, quando informada, não possui (mais) potencialidade. A razão disso é que “[...] com o advento da forma nada é destruído, mas somente modifica-se os termos de referência à potência, enquanto a matéria conserva a multiplicidade de seu *respectus*.”<sup>73</sup> Assim, a matéria por si mantém a sua condição de ser respectiva – *respectus* – às formas possíveis.

Concordo com Suarez-Nani, que sustenta que Olivi está em oposição à concepção aristotélica ao defender que a potencialidade da matéria subsiste após a determinação pela forma.<sup>74</sup> A matéria e a forma, segundo a interpretação de Suarez-Nani, “[...] representam duas realidades distintas que possuem cada uma sua entidade própria. Essa reciprocidade é essencial, mas não anula a consistência própria de cada uma delas”.<sup>75</sup> Portanto, a reciprocidade é uma relação que vai da essência às suas possibilidades, como uma ordenação da matéria às formas possíveis.

Nota-se que não se pode separar de modo absoluto, na análise, os conceitos de forma, matéria e potencialidade. Isso se vê em uma citação

---

(Berlin, New York: de Gruyter, 2010), p. 272. Cf. OLIVI, *II Sent.* q. 18. pp. 362-3. Cf. OLIVI, *II Sent.* q. 18. pp. 362-3.

<sup>72</sup> Anna RODOLFI, ‘Pietro di Giovanni Olivi e il dibattito sull’attualità della materia’, in *Pierre de Jean Olivi - Philosophe et théologien*, ed. by Olivier Ribordy, Tiziana Suarez-Nani and Catherine König-Pralong (Berlin, New York: de Gruyter, 2010), p. 272.

<sup>73</sup> No original: “Con l’avvento della forma niente si distrugge, ma muta solo il termine di riferimento della potenza, mentre la materia conserva la molteplicità dei suoi *respectus*.” Anna RODOLFI, ‘Pietro di Giovanni Olivi e il dibattito sull’attualità della materia’, in *Pierre de Jean Olivi - Philosophe et théologien*, ed. by Olivier Ribordy, Tiziana Suarez-Nani and Catherine König-Pralong (Berlin, New York: de Gruyter, 2010), p. 272. Pode-se cf. em OLIVI, *II Sent.* q. 18. pp. 362-3.

<sup>74</sup> “Notre auteur soutient au contraire <de la conception aristotélicienne> que la potentialité de la matière subsiste même après sa détermination par la forme.” Tiziana SUAREZ-NANI, ‘Pierre de Jean Olivi et la subjectivité Angélique’, *AHDLMA*, 70 (2003), p. 238.

<sup>75</sup> “[...] représentent deux réalités distinctes possédant chacune son entité propre. Leur réciprocité est essentielle, mais elle n’annule pas la consistance propre de chacune d’elles.” Tiziana SUAREZ-NANI, ‘Pierre de Jean Olivi et la subjectivité Angélique’, *AHDLMA*, 70 (2003), p. 238.

surpreendente em que Olivi reconhece a dependência da teoria da matéria com a posição de Aristóteles, mas também se distancia ao refiná-la:

Portanto, Aristóteles afirma que a matéria é o ente em potência e diz ser ela indistinta e infinita. <Mas> não se segue necessariamente que ele tenha dito que a matéria seja outra coisa além da pura potência, ou mesmo que ela não tenha uma essência por si distinta da essência da forma. Mas somente que a própria matéria seja o ente de sua atualidade e não repugna o ser em potência e o ser indeterminado. Mas é preferível que convenha essencialmente à própria matéria, a saber, ‘ser em potência’, não em relação a si mesma, mas em relação aos outros <entes> que nela podem ser o caso, e ‘ser indistinta’, não em relação às distinções quanto se considera a essência da forma e quanto são consideradas as suas partes respectivas conforme sua essência, mas somente com respeito à distinção da <parte da> forma.<sup>76</sup>

Sabe-se que Olivi se distancia da posição aristotélica ao mostrar que a essência da matéria é a pura potencialidade. E isso implica que a matéria é algo com uma essência distinta da forma. Olivi faz isso mostrando que não há contradição – *non repugnat* – entre a definição de matéria e a potencialidade frente às distinções da parte da forma.

É necessário esclarecer o uso do conceito de ‘forma’. Olivi sustenta que a forma é “o ato determinado e não determinável por algo distinto a não ser por acidente”.<sup>77</sup> E em outra descrição acrescenta que a forma é o ato formal

---

<sup>76</sup> OLIVI, *II Sent.*, q. 16, p. 309: “Quod igitur Aristoteles vocat eam ens in potentia et quod dicit eam esse indistinctam et infinitam: non oportet quod per hoc velit dicere quod non sit aliud quam pura potentia aut quod non habeat essentiam per se distinctam ab essentia formae, sed solum quod ipsa sic est ens quod eius actualitati non repugnat esse in potentia et esse indeterminatam; sed potius hoc convenit sibi essentialiter, esse scilicet in potentia, non respectu sui sed respectu aliorum quae in ea possunt fieri et esse indistinctam, non respectu distinctionis quam habet cum essentia formae et quam habent partes suae ad invicem secundum suas essentias, sed solum respectu distinctio formalis.”

<sup>77</sup> OLIVI, *II Sent.*, q. 16, p. 308: “Formam autem dicunt esse actum determinatum non determinabilem per aliquid aliud nisi per accidens.”

determinado pela essência do próprio ato.<sup>78</sup> Nas *Quaestiones Logicales*, ele diz: “Porém, a forma, enquanto é forma, é o ato e a determinação de alguma possibilidade matéria.”<sup>79</sup> A forma é que determina como o ente se realiza. Ou ainda como Bettoni define, “a forma é o que faz as coisas serem isso ou aquilo”<sup>80</sup>.

Isso fica mais claro pelo que Olivi diz:

[...] as formas acrescentadas à matéria distinguem<-se>, unem<-se> formalmente e completamente a matéria com as suas próprias partes. Por isso, a matéria é assim informada, ou seja, difere formalmente e especificamente de outras matérias que são informadas por outras formas e também suas partes <diferem formalmente e especificamente> entre si.<sup>81</sup>

Ora, a distinção entre as formas se aplica em razão das diferenças provenientes da matéria. Essa distinção está inscrita dentro das possibilidades da matéria respectiva à matéria informada. Portanto, essa distinção não pode ser aplicada à essência da matéria enquanto pura potencialidade, pois na matéria mesma não há diferenciação formal, nem determinação, que somente pode ser aplicada às formas distintas e à sua especificidade.

Vou parafrasear uma analogia, que embora seja fraca,<sup>82</sup> é ilustrativa da posição de Olivi. Pense em uma peça de cera derretida. Ela não tem qualquer forma determinada, nem em quantidade, nem qualquer figura (determinada), ou mesmo uma qualidade. Enquanto é algo atual como cera derretida, ela é

---

<sup>78</sup> OLIVI, *Il Sent.*, q. 16, p. 308: “Forma vero esse actus formalis est per suam essentia determinatus seu potius terminus et terminatio et ab alio non determinabilis.”

<sup>79</sup> OLIVI, *Quae. Log.*, q. 16, r., p. 369: “Forma autem in quantum forma est actus et determinatio alicuius materialis possibilitatis.”

<sup>80</sup> “[...] la forma è ciò che fa essere le cose tali e tali”. Efrem BETTONI, *Le Dottrine filosofiche di Pier di Giovanni Olivi: saggio* (Milano: Vita e Pensiero, 1959), p. 292.

<sup>81</sup> OLIVI, *Il Sent.*, q. 16, p. 309: “Formae enim advenientes materiae distinguunt et uniunt ipsam et eius partes formaliter et perfecte; unde et materia sic informata potest dici differre formaliter et specificare ab aliis materiis quae sunt formis aliis informate et etiam partes suae inter se.”

<sup>82</sup> Sobre a infelicidade dessa metáfora cf. Efrem BETTONI, *Le a Dottrine filosofiche di Pier di Giovanni Olivi: saggio* (Milano: Vita e Pensiero, 1959), pp. 270-1.

determinável por todos e está sujeita à determinação de qualquer forma. Se essa peça de cera é informada mediante determinações atuais, como a determinação de uma figura, a saber, a ser determinada como um cubo, então, a cera derretida será informada segundo essa própria figuração. A determinação da forma 'cubo' é possível dado que a cera é determinável a isso. A cera tem em sua condição inicial a possibilidade de ser determinada em um cubo, ou a sua determinabilidade em um cubo. Essa tal peça determinável de cera no plano físico é análogo à matéria no plano metafísico.

Na mesma questão, Olivi diz: a matéria refere-se ao "[...] ente indeterminado, de tal forma que <diz respeito> à atualidade <desse ente>, ao seu existir, unidade, e à tudo que por si é indeterminado. Mas, por essa indeterminação, <a matéria> é determinável por várias formas."<sup>83</sup> Essa descrição está conforme o que foi dito na citação acima acerca da relação entre a forma e a potencialidade da matéria. A matéria é descrita em sua propriedade essencial enquanto indeterminada, mas determinável pela forma. Olivi enfatiza que há, na matéria, certo modo de atualidade distinguível suficientemente da atualidade pela forma. Portanto, descreve-se a matéria pelas condições de potencialidade e indeterminabilidade, independentemente, da determinação formal e/ou atual em um ente.

Contudo, a noção de determinabilidade formal aplicada à matéria é explicada também por outra via. Olivi afirma que a matéria é indistinta quando não possui uma distinção respectiva à forma. Ora, a distinção é dada pela determinação formal, a saber, possui uma *distinctio formalis*. Para diminuir a impressão de enigma que causa a expressão 'distinção da <parte da> forma' – *distinctio formalis* – sugiro que seja interpretada como um tipo de distinção entre os entes possíveis pela matéria, mas realizada pela forma. Assim, uma distinção formal é possível a partir da matéria indeterminada atualizável em uma determinação real.

A distinção pela forma não é uma distinção real, mas não se trata nem mesmo de uma mera distinção semântica. A 'matéria que não esteja determinada pela forma' ( $\neg\alpha$ ) e a 'matéria determinada pela forma' ( $\alpha$ ) não são distintas

---

<sup>83</sup> OLIVI, *II Sent.*, q. 16, p. 308: "[...] materia dicit ens indeterminatum, ita quod eius actualitas et eius esse et eius unitas et omnino de se indeterminata ac per hoc determinabilis per varias formas."

realmente, mas formalmente.<sup>84</sup> A matéria-prima – sem determinação –, ou seja, sem estar informada, pode ser descrita como uma conjunção entre algo determinado e a possibilidade de não determinação:  $(\alpha \wedge \Diamond \neg \alpha)$ , o que não envolve contradição. Contudo, uma matéria determinada por uma forma ( $\alpha$ ) e outra matéria determinada por uma forma ( $\beta$ ), sim, possuem uma distinção real ( $\alpha \neq \beta$ ), que por sua vez é concedida pela determinação formal. Portanto, a distinção real ( $\alpha \neq \beta$ ) também tem de ser formal, mas nem toda distinção formal ( $\alpha \neq \neg \alpha$ ) tem de ser real. Isso não significa dizer que não há uma distinção real necessariamente na matéria, pois isso implicaria que a matéria-prima fosse necessariamente única. O que não é o caso, dado que a matéria tem o poder de individualizar em entes criados como indivíduos.<sup>85</sup>

A matéria, antes da determinação, é determinável em absoluto, daí ser matéria-prima.<sup>86</sup> A matéria-prima deve ser considerada somente sob as suas condições de determinação possíveis:  $(\alpha \wedge \Diamond \neg \alpha)$ . Mas aí está a fraqueza da metáfora, a matéria-prima não pode ser comparada a nada de determinado, pois mesmo a cera, em um estado fisicamente sem uma forma específica, possui as determinações em figura, em extensão, e.g., ou ainda, em quantidade.

Quanto à aplicação dos conceitos de forma e matéria para a constituição da alma, no contexto da *Questão 16*, Olivi indica, seguindo a analogia com a cera, ser “[...] a própria alma vivificável ou sensificável e assim por diante.”<sup>87</sup> Em outros

---

<sup>84</sup> Isso não significa dizer que não há uma distinção real necessariamente na matéria, pois isso implicaria que a matéria-prima fosse necessariamente única. O que não é o caso, dado que a matéria tem o poder de individualizar em entes criados como indivíduos, mas não desenvolverei esse ponto neste trabalho.

<sup>85</sup> Esse grau de distinção é suficiente para o objetivo deste texto. Maiores esclarecimentos implicam no desenvolvimento da metafísica de Olivi, em especial no tópico do princípio de individuação. Cf. abaixo nota 92 e 93.

<sup>86</sup> Cf. Efrem BETTONI, *Le Dottrine filosofiche di Pier di Giovanni Olivi: saggio* (Milano: Vita e Pensiero, 1959), p. 271. Uma versão deste capítulo com alguns acréscimos pode ser consultada em Márcio Paulo CENCI, ‘Composição e simplicidade na teoria da matéria de Pedro de João Olivi’, *Thaumazein*, 15 (2015), pp. 43-58.

<sup>87</sup> OLIVI, *Il Sent.*, q. 16, p. 308: “Si enim accipias molem cera, ipsa quidem secundum quod est quaedam moles est aliquid actuale; et tamen, in quantum talis, nulla habet determinatam quantitatem nec aliquam determinatam figuram seu qualitatem et sic de aliis formis; etiam, in quantum talis, est determinabilis per omnes et possibilis ad omnes suscipiendas. Ipsae autem formae sunt eis actuales determinationes, sicut figura seu

termos, a matéria da alma somente pode ser informada conforme a sua própria determinabilidade formal. A alma não pode sofrer as determinações que estão fora das possibilidades de determinação próprias de sua matéria. Seria realmente difícil entender se a alma pudesse, por exemplo, ser determinada como possuindo corpo, pois isso implicaria em ela possuir extensão. O corpo não pode ser conhecido a não ser sob determinada figura, quantidade, e posição<sup>88</sup>, do contrário, não é um corpo, ou uma matéria corpórea.

Justamente esse tópico será explorado na análise das duas determinações (mais básicas) possíveis à matéria, a saber, em que consiste a matéria corporal e a matéria espiritual, dado que são as matérias do composto humano.

## 1.2 MATÉRIA CORPORAL E MATÉRIA ESPIRITUAL – COMPOSIÇÃO E SIMPLICIDADE

As *Questões 19 e 20* formam o bloco que a historiografia considera como a *Questões sobre a Física* de Aristóteles.<sup>89</sup> Provavelmente, configuram-se como um curso de Filosofia dado por Olivi antes de começar a lecionar Teologia. A datação dessas questões é anterior a 1277, assim precedente cronologicamente às *Questões 16-18*. Pode-se, com isso, constatar que a teoria da matéria foi produzida pelo jovem Olivi entre 1276 e 1279. As duas questões oferecem a apresentação e os principais argumentos para o objetivo proposto aqui: esclarecer o uso dos conceitos de *materia corporalis* e *materia spiritualis*.

Olivi sistematicamente faz uso da terminologia matéria corporal e matéria espiritual. Para evitar confusões, é necessário considerar um aspecto primário no

---

figuratio talis vel talis est eius determinatio secundum hoc quod ipsa est figurabilis, et anima secundum hoc quod ipsa est vivificabilis seu sensificabilis, et sic de aliis.” Cf. comentário em Robert PASNAU, ‘Olivi on the Metaphysics of Soul’, *Medieval Philosophy and Theology*, 6 (1997), p. 127.

<sup>88</sup> OLIVI, *II Sent.*, q. 16, p. 310: “Quod autem hoc sit verum potest faciliter quis intueri in mole corporali; non enim intelligi esse nisi sub determinata figura et quantitate e sub determinata positione partium”.

<sup>89</sup> Cf. Tiziana SUAREZ-NANI, ‘Introduction’, in *La matière*, trans. by O. Ribordy et A. Robiglio, T. Suarez-Nani C. König-Pralong (Paris: Vrin, 2009), p. 29. Pode-se cf. informações com detalhes em Sylvain PIRON, ‘Les œuvres perdues d’Olivi: essai de reconstitution’, *Archivum Franciscanum Historicum*, 91 (1998), pp. 357-94.



que diz respeito à essa terminologia utilizada, pois ela pode causar certa perplexidade ao leitor contemporâneo que associe imediatamente as noções de matéria com corporeidade, de modo que a expressão *materia spiritualis* soaria como um contrassenso.<sup>90</sup> Em Olivi, não há relação direta de matéria com corpo antes da determinação formal em matéria corpórea.

Na *Questão 20* é criticada a teoria da matéria sustentada por S. Boaventura. Olivi sintetiza a posição dele assim: “[...] matéria é conhecida enquanto desnudada de toda a forma, ela é uma absolutamente por sua essência e por sua potência para todas as coisas.”<sup>91</sup> Para S. Boaventura, a matéria, como

---

<sup>90</sup> De fato, confusões ocorrem mesmo na bibliografia especializada. Por exemplo, Pasnau usa inadvertidamente como idênticos os termos *matéria corpórea* e *coisa material*. “A material thing, therefore, does not have the capacity to know itself.” Robert PASNAU, ‘Olivi on the Metaphysics of Soul’, *Medieval Philosophy and Theology*, 6 (1997), p. 117. Essa sentença, em razão de seu sujeito, não tem sentido no aparato conceitual que Olivi utiliza. A expressão *material thing* deve ser substituída por *corporeal matter* para ser coerente com a teoria oliviana da matéria. Parece-me que o que soa como uma simples imprecisão terminológica, esconde a possibilidade de erros interpretativos da teoria de Olivi. Veja-se o caso ainda de Pasnau, logo na sequência do texto citado, diz: “Since the rational soul has such a capacity, it is not material, and not the form of the body.” Robert PASNAU, ‘Olivi on the Metaphysics of Soul’, *Medieval Philosophy and Theology*, 6 (1997), p. 117. Ora, em Olivi, a alma racional está radicada na matéria espiritual, portanto, a afirmação anterior de Pasnau é imprecisa. Pode ser mero preciosismo, mas a manutenção da terminologia correta é fundamental em um autor com características idiossincráticas como Olivi. E, principalmente, porque o uso específico e preciso desses termos marcam uma decisão teórica fundamental em nosso autor. Outro comentário sobre esse aspecto contraditório da expressão *materia spiritualis* pode-se encontrar em Olivier RIBORDY, ‘Materia Spiritualis: Implications anthropologiques de la Doctrine de la matière développée par Pierre de Jean Olivi’, in *Pierre de Jean Olivi - Philosophe et théologien*, ed. by Tiziana Suarez-Nani Catherine König-Pralong Olivier Ribordy (Berlim, New York: de Gruyter, 2010), pp. 215-6.

<sup>91</sup> OLIVI, *II Sent.*, q. 20, p. 375: “Alii autem dicunt quod materia, prout cogitatur ut denudata omni forma, est simpliciter una secundum essentia, et potentiam in omnibus.” Essa posição se refere à opinião de BOAVENTURA, *In II Lib. Sent.*, d. 3, p. 1, a1, q. 2. v. 2, pp. 94, 96-7; pp. 100-1. Cf. Pierre de Jean OLIVI, *La matière*, trans. by C. König-Pralong, O. Ribordy et A. Robiglio traduction et notes par T. Suarez-Nani (Paris: Vrin, 2009), p. 310. Sobre a concepção de matéria em Boaventura, cf. Joaquim Cerqueira GONÇALVES, *Homem e Mundo em São Boaventura* (Braga: Fundação Calouste Gulbenkian, 1970), pp. 182-3, em especial as notas 48, 50 e 51; Cf. também Efrem BETTONI, *Le Dottrine filosofiche di Pier di*

suporte a todas as coisas, seria uma quando abstraída – *denutada* – de suas determinações formais. Sabe-se, pelo dito anteriormente, que Olivi aceita a tese de que a matéria é o suporte de todas as coisas e que ela é potencialidade. Contudo, ele não aceita que após a determinação pela forma a matéria possa ainda ser restituída como uma unidade absoluta. De fato, ele nega a possibilidade de que exista uma unidade na matéria na ordem ontológica. Admitir essa possibilidade implicaria em confusão da ordem lógica com a ordem ontológica.<sup>92</sup>

Para Olivi, essa unidade da matéria tem de ser considerada em ordem lógica e, como tal, existente apenas no intelecto. Olivi é categórico: “[...] esta comunidade ou universalidade existe no intelecto, em verdade, a matéria, enquanto tal, como existe na realidade sempre é individual [...]”.<sup>93</sup> Afirmar um conceito de matéria com uma significação não equívoca é uma condição lógica para o seu uso. Entretanto, não parece que a realidade não exige essa universalidade de aplicação do conceito, pois a matéria quanto tal é universal. A universalidade “existe no intelecto”. As determinações formais não são meramente desdobramentos de uma matéria originária, mas o desdobramento de várias matérias que são informadas convenientemente. Assim, a ordem lógica dá conta da distinção e unidade semânticas dos conceitos.

Nota-se que Olivi se distancia da posição de S. Boaventura ao negar que uma forma corpórea e uma forma espiritual sejam determinações respectivas à mesma matéria originária.<sup>94</sup> De fato, essa seria uma consequência desagradável da posição de S. Boaventura. Olivi refuta basicamente, *per impossibilem*, mostrando que a posição de S. Boaventura implica que se poderia acrescentar à matéria espiritual algumas partes da forma corpórea, e na matéria corpórea se poderia adicionar a forma espiritual. Ele não faz a distinção entre as nuances

---

*Giovanni Olivi: saggio* (Milano: Vita e Pensiero, 1959), p. 283-4, que comenta esta passagem.

<sup>92</sup> Cf. Efrem BETTONI, *Le Dottrine filosofiche di Pier di Giovanni Olivi: saggio* (Milano: Vita e Pensiero, 1959), p. 284-9.

<sup>93</sup> OLIVI, *Il Sent.*, q. 20, p. 377: “[...] haec communitas vel universalitas est in intellectu, in quantum talis, materia vero prout est in re semper est individua [...]”. Essa, de fato, é uma importante chave para interpretar Olivi como não partidário do hilemorfismo universal. Cf. também OLIVI, *Il Sent.*, q. 13, pp. 249-50.

<sup>94</sup> Ainda que Olivi não negue que a mesma forma pode informar matérias distintas, como se notará na sequência.

físicas e metafísicas da matéria como S. Boaventura, como se assumisse uma distinção somente de ponto de vista.<sup>95</sup> Caso a distinção fosse simplesmente de ponto de vista, a saber, do modo como conhecermos as determinações da realidade, mas ontologicamente houvesse somente uma matéria, não seria possível distinguir *materia spiritualis* ( $\alpha$ ) e *materia corporalis* ( $\beta$ ). Desse modo, elas seriam indistinguíveis realmente ( $\alpha=\beta$ ).<sup>96</sup> Olivi quer salvar a tese de que essas determinações primeiras são a matéria espiritual e a matéria corporal ( $\alpha \neq \beta$ ), e são distinguíveis realmente, e não só formalmente.<sup>97</sup>

Ora, a matéria ser distinta realmente é a condição essencial para que se possa conhecer, dado que não se pode aplicar as potências cognitivas a algo que é mera potencialidade, pois Olivi tem claro que nem mesmo a Deus e aos anjos é possível conhecer a matéria-prima como tal, obviamente que não por restrição da potência cognitiva, mas em razão de a matéria ser pura possibilidade ( $\alpha \wedge \Diamond \neg \alpha$ ) e,

---

<sup>95</sup> Cf. Efrem BETTONI, *Le Dottrine filosofiche di Pier di Giovanni Olivi: saggio* (Milano: Vita e Pensiero, 1959), p. 291, que sugere ser essa terminologia mais adequada para refutar a tese do hilemorfismo universal. Portanto, a escolha e ênfase que Olivi dá aos termos é de todo coerente com a sua teoria da matéria.

<sup>96</sup> OLIVI, *Il Sent.*, q. 20, p. 375: “Sed hoc non videtur posse stare, quia tunc in spirituali materia posset poni, quantum est ex ipsa, forma corporalis et possemus ibi dare partes, et in corporali posse forma spiritualis poni et in ea partes non esset dare ex ipsa et per se.” Cf. um comentário sobre a cognição das formas em Efrem BETTONI, *Le Dottrine filosofiche di Pier di Giovanni Olivi: saggio* (Milano: Vita e Pensiero, 1959), p. 274.

<sup>97</sup> A distinção entre a matéria física e metafísica também não tem sentido, pois se algo possui matéria corporal, é independente se é terrestre ou celeste, sua forma corpórea é indiferenciável. Não há uma distinção metafísica aplicável aos corpos celestes. Os anjos, segundo Olivi, também são um composto de matéria e forma, não sendo, portanto, corruptíveis, pois a matéria deles não é corpórea, mas espiritual. Nesse ponto Olivi critica S. Boaventura, como é possível de se notar textualmente, cf. BOAVENTURA, *In II Lib. Sent.*, d. 3, p. 1, a. 1; q. 2, II, pp. 94-8; d. 2, a. 2, q. 1, II, p. 302-3. E indiretamente também critica à Ibn Gabirol. Cf. Efrem BETTONI, *Le Dottrine filosofiche di Pier di Giovanni Olivi: saggio* (Milano: Vita e Pensiero, 1959), p. 286. Penso que essas críticas são desenvolvidas em razão dos problemas respectivos à teoria da criação, pois a unicidade da matéria não é compatível com a doutrina criacionista. A criação de um indivíduo implica na criação de algo ‘ex-novo’. Se há a unidade real da matéria, não há criação, pois toda a matéria já existe. Cf. OLIVI, *Il Sent.*, q. 20, p. 383.

por isso, nessa condição, não há o *que* conhecer.<sup>98</sup> Contudo, se a matéria é conhecida em sua determinação, isso se dá em razão de sua forma. Assim, as potências cognitivas estão terminadas justamente na determinação da matéria, não em sua possibilidade pura. Essa é a condição de conhecimento, também para nós humanos, do mundo criado.<sup>99</sup> Portanto, a matéria somente em sua determinação formal é cognoscível.

Para avançar sintetizo um argumento que me parece já implícito em Olivi:

- P<sub>1</sub>. A matéria é potencialidade para formas;
- P<sub>2</sub>. A matéria é cognoscível em sua determinação <formal>;
- ∴<sub>1</sub> [P<sub>3</sub>] Portanto, a espécie da matéria determinada que se conhece é a corporal e a espiritual.
- ∴<sub>2</sub> Assim, existe a matéria espiritual e existe a matéria corporal.

Na *Questão 16*, Olivi, em diferença à posição bonaventuriana, apresenta a cláusula [doravante C<sub>m</sub>] que especifica a matéria: “Pois quando a matéria é determinada mediante a sua essência e a espécie <é determinada> para alguma forma, de nenhum modo pode tender para outras <formas>.”<sup>100</sup> Em outros termos, a cláusula da matéria pode ser expressa assim:

---

<sup>98</sup> Ora, é ilustrativa essa passagem: OLIVI, *II Sent.*, q.16, pp. 310-1: “Ratio autem quare nos in cognitionem materiae devenimus per formas est, quia nostra cognitio proficiscitur a sensibus quorum non est apprehendere quidditates substantiarum. Unde per accidentia et effectus substantiarum devenimus in cognitionem earum [...]”. O conceito de terminação da potência cognitiva será explorado em 4.2.2.

<sup>99</sup> Uma posição filosófica de cunho materialistas não aceitará este argumento *prima facie*. Aqui somente se pretende mostrar que a partir da noção universal de matéria e de suas determinações conhecidas, pode-se chegar, sem contradição, a afirmação de que há a matéria espiritual e há a matéria corporal. Cf. sobre a posição de materialistas contemporâneos em Robert PASNAU, ‘Olivi on the Metaphysics of Soul’, *Medieval Philosophy and Theology*, 6 (1997), pp. 109-32.

<sup>100</sup> OLIVI, *II Sent.*, q. 16, p. 343: “Quando enim materia ex sua essentia et specie est determinata ad aliquas formas, nullo modo potest tendere ad alias.”

$C_m$ : Se a matéria é determinada para a  $[ad]$  e pela  $[per]$  forma  $\alpha$ , deve manter sua determinação conforme  $\alpha$  e não pode tender a  $\beta$ .<sup>101</sup>

A determinação da matéria pela forma especifica o modo de relação entre as formas. Por isso, a compatibilidade ou não da relação entre formas se dá na especificação. Além disso, uma matéria somente é informável com formas que lhe convém. Todavia, Olivi mantém, como visto, sempre a potencialidade da matéria como uma condição de abertura no que se refere aos entes criados. Ele não elimina a potencialidade em nome da atualização pela forma, ainda que não recaia na posição unitarista de S. Boaventura, pois se poderia supor que essa potencialidade somente ressurgiria quando a matéria estivesse *denudata*. Entretanto, é justo afirmar que a potencialidade da matéria formada está condicionada à  $C_m$ .

Matéria e forma estão unidas em um composto, em que uma não se reduz a outra, mas podem formar uma unidade de composição<sup>102</sup>. A matéria não pode ser determinada por formas distintas em espécie.<sup>103</sup> A relação transcendental entre matéria e forma tem de ser esclarecida, na aplicação da  $C_m$ , e parece-me que Olivi é sutil nesta argumentação. Bettoni em seu ensaio sugere que:

---

<sup>101</sup> Considerar aqui os argumentos presentes no início de 1.1.2, sobre a noção de *respectus*.

<sup>102</sup> Essa união é uma relação transcendental, pois é anterior às categorizações. Tal relação Bettoni chama de transcendental, embora nesse ponto não apresente maiores justificativas, e a compara, sob o aspecto específico de ser parte de um composto, à posição de Tomás de Aquino. Cf. Efrem BETTONI, *Le Dottrine filosofiche di Pier di Giovanni Olivi: saggio* (Milano: Vita e Pensiero, 1959), p. 294. Adiante ele acrescenta que essa tese era conhecida antes de Tomás de Aquino e repete que ela é uma relação, de fato, transcendental. Cf. id., p. 335.

<sup>103</sup> Mas o próprio Olivi quando trata desse ponto assume que não está bem explicado, na medida em que a forma contém em si os seus opostos. OLIVI, *II Sent.*, q. 16, p. 333: "Ad tertium parte ex iis quae dicta sunt in principio responsionis principalis. Licet enim materia dicat actum et essentiam, tamen essentialiter differentem ab actum et essentia formali; quoniam actus et essentia materialis includit in se essentialiter privationem informitatis et indeterminationem essendi et ordinem potentialitatis et perfectibilitatis et et aliquid magis sibi absolutum quod nobis non est bene explicabile verbo; forma vero include in se eorum opposita."

[...] a união da matéria e da forma no composto é sempre um integrar-se de uma atualidade de sentido oposto: a atualidade material, que é a capacidade em ato de receber e a atualidade formal, que é a capacidade em ato de dar. Como não existe uma atualidade de um receber sem aquela de um dar, assim, a atualidade de um dar implica na atualidade de um receber.<sup>104</sup>

Essa relação de dar e receber entre forma e matéria enfatiza a existência da relação para que algo se atualize. É elucidativo, em termos olivianos, o conceito de *inclinatio*:

[...] diz-se que a inclinação enquanto respectiva à matéria estar inclinada à sua forma. Se propriamente é uma inclinação atual, dá-se mediante alguma forma ou algum impulso formal. Pois a inclinação do ato é inclinável, assim como a <inclinação> do movimento é movível. Disso se segue que a matéria, por si mesma, não se relaciona com a forma, a não ser enquanto possível e inclinável para o seu ato e para a sua inclinação, mesmo que <essa relação> ocorra por intermédio de algum <impulso> formal ou por alguma forma.<sup>105</sup>

A *inclinatio* da matéria para a forma é descrita em termos da natureza própria da matéria. A matéria está disposta à forma, mas, ao mesmo tempo,

<sup>104</sup> No original: “[...] l'incontro della materia e della forma nel composto è sempre un integrarsi di due attualità di segno oposto: l'attualità materiale, che è capacità in atto di ricevere e l'attualità formale, che è capacità in atto di dare. Come non c'è l'attualità di un ricevere senza quella di un dare, così l'attualità di un dare implica l'attualità di un ricevere.” Efrem BETTONI, *Le Dottrine filosofiche di Pier di Giovanni Olivi: saggio* (Milano: Vita e Pensiero, 1959), p. 294.

<sup>105</sup> OLIVI, *II Sent.* q. 20, pp. 377-8: “[...] quod inclinatio qua materia dicitur inclinari ad formam suam, si est inclinatio vere actualis, est per formam aliquam vel impulsu formalem, inclinatio enim actus est inclinabilis, sicut motus mobilis. Unde materia de se non refertur ad formam nisi ut possibile et inclinabile ad suum actum et ad suam inclinationem, licet per intermedium aliquam formam vel aliquid formale hoc fiat.” Pode-se cf. também o mesmo tópico em OLIVI, *II Sent.* q. 51, pp. 117-8.

depende da forma para a sua atualização. Embora Olivi evite a teoria do ato e potência<sup>106</sup>, ele mantém a noção de movimento e a dinâmica da matéria ao receber a forma sem ser de todo determinada.<sup>107</sup> Bettoni faz uma síntese da posição de Olivi: “[...] todas as formas se radicam diretamente na matéria e que estão todas ordenadas para informá-la substancialmente [...]”<sup>108</sup> e, acrescento, sem eliminar potencialidade própria da matéria.

Nesse ponto, proponho um avanço na interpretação do que significa a ‘potencialidade da matéria’. Somente há potencialidade absoluta quando se trata da matéria sem forma, enquanto pura matéria. Aqui haveria um uso de potencialidade em modo absoluto. Após a especificação, conforme a  $C_m$ , há ainda potencialidade, mas desde a especificação formal. No caso da matéria corporal, se ainda houvesse uma potencialidade absoluta, ela poderia se tornar matéria espiritual, ou ainda outra, tal como se observou na opinião criticada de Boaventura. Esse não é o caso, porque a matéria corporal pode assumir potencialmente todas as formas possíveis enquanto matéria corporal. Ou seja, pode ser determinada em outras formas compatíveis com a matéria corporal e não pode ser receptiva a, e.g., uma forma espiritual. Portanto, deve-se atentar para o uso equívoco de

---

<sup>106</sup> Olivi não faz uso da teoria do ato e da potência para resolver a questão tal como Tomás que relaciona matéria à potência e a forma ao ato. De fato, se ele fizesse estaria assumindo uma posição unicista em relação às formas substanciais. Segundo Bettoni, essa pode ser uma causa propriamente filosófica dessa teoria de Olivi ter tido uma ressonância posterior bastante restrita. De fato, somente há dois autores documentados que desenvolvem o tema: Pedro de Trabes e outro anônimo. Cf. Efrem BETTONI, *Le Dottrine filosofiche di Pier di Giovanni Olivi: saggio* (Milano: Vita e Pensiero, 1959), pp. 317-9.

<sup>107</sup> “Se la forma infatti dà alla materia la sua attualità formale, ma non l’attualità che le è propria, è chiaro che sotto qualsiasi forma la materia continua ad esse quello che è per essenza: un essere in potenza a tutte le forme. In altre parole: se la materia è per conto suo, in forza della sua essenza, una capacità attuale di ricevere le forme, l’avvento di una forma no può esaurire, nemmeno ‘hic et nunc’, tutta la sua potenzialità; perciò non solo non è assurdo, ma è addirittura logico che due o più forme si radichino in essa tutte insieme.” Efrem BETTONI, *Le Dottrine filosofiche di Pier di Giovanni Olivi: saggio* (Milano: Vita e Pensiero, 1959), p. 295.

<sup>108</sup> No original: “[...] tutte le forme si radichino direttamente nella materia e che siano tutte ordinate ad informarla sostanzialmente [...]”. Efrem BETTONI, *Le Dottrine filosofiche di Pier di Giovanni Olivi: saggio* (Milano: Vita e Pensiero, 1959), p. 311.

‘potencialidade da matéria’, pois pode ser tanto aplicada ao modo absoluto, quanto ao modo específico.

Quando Olivi testa a tese de Boaventura, ele mostra que a matéria espiritual somente pode receber a forma espiritual, dado que é uma forma da mesma espécie; e o mesmo se dá no caso da matéria corporal. Tanto é assim que, na sequência dessa cláusula [C<sub>m</sub>], Olivi exemplifica mostrando a justeza de C<sub>m</sub>, e acrescenta algo:

[...] a matéria corporal de nenhum modo pode receber as formas espirituais, nem <mesmo pode> ser movida para as <formas espirituais>. Deste modo, a forma corporal nada possui em si que seja uma forma espiritual e simples. E, assim, semelhantemente, a matéria espiritual é determinada para as formas espirituais e de nenhum modo pode ser totalmente desvinculada delas e revestida por formas corporais. Portanto, a matéria espiritual não possui em si mesma uma tal potência mediante a qual poderia corromper a sua <forma> espiritual e modificá-la em corporal; o mesmo, inversamente, se dá com a matéria corporal.<sup>109</sup>

A cláusula [C<sub>m</sub>] implica em um critério de distinção entre as matérias desde suas potencialidades específicas. Bettoni tende a analisar a inclinação em termos de ato e potência.<sup>110</sup> Olivi deixa transparecer isso na citação acima quando dá ênfase à potencialidade da ação: *possit in*, ou *est determinata ad*, representa o jogo entre as potencialidades das matérias. O critério básico de distinção é a inclinação [*inclinatio*] própria de cada uma em receber ou produzir aquilo que lhe é

<sup>109</sup> OLIVI, *II Sent.*, q. 16, p. 343: “[...] ut verbi gratia, materia corporalis nullo modo potest recipere formas spirituales nec moveri ad eas hoc modo quod nullam habeat in se formam corporalem et quod per eas fiat spiritualis et simplex. Et consimiliter materia spiritualis sic est determinata ad formas spirituales quod nullo modo potest esse totaliter exuta ab eis et formis corporalibus indui. Materia igitur spiritualis non habet in se potentiam talem per suam spirituale possit corrumpi et mutari in corporale, sicut nec e contrario materia corporalis hoc habet.”

<sup>110</sup> “Materia corporea e materia spirituale non hanno nulla di comune, come sappiamo: questo però non impedisce per quel tanto di analogia che corre fra loro, che l’una e l’altra possano essere in potenza rispetto ad una medesima forma.” EfreM BETTONI, *Le Dottrine filosofiche di Pier di Giovanni Olivi: saggio* (Milano: Vita e Pensiero, 1959), p. 364.



adequado. A natureza de cada matéria é a condição de recepção e ação do que lhe é próprio.

Fica mais claro se cruzar com a *Questão 72*: “[...] em razão de sua essência, tem-se que a matéria espiritual não é apta às formas extensas e corporais, nem a matéria corporal o é às formas espirituais.”<sup>111</sup> A correspondência necessária da *inclinatio* é: matéria espiritual – forma espiritual; matéria corporal – forma corporal. Está vedado cruzar correspondências. Portanto, há uma diferença irreduzível entre a matéria corporal e a matéria espiritual.

Mas quais são as notas características presentes em uma descrição adequada da matéria corporal e da matéria espiritual? A descrição mais básica da matéria espiritual é respectiva à sua simplicidade e a matéria corporal à sua composicionalidade. Olivi indica isso na *Questão 20* (em um argumento afirmativo que ele aceita na *Solutio*):

Essencialmente, a matéria corporal distingue-se da espiritual pela simplicidade e composição, por possuir partes e <pela espiritual> não as possuir e por ser corporal <que é distinto de ser> espiritual. Portanto, essas <características> dizem respeito às diferenças essenciais adicionadas à matéria.<sup>112</sup>

E dado que toda a matéria é potencialidade, que quando informada não tem eliminada a potencialidade em absoluto, segue-se que a matéria espiritual e a corporal devem conter em si alguma espécie de sua potencialidade. A matéria espiritual é possuidora de uma simplicidade potencial. A matéria corporal é marcada pela composição potencial.<sup>113</sup> Portanto, são as naturezas essenciais que

<sup>111</sup> OLIVI, *II Sent.*, q. 72, p. 12: “[...] quia materia spiritualis non est capax formarum extensarum et corporalium nec materia corporalis formarum spiritualium.”

<sup>112</sup> OLIVI, *II Sent.* q. 20, p. 370: “Item, materia corporalis differt essentialiter a spirituali per simplex et compositum et per habens partes e non habens partes e per corporale et spirituale; ergo ista dicunt differentias essentielles additas materiae. Non enim has conditiones habet materia a forma sed potius a se, in tantum quod forma spiritualis non potest esse nisi in spiritualis materia nec corporalis nisi in corporali, ergo eodem modo erit in aliis.”

<sup>113</sup> OLIVI, *II Sent.* q. 20, p. 375: “[...] et tamen materia corporalis sic convenit cum materia spirituali in ratione materia quo differentem definitionem habet ab ea per hoc quod isti additur altera ratio, scilicet habere partes potenciales vel in potentia, et isti non habere sed potius simplicitatem potentialem vel in potentia; quia istae rationes nihil addunt reale ad

distinguem a matéria espiritual da corporal.

Ribordy sintetiza a questão: “A matéria corporal difere da matéria espiritual segundo a sua razão essencial, mas convergem na razão comum da matéria.”<sup>114</sup> Essa razão comum diz respeito à natureza da matéria como um substrato comum a todo criado, e aí não há diferenciação<sup>115</sup>. Há potencialidade absoluta que está na matéria enquanto tal. Mas aplicada a  $C_m$ , pode-se explicar que a potencialidade da matéria se contrai à forma específica. Ora, pode-se dizer que esse argumento serve se considerarmos a matéria em ordem ascendente, na direção da matéria-prima. Mas, dada a especificação, em ordem descendente, pela  $C_m$ , permanece a distinção.

Além disso, não se deve esquecer da distinção entre a ordem lógica e ontológica da matéria, pois poder-se-ia supor que esse substrato comum fosse uma única matéria. Contudo, esse não pode ser o caso.

Por fim, e para vias de apresentação dos pressupostos, assume-se que a matéria é um substrato comum a todas as coisas<sup>116</sup>, embora não compartilhe de

essentiam materia uniuscuiusque istorum, sed in materia spirituali implicatur utraque ratio sine reali differentia et in corporali eodem modo.” Cf. a nota 120.

<sup>114</sup> No original: “La matière corporelle et la matière spirituelle diffèrent selon leur raison essentielle, mais convergent en la raison commune de matière.” Olivier RIBORDY, ‘Materia Spiritualis: Implications anthropologiques de la Doctrine de la matière développée par Pierre de Jean Olivi’, in *Pierre de Jean Olivi - Philosophe et théologien*, ed. by Tiziana Suarez-Nani Catherine König-Pralong Olivier Ribordy (Berlim, New York: de Gruyter, 2010), p. 221.

<sup>115</sup> OLIVI, *II Sent.* q. 20, p. 377: “Materia autem corporalis est propria materia corporaliū et spiritualis spiritualium per essentiam suam, sed non per aliquid reale additum alicui naturae materiali quae sine differentia illa esset communis forma spirituali et corporali; quia tunc veraciter in eadem natura materiae, numero inquam eadem, posset esse successive forma spiritualis et corporalis, quantum esset ex parte materiae. Et utique ipsi naturae communi per se responderet aliqua forma seu natura formalis; quod est impossibile, quia tunc illa forma esset communis spirituali et corporali et nec esset simplex nec extensa nec corporalis nec spiritualis.”

<sup>116</sup> Segundo Rodolfi, alguns, como Tomás de Aquino, Egídio Romano, Egídio de Lessines, Godofredo de Fontaines, privilegiaram esta interpretação: O bronze é a matéria da qual – *ex qua* – a estátua se atualizava, de modo que haveria equivalência entre a matéria e a potência. Os franciscanos privilegiaram a interpretação que considerava a matéria em que – *in qua* – a estátua se realizava. A matéria era tomada como substrato. Cf. Anna RODOLFI, ‘Pietro di Giovanni Olivi e il dibattito sull'attualità della materia’, in *Pierre de Jean Olivi - Philosophe et théologien*, ed. by Olivier Ribordy, Tiziana Suarez-Nani and Catherine König-Pralong (Berlim, New York: de Gruyter, 2010), p. 258. Outro texto importante pode-se cf. em ARISTÓTELES, *Física*, II, 3, 194 b 23-26.

sua substancialidade.<sup>117</sup> A matéria existe enquanto potencialidade para a determinação, ou enquanto determinável. Sem considerar a forma como constituinte dela, dada a distinção acima, a matéria seria pura potencialidade. De fato, Olivi assume uma posição própria na interpretação dos textos de Aristóteles no tema da matéria como potencialidade.

Esse tratamento do tema da matéria está muito próximo à tese do hilemorfismo universal de Ibn Gabirol (Avicébron) presente no *Fons Vitae* que sustenta a unidade indistinta da matéria. Todavia, a semelhança fica na superfície e Olivi extrai consequências bastante diferentes das extraídas por Ibn Gabirol (Avicébron).<sup>118</sup> Olivi posiciona-se entre a afirmação da diferença real e da unidade indistinta da matéria. Ele admite que a potencialidade da matéria se dá em certa atualidade, conforme a tradição agostiniana e a teoria da pluralidades das formas<sup>119</sup>. Olivi assume o que ele mesmo chama de “*via média*”<sup>120</sup>, ao sugerir que a matéria não existe atualmente sem uma forma. Diz Suarez-Nani: “Esta *via media* consiste em afirmar que na matéria há diferentes razões (de receptividade),

---

<sup>117</sup> Cf. Tiziana SUAREZ-NANI, ‘Pierre de Jean Olivi et la subjetivité Angélique’, *AHDLMA*, 70 (2003), p. 243.

<sup>118</sup> Tiziana SUAREZ-NANI, ‘Introduction’, in *La matière*, trans. by O. Ribordy et A. Robiglio, T. Suarez-Nani C. König-Pralong (Paris: Vrin, 2009), p. 36. Pode-se conferir também a crítica mais específica ao hilemorfismo universal em Efrem BETTONI, *Le Dottrine filosofiche di Pier di Giovanni Olivi: saggio* (Milano: Vita e Pensiero, 1959), pp. 288-92. Bettoni enfatiza a crítica de Olivi ao hilemorfismo universal de modo ao sobrevalorar a tendência crítica de nosso autor, acaba produzindo no leitor a impressão que Olivi não possui um objetivo próprio de construir uma teoria inovadora, mas somente estava a evitar os problemas inerentes ao hilemorfismo universal, como o de reduzir matéria e forma a uma unidade real. Para Bettoni, a própria terminologia usada por Olivi estaria em função dessa crítica, pois mostrar que a matéria pode se distinguir realmente entre matéria espiritual e matéria corporal e que a unidade de ambas é um mero conceito seria um forte indicativo desse objetivo. Parece-me que esta é uma perspectiva limitante da teoria Oliviana.

<sup>119</sup> A teoria da matéria de Olivi é um pressuposto importante para o desenvolvimento da teoria da pluralidade das formas na tradição franciscana. Cf. Efrem BETTONI, *Le Dottrine filosofiche di Pier di Giovanni Olivi: saggio* (Milano: Vita e Pensiero, 1959), p. 292, nota 92.

<sup>120</sup> OLIVI, *Il Sent.*, q. 20, p. 376: “Media igitur via videtur hic esse incedendum, ut videlicet dicamus quod materia non habet differentias formas realiter ab ea differentes et realiter cum materia compositas [...]”.

entretanto, não se distinguem realmente da matéria, nem são compostas com ela.”<sup>121</sup>

Dada a especificação pela  $C_m$ , não existe somente uma matéria, mas múltiplas especificações. E, com Bettoni, fica claro que Olivi não confunde a ordem lógica com a ordem ontológica. Sob a ordem lógica, a matéria é caracterizada pela sua potencialidade; mas na ordem ontológica ela depende de suas especificações, tal como a matéria corporal se distingue da matéria espiritual.<sup>122</sup> A interpretação de Suarez-Nani sobre a *via media* de Olivi (se está correta, como parece estar) garante, em termos teológicos, a homogeneidade da criação, e possibilita que se pense em realidades corporais e em realidades angelicais a partir de um substrato comum como compostos de matéria e forma.

Embora a descrição seja conforme o tipo de hilemorfismo de Olivi, categorizá-lo, como faz Toivanen,<sup>123</sup> como um hilemorfismo universal introduz ambiguidades, desnecessárias, pois é aplicado somente aos entes criados. Assim, opta-se aqui por nominar como um hilemorfismo oliviano simplesmente.

Na *Questão 51*, nos argumentos em sentido contrário, com uma forte semelhança à posição de Tomás de Aquino, Olivi descreve o uso do princípio de “ser impossível a uma mesma forma ser ato de duas matérias”.<sup>124</sup> Ele mostra que ao se aceitar esse princípio, fortemente distinto da  $C_m$ , há a consequência desagradável de que a forma sensitiva do ser humano não poderia informar a

---

<sup>121</sup> No original: “Cette *via media* consiste à affirmer que dans la matière il y a des raisons différentes (de réceptivité), qui ne se distinguent cependant pas réellement de la matière e ne composent pas avec elle.” Tiziana SUAREZ-NANI, ‘Pierre de Jean Olivi et la subjetivité Angélique’, *AHDLMA*, 70 (2003), p. 242.

<sup>122</sup> Cf. Efrem BETTONI, *Le Dottrine filosofiche di Pier di Giovanni Olivi: saggio* (Milano: Vita e Pensiero, 1959), pp. 288-9.

<sup>123</sup> Cf. nota 17.

<sup>124</sup> Segue-se o argumento completo: OLIVI, *II Sent.*, q. 51, p. 103: “Item, eadem forma non potest simul informare duas materias, maxime quae sunt diversissimorum generum et quorum una sit nobilior altera quasi in infinitum; ergo sensitiva hominis non poterit simul informare materiam corporalem et materiam spiritualem animae rationalis, cum se habeant ad invicem modo praedicto; sed non est alia causa communiter quare non ponatur esse a genente, nisi quia ponitur esse radicata in materia intellectuali animae rationalis; ergo et cetera.” Bettoni identifica esse argumento com a posição de Thomas AQUINO em *ST*, Ia. q., 76, a. 1, resp.. cf. Efrem BETTONI, *Le Dottrine filosofiche di Pier di Giovanni Olivi: saggio* (Milano: Vita e Pensiero, 1959), p. 364.

matéria corporal e a matéria espiritual, simultaneamente. Se isso for impossível, como mostrar que os corpos exteriores são conhecidos pelo nosso intelecto? A seguir, o próximo capítulo terá por tema central mostrar como isso é possível.

Conclui-se que a concepção de matéria possibilita a Olivi distinguir claramente matéria corporal de matéria espiritual, sem resultar em um dualismo de substância, dado que a matéria, enquanto substrato, é comum às duas determinações. Não obstante, as determinações da matéria não são transitivas. A cláusula  $C_m$  descreve justamente essa condição da matéria determinada, para e pela forma  $\alpha$  – seja a determinação corpórea ou espiritual. Após essa determinação, há como que duas matérias determinadas distintamente *secundum rem*. E essa é a base de Olivi para construir uma teoria própria e peculiar de matéria corporal e de matéria espiritual.

Matéria espiritual e corporal são distintas realmente, mas compõem o ser humano. E se compõem o ser humano, é necessário explicitar como ambas estão combinadas, pois Olivi poderia criar uma combinação em que o acesso da matéria espiritual à matéria corpórea fosse impossível. E, se isso fosse o caso, na teoria da cognição, o resultado seria que as coisas corpóreas não poderiam ser conhecidas. Contudo, nota-se que a cláusula  $C_m$  não impede que a mesma forma possa determinar matérias distintas. Assim, pode-se pensar que uma forma comum à matéria espiritual e à corporal determinasse certo elo entre o espiritual e o corporal.

Na possibilidade de que uma mesma forma possa determinar tanto a matéria espiritual quanto a corporal, há uma pista importante que se notará essencial para entender a teoria da atenção em Olivi, pois a atenção pode ser descrita (de modo preliminar) como uma extensão do espiritual ou mental para o corpóreo. Portanto, parece ser o caso que a teoria da matéria é necessária para compreender a relação corpo-alma no ser humano e, por consequência, para a teoria da cognição de Olivi.

## 2 TEORIA DA ALMA HUMANA

Este capítulo dedica-se à teoria da alma humana para determinar como a alma pode acessar ao mundo exterior. Isso exige de um lado o tratamento da interação mente-corpo e de outro o problema mente-corpo (2.1). O ser humano é definido como um composto de corpo e alma (2.3). O problema é mostrar de modo coerente como se dá essa interação. A solução de Olivi resultou em controvérsias acerca da consistência dessa teoria com a teologia cristã (2.2). De fato, ele se posiciona de modo a salvaguardar a natureza intelectiva e livre da alma, negando que a forma intelectiva da alma seja a forma do corpo humano. Ele assume que as partes da alma são unificadas em razão do desempenho de potências (2.3.2.1). Mas parece-me que isso pode ser interpretado sob o princípio de subordinação das disposições anímicas e o princípio de continuidade das potências (2.3.2.2). Ainda que o corpo humano seja distinto da alma humana, eles interagem com um método de coligação natural. Nesse método, fica evidente a novidade da teoria da alma humana em Olivi. A bibliografia mais relevante utilizada para interpretar a teoria da alma humana em Olivi é Toivanen (2013), Ribordy (2010), Pasnau (1997a, 1997b), Spruit (1994), Puttalaz (1991) e Bettoni (1959). As principais questões que Olivi tematiza a constituição e unidade da alma humana são as *Questões 49-52*, e a *Questão 53*<sup>125</sup>, que trata em especial do corpo humano. A *Questão 51* é fundamental aqui: *An sensitiva sit a generante* – ou seja, “se a parte sensitiva da alma é transmitida pelos genitores”. Além disso, é necessário considerar certa ênfase no *Appendix* da *Questão 50* e da *Questão 51*, onde consta as repostas de Olivi aos seus antagonistas. Contudo, há conexões com a *Questão 72*, principalmente, quando se trata do tema da coligação das potências (2.3.3).

### 2.1 INTERAÇÃO ALMA-CORPO E PROBLEMA MENTE-CORPO

Seres humanos são compostos de alma e corpo. Esse é um ponto não problematizável no modo de fazer filosofia dos medievais. De fato, o problema não está em somente em determinar a natureza do corpo ou mesmo a natureza da

---

<sup>125</sup> OLIVI, *II Sent.*, q. 53, pp. 207-29, intitulada *Deinde quoad eius corpus quaeritur an de alimento aliquid convertatur in speciem carnis humanae*.

alma ou da mente. Isso porque seria um lugar comum afirmar que a natureza do corpo é corpórea e a natureza da alma é espiritual. O problema estava na descrição da relação entre os dois componentes, ou seja, em explicar de um modo coerente filosoficamente e, porque não, teologicamente como se dá a interação corpo e alma no ser humano no estado presente. Esse é o que Toivanen chama de problema da interação.<sup>126</sup>

Para fins de preparação do campo em que se tratará especificamente da teoria da alma de Olivi, é necessário fazer algumas distinções e localizar o problema com mais precisão, principalmente no que diz respeito à relação mente-corpo<sup>127</sup> e sua equivalência com a relação alma-corpo.

De fato, não é evidente em autores escolásticos se essas relações são enfrentadas e nem mesmo se o problema central da filosofia da mente – isto é, a relação mente-corpo – era reconhecido na Idade Média. É ponto comum que a filosofia na Idade Média não possui os mesmos contornos de contemporaneamente. Hoje, por exemplo, pretende-se explicar como é possível que fenômenos como a consciência, a intencionalidade e os estados mentais sejam possíveis à mente. Para os pensadores medievais, o tópico mais acentuado era respectivo à relação corpo-alma, classificado como um problema geral de antropologia, embora com implicações de ordem epistemológica, metafísica e semântica. Detectar as implicações de ordem epistemológica e cognitivas são o objetivo geral de interesse desta tese, e este capítulo explicita os elementos mais fundamentais para dar conta desse objetivo.

---

<sup>126</sup> Cf. Juhana TOIVANEN, *Perception and the Internal Senses: Peter of John Olivi on the Cognitive Functions of the Sensitive Soul* (Leiden: Brill, 2013), p. 388. Juhana TOIVANEN, *Perception and the Internal Senses: Peter of John Olivi on the Cognitive Functions of the Sensitive Soul* (Leiden: Brill, 2013), pp. 70-4.

<sup>127</sup> É comum indicar que o problema mente-corpo é formulado pela primeira vez por René Descartes, por isso esse é o marco histórico do início da filosofia da mente. Entretanto, esse não é um ponto pacífico. Na introdução da coletânea, Lagerlund sugere fortemente que esse problema tem início com a latinização do pensamento árabe e a introdução da filosofia de Aristóteles no século XII. Considera como marcos a tradução do *De Anima* de Avicenna e a tradução do *De Anima* de Aristóteles e os comentários de Averróis. Cf. Introduction, in Henry LAGERLUND, *Forming the Mind: Essays on the Internal Senses and the Mind/Body Problem from Avicenna to the Medical Enlightenment* (Dordrecht: Springer, 2007), p. 1.

Lagerlund e King colocam em dúvida se a relação mente-corpo seria um problema para os medievais.<sup>128</sup> Lagerlund mostra que problemas de filosofia da mente caracterizados como a interação mente-corpo, da unidade mente e corpo e da presença de sensações na mente e da compatibilidade da causação eficiente com a causação final, são problemas que possuem seu gérmen detectável entre medievais, tais como Guilherme de Ockham e João de Buridan (mas não considera Olivi neste ponto).

King, por seu turno, indica que o problema mente-corpo tem de ser diferenciado daquele que pergunta sobre a relação alma-corpo. Isso porque a conexão corpo-mente tem de ser considerada sob algum tipo de qualidade (*qualia*), ou sensação, para que seja estabelecida.<sup>129</sup> Daí que ele testa o uso das expressões latinas *sensus* e *sensatio*.

O uso de *sensus* não serve como indicador da problematização porque ou expressa às faculdades sensórias ou expressa a atividade/processo sensorial respectivo somente às qualidades fenomênicas. O termo *sensatio* não tem uso mesmo entre os autores que trataram da relação alma-corpo. Em outros termos, o conceito expresso pelo jargão filosófico *sensatio* não fazia parte da agenda filosófica dos medievais. Não obstante, King mostra que Ockham faz o uso de *sensationes* “como um acidente inerente à alma”<sup>130</sup>. Mesmo que esse uso indique algum tipo de avanço para a afirmação do problema mente-corpo, não é suficiente,

<sup>128</sup> Cf. a Introdução a Henry LAGERLUND, *Forming the Mind: Essays on the Internal Senses and the Mind/Body Problem from Avicenna to the Medical Enlightenment* (Dordrecht: Springer, 2007), p. 356. É mais explicitamente no artigo Peter KING, ‘Why Isn’t the Mind-Body Problem Medieval?’, in *Forming the Mind: Essays on the Internal Senses and the Mind/Body Problem from Avicenna to the Medical Enlightenment*, ed. by Henry LAGERLUND (Dordrecht: Springer, 2007), pp. 187-206.

<sup>129</sup> “One obstacle faced by medieval philosophers was also faced by their Greek predecessors, namely the lack of any ready way to ask the question at the heart of the mind-body problem: ‘What is the relation of sensation to the body on the one hand and to the mind (or soul) on the other hand?’ For ‘body’ Latin provides *corpus* and for ‘mind’ or ‘soul’ *mens*, *animus* / *anima*, *ingenium*, and in a pinch *spiritus* or *ratio*, all words available from early on. The difficulty in raising the question is posed by the term ‘sensation.’ What is its Latin form?” Peter KING, ‘Why Isn’t the Mind-Body Problem Medieval?’, in *Forming the Mind: Essays on the Internal Senses and the Mind/Body Problem from Avicenna to the Medical Enlightenment*, ed. by Henry LAGERLUND (Dordrecht: Springer, 2007), p. 188.

<sup>130</sup> Peter KING, ‘Why Isn’t the Mind-Body Problem Medieval?’, in *Forming the Mind: Essays on the Internal Senses and the Mind/Body Problem from Avicenna to the Medical Enlightenment*, ed. by Henry LAGERLUND (Dordrecht: Springer, 2007), p. 191. E se pode conferir outros usos do termo *sensatio* por Ockham na nota 11, p. 193. King analisa também o caso de Duns Scotus (pp. 193-6).



porque, enquanto acidente da alma, ele não daria conta de ser um critério para a explicitação do problema, pois não envolveria em nada as modificações no corpo.

King conclui: “Na medida em que os filósofos medievais traçaram um certo tipo de linha entre a mente e o corpo, a linha foi desenhada, então, colocando os processos de percepção-sensorial no lado do corporal, tornando tais processos essenciais para a sensação. Esta é a razão do problema mente-corpo não ser um problema medieval.”<sup>131</sup> Além disso, segundo King, a origem do problema mente-corpo não poderia ser detectada na Idade Média, porque para pensadores medievais era possível um processo perceptual sem corpo.<sup>132</sup> Por conseguinte, o problema da relação mente-corpo não seria relevante.

Mas essa posição de King não é unânime. Toivanen revisa-a e sugere coerência em questionar acerca de uma filosofia da mente entre os medievais, pois haveria sim, além do típico problema alma-corpo, também várias versões do problema corpo-mente, possíveis de serem detectadas na arquitetura conceitual, por exemplo, de Olivi, com referência a função dos poderes sensoriais no ato perceptual.<sup>133</sup> Esses poderes sensoriais dizem respeito não somente à necessidade de órgãos sensoriais ou mesmo de certo tipo de dependência de todos os desempenhos perceptuais respectivos ao corpo. Eles têm um desempenho próprio em razão de sua natureza espiritual que, a meu ver, podem acessar o mundo corpóreo mediante a atenção intencional. Então, a atenção não é somente aquele movimento óbvio dos poderes sensoriais a se focarem em uma

---

<sup>131</sup> “To the extent that medieval philosophers drew any sort of line between mind and body, the line was drawn so as to put the processes of sense-perception on the bodily side, making them essential to sensation. That’s why the mind-body problem isn’t medieval.” Peter KING, ‘Why Isn’t the Mind-Body Problem Medieval?’, in *Forming the Mind: Essays on the Internal Senses and the Mind/Body Problem from Avicenna to the Medical Enlightenment*, ed. by Henry LAGERLUND (Dordrecht: Springer, 2007), p. 196.

<sup>132</sup> Cf. Peter KING, ‘Why Isn’t the Mind-Body Problem Medieval?’, in *Forming the Mind: Essays on the Internal Senses and the Mind/Body Problem from Avicenna to the Medical Enlightenment*, ed. by Henry LAGERLUND (Dordrecht: Springer, 2007), pp. 204-6. Pode-se cf. a OLIVI, *Quod. Quin.*, I, q. 5: “An noster intellectus possit immediate videre exteriora sensibilia, absque omni actu sensitive.” Essa questão ilustra o tipo de questão possível acerca do intelecto conhecer o mundo exterior sem a mediação dos sentidos exteriores.

<sup>133</sup> Cf. o Capítulo 7.4 em Juhana TOIVANEN, *Animal Consciousness: Peter Olivi on Cognitive Functions of the Sensitive Soul* (Jyväskylä: Jyväskylä University Printing House, 2009), pp. 139-51.

coisa ou outra, mas uma ação em que seu desempenho produz um acesso ao mundo corpóreo.

Além disso, a leitura contemporânea de textos medievais pode carregar anacronismos, sobretudo, (caso se dê) sob rubricas cartesianas.<sup>134</sup> Por isso, parece-me imprescindível atentar ao uso claro dos termos latinos *anima*, *spiritus* e *mens*. Estes são conceitos não absolutamente unívocos para os séculos XIII e XIV. O termo *anima* é usado para designar, em Aristóteles e na tradição de comentários ao *De Anima*<sup>135</sup>, tanto a alma intelectual quanto o princípio vital em geral. Ou ainda, em uma tradição agostiniana, como a forma substancial do corpo humano, associada à forma, enquanto corpo é associado à matéria.<sup>136</sup>

Contudo, o uso da terminologia tradicional tem algumas variações em Olivi. Em muitos contextos, *spiritus* denota aquilo que tem uma natureza não-corpórea, mas em muitos momentos é simplesmente sinônimo de *anima*. Mas, em outros, toma contornos em razão da influência da teologia e da medicina, como é o caso do *spiritus vitalis/animalis*,<sup>137</sup> ou ainda denota os processos mentais ligados até mesmo às reações cerebrais.<sup>138</sup> Toivanen sugere que a preferência de

---

<sup>134</sup> Não afirmo aqui que não há semelhanças, somente objetivo indicar a necessidade de uma análise cuidadosa dos termos nos textos medievais, em especial no caso de Olivi. Sobre essas semelhanças conceituais pode-se cf. principalmente: Katherine H. TACHAU, *Vision and certitude in the age of Ockham: optics, epistemology and the foundation of semantics: 1250-1345* (Leiden: Brill, 1988), p. 46; Juhana TOIVANEN, *Perception and the Internal Senses: Peter of John Olivi on the Cognitive Functions of the Sensitive Soul* (Leiden: Brill, 2013), pp. 30-1.

<sup>135</sup> Cf. ARISTÓTELES, *De Anima*, II, 1, 412a.

<sup>136</sup> Pode-se cf. a *Epístola 166* de Agostinho sobre o tópico da alma, onde ele prova a Jerônimo que a alma tem de ser incorpórea. Cf. AUGUSTINUS, 'Epístola 166', in S. AURELII AUGUSTINI OPERA OMNIA: PATROLOGIAE LATINAE ELENCHUS <<http://www.augustinus.it/latino/lettere/index2.htm>> [accessed 25 January 2014]; pode-se cf. também o capítulo 11 "Augustine on the Incorporeality of the Soul in Letter 166" em Roland J. TESKE, *To know God and the soul: Essays on the thought of Saint Augustine* (Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 2008), p. 289.

<sup>137</sup> Cf. Juhana TOIVANEN, *Perception and the Internal Senses: Peter of John Olivi on the Cognitive Functions of the Sensitive Soul* (Leiden: Brill, 2013), pp. 30-8.

<sup>138</sup> OLIVI, *Quod. Quin.*, I, q. 4, p. 17: "Potissime autem ad hoc conferunt spiritus qui non sunt quidem pura lux, aut purus ignis, immo quid commixtum ex quattuor elementis, et ultra hoc habent aliquam propriam et magis specificam formam, sicut autem ad locale motum

Olivi por *spiritus* é porque ele pretende analisar a natureza dos anjos, que estritamente não teriam alma.<sup>139</sup>

O termo *mens* é mais específico, pois é aplicado à alma em sua parte intelectiva,<sup>140</sup> o que se pode detectar, ao menos, em Olivi. Mas o uso do conceito *mens*<sup>141</sup>, ainda que raro em nosso autor, refere-se à parte mais elevada e perfeita da alma em que estão radicadas a existência e as ações intelectivas e volitivas de um indivíduo humano. Se considerarmos a *Questão 56*, na sua formulação aparece o seguinte trecho: “em geral, chama-se ‘mente’ à parte da alma racional” – *partis animae rationalis quae communiter mens vocatur*.<sup>142</sup> Aqui, temos um indicativo suficiente que o uso do conceito *mens* é distinto do de *anima*, e pode-se, ao menos terminologicamente, notar que há descrições distintas para a relação corpo-mente e para a relação corpo-alma.<sup>143</sup> Pode-se dizer, então, que tanto o problema mente-corpo quanto o problema alma-corpo compõem em conjunto os principais problemas da teoria da alma em Olivi.

Após demarcado o campo do jogo dos conceitos, meu interesse é mostrar que a teoria da alma humana, concebida por Olivi em sua formulação peculiar, não oferece somente as bases para uma antropologia original à unidade substancial do ser humano<sup>144</sup>, mas também possui aspectos originais para uma teoria da cognição

totius corporis mutat per consequens et anima cum suis potentiis locum; sicut etiam ad varium motum oculi sequitur varius aspectus in eius potentia visiva, sic potentiae animae, prout sunt in spiritibus ad eorum motum, moventur utique cum eis, et secundm varios eorum corporales aspectus varios aspectus et modos aspiciendi assumunt.”

<sup>139</sup> Cf. Juhana TOIVANEN, *Perception and the Internal Senses: Peter of John Olivi on the Cognitive Functions of the Sensitive Soul* (Leiden: Brill, 2013), p. 143, nota 8.

<sup>140</sup> Cf. a introdução de Henry LAGERLUND, *Forming the Mind: Essays on the Internal Senses and the Mind/Body Problem from Avicenna to the Medical Enlightenment* (Dordrecht: Springer, 2007), p. 3.

<sup>141</sup> Cf. OLIVI, *II Sent.*, q. 51, pp. 139-40; 174.

<sup>142</sup> Cf. OLIVI, *II Sent.*, q. 56, p. 298.

<sup>143</sup> Cabe considerar que será feita uma tradução literalista dos textos de Olivi: *spiritus*, verte-se ‘espírito’; *mens* verte-se ‘mente’; e, *anima*, por ‘alma’. Casos especiais serão explicitados quando necessário.

<sup>144</sup> Cf. Olivier RIBORDY, ‘Materia Spiritualis: Implications anthropologiques de la Doctrine de la Matière développée par Pierre de Jean Olivi’, in *Pierre de Jean Olivi - Philosophe et théologien*, ed. by Tiziana Suarez-Nani, Catherine König-Pralong, Olivier Ribordy (Berlim, New York: de Gruyter, 2010), p. 214.

e da mente. Alguns comentadores sugerem essa implicação, mas não a desenvolvem em detalhes.<sup>145</sup> Pretendo, ao longo dos capítulos deste trabalho, explorar em especial as implicações respectivas à teoria da cognição, embora seja necessário apresentar o aparato conceitual que nosso autor utiliza. Procedo, pois, a reconstrução dos pressupostos conceituais da teoria da alma de Olivi, para estabelecer a base teórica que permitirá explorar a teoria da percepção. Contudo, antes é necessário uma apresentação de elementos historiográficos acerca da teoria da alma de Olivi, principalmente, do ponto de vista das controvérsias em que está envolvida.

## 2.2 A ALMA HUMANA E O COMPOSTO HUMANO: UMA CONTROVÉRSIA HISTÓRICA

A historiografia das ideias mostra que as teorias da alma humana no século XIII e XIV estavam orientadas, em grande parte, pelo programa

---

<sup>145</sup> “Les arguments développés par Olivi et sa compréhension de la matière s’inscrivent donc en opposition à la thèse de l’unité de l’intellect pour tous les hommes, une thèse à forte résonance anthropologique et épistémologique. Olivi indique de plus que si les substances intellectuelles étaient privées de matière, il y aurait des implications majeures pour l’homme, et principalement que l’âme rationnelle ne serait plus lié au corps. Les questions de l’unicité de l’intellect et de la composition de l’âme, âprement débattues durant le XIII<sup>e</sup> siècle, sont ainsi directement reliées à la théorie de la matière par Olivi lui-même.” Olivier RIBORDY, ‘Materia Spiritualis: Implications anthropologiques de la Doctrine de la matière développée par Pierre de Jean Olivi’, in *Pierre de Jean Olivi - Philosophe et théologien*, ed. by Tiziana Suarez-Nani Catherine König-Pralong Olivier Ribordy (Berlim, New York: de Gruyter, 2010), p. 202. Pode-se acrescentar ainda um tratamento mais explícito do tópico: “La *materia spiritualis* semble dès lors pouvoir endosser un double rôle, à savoir, en tant que principe constitutif, composer intrinsèquement l’être humain, mais également lui offrir en quelque sorte un support pour sa propre connaissance de l’âme. Seule la matière spirituelle permet à la forme qu’est l’âme intellectuelle une composition, garantissant à l’homme son unité, lui donnant un accès épistémologique à lui même et lui octroyant une perfectibilité par le caractère déterminable propre à toute matière.” (id., p. 214). Cf. também Sylvain PIRON, ‘L’Expérience subjective selon Pierre de Jean Olivi’, in *Généalogies du sujet. De saint Anselme à Malebranche*, ed. by Olivier Boulouin, Bibliothèque d’histoire de la philosophie edn (Paris: Vrin, 2007), p. 51. Também se pode cf. em Theodor SCHNEIDER, *Die Einheit des Menschen: Die anthropologische Formel “anima forma corporis” im sogenannten Korrektorienstreit und bei Petrus Johannis Olivi: Ein Beitrag zur Vorgeschichte des Konzils von Vienne*, 2nd edn (Münster: Aschendorff, 1988), pp. 228-9.

estabelecido por Aristóteles no *De Anima*.<sup>146</sup> Entretanto, a variedade de teorias extraídas desse programa foi ampla. Pasnau oferece uma imagem interessante dessa época como um grande e amplo laboratório para o teste e desenvolvimento da filosofia de Aristóteles.<sup>147</sup>

Olivi é justamente um desses experimentadores da teoria. Talvez um dos mais astutos e ácidos em relação à autoridade de Aristóteles ao ponto de sugerir, por exemplo, que a posição da “*Física de Aristóteles*”<sup>148</sup> e dos seguidores sarracenos de Averróis” era em “muito contrária à razão e de um incrível modo perigosa a fé em Cristo”,<sup>149</sup> principalmente no contexto da teoria da alma. Mas nem mesmo por essa razão Olivi recusou-se a testar a validade das teorias do *Philosophus* e a aceitar os argumentos válidos, como é o caso de alguns argumentos da teoria hilemorfista. Sabe-se, pelo capítulo anterior, que Olivi não refuta o hilemorfismo em absoluto, mas refina-o.<sup>150</sup>

Olivi não nega que o composto humano precise ser analisado em termos de matéria e forma. Se o fizesse, sairia do esquema das teorias hilemórficas, o que não é o caso. O ponto fulcral de análise e crítica está no modo de determinação das matérias que constituem o ser humano pelas formas. Em outros termos, a questão central está em estabelecer ou, ao menos, descrever de que modo as partes da alma informam as matérias que as suportam.

---

<sup>146</sup> Cf. Vesa HIRVONEN, Toivo J. HOLOPAINEN and Miira TUOMINEN, *Mind and Modality: Studies in the History of Philosophy in Honour of Simo Knuuttila* (Leiden, Boston: Brill, 2006), p. 390.; Pauliina REMES and Juha SIHVOLA, *Ancient Philosophy of the Self* (Dordrecht; London: Springer, 2008), p. 272. Nesta última coletânea nota-se que havia outros modelos explicativos de origem platônica, mas no século XIII a teoria da alma de Aristóteles prevaleceu na agenda filosófica daquela época.

<sup>147</sup> Cf. Robert PASNAU, ‘Olivi on the Metaphysics of Soul’, *Medieval Philosophy and Theology*, 6 (1997), pp. 109-32.

<sup>148</sup> Cabe lembrar que as *Questões 20 e 21* sobre a distinção entre *materia spiritualis* e *materia corporalis* são comentários à *Física de Aristóteles*.

<sup>149</sup> OLIVI, *II Sent.* q. 51, p. 104: “Ad questionem istam quidam dicere voluerunt et volunt sequentes Aristotelis physicam et Averrois Saraceni quod sensitiva hominis sit a genereante et quod non sit radicata in substantia seu materia rationalis animae motique sunt ad hoc aliquibus rationum praedicatum. Haec autem positio non solum est contra communem opinionem theologorum, immo est valde rationi contraria et in fide Christi miro modo periculosa.”

<sup>150</sup> Cf. 2.1.

A análise e a descrição do composto humano que Olivi propôs é um tópico dos mais controversos, irresolutos e instigantes de sua filosofia. Já em 1284, esse tópico foi tema de censura da parte de sete de seus confrades e mestres franciscanos, nomeados por Bonagrazia de Bologna (-1283), enquanto ocupou o cargo de Geral da Ordem Franciscana entre 1278-1283. O resultado foi a consideração de um conjunto de teses, entre elas a tese sobre o composto humano, por estar sob o signo de “um erro manifestamente perigoso”<sup>151</sup>.

Na correção desses mestres consta que: “[...] a alma racional, enquanto racional, é a forma do corpo humano, por essa razão não se segue que não seria livre, ou que seria extensa, ou mortal ou que concederia a este corpo <humano> um ser mortal. O contrário <dessa afirmação> é um erro.”<sup>152</sup>

Muito semelhante à proposição acima e, por vezes<sup>153</sup>, associada à censura a Olivi, é a tese condenada nas *Constitutiones* do Papa Clemente V resul-

<sup>151</sup> As teses criticadas podem ser encontradas em: Gerold FUSSENEGGER, “Littera septem sigillorum” contra doctrinam Petri Ioannis Olivi edita’, *Archivum franciscanum historicum*, 47 (1954), pp. 45-53. Comentários sobre a repercussão Cf. David BURR, *L'Histoire de Pierre Olivi: Franciscan Persécuté*, trans. by François-Xavier Putallaz (Fribourg, Paris: Éditions Universitaires de Fribourg, Cerf, 1997), p. 151ss. Pode-se cf. também Efrem BETTONI, *Le Dottrine filosofiche di Pier di Giovanni Olivi: saggio* (Milano: Vita e Pensiero, 1959), pp. 370-2.

<sup>152</sup> No original: “8. De Anima: quod est forma corporis. Quod anima rationalis est per se et essentialiter forma corporis humani, nec tamen propter hoc sequitur, quod non sit libera vel quod sit extensa vel mortalis, vel quod det huic corpori esse immortale, et contrarium est error.” Damasus LABERGE, *Petrus Johannis Olivi: Tria scripta sui ipsius apologetica: annorum 1283 et 1285* (Florentiae: Typ. Collegii S. Bonaventurae ad Claras aquas, 1935), p. 128. Cf. Gerold FUSSENEGGER, “Littera septem sigillorum” contra doctrinam Petri Ioannis Olivi edita’, *Archivum franciscanum historicum*, 47 (1954), pp. 45-53. E comentário em Efrem BETTONI, *Le Dottrine filosofiche di Pier di Giovanni Olivi: saggio* (Milano: Vita e Pensiero, 1959), pp. 371-2. Interessantemente, essa posição dos frades franciscanos está muito próxima à tese de Thomas AQUINO, *ST, Ia*, q. 76, a. 1, resp.: “Hoc ergo principium quo primo intelligimus, sive dicatur intellectus, sive anima intellectiva, est forma corporis.” ‘Corpus Thomisticum’, in *Subsidia studii ab Enrique Alarcón collecta et edita Pompaelone ad Universitatis Studiorum Navarrensis aedes ab A.D. MM.* <<http://www.corpusthomicum.org/>> [accessed 10 Out. 2012].

<sup>153</sup> Cf. Ferdinand Van STEENBERGHEN, *La philosophie au XIIIe siècle* (Louvain: Publications Universitaires, 1966), p. 467, considera que a teoria de Olivi “sera condamnée en 1311 au Concile de Vienne”.

tantes do Décimo Quinto Concílio Ecumênico em Vienne<sup>154</sup> (França), ocorrido entre 1311-1313, aproximadamente 15 anos após a morte de Olivi. Sugeriria-se que sustentar “[...] que a substância da alma racional ou intelectiva não seja, em verdade e por si mesma, a forma do corpo, é errônea e como tal inimiga à verdade da fé católica.”<sup>155</sup> Todavia, nesse documento, não há qualquer indicação direta do nome de Olivi, e tampouco qualquer comprovação documental de que essa reprovação estaria diretamente voltada à teoria oliviana. Os fatos documentados mostram que Olivi teria respondido às objeções recebidas dentro da Ordem.<sup>156</sup>

<sup>154</sup> “Fifteenth Ecumenical Council: Vienne (1311-1313) - The Council of Vienne was held in that town in France by order of Clement V, the first of the Avignon popes. The Patriarchs of Antioch and Alexandria, 300 bishops (114 according to some authorities), and 3 kings - Philip IV of France, Edward II of England, and James II of Aragon - were present. The synod dealt with the crimes and errors imputed to the Knights Templars, the Fraticelli, the Beghards, and the Beguines, with projects of a new crusade, the reformation of the clergy, and the teaching of Oriental languages in the universities.” Joseph WILHELM, ‘General Councils’, in *The Catholic Encyclopedia*. <<http://www.newadvent.org/cathen/04423f.htm>> [accessed 20 Out. 2012].

<sup>155</sup> “Porro doctrinam omnem seu positionem, temere asserentem aut vertentem in dubium, quod substantia animae rationalis seu intellectivae vere ac per se humani corporis non sit forma, velut erroneam ac veritati catholicae fidei inimicam praedicto sacro approbante concilio reprobamus, diffinientes, ut cunctis nota sit fidei sinceræ veritas, ac praecludatur universis erroribus aditus, ne subintrent, quod quisquis deinceps asserere, defendere seu tenere pertinaciter praesumpserit, quod anima rationalis seu intellectiva non sit forma corporis humani per se et essentialiter, tanquam haereticus sit censendus.” *Liber Primus, Titulus I, De Summa Trinitate et Fide Catholica. Cap. Un. Constitutiones Clementis Papae V.* In: Henrico DENZINGER, *Enchiridion symbolorum: Definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Undecima editio (Freiburg im Breisgau: B. HERDER, 1911), [n. 481(409)], pp. 209-10. Denzinger de fato considera que esse trecho se aplica ao erro de Olivi, tanto que intitula o trecho: *De erroribus Petri Ioannis Olivi (De incarnatione, anima, baptismo)*. Aqui não pretendo me posicionar quanto a esse tópico, somente considero como elemento historiográfico importante para a compreensão das teorias de Olivi de modo contextualizado.

<sup>156</sup> Consta em OLIVI, *II Sent.*, q. 51, pp. 47-101, parte das respostas de Olivi, principalmente, voltadas à seu adversário Vital de Four (*Vitalis Aquitaniae*). Olivi reconstrói os argumentos de Vital de Four e os ataca. O interessante está na reconstrução dos argumentos ser bastante correta. Portanto, Olivi não incorre na falácia do espantalho. Nem mesmo a crítica é um ataque *ad hominem*, pois Olivi respeita e considera retas as intenções de seu adversário. Cf. Efrem BETTONI, *Le Dottrine filosofiche di Pier di Giovanni Olivi: saggio* (Milano: Vita e Pensiero, 1959), pp. 372-3. Pode-se cf., Jansen BERNARD, ‘Prolegomena’, in *Quaestiones in Secundum Librum Sententiarum* (Quaracchi: Collegii S. Bonaventurae, 1924), II, pp. i-xv. E também sobre a complexidade ainda não desvelada dessa posição em François-Xavier PUTTALAZ, *La connaissance de soi au XIIIe siècle: de*

Mesmo que elas não tenham sido respondidas suficientemente, a Ordem retirou a censura à sua obra.

Os fatos documentados mostram que Olivi teria respondido às objeções recebidas dentro da Ordem.<sup>157</sup> Mesmo que elas não tenham sido respondidas suficientemente, a Ordem retirou a censura à sua obra. Por isso, o então Geral da Ordem Franciscana, Mateus de Aquasparta, reabilitou Olivi ao ensino, enviando-o para Florença.<sup>158</sup>

Isso indica a aceitação da doutrina de Olivi, ao menos na época de 1287-89, como ortodoxa. Bettoni sugere que a associação da antiga tese censurada e a proibição pelo *Concilio de Vienne* pode ter sido retomada em função da polêmica entre os partidários da *Comunidade* e os *Espirituais*.<sup>159</sup> De fato, não há dados que apontem para a conexão direta e teórica estrita com a teoria da natureza humana de Olivi.

Além disso, o próprio Bettoni indica que não foi intenção explícita do Concílio condenar Olivi, mas alguns anti-*espirituais* aproveitaram-se da situação e teriam forjado a associação à imagem de Olivi, que se constituía no sul da França como um ícone do movimento *espiritual*.<sup>160</sup>

---

*Matthieu d'Aquasparta à Thierry de Freiberg* (Paris: Vrin, 1991), em especial no início do capítulo II, pp. 85-91.

<sup>157</sup> Consta em OLIVI, *II Sent.*, q. 51, pp. 47-101, parte das respostas de Olivi, principalmente, voltadas à seu adversário Vital de Four (*Vitalis Aquitaniae*). Olivi reconstrói os argumentos de Vital de Four e os ataca. O interessante está na reconstrução dos argumentos ser bastante correta. Portanto, Olivi não incorre na falácia do espantalho. Nem mesmo a crítica é um ataque *ad hominem*, pois Olivi respeita e considera retas as intenções de seu adversário. Cf. Efrem BETTONI, *Le Dottrine filosofiche di Pier di Giovanni Olivi: saggio* (Milano: Vita e Pensiero, 1959), pp. 372-3. Pode-se cf., Jansen BERNARD, 'Prolegomena', in *Quaestiones in Secundum Librum Sententiarum* (Quaracchi: Collegii S. Bonaventurae, 1924), II, pp. i-xv. E também sobre a complexidade ainda não desvelada dessa posição em François-Xavier PUTTALAZ, *La connaissance de soi au XIIIe siècle: de Matthieu d'Aquasparta à Thierry de Freiberg* (Paris: Vrin, 1991), em especial no início do capítulo II, pp. 85-91.

<sup>158</sup> Cf. François-Xavier PUTTALAZ, *La connaissance de soi au XIIIe siècle: de Matthieu d'Aquasparta à Thierry de Freiberg* (Paris: Vrin, 1991), p. 87ss.

<sup>159</sup> Cf. Efrem BETTONI, *Le Dottrine filosofiche di Pier di Giovanni Olivi: saggio* (Milano: Vita e Pensiero, 1959), p. 372.

<sup>160</sup> Cf. David BURR, *L'Histoire de Pierre Olivi: Franciscan Persécuté*, trans. by François-Xavier Puttallaz (Fribourg, Paris: Éditions Universitaires de Fribourg, Cerf, 1997), p. 296. Cf. também François-Xavier PUTTALAZ, *La connaissance de soi au XIIIe siècle: de Matthieu d'Aquasparta à Thierry de Freiberg* (Paris: Vrin, 1991), p. 87, em especial a nota 9. E cf. quanto ao contexto geral, David BURR, *The spiritual Franciscans: from protest to*



O fato é que a questão continua sem resposta. Pois a argumentação de Olivi e a documentação disponível somente permitem especular com certa proximidade, sem ser conclusiva. De fato, a tese impugnada é: *a alma intelectual não é a forma do corpo humano*. Mas essa formulação ampla não foi expressa por Olivi, embora seja próxima: “a parte intelectual e livre da alma, considerada por si e como tal, não seria a forma do corpo” – *quod pars intellectiva et libera non sit forma corporis per se et in quantum talis*. Bettoni defende que há em Olivi somente um certo uso peculiar dos termos que se interpretado corretamente (re)conduz a uma teoria comum à posição de seus contemporâneos.<sup>161</sup>

Se há somente esse uso peculiar dos termos, a pergunta é: há implicações filosóficas originais das teses de Olivi em suas formulações, principalmente quanto à teoria da alma aplicada ao composto humano? Ou será correto sustentar que a posição pessoal e genuína de Olivi se reduz a certos usos peculiares da terminologia sem maiores implicações filosóficas? Ora, a título de hipótese, sugiro que as implicações filosóficas existem e são originais principalmente na teoria da cognição perceptual.

Essa hipótese se justifica pela importância da teoria da matéria em Olivi. Pois se ele dissesse que a parte intelectual da alma é forma do corpo, isso implicaria em dizer que o intelecto informaria o corpo. Ou seja, a parte intelectual enquanto forma de natureza espiritual, poderia ser a forma do corpo. Ora, pretendo mostrar que isso é absurdo.<sup>162</sup>

---

*persecution in the century after Saint Francis* (Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 2001), p. 427. Principalmente o capítulo 5: “The Council of Vienne: The Spiritual Franciscan Position”, pp. 111-36; capítulo 10 “Southern France: Four Case Histories” e “Southern France: Some Generalizations”, pp. 213-60.

<sup>161</sup> “Aveva dunque ragione l’Olivi di meravigliarsi che si sollevassero tante difficoltà contro la sua affermazione che l’anima, in quanto intelletiva, non è forma del corpo: egli infatti intendeva dire nè più nè meno di quello che dicevano tutti, sebbene lo dicesse con altre parole.” Efrem BETTONI, *Le Dottrine filosofiche di Pier di Giovanni Olivi: saggio* (Milano: Vita e Pensiero, 1959), p. 379. Embora ele inicie o *Capitolo Settimo, Il Composto Umano*, mostrando certo dissenso entre o hilemorfismo Oliviano e o aristotelismo de Tomás de Aquino, finaliza o capítulo sustentando que o dissenso é somente terminológico. Cf. Efrem BETTONI, *Le Dottrine filosofiche di Pier di Giovanni Olivi: saggio* (Milano: Vita e Pensiero, 1959), pp. 333-79.

<sup>162</sup> Cf. 2.3.

Além disso, Olivi, nesta afirmação, sugere: “É verdadeiro que <os conceitos de alma, corpo e composto> devem estar fundados nas propriedades da forma, da matéria e do composto <de ambas>”.<sup>163</sup> Assim, Olivi, em razão de sua teoria da matéria, usa de um modo peculiar a terminologia filosófica, pois a natureza da alma e do corpo humano depende de uma teoria da matéria. E se uma teoria da cognição depende da teoria do composto humano, nota-se que haverá implicações mais relevantes do que um mero jogo terminológico em Olivi.

Ora, se mudanças terminológicas têm implicações substanciais na teoria de Olivi, deve-se mostrar como ele explica a unidade substancial na alma e como se dá a relação alma-corpo no ser humano. Note-se que são problemas distintos que devem ser tratados: um é o problema da unidade da alma humana; outro, é do composto humano. Esses problemas devem ser tratados em separado, pois um diz respeito à relação entre as potências anímicas, enquanto o outro é respectivo à interação alma e corpo no ser humano.

Aristóteles oferece aos pensadores do século XIII uma configuração da alma que é assumida como teoria hilemórfica tradicional, que sustenta a unidade no ser humano pela tese que a *alma é a forma do corpo*. Todavia, o hilemorfismo oliviano sustenta que a *parte intelectual da alma, considerada por si e como tal, não pode ser a forma do corpo*. Por conseguinte, se a resposta dele é correta, impõem-se de forma inovativa para explicar a natureza e a unidade da alma humana.

É importante ter em mente que a resposta de Olivi se desdobra em outros problemas, de modo que deve oferecer soluções peculiares tanto para a disputa acerca da unidade da própria alma humana quanto à unidade do composto humano (corpo-alma). Mas, assume uma importância fundamental desses problemas aplicados à conexão entre a alma e o mundo exterior no caso da cognição perceptual, como se notará no local adequado.

---

<sup>163</sup> Citação completa: OLIVI, *II Sent.* q. 51, *App.*, p. 150: “[...] nimis intorte dicit omnes rationes positionis nostrae fundari in sola illa propositione, cum ibi sumantur ratione ex triplici radice: Primo scilicet ex parte animae, secundo ex parte corporis, tertio ex parte compositi. Verum est quod omnes devent fundari super proprietatibus forma et materiae et unionis mutae; et si in hac propositione intendit omnia haec includi, multa sunt explicanda.” Este é um argumento contra Vital de Four.

Outro aspecto também importante, e que será desenvolvido abaixo<sup>164</sup>, diz respeito à teoria da alma humana em Olivi, pois aí se nota uma certa tendência em explicar as atividades anímicas em termos de desempenho das potências da alma.<sup>165</sup> De fato, fazer a descrição das potências da alma é uma tendência constantemente perseguida na obra de Olivi.<sup>166</sup> Isso ocorre de tal modo que uma análise performática da alma é o critério para distinguir as funções e os poderes anímicos e mesmo, com Toivanen<sup>167</sup>, para distinguir os seres humanos dos animais não-humanos. Pode-se dizer que o problema da unidade da alma tem de ser explorado seguindo a tendência de explicar as potências e seus desempenhos.

De fato, Olivi explora as potências anímicas defendendo a autodeterminação da vontade e a primazia da atividade da alma no ato cognitivo, sem limitar-se à descrição de reações passivas a objetos exteriores, em especial, ao tratamento da potência sensitiva humana. O ponto de partida, proposto aqui, é assumir que as operações da alma não são concernentes a uma única 'fonte de poder', uma unidade básica, donde se ramificam as atividades, tal como a descrição da mente é realizada por Descartes. A alma humana não é vista com tal unidade substancial. Ela é concebida por Olivi como *uma* estrutura que concentra os poderes e as suas respectivas funções. Portanto, as performances dos poderes da alma são concebidas relativamente como independentes umas das outras, o que permite detectar o seu funcionamento específico.<sup>168</sup>

Ora, Olivi pode garantir a unidade da alma humana, ou haveria estruturas funcionais ordenadas, mas sem a necessidade de unidade propriamente dita? Sabe-se já que ele segue a tríplice divisão aristotélica da alma humana como composta pela parte formal vegetativa, sensitiva e intelectiva. Entretanto, essa divisão é interpretada por Olivi de um modo original, não somente com

---

<sup>164</sup> Cf. principalmente 2.3.2.

<sup>165</sup> Cf. Juhana TOIVANEN, *Perception and the Internal Senses: Peter of John Olivi on the Cognitive Functions of the Sensitive Soul* (Leiden: Brill, 2013), pp. 07-8.

<sup>166</sup> Considera-se, por ora, como ilustração, o bloco de *Questões* 54-86 que possui como mote principal a análise das potências anímicas.

<sup>167</sup> Cf. Juhana TOIVANEN, *Animal Consciousness: Peter Olivi on Cognitive Functions of the Sensitive Soul* (Jyväskylä: Jyväskylä University Printing House, 2009), p. 369.

<sup>168</sup> "Psychological operations are not attributed to a unitary and undivided mind but to different powers of the soul which operate with relative independence and have their own specific functions." Juhana TOIVANEN, *Perception and the Internal Senses: Peter of John Olivi on the Cognitive Functions of the Sensitive Soul* (Leiden: Brill, 2013), p. 7.

peculiaridade terminológica, mas com consequências importantes tanto à sua teoria da unidade da alma no composto humano, como à teoria da cognição perceptual em especial.

Concernente ao tópico da composição do ser humano, pretendo explorar os argumentos fundamentais acerca da unidade substancial da alma, sobre a função e constituição do corpo. Pretendo descrever como se relacionam as partes da formais da alma em relação ao corpo. Enfim, sugerir que a teoria base da alma humana é fundamental para o conhecimento do mundo exterior, principalmente, em relação à compatibilização e coligação das potências no ato cognitivo.

## 2.3 A UNIDADE SUBSTANCIAL DO COMPOSTO HUMANO

A teoria da alma humana é, em Olivi, uma teoria psicológica respectiva à constituição do ser humano em seu aspecto espiritual.<sup>169</sup> A origem básica da teoria da alma é o *De Anima* de Aristóteles, principalmente, no que diz respeito à tríplice divisão interna da alma. Contudo, a teoria assumida por Olivi é devedora também de Agostinho no aspecto da consideração da alma como superior e de natureza distinta do corpo.

Passa-se agora à análise do corpo humano e da alma humana em separado, explicando em que consiste a relação entre potências anímicas e a interação alma e corpo a partir de um método inovador em Olivi: a *via colligantiae*.

### 2.3.1 O corpo humano e as formas vegetativa e sensitiva da alma

O ser humano é definido pela composição de corpo e alma. Assim, não é somente a alma que determina o ser humano, e muito menos somente o corpo<sup>170</sup>.

<sup>169</sup> Nesse sentido, alguns consideram esse tópico sob a rubrica de uma metafísica da alma humana. Prefiro considerar aqui como teoria, não porque ela não envolve elementos metafísicos, mas simplesmente para evitar que os termos prometam mais do que se cumpre. Isso se pode cf. em Robert PASNAU, 'Olivi on the Metaphysics of Soul', *Medieval Philosophy and Theology*, 6 (1997), pp. 109-32. E também, Juhana TOIVANEN, *Perception and the Internal Senses: Peter of John Olivi on the Cognitive Functions of the Sensitive Soul* (Leiden: Brill, 2013), p. 388.

<sup>170</sup> OLIVI, *II Sent.*, q. 50, p. 55: "Nam homo non significat solum corpus hominis, immo totum compositu ex anima et corpore." Cf. também OLIVI, *II Sent.*, q. 50, p. 132, onde ele mostra que há compatibilidade entre o corpo humano e a forma sensitiva da alma, não

É mais evidente a posição de Olivi como um distanciamento das teorias aristotélicas que definiam o ser humano somente como alma.<sup>171</sup> “Quem poderia definir o homem sem fazer menção ao corpo humano, não somente pelo modo de correlação, mas também pelo modo de parte essencial do homem? Ninguém, com exceção de quem diga que o homem não seja algo além de uma alma do corpo humano.”<sup>172</sup> Toivanen sintetiza bem a tese de Olivi: “O corpo não é algo que nós temos, mas é algo que nós somos.”<sup>173</sup> Exploro, no que se segue, os textos de Olivi respectivos à descrição do corpo humano em relação às suas disposições e desempenhos e em outro aspecto em relação ao modo como o corpo humano é animado. Após isso, abordo a concepção de alma em concordância com o composto.

Olivi explora a constituição da alma em termos de operações, que congregam um modo de ação, fins e forças (*vires* ou *virtutes*). Esses três elementos colaboram proporcionalmente na realização das operações da alma. Não há excesso, nem falta na adequação proporcional do corpo às operações e paixões da alma, de modo que não se pode exigir dos órgãos corporais algo distinto de sua finalidade sem que ocorra um déficit no desempenho das potências

---

sendo nem o corpo, nem a forma da alma, algo ‘mais humano’ do que a outra parte do composto.

<sup>171</sup> Toivanen sugere que a crítica está voltada à ARISTÓTELES, *Metafísica*, 7.10, onde ele excluiria o corpo da definição de humano. Embora essa não seja uma interpretação unânime entre os medievais. Cf. Juhana TOIVANEN, *Perception and the Internal Senses: Peter of John Olivi on the Cognitive Functions of the Sensitive Soul* (Leiden: Brill, 2013), p. 43. De fato pode-se conferir o Capítulo Dois, em especial o subcapítulo “1. Body as a substantial part of a human being” (id., pp. 45-8). Sobre o contexto de interpretação da inclusão ou não do corpo na definição de ser humano entre os contemporâneos de Olivi, cf. Catherine KÖNIG-PRALONG, ‘Olivi et le formalisme Ontologique. lectures d'Aristote, d'Averroès, et critique d'Albert?’, in *Pierre de Jean Olivi - Philosophe et théologien*, ed. by Catherine König-Pralong, Olivier Ribordy and Tiziana Suarez-Nani (Berlin, New York: de Gruyter, 2010), pp. 135-65. Cf. nota 160.

<sup>172</sup> OLIVI, *Il Sent.*, q. 16, p. 336: “Alias quis posset definire hominem nulla facta mentione de corpore humano, non solum per modum correlativi, sed etiam per modum partis hominis essentialis? nonnisi qui diceret quod homo non sit aliud quam anima corporis humani.”

<sup>173</sup> “The body is not something we have; it is something we are.” Juhana TOIVANEN, *Perception and the Internal Senses: Peter of John Olivi on the Cognitive Functions of the Sensitive Soul* (Leiden: Brill, 2013), p. 48.

da alma. Há assim uma coligação entre as forças orgânicas e as potências (*potentiae*) anímicas. Diz Olivi:

As operações da alma e as suas paixões exigem uma certa proporção tanto para a geração delas, quanto para a sua recepção e conservação. (...) Porém, constata-se que quando alguma força (*virtus*) é dada por Deus ou pela natureza para que se faça algo em razão de um certo fim, esta não é dada a não ser sob o modo e a medida do que se exige àquele fim. Portanto, a força (*virtus*) da alma que produz o crescimento tem prefixado em si um modo de crescimento com uma exigência de alguma força que não se pode exigir algo além de seu fim.<sup>174</sup>

Como se pode notar, há uma orientação clara à execução de determinado desempenho, desde um ordenamento (da parte de Deus ou da natureza) que estabelece e limita a força na ação. Não é incoerente adicionar ao argumento que há uma certa diferenciação hierárquica quanto aos órgãos e às suas operações proporcionais às forças e fins. Isso porque a diferenciação das partes do corpo é produzida em razão de certa proporcionalidade entre as operações da alma e o respectivo desempenho do corpo. Olivi diz que a:

[...] alma informa e vivifica de modo diferenciado as partes principais e partes instrumentais do corpo. Pois como a alma informa principalmente ao coração e ao cérebro, antes do que <informa> às mãos, pés e similares, e na sequência,

---

<sup>174</sup> OLIVI, *II Sent.*, q. 53, p. 217: “Operationes enim animae et eius passiones exigunt certam proportionem organi tam ad earum generationem quam ad earum receptionem et conservationem. [...] Constat autem quod quando a Deo vel a natura datur aliqua virtus ad agendum aliqua propter aliquem certum finem, quod non datur nisi sub modo et mensura quem exigit ille finis. Ergo virtus animae augmentativa habet modum in augendo sibi naturaliter praefixum iuxta exigentiam sui finis ultra quem non potest.” Opta-se por verter *vis* e *virtus* por ‘força’ no vernáculo. Essa opção se justifica somente para fazer a distinção de *potentia* que se verte por *potência*. Casos em que esse padrão não colabore na clareza da tradução, indicar-se-á uma melhor solução.

os outros membros principais, sem os quais não é possível ao corpo subsistir [...].<sup>175</sup>

Disso se deduz que Olivi pensa em uma hierarquia óbvia dos órgãos coordenados com suas respectivas potências.

Há um elemento contextual relevante, pois Olivi interpreta o corpo no escopo de uma certa teoria médica que considerava os órgãos em certa hierarquia de funções.<sup>176</sup> O coração é mais fundamental à vida, mas o cérebro completa o que falta ao primeiro.<sup>177</sup> Como o cérebro é o centro nervoso dos sentidos, se for impedido de funcionar, os sentidos também cessam o seu funcionamento. Porém, o corpo continua vivo, e daí o coração tem prioridade, dado que nele está radicado o princípio vivificador de todos os membros. Se o coração cessar seu funcionamento, todos os outros membros e sentidos cessam.<sup>178</sup> Ainda que seja do

---

<sup>175</sup> Consta a citação completa: OLIVI, *II Sent.*, q. 53, pp. 213-4: “[...] anima differenter informat et vivificat partes corporis principales et partes instrumentales. Sicut enim anima principalius informat cor et cerebrum et deinde aliam membra principalia sine quibus in corpore subsistere non potest quam manus et pedes et consimilia: sic principalius respicit in toto corpore aliquas partes quam alias. Et sicut manus et pedes et consimilia non vivificat nisi per continuationem earum ad cor et cordis et sui influxus ad eas: sic suo modo est et in aliis.”

<sup>176</sup> “The medieval philosophers commonly described the physiological processes involved in perception with help from the medical and optical traditions.” E segue mais específico quanto à localização do sentido comum: “As a physiological process, perception was understood to take place in the sense organs. Avicenna posited the physiological site of vision in the pupil and in the connection of the optic nerves. According to Avicenna, common sense, which is located in the front part of the brain, consummates the act of perception.” Pekka KÄRKKÄINEN, ‘Sense Perception, Theories of’, in *Encyclopedia of Medieval Philosophy: Philosophy Between 500 and 1500*, ed. by Henry LAGERLUND (Dordrecht, Heidelberg, London, New York: Springer, 2011), pp. 1185, 1182.

<sup>177</sup> OLIVI, *II Sent.*, q. 62, p. 590: “In animalibus autem perfectis dupliciem radicem habere noscuntur sic ad invicem ordinatam quod habent vim unius completae radicis, et prima est fundamentalis ad secundam, secunda vero complet quod deest primae. Prima autem est cor et secunda est cerebrum.”

<sup>178</sup> OLIVI, *II Sent.*, q. 62, p. 590: “Ergo illa interna cordis inteno est quaedam communis et intima radix exteriorum sensuum et intentionis seu intentivi aspectus eorum. Praeterea, ex

cérebro a função de unificar as percepções, o coração tem primazia na vida e, por isso, a potência da alma sensitiva tem por raiz fundamental o coração.<sup>179</sup>

Olivi sugere que

[...] a força que produz o crescimento e se dirige para algo [*ad hoc*] e principalmente como foi dada e for ordenada para completar o corpo e os órgãos das potências, conforme o que exige o devido e o perfeito uso das operações pela razão que, e para o que, são feitas as potências da alma.<sup>180</sup>

Essa ideia de que as operações exigem um uso *debitus et completus* me faz considerar a tese de que, em Olivi, haja a suposição de que os órgãos sensórios são feitos em função de não exatamente um fim, mas para um movimento eficiente proporcional às operações da alma. Isso pode ser explicado se for considerado que as operações da alma, na medida em que estabelecem um fim, orientam a ação dos sentidos em determinados desempenhos corpóreos limitados pela sua natureza própria com cada potência *conversiva ad hoc*. Esse tema reaparecerá quando explorarei a relação entre os sentidos exteriores e os órgãos respectivos.<sup>181</sup>

Entretanto, o problema mais difícil de solucionar é como compatibilizar em uma teoria a unidade entre corpo e alma com um dualismo que admite a distinção real entre a matéria corporal e a espiritual. Será que a correlação entre matéria corporal e corpo humano não é direta, embora seja óbvio que a matéria do corpo humano seja a corpórea? O fato é que o corpo humano é a matéria determinada pela forma corporal, a saber, informada com as determinações corpóreas

---

sola consopitione cerebri consopiiuntur omnes sensus. Ergo ibi est aliqua radix omnium ex cuius consopitione redundat consopitio in omnibus sensibus.”

<sup>179</sup> OLIVI, *II Sent.*, q. 62, p. 590: “Dicat autem ratio quod suprema et radicalis forma et potentia animae sensitivae sit prius et fundametalius in prima et radicalissimo membro; et ideo oportet quod eius prima et fundamentalis sedes statuatur in corde.”

<sup>180</sup> OLIVI, *II Sent.*, q. 53, p. 217: “Sed virtus augmentativa et conversiva ad hoc et principaliter data et ordinata ut compleat corpus et organa potentialium, secundum quod exigit debitum et completus usus operationum ad quas et propter quas potentiae animae factae sunt.”

<sup>181</sup> Cf. 3.3.1.



adequadas. Mas será a forma corpórea a única que informa a matéria do corpo humano?

Por certo, o problema está em mostrar como Olivi sugere que o corpo entra na definição de ser humano sem que isso implique consequências desagradáveis à unidade entre corpo e alma. Assim, antes de discutir a unidade, é necessário entender o que é o corpo humano para Olivi.

Para explorar esse problema, é importante (re)tomar três teses importantes: (i) há distinção real entre a matéria espiritual e a corporal; (ii) a matéria existe como indivíduo e não como universal; (iii) a mesma forma pode determinar várias matérias (ao mesmo tempo). Essas teses servem de orientação para descrever como Olivi concebe o corpo humano e como os órgãos devem estar dispostos para que sirvam aos sentidos exteriores, no caso do acesso que a alma tem ao mundo exterior.

Nota-se que, na *Questão 53*, Olivi indica a consonância com a tese (iii) quando aponta que: “[...] a alma pode informar várias matérias de diversos gêneros, tal como são os da matéria espiritual e corporal.”<sup>182</sup> Como ela pode fazer isso? Alguém poderia sustentar que a alma pode somente informar a matéria espiritual. Contudo, sabe-se que Olivi considera a alma referindo-se à unidade das partes formais (vegetativa, sensitiva e intelectiva) concernentes a ela. Portanto, essas partes formais, ou formas da alma, podem informar tanto a matéria espiritual quanto a matéria corporal. E isso Olivi alcança sem ferir às teses (i) e (ii). Do contrário, haveria uma contradição explícita.<sup>183</sup>

---

<sup>182</sup> OLIVI, *II Sent.*, q. 53, p. 214: “Per hanc autem viam anima potest plures materias informare diversis generis, ut sunt materia spiritualis et corporalis.”

<sup>183</sup> Parece-me que essa contradição não é o caso em Olivi, pois ele não diz, e.g., que somente a alma tem de informar a matéria corporal. O fato é que Olivi não faz uma dedução das propriedades do corpo e sua função no composto humano. Entretanto, ele não parece considerar que seja um tópico que exija dedução, pois recorre à experiência fenomenológica da percepção de si como um ser natural que não nos deixa duvidar seriamente e absolutamente que somos também corpóreos. Esses argumentos de Olivi são de ordem intuitiva. Ele recorre a estruturas estilísticas como: *sentimus, secundo probat intima experientia sensus, prout assidua experientia docet, e in nobis experimur*; essas expressões indicam, mais ou menos explicitamente, que esses argumentos são de ordem empírica e intuitiva. Pode-se cf. OLIVI, *II Sent.*, q. 62, pp. 590-3. Sobre a experiência subjetiva cf. Olivier RIBORDY, ‘Materia Spiritualis: Implications anthropologiques de la Doctrine de la matière développée par Pierre de Jean Olivi’, in *Pierre de Jean Olivi* -

O corpo humano, enquanto tal, possui em sua totalidade propriedades da matéria corpórea. Mas, quando animado, as partes da alma informam o corpo, de tal modo que é organizado proporcionalmente à alma. A organização do corpo não é ordenada acidentalmente conforme as potências da alma, pois do contrário seria possível pensar em alterações aleatórias das capacidades corpóreas da organização do corpo respectivas à alma. A posição de Olivi é que a organização do corpo humano é substancial.<sup>184</sup>

O argumento de teste, *per impossibilem*, em relação ao corpo parte de hipótese:

[...] se a parte intelectiva é a forma do corpo, <e> quando toda a matéria é atualizada mediante a sua forma, então, verdadeiramente, o corpo humano é sensitivo e vivo mediante a alma sensitiva e, assim, ele é verdadeiramente inteligente e livre pela parte intelectiva.<sup>185</sup>

Ora, não se segue que o corpo humano é inteligente e livre mediante a parte intelectiva da alma, pois implicaria na consequência desagradável de ser o corpo humano, enquanto tal, inteligente e livre.<sup>186</sup> E isso não é compatível com a própria definição de matéria corporal. É impossível que a forma da parte intelectiva

---

*Philosophe et théologien*, ed. by Tiziana Suarez-Nani Catherine König-Pralong Olivier Ribordy (Berlim, New York: de Gruyter, 2010), pp. 210-5. Cf. Efrem BETTONI, *Le Dottrine filosofiche di Pier di Giovanni Olivi: saggio* (Milano: Vita e Pensiero, 1959), pp. 383-5.

<sup>184</sup> OLIVI, *Il Sent.*, q. 17, p. 362: "Quando autem forma habilitans est substantialis, sicut est organizatio, tunc talis potentia et quantum ad id quod dicit materiale et quantum ad id quod dicit formale est in genere substantiae et maxime quanto forma ad quam habilitatur est substantialis, sicut est anima ad quam materia coporalis per formam organizationis ordinatur." Cf. Olivier RIBORDY, 'Materia Spiritualis: Implications anthropologiques de la Doctrine de la matière développée par Pierre de Jean Olivi', in *Pierre de Jean Olivi - Philosophe et théologien*, ed. by Tiziana Suarez-Nani Catherine König-Pralong Olivier Ribordy (Berlim, New York: de Gruyter, 2010), pp. 218-9.

<sup>185</sup> OLIVI, *Il Sent.*, q. 51, pp. 104-5: "Si enim pars intellectiva est eius forma, cum omnis materia fiat in actu per suam formam: tunc sicut corpus humanum est vere sensitivum et vivum per animam sensitivam, sic erit vere intellectivum et liberum per partem intellectivam."

<sup>186</sup> E a segunda perspectiva é do ponto de vista da alma: se a alma é a forma do corpo, então é impossível que ela seja livre, intelectual, imortal e separável de um corpo. Daí que não haver uma superveniência dos corpos à alma. A evidência que Olivi recorre para provar isso se desdobra em dois argumentos. Primeiro: que a alma pode voltar-se a objetos mais elevados e, segundo, a ela é possível refletir sobre si mesma [*reflectere se super se*]. Um argumento de teste em favor da cognição e outro em relação à autoconsciência. Cf. OLIVI, *Il Sent.*, q. 51, pp. 111ss.

seja comunicada ao corpo, pela razão de que sua constituição é intelectual. A forma intelectual somente pode convir [*competere*] à matéria espiritual.<sup>187</sup> Esse argumento, que faz apelo à conveniência, é coerente com a teoria da matéria, pois mantém bloqueada a transitividade da matéria corporal para espiritual. A matéria corporal não pode receber a forma intelectual e livre, pois se ela a receber, deixará de ser necessariamente corruptível e divisível, podendo tornar-se incorruptível e simples. Por fim, “[...] a forma intelectual não atinge imediatamente as formas corporais e nem a matéria corporal.”<sup>188</sup> A partir disso, a consequência é clara: a matéria corporal não pode receber a forma intelectual (e livre) como tal.<sup>189</sup>

## 2.3.2 A alma humana

### 2.3.2.1 Partes formais da alma humana

Olivi está de acordo como os Escolásticos do século XIII ao sustentar que no ser humano há somente uma alma.<sup>190</sup> Entretanto, ele assume também que, em viés aristotélico, há uma parte vegetativa, uma sensitiva e uma intelectual da alma. Essas partes da alma são partes formais da alma. Aí, o problema está em mostrar com coerência como essas partes formais constituem uma unidade. Em outros

---

<sup>187</sup> OLIVI, *II Sent.*, q. 51, p. 105: “Sed hoc est impossibile corpori communicari, quia tale non potest competere nisi materia simplici et spirituali seu intellectuali et ingenerabili et incorruptibili respectu talis esse.” Esse ponto será desenvolvido em detalhes abaixo (3.2.1).

<sup>188</sup> Cf. OLIVI, *II Sent.*, q. 51, p. 111: “[...] portanto, a forma intelectual não atinge imediatamente as formas corporais e nem a matéria corporal.”

<sup>189</sup> OLIVI, *Epistola ad R., Quod.* (Venise, 1509), f. 51 (63)v: “Quod anima intellectualis non informet corpus sed tantum per sensitivam. De hoc in duabus questionibus scripsi quod anima rationalis vere informat corpus et vere est forma corporis quamvis eius pars intellectiva corporis non sit forma; sit tamen nihilominus consubstantialiter coniuncta in uno toto et in uno supposito, et in una natura totali seu completa; quid autem ad hoc me moverit potestis legere in questione an sensitiva hominis sit generante; videtur enim mihi quod ibi sit periculum destructionis sue immortalitatis, et sue libertatis, et sue intellectualitatis, et ceterorum inconvenientium que ibidem qualitercunque tetigi.” Cf. também em OLIVI, *II Sent.*, q. 51, pp. 112-3.

<sup>190</sup> Cf. Efreem BETTONI, *Le Dottrine filosofiche di Pier di Giovanni Olivi: saggio* (Milano: Vita e Pensiero, 1959), p. 345.

termos, como essa pluralidade de formas da alma não implica em uma dissolução da alma no ser humano em várias almas.<sup>191</sup>

Olivi elabora uma resposta à *Sexta Impugnatio* no *Appendix* à *Questão 51*. De fato, a impugnação dos mestres franciscanos, principalmente Vital de Four, à teoria de Olivi sustentava-se na tese de que a estrutura tríplice. Se a alma possuísse três potências, isso implicaria que ela mesma possuiria almas distintas e, por conseguinte, isso resultaria que o composto humano fosse formado por três almas distintas. Essa conclusão Olivi evita e objeta.<sup>192</sup>

De fato, para responder consistentemente às críticas, Olivi precisa resolver um dilema respectivo à unidade substancial. Ou seja, ele precisa se posicionar: ou há *uma* alma com a estrutura formal *tríplice* no ser humano, ou há três almas distintas que se unem no ser humano. Antes de indicar a possível solução desse dilema, é necessário esclarecer o uso de alguns conceitos em Olivi.

No típico cuidado com o uso dos termos, Olivi mostra na resposta à *Sexta Impugnatio* que é necessário deixar claro o significado de uso dos principais conceitos desse debate, tais como ‘alma’, ‘parte da alma’, ‘forma’ e ‘parte formal’.<sup>193</sup> Ele começa sugerindo que os usos de ‘alma’ e ‘espírito’ sofrem variações determinadas pelas convenções.<sup>194</sup> Ele descreve: “alma” significa (i) “<comumente> toda a substância do espírito vivo que existe no animal ou no homem”, e esse sentido é aplicado ao todo e não à parte. Ainda, pode ocorrer (ii) que as próprias partes e não todo o espírito sejam chamadas de ‘alma’, como quando o termo (iia) diz respeito às potências da alma; ou mesmo quando (iib) se denomina alma para a totalidade das partes da alma do ser humano, a saber, quando significa (iic) a composição pela alma vegetativa, pela alma sensitiva, pela

---

<sup>191</sup> Bettoni desenvolve longamente a contraposição entre as correntes pluralistas e unicistas quanto à composição formal da alma. Cf. Efrem BETTONI, *Le Dottrine filosofiche di Pier di Giovanni Olivi: saggio* (Milano: Vita e Pensiero, 1959), p. 334ss. O *Appendix* da *Questão 50* está dividido em duas partes: uma dedicada aos argumentos que sustentam a unidade das formas (cf. OLIVI, *Il Sent.*, q. 50, *App.*, pp. 47-56.) e outra parte à pluralidade das formas, que, aliás, é substancialmente maior (cf. OLIVI, *Il Sent.*, q. 50, *App.*, pp. 56-101).

<sup>192</sup> Cf. OLIVI, *Il Sent.*, q. 51, *App.*, pp. 182-4.

<sup>193</sup> Também aparece essa preocupação no mesmo contexto de problemas em: OLIVI, *Il Sent.*, q. 50, *App.*, p. 48.

<sup>194</sup> A seção anterior pode contribuir nesse esclarecimento: cf. 2.2.

alma intelectual.<sup>195</sup> O mesmo mecanismo de variação de significado, *mutatis mutandis*, aplica-se ao uso do termo ‘forma’ e ‘parte da forma’<sup>196</sup>. Enfim, Olivi conclui: “[...] se os homens querem, podem fazer um uso inverso <ao estabelecido>, a saber, que a parte da alma se chame alma e que nenhuma parte da forma se chame forma.”<sup>197</sup>

Além disso, apresenta, em seguida, uma lista de autoridades, como a *Sagrada Escritura* e Agostinho, em que se deve ter atenção ao uso dos termos para que de uma proposição com termos com uma significação específica não seja inferida outra proposição com significados distintos. De fato, sutilmente, Olivi critica Vital de Four por não atentar o suficiente para o uso dos termos e dos conceitos nas teses impugnadas.<sup>198</sup> Por fim, Olivi fecha a primeira parte de sua resposta à *Sexta Impugnatio* mostrando que é necessário distinguir claramente *como* o termo é usado, a saber, qual o seu significado preciso, para que não se incorra em paralogismos ou equivocidades.<sup>199</sup>

Ainda nesse contexto de esclarecimento conceitual, mas no *Appendix à Questão 50*, Olivi mostra que um nome X, que funciona para designar um gênero X’, tem de ser aplicado a todos os componentes do gênero, e não somente às

---

<sup>195</sup> OLIVI, *II Sent.*, q. 51, *App.*, p. 182: “[...] omnes per nomen animae communiter sumunt totam substantiam spiritus vivi qui est in uno animali vel homine, et ideo nullam partium eius, quamdiu habet rationem partis et non totius spiritus seu animae, vocant animam, sed solum partem vel potentiam animae; denominant tamen totam animam a quolibet istorum, ut cum dicunt quod homo habet animam sensitivam vel animam vegetativam vel animam intellectivam. Item, sicut ens dicunt tam de toto ente quam de qualibet parte entis et etiam de accidentibus eius - non tamen, si dicam totum ens, tunc enim non dicitur de partibus, sed de toto earum.”

<sup>196</sup> Sobre o uso do termo ‘forma’: OLIVI, *II Sent.*, q. 51, *App.*, pp. 182-3: “[...] sic formam dicunt tam de forma totali quam de partibus eius, non tamen, si addatur hoc signum ‘tota’; nam nulla pars formae, quamdiu manet ut pars, dicitur esse tota forma rei. Hoc igitur non est ex aliqua diversitate reali quae sit maior vel minor inter partes animae quam inter partes formae, sed solum ex vario uso istorum nominum.”

<sup>197</sup> OLIVI, *II Sent.*, q. 51, *App.*, p. 183: “Si homines vellent, possent e contrario uti, quod scilicet quaelibet pars animae vocaretur anima et nulla pars formae vocaretur forma.”

<sup>198</sup> Cf. a advertência de Olivi para atentar ao significado que ele dá aos conceitos. Cf. nota 162.

<sup>199</sup> OLIVI, *II Sent.*, q. 51, *App.*, p. 184: “Qui ergo ex una significationum istarum infert aliam, incidit in paralogismos aequivocationis.”

partes. Em outros termos, deve-se evitar cair em uma falácia de composição. Olivi sabe que, embora se possa manipular as palavras em seus significados<sup>200</sup>, é fundamental evitar falácias no desenvolvimento dos raciocínios e na avaliação de teorias.

Logo após essa forte advertência acerca do uso dos termos e do risco de falácias, Olivi passa à apresentação de um argumento filosófico contra a *Sexta Impugnatio* de Vital de Four. Se um nome *X* designa um gênero *X'*, que envolve as formas da alma, esse nome tem de ser aplicado à forma total e não somente à parte da forma. Então, a *alma* descreve um gênero da totalidade, por composição, das partes da alma. Olivi oferece um exemplo esclarecedor desse mecanismo de raciocínio:

Como, por exemplo, a alma ou a vida descreve uma certa natureza geral a toda espécie de alma ou de vida tanto intelectiva quanto não intelectiva, sensitiva ou não sensitiva. Daí que enquanto se diz ser o homem animado ou vivo, <mas> isso não descreve somente a alma vegetativa ou a sensitiva, mas ao contrário, descreve toda a sua alma e a toda a sua vida. Assim, porém, o ser humano é dito ser substância não somente pela substância de seu corpo ou de sua alma, mas, ao contrário, por toda substância do composto pelo corpo e pela alma.<sup>201</sup>

Ele reitera que a parte intelectiva da alma não pode ser uma forma junto às outras, “pois, segundo nossa <posição, a parte intelectiva> não é forma do corpo”. E explica essa sua posição: “Pois é *suficiente* para <sustentar> isso que todas as partes formais da alma informem a mesma matéria espiritual, assim que desde todas <as partes> seja feita uma forma total <da alma>.”<sup>202</sup> Isso porque não

---

<sup>200</sup> Cf. nota 196.

<sup>201</sup> OLIVI, *II Sent.*, q. 50, *App.*, p. 48: “[...] ut verbi gratia, anima seu vita dicit quandam generalem rationem ad omnem speciem animae vel vitae tam intellectivae quam non intellectivae quam sensitivae vel non sensitivae; unde cum homo dicitur animatus vel vivus, non dicitur hoc a sola vegetativa vel sensitiva, immo a tota sua anima et tota sua vita; sic etiam homo dicitur esse substantia non a sola substantia sui corporis vel suae animae, immo a tota substantia composita ex corpore et anima.”

<sup>202</sup> OLIVI, *II Sent.*, q. 51, *App.*, p. 184: “[...] quia secundum nos non est forma corporis [...]. Sufficit enim ad hoc quod omnes formales partes animae informant eandem materiam spiritualement, ita quod ex omnibus fiat una forma totalis eius.”

é necessário, nem possível, que as partes formais da alma, em sua totalidade, informem toda a matéria do composto humano, já que isso implicaria em informar também a matéria corporal.<sup>203</sup>

Nota-se que Olivi é cuidadoso em mostrar a conexão lógica como somente *suficiente* entre as partes formais da alma e a forma total. Essa suficiência está condicionada pela informação das partes à matéria espiritual. Sem essa condição, poder-se-ia deduzir que todas as partes formais que poderiam informar todas as matérias do composto humano. Entretanto, ele não diz que *somente* as partes formais que informam a matéria espiritual constituem o gênero como forma total da alma humana. Se ele afirmasse isso, resultaria, entre outros problemas, em um dualismo de substância do composto humano. Mas se ele fosse um dualista desse tipo, como explicaria a relação da alma humana com o corpo humano?

Ora, a forma total é a própria alma humana na medida em que forma uma unidade.<sup>204</sup> Não é um qualquer conjunto de formas que compõem a forma total ou que garante a unidade da alma.<sup>205</sup> Ainda mais, é necessário que se considere a  $C_m$ <sup>206</sup>, na medida em que ela determina como a potencialidade da matéria a ser formada se mantém conforme a sua especificação sem perder a potencialidade. Em outros termos, as partes formais são partes potenciais que, sob a  $C_m$ , podem

---

<sup>203</sup> Fica evidente aqui a necessidade da clareza que se deve ter ao interpretar o que significa a 'matéria espiritual'. Cf. 1.2.

<sup>204</sup> Cf. Olivier RIBORDY, 'Materia Spiritualis: Implications anthropologiques de la Doctrine de la matière développée par Pierre de Jean Olivi', in *Pierre de Jean Olivi - Philosophe et théologien*, ed. by Tiziana Suarez-Nani Catherine König-Pralong Olivier Ribordy (Berlim, New York: de Gruyter, 2010), p. 218.

<sup>205</sup> Sobre mais erros relativos a *Sexta Impugnatio*: OLIVI, *II Sent.*, q. 51, *App.*, p. 184: "Primo quidem, quia non sic sunt distincta quod faciant plura esse totalia; quia tunc ex eis non fieret unum ens, sed plura entia et plura tota. Unde sunt solum partialiter distincta et ad invicem composita et componentia unum totale esse sui totius. - Secundo fallitur, quia cum huiusmodi formalia esse se habeant ad formas quarum sunt sicut concretum ad suum abstractum seu sicut coniungatum ad suum principale: potius deberet trahere ab ipsis formis rationem et modum distinctionis et unitatis seu unionis istorum esse quam e contrario."

<sup>206</sup> Repito aqui a formulação:  $C_m$ : Se a matéria é determinada para a *[ad]* e pela *[per]* forma  $\alpha$ , deve manter sua determinação conforme  $\alpha$  e não pode tender a  $\beta$ . Cf. a nota 101 e o respectivo contexto argumentativo.

especificar a matéria. Desse modo, as partes formais da alma podem determinar a matéria que compõe o ser humano.

Enfim, se a alma humana é uma totalidade das partes formais, essas partes formais se diferenciam em razão de sua performance enquanto potências. É elucidativo o subtítulo da *Sexta impugnatio*, que descreve a tese que os mestres franciscanos impugnaram em Olivi: “[...] três importantes potências da alma, a saber, a intelectual, a sensitiva e a vegetativa, que não são partes formais de uma matéria espiritual da própria alma.”<sup>207</sup> É claro que é uma interpretação errônea da teoria da alma de Olivi, pois ele refuta a tese de que elas não sejam partes formais da alma, dado que ele as interpreta justamente assim. Mas, ele aceita que as partes formais representem *tres famosae potentiae animae*. Ora, isso indica que a descrição das partes formais da alma, tal como Olivi as interpreta, pode coerentemente ser considerada sob a rubrica da performance e do desempenho das potências correspondentes a essas partes.

### 2.3.2.2 Subordinação e continuidade nas potências anímicas

O dilema da unidade substancial pode ser reformulado nesses termos: *ou* várias formas se relacionam tal como potência e ato na atualização da alma, *ou* elas devem estar radicadas na mesma matéria.<sup>208</sup> Sem que se mostre como se conectam a partes formais da alma e sob que critérios, esse dilema não estará resolvido. Ou seja, como devem ser interpretadas as potências: do modo de hierarquia de potências ou como uma certa continuidade de desempenhos?

---

<sup>207</sup> OLIVI, *II Sent.*, q. 51, *App.*, p. 184: “[...] *tres famosae potentiae animae, scilicet intellectiva, sensitiva et vegetativa, non sunt partes formales unius spiritualis materiae ipsius animae.*”

<sup>208</sup> Esse dilema é inspirado em Efrem BETTONI, *Le Dottrine filosofiche di Pier di Giovanni Olivi: saggio* (Milano: Vita e Pensiero, 1959), p. 346, onde ele mostra que Olivi ou deve “[...] ammettere che la varie forme si rapportino fra loro come potenza ad atto e che una sia forma dell'altra e questa materia della seconda, oppure sostenere che tutte si radicano e determinano direttamente l'identica materia.” Pode-se cf. OLIVI, *II Sent.*, q. 16, p. 323. As proposições dessa disjunção indicam direções interpretativas bastante distintas, e Olivi tende a evitar a explicação pela via da teoria do ato e potência, assim obriga-se metodologicamente, a primeira vista, a assumir o segundo disjuncto.



Uma das opções de interpretação da resposta de Olivi é aplicar o *princípio da continuidade psicológica [PCP]* de G. Matthews,<sup>209</sup> conforme sugestão de interpretação geral das potências mentais oferecida por Toivanen. Outra opção é submeter a teoria das potências à chamada por Bettoni de *teoria da subordinação dispositiva [PSD]*,<sup>210</sup> ao sugerir que se possa determinar um tipo de ordenamento hierárquico entre as disposições anímicas. A questão é: essas opções (PCP ou PSD) necessariamente formam uma disjunção exclusiva e são adequadas à arquitetura das potências da teoria oliviana?

Toivanen sugere que se entre os medievais havia uma tendência de considerar as diferenças entre animais humanos e não-humanos com certa continuidade na gradação das potencialidades anímicas, e Olivi em especial adere ao PCP com respeito à cognição sensória.<sup>211</sup> Esse contínuo entre os estados psicológicos é descrito por Gareth Matthews<sup>212</sup> no “princípio da continuidade psicológica”, de modo que a passagem de performances irracionais para as racionais não envolvesse lapsos, mas níveis crescentes de desempenho dos poderes da alma. Não haveria uma ruptura na comparação com as potências psicológicas, nem mesmo, em última instância, entre a natureza das potências dos animais racionais e dos não-racionais.<sup>213</sup>

Ainda que o PCP seja aplicado a descrever a continuidade das potências de seres animados distintos. A pergunta que se pode fazer é: esse princípio pode

---

<sup>209</sup> “For any given psychological state, act or function, *p*, if a given animal belongs to some species other than the lowest on and that animal is capable of *p*, then there is an animal of some lower species such that the lower animal is capable of some psychological state, act or function, *p'*, and *p'* is a model of *p*.” Gareth B. MATTHEWS, ‘Animals and the Unity of Psychology’, *Philosophy*, 53 (1978), p. 437.

<sup>210</sup> Cf. Efrem BETTONI, *Le Dottrine filosofiche di Pier di Giovanni Olivi: saggio* (Milano: Vita e Pensiero, 1959), p. 346.

<sup>211</sup> Cf. Juhana TOIVANEN, *Perception and the Internal Senses: Peter of John Olivi on the Cognitive Functions of the Sensitive Soul* (Leiden: Brill, 2013), pp. 09-10.

<sup>212</sup> Cf. Gareth B. MATTHEWS, ‘Animals and the Unity of Psychology’, *Philosophy*, 53 (1978), pp. 437-54. E cf. Gareth B. MATTHEWS, ‘Augustine and Descartes on the souls of animals’, in *From Soul to Self*, ed. by M. James C. CRABBE (London; New York: Routledge, 1999), pp. 89-107.

<sup>213</sup> Não se entra no debate sobre a passagem do não-animado para o animado de forma explícita, pois detalhar as diferentes naturezas dos entes animados não é o interesse fundamental de Olivi.

ser aplicado para descrever a continuidade das potências anímicas internas. A meu ver, o *PCP* pode servir para descrever a unidade<sup>214</sup> e a gradação nos ‘estados, atos ou funções anímicos’ em um ser animado em específico e, é claro, do ser humano. Ora, parece-me que o *PCP*, com certas adaptações<sup>215</sup>, tem alto poder descritivo das performances internas da mente, ou seja, em termos olivianos, das partes formais da alma humana e de estados anímicos em geral. Assim proponho que a adaptação do *princípio de continuidade psicológica* (*PCP<sub>ad</sub>*) seja:

[*PCP<sub>ad</sub>*] Para qualquer função, ato ou estado mental dado,  $p$ , se uma dada potência tem desempenho  $p$ , e é distinta de outra com o tipo de desempenho mais baixo, então há uma potência de um tipo mais baixo que tem por desempenho alguma função, ato ou estado mental,  $p'$ , e  $p'$  é um modelo de  $p$ .<sup>216</sup>

Embora haja potências com tipos<sup>217</sup> de desempenho distintos, a diferença entre as potências não é absoluta, mas admite certa continuidade na passagem dos desempenhos  $p'$  para  $p$ . Nessa descrição, não há atos ou estados mentais absolutamente sensoriais e atos absolutamente intelectuais. A diferença entre as potências humanas não é absoluta, como se fosse uma estrutura à parte, desvinculada de seu desempenho. Se não houvesse continuidade pela via do desempenho, as potências estariam sem qualquer condição de conexão, e a unidade anímica seria difícil de sustentar. No momento oportuno será indicada a aplicação do *PCP<sub>ad</sub>*.

---

<sup>214</sup> “By ‘unity of psychology’ I mean something one might also express by saying that the psychology of human beings is part of the psychology of animals generally.” Gareth B. MATTHEWS, ‘Animals and the Unity of Psychology’, *Philosophy*, 53 (1978), p. 437.

<sup>215</sup> Essas adaptações não são aplicadas somente para uso *ad hoc*, mas para possibilitar a comparação de estados mentais entre graus distintos e oferecer um teste para averiguar a unidade anímica. Para o *PCP* original consultar a nota 208.

<sup>216</sup> Inspirado em Juhana TOIVANEN, *Perception and the Internal Senses: Peter of John Olivi on the Cognitive Functions of the Sensitive Soul* (Leiden: Brill, 2013), pp. 09-10.

<sup>217</sup> A expressão ‘tipo’ é utilizada para marcar as distinções de um dado conjunto, ou uma tipificação de um conjunto. Assim, é utilizada para descrever tipos de desempenhos, tipos de ações e as vezes tipos de atenção. Não se assume uma tipificação em sentido forte que implicaria instanciação de tipos. Nem se assume as implicações da distinção *type-token*.

Nota-se que não há um critério necessário se a parte formal da alma informa a matéria corporal ou espiritual, nem mesmo há um claro critério para determinar qual é a potência que está subordinada ao qual. Somente há uma indicação de continuidade, na medida em que há diferenças de desempenhos e um não pode existir de modo absoluto independentemente do outro. Por isso, é necessário um princípio que colabore na descrição da ordem das potências.

Segundo Bettoni, Olivi nega que exista uma *subordinação essencial* nas potências, como ficaria explícito se ele aceitasse que várias formas se relacionam tal como potência e ato na atualização da alma,<sup>218</sup> de modo que a posição oliviana é descrita por uma teoria da *subordinação de disposições*. Mas Bettoni não apresenta qualquer descrição dessa teoria, apenas sugere: “[...] o nosso autor, coerente consigo mesmo, declara que a coexistência das três formas na alma não compromete a sua unidade, pelo simples fato que são ordenadas por sua natureza para informar a mesma matéria.”<sup>219</sup> Entretanto, não é suficiente para explicar a continuidade das potências à medida que tende a oferecer uma resposta pela via negativa. Bettoni interpreta como se Olivi assumisse a não-contradição com a unidade da alma suficiente para que se aceite a teoria.

A meu ver, pode-se formular a teoria na forma de um princípio que descreve a subordinação das disposições (PSD) desse modo:

[PSD] Para qualquer função, ato ou estado mental,  $p$ , e  $p$  possui predicados descritivos que não contradizem  $p'$ , e se  $p$  está contido em  $p'$ , e  $p'$  está contido em  $p$ , então  $p$  e  $p'$  estão contidos em  $p$ ; e, ' $p$  está contido  $p$ ' é modelo de subordinação.

Bettoni classifica a posição de Olivi sob a rubrica, sem maiores justificativas, principalmente quanto à terminologia. Mas pode-se testar se há alguma referência textual em Olivi que possa justificar essa teoria. No caso de PSD, as expressões 'ánimico' ou 'psicológico' tem o mesmo sentido porque se

<sup>218</sup> Cf. a primeira parte da disjunção do dilema da nota 207.

<sup>219</sup> “Coerente con se stesso il nostro autore dichiara che la coesistenza di tre forme nell'anima non compromette a sua unità, per il semplice fatto che esse sono ordinate di loro natura ad informare la medesima matéria.” Efrem BETTONI, *Le Dottrine filosofiche di Pier di Giovanni Olivi: saggio* (Milano: Vita e Pensiero, 1959), p. 346. Cf. OLIVI, *Il Sent.*, q. 51, p. 184.

referem às atividades da alma. ‘Predicados’ dizem respeito à descrição das disposições próprias de cada potência.

O *PSD* tem sua regra de subordinação expressa pelo argumento acima e o critério de subordinação está na consideração da consonância entre as partes da alma. Mas a que disposições ele se aplica? O que se poderia chamar de ‘disposições’ em Olivi? Pode-se dizer que as disposições assumem dois sentidos, um passivo e outro ativo. Isso se nota se ‘disposição’ significar a condição de receber formas. Ele exemplifica e mostra que a vontade não exige uma disposição prévia para o vício, tal como possui uma disposição para a virtude. Ou mesmo o intelecto que possui uma disposição para o hábito reto, e não necessita de uma disposição para o uso oblíquo. Nesse contexto, fica claro que não se trata de uma disposição tal como uma potência da forma *para produzir* algo, pois é uma ‘disposição passiva’ como ‘abertura à recepção de uma ação’.<sup>220</sup>

Ora, ‘disposição’ significa, em outros contextos, o modo de ação de uma determinada potência. Se cada parte da alma possui modos de ação próprios, significa que possuem disposições próprias para funções específicas e, por isso, são ‘disposições ativas’. Esse uso da expressão encontra justificativa quando Olivi adiciona à natureza da forma substancial algo como uma disposição que a completa, ou seja, quando tem orientada a atenção ao objeto<sup>221</sup>. Portanto, a disposição pode ser entendida em termos de complemento à essência das potências.

Ora, se for assim, parece bastante sugestivo que as disposições, juntos às potências, possam ser consideradas em termos de graus e desempenhos performáticos, pois se há uma subordinação, ela tem de poder ser descrita em termos de *PSD*.

---

<sup>220</sup> Cf. a nota 70 onde consta o texto de OLIVI, *II Sent.* q. 18, pp. 362-3. Pode-se também conferir a nota 252 onde consta id., *II Sent.*, q. 72, p. 33.

<sup>221</sup> Cf. OLIVI, *II Sent.*, q. 50, *App.*, p. 54: “[...] constat autem quod praeter essentiam potentialium substantialium animae exiguntur speciales habitus et dispositiones et actuales aspectus seu conversiones ad objecta ad hoc quod expedite et perfecte exeant in suas actiones.” E pode-se cf. também a relação entre *dispositio* e *potentia*: OLIVI, *II Sent.*, q. 17, p. 362: “Sic autem sumendo potentia passivae, sed etiam ipsum ordinem seu dispositionem formalem, verum est quod plurificantur potentiae propinquae et quod species entium generantur ex potentia propria et non ex qualibet.”

Olivi joga com duas informações presentes no *De Anima*, II<sup>222</sup>, de Aristóteles. A primeira tese, é quando Aristóteles determina a relação entre as partes da alma, de modo que a parte vegetativa está na parte sensitiva e ambas estão na intelectiva, tal como o triângulo está no tetrágono e o tetrágono no pentágono. Essa ordenação pode ser entendida como uma espécie de subordinação. Mas, Olivi joga também com essa segunda tese: “[...] Aristóteles expressamente chama de intelectiva a uma parte da alma”.<sup>223</sup> Ele liga as duas teses ao dizer que essa última é  *muito consoante – valde consonat –* com a primeira.<sup>224</sup> Ora, isso pode parecer ingênuo, mas deve-se considerar a teoria de Olivi acerca do composto humano, em que a parte intelectiva não seria a forma do corpo humano. E, segundo, o significado desse modalizador<sup>225</sup> da associação das proposições não é claro, mas, pela descrição, observa-se que há uma relação em que embora não seja necessário que o triângulo esteja subordinado ao tetrágono e ambos ao pentágono, eles podem, sem contradição, estar subordinados. Portanto, as partes da alma podem sem contradição estar em uma ordem de subordinação.

Além disso, o modalizador *valde consonat* mostra a possibilidade de conexões entre figuras geométricas, ou seja, amplia a descrição das figuras quanto às suas possibilidades de conexão. Isso quer dizer que a descrição do triângulo

---

<sup>222</sup> ARISTÓTELES, *De Anima*, II, 3, 414b 28 sqq.: “(E as coisas concernentes à alma estão em situação parecida àquela das figuras; pois tanto no caso das figuras como no caso dos seres animados, o anterior sempre subsiste em potência naquele que o sucede: por exemplo, o triângulo no quadrado, o poder de nutrir-se no de perceber.)”

<sup>223</sup> OLIVI, *II Sent.*, q. 51, *App.*, p. 190: “Dicendum quod Aristoteles expresse vocat intellectivam partem animae.” Cf. ARISTÓTELES, *De Anima*, III, 4, 429a 10 sqq: “E, na verdade, dizem bem aqueles que afirmam que a alma é o lugar das formas. Só que não é a alma inteira, mas a parte intelectiva e nem as formas em atualidade, e sim em potência.”; *id.*, III, 5, 430a 10 sqq.

<sup>224</sup> OLIVI, *II Sent.*, q. 51, *App.*, p. 190: “Cui et valde consonat hoc exemplum, quia constat quod tres anguli trigoni sunt in tetragono et quatuor anguli et quator lineae tetragoni sunt in pentagono, sunt tamen ibi non sicut totum distinctos a toto pentagono, sed sicut partes pentagoni, et eodem modo est ternarius in quaternario et quaternarius in quinario. Quod ergo iste dicit illa non esse ibi distincta: verum est de distinctione faciente diversa tota, sed falsum est de distinctione partialiter distinguente partes a se invice et a suo toto, iuxta quod et membra corporis nostri sunt in eo partialiter distincta, non tamen sic quod faciant diversa supposita seu tota.”

<sup>225</sup> Não em sentido lógico, mas gramatical.

fica ampliada se for incluída a informação de que ele pode encaixar os seus três ângulos no tetrágono. Esse não é um dado evidente por si, pois o conceito de triângulo não está necessariamente contido no de tetrágono, mas há uma ampliação positiva da descrição do próprio triângulo. Esse raciocínio não parece poder ser aplicado a coisas absolutamente distintas, nem em relação da parte e todo ou mesmo que sejam repulsivas (a saber, impliquem em contradição).

Contudo, e aqui está o nó do problema: a parte intelectual da alma é a forma da matéria espiritual, enquanto os membros do corpo humano são partes do todo que é o corpo humano.<sup>226</sup> Por conseguinte, a relação entre partes do corpo e alma não pode ser interpretada sob o *PSD*. Não obstante, não há implicação de que a alma não possa formar o corpo, como se verá na sequência.

Parece-me, ao menos sob o ponto de vista mais esquemático, Olivi oferece uma chave que envolve os atos, as potências e a natureza própria das potências. Ele oferece três combinações: “[...] (i) diversas potências existem de diversos atos, segundo uma natureza real; ou (ii) diversas naturezas reais das potências existem de diversos atos. Porém, (iii) não é necessário que de atos realmente distintos se siga que as potências sejam realmente distintas.”<sup>227</sup>

As proposições (i) e (ii) indicam que as potências agem de modos distintos, ou seja, produzindo atos distintos. Cada potência tem uma *ratio reale* que produz uma ação de acordo com tal natureza. De fato, esse argumento é a resposta de Olivi ao *Argumento Treze ad contra*, que tem como principal premissa: “[...] se diz potência acerca do atos respectivos <aos seus atos> e assim é

---

<sup>226</sup> O exemplo que Olivi usa é o caso dos membros do corpo humano que são distintos entre si e em relação ao todo do corpo humano. Por isso, não se pode aplicar as partes do corpo como uma parte do composto humano, pois o composto é a conjunção entre corpo e alma. Mas as partes do corpo são respectivas ao todo do corpo. Portanto, pode-se dizer que os membros do corpo humano não necessitam ter consonância em sua atividade com a parte intelectual da alma, por exemplo. Isso porque ambos, partes do corpo e alma, em nada se ‘toçam’, daí não entram em consonância e, em sua natureza própria – partes do corpo e partes da alma –, não compõem um todo imediatamente.

<sup>227</sup> OLIVI, *II Sent.*, q. 50, p. 42: “Ad decimum tertium dicendum quod diversorum actuum sunt diversae potentiae secundum rationem realem, seu diversorum actuum sunt diversae rationes reales potentiarum. Non autem oportet quod sicut actus realiter differunt, quod sic potentiae realiter differant.”

necessário que para diversos atos existam diversas potências.”<sup>228</sup> Olivi inverte o argumento e mostra que o critério de distinção dos atos é a própria potência em seu desempenho, não o ato resultante. Portanto, ele refuta a tese que submetia a performance das potências aos atos realizados.

Embora (iii) não seja uma conclusão, ela está coordenada às outras (pelo *autem*), e aumenta em clareza ao negar a necessidade da implicação de atos distintos serem provenientes, necessariamente, de potências distinguíveis pelos seus desempenhos.<sup>229</sup> A potência não é distinguível pelo ato realizado, mas pela condição real que possibilita a ação, a saber, pelo próprio desempenho.

Se Olivi não argumentasse desse modo, não seria possível aplicar o *PSD* para subordinar as potências, mas haveria uma hierarquia de atos, de modo que o ato seria o critério para subordinar esta ou aquela potência. Além disso, nota-se que é possível aplicar o *PCP<sub>ad</sub>*, pois, em se tratando de desempenhos das potências, não há nenhum empecilho para que as potências sejam interpretadas em certa relação de continuidade. Dado que a continuidade tem de ser detectada não na natureza das potências, mas em seus desempenhos.

A conclusão de Olivi, na resposta ao *Argumento Treze*, é formidável:

Uma matéria pode receber conforme a substância vários graus formais respectivos a várias naturezas potenciais, como se as potências nela não tivessem essências distintas. Tal como vemos que em alguns casos a forma da parte sensitiva da alma racional informa a matéria espiritual e a matéria do seu corpo segundo naturezas distintas

---

<sup>228</sup> OLIVI, *II Sent.*, q. 50, p. 26: “[...] potentia dicitur respectu actus et ita oportet quod diversorum actuum sint diversae potentiae.”

<sup>229</sup> Um elemento importante que exige algum esclarecimento é a posição de Olivi sobre a distinção real entre as potências. Sabe-se aqui que não há entre as partes formais da alma uma distinção real, mas as potências se distinguem realmente. A conexão entre potência e parte formal da alma pode parecer incoerente e produzir um paradoxo do tipo: *ou* se é a potência que produz atos de categorias hierarquicamente distintas, *ou* se são os atos enquanto tais que produzem a categorização das potências. Parece que com a proposição (iii), essa última opção fica excluída.

<realmente>, conquanto seja segundo diversas essências.<sup>230</sup>

Não há uma necessidade de que as potências realmente distintas sejam resultantes de almas ou outras naturezas correlativamente distintas. Se a distinção real não se aplica às partes formais é porque Olivi detecta que a alma é uma unidade substancial e como tal pode ser composta por potências distintas com performances distintas. Entretanto, essas performances distintas produzem atos que, pela sua característica própria, não necessariamente são distintos uns dos outros. Daí, é possível que potências distintas produzam atos indistintos, a saber, que atos idênticos sejam produzidos por potências distintas. Daí, a proposição (iii) é verdadeira.

O desempenho da parte sensitiva da alma é um caso ao qual se pode aplicar à proposição (iii). A parte sensitiva ou a potência sensitiva pode realizar um ato na alma racional (na matéria espiritual) e nos órgãos sensórios (na matéria corporal). Então se há uma subordinação das disposições (sensórias e intelectivas), ela deve ocorrer a partir da hierarquização das potências em sua performance, e não dos atos realizados.

Se é assim no caso da potência sensitiva, então é necessário que haja continuidade na função ou estados mentais no seu desempenho. O desempenho em que a parte sensitiva da alma informa a matéria espiritual não pode ser distinto daquele que se dá na matéria corpórea, pois são diferentes quanto ao substrato em que agem, e talvez até mesmo na potência, mas não podem ser distintos quando ao desempenho, pois do contrário seriam atos distintos. O desempenho é que determina o ato. A potência sensitiva na medida em que age na matéria corporal e espiritual produz um ato que não depende da natureza do substrato, ou da essencial da potência, mas sim do desempenho propriamente dito que é acessar as informações do mundo exterior. Assim, em relação ao elemento da continuidade das potências anímicas, é necessário indicar que o *PCP<sub>ad</sub>* colabora

---

<sup>230</sup> OLIVI, *II Sent.*, q. 50, p. 42: “Una igitur materia secundum substantiam potest plures gradus formales recipere secundum plures rationes potentiales, quamvis potentiae in ea non habeant diversas essentias; sicut et in formis aliquibus videmus quod sensitiva rationalis informat materiam spirituales animae et materiam corporis eius secundum diversas rationes, licet non secundum diversas essentias.”



para esclarecer a teoria da cognição de Olivi e sua teoria de acesso ao mundo exterior.

Os elementos de subordinação (*PSD*) e continuidade (*PCP<sub>ad</sub>*) servem para sustentar a unidade da alma humana no aparato conceitual de Olivi. Ora, Olivi indica que não basta a essência da forma ou algo como uma essência das potências da alma para que a operação seja completada:

[...] se para a operação nada é exigido, a não ser somente a essência da forma substancial, então aquela que completaria <uma operação> em seu ser [*in essendo*], completaria <também> em sua operação. Porém, consta que além da essência das potências substanciais da alma são exigidos hábitos especiais, disposições e a atenção atual ou a conversão aos objetos para os quais, em suas ações, estão voltados e alcançam fácil e completamente.<sup>231</sup>

As potências substanciais da alma executam determinadas performances, mas essa execução do ato depende de outros desempenhos. A potência não é uma totalidade pura, independente de outros componentes do ato cognitivo. Mesmo que cada potência seja respectiva a uma forma distinta realmente, elas se conectam para executar as operações mediante condições de continuidade intrínsecas à alma (*PCP<sub>ad</sub>*).

Até aqui, ofereceu-se um número razoável de referências textuais de Olivi que justificam uma ordenação hierárquica das potências (sob *PSD*), ainda que Olivi não tenha oferecido um critério claro de tal subordinação. Além disso, segundo interpreto, o *PSD* coimplica *PCP<sub>ad</sub>*. Subordinação e continuidade nos desempenhos das potências servem para descrever que Olivi assume a segunda parte do dilema indicado no início desta seção: várias formas devem estar radicadas na mesma matéria para que a unidade da alma seja garantida.

Se a aplicação desses princípios for correta, será possível descrever de modo suficiente que há uma conexão íntima entre as potências da alma humana e,

---

<sup>231</sup> OLIVI, *II Sent.*, q. 50, *App.*, p. 54: “Ad tertium dicendum quod si ad operationem non exigeretur nisi sola essentia formae substantialis, tunc illa quae perficeret alteram in essendo perficeret et in operando; constat autem quod praeter essentiam potentiarum substantialium animae exiguntur speciales habitus et dispositiones et actuales aspectus seu conversiones ad objecta ad hoc quod expedite et perfecte exeant in suas actiones.”

além disso, que elas estão em determinada ordem relativa à continuidade desde um modo mais simples e ‘baixo’ do desempenho da potência realizar até algo mais ‘elevado’.<sup>232</sup> desde a potência vegetativa, para a potência sensitiva até a intelectiva. Assim, o PSD e o PCP<sub>ad</sub> são complementares e colaboram para a descrição da unidade da alma humana.

O que se alcança até este ponto é que há uma unidade nas partes que compõem a alma humana, que pode ser interpretada a partir do desempenho das potências respectivas às suas formas. Entretanto, embora já indicado acima, não há ainda o completo tratamento do tema da relação entre essas potências e o corpo, a saber, a interação da alma com o corpo. Em termos olivianos, esse tipo de relação se dá por uma *colligantia*. Esse é o tópico do próximo subcapítulo.

### 2.3.3 O método da *colligantia naturalis*

O método ou a *via colligantiae naturalis*<sup>233</sup> é um conceito nuclear da teoria da cognição perceptual de Olivi. Sem esse método, a teoria seria facilmente considerada inconsistente principalmente por não resolver os problemas originados pela teoria da matéria e em função do conhecimento do mundo exterior.

Putallaz considera que a cognição humana somente pode ser explicada se for oferecida uma suficiente resposta ao problema da relação alma e corpo e o problema da relação entre as potências anímicas do homem. A explicação feita por Olivi depende de um complexo estrutural chamado de *colligantia potentiarum*.<sup>234</sup> Essa é a chave de conexão entre as potências anímicas e as modificações no

<sup>232</sup> De fato, essa linguagem de ‘mais baixo’ ao ‘mais elevado’ responde a certa influência de Agostinho na teoria da alma de Olivi.

<sup>233</sup> O termo *colligantia* aqui é vertido diretamente por coligação, mas pode ser também ‘conexão’ ou ‘vínculo’. O termo *colligantia* foi utilizado por S. Boaventura, mas já havia aparecido em Alexandre de Halles. O adjetivo *naturalis* explicita a conexão natural entre naturezas diversas. Sobre a origem, significado e importância do termo em S. Boaventura pode-se cf. em Fabio PORZIA, ‘Colligantia Naturalis’, in *Dizionario Bonaventuriano*, ed. by Ernesto Caroli (Pádua: Editrici Francescane, 2008), pp. 250-2.

<sup>234</sup> Cf. também em Juhana TOIVANEN, *Perception and the Internal Senses: Peter of John Olivi on the Cognitive Functions of the Sensitive Soul* (Leiden: Brill, 2013), p. 71. De fato, Olivi utiliza a expressão *via colligantiae* para indicar o método de coligação entre naturezas distintas e *colligantia potentiarum* para a conexão entre as potências anímicas, no caso. Pode-se notar isso nas passagens na sequência.

corpo. Putallaz sugere que Olivi assume essa posição em razão de sua inspiração agostiniana em que a alma possui uma transcendência inalienável em relação ao corpo. Tal posição o distinguiria da maior parte dos pertencentes à Ordem Franciscana, por não aceitar a teoria da pluralidade das formas, sob o aspecto de que as formas inferiores servem de matéria às formas superiores. E, além disso, Olivi se distingue de Tomás de Aquino, ao refutar a tese de que a parte intelectual da alma é necessariamente forma do corpo. A *via colligantiae* deve considerar todos esses problemas complexos a resolver.<sup>235</sup>

Bettoni assume também que o conceito de *colligantia* é descritivo sob o aspecto das potências anímicas de como a alma pode conhecer o mundo exterior.<sup>236</sup> Ele sugere uma interpretação: “Por *colligantia*, Olivi entende aquela ligação existente entre as potências da alma: vegetativas, sensitivas e intelectuais, pelas quais, para toda a modificação produzida pelo modo de ser de uma, alcança-se uma modificação no modo de ser de todas.”<sup>237</sup> Ele indica alguns casos em que se reconhece a existência dessa *colligantia*, mas considera mais interessante a aplicação dessa teoria às potências da alma.<sup>238</sup>

O ensaio de Bettoni é esclarecedor também do ponto de vista historiográfico, pois situa Olivi em relação aos outros mestres franciscanos e a Tomás de Aquino, também porque mostra que a terminologia da *colligatio naturalis* aparece em outros franciscanos, como Alexandre de Hales, São Boaventura, Mateus de Aquasparta, Rogério de Marston e Vital de Four. Bettoni sugere que a *via colligantia* teria sido o método de assegurar a continuidade operativa entre alma

---

<sup>235</sup> Cf. François-Xavier PUTTALAZ, *La connaissance de soi au XIIIe siècle: de Matthieu d'Aquasparta à Thierry de Freiberg* (Paris: Vrin, 1991), pp. 98-100.

<sup>236</sup> “La realtà corporea ('corpora et corporali obiecta') infatti influisce sulla vita dello spirito in due modi: 'per modum colligantiae' e 'per modum termini obiectivi'.” Efrem BETTONI, *Le Dottrine filosofiche di Pier di Giovanni Olivi: saggio* (Milano: Vita e Pensiero, 1959), p. 446. Cf. OLIVI, *Il Sent.*, q. 72, pp. 13-4.

<sup>237</sup> “Per '*colligantia*' l'Olivi intende quel legame existente fra le potenze dell'anima, vegetative, sensitive e intellettuali per cui, ad ogni modificazione insorta nel modo di esse di una, consegue un modificazione nel modo di essere di tutte.” Efrem BETTONI, *Le Dottrine filosofiche di Pier di Giovanni Olivi: saggio* (Milano: Vita e Pensiero, 1959), p. 459.

<sup>238</sup> Cf. Efrem BETTONI, *Le Dottrine filosofiche di Pier di Giovanni Olivi: saggio* (Milano: Vita e Pensiero, 1959), p. 461.

e corpo no homem e entre as próprias potências da alma assumido pelos franciscanos.<sup>239</sup>

Spruit considera a teoria da *colligantia* uma concepção epistemológica necessária para explicar a conversão (via *aspectus*) do intelecto aos objetos sem recorrer às *species intelligibilis*. Além disso, o autor aponta que ela colabora muito em posicionar o tema na historiografia dos conceitos. Ele considera que a teoria da *colligantia* foi antecipada por João de la Rochele e reaparece em Nicolau de Cusa e Francisco Suarez.<sup>240</sup> Spruit aproxima essa teoria da *colligantia* também à teoria da percepção de Leibniz,<sup>241</sup> em razão da harmonia entre as representações sensórias e as mentais.

Segundo Pasnau, Olivi postula a *via colligantiae* como um método, obscuramente explicado<sup>242</sup>, da conexão entre corpo e mente, além de ser como Olivi explica que o objeto em si mesmo age sobre os poderes espirituais pela *species in medio*.<sup>243</sup> A *via colligantiae* possibilita distinguir claramente que “receber

<sup>239</sup> Cf. Efrem BETTONI, *Le Dottrine filosofiche di Pier di Giovanni Olivi: saggio* (Milano: Vita e Pensiero, 1959), p. 465. Uma das implicações dessa teoria seria que os franciscanos assumiam aspectos da teoria hilemórfica, mas admitiam também a independência do espírito em relação ao corpo ('transcendência inalienável', cf. Putallaz em nota 234).

<sup>240</sup> Cf. Leen SPRUIT, *Species Intelligibilis: from perception to Knowledge: Classical Roots and Medieval Discussions* (Leiden: E. J. Brill, 1994), I, p. 220, nota. 206. Em especial sobre Francisco Suarez: Leen SPRUIT, *Species Intelligibilis: from Perception to Knowledge - Renaissance Controversies, later Scholasticism, and the Elimination of the intelligible Species in Modern Philosophy* (Leiden, New York, Köln: E. J. Brill, 1995), II, 302.

<sup>241</sup> Cf. Leen SPRUIT, *Species Intelligibilis: from Perception to Knowledge - Renaissance Controversies, later Scholasticism, and the Elimination of the intelligible Species in Modern Philosophy* (Leiden, New York, Köln: E. J. Brill, 1995), II, p. 541.

<sup>242</sup> “In a place of a direct causal connection, Olivi postulates an obscurely explained ‘natural link’ (*colligantia naturalis*) between mind and body.” Robert PASNAU, ‘Peter Jonh Olivi’, in *Routledge Encyclopedia of Philosophy: Index*, ed. by Edward Craig, 10 vols (New York: Routledge, 1998), VII, pp. 95-6.

<sup>243</sup> “Olivi allows that the object itself, through species in medio, can indirectly act on our spiritual faculties, through what he calls the *via colligantiae* (way of connection). [...] This *via colligantiae* plays an important role across Olivi’s philosophical psychology, being his general method of explaining the vexed connection between mind and body.” Robert PASNAU and Juahana TOIVANEN, ‘Peter Jonh Olivi’, in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2013 Edition). <<http://plato.stanford.edu/archives/sum2013/entries/olivi/>> [accessed 15 March 2014]. Mantenho somente Pasnau no texto acima, pois esse trecho consta nas edições anteriores à atualização dos autores.

uma afecção no sentido da visão é diferente de ver a coisa que produz a impressão”.<sup>244</sup>

Para Toivanen, Olivi usa o conceito da *colligantia* para mostrar a conexão entre o corpo e a alma e para indicar como as modificações do corpo podem influenciar as potências anímicas. De fato, ele pensa que esse conceito serve para explicar como é possível o ato de percepção sensória. Entretanto, Toivanen enfatiza a rejeição de Olivi quanto a equivalência das mudanças corpóreas com relação às mudanças na alma. Ou seja, nem mesmo na percepção das mudanças no corpo equivalem às mudanças na alma. Toivanen sintetiza a ideia mostrando que a alma é capaz de apreender as mudanças no corpo, voltando sua atenção aos corpos, mas, com Pasnau (considerado no parágrafo anterior), detecta que apreender as mudanças corpóreas não é equivalente às mudanças corpóreas em si mesmas. A *via colligantiae* explica como os corpos podem agir indiretamente nas potências anímicas.<sup>245</sup>

Além disso, Toivanen sugere que o método da coligação é fundamental para negar que há algum tipo de causalidade eficiente da parte do corpo sobre a alma. A coligação entre a alma e o corpo se dá sem uma sujeição ou causação eficiente da parte de qualquer componente, mas sem eliminar a subordinação entre as potências.<sup>246</sup> Também, Toivanen explora a coligação em seu poder explicativo da percepção, mostrando que a consequência da teoria de Olivi é a afirmação inovadora de um tipo de dualismo funcional da percepção. Se os corpos e a alma concorrem no mesmo ato cognitivo, essa concorrência implica em um tipo de dualismo.<sup>247</sup> Esse último, por ora, é somente indicado aqui, mas será explorado no momento devido na sequência.

---

<sup>244</sup> “Receiving an affection (i.e., an impression) on the eye is different from seeing the thing that makes that impression, and one can have the former without the latter.” Robert PASNAU, *Theories of cognition in the later Middle Ages* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), p. 178.

<sup>245</sup> Cf. Juhana TOIVANEN, *Perception and the Internal Senses: Peter of John Olivi on the Cognitive Functions of the Sensitive Soul* (Leiden: Brill, 2013), pp. 203-9.

<sup>246</sup> Cf. Juhana TOIVANEN, *Perception and the Internal Senses: Peter of John Olivi on the Cognitive Functions of the Sensitive Soul* (Leiden: Brill, 2013), pp. 70-3. E pode-se, sobre os tipos de causação eficiente, cf. em OLIVI, *II Sent.*, q. 111, p. 273-4.

<sup>247</sup> Cf. Juhana TOIVANEN, *Perception and the Internal Senses: Peter of John Olivi on the Cognitive Functions of the Sensitive Soul* (Leiden: Brill, 2013), pp. 209-12. Cf. o instigante capítulo 3. *Functional Dualism in Perception*.

Antes de passar para a análise de texto de Olivi é importante retomar algumas teses, que, aliás, não são totalmente tomadas em consideração na maior parte da bibliografia secundária.<sup>248</sup> Sabe-se até aqui que a relação entre alma e corpo não pode ser interpretada como a relação entre a matéria corporal e a espiritual. Essas matérias não se relacionam pois são essencialmente distintas. No ser humano, entretanto, as partes formais da alma, no que se refere à parte sensitiva e vegetativa, informam a matéria corpórea do corpo humano. A parte intelectiva da alma não é forma do corpo, mas compõe, com as outras partes, a forma total da alma humana. O problema da relação corpo-alma deve ser considerado, de um lado, como o problema da conexão da parte sensitiva da alma com a matéria espiritual; ou, de outro lado, da forma intelectiva com o corpo. Ora, em termos de teoria do conhecimento, o problema agora está em descrever como o intelecto pode receber em si as informações do mundo exterior.

A *Questão 72* será a guia para esclarecer, o máximo possível, como Olivi resolve de modo consistente os problemas acima. Ele trata do tema da *via naturalis colligantiae*<sup>249</sup> como o método de descrição de algo produzido desde o corpo na alma.<sup>250</sup> Nesse contexto, ele sugere em que medida é possível que a ordem corporal pode produzir uma modificação na ordem espiritual. A tese geral, ainda que expressa na *Questão 58*, é que “[...] é possível desde o movimento dos corpos mediante a coligação natural seguir-se o movimento nas próprias potências <anímicas>”.<sup>251</sup>

---

<sup>248</sup> Em razão da preocupação de Bettoni em dar uma visão ensaística geral de Olivi, ele sugere as implicações com a teoria da alma. Os outros autores citados acima somente fazem indicações subordinadas a outros tópicos, conectando o tema da *colligantia* diretamente à teoria da atenção e à descrição dos sentidos exteriores.

<sup>249</sup> O termo *colligantia* tem seu correlato no vernáculo como ‘coligação’. O termo contém um elemento próprio à inter-relação e também uma certa conexão. Entretanto, todos esses termos resultam em certa mistura, por assim dizer, de propriedades, ou da indistinguibilidade delas. Parece-me que, na maioria dos casos, do uso de *colligantia*, ele indica justamente a ‘ligação com’ os componentes de diferentes naturezas.

<sup>250</sup> OLIVI, *II Sent.*, q. 72, pp. 30-1: “Post hoc igitur declarandum est tertium principale, quomodo scilicet per viam naturalis colligantiae possit aliquid fieri a corpore in animam.”

<sup>251</sup> OLIVI, *II Sent.*, q. 58, p. 500: “Bene enim concedunt isti quod ad immutationem corporis potest per naturalem colligantiam sequi aliqua immutatio in ipsis potentiis.”

Olivi, neste bloco, apresenta seis significados, quatro explícitos<sup>252</sup> e um anexado e outro problemático, desta coligação natural: (mC<sub>1</sub>) pelo modo de existência; (mC<sub>2</sub>) pelo modo do hábito; (mC<sub>3</sub>) pelo modo da atenção ativa; (mC<sub>4</sub>) pelo modo do movimento e posição; (mC<sub>5</sub>) com respeito à possível produção da ação na alma desde uma força corpórea. Fica evidente que essa lista de métodos não é uma descrição de como os corpos afetam a mente, mas também como a alma pode produzir algo no corpo. Nota-se que o mC<sub>5</sub> indica isso explicitamente, embora não tenha o tratamento na *Questão 72*. E ainda, no final desse bloco, apresenta problematicamente um sexto modo (mC<sub>6</sub>) respectivo à relação entre as potências.

O primeiro modo – *modum existendi* – (mC<sub>1</sub>) descreve a coligação em função do modo de existência do corpo e da alma. A alma se coliga ao corpo respectivamente à sua existência no ser humano. Olivi indica que “[...] com a corrupção da harmonia própria do corpo humano, é dissolvida a união da alma com o corpo e disso se segue <que ambos tenham> um modo de existência <distinta em> separado.”<sup>253</sup> Ou seja, quando o corpo morre, a alma seguiria um modo distinto de existência.<sup>254</sup> Mas experimentamos que corpo e alma possuem uma coligação, quando o corpo está saudável em que suas disposições com mais força à alma.<sup>255</sup> Olivi exemplifica com o caso da criança cujo corpo não está constituído completamente, a saber, tal como um adulto e, por isso, sua alma tem um modo de existência mais restrito do que quando existe em um corpo adulto.<sup>256</sup>

---

<sup>252</sup> Toivanen analisa somente esses quatro casos. Cf. Juhana TOIVANEN, *Perception and the Internal Senses: Peter of John Olivi on the Cognitive Functions of the Sensitive Soul* (Leiden: Brill, 2013), pp. 71-2.

<sup>253</sup> OLIVI, *II Sent.*, q. 72, p. 31: “[...] cum ad corruptionem debitae harmoniae humani corporis solvitur unio animae cum corpore et ex hoc ipsa habet modum existendi separatum.”

<sup>254</sup> Cf. Juhana TOIVANEN, *Perception and the Internal Senses: Peter of John Olivi on the Cognitive Functions of the Sensitive Soul* (Leiden: Brill, 2013), p. 71.

<sup>255</sup> Pode-se cf. sobre isso em OLIVI, *II Sent.*, q. 111, p. 274ss, que, em razão da coligação natural, os movimentos de uma parte redundam na outra, como se houvesse certa consonância.

<sup>256</sup> OLIVI, *II Sent.*, q. 72, p. 31: “Fit etiam hoc, quando in corpore infantili habet modum existendi magis coarctatum et in corpore virili et perfecto habet modum existendi magis dilatatum.”

O segundo modo – *modum se habendi* – (mC<sub>2</sub>) está focado no modo de coligação produzido, a saber, resultante do hábito de nossas potências em corresponder a alguns movimentos do corpo. Olivi exemplifica: “[...] com o vício de concupiscência original e habitual é causado desde uma disposição viciosa e original do corpo.”<sup>257</sup> Entretanto, ele não sustenta que esse vício, ou melhor a ação viciosa, existe por si mesma, ou seja, como um constituinte do modo de existência da alma. Ele sugere que esse vício habitual seja um ato em razão de “[...] que apreendemos algum objeto concupiscível.”<sup>258</sup> Ou seja, o vício habitual não é um ato inerente à existência da alma ou do corpo, ele somente é ato, na medida em que se volta a um objeto concupiscível. O hábito vicioso não é produzido pela alma de modo determinado e necessário essencialmente à alma<sup>259</sup> A alma depende de uma ação intermediária que, do contrário, não seria livre.

Ora, o hábito na alma é mediado pelo corpo. E esse é o ponto de interesse nesse mC<sub>2</sub>, pois aqui Olivi explicita que o corpo, em suas complexificações orgânicas, faz que existam disposições habituais na alma para este ou para aquele ato de apreensão. Ora, “[...] o modo da afecção habitual do nosso gosto para este ou para aquele sabor dos alimentos é causado pela variedade de complexificações ou disposições do corpo.”<sup>260</sup>

Olivi explica o hábito que acompanha o ato de apreensão de sentir os sabores (a saber, o doce, o amargo, o azedo), de ouvir uma música como agradável, e os outros usos dos sentidos exteriores, em razão da mediação do corpo em apreender os objetos deste ou daquele modo. Essa mediação se dá em razão da complexificação da própria matéria corporal (do corpo humano), ou seja, da disposição do cérebro e dos outros órgãos dos sentidos exteriores.<sup>261</sup> Portanto,

<sup>257</sup> OLIVI, *II Sent.*, q. 72, p. 31: “[...] cum originalis et habitualis vitiositas concupiscentiae causatur ex originali et vitiosa dispositione corporis.”

<sup>258</sup> OLIVI, *II Sent.*, q. 72, pp. 31-2: “[...] nisi dum actum apprehendimus aliquod obiectum concupiscibile.”

<sup>259</sup> Em OLIVI, *II Sent.*, q. 111, p. 272ss, há o tratamento da relação do corpo com o pecado original. Esse é o bloco mais específico desse debate sobre os vícios. Aqui o interesse está voltado ao tratamento da relação da alma com o mundo exterior pela mediação do corpo.

<sup>260</sup> OLIVI, *II Sent.*, q. 72, p. 32: “Item fit hoc modo habitualis affectio nostri gustus ad hunc vel illum sorem vel cibum ex varia complexione vel corporis dispositione causata.”

<sup>261</sup> Cf. OLIVI, *II Sent.*, q. 72, p. 32: “Quibusdam etiam secundum variam dispositionem cerebri et auditus habitualiter sapiunt quidam modi cantandi qui aliis propter contrariam dispositionem habitualiter desipiunt, et idem est de odoribus et visibilibus et tangibilibus.”



o  $mC_2$  é um modo de coligação em que há a mediação do corpo, em sua constituição e disposição, para a produção de atos de apreensão habituais na alma.

O terceiro modo de coligação ( $mC_3$ ) trata do desempenho das potências anímicas orientadas aos objetos exteriores em razão da atenção.<sup>262</sup> Voltamos a atenção para este ou aquele objeto, quando os nossos olhos e a nossa potência visiva estão coordenados para serem orientados simultaneamente de um objeto ao outro.<sup>263</sup> Olivi mostra que se isso não fosse um modo de coligação da alma com o corpo, então seria impossível explicar como os olhos acompanham as potências visivas, e estas àqueles, para apreender os objetos.<sup>264</sup>

O quarto modo ( $mC_4$ ) refere-se à coligação da alma com o corpo respectiva ao movimento e à posição. “Por exemplo, em razão de que algo move o meu corpo de um local para outro, por isso, a alma é movida em seu corpo de um local para outro.”<sup>265</sup> A modificação de local que ocorre no corpo, ocorre também com a alma. Ora, essa coligação não pode ser acidental, pois essa movimentação da alma com o corpo é da mesma ordem que a naturalidade em que os sentidos se ajustam aos seus objetos, de modo que o canto não pode ser visto, mesmo que o cantor se ruborize; pois o que se vê são as coisas visíveis, não as audíveis. Ou ainda, em outro exemplo de Olivi, a matéria corporal dilata ou estende a sua forma em razão do calor, da luz, ou seja, em razão da ação natural sobre ela.<sup>266</sup>

---

<sup>262</sup> Cf. OLIVI, *II Sent.*, q. 58, pp. 479-80; 496-7. Aqui Olivi explora com mais detalhes a conversão da potência ao órgão sensorio. Esse ponto será analisado em 3.3.2.2.

<sup>263</sup> Há um exemplo em OLIVI, *II Sent.*, q. 72, p. 32: “Fit enim uno modo quoad aspectum determinatum et particularem vius vel illius obiecti, ut, cum aliquis manu sua girat suum vel meum oculum ad hunc librum. Eo ipso enim convertitur potentia visiva ad librum et eo ipso datur sibi aspectus ad librum.” Cf. também OLIVI, *II Sent.*, q. 58, pp. 479-80.

<sup>264</sup> Por ora, esse comentário é suficiente para o tema da atenção, abaixo ele terá um tratamento mais completo.

<sup>265</sup> OLIVI, *II Sent.*, q. 72, p. 33: “Nam eo ipso quod aliquis movet corpus meum de uno loco ad alium, eo ipso movetur anima cum suo corpore de loco ad locum.”

<sup>266</sup> Cf. OLIVI, *II Sent.*, q. 72, p. 33: “Visio enim nullo modo attingit ipsum cantum, sed tantum eius subiectum. Quando autem anima cum corpore mutat locum, illa mutatio vere est in anima, et per solam naturalem colligantiam animae cum corpore ex locali motu corporis fit in anima. Et consimiliter fit, cum ad extensionem et dilatationem vel rarefactionem materiae corporalis dilatatur et extenditur eius forma, puta, calor vel lux vel odor et sapor et consimilia.”

O quinto modo ( $mC_5$ ) descreve como a matéria corporal é móvel por alguma força corpórea para a forma produzida, a partir dessa força, na alma. Precisamente, o que é produzido como uma ação na alma é causável, ou seja, pode ter como causa geradora uma forma corpórea. E, no caso do ser humano, se alguma ação é produzida na alma desde uma força corpórea, o é pela razão que a essa força é gerada desde a matéria corporal.<sup>267</sup> Portanto, seria um tipo de coligação que descreve a ação da matéria corporal na alma. Entretanto, isso não implica necessariamente que haja uma ação na matéria espiritual.

O sexto modo ( $mC_6$ ) tem um tratamento diferenciado. Esse modo de coligação é importante por tratar de como as ações de uma potência se relacionam com as ações de outras. Por isso, é esse modo que irei explorar aqui. Não há uma posição única sobre esse ponto, e Olivi indica explicitamente duas: (i) alguns – *quidam*<sup>268</sup> – dizem: as ações das potências se seguem de outras, ou seja, “[...] quando ao ato de ver segue-se, no sentido comum, o ato de ajuizar e, no intelecto, segue-se o ato de inteligência ou de retenção da atenção [*advertendi*]; ou, quando ao deleite dos apetites inferiores segue-se o deleite nos <apetites> superiores.”<sup>269</sup> Isso indica que existiria uma coligação natural entre as potências inferiores em relação às superiores, de modo que haveria uma continuidade nas potências. Cada potência realizaria a sua função, e isso inclui fazer com que outra (superior ou inferior, dependendo do caso) agisse na sequência.

Olivi considera correta a tese (i) sob o aspecto da continuidade na ação das potências (o que é conforme com o *PCP<sub>ad</sub>*). Para ilustrar isso aplica uma metáfora:

---

<sup>267</sup> Cf. OLIVI, *II Sent.*, q. 72, p. 31: “[...] eo ipso eductio ipsius animae est causabilis a praedicta vi motiva suae materiae. Hoc autem non est dare in habente in se materia et subsistentiam spiritualem et quae a nulla causa creata potest corrumpi vel generari.” Pode-se cf., OLIVI, *II Sent.*, q. 58, p. 500.

<sup>268</sup> Provavelmente, Olivi refere-se a seus confrades da Ordem Franciscana. Cf. as notas 238 e 239.

<sup>269</sup> OLIVI, *II Sent.*, q. 72, p. 33: “Quidam autem addunt alium modum, scilicet, cum actio unius potentiae sequitur ad actionem alterius, ut, cum ad actum videndi sequitur in sensu communi actus iudicandi et in intellectu actus intelligendi seu advertendi, aut cum ad delectationem appetitus inferioris sequitur delectatio in superiori.” Sobre o sentido comum cf. em 3.3.2.

[...] como a lâmina da espada incide pelo movimento de vibração sobre uma dada matéria, assim, pois é idêntica a matéria das potências da alma. Por isso, a ação de uma <potência> é como um certo movimento de sua matéria comum a ambas as potências, pela qual outra potência <age> como se fosse <aplicada> a um ato dela <no objeto>, ou seja, desse modo, os movimentos mútuos das potências tocam respectivamente às ações e aos objetos conectados.<sup>270</sup>

A matéria da espada (seja a lâmina ou a espada completa) é a mesma, por isso, produz a mesma ação. Analogamente, as potências anímicas concorrem na mesma matéria, a saber, na espiritual<sup>271</sup>, e agem de modo a produzir a mesma ação, ainda que elas sejam distintas na ordem hierárquica dos poderes anímicos (cf. *PSD*), podem agir como se agissem mutuamente sobre o objeto. Mas essa ação não é necessariamente a mesma para todas as potências. Mesmo que as potências racionais sejam aplicadas ao mesmo objeto que a sensitiva, é suficiente que estejam voltadas à ação respectiva ao objeto sem se voltar diretamente ao objeto. Se há continuidade entre as potências (sob *PCP<sub>ad</sub>*), a potência superior pode tomar a ação potência inferior como seu objeto.

Olivi considera a (ii) segunda opinião de outros – *alios*<sup>272</sup> – sob a tese de que “[...] a ação de uma potência nunca é causada imediatamente por outra.” Mas essa opinião nega que a ação de uma potência possa ser produzida a partir de outra. Porquanto essa opinião indicaria que uma potência está sofrendo um movimento passivo da parte da potência superior. E, assim, a relação entre as

---

<sup>270</sup> OLIVI, *II Sent.*, q. 72, p. 34: “Vel pro priori modo potest dici quod, sicut acies gladii incidit per motum vibrationis suae materiae datum, sic, quia materia potentiarum animae est eadem, idcirco, actio unius est sicut quaedam motio suae materiae communis utrique potentiae, per quam altera potentia quasi applicatur ad actum suum. Nam huiusmodi mutuae motiones potentiarum contingunt in actionibus et obiectis ad invicem connexis.”

<sup>271</sup> Na sequência Olivi mostra que as potências cooperam na matéria espiritual. Cf. OLIVI, *II Sent.*, q. 72, p. 34.

<sup>272</sup> Também não há qualquer referência, contudo parece-me uma teoria muito próxima a de Tomás de Aquino na medida em que ele nega a atividade da vontade. Não avanço neste ponto, pois não seria mais que especulação, antes de um resultado conclusivo produzido por uma edição crítica mais completa das obras de Olivi.

potências não seria exatamente de continuidade, mas de certa afecção ou de paixão [*passio*]. O caso que ilustra essa tese (ii) é que “[...] a conversão da visão não seria um ato <do intelecto>, mas é somente uma paixão [*passio*] ou movimento passivo.”<sup>273</sup> Seria um movimento passivo na medida em que a visão seria afetada pelos objetos visíveis e ela reagiria a essa afecção voltando a atenção do intelecto a eles. Ora, Olivi nega essa posição (ii) em razão da inconsistência em afirmar que as potências inferiores sejam passivas, pois uma potência por ter uma função, não pode ser passiva de modo absoluto.<sup>274</sup>

Olivi avança à análise e se posiciona de uma maneira própria introduzindo, a meu ver, uma (iii) terceira posição. Ora, ele não nega, mas confirma, a continuidade das ações das potências (de i), e aceita que há uma certa conversão das potências inferiores pelas potências superiores (revisada a posição ii). A partir disso, ele sugere: “[...] é preferível dizer que os atos da potência superior se seguem dos atos inferiores, tanto quanto para seu objeto, daí que o ato superior é causado pelo o <ato> mais inferior, assim como pelo objeto enquanto é o termo do ato superior e primeiro <objeto da> atenção da potência superior.”<sup>275</sup>

Ora, a afirmação de que o ‘ato superior é causado pela potência inferior’ tem de ser considerado sob as duas cláusulas seguintes: o objeto é o termo do ato superior e objeto da atenção da potência superior. Nota-se que não é uma causação eficiente absoluta da parte do objeto sobre as potências intelectuais. Essa causação é determinada pela terminação do objeto<sup>276</sup> e pela atenção da potência.

---

<sup>273</sup> Citação completa: OLIVI, *II Sent.*, q. 72, p. 33: “Sed secundum alios actio unius potentiae nunquam immediate causatur ab alia; quia tunc non esset actio, sed tantum passio vel motio illius potentiae in qua ab altera potentia et ab eius actione fieret, iuxta quod conversio visus vel intellectus ad sua obiecta fit a voluntate et ab eius velle, nam conversio visus non est eius actio sed solum passio vel passiva motio.”

<sup>274</sup> Ele refuta a tese (ii) em razão da afirmação inconsistente que as potências inferiores deveriam ser passivas. Cf. OLIVI, *II Sent.*, q. 72, pp. 33-4. Esse tema da atividade das potências será retomado adiante em 4.2.

<sup>275</sup> OLIVI, *II Sent.*, q. 72, p. 33: “Potius ergo debet dici quod actus potentiae superioris sequitur ad actum inferioris tanquam ad suum obiectum, ita quod superior actus causatur ab inferiori sicut ab obiecto terminante actum superiorem et primum aspectum potentiae superioris.”

<sup>276</sup> A causa terminativa terá tratamento em 4.2.2.1.

A atenção é aplicada ao objeto dependendo da abrangência de suas potências, ou seja, se a potência é a sensória, a atenção é voltada a qualidades sensíveis dos objetos<sup>277</sup>. Se for uma orientação de uma potência superior como a intelectiva, então tem de tomar por objeto as ações das potências sensitivas e, assim por diante, seguindo a hierarquia das potências (cf. *PSD*). E se as potências não estiverem em certa ligação, será impossível a ação da atenção. Portanto, a atenção é o movimento de orientação aos objetos das potências que estão coligadas naturalmente.<sup>278</sup>

Nesse ponto, Olivi adiciona um esclarecimento: “Não obstante, a coligação natural das potências é a causa do ‘por quê?’ o ato da potência inferior é o termo e o objeto conatural da <potência> superior.”<sup>279</sup> Com isso, Olivi deixa claro como estão dispostas as potências (em concordância com *PSD* e *PCP<sub>ad</sub>*). Elas não podem ser descritas em termos de relação de ação/paixão, e nem em uma pura continuidade, sem a distinção das ordens respectivas às potências. A interpretação da coligação entre as potências pela via da causa terminativa e pela orientação pela atenção é a inovação de Olivi.<sup>280</sup> Portanto, diferente do que Bettoni sustentou, a terminação dos objetos e a coligação são codependentes.

Agora cabe adiantar que Olivi prova na *Questão 72* que “[...] é impossível que algo corporal influencie diretamente nas potências da alma, assim que tal influência seja antes e imediatamente recebida na própria potência.”<sup>281</sup> Esse algo corporal que atua nas potências é a chamada *species corporalis*, que se caracteriza pela extensionalidade em razão de sua matéria corpórea. Sabe-se que essa matéria corporal não pode ser captada, por si e como tal, pelas potências anímicas (de natureza espiritual) dada a impossibilidade de compatibilização entre as duas matérias. Olivi diz: “[...] nenhuma espécie extensa, conforme a extensão

---

<sup>277</sup> Considero aqui os esclarecimentos oferecidos por Pasnau e Toivanen, cf. as notas 242 e 244.

<sup>278</sup> Esse conceito de atenção será explorado devidamente em 4.3.

<sup>279</sup> OLIVI, *II Sent.*, q. 72, pp. 33-4: “Attamen naturallis colligantia potentialium est causa quare actus inferioris potentiae est in terminum et connaturale obiectum superioris.”

<sup>280</sup> Cf. o tratamento mais completo em 4.3.

<sup>281</sup> OLIVI, *II Sent.*, q. 73, p. 83: “[...] impossibile est quod aliquid corporale directe influat in potentias animae, ita quod illa influentia primo et immediate recipiatur in ipsa potentia.”

do órgão, pode ser a forma sujeita <à natureza> simples e espiritual.”<sup>282</sup> Portanto, a coligação não pode ser interpretada como a ação direta e imediata das *species corporalis* sobre as potências anímicas. Isso implicaria em uma ação direta dos corpos sobre a alma.

Nota-se que o mC<sub>6</sub> tem uma força explicativa importante da relação entre as potências anímicas. Elas estão coligadas ou conectadas entre si e Olivi enfatiza, *naturaliter*, pois cada uma possui uma natureza própria, uma *ratio reale*. Mas isso não implica um funcionamento absolutamente independente de cada potência, no desempenho cognitivo, como parece indicar a tese (ii). Do contrário, não haveria a necessidade de conexão.

Em outro contexto, na *Questão 50*, Olivi esclarece: “Como as potências são natural e mutuamente coligadas entre si, assim <também se dá com> a atenção radical delas [...]”.<sup>283</sup> A coligação natural se dá mediante um tipo de *radicales aspectos* – ou uma atenção radical, a saber, próprio das potências que possibilita a orientação delas ao objeto e ao ato. Nota-se que essa atenção é essencial para o ato das potências anímicas. E como Olivi sugere fortemente que há uma coligação natural entre as potências,<sup>284</sup> ela deve se dar mediante a atenção.<sup>285</sup>

Ele usa uma analogia de ramos e raiz respectiva à hierarquia das potências da alma e indica que, em seu funcionamento, há potências que dependem das ações de outras potências. A hierarquia das potências se dá em uma ordem de conformação não exatamente quanto a uma potência específica – como ele chama de “raiz pontual” –, mas na relação das inferiores com as superiores. Essa linguagem de Olivi sobre a natureza pontual refere-se, de fato, à potência sem a coligação com outra potência.<sup>286</sup> Assim, uma primeira conclusão é

<sup>282</sup> OLIVI, *II Sent.*, q. 73, p. 83: “[...] nulla species extensa secundum extensionem organi potest esse forma subiecti simplicis et spiritualis.”

<sup>283</sup> OLIVI, *II Sent.*, q. 50, *App.*, p. 54: “Sicut autem potentiae sunt sibi invicem naturaliter colligatae, sic et earum radicales aspectos [...]”.

<sup>284</sup> E agora na sequência fica claro como os princípios *PSD* e o *PCP<sub>ad</sub>* servem em sua aplicação para descrever como se dá ordenação entre elas.

<sup>285</sup> Cf. 4.3.2.4.

<sup>286</sup> Parece-me que esse algo pontual da linguagem metafórica de Olivi é consonante com a definição da matéria determinada como um algo sólido. Existe uma defesa de que, mesmo em relação, conexão ou coligação, há algo de próprio de cada potência.

que Olivi não parece sugerir que se trate de potências que por si só (e enquanto tais) possuem qualidades passíveis de colaboração, mas isso somente é possível quando estão coligadas a outras potências.

A razão pela qual as potências da alma em suas ações, às vezes, impedem umas às outras, não se origina de uma simples e como se fosse uma raiz pontual de suas essências. Mas, é mais <provável> que se dê em razão da relação de mútua coligação das próprias <potências>, e por essa razão que a atenção da potência superior se conforma à atenção das potências inferiores, tal como a raiz <depende> dos ramos.<sup>287</sup>

A analogia de Olivi tem de ser entendida em relação à certa ordem de dependência, tal como os ramos dependem das raízes, assim também é aplicada à ordem de dependência das potências, de modo que se uma estiver impedida em sua ação, a potência superior a ela também estará.

Na *Questão 72*, ele fecha o bloco de análise da *via colligantia naturalis* ao considerar que “[...] a coligação do espírito com o corpo por causa da união do movimento, ou a disposição em que redundam um no outro, consiste principalmente na união formal do espírito com o corpo, tanto quanto à sua matéria, ao próprio corpo, tanto à sua forma.”<sup>288</sup> Por conseguinte, ele confirma a unidade da alma com o corpo pela via da coligação.

Ainda que eu não tenha entrado em todos os detalhes da complexa teoria da alma de Olivi, pode-se dizer que, com Piron, “[...] a união íntima realizada pela parte sensitiva entre as duas matérias, <a saber>, a espiritual e a corporal, é

---

<sup>287</sup> OLIVI, *II Sent.*, q. 50, *App.*, p. 54: “Quod igitur diversae potentiae animae impediunt se aliquando in suis actionibus non provenit ex una simplici et quasi punctuali radice suarum essentiarum, sed potius ex mutua colligantia ipsarum et ex eo quod aspectus superioris potentiae se habet ad aspectus potentiarum inferiorum sicut radix ad ramos.”

<sup>288</sup> OLIVI, *II Sent.*, q. 72, p. 34: “Ulterius sciendum quod colligatio spiritus ad corpus propter quam motus vel dispositio unius redundat in alterum consistit principaliter in formali unione spiritus ad corpus tanquam ad suam materiam et corporis ad ipsum tanquam da suam formam.”

suficiente para assegurar a unidade do composto humano.”<sup>289</sup> Isso será provado no momento da análise da função dos sentidos exteriores, principalmente.<sup>290</sup>

Ainda, esclarece Ribordy, com a interpretação de que:

[...] na perspectiva do homem, a *materia spiritualis* se revela como um denominador comum entre as três partes formais (vegetativa, sensitiva e intelectual), que assegura uma unidade substancial sem impedir, portanto, que a parte formal sensitiva e a parte formal vegetativa de se ligar a *materia corporalis*.<sup>291</sup>

Essa ligação é justamente pela *via colligantiae*.

A natureza das potências e sua continuidade é de ordem secundária, pois sustentam a partir da união entre alma e corpo, uma identidade de produção de movimentos. Para a

[...] impressão produzida diretamente no corpo seguem-se alguns efeitos na alma, como se a primeira impressão feita no corpo fosse um certo movimento da própria alma. Há,

---

<sup>289</sup> “L’union intime que réalise la part sensitive entre les deux matières, spirituelle et corporelle, suffit à assurer l’unité du composé humain.” Sylvain PIRON, ‘Olivi et les averroïstes’, *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, 53 (2006), pp. 251-309. (Versão on-line, p. 27).

<sup>290</sup> Cf. essa análise em 3.3.1.

<sup>291</sup> “Dans la perspective de l’homme, la *materia spiritualis* se révèle comme un dénominateur commun entre les trois parties formelles (végétative, sensitive et intellectuelle), lui assurant une unité substantielle n’empêchant pas pour autant la partie formelle sensitive e la parti formelle végétative de se lier à la *materia corporalis*.” Olivier RIBORDY, ‘Materia Spiritualis: Implications anthropologiques de la Doctrine de la matière développée par Pierre de Jean Olivi’, in *Pierre de Jean Olivi - Philosophe et théologien*, ed. by Tiziana Suarez-Nani Catherine König-Pralong Olivier Ribordy (Berlim, New York: de Gruyter, 2010), pp. 222-3.



assim, tanto um movimento propriamente <da alma>, quanto há um movimento de sua matéria corporal.<sup>292</sup>

De fato, há uma correspondência entre esses movimentos das potências tanto na ordem corpórea quanto na ordem anímica. A continuidade e a subordinação dessas potências são fundamentais para justificar o conhecimento do mundo exterior. Entretanto, esse conhecimento do mundo exterior, ou cognição perceptual, somente é esclarecido se for descrita a teoria das potências anímicas tanto no aspecto inteligível quanto no aspecto sensível.

---

<sup>292</sup> OLIVI, *II Sent.*, q. 72, p. 35: “[...] ad impressionem directe factam in corpore sequatur aliquis effectus in anima, acsi prima impressio facta in corpus esset quaedam motio ipsius animae. Est enim por tanto motio eius, pro quanto est motio suae materiae corporalis.”

### 3 TEORIA DAS POTÊNCIAS ANÍMICAS

Este capítulo está dividido em três partes. A primeira (3.1) apresenta a estrutura das potências anímicas mostrando que elas estão ordenadas sob certa hierarquia e sugere a necessidade das potências sensórias para o desempenho perceptual do intelecto (criado). A segunda parte (3.2) descreve as potências racionais como o intelecto e a vontade. Na introdução desse subcapítulo, há uma distinção básica das funções de ambas potências. Após isso, passa-se a uma análise de elementos da teoria do intelecto (3.2.1), com texto referencial a *II Sent., Questão 55* e a *Quod. Quin. I, Questão 5*. As referências secundárias são Toivanen (2013) e Bettoni (1959). Após isso, em mais detalhes, trata-se dos elementos da teoria da vontade em Olivi (3.2.2) com referência às *Questões 51* e *57*. Aqui as referências secundárias principais são mais vastas: Toivanen (2013), Silva e Toivanen (2010), Pasnau (1999), Putallaz (1991) e Bettoni (1959). A terceira parte (3.3) explora as potências sensórias da alma e a distinção entre os sentidos externos, referenciada nas *Questões 60* e *62*. Há a análise da relação entre as potências sensórias e os órgãos corporais dos sentidos exteriores. Além disso, há a análise do sentido comum [*sensus communis*] como o único sentido interno com modo de ação próprio, a saber, do sentido comum orienta a atenção para os atos dos sentidos exteriores. Portanto, se a interpretação é correta, ele assume em Olivi uma função estrutural básica na teoria da cognição. Nessa parte, as referências secundárias importantes são encontradas em Toivanen (2013), Silva e Toivanen (2010), Yrjösuuri (2008) e Bettoni (1959).

#### 3.1 ESTRUTURA DAS POTÊNCIAS ANÍMICAS

A distinção das partes formais da alma, em vegetativa, sensitiva e intelectiva, é respectiva à distinção das potências anímicas. A estrutura básica das potências apreensivas e intelectivas pode ser descrita em termos de potências da alma sensitiva correspondentes ao sentido interior e aos exteriores; e operações intelectivas e volitivas respectivas às potências da alma intelectiva. De fato, a alma vegetativa em sua capacidade de geração e multiplicação não é tematiza, pois

Olivi se dedica mais à descrição da estrutura das potências anímicas para distinguir aquelas racionais ou intelectivas das sensíveis.

As questões que podem ser consideradas acerca da estrutura das potências anímicas são: Em que medida as potências anímicas possuem uma distinção e sob qual critério se distinguem? Se as potências intelectivas necessitam essencialmente das potências sensitivas? Como é possível aplicar o princípio de subordinação (*PSD*) e o de continuidade às potências anímicas (*PCP<sub>ad</sub>*)?

Sobre esse tema, a bibliografia secundária, restrita à Toivanen e à Bettoni, não apresenta dissensos substanciais, somente algumas diferenças de ênfase indicadas na sequência. Entretanto, sobre esse tópico, é importante considerar algumas referências de Olivi, para ampliar o tratamento de sua teoria das potências. Por isso, toma-se como o principal *locus* sobre as potências anímicas a *Questão 54*<sup>293</sup>. Contudo, há, de modo disperso, argumentos esclarecedores, em outras questões, quando se trata das potências sensitivas e intelectivas que compõem a alma humana.<sup>294</sup>

Para Olivi, as potências não são acidentes ou propriedades da alma.<sup>295</sup> Se as potências fossem acidentes da alma, elas seriam distintas dela. Ora, sustentar que as potências são distintas realmente entre si não implica que elas sejam realmente distintas da alma. Os desempenhos específicos e diferenciados das potências anímicas são distintos e podem ser nominados de um ou outro modo em função dos atos e objetos a que são aplicados, mas isso não significa que sejam acidentes da alma.<sup>296</sup>

---

<sup>293</sup> OLIVI, *II Sent.*, q. 54, pp. 230-83: “*Quaeritur primo unum commune omnibus potentiis: an scilicet potentiae animae vel angeli sint totaliter eadem cum substantia eorum et ad se invicem aut totaliter diversae aut partim eadem partim diversae.*”

<sup>294</sup> Cf. o bloco de questões da 55 a 71, onde há um tratamento bastante interessante das potências em seus detalhes. Neste trabalho, o objetivo é apresentar os argumentos que colaboram no esclarecimento da função da atenção na teoria da cognição perceptual de Olivi. Essa é a razão de não desenvolver vários assuntos em todos os seus aspectos.

<sup>295</sup> OLIVI, *II Sent.*, q. 62, p. 589: “*Formales essenciais potentiarum animas sunt partes formales ipsius.*” Cf. Efrem BETTONI, *Le Dottrine filosofiche di Pier di Giovanni Olivi: saggio* (Milano: Vita e Pensiero, 1959), p. 383.

<sup>296</sup> Sobre a variação dos nomes das potências em relação à parte e ao todo, cf. OLIVI, *II Sent.*, q. 54, p. 258.

Toivanen interpreta corretamente que as potências são partes constitutivas da alma, ainda que não haja a completa identificação da alma como um todo com as potências (parciais).<sup>297</sup> De fato, a alma é um conjunto ordenado dessas potências. Toivanen indica que essa posição de Olivi responde a duas teorias: uma que afirma que (i) as potências anímicas são idênticas à essência da alma; e outra que (ii) as potências são acidentes da alma.<sup>298</sup>

Olivi refuta a primeira assumindo que as potências são distintas realmente entre si e da essência da alma.<sup>299</sup> Ele refuta a segunda teoria mostrando que os acidentes não podem pertencer à essência da alma, pois se (ii) fosse correta, atos como amar e conhecer seriam meros atos accidentais da alma.<sup>300</sup>

Ora, se a alma for um conjunto ordenado de suas potências, é claro que há de mostrar como é possível a sua unidade. O tópico da unidade das potências na alma é tratado na *Questão 54*. Olivi, nessa questão, explora a relação entre a alma e as potências, em função da relação com os diferentes atos possíveis a essas potências.<sup>301</sup> Nesse contexto, ele oferece um tratamento importante da relação e unidade entre as potências anímicas.

---

<sup>297</sup> Cf. o capítulo quarto intitulado “Perceptual powers of the soul”, em Juhana TOIVANEN, *Perception and the Internal Senses: Peter of John Olivi on the Cognitive Functions of the Sensitive Soul* (Leiden: Brill, 2013), p. 91ss. Esse ponto pode-se cf. em OLIVI, *Il Sent.*, q. 54, pp. 258-9.

<sup>298</sup> Os representantes dessas teorias seriam, respectivamente, Guilherme de Auvergne e Tomás de Aquino. Cf. Juhana TOIVANEN, *Perception and the Internal Senses: Peter of John Olivi on the Cognitive Functions of the Sensitive Soul* (Leiden: Brill, 2013), pp. 91-2, principalmente, a nota 1, p. 92. Pode-se cf. em OLIVI, *Il Sent.*, q. 54, pp. 248-50.

<sup>299</sup> Cf. OLIVI, *Il Sent.*, q. 54, p. 243. Cf. também Juhana TOIVANEN, *Perception and the Internal Senses: Peter of John Olivi on the Cognitive Functions of the Sensitive Soul* (Leiden: Brill, 2013), p. 92.

<sup>300</sup> Cf. OLIVI, *Il Sent.*, q. 54, pp. 248-52. Cf. Juhana TOIVANEN, *Perception and the Internal Senses: Peter of John Olivi on the Cognitive Functions of the Sensitive Soul* (Leiden: Brill, 2013), p. 93. E, Efrem BETTONI, *Le Dottrine filosofiche di Pier di Giovanni Olivi: saggio* (Milano: Vita e Pensiero, 1959), p. 384.

<sup>301</sup> OLIVI, *Il Sent.*, q. 54, p. 242: “Ad quaestionem istam dicendum quod quidam aliquando dicere voluerunt quod potentiae animae essent omnino idem cum anima et ad se invicem, sola ratione et relatione ad diversa obiecta et actus diferentes.” De fato, ele critica aqueles que assumem a posição de que a alma tem uma existência simples na sua essência e sustentam a sua posição na autoridade de AGOSTINHO, *De Trinitate* (sem maiores informações na edição de Jansen). Afirma OLIVI, *Il Sent.*, q. 54, p. 243: “[...] quam in allis libris suis frequenter dicit quod potentiae istae sunt una mens, una essentia et una vita.”

Olivi argumenta que não há contradição em assumir a distinção real entre as potências da alma. Ele mostra que não há necessidade em sustentar ser a alma simples em relação aos seus desempenhos, pois ela pode admitir vários atos com desempenhos distintos.<sup>302</sup> Mas, a diferenciação das potências depende dos desempenhos e dos objetos (*intelligibilia vel appetibilia*) respectivos a eles. De modo que um ato anímico seria próprio da vontade quando agisse em função dos *appetibilia* e um ato do intelecto quando das *intelligibilia*, independentemente da natureza das potências, o que não resultaria em contradição quanto a natureza da alma. Olivi sugere que é possível admitir que a alma seja simples em sua natureza, mas composta por potências distintas em seus desempenhos.<sup>303</sup> E ele prova: Deus poderia fazer com que o intelecto, a vontade e as outras potências fossem distintas. E, se Deus pode fazer isso, então não há contradição na criação de potências realmente distintas na alma.<sup>304</sup> Portanto, as potências anímicas realmente distintas são, ao menos, logicamente possíveis. Ora, a distinção entre as potências não depende necessariamente da distinção entre os seus objetos. Assim, não seria ilógico concluir que as potências anímicas são constitutivas da alma e formam uma unidade.

Mas, como entender a função das potências na unidade da alma? Olivi descreve a potência em termos de “uma relação para o ato e para o objeto”<sup>305</sup> e, logo adiante, acrescenta:

Diz-se ‘potência’ aquilo que é respectivo ao agir. ‘Forma’ ou ‘essência’ <se diz> respectivo ao ser. No entanto, que um conjunto das ações seja tomado como respectivo a uma ação plena, resulta que todo o agregado das potências seja

---

<sup>302</sup> Cf. OLIVI, *II Sent.*, q. 54, pp. 242-3: “Volebant enim quod anima simplicissima existens in essentia, secundum quod habet respectum ad intelligibilia et ad actum intelligendi, dicatur intellectus, secundum vero quod habet respectum ad appetibilia et actum volendi, dicatur voluntas, et sic de aliis potentiis, secundum autem quod in se et absolute accipitur sine relatione ad alia, dicatur essentia, mens et vita.”

<sup>303</sup> OLIVI, *II Sent.*, q. 54, p. 243: “Impossibile enim est quod idem a se ipso possit fieri diversum in actu seu a se realiter et essentialiter distingui.”

<sup>304</sup> Pode-se cf. OLIVI, *II Sent.*, q. 3, pp. 63-5. Com o título: “An Deus possit facere aliquod infinitum.” Olivi analisa com cuidado a proposição: “Deus pode fazer tudo o que é para ele possível.”

<sup>305</sup> Cf. nota 329.

tomado como respectivo a um poder pleno, exatamente como usualmente se diz que <as potências> integram um todo virtual e investido de poder.<sup>306</sup>

As ações em sentido pleno correspondem às potências em sentido pleno. Ou seja, as ações são respectivas às potências. As ações são possíveis dentro do conjunto de possibilidades das potências, e esse conjunto é um ‘todo virtual’ por significar todas as possibilidades de desempenhos das potências. Portanto, não há ações fora do escopo das potências. Os objetos das ações não determinam causalmente o desempenho das potências. Assim, as ações da vontade não podem depender necessariamente dos *appetibilia*, nem as do intelecto depender dos *intelligibilia*.<sup>307</sup>

Notam-se outros dois aspectos nessa descrição oferecida por Olivi. Ele considera que a unidade de alma não é uma condição, pois não exclui a possibilidade de composição por diversas potências. A noção de agregado [*collegium*] ou acumulado [*congeries*] sugere isso. A relação entre elas se dá pela ação para com o objeto, a saber, o desempenho respectivo a ele. Por conseguinte, sob o ponto de vista das potências, a unidade da alma é a unidade virtual (das potências) em função da produção em uma ação de determinado objeto.

Assim, Olivi argumenta que as potências ‘integram um todo virtual e investido de poder’. Ora, isso tem de significar que as potências virtualmente compõem o ato. Para que o ato se realize, o conjunto de potências deve ter seu desempenho orientado à produção dos seus objetos. Sendo assim, os *appetibilia* e os *intelligibilia* compõem, com as potências, os seus atos respectivos.<sup>308</sup>

Mas a conclusão importante desse argumento da *Questão 54* é que as potências anímicas podem ser coerentemente analisadas como partes distintas pertencentes à alma. Bettoni reúne os desempenhos anímicos humanos nesses termos: “O homem se nutre, vegeta e se multiplica como as plantas, sente e deseja

<sup>306</sup> OLIVI, *II Sent.*, q. 54, p. 259: “Potentia enim dicitur per respectum ad agere, forma vel essentia per respectu ad esse; ac tum, sit tota congeries actionum sumatur pro una plena actione, tunc et totum collegium potentiarum sumetur pro uno pleno posse, iuxta quod et communiter dicitur quod integrant unum totum virtualem seu potestativum.”

<sup>307</sup> Isso ficará mais claro quando for discutido os sentidos exteriores e suas funções. Nesse tópico, Olivi explora mais a relação das potências com os objetos. Cf. 3.3.1.

<sup>308</sup> Entretanto, não são somente estes os compostos do ato. A atenção intencional tem uma função estrutural importante nos atos cognitivos. Cf. 4.3.

como os animais, contempla e ama como os anjos.”<sup>309</sup> Essa descrição não oferece novidade, mas justamente indica que Olivi está embebido no contexto de interpretação das estruturas da alma respectivo à posição aristotélica. Bettoni continua e sintetiza a especificidade de Olivi:

Essa tríplice ordem de atividade vital tem um único princípio, a alma, mas é resultante de três princípios consubstanciais, ainda que realmente distintos entre si: o princípio vegetativo, o sensitivo e o intelectivo. De fato, a alma é uma forma subsistente, isto é, uma substância composta de uma matéria espiritual atualizada mutuamente por três formas que se integram como partes de um todo formal.<sup>310</sup>

Entretanto, Bettoni não se contenta com essa solução, pois não cobre a complexidade da vida sensitiva e intelectiva humana. A razão disso é que há uma irredutibilidade da atividade das potências sensitivas às intelectivas, e mesmo um complexo tratamento das potências ativas. Bettoni não considera que Olivi ofereça uma conclusão revolucionária, ainda que demonstre em certos momentos sua independência especulativa.<sup>311</sup>

Bettoni se dedica à análise do número de potências componentes da alma humana, principalmente considerando a vida intelectiva e a sensitiva. Ele sugere que a alma vegetativa é um princípio indiferenciado para Olivi. Isso porque ele não faz uma distinção relevante dos atos de nutrição, crescimento e geração no debate sobre as potências. Por conseguinte, a forma vegetativa não é excluída das

---

<sup>309</sup> “L’uomo si nutre, vegeta e si moltiplica como le piante; sente e desidera como gli animali, contempla e ama come gli angeli.” Efrem BETTONI, *Le Dottrine filosofiche di Pier di Giovanni Olivi: saggio* (Milano: Vita e Pensiero, 1959), p. 380.

<sup>310</sup> “Questo triplice ordine di attività vitali ha un unico principio, l’anima, risultante però di tre principi consustanziali, ma realmente distinti fra loro: i principi vegetativo, sensitivo e intelletivo. L’anima infatti è una forma sussistente, cioè una sostanza composta di una materia spirituale attuata da tre forme che si integrano a vicenda come parti di un tutto formale.” Efrem BETTONI, *Le Dottrine filosofiche di Pier di Giovanni Olivi: saggio* (Milano: Vita e Pensiero, 1959), p. 380.

<sup>311</sup> Cf. Efrem BETTONI, *Le Dottrine filosofiche di Pier di Giovanni Olivi: saggio* (Milano: Vita e Pensiero, 1959), p. 380.

potências anímicas, ainda que não seja o foco de interesse de Olivi. Na *Questão 71*, essa conclusão é inferida não como necessária, mas somente suficiente.<sup>312</sup>

Estruturalmente, a potência da alma sensitiva é composta pelos sentidos externos e internos. De fato, mediante os sentidos externos é possível à alma acessar ao mundo exterior, ainda que eles exijam uma distinção e uma coligação com os órgãos sensoriais do corpo humano. Além destes, há uma série de ações não imediatamente focadas nos objetos exteriores, e realmente distintas das realizadas pelos sentidos exteriores.<sup>313</sup> Essa potência sensória é o sentido comum [*sensus communis*]. Nota-se que Bettoni trata os sentidos exteriores e o interno como potências sensoriais.<sup>314</sup>

Além disso, Olivi admite também um apetite sensível como a potência de desejar e de evitar os objetos, sempre acompanhada de prazer ou dor, respectiva a cada sentido. Olivi inova ao afirmar que cada sentido externo corresponde a seu modo à potência apetitiva.<sup>315</sup> Segundo Bettoni, tradicionalmente, os sentidos exteriores são considerados somente correspondentes à potência apreensiva. Mas “[...] como o sentido comum condiciona, rege e coordena a atividade dos sentidos particulares, [...] a potência apetitiva, que acompanha o sentido comum, unifica e coordena os atos das potências apetitivas externas.”<sup>316</sup>

A vida sensitiva é a mais complexa, porque congrega 12 variações distintas das potências sensitivas, visto que são seis sentidos, um interior e cinco exteriores, e cada qual corresponde tanto à potência cognitiva – quando tem a

<sup>312</sup> Cf. OLIVI, *Il Sent.*, q. 71, pp. 637-44. E cf. Efrem BETTONI, *Le Dottrine filosofiche di Pier di Giovanni Olivi: saggio* (Milano: Vita e Pensiero, 1959), pp. 381-2.

<sup>313</sup> “[...] che oltre ai cinque sensi esterni esiste una potenza sensitiva realmente distinta: suo oggetto non ed questo o quel sensibile, ma tutto ciò che comunque appartiene all’ordine sensibile, non esclusi gli stessi atti dei sensi.” Efrem BETTONI, *Le Dottrine filosofiche di Pier di Giovanni Olivi: saggio* (Milano: Vita e Pensiero, 1959), p. 393.

<sup>314</sup> Esse ponto terá desenvolvimento em 3.3.1.2 e 3.3.2.

<sup>315</sup> Cf. OLIVI, *Il Sent.*, q. 70, pp. 635-6: “Videtur ergo quod quilibet sensus duas potentias comprehendat, unam scilicet apprehensivam et aliam appetitivam, quae quidem sic se habet ad appetitivam sensus communis sicut sensus particulares se habet ad sensus communem.”

<sup>316</sup> “Como il senso comune condiziona, rege e coordina l’attività dei sensi particolari, [...] la potenza appetitiva, che si accompagna al senso comune, unifica coordina gli atti delle potenze appetitive esterne.” Efrem BETTONI, *Le Dottrine filosofiche di Pier di Giovanni Olivi: saggio* (Milano: Vita e Pensiero, 1959), p. 387.



função de apreender o mundo exterior ou unificar as apreensões – quanto à potência apetitiva – relativo ao desejo ou à repulsa, associado ao prazer e à dor correspondente a cada impressão causada na apetição<sup>317</sup> – todas essas potências compõem a alma sensitiva do ser humano.

Ao menos no que se refere à estrutura, a vida intelectiva é menos complexa que a sensitiva,<sup>318</sup> pois as potências que compõem a alma intelectiva estão em menor quantidade do que na alma sensitiva. Estruturalmente, a vida intelectiva é resumida em intelecto e vontade.<sup>319</sup> O objeto da vontade é o sumo bem, e o objeto do intelecto é o ser simplesmente.<sup>320</sup> Olivi explora esse ponto na *Questão 55*.<sup>321</sup>

Toivanen não trata explicitamente o tema das potências anímicas em termos de estrutura, mas considera a continuidade como um princípio explicativo das potências anímicas dos animais não-humanos e humanos respectivo à alma sensitiva. Parece que esse princípio pode ser aplicado à estrutura interna da alma.<sup>322</sup> Ora, a alma dos humanos se diferencia por comportar a alma intelectiva, enquanto forma da matéria espiritual. Olivi sustenta que os animais não-humanos possuem uma alma sensitiva que informa a matéria corporal, mas não possuem uma alma intelectiva e, portanto, não possuem matéria espiritual. Entretanto, em razão da alma sensitiva, Toivanen assume a tese de que “todos os animais são

<sup>317</sup> Bettoni sugere que as potências podem também ser em número de sete, pois cada uma é respectiva a cada sentido, mais a potência apetitiva. Na conclusão, ele afirma: “In conclusione: nella vita sensitiva si possono distinguere dodici potenze sensitive, che hanno sede in sette organi: il cuore, il cervello, e i cinque organi dei sensi esterni. Tuttavia, se non si tiene conto, comò per lo più avviene, delle potenze appetitive legate a ciascun senso esterno, si può dire che le potenze sensitive sono sette: i cinque sensi esterni, il senso comune e l'appetito sensibile.” EfreM BETTONI, *Le Dottrine filosofiche di Pier di Giovanni Olivi: saggio* (Milano: Vita e Pensiero, 1959), p. 388.

<sup>318</sup> Cf. EfreM BETTONI, *Le Dottrine filosofiche di Pier di Giovanni Olivi: saggio* (Milano: Vita e Pensiero, 1959), p. 388.

<sup>319</sup> OLIVI, *II Sent.*, q. 55, p. 286: “Hoc nobis pro certo tenendum quo in mente nostra non sunt plures potentiae intellectivae nec plures volitivae.”

<sup>320</sup> Cf. OLIVI, *II Sent.*, q. 55, pp. 286-90. E cf. EfreM BETTONI, *Le Dottrine filosofiche di Pier di Giovanni Olivi: saggio* (Milano: Vita e Pensiero, 1959), pp. 388-9.

<sup>321</sup> Cf. OLIVI, *II Sent.*, q. 55, pp. 286-92. O tratamento mais em detalhes será dado no próximo capítulo.

<sup>322</sup> Pode-se cf. em 2.3.2.1.

capazes de processos cognitivos complexos”.<sup>323</sup> Ainda que ele mesmo não esclareça o teor desses processos cognitivos possíveis, em função das potências comuns aos humanos e não-humanos. Pode-se vislumbrar que determinados atos de percepção podem ser enquadrados nesses processos, mas provavelmente sejam possíveis atos perceptuais aos seres humanos que não sejam possíveis aos não-humanos.<sup>324</sup>

A afinidade entre humanos e animais não-humanos é restrita à ordem das potências sensórias, na medida em que a forma sensitiva é forma do corpo animal. Mas no caso humano, a forma sensitiva informa também a matéria espiritual. A sugestão de Toivanen sobre esse tópico é enfática: “[...] a alma humana é uma entidade espiritual, e a alma animal é uma forma hilemórfica do corpo.”<sup>325</sup> Daí, metafisicamente, seres humanos e animais são absolutamente distintos, ainda que compartilhem da mesma forma sensitiva (e vegetativa).

Além disso, Toivanen mostra que, apesar da diferença de ordem metafísica, as potências perceptuais são compatíveis com a natureza da alma do ser humano e dos animais não-humanos.<sup>326</sup> Essa tese é sustentável porque Olivi admite que a alma animal é simples, ainda que não seja espiritual, a saber, não composta de matéria espiritual.<sup>327</sup>

---

<sup>323</sup> “All animals are capable of complex cognitive processes.” Juhana TOIVANEN, *Perception and the Internal Senses: Peter of John Olivi on the Cognitive Functions of the Sensitive Soul* (Leiden: Brill, 2013), p. 77. Cf. o Capítulo Três sobre a alma animal. (Id., pp. 77-90)

<sup>324</sup> Considero aqui o caso da percepção sem os órgãos sensoriais, que será tratado adiante. Assim, quando utilizo a expressão ‘cognitivo’ significo principalmente o desempenho mental respectivo à apreensão de qualidades sensoriais dos objetos exteriores desempenhada por humanos.

<sup>325</sup> “The human soul and the animal soul are metaphysically diferente: the human soul is a spiritual entity, and the animal soul is a hylomorphic form of the body.” Juhana TOIVANEN, *Perception and the Internal Senses: Peter of John Olivi on the Cognitive Functions of the Sensitive Soul* (Leiden: Brill, 2013), p. 78.

<sup>326</sup> Cf. a objeção em OLIVI, *II Sent.*, q. 72, p. 04, e a resposta na mesma questão, OLIVI, *II Sent.*, q. 72, p. 45ss.

<sup>327</sup> Não é o caso de discutir esse tema aqui. O objetivo é esclarecer a função das potências perceptuais anímicas. O tópico da compatibilidade ou não da alma sensitiva entre humanos e animais não-humanos é complexo em Olivi. Ele próprio não oferece suficientes informações para resolver o tema da natureza da alma animal. Toivanen se posiciona e

Bettoni mantém a subordinação da vida vegetativa e sensitiva à vida intelectual, sugerindo que são estritamente ordenadas, de tal modo que é possível a unidade em um ser humano.<sup>328</sup> Argumenta Olivi:

[...] respectivo à diferença entre as potências sensitivas e intelectivas e entre vegetativas e sensitivas [...] em alguns <entes> são encontradas as potências sensitivas sem as intelectivas, como nos animais não-humanos [*brutis*], e a vegetativa sem a sensitiva, como nas plantas. Contudo, estas são as perfeições orgânicas e atos da matéria corporal que tem de operar segundo o aspecto corporal [*aspectum corporalem*], o que é impossível se dar nas <potências> intelectivas.<sup>329</sup>

A constituição da alma humana depende da natureza formal das potências e da matéria que elas informam. Cada potência é uma constituinte parcial na medida em que a potência informa a matéria corpórea e/ou espiritual da alma humana (como um todo).<sup>330</sup> Essas potências não se ordenam de modo aleatório;

---

esclarece o máximo possível com uma solução para esse problema, pode-se cf. o capítulo três, subcapítulo: “Essence of the animal Soul” em Juhana TOIVANEN, *Perception and the Internal Senses: Peter of John Olivi on the Cognitive Functions of the Sensitive Soul* (Leiden: Brill, 2013), pp. 82-90. A sugestão aparece aqui: “[...] the bodily changes which realize the acts of the sensitive powers of the soul take place in the *spiritus animalis*, and because it is a peculiar kind of matter, it is not repugnant to simplicity. Non-human animals are thus capable of performing cognitive acts, and Olivi’s theory of perception applies also to them.” (Id., p. 90).

<sup>328</sup> Cf. Efrem BETTONI, *Le Dottrine filosofiche di Pier di Giovanni Olivi: saggio* (Milano: Vita e Pensiero, 1959), p. 389.

<sup>329</sup> OLIVI, *II Sent.*, q. 54, p. 248: “Quantum autem ad differentiam potentiarum sensitivarum ab intellectivis et vegetativarum a sensitivis praeter rationes superius positas valet, quoniam inveniuntur aliquando sensitivae sine intellectivis, ut in brutis, et vegetativae sine sensitivis, ut in plantis, et etiam quia istae sunt perfectiones organicae et actus materiae corporalis operantes secundum aspectum corporalem, quod est impossibile dare in intellectivis.” Cf. também OLIVI, *II Sent.*, q. 62, p. 589.

<sup>330</sup> OLIVI, *II Sent.*, q. 54, pp. 258-9: “Summa igitur responsis secundum istum modum dicendi est quod sunt partes animae constitutivae, dicentes principaliter aliquam naturam formale et comprehendentes aliquo modo in sui ratione materiam, sed dictae potentiae, prout

estão organizadas em uma ordem hierárquica de subordinação em função de seu desempenho.<sup>331</sup> Ora, Olivi sustenta justamente a tese de que as potências estão dispostas sob uma ordem de subordinação. A subordinação não se dá pela constituição dos entes, mas pelo desempenho das potências que compõem a vida deles.

A distinção entre a matéria corporal e a espiritual aplicada às potências justifica, como se observou acima com Toivanen, a distinção de ordem metafísica entre humanos, animais não-humanos e plantas. Note-se que as potências sensitivas e vegetativas operam segundo o seu *aspectus corporalis*<sup>332</sup>, na medida em que são formas da matéria corporal, tal como são compostos os animais não-humanos e as plantas. Como potência intelectual não possui uma matéria corporal para operar a sua atenção, não pode haver uma ação ao modo do *aspectus corporalis* nela. Além disso, dado que os animais não-humanos não possuem potências intelectivas, estão abaixo na hierarquia dos seres ordenados por complexidade de desempenho e com distinção quanto à matéria, pois não podem realizar operações mais elevadas, ou espirituais como conhecer e querer.

Ora, é introduzido um tipo de dualismo com a rejeição de Olivi da ação corporal no intelecto pelo *aspectus corporalis*. Isso se nota na medida em que os corpos ou os objetos corpóreos podem agir na potência intelectual<sup>333</sup>, quando Olivi abre espaço para o problema da relação mente e corpo.<sup>334</sup>

cum his dicunt relationem ad actum et ad obiectum, et sic quod sunt partim idem cum substantia et essentia animae, partim diversa, non per hoc quod aliquod reale addant ultra substantiam animae, sed quia non dicunt totam substantiam animae. Hic est enim modum quo parts dicitur differre a suo toto.”

<sup>331</sup> Pode-se cf. em 2.3.2.2.

<sup>332</sup> Sobre o uso do termo *aspectus* cf. em 4.3.2.1. Note-se que aqui o termo *aspectus corporalis* poderia ser vertido sem perda de sentido por ‘ordem corporal’, mas preferi ‘aspecto corporal’. A versão de *aspectus* por ‘atenção’ é justificada quando tem algum tipo de relação com as potências anímicas, cf. se discute na subseção indicada.

<sup>333</sup> Esse tópico será desenvolvido em 4.2.1.2.

<sup>334</sup> Essa relação resulta em um tipo de dualismo na percepção como o sugerido por Toivanen. Cf. Juhana TOIVANEN, *Perception and the Internal Senses: Peter of John Olivi on the Cognitive Functions of the Sensitive Soul* (Leiden: Brill, 2013), pp. 201-22. Toivanen discute que Olivi é um contraexemplo dos pensadores medievais que tratavam do problema da percepção aos moldes de um problema de filosofia da mente. Se fosse aceita a tese por Olivi de que a alma é a forma do corpo do hilemorfismo aristotélico, não haveria um

Toivanen sustenta que a teoria da percepção de Olivi é um contraexemplo entre os pensadores medievais por não envolver necessariamente as modificações no corpo para a produção dos atos perceptivos.<sup>335</sup> Ora, isso quer dizer que Olivi admite que as potências sensórias são capazes de ter algum tipo de desempenho sem corpo? Ou seja, seria possível ter a percepção de um objeto exterior sem que fosse feito o uso dos órgãos sensórios? Se a resposta for positiva, haveria a implicação de que o intelecto pode ter um conhecimento dos objetos particulares sem a mediação das potências sensórias corporais.

Um importante tratamento<sup>336</sup> desse tópico é dado nas *Quaestiones Quodlibetales*.<sup>337</sup> Na *Questão 5*, Olivi pergunta se o intelecto humano pode ver as coisas sensíveis exteriores, sem qualquer ato da potência sensitiva, e apresenta algumas posições sobre o tema.<sup>338</sup> A primeira posição, associada a São Boaventura, indica que não é possível ao intelecto perceber sem os sentidos.<sup>339</sup>

---

problema da unificação entre mente e corpo, pois o problema dessa relação seria vazio. Esse problema tem sentido na medida em que Olivi considera a possibilidade de que seja possível à alma ter atos perceptivos sem a necessidade do corpo. Cf. 2.1.

<sup>335</sup> Cf. OLIVI, *II Sent.*, q. 51, pp. 101-35; pp. 152-53; q. 52, pp. 198-206; q. 54, p. 270. Cf. Juhana TOIVANEN, *Perception and the Internal Senses: Peter of John Olivi on the Cognitive Functions of the Sensitive Soul* (Leiden: Brill, 2013), p. 388; p. 213.

<sup>336</sup> Pode-se cf. também OLIVI, *II Sent.*, q. 67, pp. 615-23. Essa questão será considerada no próximo tópico.

<sup>337</sup> OLIVI, *Quod. Quin.*, I, q. 5, pp. 18-21: “An noster intellectus possit immediate videre exteriora sensibilia, absque omni actu sensitive”. Uma observação importante: Toivanen mostra que Olivi não está trabalhando com a teoria aristotélica da *converso ad phantasmata*, em que o intelecto retira dos fantasmas o material para a percepção, pois nesse caso o corpo seria necessário. Cf. Juhana TOIVANEN, *Perception and the Internal Senses: Peter of John Olivi on the Cognitive Functions of the Sensitive Soul* (Leiden: Brill, 2013), pp. 212-3.

<sup>338</sup> Olivi responde à Vital de Four e refuta a tese dele que uma alma sem corpo não poderia perceber algo distinto de si. Cf. OLIVI, *II Sent.*, q. 51, pp. 154-5, a posição de Vital de Four e na sequência a refutação. Cf. Juhana TOIVANEN, *Perception and the Internal Senses: Peter of John Olivi on the Cognitive Functions of the Sensitive Soul* (Leiden: Brill, 2013), pp. 217-21.

<sup>339</sup> OLIVI, *Quod. Quin.*, I, q. 5, pp. 19-20: “Dicendum quod experimento probamis quod, dum hic vivimus, hoc non potest; causa autem huiusmodi impotentie non est nobis sic certa. Quidam enim volunt quod nullus intellectus creatus potest aliquod corporale apprehendere, nisi mediante aliquo actu alicuius potentie sensitive, per quem obiectum corporale intellectui

A outra posição, de Tomás de Aquino, sugere que os anjos poderiam ter esse tipo de percepção, mas isso não seria possível para nós, mesmo em outro estado. A impossibilidade a nós se dá porque nosso intelecto está essencialmente inclinado e ordenado aos sentidos, de modo que pode dirigir-se diretamente à parte sensitiva, mas não se pode converter diretamente aos objetos corpóreos.<sup>340</sup> De fato, nessas *Quaestiones Quodlibetales* Olivi mostra que as duas posições não são conclusivas e explicitamente não se posiciona.<sup>341</sup>

Toivanen indica que a posição de Olivi é expressa principalmente na *Questão 67*<sup>342</sup>, ao aderir a uma formulação da última opinião. Ele mesmo sintetiza a posição de Olivi: “A alma necessita do corpo nesta vida, mas a princípio, ela pode perceber sem o corpo”.<sup>343</sup> E explica assim:

É um fato experiencial que para perceber os objetos externos nesta vida nós precisamos não somente das potências sensitivas, mas também dos órgãos do corpo, argumenta Olivi. Contudo, um caso levemente diferente se dá após a alma estar separada do corpo. Nós ainda necessitamos das potências sensitivas, mas podemos

---

offeratur. Sed isti qui hoc dicunt nihil aliud pro se habent, nisi quia ita experiuntur in nobis.” BOAVENTURA. *In I Lib. Sent.*, d. 39, a. 1, q.2, ad. 2., p. 689.

<sup>340</sup> OLIVI, *Quod. Quin.*, I, q. 5, p. 20: “Alii dicunt quod intellectus angeli hoc potest, noster autem non, saltem ex propriis viribus, sicut nec mons terrenus potest ex propriis viribus ascendere sursum, quamvis Deus ipsum posset sursum movere. Dicunt autem quod noster intellectus hoc havet ex essentiali inclinatione et ordine quem havet ad suam partem sensitivam et ad suum corpus; nam tota eius potentialitas et habitudo quam ex se et secundum se havet, ad corpora et primo et immediate directa <est> ad partem anime sensitivam sibi subnexam.” Cf. Thomas AQUINO, *De Veritate*, q. 2, a.5; *ST.*, I, q. 57, a.2.

<sup>341</sup> OLIVI, *Quod. Quin.*, I, q. 5, p. 21: “Verumtamen nec isti hoc quod dicunt probant, sed solum sic quasi verisimiliter estimant.”

<sup>342</sup> Cf. OLIVI, *II Sent.*, q. 67, p. 623: “Dicendum ergo ad supprobationem praedictam quod licet actus, quo angelus videt haec corpora vel illa, ita proprie et singulariter exprimat quantitativas et situales et individuales proprietates eorum, sicut faciunt actus nostri: non tamen sunt essentialiter sic infirmi, tum quia sunt intellectivi, tum quia non sunt organis corporeis et eorum corporalibus aspectibus affixi.”

<sup>343</sup> “The soul needs the body in this life, but in principle it can perceive without the body”. Juhana TOIVANEN, *Perception and the Internal Senses: Peter of John Olivi on the Cognitive Functions of the Sensitive Soul* (Leiden: Brill, 2013), p. 220.

perceber sem o corpo. A alma é capaz de perceber objetos exteriores e suas qualidades perceptuais mesmo em um estado desencarnado.<sup>344</sup>

Em sua análise, Pasnau enfatiza a função da atenção (*aspectus*), mas sem entrar em detalhes. Ele sugere que, na relação com a mente, o objeto exterior não é necessário como causa eficiente, mas somente tem de estar próximo o suficiente para ser captado pelo escopo da atenção, para assim, haver a percepção sensorial de um objeto exterior. E disso ele conclui que em Olivi seria possível ao intelecto acessar os objetos sem a necessidade dos sentidos. Não obstante, com Toivanen, considero isso um erro de interpretação, pois pode ser possível sem os órgãos, mas não sem a potência sensória, dado que há uma distinção entre os órgãos corporais (de matéria corporal) e os sentidos exteriores.<sup>345</sup>

Há um argumento importante na *Quod. Quin. I, Questão 5* que, se estou certo, colabora para oferecer uma interpretação mais completa. Consta:

A potência não pode estar devida e imediatamente convertida sobre o objeto a ser apreendido, a não ser que tenha a devida e imediata ordem de convertibilidade para ele. Por conseguinte, nem o olho pode converter-se em absoluto, direta e imediatamente sobre si mesmo, nem nosso intelecto pode imediatamente se converter e fixar a

---

<sup>344</sup> "It is an experiential fact that in order to perceive external objects in this life we need not only the sensitive powers but also the bodily organs, Olivi argues. But the case is slightly different after the soul is separated from the body. We still need sensitive powers but we can perceive without the body. The soul is capable of perceiving external objects and their perceptual qualities even in the disembodied state." Juhana TOIVANEN, *Perception and the Internal Senses: Peter of John Olivi on the Cognitive Functions of the Sensitive Soul* (Leiden: Brill, 2013), p. 215.

<sup>345</sup> Cf. Robert PASNAU, *Theories of cognition in the later Middle Ages* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), pp. 170-2. Toivanen critica Pasnau por um erro de interpretação. Segundo Toivanen, e isso parece correto, uma coisa é dizer que a percepção ocorre sem os sentidos exteriores, mas outra é afirmar que ocorre sem os órgãos sensoriais. Olivi sustenta a última tese.

sua atenção agora na essência de Deus mesmo <que esteja> aqui presente.<sup>346</sup>

Note-se que a descrição do desempenho da potência se dá em função de sua aplicação a determinado objeto. Essa aplicação imediata da potência somente é possível a seu objeto determinado, pois esse é seu escopo de atuação. Por isso, o intelecto não pode converter-se aos objetos exteriores, dado que estão fora de seu escopo. Esse é o caso do olho, como um órgão, que não pode converter sua potência a si mesmo. Ora, essa capacidade de voltar a sua atenção sobre si é própria do intelecto. Mas o intelecto humano, marcado pelo *nunc*, no *agora*, não pode voltar sua atenção à essência de Deus. Ou seja, cada um desses objetos de apreensão está fora do escopo de aplicação, por isso, o intelecto não pode apreender tais objetos imediata e diretamente.

Como é possível, então, que o intelecto seja convertido ou volte-se aos objetos exteriores? A convertibilidade é a possibilidade da atenção estar voltada ao objeto. Toivanen esclarece:

[...] na parte sensitiva da alma estão compreendidas tanto a matéria espiritual quanto à corporal, porque a forma sensitiva informa a ambas. Entretanto, ele <Olivi> esboça a ideia que as potências sensitivas não podem direcionar o seu *aspectus* para os objetos corporais sem a colaboração dos órgãos corporais.<sup>347</sup>

Assim, os objetos exteriores, mesmo que sem o corpo, ainda se mantêm no mesmo escopo de aplicação da atenção. Daí ser possível à potência sensitiva (que

<sup>346</sup> OLIVI, *Quod. Quin.*, I, q. 5, p. 21: “[...] potentia non potest debite et immediate converti super obiectum apprehendendi, nisi habeat debitum et immediatum ordinem convertibilitatis ad illud; unde nec oculus potest omnino directe et immediate super se converti, nec noster intellectus potest nunc immediate convertere et defigere aspectum suum in essentiam Dei, quamvis sit sibi presens.” Cf. também OLIVI, *II Sent.*, q. 51, p. 155.

<sup>347</sup> Aqui *aspectus* significa ‘atenção’, mas não traduzi para manter tal como no original em Latim. Segue o original: “[...] the sensitive part of the soul are realized both in spiritual and corporeal matter because the sensitive form informs them both. Moreover, he draws on the idea that the sensitive powers cannot direct their *aspectus* to corporeal objects without the aid of the corporeal organs.” Juhana TOIVANEN, *Perception and the Internal Senses: Peter of John Olivi on the Cognitive Functions of the Sensitive Soul* (Leiden: Brill, 2013), p. 215.



informa a matéria espiritual) apreender os objetos exteriores mesmo em um estado desencarnado.<sup>348</sup>

Esse argumento da possibilidade da percepção sem corpo é um importante teste do teor da teoria da percepção de Olivi. Creio que esse argumento marca a especificidade de sua teoria. Toivanen apresenta uma importante síntese da noção de percepção em Olivi:

Percepção é um processo psicológico que ocorre na alma espiritual. A alma é uma entidade independente que não é somente capaz de existir sem o corpo, mas também de executar suas funções na ausência do corpo. Olivi não apela para as mudanças no corpo no processo de percepção, <pois> os atos de percepção e outros sensitivos não são dependentes dessas mudanças, apesar de ele pensar que os atos das potências sensitivas da alma são realizados nos órgãos físicos como os movimentos dos *spiritus animalis* nos sentidos orgânicos e nas câmaras do cérebro.<sup>349</sup>

Portanto, a afirmação de que as potências intelectivas não podem ter esse *aspectus corporalis* tem implicações que dependem do método da *colligantia naturalis* em Olivi para que se possa garantir a relação entre as potências anímicas<sup>350</sup>. Como sintetiza Toivanen: “A base material comum de duas potências

---

<sup>348</sup> Aqui se pode reafirmar a crítica à interpretação de Pasnau como consta na nota 344.

<sup>349</sup> “Perception is a psychological process, and it takes place in the spiritual soul. The soul is an independent entity which is not only capable of existing without the body but also of exercising its functions in the absence of the body. Olivi does not appeal to changes in the body in the process of perception, and even though he thinks that acts of the sensitive powers of the soul are realized in the physical organs, such as movements of the *spiritus animalis* in the sense organs and in the chamber of the brain, perception and other sensitive acts are not dependent on these changes.” Juhana TOIVANEN, *Perception and the Internal Senses: Peter of John Olivi on the Cognitive Functions of the Sensitive Soul* (Leiden: Brill, 2013), p. 221.

<sup>350</sup> Cf. Juhana TOIVANEN, *Perception and the Internal Senses: Peter of John Olivi on the Cognitive Functions of the Sensitive Soul* (Leiden: Brill, 2013), pp. 73-4.

transmite um ato desde uma potência para outra.”<sup>351</sup> A relação entre a parte intelectual e a parte sensitiva se dá porque elas são formas da mesma matéria, a saber, a espiritual.<sup>352</sup> Esse tipo de relação entre formas da mesma matéria é a chave para interpretar a relação entre mundo exterior e intelecto. Aqui fica evidente que a teoria da matéria e a distinção entre matéria espiritual e matéria corporal é capital para a correta interpretação da estrutura das potências anímicas em Olivi.

Além disso, pode-se também concluir que as potências anímicas estão ordenadas segundo uma estrutura de subordinação (hierárquica) em que as potências intelectivas estão coligadas às potências sensitivas. Essa coligação se dá sob uma ordem de subordinação, em que as potências da vida vegetativa estão sob a potência sensitiva e sob a intelectiva.

## 3.2 TEORIA DAS POTÊNCIAS DA ALMA RACIONAL HUMANA

A alma racional humana é composta pela forma intelectual que congrega as potências intelectivas e volitivas, ou seja, o intelecto e a vontade. A alma racional é onde se radica o ato cognitivo e o ato livre. Confirma-se isso em Olivi: “De fato, os atos de conhecer e de querer são pela sua essência, vivos, simples, espirituais e intelectuais.”<sup>353</sup> Portanto, os atos da alma racional são aqueles que podem somente ter como suporte a parte espiritual da alma.

A bibliografia que trata dessa distinção é escassa. Bettoni desenvolve um capítulo com ênfase na noção de liberdade do arbítrio e enfatiza o desempenho da potência volitiva,<sup>354</sup> e, em outro capítulo, explora alguns fatores intrínsecos ao

---

<sup>351</sup> “The common material basis of two powers transmits an act from one power to another.” Juhana TOIVANEN, *Perception and the Internal Senses: Peter of John Olivi on the Cognitive Functions of the Sensitive Soul* (Leiden: Brill, 2013), p. 74.

<sup>352</sup> Cf. 2.3.3. Cf. Juhana TOIVANEN, *Perception and the Internal Senses: Peter of John Olivi on the Cognitive Functions of the Sensitive Soul* (Leiden: Brill, 2013), p. 65.

<sup>353</sup> OLIVI, *Il Sent.*, q. 58, p. 412: “Actus enim intelligendi et volendi sunt per essentiam suam vivi et simplices et spirituales et intellectuales.” E também: *Il Sent.*, q. 73, p. 83: “Sed omnis actus cognitivus est simplex et spiritualis.” Cf. Efrem BETTONI, *Le Dottrine filosofiche di Pier di Giovanni Olivi: saggio* (Milano: Vita e Pensiero, 1959), p. 290.

<sup>354</sup> Cf. Capítulo 09 de Efrem BETTONI, *Le Dottrine filosofiche di Pier di Giovanni Olivi: saggio* (Milano: Vita e Pensiero, 1959), pp. 398-466.

conhecimento humano.<sup>355</sup> Ele sugere que em Olivi se pode utilizar como uma chave de interpretação das potências racionais o chamado critério de homogeneidade estrutural.<sup>356</sup> Esse critério estabelece que a estrutura das potências anímicas pode ser assumida como ativa ou passiva. Se for admitida como passiva, todas as potências devem ser consideradas assim, e vice-versa. Olivi assume que as potências anímicas são ativas, principalmente, no que se refere à percepção do mundo exterior.<sup>357</sup> As potências da alma são ativas porque são capazes de produzir seus atos por si mesmas. Portanto, mesmo as potências sensórias são ativas, na medida em que produzem atos sensoriais acerca do mundo exterior.

Toivanen sugere que “[...] uma potência que é atualizada por algo externo a si mesma não é ativa, mas passiva, e enquanto uma potência que não é atualizada por algo externo, mas é atualizada por si mesma, é ativa.”<sup>358</sup> Ora, as potências anímicas não são atualizadas por objetos, mas em seus próprios desempenhos. Assim, as potências são ativas. Mas isso significa que todas as partes da alma, e seus poderes respectivos são absolutamente ativos, sem nenhum grau de passividade na relação com seus objetos? Ora, a potência volitiva é um poder ativo e as potências sensitivas são ativas. Mas isso não quer dizer que sejam absolutamente ativas, pois isso tornaria supérflua a função do objeto. De fato, essa posição de Olivi sobre a natureza das potências anímicas como ativas (relativa ou absolutamente) é uma chave de interpretação da teoria da percepção cognitiva.<sup>359</sup> Esse é um ponto fulcral para a teoria da cognição oliviana.

---

<sup>355</sup> Cf. Capítulo 10 de Efrem BETTONI, *Le Dottrine filosofiche di Pier di Giovanni Olivi: saggio* (Milano: Vita e Pensiero, 1959), pp. 467-500.

<sup>356</sup> Cf. Efrem BETTONI, *Le Dottrine filosofiche di Pier di Giovanni Olivi: saggio* (Milano: Vita e Pensiero, 1959), p. 468.

<sup>357</sup> Toivanen sugere que há um elemento neoplatônico que Olivi assume, além de receber inspiração de Agostinho, Avicena, Nemésio de Emesa. Cf. Juhana TOIVANEN, *Perception and the Internal Senses: Peter of John Olivi on the Cognitive Functions of the Sensitive Soul* (Leiden: Brill, 2013), pp. 141-2.

<sup>358</sup> “A power that is actualized by something external to itself is not active but passive, whereas a power that is not actualised by something external but is actualised by itself is active.” Juhana TOIVANEN, *Perception and the Internal Senses: Peter of John Olivi on the Cognitive Functions of the Sensitive Soul* (Leiden: Brill, 2013), p. 144.

<sup>359</sup> Essa posição se pode cf. em 4.2.2.

Bettoni sugere que Olivi é estimulado por dois grandes problemas: (i) um respectivo ao problema da natureza do intelecto humano, enquanto uma potência virtual; e (ii) outro acerca do modo de efetivação do ato cognitivo caso dependa de uma (progressiva) passagem da potência intelectiva para ao ato de conhecer mediante a experiência sensível.<sup>360</sup> Esses problemas são explorados a partir de dois princípios que orientam as teorias da percepção medievais. O primeiro: o intelecto é uma *tabula rasa* e isso exige a máxima: *nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu* – que sugere um determinado movimento das informações, desde os sentidos para o intelecto. O segundo princípio: *quidquid movetur ab alio movetur*, supõe, segundo Bettoni, um *movens* distinto do intelecto<sup>361</sup>, certamente tal *movens* é de fonte sensível, para a realização do ato da percepção.

A distinção mais básica entre intelecto e vontade se dá pelo tipo de ato específico que cada potência produz. Argumenta Olivi:

[...] a ação do intelecto que é conhecer e a ação da vontade que é de querer [*velle*] não são compatíveis <entre si> exceto em uma razão geral segundo a qual nenhuma força [*virtus*] pode produzir algo, a não ser que <as ações> sejam especificadas e determinadas por outras razões mais especificadas e apropriadas. De fato, elas são compatíveis somente em razão do ente e do ato ou da operação simples e vital.<sup>362</sup>

Ora, querer e conhecer são compatíveis em um sentido genérico, a saber, enquanto atos da potência intelectiva, caracterizados por serem operações ‘simples e vitais’. Enquanto potências em geral, elas não têm um desempenho específico, pois não produzem nada de específico. Isso quer dizer que a potência

<sup>360</sup> Cf. Efrem BETTONI, *Le Dottrine filosofiche di Pier di Giovanni Olivi: saggio* (Milano: Vita e Pensiero, 1959), p. 469.

<sup>361</sup> Cf. Efrem BETTONI, *Le Dottrine filosofiche di Pier di Giovanni Olivi: saggio* (Milano: Vita e Pensiero, 1959), p. 469.

<sup>362</sup> OLIVI, *II Sent.*, q. 54, p. 244: “Actio autem intellectus quae est intelligere et actio voluntatis quae est velle non conveniunt nisi in generalissimis rationibus secundum quas nulla virtus potest aliqua producere, nisi specificentur et determinentur per alias rationes magis specificatas et appropriatas; conveniunt enim solum in ratione entis et actus seu operationis simplicis et vitalis.” Cf. também *II Sent.*, q. 58, p. 433.

geral intelectual, a saber, racional, por si e enquanto tal, não tem desempenho algum, pois não realiza nenhum tipo de ato em específico. Entretanto, as potências quando especificadas, em intelecto e em vontade, com as respectivas ações de conhecer e de querer, produzem atos específicos, de modo que formam uma disjunção (exclusiva) em seus desempenhos: a alma racional ou conhece, ou quer. Portanto, querer e conhecer como atos específicos são separados absolutamente em seus desempenhos.

Olivi continua:

Porém, aquilo que chamamos 'intelecto' é, segundo a natureza da potência, considerado um princípio suficiente para o ato intelectual, pois não importa que seja exigida a presença do objeto e outros mais. Porém, enquanto potência, esses não compõem a natureza própria do intelecto. Além do mais, o mesmo se aplica à toda a vontade.<sup>363</sup>

Enquanto potência, o intelecto é suficiente para que o ato intelectual se realize. Olivi faz a ressalva acerca de outros elementos tais como a presença do objeto são exigidos para que ato se efetive. Mas esses elementos não são requeridos para completar a potência, enquanto potência, pois nisso o intelecto é suficiente para o ato. O fato é que os outros elementos colaboram com os outros componentes do ato intelectual, mas nenhuma outra potência é necessária.<sup>364</sup> Se esse raciocínio se aplica à vontade, significa que, enquanto potências, intelecto e vontade são suficientes para a realização dos atos de conhecer e querer, respectivamente.

Olivi descreve o modo de ação essencial do intelecto e da vontade enquanto potências da seguinte forma: “[...] ao intelecto é essencial o modo expressivo ou a aptidão para exprimir e assimilar. Para a vontade é <essencial> o modo unitivo ou a aptidão para unir a si o que é amado e para afastar <de si> o

---

<sup>363</sup> OLIVI, *II Sent.*, q. 54, p. 245: “Illud autem vocamus intellectum quid secundum rationem potentiae dicit sufficiens principium ad actum intelligendi; quamvis enim praeter hoc exigatur obiecti praesentia et aliqua alia, non tamen illa sunt de ratione ipsius, in quantum est potentia. Idem autem est per omnia de voluntate.” Isso repete-se em *II Sent.*, q. 58, pp. 418-9.

<sup>364</sup> Cf. 4.2.1 sobre os componentes do ato intelectual.

odiado.<sup>365</sup> O modo expressivo pode ser entendido como a capacidade de formular juízos acerca de seus objetos. Não há uma estrita ‘decisão’ sobre isso ou aquilo, há somente um modo em que o ato intelectual descreve ou exprime, mediante um juízo, o objeto (ou ato) tal como ele o apreende. Assim, o ato intelectual tem de ser considerado como um modo expressivo.

Olivi diz que o intelecto inquire a verdade pela comparação entre um termo e outro, entre uma proposição e outra, mas sem decidir sobre a verdade da proposição.<sup>366</sup> A verdade da proposição é descoberta na medida em que se investiga [*inquiri*] o objeto como termo<sup>367</sup>. Nós “[...] descobrimos que a razão [*ratio*] ou potência intelectual é movida por nós para um objeto que agora tem de ser intuído e ser retido aí <na potência>, quanto nos seja agradável e útil para a inquisição da verdade [...]”.<sup>368</sup> Nota-se que além da coerência entre as proposições termos, a verdade da proposição é intuída quando a potência intelectual se volta ao objeto. Assim uma intuição do objeto como uma aplicação potência intelectual nele no agora [*nunc*] é um ato de intuição do objeto da parte do intelecto.

Ora, esse ato não é resultante da decisão, tal como ocorre com a vontade. Olivi adverte: “Porém, na vontade, há o modo de tender ao objeto pelo modo de liberdade e como se fosse por si, no intelecto, certamente, <há um modo de tender> pela necessidade natural.”<sup>369</sup> Se o objeto tende pelo modo da necessidade natural, significa que ele não pode decidir acerca da intuição ou não do objeto presente. De outro modo, Olivi diria que o modo do intelecto agir seria mediante uma certa ‘contingência natural’.

<sup>365</sup> OLIVI, *II Sent.*, q. 54, p. 246: “[...] intellectui enim est essentialis modus expressivus seu aptitudo ad exprimendum et assimilandum, voluntati vero modus unitivus seu aptitudo ad uniendum se amato vel ad separandum se per odium”.

<sup>366</sup> OLIVI, *II Sent.*, q. 57, p. 323: “Si autem attendamus actum collationis et inquisitionis, quo scilicet ratio nostra confert unum terminum cum altero, et unam propositionem cum alia et sic conferendo veritatem inquiri.” Há um comentário em Bettoni, mas com a paginação errada do original na nota 21. Cf. Efrem BETTONI, *Le Dottrine filosofiche di Pier di Giovanni Olivi: saggio* (Milano: Vita e Pensiero, 1959), pp. 403-4.

<sup>367</sup> Cf. 4.2.2.

<sup>368</sup> OLIVI, *II Sent.*, q. 57, p. 323: “[...] inveniemus quod ratio seu potentia intellectiva movetur a nobis nunc ad intuendum unum obiectum et tenetur ibi, quantum nobis placet et quantum nobis utile videtur ad inquisitionem veritatis [...]”.

<sup>369</sup> OLIVI, *II Sent.*, q. 54, p. 246: “[...] in voluntate etiam est modus tendendi in obiectum per modum libertatis et quasi a se, in intellectu vero per modum naturalis necessitatis”.

Esse modo do intelecto seguir a necessidade natural tem de ser o tipo de ação em que não há a possibilidade de decisão sobre se o juízo corresponde ou não ao objeto.<sup>370</sup> Há a força da necessidade natural que age no intelecto sem que possa decidir sobre a verdade do juízo. O modo expressivo do intelecto, na medida em que expressa o que apreende do objeto, tem de necessariamente ser um juízo correspondente ao objeto de cognição.

Olivi descreve a vontade como um modo em que se admite a realização da união com o que é amado e a separação em relação com o que é odiado.<sup>371</sup> União e separação são modos de tender para o objeto, mas tendem sempre em função de possibilidades. Em outros termos, a vontade pode, sob uma condição de indeterminação prévia, decidir entre o amor ou ódio, ou seja, a união ou separação, respectiva ao objeto. O modo da vontade é de união/separação, determinado pela liberdade.<sup>372</sup>

---

<sup>370</sup> Cf. OLIVI, *II Sent.*, q. 57, pp. 333-4, em nota 459.

<sup>371</sup> Cf. a nota 364.

<sup>372</sup> Um comentário de ordem especulativa: a vontade não é somente um modo agente em relação a contrários: *velle* e *nolle*, mas em relação à possibilidades. Nem mesmo o intelecto é uma potência de afirmar e negar, mas de intuir a verdade das proposições acerca da realidade. Olivi sustenta que não há um ato negativo da vontade e do intelecto. *Nolle* e *negare* são negações de atos de querer e de afirmar. O intelecto tem seu desempenho como um ato positivo de crença na verdade das proposições acerca do objeto. Para que exista a possibilidade de um ato de negar, seria necessária a existência de objetos negativos. Esse raciocínio se aplica também similarmente à vontade. Não há algo como um ato de desquerer causado pelo ódio. A ação por ódio é uma negação de que algo seja é causado por amor. Uma ação em sentido contrário, não é uma ação de tipo específico na análise de Olivi. Diz Olivi, *II Sent.*, q. 54, p. 247: “[...] a recusa [*nolle*] é um certo tipo de querer [*velle*]; pois recusar algo é um querer que esse algo não exista. E <no caso do intelecto>, quem nega que algo existe, <de fato> afirma que ele não existe. Portanto, qualquer ato de intelecção é expressivo e afirmativo, é um ato intelectual ou de crença da verdade de seu objeto. E semelhantemente, qualquer ato da vontade é afetivo ou volitivo, daí é necessário que seja amor ou causado pelo amor.” Traduzi em nota em função da importância de propor versões das expressões *nolle* e *velle*. No original: “Si vero adhuc instetur quod in eandem potentia volitiva inveniuntur diverso modi agendi voluntati essentiales, scilicet contrarii, et consimile est in intellectu, quia potest idem affirmare vel negare: dicendum quod contrarietas istorum modorum non sumitur absolute ex suo principio activo, quin potius in respectu ad eum uterque est affirmativus aut in pura negatio, unde nolle est quoddam velle; nam nolle hoc esse est velle hoc non esse, et qui negat hoc

A tese principal que Olivi defende acerca da natureza do intelecto é descrita em termos de uma potência não decisória. Seus atos são de verificação, constatação, conferência e expressão, mas não de decisão. Olivi argumenta: “É certo que o intelecto não é movido, nem se retém, a não ser pela nossa vontade, pois o movimento de conversão e aplicação e o modo de conversão absoluta e relativa não podem ocorrer desde o objeto, nem desde o próprio intelecto.”<sup>373</sup> Em outros termos, a atenção que o intelecto volta aos objetos depende do desempenho anterior da vontade sobre o objeto,<sup>374</sup> mas aqui está dada somente a hipótese a ser desenvolvida e testada no capítulo final.<sup>375</sup>

Após a distinção dos elementos diferenciais mais básicos da vontade e do intelecto, passa-se à descrição da função das potências da alma intelectiva. Nota-se como elemento conclusivo que as potências anímicas não se distinguem pelos seus objetos (*intelligibilia vel appetibilia*), mas em função de seus desempenhos respectivos às ações de produção desses objetos. Isso é fundamental para demarcar como as potências racionais, tais como intelecto e vontade, estão coligadas e se distinguem.

### 3.2.1 Elementos da teoria do intelecto

Os filósofos do século XIII absorveram a solução aristotélica do problema do conhecimento, e isso exige uma teoria específica do intelecto. Se o ato cognitivo depende de um movimento do sensorial para o intelectual, deve-se estabelecer a natureza dessa potência intelectiva que é movida. E um raciocínio seria: se algo é movido, sofre uma ação, assim é passivo. Portanto, o intelecto era tomado como uma potência intrinsecamente passiva. A teoria das *species* e a

---

esse affirmat illud non esse. Et ideo uterque actus intelligendi est expressivus et affirmativus et veritatis sui obiecti intellectivus aut creditivus. Et consimiliter uterque actus voluntatis est affectivus et volitivus, unde et oportet quod vel uterque sit amor vel ab amore causatus.”

<sup>373</sup> OLIVI, *II Sent.*, q. 57, p. 323: “Certum est autem quod intellectus non movetur tunc nec tenetur nisi a voluntate nostra; motus enim conversionis et applicationis et modus conversionis absolutae et relatae non possunt esse ab obiectis nec ab ipsomet intellectu.”

<sup>374</sup> Esse o argumento de Olivi depende da prova que a potência volitiva tenha primazia sobre o intelecto. Cf. 3.2.2.3.

<sup>375</sup> Cf. 4.3.



teoria do intelecto agente são os pressupostos sistemáticos para explicar como os objetos exteriores, mediante a experiência sensível (e corporal), seriam apreendidos pelo intelecto. Bettoni caracteriza essa como a posição de Tomás de Aquino.<sup>376</sup> Não constatei outros casos, mas Bettoni sugere que Olivi é o único pensador medieval que rompe conscientemente com a solução aristotélica sem cair nas soluções tradicionais: aristotélicas ou agostinianas.<sup>377</sup> Para ele, a chave explicativa da posição de Olivi é que ele não concede ao objeto a função de causa eficiente do conhecimento.<sup>378</sup> A meu ver, a atenção intencional, como se verá no devido lugar, tem maior poder explicativo e distingue melhor a teoria de Olivi da posição aristotélica.

Em Olivi, o intelecto possui duas funções básicas: determinar o grau de certeza de um ato cognitivo e garantir a unidade das experiências em um ser humano. Na sequência, há algumas sugestões, ainda que parciais e de esclarecimento terminológico em torno dessas duas funções. Entretanto, há maior ênfase aqui na análise dos graus de certeza no conhecimento proporcionado pela ação do intelecto.

Bettoni sugere que Olivi simplifica, em número, os componentes do ato cognitivo. Em vez do intelecto ser movido pelas *species* como intermediárias entre a realidade e a alma, o que exigiria um intelecto agente e uma teoria das *species* para explicar todo o ato.<sup>379</sup> Olivi usa o método da *colligantia naturalis*, para mostrar que há uma ligação entre as potências e que dessa ligação resulta também a conexão entre as informações sensíveis e o conhecimento intelectual.<sup>380</sup> Mas essa explicação não me parece completa pois não há a descrição do possível substituto à teoria das *species* e o método da *colligantia* não descreve qualquer desempenho, mas é o pressuposto ao desempenho que envolva alma e corpo.

---

<sup>376</sup> Cf. EfreM BETTONI, *Le Dottrine filosofiche di Pier di Giovanni Olivi: saggio* (Milano: Vita e Pensiero, 1959), p. 469.

<sup>377</sup> Cf. EfreM BETTONI, *Le Dottrine filosofiche di Pier di Giovanni Olivi: saggio* (Milano: Vita e Pensiero, 1959), pp. 471-2.

<sup>378</sup> Esse tópico tem lugar em 4.2.1.2.

<sup>379</sup> A crítica à teoria das *species* é desenvolvida em 4.3.1.1.

<sup>380</sup> Cf. EfreM BETTONI, *Le Dottrine filosofiche di Pier di Giovanni Olivi: saggio* (Milano: Vita e Pensiero, 1959), p. 488ss. Aqui a explicação é somente esquemática para introduzir o conceito de intelecto. Esse tema será mais explorado em 2.3.3.

Olivi sofre influências também da teoria da iluminação, principalmente pela formulação árabe da noção de intelecto agente separado. Mas Bettoni mostra que Olivi não assume essa teoria em todos seus aspectos, ainda que não a critique explicitamente, tem o cuidado de não cair em um intuicionismo, que colocaria em risco a importância da realidade exterior no ato perceptual. Por isso, como se sugeriu antes, o intelecto, por si e como tal, não é condição necessária para o conhecimento (ainda que como potência seja suficiente). E, além disso, Olivi evita um perigo eminente, e talvez mais sério, de cair em um passivismo psicológico. “A assistência divina ao nosso intelecto não deve ser tão forte a ponto de tirar da nossa faculdade a ‘possibilidade de verdadeiramente e com certeza entender e ajuizar’.”<sup>381</sup> Esse passivismo teria como consequência última a eliminação da liberdade.

Bettoni descreve que há uma variedade das potências compõe a ampla capacidade da alma em modos distintos dela entrar em relação com o ser,<sup>382</sup> a saber, com os objetos de apreensão de cada potência. Assim, a diversidade dos atos em relação ao ser revela a diversidade das potências.

Aqui, há a necessidade de mostrar (alguns aspectos de) como Olivi descreve a potência intelectual, sua natureza e seu desempenho. A *Questão 55* é um lugar importante onde Olivi discute se há uma ou várias potências intelectivas e várias volitivas tal como seria o caso das potências sensitivas. E é justamente nessa questão que Olivi apresenta as notas características do intelecto principalmente.<sup>383</sup> Olivi assume que as potências intelectivas e volitivas não são

---

<sup>381</sup> “L’assistenza divina al nostro intelletto no deve essere intesa in modo tale da togliere alla nostra facoltà ‘possibilitas vere et certitudinaliter iudicandi et intelligendi’.” Efrem BETTONI, *Le Dottrine filosofiche di Pier di Giovanni Olivi: saggio* (Milano: Vita e Pensiero, 1959), p. 489. O texto de OLIVI em *Il Sent.*, App., q. 2, p. 510. Essa posição mostra que Olivi antecipa a crítica de Duns Scotus a Henrique de Gand, na argumentação acerca da superfluidade da iluminação no ato cognitivo.

<sup>382</sup> “La distinzione, insomma, non è dentro l’essenza dell’anima, ma prende rilievo a seconda che noi consideriamo l’anima nei suoi vari modi di entrare in relazione con l’essere.” Efrem BETTONI, *Le Dottrine filosofiche di Pier di Giovanni Olivi: saggio* (Milano: Vita e Pensiero, 1959), p. 389.

<sup>383</sup> Apresentarei somente alguns dos argumentos de Olivi. Nessa *Questão 55*, ele defende a tese de que existe somente uma potência intelectual com oito argumentos, e também descreve a vontade que será tematizada em 3.2.2.

múltiplas, e passa à descrição do intelecto como uma única potência com função intelectual que compõe a alma racional.

Uma das provas de que há somente uma potência intelectual se dá pela superioridade do ato de ajuizar. Ele analisa a unidade da potência intelectual em função de seu desempenho mais fundamental: ajuizar. A superioridade deve ser entendida como uma ordem hierárquica de escopo, do maior ao menor, em que o intelecto abrange todos os atos das outras potências pela mediação delas com respeito a seus objetos.<sup>384</sup>

[...] <Há somente uma potência intelectual> pela superioridade do ato de ajuizar. De fato, é necessário que em nós exista alguma potência uma pela qual ajuizemos sobre todas as nossas potências, e os atos e objetos delas. E consta que não se pode dar em nós alguma tal potência, a não ser que lhe seja possível frequentemente ter de duvidar ou ter de ajuizar na direção de vários conhecimentos científicos. Além disso, nas potências ordenadas e conectadas entre superior e posterior, <o intelecto> ajuíza sobre todas as outras e <sobre> os atos e objetos delas. Portanto, é necessário em absoluto existir uma potência em nós, que se estenda para todo gênero de objetos.<sup>385</sup>

Ora, esse argumento sustenta-se no princípio da subordinação (*PSD*) das potências e conta com sua hierarquia para que o ato de ajuizar tenha de fato esse escopo. Nota-se que o juízo não se aplica diretamente aos objetos, mas aos atos das potências e seus objetos respectivos. Portanto, ainda que seja única e tenha o escopo amplo sobre as potências, depende delas em seu desempenho.

---

<sup>384</sup> Esse argumento terá um tratamento completo aplicado à teoria da percepção em 3.3.2.2.

<sup>385</sup> OLIVI, *II Sent.*, q. 55, p. 288: "Quinto probatur hoc ex superioritate actus iudicandi. Oportet enim in nobis esse aliquam unam potentiam per quam de omnibus nostris potentiis et earum obiectis et actibus iudicemus; et constat quod non potest dari in nobis aliqua talis potentia, quin de pluribus saepe habeat dubitare aut plura citra scientialem certitudinem iudicare. Item, in potentiis ordinate connexis superior et posterior iudicat de omnibus aliis et de earum actibus et obiectis; ergo omnino oportet esse unam in nobis quae ad omnia obiectorum genera se extendat."

O que Olivi aceita é a distinção entre os tipos de atos do intelecto em relação ao que se considera verdadeiro. Basicamente, os atos em relação ao verdadeiro são os de conhecimento, o de opinião e o de dúvida.

Dentre as potências, os atos da potência intelectiva são os que visam conhecer com certeza [*actus sciendi certitudinalis*]. Mais especificamente, a nota característica do intelecto em um ato respectivo ao conhecimento é o grau de certeza que ele pode alcançar. Para Olivi: “[...] de fato, ao menos, somente desse ato de conhecimento é que se pode dizer que há certeza, pois não pode ser dada uma potência intelectiva em que não haja muitos atos de conhecimento certo.”<sup>386</sup> Ora, isso não implica impossibilidade de dúvida ou de opinião, porque em nem todos os atos conhecimento é possível absoluta certeza. Olivi argumenta: se o intelecto pensar de modo opinativo e dubitativo, sabe-se que não pensa com certeza sobre a realidade, pois pensa que o ato de conhecimento com dúvida ou de modo opinativo pode ser (ou não ser quando não é o caso) verdadeiro acerca do ente.<sup>387</sup> Portanto, a certeza que acompanha muitos atos do intelecto é uma categorização dos atos de conhecimento, opinião e dúvida, respectivo à certo grau de verdade. Pode-se dizer que a variação da certeza vai do conhecimento até o erro, onde há grau zero de certeza.

No caso de um raciocínio correto, o intelecto alcança um alto grau de certeza determinado pelos silogismos ou pelas condicionais, de tal modo que a conclusão desses raciocínios seja necessária. Mesmo que a conclusão seja conhecida, pode-se operar com um raciocínio correto para alcançar a verdade das conclusões com certeza.<sup>388</sup>

---

<sup>386</sup> OLIVI, *II Sent.*, q. 55, p. 286: “Secundo hoc probatur multiplicis ex parte actus intellectus scientifici: quia saltem solius illius est actus sciendi certitudinalis; sed non potest dari aliqua potentia intellectiva quae non habeat multos actus scientiae certitudinalis [...]”.

<sup>387</sup> OLIVI, *II Sent.*, q. 55, p. 286: “[...] nam intellectus opinans vel dubitans aut quandocunque aliquid cogitans scit se opinari vel scit se dubitare et cogitare scit entis vel non entis, et de rationibus particularibus contingentium scit quod sunt rationes particulares, et saepissime scit quorum generum et specierum sunt illa particularia contingentia quae cogitat. Item, certitudinaliter scit illa esse contingentia et opinabilia seu probabilia, non autem necessaria, nec per causa suas necessario scibilia.”

<sup>388</sup> OLIVI, *II Sent.*, q. 55, p. 287: “Item, omnis intellectus ratiocinans circa contingentia accipit aliqua universalia et aliquas propositiones universales et optime scit illas esse universale, accipit etiam eas sub certa habitudine locali et sub aliqua forma syllogistica seu sub aliquo ordine consequentiarum et sub ordine consequentis et antecedentis, et quamvis

Mas qual a causa dos atos intelectivos que resultam em erro, opinião e dúvida, ou seja, que estão fora do escopo do conhecimento necessariamente certo? Olivi considera que a causa principal é um defeito respectivo ao acesso ao conhecimento pelo nosso intelecto – *ex defectu luminis scientifici*. Se o intelecto humano não tivesse esse defeito, poderia atingir, com certeza, todas as coisas, como também às contingências futuras, tal como é o caso para o intelecto divino. Sem tal defeito, o intelecto humano simplesmente não teria as restrições que o limitam e que produzem os atos opinativos, dubitativos e errôneos.<sup>389</sup> Com a perfeita luz da ciência, todo o ato intelectivo seria necessariamente certo.

Ora, o intelecto humano não pode ser descrito nos extremos, nem respectivo à pura luz, nem circunscrito às trevas absolutas. O primeiro caso é impossível à nossa situação atual, pois implicaria o conhecimento dos futuros contingentes, por exemplo. Um tipo de grau de certeza absoluta sobre todo e qualquer juízo é impossível a nós. Todavia, argumentar que há somente trevas, como no segundo caso, implicaria impossibilidade de certeza em qualquer desempenho da potência intelectiva para o que é verdadeiro.

De fato, como se disse acima, a luz de nosso intelecto é capaz de certeza quanto aos raciocínios garantidos pelas relações de consequência necessária entre as premissas e a conclusão. A conclusão é inferida sem qualquer informação adicional dependente de um auxílio extra dado ao intelecto.<sup>390</sup>

---

nesciat veritatem conclusionis, nihilominus bene scit forma et ordinem syllogisticae rationis et generalem veritatem logicalium habitudinum quae communiter maximae vocantur. Item, intellectus ratiocinans circa contingentia ut saepius procedit ex quibusdam generalibus principiis seu regulis sibi certudinaliter notis, quamvis per illa non possit necessario inferre ipsa contingentia.”

<sup>389</sup> OLIVI, *II Sent.*, q. 55, p. 289: “Huius enim causa principaliter provenit ex defectu luminis scientifici. Si enim scientificum lumen nostri intellectus certitudinaliter et visualiter posset omnia attingere, sicut facit Deus et sicut facit noster intellectus, quando omnia, etiam futura contingentia, videt in Deo: tunc nunquam haberet actum opinativum aut dubitativum vel erroneum.”

<sup>390</sup> Cf. OLIVI, *II Sent.*, q. 55, p. 289: “Quia vero ipsum lumen nostri intellectus non potest esse omnino defectivum nec pura tenebra: idcirco non potest esse quin ad aliqua certitudinaliter et visualiter se extendere queat et quin per illa ad quaedam alia possit quidem certitudinaliter, sed non visualiter, ita quod illa non solum in suis causis ratiocinative aut per necessariam consequentiam conspiciat, sed etiam praesentialiter in se ipsis.”

Mas a certeza não é restrita somente aos raciocínios. Ela é possível no que se refere ao sensorial, a saber, pode ser resultante de um desempenho da potência sensitiva. Essa ideia aparece em apenas uma proposição concisa e muito interessante, que sugere a certeza do intelecto na relação com os sentidos. Afirma Olivi: “Quando estão próximo ao <intelecto> uma coisa exterior para ser vista ou sentida, ele conhece com certeza que essa coisa existe e conhece que ela é por ele vista e sentida.”<sup>391</sup> Ora, a pergunta que se faz é qual será a fonte dessa certeza? Se a certeza é garantida pelo objeto presente, pela ação dos sentidos, ou pelo ato do intelecto? Pode-se supor que se há certeza é porque Olivi assume que a passagem das qualidades apreendidas pelos sentidos para o intelecto não é passível de dúvidas, pois o intelecto conhece com certeza o que é o caso na percepção sensorial. Sutilmente, se estou certo, ele não sugere que o intelecto sabe com certeza as notas características do objeto por si e como tal, mas sabe que existe um objeto e que tem sua potência apreensiva sensorial voltada à ele.<sup>392</sup>

Ora, um elemento para sustentar esse argumento é a subordinação e a necessidade que o intelecto tem dos sentidos.<sup>393</sup> Nesta vida, nós temos a necessidade dos sentidos para que o intelecto possa apreender algo. Isso parece dar a Olivi a convicção de que a relação entre o intelecto e os sentidos é confiável.

Além disso, essa subordinação tem uma implicação importante na medida em que a potência intelectiva pode estabelecer as relações entre as outras potências. Nota-se isso nessa importante citação: “Concedo existir uma potência pela qual dentro de nós dizemos: ‘Eu sou o mesmo que penso, que quero e que vejo’, a saber, a potência intelectiva. Ela, pode-se dizer, apreende o seu objeto e o seu ato, tanto quanto as outras potências.”<sup>394</sup> Uma formulação muito próxima, enfatizando a primeira pessoa: “Eu que penso, vejo e como, e certamente isso não

---

<sup>391</sup> OLIVI, *II Sent.*, q. 55, pp. 286-7: “Item, quando subsunt suo exteriori visui vel sensui, scit certitudinaliter illa esse, et scit illa a se videri et sentiri.”

<sup>392</sup> Ora, no caso da percepção sensorial sem corpo, ou sem os órgãos sensoriais, deve-se esclarecer que Olivi não fala de uma percepção sem objeto, que suporia uma atenção sem termo, o que é impossível. Assim, o intelecto conhece com certeza que há um objeto presente quando estiver submetido às potências apreensivas sensoriais.

<sup>393</sup> Cf. 2.3.2.2.

<sup>394</sup> OLIVI, *II Sent.*, q. 55, p. 280: “Ad decimum dicendum quod concedo unam esse potentia per quam intra nos dicimus ‘ego idem qui intelligo volo et video’, scilicet, potentiam intellectivam quae hoc dicere potest apprehendendo suppositum suum et actus tam suos quam aliarum potentiarum.”

se pode dizer a não ser em razão da potência intelectual, pois nenhuma outra potência pode aprender ambos atos, a não ser ela própria.”<sup>395</sup>

Essas passagens são ricas pois mostram que o intelecto produz a unidade das apreensões exteriores. Isso indica que cada indivíduo pode reconhecer que em si mesmo ocorre um conjunto de experiências desempenhadas pelas potências anímicas, sejam as intelectuais, as sensitivas, ou mesmo as vegetativas – *ego qui intelligo video comedo*. Portanto, o centro unificador de todas as experiências é o intelecto, como a potência superior às outras.

Para uma conclusão desse tópico, pode-se dizer que além da função de unificação das experiências, a outra função do intelecto é determinar o grau de certeza do conhecimento alcançado pelas potências. Portanto, deve poder ajuizar acerca das potências em seus atos e respectivos objetos. Esse juízo é um modo expressivo das potências (atos e objetos) conforme uma ordem de necessidade natural, sem que possa decidir sobre a verdade e sobre as qualidades sensoriais dos objetos. Ainda que não decida, pela natureza do intelecto humano é possível que alcance graus menores de certeza, associados à dúvida e à opinião, até o grau zero de certeza que seria o erro.

### 3.2.2 Elementos da teoria da vontade

A teoria da vontade em Olivi tem de ser tratada com uma pequena digressão. Além de ser um tópico clássico em Filosofia, no século XIII, a potência volitiva foi um terreno fértil para o debate. O posicionamento assumido por Olivi tem uma vasta bibliografia, embora ainda não tenha havido um completo tratamento do tema. Enfatizarei aqui o tópico da indeterminação da vontade e, na sequência, mostrarei a importância da teoria da potência volitiva para o entendimento da teoria da percepção de Olivi.

Tratando-se do tópico da vontade, é certo que há uma tendência de interpretação da história dos conceitos filosóficos medievais de classificação das teorias em intelectualistas ou voluntaristas, dependendo da ênfase e da primazia

---

<sup>395</sup> OLIVI, *II Sent.*, q. 51, p. 122: “[...] ego qui intelligo video comedo; et utique non potest dicere nisi per potentiam intellectivam, quia nulla alia potentia potest apprehendere utrosque actus nisi ipsa.”

do intelecto sobre a vontade, ou vice-versa, no desempenho do ato decisório.<sup>396</sup>

De modo geral, os Franciscanos assumiram uma tese que contrastava a independência da alma e o determinismo da parte da matéria corpórea.<sup>397</sup> Especialmente na segunda metade do século XIII, eles começaram a adotar o que Korolec<sup>398</sup> chama de voluntarismo radical. Com os principais representantes

---

<sup>396</sup> Para Korolec, as principais fontes do debate medieval sobre a liberdade da vontade são o pensamento cristão e *mutatis mutandis* a filosofia moral de Aristóteles via *Ética a Nicômaco*. Cf. J. B. KOROLEC, 'Free will e free choice', in *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy. From the rediscovery of Aristotle to the disintegration of Scholasticism (100-1600)* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), p. 629. O tópico que trata do poder decisório, pode-se cf. em ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*, SP: Edipro, 2009, II 12a, pp. 13-8. A necessidade de compatibilizar essas tais teorias gerou debates fenomenais, pois acabavam tendo implicações não somente filosóficas relativas à ação do intelecto sobre as potências volitivas, mas também na ordem da salvação, quanto à providência divina e à graça. O problema estava na compatibilização das teorias importantes no pensamento cristão em oposição ao "necessitarismo cosmológico" greco-árabe. Cabe recordar que essa tese foi anunciada entre as 219 condenadas no *Syllabus* em 7 de março de 1277, pelo Bispo Estevão de Tempier em Paris. Puttallaz apresenta o *Syllabus* de condenação como um dos importantes documentos para se analisar corretamente o problema da liberdade no sec. XIII. Cf. F. PUTALLAZ, *Insolente Liberté. Controverses et condamnations au XIIIe. Siècle*. Fribourg: Éditions Universitaires Fribourg, 1995, pp. xii-xv. Pode-se também conferir o capítulo "L'Usage de l Raison philosophique" em F. PUTALLAZ, *Figures Franciscaines: de Bonaventure à Duns Scot*. Paris: Éditions du Cerf, 1997, pp. 25-78, sobre o envolvimento de Olivi nos debates do final do século XIII. Cf. também S. PIRON, 'La liberté divine et la destruction des idées chez Olivi', in *Pierre de Jean Olivi (1248-1298). Pensée scolastique, dissidence spirituelle et société*. Paris: Vrin, 1999, pp. 71-89.

Cf. Robert PASNAU, 'Olivi On Human Freedom', in *Pierre de Jean Olivi (1248-1298): Pensée Scolastique, Dissidence spirituelle et Société* (Paris: Vrin, 1999), p. 224ss.

<sup>397</sup> "The contrast between the independence of spirit and the determinism of matter became a characteristic feature of Franciscan thought." J. B. KOROLEC, 'Free will e free choice', in *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy. From the rediscovery of Aristotle to the disintegration of Scholasticism (100-1600)* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), p. 631.

<sup>398</sup> Cf. J. B. KOROLEC, 'Free will e free choice', in *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy. From the rediscovery of Aristotle to the disintegration of Scholasticism (100-1600)* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), p. 636.



nomedos: Valter de Bruges, Guilherme de la Mare, Mateus de Aquasparta, como os responsáveis por radicalizar a tese de que a vontade tem primazia causal na ação.<sup>399</sup> Daí se estabelece uma certa tendência em considerar os Franciscanos como voluntaristas.

Contudo, esse tipo de tratamento dos conceitos filosóficos medievais é pouco elucidativo, pois obscurece a diversidade de teorias dos pensadores medievais sobre a liberdade da vontade. Entretanto, dado que o conceito de 'voluntarismo' é comumente utilizado, ele não será evitado aqui, não obstante, ele é tomado como uma teoria que descreve a vontade como um poder ativo que produziria efeitos desde que seja tomada como causa principal da ação livre.<sup>400</sup>

Pasnau<sup>401</sup> distingue dois modos das teorias acerca da liberdade da vontade: o tipo *from the grow up* – a partir das considerações sobre as relações causais que envolvem as faculdades da ação humana, e pretendem responder: como, dadas as relações causais, é possível que a vontade seja livre? Essa teoria seria classificada na família *compatibilista*. Segundo Pich, “[...] compatibilistas aceitam o determinismo, isto é, creem que a liberdade (da vontade) é compatível com o determinismo causal dos fatos.”<sup>402</sup> Outro tipo é *from the top down*: faz-se declarações sobre as condições requeridas para a liberdade humana, e constrói-se teorias a partir dessas condições. Esse último tipo considera fundamental a experiência da liberdade e a realidade da responsabilidade moral, dado que essa última é categorizada em função da primeira. Esse tipo de teoria está próximo a

---

<sup>399</sup> Bettoni na apresentação da controvérsia acrescenta João de Peckam e Rogério de Marston a S. Boaventura e, de fora da Ordem Franciscana, Henrique de Gand. Cf. EfreM BETTONI, *Le Dottrine filosofiche di Pier di Giovanni Olivi: saggio* (Milano: Vita e Pensiero, 1959), p. 416. Cf. nota 412.

<sup>400</sup> Cf. Roberto Hofmeister PICH, ‘Ensaio Introdutório - Contingência e Liberdade’, in *Textos sobre poder, conhecimento e contingência*, trans. by Roberto Hofmeister Pich (Porto Alegre: EDIPUCRS, 2008), p. 26.

<sup>401</sup> Cf. Robert PASNAU, Olivi On Human Freedom, in *Pierre de Jean Olivi (1248-1298): Pensée Scolastique, Dissidence spirituelle et Société*. Paris: Vrin, 1999, p. 15.

<sup>402</sup> Roberto Hofmeister PICH, ‘Ensaio Introdutório - Contingência e Liberdade’ in *Textos sobre poder, conhecimento e contingência*, trans. by Roberto Hofmeister Pich (Porto Alegre: EDIPUCRS, 2008), p. 28. Neste ensaio introdutório o autor apresenta relevante e atualizada bibliografia sobre o tema da liberdade especialmente sobre Duns Scotus.

posições incompatibilistas, que assumem não ser a liberdade compatível com o determinismo.<sup>403</sup>

Olivi pode ser considerado um incompatibilista libertário. O desempenho da liberdade de escolha é interpretado por ele em termos da potência volitiva ser a causadora eficiente de sua própria ação. A tese que Olivi assume e defende é que a *vontade* está totalmente livre de determinação causal eficiente além dela mesma, em diferença às teorias consideradas *intelectualistas*, como a de Tomás de Aquino<sup>404</sup>. Olivi mostra que a contratese seria falsa, pela consequência indesejável de que afirmar o intelecto como “mais nobre e livre” do que a vontade seria uma tese “insana e destruidora da fé”.<sup>405</sup>

Bettoni considera que toda a teoria da alma humana em Olivi é orientada pelo critério de que a liberdade do arbítrio não pode ser refutada.<sup>406</sup> Isso se

---

<sup>403</sup> Cf. Roberto Hofmeister PICH, ‘Ensaio Introdutório - Contingência e Liberdade’ in *Textos sobre poder, conhecimento e contingência*, trans. by Roberto Hofmeister Pich (Porto Alegre: EDIPUCRS, 2008), p. 28.

<sup>404</sup> “Para Tomás de Aquino, o intelecto desempenha papel central no agir moral e, por conseguinte, também na experiência da liberdade, dado que atua como causa teleológica da ação da vontade que, por natureza, se inclina ao seu objeto: O intelecto (causa final) mostra à vontade (causa eficiente) em cada caso os fins de ação (bens apreendidos intelectualmente), de maneira que ele a determina racionalmente à plenitude de realização natureza (à felicidade) na prática do bem.” Roberto Hofmeister PICH, ‘Ensaio Introdutório - Contingência e Liberdade’ in *Textos sobre poder, conhecimento e contingência*, trans. by Roberto Hofmeister Pich (Porto Alegre: EDIPUCRS, 2008), pp. 24-5. Cf. Thomas AQUINO. ST 1a80.2c; *De Veritate*, 24,1 In. *Corpus Thomisticum*, Subsidia studii ab Enrique Alarcón collecta et edita Pompaelone ad Universitatis Studiorum Navarrensis aedes ab A.D. MM. <<http://www.corpusthomisticum.org/>> [accessed 10 Out. 2012].

<sup>405</sup> OLIVI, *II Sent.*, q. 57, ad 21, p. 365: “Ad vicesimum primum dicendum quod quidam velle videntur quod intellectus plus habeat de ratione nobilitatis et libertatis quam voluntas. Unde et volunt quod intellectus nobiliori modo moveat voluntatem quam e contrario, et quod voluntas non possit in opposita nisi per hoc quod una scientia potest esse contrariorum. Quorum insania quanta sit et quantum deroget nostrae fidei in suis materiis habet tangi.” Segundo Bettoni, a opinião da dependência da vontade ao intelecto é respectiva à psicologia tomista. E a posição em que a liberdade tenha raízes tanto no intelecto quanto na vontade é respectiva à S. Boaventura. Cf. Efrem BETTONI, *Le Dottrine filosofiche di Pier di Giovanni Olivi: saggio* (Milano: Vita e Pensiero, 1959), pp. 416-7; p. 420.

<sup>406</sup> Cf. Efrem BETTONI, *Le Dottrine filosofiche di Pier di Giovanni Olivi: saggio* (Milano: Vita e Pensiero, 1959), pp. 398-9.

confirma textualmente em Olivi: “É muito perigosa toda a opinião a partir da qual pode ser destruída a liberdade do arbítrio.”<sup>407</sup> Ora, não parece haver novidade nessa asserção, pois era assumido como uma tese geral indubitável a liberdade da vontade do ser humano<sup>408</sup>. Ele indica que, para Olivi, a vontade não é somente um poder para opostos – *potestas oppositorum* –, porque esse poder seria uma consequência da própria autodeterminação, pois somente é possível escolher entre opostos caso seja possível à potência volitiva querer algo por si, a saber, autodeterminar-se.<sup>409</sup> Assim, nota-se que tratar da potência volitiva implica explorar algumas implicações do conceito oliviano de liberdade.

De fato, o tema da liberdade é pervasivo nos textos de Olivi. Na *Questão* 42, ele discute as condições da liberdade da vontade de Deus<sup>410</sup>. Na *Questão* 51, discute a liberdade da vontade nos loucos, crianças e pessoas enquanto dormem.

---

<sup>407</sup> OLIVI, *II Sent.*, q. 54, p. 249: “Periculosissima autem est omnis opinio ex qua in fortitudine videtur posse destrui libertas arbitrii.”

<sup>408</sup> A convicção de que o ser humano é livre e, portanto, sujeito à admiração ou punição era comum aos autores medievais cristãos. Essa convicção era assumida com a força de um postulado que as teorias antropológicas e morais teriam de se esforçar em explicar com coerência. Mas isso não significa que os debates tenham sido abrandados, aliás era, de fato, motivador de disputas constantes. As compilações atuais de Filosofia Medieval que, antes de classificar o tópico da liberdade da vontade como pertencente à *Ética* ou *Política*, aloca-o da decisão livre como pertencente ao debate da Natureza Humana, a saber, de *Antropologia*. Dois exemplos dessa classificação: o primeiro no *The Cambridge Companion to Medieval Philosophy* aparece no artigo sobre a *Natureza Humana*. E outro, o *The Cambridge Companion of Later Medieval Philosophy* o tema da vontade livre e livre-arbítrio no capítulo de *Filosofia da Mente e da Ação*, não nos capítulos sobre *Ética* ou *Política*. Cf. J. B. KOROLEC, ‘Free will e free choice’, in *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy. From the rediscovery of Aristotle to the disintegration of Scholasticism (100-1600)*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997, pp. 629-41. E Pasnau ressalta que os desacordos quanto à natureza humana “conduzem diretamente” a desacordos em *Ética* e *Política*. Isso aponta para uma certa proeminência teórica da antropologia à *ética* e à *política*. Cf. R. PASNAU, “Human Nature”, in *The Cambridge Companion to Medieval Philosophy*. (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), p. 224.

<sup>409</sup> Cf. Efrem BETTONI, *Le Dottrine filosofiche di Pier di Giovanni Olivi: saggio* (Milano: Vita e Pensiero, 1959), pp. 399-420.

<sup>410</sup> Cf. sobre o tema da liberdade Divina o artigo de S. PIRON, *La liberté divine et la destruction des idées chez Olivi*, in *Pierre de Jean Olivi (1248-1298)*. Pensée scolastique, dissidence spirituelle et société. (Paris: Vrin, 1999), pp. 71-89.

Mas a *Questão 57* é o registro mais relevante em se tratando da liberdade da vontade humana. O título tematiza se há no homem liberdade da vontade – *Sit hominem liberum arbitrium*.<sup>411</sup> A asserção *ab initio* de seu *Respondeo* da *Questão 57* é categoricamente afirmativa acerca de que o ser humano é possuidor da liberdade da vontade – *Quod absque omni dubitationis scrupulo est tenendum in nobis esse liberum arbitrium*.<sup>412</sup> Na *Questão 57*, ele coloca a questão sobre a liberdade da vontade para refutar a sequência de argumentos que negam essa possibilidade. Entretanto, Olivi defende que a vontade é uma potência ativa em que o desempenho decisório é indeterminado extrinsecamente. Ele defende essa tese para mostrar que a liberdade da vontade é intrínseca à condição humana. A vontade em Olivi é descrita também em termos de sua indeterminação quanto ao objeto e quanto à sua primazia no ato de determinação do objeto em relação às outras potências. Esse é de fato um tópico que merece um tratamento cuidadoso em Olivi.

### 3.2.2.1 A experiência subjetiva (affectus) da liberdade da vontade

Olivi é um dos primeiros a sustentar que a liberdade é precípua à vontade.<sup>413</sup> Essa tese será de forte influência posterior, principalmente em João

---

<sup>411</sup>“The cluster of problems concerning human freedom and action which are discussed by modern and contemporary English-speaking philosophers under the title ‘freedom of the will’ were discussed in the Middle Ages under the heading ‘*liberum arbitrium*’. But the Latin expression cannot simply be translated by the English one, because it does not contain the Latin word for will (*voluntas*), and it was a matter of debate, among those who believed in the existence of *liberum arbitrium*, whether it was the will, or some other faculty, which was the bearer of the freedom involved in *liberum arbitrium*, and indeed whether the will is free at all.” J. B. KROLEC, ‘Free will e free choice’, in *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy. From the rediscovery of Aristotle to the desintegration of Scholasticism (100-1600)* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), pp. 629-41; p. 630.

<sup>412</sup> Cf. OLIVI, *II Sent.*, q. 57, p. 316ss.

<sup>413</sup> Cf. Peter NICKL, ‘Libertas proprie non est nisi in voluntate: Libertà e soggettività in Pietro di Giovanni Olivi’, in *Pierre de Jean Olivi, philosophe et théologien: actes du colloque de philosophie médiévale, 24-25 octobre 2008* (Berlin, New York: de Gruyter, 2010), pp. 357-8. Nickl neste ponto apresenta o envolvimento de muitos dos franciscanos em sustentar esse papel da vontade, principalmente após as teses condenadas de 1277. Boaventura interpreta a liberdade como iniciada pela razão e realizada [*consumatur*] pela vontade. Cf. “[...] cum liberum arbitrium sit facultas sive dominium, ex qua dicitur potentia facilis, non solum ad movendum se ipsam; sicut ratio movendi se inchoatur in ratione et consummatur

Duns Scotus. Nickl indica que esse é um primeiro aspecto a ser sublinhado. Outro aspecto, por assim dizer, fenomenológico, é relativo à experiência (subjettiva) da liberdade nas ações. No *Respondeo*, Olivi descreve a sua convicção relativa à liberdade da vontade mediante dois conjuntos de argumentos: por experimentos (*testificor/attestatur*) ou testificação *a posteriori*, fundado no pressuposto da experiência que os seres humanos possuem da liberdade; e, mediante a luz da razão, por testes pela via do *absurdo* e *non sequitur*.<sup>414</sup> Olivi mostra que há experiências na vida humana que por si já atestam a existência da liberdade da vontade.<sup>415</sup> A consciência dessas experiências é comum a todos, de modo que “nenhuma pessoa com mente saudável deveria duvidar”<sup>416</sup>.

---

in voluntate, sic et arbitrii libertas residet penes rationem et voluntatem, ita quod in una illarum potentiarum inchoatur et in alia consummatur. “*In II Lib. Sent.*, d. 25. p. 1, a. un. q. 6, II. p. 605. A posição que afirma a vontade como radicada na razão é de Thomas AQUINO. Cf. “Iudicare autem de iudicio suo est solius rationis, quae super actum suum reflectitur, et cognoscit habitudines rerum de quibus iudicat, et per quas iudicat: unde totius libertatis radix est in ratione constituta”. *De veritate*, q. 24 a. 2 co. In: <<http://www.corpusthomicum.org/qdv24.html>>. Bettoni comenta o contexto de Olivi: “[...] mentre san Tommaso riponeva nella ragione e precisamente nel giudizio pratico la radice della libertà, san Bonaventura e ancora più decisamente i suoi discepoli, Matteo d’Acquasparta, Giovanni Peckam, Pietro di Falco, Guglielmo de la Mare, Gualtiero de Bruges, Ruggero Marston, spalleggiati da Enrico di Gand, sostenevano essere la libertà una prerogativa esclusiva della volontà.” Efrem BETTONI, *Le Dottrine filosofiche di Pier di Giovanni Olivi: saggio* (Milano: Vita e Pensiero, 1959), p. 416.

<sup>414</sup> A utilização do *ad absurdum* e do *non sequitur* como estratégia se explica porque Olivi não recorre tão frequentemente às autoridades como fontes para sustentar os seus argumentos. Segundo ele, os “*pagani philosophi*” que defenderam posições contrárias à afirmação da liberdade da vontade nos humanos “[...] estavam não somente cegos e eram subversivos, mas cegavam e destruíam também aos seus seguidores.” Cf. OLIVI, *II Sent.*, q. 57, p. 316: “[...] non solum caeci et subversi fuerunt, sed etiam omnium suorum sequacium excaecatores et subversores.” Ele não explicita nominalmente estes filósofos pagãos, mas não parece ser difícil aqui reconhecer reflexos de versões greco-árabes do “necessitarismo” – posição obviamente contrária a que ele assume. Não haverá um tratamento específico desses argumentos aqui, mas uma aproximação em 3.2.2.2.

<sup>415</sup> OLIVI, *II Sent.*, q. 57, p. 316: “Quod autem impugnet manifestissima lumina et experimenta potest evidenter clarescere, si attendamus proprietatem affectum voluntati rationali seu libero arbitrio naturalissimorum e si cum hoc etiam attendamus suae actionis qualitem et modum.”

<sup>416</sup> OLIVI, *II Sent.*, q. 57, p. 317: “[...] nemo sanae mentis debet dubitare.” Não é o caso aqui de discutir a noção de *sanae mentis* em Olivi, ou na escolástica. Parece-me que essa afirmação simplesmente implica na admissão de que a liberdade é algo reconhecível em ações públicas pela maior parte das pessoas adultas.

Bettoni diz: “[...] de fato, a liberdade, como todos sabem, não se demonstra, como não se demonstra a vida: se constata.”<sup>417</sup>

Pasnau<sup>418</sup> sugere que há duas teses presentes em toda *Questão 57*:

T<sub>1</sub>: A liberdade da vontade é intrínseca à condição humana.

T<sub>2</sub>: As consequências em assumir as próprias atitudes não são ilusórias.

A T<sub>1</sub> é uma tese fundamentalmente antropológica. A consequência desagradável de negar a liberdade da vontade é que nos reduzimos a “bestas intelectuais ou possuidoras de intelecto” – *bestiae intellectuales seu intellectum habentes*<sup>419</sup>. Bettoni sintetiza: “[...] se não fosse livre, o homem não poderia ser aquilo que é, nem agir como age. Excluída a liberdade, tudo aquilo que caracteriza o mundo da nossa experiência e o distingue em relação ao mundo animal, *ipso facto*, dissolve-se.”<sup>420</sup>

A T<sub>2</sub> apela para a realidade das atitudes que experienciamos na vida, e embora a T<sub>2</sub> não seja uma tese metafísica, mas se baseia em um apelo à experiência pública de decisão que se aceita intuitivamente. Nota-se que não há uma prova rigorosa, pois Olivi descreve as experiências de liberdade da vontade em termos de *affectus*, a saber, atitudes disposicionais.<sup>421</sup> O importante é que os

<sup>417</sup> “La libertà in fatti, como tutti sanno, no si dimostra, come non si dimostra la vita: si constata.” EfreM BETTONI, *Le Dottrine filosofiche di Pier di Giovanni Olivi: saggio* (Milano: Vita e Pensiero, 1959), pp. 400-1.

<sup>418</sup> Cf. Robert PASNAU, ‘Olivi On Human Freedom’, in *Pierre de Jean Olivi (1248-1298): Pensée Scolastique, Dissidence spirituelle et Société* (Paris: Vrin, 1999), pp. 15-25.

<sup>419</sup> Cf. OLIVI, *Il Sent.*, q. 57, p. 338: “Nec mirum, quia, uto ita dicam, id quo proprie sumus, personalitatem scilicet nostram, a nobis tollit nihilque amplius nobis dat nisi quod simus quaedam bestiae intellectuales seu intellectum habentes.”

<sup>420</sup> “L’uomo no potrebbe essere quello che è, nè agire come agisce, se non fosse libero; tolta la libertà, tutto quello che caratterizza il mondo della nostra esperienza e lo contraddistingue di fronte al mondo animale, *ipso facto* si dissolve.” EfreM BETTONI, *Le Dottrine filosofiche di Pier di Giovanni Olivi: saggio* (Milano: Vita e Pensiero, 1959), p. 411.

<sup>421</sup> Pasnau traduz *affectus* diretamente pelo termo inglês *attitude*. Cf. Robert PASNAU, ‘Olivi On Human Freedom’, in *Pierre de Jean Olivi (1248-1298): Pensée Scolastique, Dissidence spirituelle et Société* (Paris: Vrin, 1999), pp. 15-25. Nickl usa a expressão “affetto” ou “esperienza soggettiva, insostituibile”. Cf. Peter NICKL, ‘Libertas proprie non est nisi in

*affectus* dependem de uma experiência interna, mas não se reduzem a um mero estado mental, pois têm implicações externas, a saber, públicas.

A descrição oliviana das atitudes disposicionais [*affectus*] engloba sete grupos, distribuídos sem um critério claro: 1. rivalidade invejosa, ira e misericórdia; 2. amizade e inimizade; 3. glória e vergonha; 4. gratidão e ingratidão; 5. sujeição e reverência com domínio e liberalidade (*libertatis*); 6. esperança e difidência; e, 7. temor e solicitude com desdém e negligência.<sup>422</sup> A partir da constatação da existência interna e pública desses *affectus*, não se pode negar a existência da liberdade da vontade. Para isso, Olivi mostra que a experiência da liberdade da vontade, atestada pelos *affectus*, não é privada, ou seja, não é atestada somente na própria mente do sujeito – *non solum in proprio supposito attestantur*.<sup>423</sup>

Claro que, em certo aspecto, um *affectus* é analisável na perspectiva de primeira pessoa, por exemplo, quando a atestação interna ocorre ao se ter consciência da capacidade de se autogovernar, mesmo que somente um estado mental não seja a condição suficiente para a liberdade da vontade. Na verdade, o *affectus* não existe meramente como estado mental. O *affectus* é um dado descritivo que Olivi utiliza para mostrar que a consciência da liberdade da vontade não se dá somente em perspectiva interna, mas exige o *dado* externo: a confirmação pública. Esse dado externo tem de ser analisável em perspectiva de

---

voluntate: Libertà e soggettività in Pietro di Giovanni Olivi', in *Pierre de Jean Olivi, philosophe et théologien: actes du colloque de philosophie médiévale, 24-25 octobre 2008* (Berlin, New York: de Gruyter, 2010), p. 358. Entretanto, em português, tanto *atitude* quanto *afeto* são ambíguos, por isso acrescentamos um adjetivo para especificar o conteúdo que expressa. A tradução do termo *affectus* poderia ser tanto *estado* como *disposição*. Em Olivi, essas palavras não cobrem o conceito, por isso assume-se o uso da expressão: *atitude disposicional*, pois indica que é uma atitude voluntária, interna ao agente, orientada por uma disposição para uma ação com caráter público. Por vezes, mantemos o uso do termo latino – *affectus*.

<sup>422</sup> Cf. OLIVI, *Il Sent.*, q. 57, pp. 317-23. Cf. também em Efrem BETTONI, *Le Dottrine filosofiche di Pier di Giovanni Olivi: saggio* (Milano: Vita e Pensiero, 1959), p. 401.

<sup>423</sup> OLIVI, *Il Sent.*, q. 57, p. 323: "Qui igitur has septem combinations affectum vult subtilius prescrutari manifeste videbit quod non solum in proprio supposito attestantur esse quandam dominativam libertatem seu quandam personam dominative in huiusmodi affectibus se habentem, sed etiam in aliis hominibus, ad quos ipsi affectus feruntur, hoc ipsum testificantur inesse." Cf. também em Efrem BETTONI, *Le Dottrine filosofiche di Pier di Giovanni Olivi: saggio* (Milano: Vita e Pensiero, 1959), pp. 408-10.

terceira pessoa. Portanto, dado o *affectus*, tem-se a liberdade da vontade. Tecnicamente, uma atitude disposicional qualquer é condição suficiente para a liberdade da vontade no ser humano.

$P_1$ : Se há um *affectus*, então há liberdade da vontade.

Um outro modo de deduzir o argumento recorrente em Olivi é:

$P_a$ : Se não há liberdade da vontade, então não há *affectus*.

Ora, a existência dos *affectus* não pode ser negada, pois eles são o tipo de atitude que têm confirmação pública, a saber, dada por outros seres humanos. Daí,

$P_b$ : Os *affectus* têm existência pela confirmação pública.

Dado  $P_a$  e  $P_b$ , por *modus tollens*, tem-se:

$C_{ab}$ . A liberdade da vontade é o caso.

Em outros termos, como as atitudes disposicionais – *affectus* – são reconhecidas publicamente, portanto, elas existem. Se elas existem, então *deve* existir liberdade da vontade. Assim, dado  $C_{ab}$  e  $P_1$ , a liberdade da vontade se revela na relação com os outros, o que confirma a  $T_2$ .<sup>424</sup>

Após a análise estrita do argumento de Olivi, passa-se à análise que ele apresenta na *Questão 57* das atitudes disposicionais. Ele decompõe cada *affectus*

---

<sup>424</sup> “Moreover, as he explicitly notes, we should be persuaded not just of our own free will, but of the free will of all human beings, since these arguments are based not on private experience, but on our relationships with others.” Robert PASNAU, ‘Olivi On Human Freedom’, in *Pierre de Jean Olivi (1248-1298): Pensée Scolastique, Dissidence spirituelle et Société* (Paris: Vrin, 1999), p. 17.



em sua causa ou princípio motivador, meio de execução (ou de exequibilidade) e finalidade ou objetivo a ser alcançado. Olivi assume como um fato que ninguém aplica de modo correto uma reprimenda ou uma punição a um animal ou a alguém que não esteja no uso livre da razão. Mas, uma pessoa que possui o uso livre da razão, e ele enfatiza, deve ser considerada como imputável.<sup>425</sup>

A ira tem por princípio motivador uma ação reprovável. *Reprovável* tem de ser lido no seu aspecto modal – ser possível de reprimenda – e ainda ser uma ação resultante da livre vontade do agente.<sup>426</sup> Ora, quanto ao meio/regra de ação, pode-se escolher os meios justos ou injustos para agir. Sabe-se que a escolha do meio injusto implica na possibilidade de culpabilização.<sup>427</sup> E essa culpabilização ou penalização é que se relaciona ao fim ou objetivo da ação, pois quem comete uma injúria, na medida em que é ser racional, tem de ser penalizado de modo equânime à injúria.<sup>428</sup> Somente é possível que essa atitude disposicional seja o caso quando há o claro reconhecimento de que a ação realizada ocorreu por liberdade da vontade. Portanto, na ação mediante a liberdade da vontade, o homem tem *potestas* para agir conforme seu motivo, meio e fim.

P<sub>2</sub>: Dada a liberdade da vontade, pode-se agir mediante a eleição do motivo, meio e fim.

Contudo, se o agente “não tivesse o poder livre de não fazer” o ato resultante não poderia ser considerado uma injúria ou algo feito de modo errado.<sup>429</sup> Se a liberdade

---

<sup>425</sup> OLIVI, *II Sent.*, q. 57, p. 317: “Nemo enim proprie zelum irae seu affectum increpationis et punitionis assumit contra malum factum a bestia vel a quocunque non habente usum rationis liberum, sicut homo assumit et censet esse assumendum contra malum factum ab habente; liberum rationis usum et contra ipsum facientem, in quantum talem.”

<sup>426</sup> As noções de agente e paciente são desenvolvidas em 4.2.1.2.

<sup>427</sup> OLIVI, *II Sent.*, q. 57, p. 318: “[...] quia proprie movetur secundum regulam iusti e iniusti, ita quo semper aestimat, sive vero sive falso, alterum inuste et culpabiliter offendisse.”

<sup>428</sup> OLIVI, *II Sent.*, q. 57, p. 318: “[...] quia finaliter poenam irrogare intendit ei qui modo praedicto particeps poenae esse potest, intendit etiam alterius culpam seu iniuriam et offensam poenam reducere ad ordinem debitum seu ad ordinem desideratum. Praeterea, vix est aliquis ita privatus sensu aequitatis quin, quando pro manifestis et enormibus excessibus punitur, aestimet apud se hoc recte et rationabiliter fieri.”

<sup>429</sup> OLIVI, *II Sent.*, q. 57, p. 317: “Nemo enim proprie zelum irae seu affectum increpationis et punitionis assumit contra malum factum a bestia vel a quocunque non habente usum

da vontade não fosse um pressuposto para o *affectus*, então os atos de injustiça não poderiam ser culpabilizados. Um agente poderia produzir um ato racionalmente calculado e injusto, mas sem a liberdade da vontade, o agente não poderia ser sujeito à punição. Estritamente, não poderia nem mesmo ser agente moral.<sup>430</sup>

No *affectus* da amizade ou inimizade também se pode testificar a liberdade da vontade. A amizade é uma relação mútua entre duas pessoas que existe unicamente em razão do amigo. Se fosse por outra razão, não seria propriamente uma perfeita amizade.<sup>431</sup>

---

rationis liberum [...] De solo enim tali sentit qui irascitur quo hoc facere non debuit et quod vitare et praecavere potuit, et super hoc sensu fundatur motus zeli vel irae. Iste autem sensus est falsissimus et super falsissimo obivto fundatus, si homo, quando hoc malum agebat, non habebat liberam potestatem non faciendi, aut si ad minus non habuit liberam facultatem vitandi quod per nullam occasionem in hoc malum faciendum necessitaretur.”

<sup>430</sup> Embora Olivi não entre no debate explícito da justiça, ao menos não nesta questão, ele oferece claramente aqui algum instrumental conceitual para pensar a noção de responsabilização jurídica. Adiante, no bloco dos argumentos sobre as consequências indesejáveis de eliminar a liberdade da vontade, sem a liberdade da vontade, a lei perderia a força de ordenamento com estatuto e intenção de obrigação promulgado publicamente pelas autoridades competentes. Cf. OLIVI, *II Sent.*, q. 57, p. 336: “[...] vim legis habere non potest, cum lex non sit aliud quam mandatum vel statutum cum intentione obligandi datum et publice promulgatum ab eo qui auctoritatem habuit super istis.”

<sup>431</sup> Um artigo importante sobre o tema é de Sharon M. KAYE, ‘Why the Liberty of Indifference Is Worth Wanting: Buridan’s Ass, Friendship. and Peter John Olivi’, in *History of Philosophy Quarterly*, v. 21, 2004, pp. 21-42. Ela prova que o argumento de Olivi sobre a verdadeira amizade depende da aceitação da noção de liberdade da indiferença. Segundo Kaye, a liberdade de indiferença, ou seja, a capacidade do ser humano de agir em função de um objeto sem qualquer razão, está “under fire from all sides”, seja dos libertários ou dos deterministas. Kaye “It seems a foregone conclusion that the liberty of indifference is not worth wanting.” (p. 21). Em outros termos: as três teses contrárias à liberdade de indiferença, ou da indeterminação da vontade, compartilhadas, com ênfases distintas pelos libertários e deterministas, estão voltadas ao experimento do Asno de Buridan: “1. No one ever faces perfectly balanced choices.” (pp. 24-5). Representada por LEIBNIZ. *New Essays*, II, I 15, p. 116: “Every impression has an effect, but the effects aren’t always noticeable. When I turn one way rather than another it is often because of a series of tiny impressions that I am not aware of but which make one movement slightly harder than the other. All our casual unplanned actions result from a conjunction of tiny perceptions; and

O amigo é um outro que tem de ser aceito como um ente singular e pessoalmente [*personaliter*].<sup>432</sup>

Entretanto, se o amigo não tem liberdade da vontade, não tem pleno domínio de si. E assim não pode estabelecer uma relação com um outro, pois será meramente sujeito a outro, como se fosse uma posse de alguém, tal como um

---

even our customs and passions, which have so much influence when we *do* plan and decide, come from the same source. For these ‘behavioural’ tendencies come into being gradually, and so without our tiny perceptions we wouldn’t have acquired these noticeable dispositions. I have already remarked that anyone who excluded these effects from moral philosophy would be copying the ill-informed people who exclude insensible corpuscles from natural science.”; “2. Even if one did face a perfectly balanced choice, one would not need a will to break the tie. [no case do Asno de Buridan].” Esta posição sustentada em Nicholas RESCHER, ‘Choice Without Preference. A Study of the History and of the Logic of the Problem of ‘Buridan’s Ass’, in *Kant-Studien*, v. 51, n. 1-4, 1959, pp. 142-75.; “3. Even if one did use the will for tie-breaking, this would only render free choice insignificant.” O representante dessa posição é o libertário Robert KANE, em *The significance of Free Will* (New York: Oxford Press, 1996), p. 198: “Neither of the expressions ‘liberty of indifference’ nor ‘liberty of spontaneity’ was very accurate for the kinds of freedom they were supposed to describe, but both expressions served well the purposes of modern critics of free will and both are still employed in twentieth-century debates.<sup>4</sup> One reason for the persistence of these expressions is that there is a kernel of truth in the association of nondeterminist free will with the medieval notion of a liberty of indifference. But the whole truth is more complicated than this kernel and more interesting. On my theory, the role of ‘indifference’ (to alternatives) in free will is taken over by the notion of ‘incommensurability’ (of alternatives and points of view) a seminal notion having significance for twentieth-century philosophy beyond free will debates.” KAYE mostra ser possível desmontar os três argumentos “on fell swoop” recorrendo ao argumento da amizade verdadeira em Olivi, cf. Sharon M. KAYE, ‘Why the Liberty of Indifference Is Worth Wanting: Buridan’s Ass, Friendship. and Peter John Olivi’, in *History of Philosophy Quarterly*, 21, 2004, p. 25. Pode-se cf. também um comentário conciso em Peter NICKL, ‘Libertas proprie non est nisi in voluntate: Libertà e soggettività in Pietro di Giovanni Olivi’, in *Pierre de Jean Olivi, philosophe et théologien: actes du colloque de philosophie médiévale, 24-25 octobre 2008* (Berlin, New York: de Gruyter, 2010), p. 358.

<sup>432</sup> Olivi não esclarece o que quer dizer com *personaliter*. Cf. OLIVI, *II Sent.*, q. 57, p. 319: “Non enim potest homo ferri ad alterum ut ad amicum nisi aspiciendo et accipiendo ipsum ut quoddam per se ens singulariter et personaliter in se ipso consistens; fertur enim amicitia ad amicum propter ipsummet amicum et sui gratia, aliter enim non esset proprie et perfecte amicitia.”

servo possuído pelo seu senhor tem a utilidade de servi-lo.<sup>433</sup> O amigo sempre opta (livremente) por outro amigo, o que não impede que, após a relação de amizade estabelecida, se possa alcançar alguma utilidade com a livre decisão de ambas partes.

Ora, não há possibilidade de optar a não ser que se tenha domínio de si e liberdade dominativa. Pasnau interpreta o *affectus* da amizade como uma decisão possível de quem age de modo autônomo.<sup>434</sup> Embora Olivi não use a palavra correlata à *autonomia*, pois sua teoria não envolve nenhum tipo de representação de uma lei para sua vontade, a *dominativam libertatem* expressa a condição de o poder de decisão estar radicado na vontade.

P<sub>3</sub>:O poder de decisão é intrínseco à vontade.

Sob essa condição de liberdade *dominativa*, a amizade é uma relação em que se afeta [*afficit*] o outro como se fosse a si mesmo, pois o amigo é um *outro* de si mesmo, ou ainda, um outro eu, tal como na vertente aristotélica. Por seu turno, a

---

<sup>433</sup> OLIVI, *Il Sent.*, q. 57, p. 320: “[...] sicut servus possidet a domini et illius utilitati deservire et illius gratia esse.”

<sup>434</sup> “We might make this point differently by saying that one can be friends only with someone who is *autonomous*.” Robert PASNAU, ‘Olivi On Human Freedom’, in *Pierre de Jean Olivi (1248-1298): Pensée Scolastique, Dissidence spirituelle et Société* (Paris: Vrin, 1999), p. 16. Entretanto, é desaconselhável associar o uso dado aqui com o conceito de autonomia em Kant, pois em Olivi não há explicitamente ou *prima facie* a vontade como capaz de representar leis a si mesma. Bettoni também se refere à autodeterminação como autonomia. “L’autonomia della volontà di fronte a qualsiasi oggetto si manifesta soprattutto nel fatto che noi possiamo trattenerci dal volere le cose che ci attirano di più e, viceversa, volere quello che ci ripugna al massimo. [...] Tale autonomia si esprime come indeterminazione della volontà non solo di fronte agli oggetti, ma anche di fronte allo stesso agire e al modo o misura dell’agire.” Efrem BETTONI, *Le Dottrine filosofiche di Pier di Giovanni Olivi: saggio* (Milano: Vita e Pensiero, 1959), pp. 404-5. Nota-se que esse uso que Bettoni faz de ‘autonomia’ também não é justificado e, de fato, é mais próximo à expressão ‘indeterminação’ como ele mesmo sugere.

inimizade é analisada sob as mesmas cláusulas da amizade<sup>435</sup>, mas obviamente ao contrário.

A submissão livre e a reverência também são *affectus* possíveis somente sob o pressuposto da liberdade da vontade. De fato, mesmo alguém que serve voluntariamente é súdito a superiores, mas é ele que tem em si o poder de se autodominar e poder de se ordenar. Os exemplos de Olivi mostram que a submissão dos filhos aos pais e dos cidadãos às leis civis são exemplos de submissão e reverência livres. Ora, se não fosse pela pressuposição da liberdade, a sujeição aos pais e o cumprimento das leis de uma cidade não passariam de uma mera ação necessária de uma inclinação.<sup>436</sup> Assim, a descrição coerente da natureza da obrigação, submissão livre e reverência, sustenta-se somente devido à liberdade da vontade.

Com efeito, a liberdade da vontade não necessita de uma prova ou de uma demonstração. Olivi deixa claro que as atitudes disposicionais – *affectus* – são reconhecidas interna e publicamente como marcas da liberdade. Sendo assim, a raiz da potência volitiva é sua condição de determinar a si mesma sua ação. Daí, tem-se o que se chama de indeterminação externa da vontade.

---

<sup>435</sup> A interpretação do argumento da amizade em Olivi, por Sharon M. KAYE, 'Why the Liberty of Indifference Is Worth Wanting: Buridan's Ass, Friendship. and Peter John Olivi', *History of Philosophy Quarterly*, 21, 2004, pp. 27-8, é:

"1) Human beings have true friends.

2) True friends must be chosen for their sakes.

3) To choose something for its own sake is to choose without sufficient reason.

4) To choose without sufficient reason is to choose from a state of indifference.

5) Only free will can execute a choice from a state of indifference.

6) Therefore, human beings have free will."

<sup>436</sup> OLIVI, *II Sent.*, q. 57, p. 321: "Unde patet indubitander quod omnis affectus quo servi aut subditi suos superiores et dominos reverentur clamat eos habere potestatem dominativam et imperativam. Quod etiam filii aestiment se obligatos ad oboediendum patri et cives ad oboediendum legibus civilibus: satis clamat tam in ipsis qui se obligatos esse se sentiunt esse liberum arbitrium; alias enim nulla potest esse ratio obligationis, sed solum arctatio cuiusdam necessarie inclinationis."

### 3.2.2.2 A indeterminação externa da potência volitiva

A antropologia de Olivi está fundada na noção de liberdade da vontade (cf. T<sub>1</sub>). Esse tópico é um dos cernes conceituais que marcaram profundamente os pensadores da Ordem Franciscana do fim do século XIII. Mas, o que exatamente é a liberdade da vontade em Olivi? Qual é a descrição adequada? Putallaz indica que talvez não haja em Olivi um aparato conceitual explícito acerca da liberdade humana (cf. T<sub>1</sub> e T<sub>2</sub>), mas isso pode ter sido um dos temas de seus sucessores, como Pedro de Trabes.<sup>437</sup>

Mas, se for retomada a premissa (P<sub>3</sub>) acima, a liberdade da vontade é caracterizada por ser *dominativa*. Se o poder de decisão está radicado na vontade, então ela não possui uma determinação prévia. Ora, Olivi analisa o modo e a qualidade da ação da indeterminação da liberdade<sup>438</sup>. A sua tese geral é: “[...] a vontade tem suma indeterminação com relação aos objetos, atos e modos de ação.”<sup>439</sup>

T<sub>3</sub> :A vontade é indeterminada com relação aos objetos, atos e modos de ação.

---

<sup>437</sup> Cf. François-Xavier PUTALLAZ, *Figures Franciscaines: de Bonaventure à Duns Scot* (Paris: Éditions du Cerf, 1997), pp. 98-9. Pode-se consultar uma versão desta discussão em Márcio Paulo CENCI, ‘A indeterminação da vontade em Pedro de João Olivi’ *Thaumazein*, 11 (2013), pp. 246-265.

<sup>438</sup> Segundo Kaye, o que ela chama de liberdade de indiferença, ou seja, a capacidade do ser humano de agir em função de um objeto sem qualquer razão, está “under fire from all sides”. Sharon M. KAYE, ‘Why the Liberty of Indifference Is Worth Wanting: Buridan’s Ass, Friendship. and Peter John Olivi’, *History of Philosophy Quarterly*, 21, 2004, p. 21. De um lado, os deterministas que afirmam não ser necessária tal liberdade, pois não se faz um balanço perfeitamente neutro na escolha. Por outro lado, os libertários que afirmam que escolher entre opostos é tornar insignificante a noção de liberdade. Daí Kaye coloca o problema de seu artigo: “It seems a foregone conclusion that the liberty of indifference is not worth wanting.” (Id., p. 21).

<sup>439</sup> OLIVI, *II Sent.*, q. 57, p. 326: “Voluntas enim habet summam indeterminationem respectu obiectorum et actuum et modorum agendi.”

Como é típico no esquema de análise de Olivi, ele na sequência pondera decompor a proposição em seus conceitos ( $T_3$ ). Assim, ele analisa a indeterminação em relação aos objetos, em seguida quanto aos atos e, por fim, a indeterminação propriamente dita.

A vontade é uma potência ativa de ‘voltar-se’ ao fim que é objeto que se apresenta como bom, seja ele, por exemplo, um caso de justiça ou mera utilidade, ou prazer (entretanto, não se volta a um objeto em específico). Os objetos são as possibilidades dispostas à vontade,<sup>440</sup> mesmo que ela não se confunda com seus objetos.<sup>441</sup> Contudo, a vontade somente pode decidir qual é o objeto de sua ação sob a condição de ser livre de determinações. Em outros termos, essa indeterminação frente ao objeto lhe é precípua.<sup>442</sup> Portanto, a liberdade da vontade não está (somente) em decidir entre os objetos, mas é a condição para decidir temporalmente anterior à determinação de um objeto.

P<sub>4</sub>: A liberdade da vontade é o pressuposto para (qualquer) determinação de seu objeto de ação.

Aqui, segundo Kaye, Olivi é o primeiro latino a usar o experimento mental conhecido por *Asno de Buridan*<sup>443</sup>. Olivi desenvolve esse experimento mental em duas versões: (1) Se for o caso de escolher por preferência [*praeeligere*] uma entre duas frutas iguais, ou entre objetos que apresentam a mesma utilidade. ‘Sentimos’ – *sentimus quod*<sup>444</sup> – que não há uma causa exterior à própria decisão que nos

<sup>440</sup> OLIVI, *II Sent.*, q. 57, p. 326: “Non enim poterit ad bonum iustitia se elevare, nisi possit percipere ordinem boni iustitiae et nisi amore boni iustitiae possit se refrenare et regulare ab amore boni commodi seu utilis et ab amore boni delectabilis.”

<sup>441</sup> OLIVI, *II Sent.*, q. 77, p. 153: “Praeterea, tunc potentia voluntatis, in quantum potentia, differt ab amore sui, sicut differunt duae formae substantiales unius totalis naturae constituivae. Et tunc falso diceretur quod praefatus amor esset essentia potentiae volitivae aut quod potentia volitiva per suam essentiam se amaret.”

<sup>442</sup> OLIVI, *II Sent.*, q. 57, p. 326: “Sed hanc indeterminationem seu ambitum impossibile est eam habere sine libertate.”

<sup>443</sup> Kaye reconstrói a história do experimento mental de Asno de Buridan no Capítulo 01: “The history of the Buridan’s Ass Thought Experiment”. Cf. Sharon M. KAYE, ‘Why the Liberty of Indifference Is Worth Wanting: Buridan’s Ass, Friendship. and Peter John Olivi’, *History of Philosophy Quarterly*, 21, 2004, pp. 22-4.

<sup>444</sup> Cf. OLIVI, *II Sent.*, q. 57, p. 327.

obrigue a optar por uma ou outra fruta. As frutas são semelhantes e em tudo equivalentes, daí não há razão para escolher uma ou outra. Então, sem qualquer determinação condicionante prévia, somente com liberdade da vontade será possível decidir por uma delas. Essa é a tese da contingência sincrônica que afirma a intemporalidade da vontade no instante da decisão.<sup>445</sup>

O argumento (2) segue com uma objeção – *si dicatur* – o mesmo poderia ser dito de um animal não-humano [*bestia*].<sup>446</sup> “[...] quando prefere um dos dois <frutos> enquanto todos afetam igualmente [*aeque*] o seu apetite e estão à mesma distância.”<sup>447</sup> Os elementos do experimento são: um único animal, em um tempo *t*, na posição *x*, com um apetite *y*, a uma distância *z* dos objetos.<sup>448</sup> A resposta de

---

<sup>445</sup> Esse tema não será desenvolvido aqui. Como indicação pode-se dizer que a teoria da contingência sincrônica sustenta que “[...] la volontà, per essere libera, deve essere cioè capace di atti opposti allo stesso momento, comò ad esempio l'atto di peccare e di non peccare.” Peter NICKL, ‘Libertas proprie non est nisi in voluntate: Libertà e soggettività in Pietro di Giovanni Olivi’, in *Pierre de Jean Olivi, philosophe et théologien: actes du colloque de philosophie médiévale, 24-25 octobre 2008* (Berlin, New York: de Gruyter, 2010), p. 357. A base da argumentação de Olivi está em que a liberdade da vontade se dá no instante que ela é produzida. Tal teoria “[...] rompt ainsi avec la tradition affirmant que l'on ne peut vouloir que des actes futurs.” William DUBA, ‘Pierre de Jean Olivi et l'action instantanée’, in *Pierre de Jean Olivi, philosophe et théologien: actes du colloque de philosophie médiévale, 24-25 octobre 2008* (Berlin, New York: de Gruyter, 2010), p. 171. As nossas potências não podem querer algum instante no futuro, por isso quer no agora. “Le vouloir est un cas d'action instantanée.” (Id., p. 172). Um importante artigo sobre o tema da teoria da contingência sincrônica é o de Stephen DUMMONT, ‘The Origin of Scotus's Theory of Synchronic Contingency’, in *The Modern Schoolman*, 72, 1995, pp. 149-67.

<sup>446</sup> Segundo Kaye, Olivi usa os termos *bestia* e *brutum* em vez de *animal* para não se comprometer com a tese de que a amizade verdadeira somente é possível a seres humanos. Aqui preferimos traduzir, em razão da ênfase, por “animal não-humano”, mas poderia ser “animal selvagem” como sugere Sharon M. KAYE, ‘Why the Liberty of Indifference Is Worth Wanting: Buridan's Ass, Friendship, and Peter John Olivi’, *History of Philosophy Quarterly*, 21, 2004, p. 39, em nota 31.

<sup>447</sup> OLIVI, *Il Sent.*, q. 57, p. 326: “Si dicatur quod quantum ad hoc idem posset dici de bestia, quando praelegit alterum duorum quoad omnia sibi aequae appetibilium et aequum distantium.”

<sup>448</sup> Há uma profícua discussão na ciência da computação relativa ao experimento do Asno de Buridan ao problema do árbitro – *arbiter problem* – a saber, se se pode criar um mecanismo decisório para computadores. Cf. LAMPORT. Buridan's Principle. In: *Foundations of Physics*, v. 4, n. 8, 2012, pp. 1056-66.



Olivi é categórica: é claro que não há similaridade entre os dois casos. A diferença está em que o animal mesmo que decida por preferência [*praeeligit*] não poderia *deliberar* e nem mesmo plenamente *ajuizar* a sua decisão.

A descrição da determinação das preferências dos seres humanos depende, então, de duas cláusulas: a capacidade de deliberar; e, de possuir plena capacidade de julgar. Embora a questão não seja a diferença entre humanos e animais (não-humanos), as capacidades de deliberar e julgar estabelecem uma distinção fundamental<sup>449</sup>. Espero esclarecer a ideia de que sem liberdade o ser humano seria uma “besta intelectual ou possuidora de intelecto”<sup>450</sup>. Ser ‘besta intelectual’ significa que o ser humano seria reduzido em suas potências a um mecanismo capaz de cálculo, mas não de decisão. E no desenvolvimento de cálculos, ao menos em sentido lato, não há necessidade de decisão, basta considerar a potência intelectual. Entretanto, para a decisão livre, essa potência não é suficiente.<sup>451</sup>

Contudo, ao contrário do asno de Buridan, o asno de Olivi agiria e não morreria de fome. Essa consequência mostra que Olivi trata o problema enfatizando a análise dos eventos mentais relativos ao ato decisório, mais do que em termos de uma análise lógico-proposicional acerca do tema da decisão. Olivi de fato admite que os apetites e sentidos dos animais estejam sujeitos ao contínuo movimento e à contínua agitação desde o exterior. Olivi analisa que em um dado momento *t* “difícilmente existirá em todos os aspectos a uniformidade” dos impulsos. Nos animais, os apetites e os sentidos podem ser orientados para um lado ou para outro dependendo de como as potências, no momento *t*, são

---

<sup>449</sup> Sobre este ponto pode-se cf. TOIVANEN, Juhana. *Animal Consciousness: Peter Olivi on Cognitive Functions of the Sensitive Soul*. (Jyväskylä: Jyväskylä University Printing House, 2009), 369 p.

<sup>450</sup> Cf. acima nota 418.

<sup>451</sup> É óbvio que Olivi não diminui a função da capacidade intelectual. Ele argumenta para provar que o elemento fundamental – essencial – ao ser humano é a liberdade da vontade (cf. T<sub>1</sub>).

movidas.<sup>452</sup> O asno em um momento  $t$  teria sofrido algum tipo de impulso que o faria agir em uma determinada direção. Por isso, o asno de Olivi não morreria.

Entretanto, do ponto de vista lógico, o experimento continua como problemático, pois o modalizador que Olivi utiliza é *dificilmente* – *vix* –, ou, em termo técnicos: *não é impossível*. Daí, do ponto de vista lógico-matemático, o problema da decisão permanece. Além disso, a pergunta é: por que esse tipo de situação não poderia ser aplicado também, por semelhança, ao ser humano como Olivi afirma? As cláusulas da deliberação e do juízo pleno seriam suficientes? Segundo Kaye, um forte argumento que salva a indeterminação na vontade no ser humano é o aquele a favor da amizade verdadeira.<sup>453</sup>

A tese da indeterminação da vontade requer também a indeterminação em função dos atos (cf.  $T_3$ ). Daí, pois, a tese de Olivi: “A vontade pode mover a si mesma para seus atos.”<sup>454</sup> Nesse ponto (cf.  $P_4$ ), o elemento de relevância não é a determinação anterior ao ato, mas “na hora em que se deve agir”. E ela pode mover-se, o que implica na capacidade de se impelir a partir de si mesma e determinar-se para os seus atos<sup>455</sup>. Se isso é assim ( $T_3$ ), então a vontade não está determinada a este ou aquele ato. Não há uma causação bidirecional entre a vontade e o ato. Contudo, o fato de ser uma potência movente, coloca a vontade além dos atos possíveis – *super utrumque*<sup>456</sup>. A vontade é movente de si mesma (cf.  $T_3$  e  $P_2$ ), ou seja, autodeterminante do ato. Ela é movente sem a determinação

---

<sup>452</sup> OLIVI, *II Sent.*, 1. 57, p. 327: “Si autem tunc quaeras quid tunc determinat appetitum bestiae ad alterum illorum potius quam ad aliud, licet sit difficile causam benne reddere, potest tamen dici quod tam appetitus quam sensus bestiae sunt in continua motione seu in continua agitatione quasi a natura continuo impulso moti. In talibus autem vix ad momentum potest esse omnimoda uniformitas, et ideo eorum apprehensiones et appetitus circa obiecta, quantumcunque uniformia, facillime variantur vel quantum ad maiorem complacentiam vel saltem quantum ad hoc quod fortius et directius et subito et ex improviso applicatur et fertur eorum aspectus e appetitus ad unum quam ad alterum.”

<sup>453</sup> Cf. Sharon M. KAYE, ‘Why the Liberty of Indifference Is Worth Wanting: Buridan’s Ass, Friendship, and Peter John Olivi’, *History of Philosophy Quarterly*, 21, 2004, pp. 21-42.

<sup>454</sup> OLIVI, *II Sent.*, q. 57, p. 328: “[...] voluntas potest se movere ad suos actus.”

<sup>455</sup> OLIVI, *II Sent.*, q. 57, p. 328: “Volutas se ipsam impellit et inclinat ac determinat ad suos actus.”

<sup>456</sup> OLIVI, *II Sent.*, q. 57, p. 328: “Sed omnis potentia movens quae in movendo non est plus determinata ad hunc actum vel illum potest libere super utrumque.”

necessária e suficiente enquanto um fim a partir do ato a ser realizado. Por isso, Olivi conclui ser necessário que a vontade seja livre<sup>457</sup>.

$T_4$ : É necessário que a vontade seja livre.

Essa conclusão ( $T_4$ ) conecta o último componente da tese da indeterminação da vontade ( $T_3$ ) com um modo de agir indeterminado. Um esclarecimento deve-se acrescentar aqui: 'indeterminado' não significa 'um modo de ação aleatório', pois implicaria em agir sem um determinado fim, como se fosse uma causa que pode produzir efeitos aleatórios. 'Indeterminação' significa simplesmente 'a ausência de uma determinação necessária e suficiente para que este ou aquele ato se realize'. A conexão clara é que sem determinação na ação, o ser humano pode executar ações boas ou más, virtuosas ou viciosas. O objeto não *determina* a potência volitiva e o ato a ser realizado também não. Entretanto, é necessário que a vontade tenha um objeto de ação. Portanto, para ter um objeto de ação, é necessário que ela tenha um poder livre para determinar se deve agir assim ou de outro modo.<sup>458</sup>

Sendo assim, a potência volitiva é indeterminada externamente quanto à ação a ser realizada. A liberdade da vontade não é somente respectiva à escolha entre opostos, mas na própria possibilidade de determinar a si mesma na ação. De fato, sob o ponto de vista das potências, isso somente é possível se for considerada a primazia da vontade em relação às outras potências racionais.

### 3.2.2.3 A primazia da vontade

Dada a tese ( $T_1$ ) de que o ser humano é possuidor da liberdade da vontade (dado  $C_{ab}$ ) e que é necessário que a vontade seja livre ( $T_4$ ) e que a vontade é indeterminada ( $T_3$ ), então, a vontade é uma potência ativa. Em termos de Olivi: "Todas as potências que a partir de nossa vontade podem ser movidas e regidas têm uma certa ilimitação que não é encontrada nas outras virtudes

<sup>457</sup> OLIVI, *II Sent.*, q. 57, p. 328: "Ergo oportet voluntatem, prout est potentia sui ipsius motiva, esse liberam."

<sup>458</sup> OLIVI, *II Sent.*, q. 57, p. 328: "[...] ergo oportet quod habeat variam determinationem a se ipsa. Se a se ipsa non potest hoc habere, nisi habeat liberam potestatem ad sic vel sic agendum."

ativas.”<sup>459</sup> ‘Ilimitação’ [*illimitatio*] significa a possibilidade de a vontade não ser arrastada pelo objeto e convergir a ele (cf. T<sub>3</sub>).

Para Olivi, afirmar que a vontade é por si mesma ativa é necessário para explicar o que ocorre com as potências sensórias e o intelecto, pois as potências ativas podem se afastar ou convergir aos objetos.<sup>460</sup> Essa tese depende da afirmação de que as potências cognitivas somente são ativas porque não são restringidas em sua ação pelos objetos, mas podem mover-se de modo alternativo, a saber, ao convergir ou afastar-se dos mesmos.<sup>461</sup>

A vontade, por ser intrinsecamente ativa (e dado C<sub>ab</sub>), encontra-se na posição mais elevada na ordem das potências – *altitudinem sui status*. A propriedade da *illimitatione* evidencia, portanto, o primado da vontade – *primatum* – sobre outras potências. Em outros termos, Olivi sugere que é necessário que as potências para serem ativas, submetam-se ao império e domínio da vontade – *imperio et dominio voluntatis*. A vontade não está restrita à decisão de voltar ou não a atenção ao objeto. Ela pode determinar a si mesma o fim da ação. Ora, primazia/*primatum* tem de significar uma determinada potência, que em determinados atos, tem maior poder do que em outros atos. De modo que a vontade (cf. P<sub>4</sub>) é condição na ordem da realidade (a saber, ontológica) para as outras ações das potências. É sua característica existir anteriormente (P<sub>4</sub>) e como condição necessária (P<sub>1</sub>) para que o ato se realize. Esse primado pode ser detectado em uma série de atos em que a vontade tem seu desempenho, ou seja,

---

<sup>459</sup> OLIVI, *II Sent.*, q. 57, p. 333: “Praetera, nos videmos quod omnes potentiae quae a nostra voluntate possunt moveri et regi habent quandam illimitationem quam non est reperire in aliis virtutibus activis.”

<sup>460</sup> OLIVI, *II Sent.*, q. 57, pp. 333-4: “Possunt enim a voluntate retrahi ab obiectis et converti ad ipsa et possunt ab ipsa aliquando fortius converti vel retrahi, aliquando remissius; sicut patet tam in potentiis sensitivis quam in intellectu, fuitque hoc necessarium ad hoc quod subesse possent imperio et dominio voluntatis.”

<sup>461</sup> Cf. François-Xavier PUTALLAZ, *Insolente Liberté. Controverses et condamnations au XIIIe. Siècle* (Fribourg: Éditions Universitaires Fribourg, 1995), p. 147, no ponto “*L’absolue domination de la volonté*”. Aqui fica claro que há modo de atenção que descreve essa ação de convergir ou afastar-se do objeto. Se há o foco da atenção das potências cognitivas, então, pode ou não se voltar a um objeto em específico. Cf. 4.2.

no ato de amar, de querer, de ordenar, de movimentar<sup>462</sup> e em existir.<sup>463</sup> Assim a tese da primazia da vontade é:

---

<sup>462</sup> Outro caso de ação que é analisado por Olivi dedica-se mais a análise do movimento produzido a partir de si. Olivi não argumenta somente a partir da perspectiva da vontade como potência humana. Ele trata como que aplicável a todos os agentes possíveis e mostra ser a vontade sumamente livre é a condição para haver um primeiro motor. Ele argumenta pela via do absurdo: se for negado que a vontade é livre, nada pode ser produzido primeiro, pois sempre haveria algo como que anterior na ordem do movimento causal. Embora ele não utilize a terminologia da causalidade, fica subentendido que ao tratar do movimento já supõe-se a causação eficiente. Sob uma perspectiva teológica, a aplicação mais clara se dá com referência ao ato da criação: pois o “primeiro ato da criação não pode ser o resultado senão de uma vontade sumamente livre”. Cf. OLIVI, *II Sent.*, q. 57, p. 332: “Et breviter impossibile est aliquod agens non liberum seu aliud ab ipsa habere rationem primi motoris, quia nullum est aliud quod possit agere, nisi ab alio fuerit applicatum et quasi motum, sive hoc factum sit in ipsa sui productione sive post. Unde et alibi est ostensum quod opus creationis, quid est primum omnium operum, nunquam potuit exire nisi voluntate summe libera.” Por conseguinte, a criação como efeito atribui-se à vontade livre de Deus. Entretanto, consciente dos problemas que essa afirmação pode implicar em relação à liberdade da vontade humana, ele explicita essa tese ao mostrar a possibilidade da liberdade humana, mesmo admitindo a liberdade da vontade divina. Para tanto, afirma como antecedente lógico: “a vontade é primeiro na ordem dos moventes”, daí ele extrai as implicações quanto à vontade humana e que Deus não poderia criar [*facere*] uma vontade livre. Mas, dizer que Deus não pode fazer algo livre, seria um erro (segundo Olivi, uma blasfêmia com consequências horríveis). Portanto, se Deus pode dar a liberdade a algo, é conveniente que seja à vontade. Cf. OLIVI, *II Sent.*, q. 57, p. 333: “[...] si voluntas est primum in ordine motorum, tunc sequitur quod voluntas mostra non possit ab aliquo alio motore necessario applicari ad agendum nisi solum ab aliqua superiori voluntate transcendi totum ordinem et status naturae suae, et tunc sequitur quod nihil possit facere liberius voluntate. Si igitur Deus potest alicui dare libertates, oportet quod eam dederit voluntati. Dicere autem quod Deus nulli enti possit libertatem dare prima fronte apparet esse blasphemum, maxime cum in hoc nulla possit inveniendi contradictio, sicut ex sequentibus patebit, multaque sequerentur, non solum in nos sed etiam in Deum nefanda et horrenda, sicut infra tangetur.”

<sup>463</sup> OLIVI, *II Sent.*, q. 57, p. 330: “Habet enim voluntas nostra miram altitudinem in appetendo seu in amando, in imperando, in movendo, et in existendo.” Cf. Efrem BETTONI, *Le Dottrine filosofiche di Pier di Giovanni Olivi: saggio* (Milano: Vita e Pensiero, 1959), p. 406.

$T_p$ : Dada a indeterminação, a vontade tem primazia sobre as outras potências na determinação do objeto.

Para mostrar como esse primado da vontade é explicado por Olivi, apresentarei em especial o ato de imperar: imperar [*imperare*] é definido como o ato de “querer de modo eficiente que algo seja realizado”.<sup>464</sup> Portanto, um ato de imperar implica em querer a produção eficiente, na forma de um efeito, de algum ato (Cf.  $P_2$  e  $P_3$ ). Ora, Olivi argumenta que se esse ato não for originado em uma vontade livre, então o efeito desse ato seria antes realizado pelos objetos do apetite sensível, ou pelos objetos do intelecto. Em outros termos, se o ato de imperar não estivesse no homem tanto os objetos do apetite quanto do intelecto agiriam de forma imperativa.<sup>465</sup>

Olivi mostra que, no ser humano, há uma experiência da própria existência como superior por si a todas as outras experiências. Ele caracteriza essa experiência íntima como um excesso possível ao infinito.<sup>466</sup> <sup>467</sup> E essa *intima*

---

<sup>464</sup> Cosnta aqui a citação completa: OLIVI, *II Sent.*, q. 57, pp. 331-2: “Nullus enim actus potest habere rationem imperii, si velle qui est actus voluntatis intellectualis hoc non habet; imperare enim non videtur aliud esse quam efficaciter velle aliquid fieri aut quam denunciare et significare hanc voluntatem seu hoc velle. Sed si ipsa non est libera, non solum no habebit in hoc primatum, immo potius movebitur et primo et principalius a sensibus et ab appetitibus sensualibus et eorum obiectis et ab intellectu et eorum obiectis quam quod ipsa imperet eis.”

<sup>465</sup> Além disso, se a vontade não fosse imperativa, não haveria objetos do querer, pois os objetos já seriam dados pela sensibilidade ou intelecto. Contudo, nós possuímos um senso interno pelo qual cada um percebe, em primeira pessoa, que cada um determina a si mesmo. Pode-se contra-argumentar que esse senso interno pode produzir ilusões e, portanto, nós nos determinarmos seria uma ilusão. Sabe-se que a perspectiva de primeira pessoa não é suficiente para provar a liberdade da vontade (cf.  $P_1$ ). Além disso, Olivi não aceita uma tese recorrendo às consequências desagradáveis (cf.  $T_2$  e  $P_1$ ) da negação da liberdade da vontade como a negação da possibilidade dos *affectus*.

<sup>466</sup> Aqui não nos ocuparemos em analisar o sentido estrito da noção de infinitude e existência em Olivi.

<sup>467</sup> OLIVI, *II Sent.*, q. 57, p. 334: “Habet etiam primatum in existendo. Sensu enim quodam intimo experimur cor nostrum habere existendi modum multum stabilem et robustum, multum internum ac secretum, multum erectum ac superpositum, in tantumque habet robustum quod toto nisu ad aeternitatem anhelat. Sola enim voluntas est quae aeternitate, appetit et appetere potest, sentitque homo apud se quod nullus stabilitatem sui propositi

*reflexione*<sup>468</sup> somente pode existir se a ação for livre e, como tal, se estiver radicada na vontade. A potência volitiva, em sua ação ilimitada, pode voltar-se ao infinito.<sup>469</sup> Assim, é uma experiência superior não limitada aos objetos apreendidos, mas aberta como se fosse ao infinito.

Uma das mais impressionantes afirmações acerca da força que a liberdade exerce na filosofia de Olivi aparece aqui. Para Putallaz e Bettoni, a noção de liberdade em Olivi revela o grau de dignidade do ser humano.<sup>470</sup> Olivi sustenta

---

potest frangere aut violentare, nisi ipse ex proprio motu ipsum relinquat. In tantum etiam est internum ac secretum quod homo non solum sentit se intra se intima reflexione consistere, sed etiam ita sentit se ad sui intimum convolutum et clausum quod nulli aspectui ad arcana cordis via patet, nisi ipse voluntarie se aperiat. In tantum etiam est erectum et superpositum quoad quodam intimo sensu sensimus cor nostrum quasi in infinitum excedere omnem alium modum existendi.”

<sup>468</sup> Sobre a relação entre liberdade e reflexão em Olivi pode-se cf. em Peter NICKL, ‘Libertas proprie non est nisi in voluntate: Libertà e soggettività in Pietro di Giovanni Olivi’, in *Pierre de Jean Olivi, philosophe et théologien: actes du colloque de philosophie médiévale, 24-25 octobre 2008* (Berlin, New York: de Gruyter, 2010), pp. 359-62; em OLIVI, *Il Sent.*, q. 57, p. 324s.

<sup>469</sup> Cf. Efrem BETTONI, *Le Dottrine filosofiche di Pier di Giovanni Olivi: saggio* (Milano: Vita e Pensiero, 1959), p. 406.

<sup>470</sup> “C’est elle qui donne à l’homme sa dignité, en comparasion de laquelle les autres formes d’existence ne sont pour ainsi dire rien (*quasi purum nihil*). Ce n’est pas notre intelligence qui constitue notre personnalité, mis notre liberté; y porter atteinte, ne serait-ce qu’en définissant l’homme par son intelligence, ce serait nous enlever ce que nous avons en propre, ce serait nous réduire à des ‘bêtes dotées d’intelligence’ (*Il Sent.*, q. 57, pp. 334, 338). Laisserait-on à quelqu’un le choix de perdre sa liberté ou de n’être rien, qu’il préférerait encore s’écrouler dans le néant. Laisserait-on à quelqu’un le choix de perdre sa liberté ou de n’être rien, qu’il préférerait encore s’écrouler dans le néant.” François-Xavier PUTALLAZ, *Insolente Liberté. Controverses et condamnations au XIIIe. Siècle* (Fribourg: Éditions Universitaires Fribourg, 1995), pp. 98-9. Em Bettoni: “La prerogativa che suggella definitivamente la superiorità dell’uomo nei confronti degli esseri inferiori, è senza dubbio quella di essere persona. Dire che l’uomo è una persona equivale ad affermare l’inviolabilità e l’indipendenza del suo essere di fronte ad ogni altro essere dell’universo che non sia Dio; vuol dire rivendicare all’uomo un’interiorità e un’autonomia esistenziale così singolare da essere sottratta alle interferenze degli altri.” Efrem BETTONI, *Le Dottrine filosofiche di Pier di Giovanni Olivi: saggio* (Milano: Vita e Pensiero, 1959), pp. 408-9.

ser preferível a aniquilação do que ser desprovido da liberdade.<sup>471</sup> Isso porque há em nós um sentimento que clama pela liberdade ao ponto de que, se for negada, assemelha-se à aniquilação da existência. Olivi deixa clara essa proposta ao afirmar que “todos os homens desejam naturalmente a liberdade” e tem “absoluto horror a sujeição involuntária e a supressão da liberdade”.<sup>472</sup> Olivi interpreta essas teses no âmbito da vontade do ser humano, mostrando que aquilo que mais o repugna é perder a liberdade e o que naturalmente mais deseja é a liberdade. Ele produz uma inversão das duas teses aristotélicas: o homem deseja naturalmente conhecer, e há na natureza um *horror vacui*. Ou mesmo, como indica Nickl, “[...] parece uma volta ao contraste com São Tomás, segundo o qual, nada é tão temível quanto um defeito do intelecto.”<sup>473</sup> Portanto, o que resulta da posição de Olivi é a tese de que não é a inteligência que define o ser humano, mas a liberdade (cf. T<sub>1</sub>)<sup>474</sup>.

Em síntese, pode-se sustentar que a potência volitiva tem como nota característica principal a capacidade de determinar os objetos, os modos de ação e fins por si mesma.<sup>475</sup> Olivi mostra que a liberdade se constata mediante o que ele chama de *affectus* ou nas atitudes disposicionais. Além disso, ele argumenta pela via do absurdo que o poder decisório é intrínseco à vontade (P<sub>3</sub>), e com um experimento mental similar ao do Asno de Buridan, mostra que (P<sub>4</sub>) a liberdade da

---

<sup>471</sup> OLIVI, *Il Sent.*, q. 57, p. 334: “Unde si cui daretur optio in quod minus vellet redigi, scilicet, in unum animal aut in purum nihil tantum: unusquisque vellet esse nihil, acsi intimo sensu clamet quod omne esse comparatum ad suum est quasi purum nihil.”

<sup>472</sup> OLIVI, *Il Sent.*, q. 57, p. 321-2: “Praeterea, certum est omnem hominem naturalissime desiderare libertatem et cum quodam dominio habere omnia sua, alias enim nihil boni sentit se posse habere in sua plena facultate, quia non etiam semetipsum, unde et vehementissime horret totalem sui subiectionem et totalem suae libertatis ablationem.”

<sup>473</sup> “[...] appare ancora una volta il contrasto con San Tommaso, secondo il quale nulla è così temibile quanto il difetto dell'intelletto.” Peter NICKL, ‘Libertas proprie non est nisi in voluntate: Libertà e soggettività in Pietro di Giovanni Olivi’, in *Pierre de Jean Olivi, philosophe et théologien: actes du colloque de philosophie médiévale, 24-25 octobre 2008* (Berlin, New York: de Gruyter, 2010), p. 362.

<sup>474</sup> Cf. o capítulo “Le Sens de la Liberté” em François-Xavier PUTALLAZ, *Insolente Liberté. Controverses et condamnations au XIIIe. Siècle* (Fribourg: Éditions Universitaires Fribourg, 1995), p. 99-8. Pode-se cf. também em Putallaz a nota 29.

<sup>475</sup> Cf. Efreim BETTONI, *Le Dottrine filosofiche di Pier di Giovanni Olivi: saggio* (Milano: Vita e Pensiero, 1959), p. 405ss.



vontade é o pressuposto para qualquer determinação de objeto. Por conseguinte, a indeterminação da vontade é um pressuposto essencial à indeterminação com relação aos objetos, atos e modos de ação ( $T_3$ ). Sendo assim, sem uma determinação externa, a capacidade de autodeterminar-se é essencial à potência volitiva em seus desempenhos. Daí, a potência volitiva, em razão de sua indeterminação frente ao objeto, tem primazia na determinação do objeto em relação às outras potências ( $T_p$ ).

### 3.3 TEORIA DAS POTÊNCIAS SENSÓRIAS DA ALMA HUMANA

A vida sensitiva é a mais complexa em termos de número e conexões de suas potências. Uma das funções da potência sensória, ou da parte sensitiva da alma, é apreender as qualidades sensíveis dos objetos. Os sentidos exteriores têm a função básica de apreender as qualidades sensórias dos objetos. Essa apreensão é realizada pela potência apreensiva, que compõe a vida sensitiva. Um dos problemas entre os intérpretes da teoria da percepção sensorial aristotélica no século XIII era determinar se os sentidos seriam uma mesma potência ou potências realmente distintas e independentes em seus desempenhos. Entre as interpretações, há basicamente duas posições. Uma que (i) assume que os sentidos não são distintos, pois compõem a potência apreensiva. Daí, o desempenho distinto de cada sentido será dependente da natureza dos objetos percebidos. Outra posição aponta que (ii) os sentidos exteriores teriam de ser interpretados em desempenhos próprios, determinados pelo seu modo de ação e pelas qualidades apreendidas. Essa (ii) é posição de Olivi.

Toivanen associa a primeira posição (i) à interpretação de Aristóteles introduzida por Alexandre de Afrodísia, para quem os sentidos exteriores eram modos separados de percepção, mas não poderes distintos.<sup>476</sup> A segunda posição (ii) possuía uma larga aceitação entre os pensadores do século XIII. A tese central de que a alma possui vários poderes distintos era compartilhada por muitos. Essa tese admitia a possibilidade de um ato de percepção do próprio ato de percepção –

---

<sup>476</sup> Cf. Juhana TOIVANEN, *Perception and the Internal Senses: Peter of John Olivi on the Cognitive Functions of the Sensitive Soul* (Leiden: Brill, 2013), pp. 97-8. Aí as notas 19 e 20 são informativas.

a percepção de si enquanto percebe. Argumentavam que: se a distinção fosse dependente da natureza do objeto, haveria dificuldades em descrever o ato de percepção do próprio ato de percepção. Portanto, conforme a posição (ii), uma potência por si e como tal não poderia perceber a si mesma em ato, seria necessária uma potência distinta que apreendesse o próprio ato perceptivo.

O problema entre decidir acerca das posições (i) e (ii) é a necessidade de determinação de um critério claro de distinção das potências da alma. Um critério forte seria as diferenças entre os objetos: diferentes tipos de objetos exigem diferentes potências. Esse critério, de fato, é encontrado no *De Anima* e com forte repercussão medieval.<sup>477</sup> Tomás de Aquino assume essa interpretação e distingue os sentidos exteriores do sentido comum.<sup>478</sup> Olivi assume uma posição, em certos aspectos, próxima à de Tomás de Aquino. Mas não aceita que a distinção tenha por critério a natureza dos objetos apreendidos. A separação ocorre em função dos distintos desempenhos das potências em relação a seus objetos.

Principalmente na *Questão 60*,<sup>479</sup> Olivi dedica-se a demonstrar que há uma pluralidade de potências apreensivas nos sentidos exteriores. Nessa questão, Olivi investiga se os cinco sentidos exteriores são uma e a mesma potência. Na sequência, apresento a reconstrução dos argumentos ‘em sentido contrário’ de Olivi sobre a indistinguibilidade dos sentidos exteriores. Após isso, passo à análise da posição de Olivi acerca da distinção dos sentidos propriamente ditos. Na *Questão 62*<sup>480</sup> ele analisa se o sentido comum é uma potência tal como os sentidos. Após o tratamento dos sentidos exteriores (em 3.3.1), analiso a função e o modo de ação do sentido comum (em 3.3.2).

### 3.3.1 Os sentidos exteriores

---

<sup>477</sup> Cf. a nota 487.

<sup>478</sup> Cf. Thomas AQUINO, *ST*, I, q. 78, a. 4.; *QDA*, q. 13. In. 'Corpus Thomisticum', in *Subsidia studii ab Enrique Alarcón collecta et edita Pompaelone ad Universitatis Studiorum Navarrensis aedes ab A.D. MM.* <<http://www.corpusthomisticum.org/>> [accessed 10 Out. 2012].

<sup>479</sup> OLIVI, *II Sent.*, q. 60, pp. 570-3: “Quantum ergo ad primum, quod scilicet quinque sensus exteriores sint una et eadem potentia.”

<sup>480</sup> OLIVI, *II Sent.*, q. 62, pp. 586-96: “Quantum autem ad tertium, quod scilicet sensus communis sit una potentia cum sensibus particularibus”.

### 3.3.1.1 *Uma potência apreensiva e a indistinguibilidade dos sentidos*

É importante mostrar como Olivi constrói o contra-argumento, pois é justamente aí onde ele revela as posições sugeridas por Toivanen acima. Para desenvolver a tese de que há somente uma potência apreensiva e os sentidos não possuem uma distinção real, Olivi apresenta três argumentos: sobre (i) a natureza objetiva comum; sobre a (ii) superfluidade da distinção; e que (iii) o mesmo sentido pode captar qualidades distintas. (Depois ele os refuta.)

O primeiro argumento sustenta que todos os sentidos convêm em uma natureza objetiva comum. O elemento comum entre os sentidos seria o modo de apreensão [*modus apprehendi*] das qualidades sensíveis da coisa cognoscível dos objetos exteriores. Disso decorre uma cláusula: todos os sentidos apreendem os objetos que estão atualmente disponíveis. Essa cláusula indica que a natureza comum dos sentidos, no ato de apreensão, depende do modo do objeto sensível, a saber, do modo sensitivo atual do objeto.<sup>481</sup> Portanto, pode-se dizer que todos os sentidos possuem uma natureza comum de apreender os objetos.

Mas, essa é a primeira parte do argumento (i). Olivi avança com uma analogia da potência sensitiva com a intelectiva: como “há somente um intelecto para todas as coisas inteligíveis” e somente há um modo de intelectção na alma, então “somente deve existir uma potência sensitiva para todas as coisas sensíveis” e há somente um modo de apreender tais coisas. Ademais, “[...] uma única potência sensitiva é suficiente para <apreender> todas as coisas sensíveis e para todo o modo de sentir a coisa presente à tal potência.”<sup>482</sup> Por conseguinte, há somente uma potência sensitiva para todas as qualidades dos objetos sensíveis.

O segundo argumento (ii) mostra que todos os sentidos apreendem a mesma natureza objetiva no que diz respeito à posição ou magnitude, unidade ou pluralidade, continuidade ou descontinuidade dos objetos.<sup>483</sup> Uma separação entre as potências seria supérflua, pois seja no desempenho da visão ou do tato, ambos

---

<sup>481</sup> OLIVI, *II Sent.*, q. 60, p. 570: “Omnes apprehendunt modo sensitivo actualiter cohaerente suo reali et sensibili objecto.”

<sup>482</sup> OLIVI, *II Sent.*, q. 60, p. 570: “Eadem ratione videtur quod sola una potentia sensitiva sufficiat ad omnia sensibilia et ad omnem modum sentiendi rem sibi praesentem”.

<sup>483</sup> OLIVI, *II Sent.*, q. 60, p. 570: “Secundo, quia omnes aut plures eorum apprehendunt eandem rationem objectivam, scilicet, situm sui objecti et magnitudinem et unitatem vel pluralitatem et continuitatem vel discontinuitatem.”

podem apreender a posição de um mesmo objeto. Ora, esse argumento sustenta a crença de que as qualidades sensórias dos objetos exteriores são percebidas de modo indistinto pelo desempenho próprio de cada um dos sentidos. Portanto, não há a necessidade de uma descrição dos sentidos exteriores em separado.

O terceiro argumento (iii) toma o sentido do tato para mostrar que *por ele* se apreende qualidades distintas. O foco do argumento está em (tentar) provar que há certa absurdidade em descrever um mesmo órgão sensório com uma dupla forma específica de apreensão dos objetos distintos.<sup>484</sup> Por exemplo, ao sentir em uma punção, pela pressão da agulha, sente-se dor.<sup>485</sup> Mas, entre a pressão da agulha e a dor não há qualquer qualidade compartilhável ou transitiva,<sup>486</sup> pois sentir a pressão e sentir a dor são sentimentos de formas distintas, que informam o mesmo sentido. Por conseguinte, é preferível sustentar que os sentidos exteriores sejam uma mesma potência apreensiva.

Em outros termos, os órgãos dos sentidos exteriores estão aptos a apreender uma natureza objetiva comum. Eles podem ser aplicados a objetos sensíveis e são capazes de acessar as suas qualidades. O tato é o sentido que prova esse argumento, pois por ele pode-se acessar as qualidades sensíveis de espécies diferentes nos mesmos objetos. Na arguição da *Questão 61*, Olivi faz uma lista bastante interessante do que se considerava como as qualidades percebidas pelo sentido do tato. E pela variedade de sensações percebidas, afirma justamente esta parte do argumento em sentido contrário da *Questão 60*, sem que tenha um critério claro de diferenciação entre os sentidos exteriores. Portanto, não

---

<sup>484</sup> OLIVI, *II Sent.*, q. 60, p. 570: “[...] absurdum autem est dare organum duplici forma specifica informatum et specificatum et duplici sensu specifico sensificatum; sed haec oportet dari, nisi omnes sint eadem potentia cum sensu tactus, quia constat quod sensus tactus dicit quandam formam et potentiam sensitivam sufficienter specificatam et non minus quam visiva vel auditiva.”

<sup>485</sup> De fato, esse exemplo é de Olivi e aqui considero também a análise de Mikko YRJÖNSUURI, ‘Perceiving One’s Own Body’, in *Theories of perception in Medieval and Early Modern Philosophy*, ed. by Simo KNUUTTILA and Pekka KÄRKKÄINEN (Dordrecht: Springer, 2008), VI, p. 110.

<sup>486</sup> Segundo a *Lei da Transitividade*: se A é B; B é C, então, A é C. Aqui se aplica deste modo: A percebe B, B percebe C. Então, A percebe C. Traduz-se assim: Se s sente a punção A, então s percebe a pressão B. Se s percebe a pressão B, então s sente a dor C. Logo, se s sente a punção A, então sente a dor C. O argumento é válido, mas não possui cogência, pois a segunda premissa não é verdadeira.

haveria diferenciação, enquanto potência, entre esses sentidos exteriores, dado que se aplicam a qualidades sensoriais dos objetos.

Enfim, esses três argumentos (da *Arguição*) sustentam que os cinco sentidos diferenciados não correspondem a potências de gêneros diferentes, pois todos apreendem a natureza comum dos objetos reais sensíveis. O conjunto de argumentos sustenta que não há um critério específico de diferenciação dos sentidos exteriores a partir de seu modo de apreensão das qualidades sensíveis dos objetos. Por isso, a conclusão é que não há uma distinção entre os sentidos exteriores.

Para além da superfície do texto, essa arguição apresenta um argumento de fundo que pretende sustentar a indistinguibilidade real, em termos de potências, dos sentidos exteriores.<sup>487</sup> Essa é uma posição com um vasto uso nas teorias da percepção medievais de cunho aristotélico, principalmente, naquelas respectivas à interpretação do *De Anima*, II, 4<sup>488</sup> em que a diferenciação das faculdades apreensivas se dá pelo tipo de qualidades perceptuais pertencente ao objeto

---

<sup>487</sup> Cf. uma contextualização e análise em Juhana TOIVANEN, *Perception and the Internal Senses: Peter of John Olivi on the Cognitive Functions of the Sensitive Soul* (Leiden: Brill, 2013), pp. 97-106.

<sup>488</sup> ARISTÓTELES, *De Anima*, II, 4. 415a 16-22. Na versão brasileira (Ed. 34, 2007, p. 79): "Sendo assim, antes ainda é preciso ter inquirido sobre seus objetos correlatos, e pela mesma razão ter definido primeiramente o que é o alimento, o perceptível e o inteligível." Somente a fim de ilustrar e sem maiores detalhes da interpretação de Thomas AQUINO, *ST.*, I, 77, a.3: "Respondeo dicendum quod potentia, secundum illud quod est potentia, ordinatur ad actum. Unde oportet rationem potentiae accipi ex actu ad quem ordinatur, et per consequens oportet quod ratio potentiae diversificetur, ut diversificatur ratio actus. Ratio autem actus diversificatur secundum diversam rationem obiecti." E ainda nas *Sent. de Anima*, lib. 2, Lect. 6 n. 9: "Sed sciendum est, quod ex obiectis diversis non diversificantur actus et potentiae animae, nisi quando fuerit differentia obiectorum in quantum sunt obiecta, id est secundum rationem formalem obiecti, sicut visibile ab audibili. Si autem servetur eadem ratio obiecti, quaecumque alia diversitas non inducit diversitatem actuum secundum speciem et potentiae. Eiusdem enim potentiae est videre hominem coloratum et lapidem coloratum; quia haec diversitas per accidens se habet in obiecto in quantum est obiectum." In. 'Corpus Thomisticum', in *Subsidia studii ab Enrique Alarcón collecta et edita Pompaelone ad Universitatis Studiorum Navarrensis aedes ab A.D. MM.* <<http://www.corpusthomisticum.org/>> [accessed 10 Out. 2012]. Cf. Juhana TOIVANEN, *Perception and the Internal Senses: Peter of John Olivi on the Cognitive Functions of the Sensitive Soul* (Leiden: Brill, 2013), p. 99.

sensível. O princípio geral é: para cada tipo de qualidades perceptuais dos objetos, há a faculdade perceptual correspondente.<sup>489</sup> Enfim, reconstruir os argumentos da *Arguição* de Olivi é útil justamente para retomar essa interpretação da passagem do *De Anima*. Olivi apresentará em seu *Respondeo*<sup>490</sup> razões para refutar os argumentos acima e, principalmente, para refutar a conclusão geral dessa *Arguição*.

### 3.3.1.2 *A potência apreensiva e a distinção entre os sentidos exteriores*

No *Respondeo* da *Questão 60*, Olivi sugere que a *Arguição* contém um falso dilema implícito, pois supõe estes elementos na disjunção: *ou* a diferenciação dos sentidos *ou* depende de um claro critério de apreensão oferecido pelos objetos, de modo que cada tipo de qualidade seria percebido por um sentido, *ou* os sentidos exteriores não possuem uma diferença específica e daí pertencem a uma única potência apreensiva tomada em sentido genérico. Olivi desmonta esse (falso) dilema ao mostrar que há outros componentes na disjunção. O outro componente, que ele tem o ônus de provar, é a diferenciação específica dos sentidos exteriores, a qual não depende em absoluto da distinção entre tipos de qualidades dos objetos sensíveis. Aqui ele novamente se distancia da posição aristotélica. Cabe observar que a tese de Olivi acerca da distinção entre os sentidos é fundamental para garantir a coerência em sua teoria da percepção, principalmente, se for considerada a necessidade de atenção da parte do intelecto no desempenho cognitivo.

No *Respondeo*, Olivi sustenta que, a partir da experiência sensorial, a pluralidade de sentidos e de potências específicas não pode ser explicada por uma via reducionista. A nossa experiência sensorial humana exige a pluralidade dos sentidos.<sup>491</sup> Parece que Olivi assume que na experiência sensorial há uma

---

<sup>489</sup> Uma apresentação desse tema na vertente aristotélico-tomista cf. em Juhana TOIVANEN, *Animal Consciousness: Peter Olivi on Cognitive Functions of the Sensitive Soul* (Jyväskylä: Jyväskylä University Printing House, 2009), pp. 45-8. Considerar também as referências da nota 487.

<sup>490</sup> Cf. OLIVI, *II Sent.*, q. 60, pp. 570-2.

<sup>491</sup> Cf. OLIVI, *II Sent.*, q. 60, p. 570: “Quod pluralitatem sensuum et potentiarum ipsorum sensualis experientia clamat et hoc quoad tria.”

variedade de potências distinguíveis pelo uso dos sentidos. Esse argumento é considerado por Toivanen como fenomenologicamente claro.<sup>492</sup> Todavia, parece-me que logo no primeiro argumento há uma cláusula descritiva<sup>493</sup> dos sentidos exteriores que pode ser formulada assim:

(*cd*<sub>1</sub>) há uma delimitação do modo de ação dos sentidos exteriores a determinadas qualidades sensoriais<sup>494</sup> dos objetos e a determinados atos.

Olivi explica: “Pois consideramos que a potência que está no olho não pode perceber os sons, nem os odores, nem os sabores, nem o ouvido pode perceber a luz e as cores, mas pode somente perceber as <qualidades> audíveis.”<sup>495</sup> A potência visiva como não passível de percepção de sons, odores e sabores, mas somente as qualidades visíveis [*visibilia*]. Esta cláusula não elimina toda a vagueza, pois está mais próxima a uma descrição intuitiva, por assim dizer, de como alguém apreende as qualidades dos objetos sensíveis. Não fica explícita ainda a relação dos sentidos exteriores com os seus objetos específicos. Além

---

<sup>492</sup> Cf. Juhana TOIVANEN, *Perception and the Internal Senses: Peter of John Olivi on the Cognitive Functions of the Sensitive Soul* (Leiden: Brill, 2013), p. 100.

<sup>493</sup> Uma cláusula descritiva somente considera as características sem estabelecer o escopo preciso do significado dos termos como em uma definição. Uma cláusula restritiva estabelece o escopo a que é aplicado o substantivo frasal.

<sup>494</sup> O uso do termo ‘qualidades’ em vez de ‘*species*’ aparece em OCKHAM *Rep. III*, (*OT*<sub>h</sub>, VI, pp. 98-129). Pode-se cf. o tratamento dado por Robert PASNAU, *Theories of cognition in the later Middle Ages*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997, pp. 184-6. Não se deve aproximar a terminologia ‘qualidades de objetos’ a ‘*species*’. O acréscimo da noção de ‘qualidades’ serve para acrescentar alguma clareza, há situações, como no uso da expressão ‘apreensão do objeto’ será substituída por ‘apreensão das qualidades do objeto’. Não há ainda uma solução fechada, pois outra interpretação seria que algo se tornaria objeto, somente quando cai sob a uma potência cognitiva, mas essa última posição é contrária a Pasnau e segundo a minha interpretação também não parece ser a mais correta.

<sup>495</sup> OLIVI, *II Sent.*, q. 60, p. 571: “Videmus enim quod potentia quae est in oculo non potest percipere sonos nec odores nec sapes, nec auditus lucem et colores, sed sola audibilia.”

disso, nem mesmo há um critério de delimitação de um sentido a um conjunto de qualidades.

Um outro ponto respectivo à distinção é o tipo de conexão que os sentidos exteriores possuem com os órgãos corpóreos. Na *Questão 72*, em um contexto argumentativo distinto da *Questão 60*, mas elucidativo deste ponto, Olivi sugere que:

Esse <caso de conexão entre os órgãos e as potências> também é o caso acerca dos hábitos e das ações das potências cognitivas. Ora, tal como a alma <espiritual> não pode ser recebida na matéria de seu corpo, a não ser que antes o corpo seja complexificado e organizado <para tal>, assim, o ato de visão não pode ser recebido no olho corporal sem a capacidade visual e sem a sua devida atenção [*debitu aspectu*] ao objeto, o que também se dá acerca da audição com respeito à capacidade auditiva e aos outros <sentidos> respectivamente.<sup>496</sup>

Ora, há duas premissas nessa citação que já foram exploradas aqui. A tese de que ‘a alma não pode ser recebida na matéria corpórea diretamente’ e que (ii) ‘o corpo tem de estar complexificado e devidamente organizado para receber os sentidos’. A primeira premissa é respectiva à teoria da matéria na medida em que supõe a distinção entre matéria espiritual e corporal. A segunda premissa é respectiva à teoria da alma sensitiva que explica que a matéria corporal pode ser informada de modo a receber as potências sensitivas. Portanto, cada órgão é complexificado e organizado para receber a devida potência sensória específica. Além disso, a diferenciação dos sentidos depende da potência conectada ao órgão em coerência com a *via colligantiae potentiarum*.<sup>497</sup>

Daí, pode-se introduzir outra cláusula descritiva dos sentidos:

---

<sup>496</sup> OLIVI, *II Sent.*, q. 72, p. 12: “Et idem est de habitibus et actibus potentiarum cognitarum. Sicut enim anima non potest recipi in materia sui corporis, nisi prius sit debite complexionata et organizata: sic nec actus videndi potest recipi in oculo corporali absque potentia visiva et absque debito aspectu eius ad obiectum, et idem est de auditu respectu potentiae auditivae et sic de aliis.”

<sup>497</sup> A premissa acerca da teoria da atenção tem tratamento no capítulo 4.3.



(*cd*<sub>2</sub>) os sentidos exteriores estão coligados aos órgãos corporais.

Essa é a cláusula da coligação das potências, em seus desempenhos sensórios, com os órgãos específicos.<sup>498</sup> É isso que, se interpreto corretamente, significa a expressão *potentia quae est in oculo* [...]: literalmente, que há potência no olho, a saber, no órgão sensório. O uso da expressão *est in*<sup>499</sup> denota a concomitância, coligação ou conexão da potência apreensiva com o órgão corpóreo.

Ora, por que é importante mostrar que há uma conexão entre o órgão e o sentido exterior em específico? A consequência desagradável de negar a tese de que os órgãos estejam conectados a uma potência pode ser exposta assim: se os órgãos tivessem uma mesma potência, seria possível, por exemplo, que o ato da visão, quando dirige a atenção às qualidades presentes em um objeto sensível, perceber os sons, os odores junto às cores. Seria como se cada sentido “[...] pudesse apreender todas as <qualidades dos> objetos presentes <à potência>.”<sup>500</sup> Ora, essa possibilidade feriria a *cd*<sub>1</sub>, por não restringir o sentido específico ao mesmo conjunto de qualidades sensórias e assim é necessário que os sentidos exteriores estejam conectados a potências específicas.<sup>501</sup>

O segundo argumento do *Respondeo* convém aqui porque possui um teor quase-fisiológico e diz respeito às diferenciações dos órgãos e de suas *disposições substanciais* ou *formas específicas e completas* aptas [*capax*] às potências específicas. Sem maior necessidade e interesse no desenvolvimento de argumentos em base fisiológica, Olivi assume que a matéria corporal dos órgãos

<sup>498</sup> Cf. a via da coligação em 2.3.3.

<sup>499</sup> Essa expressão é importante em Olivi. Ele dedica uma análise dela que se pode cf. na nota 867.

<sup>500</sup> Citação completa: OLIVI, *II Sent.*, q. 60, p. 571: “Evasio enim qua dicitur quod potentia visiva non potest quidem hoc, prout est in oculo, sed prout est in aure vel naribus, est ridiculosa; quia ex quo potentia secundum totam et eandem rationem suam specificam est in aure et oculo, ergo omnia obiecta sua sibi praesentia poterit apprehendere, prout est in oculo, et omnia eadem, prout est in aure.”

<sup>501</sup> Isso de modo algum significa que existe um tipo de dependência *necessária* da parte da faculdade apreensiva, ou do sentido exterior, em relação ao órgão. Há sim uma coligação ou uma conexão entre as faculdades apreensivas da alma com o corpo. Cf. 2.3.3.

está complexificada segundo o que os torna aptos [*capax*] a receber a potência sensitiva específica para a produção do ato de apreensão. Portanto, cada órgão sensório é apto à respectiva potência específica de seu sentido exterior.<sup>502</sup> Essa descrição acerca da aptidão do órgão parece sugerir que Olivi tem em mente algo como uma função própria<sup>503</sup> dos sentidos para a apreensão dos objetos do mundo exterior.

A tese presente no *Argutur* sustenta que os sentidos exteriores estariam sob uma mesma *potentia sensitiva*. Nota-se que o movimento argumentativo de Olivi não produz uma refutação das posições em contrário, visto que as revisa ao considerar os elementos verdadeiros e ao eliminar os inválidos. A conclusão dele é que uma potência apreensiva pode ser tomada como um gênero de potências específicas. E essa potência, como tal, teria uma natureza que congrega as

---

<sup>502</sup> OLIVI, *II Sent.*, q. 60, p. 571: “Nam eadem potentia unius solius species non dabit nisi unam informationem suae speciei nec in suo proprio organi praexiget diversas dispositiones substantiales, sic scilicet quid unam substantialem unius speciei habeat in una parte sui organi et aliam alterius speciei habeat in altera parte; tota etiam materia corporalis sibi subsistens non habebit respectu eius nisi unius organi rationem. Nec est contra hoc quod in oculo sunt tunicae et humores diversae speciei et ultra hoc nervus in quo visiva potentia radicatur qui differt specie a tunicis et humoribus oculi; quia in praedictis non intendo dicere quin plura concurrant ad constitutionem unius organi, sed quod oportet ex omnibus integrari unam specificam et completam forma seu dispositionem substantialem ipsius organi secundum quam est capax suae potentiae sensitivae et sui actus et sui aspectus sufficientis ad suum actum eliciendum.”

<sup>503</sup> Somente como valor especulativo, o termo usado aqui tem inspiração na teoria da função própria elaborada por Alvin Plantinga. Para vias de apresentação, deve-se considerar que Plantinga estabelece como condição suficiente e necessária para que um juízo de percepção seja considerado conhecimento que (i) seja uma “[...] crença verdadeira, (ii) além de (i) seja suficientemente forte, e (iii) seja produzida por faculdades cognitivas que são com sucesso destinadas ao que é verdadeiro e (iv) funcionam propriamente em um ambiente epistêmico que é adequado para uma criatura com estes poderes de percepção.” No original: “[...] a perceptual judgment—that there is a squirrel running across my backyard, for example—constitutes knowledge if and only if (roughly speaking) that belief is true, sufficiently strong, and produced by cognitive faculties that are successfully aimed at truth and functioning properly in an epistemic environment that is right for a creature of my perceptual powers.” Alvin PLANTINGA, *Warrant and Proper Function* (New York: Oxford University Press, 1993b), p. 89.

naturezas específicas dos sentidos exteriores distintos<sup>504</sup>. Ora, a diferença entre os sentidos depende da espécie das potências dos sentidos e das qualidades que podem acessar. E como os sentidos têm o poder de apreender qualidades específicas, então a potência apreensiva tem o desempenho geral de apreensão que engloba sem uniformizar todos os sentidos específicos.

Pode-se notar que sob uma outra via, na *Arguição*, Olivi argumenta que se há uma potência sensitiva, ela é um gênero composto de potências específicas correspondentes aos sentidos exteriores. Em outros termos, a potência sensitiva seria um agregado genérico das potências específicas dos sentidos externos. A *Solutio Obiectorum* da *Questão 60* refina a primeira arguição ao sustentar que a potência sensitiva é um gênero, ou seja, ela diz respeito ao modo de sentir tomado genericamente [*general*].<sup>505</sup> Não obstante, Olivi sugere que tal afirmação não implica que os sentidos exteriores sejam somente uma potência, tal como o *modus intelligendi* pode considerar várias espécies de intelecções, pois não há contradição na afirmação de que o *modus sentiendi* se dá em várias espécies de apreensão sensorial.

Os sentidos são distinguidos em função do próprio desempenho específico. Eles devem ter uma natureza específica limitada a determinadas qualidades dos objetos (cf. *cd1*). Ora, a especificação é paralela à diferenciação dos sentidos, tal como nos sentidos da audição e da visão, que podem ser orientados às qualidades audíveis e às visíveis, respectivamente. Olivi não aceita uma zona cinza entre um sentido e outro, como se existissem qualidades sensórias coapreensíveis. Em outros termos, há uma condição restritiva segundo a qual um desempenho sensório específico de um sentido não pode apreender qualidades sensíveis próprias de outros desempenhos. Por isso, não pode haver uma zona de ‘sobre-percepção’, em que seria possível a apreensão da mesma qualidade sensória específica por sentidos distintos.

Ora, sustentar essa zona de sobre-percepção implicaria afirmar que há transitividade nos desempenhos (sensórios) respectivos às qualidades sensórias. Mas isso não pode ser o caso, pois isso implicaria a impossibilidade de distinção específica entre os sentidos. Sendo assim, há uma condição restritiva em que os objetos presentes aos sentidos exteriores específicos somente podem ter suas

---

<sup>504</sup> Cf. OLIVI, *II Sent.*, q. 60, p. 572, cf. nota 509.

<sup>505</sup> Cf. OLIVI, *II Sent.*, q. 60, p. 572.

qualidades específicas apreendidas se estiverem em conformidade com a natureza específica dos sentidos exteriores da potência apreensiva.

Entretanto, pela *cd1* e *cd2* não fica ainda claro o que significa dizer que há uma especificação nos sentidos. Isso porque as cláusulas não determinam como tal especificação se dá, apenas descrevem como a parte sensitiva da alma ao informar o corpo complexificado e organizado estabelece o modo de especificação de cada órgão. O caso é que as cláusulas *cd1* e *cd2* não são suficientes para explanar um critério de distinção entre os sentidos. Elas não garantem uma maior explanação, pois há um problema em estabelecer a distinção das espécies de qualidades sensórias (*visibilia*, *audibilia*, etc.) e justificar como se dá a orientação da apreensão de uma potência para um determinado conjunto de qualidades sensíveis. Concorro com Toivanen<sup>506</sup> aqui, pois falta em Olivi um claro critério de especificação dos sentidos.

Na *Questão 60*, ao menos até os argumentos considerados aqui, não fica claro como se dá a especificação dos sentidos.<sup>507</sup> De fato, ainda não foram feitas todas as distinções, embora já se vislumbre uma tendência de Olivi em afirmar a proeminência da potência (apreensiva ou sensitiva) que, se interpreto bem, indica que se o objeto está presente à potência apreensiva específica, ela pode acessar as qualidades sensórias (que estão presentes à ela no objeto). Por exemplo, a potência apreensiva específica da visão poderia perceber todas as qualidades sensórias disponíveis a ela dos objetos reais sensíveis.

O argumento de Olivi até aqui pode ser sintetizado assim:

- (i) Se há a potência sensória específica, há percepção.
- (ii) Se há objetos presentes especificados a uma potência qualquer e não há ao menos uma potência específica, não há percepção.
- (iii) Se não há objetos presentes especificados a uma potência qualquer e há ao menos uma potência específica, não há percepção.

---

<sup>506</sup> Cf. Juhana TOIVANEN, *Animal Consciousness: Peter Olivi on Cognitive Functions of the Sensitive Soul* (Jyväskylä: Jyväskylä University Printing House, 2009), p. 100ss.

<sup>507</sup> Essa resposta é importante porque ela terá implicações acerca do modo de acesso ao mundo exterior, ou seja, para descrever as condições da percepção. Cf. nota 343.

∴. Logo, se há a potência sensória específica e objetos presentes especificados a tal potência, então há percepção sensória do mundo exterior.

Não obstante, os dois elementos – a potência sensória específica e a presencialidade do objeto à potência – não garantem suficientemente a percepção do mundo exterior.<sup>508</sup> Parece-me que é necessário incluir outra condição que não está explícita na *Questão 60*. Isso porque o escopo dessa questão está definido para mostrar que as qualidades sensíveis são percebidas, ou ouvidas, em conformidade com a natureza específica das potências a determinados e específicos atos de apreensão (cf. *cd1*).

Nesse ponto, Toivanen<sup>509</sup> detecta *uma certa* circularidade na argumentação de Olivi: se é o caso da diferenciação entre os sentidos exteriores que determinam as diferentes qualidades sensíveis dos objetos; ou se é caso das qualidades sensíveis próprias de objetos determinarem a diferenciação entre os sentidos exteriores.

---

<sup>508</sup> Isso se nota porque Olivi, quando apresenta os argumentos em sentido contrário na *Questão 72*, inclui a presencialidade como um elemento necessário, mesmo para as teorias que exigem as *species*. Cf. OLIVI, *II Sent.*, q. 72, pp. 1-6.

<sup>509</sup> Estas são as premissas que indicariam a circularidade nesse ponto da argumentação de Olivi. “1. External senses differ from each other because every sense pertains to its proper objects, which differ in kind from the objects of other senses. 2. The proper objects of one external sense have nothing else in common than the fact that they are apprehended by the same sense.” JUHANA TOIVANEN, *Animal Consciousness: Peter Olivi on Cognitive Functions of the Sensitive Soul* (Jyväskylä: Jyväskylä University Printing House, 2009), p. 52. De fato, essa sugestão de circularidade parte de outros textos como OLIVI, *II Sent.*, q. 55, pp. 292-3: “Multa etiam sunt species et genera sonorum, et multa sunt genera tangibilium et gustabilium. Si dicatur quod non sunt sic diversa quin in aliqua communi ratione alicuius generis generalissimi vel subalterni univocentur: etiam hoc est falsum, quia radius seu radiositas lucis igneae vel solaris non habet univocationem cum ipsa, sed solum analogiam, et tamen utraque visu apprehenditur. Sufficit ergo quod in aliqua una ratione analogica conveniant [...] Quaecunque autem sint secundum se huiusmodi rationes: nobis tamen in omnibus non sunt notae vel nominatae nisi solum per respectum ad potentiam cuius sunt; ut cum dicimus quod ratio visibilitatis est illud in quo conveniunt omnia visibilia respectu visus, et ratio tangibilitatis est illud in quo respectu tactus omnia tangibilia conveniunt.”

Entretanto, parece-me que na *Questão 60* a intenção é mostrar a contradição em reduzir a variedade de sentidos sensórios a uma única potência. Assim, há circularidade, mas Olivi não a problematiza. A circularidade somente será desfeita com a outra condição da percepção sensória do mundo exterior.

Mas, uma observação importante aparece no terceiro argumento do *Respondeo* (da *Questão 60*), onde Olivi mostra que a diferenciação entre os sentidos não depende *necessariamente* das qualidades sensíveis dos objetos. Ou seja, que as qualidades sensórias não são condições suficientes para a distinção entre os sentidos. Se elas não são suficientes, então não há circularidade lógica.

Se a diferença específica dos sentidos exteriores fosse determinada pelos objetos reais e sensíveis, haveria a possibilidade de (as qualidades sensíveis dos) objetos serem apreendidos por uma mesma potência. Mas, se isso fosse correto, a diferenciação teria de ser somente da parte dos objetos para os sentidos. Por exemplo, no caso de alguém com cegueira: ele não deixaria de ver pela privação de uma potência no olho (cf. *cd2*), mas pela privação das qualidades sensoriais dos objetos sensíveis à potência apreensiva. Contudo, isso é contraintuitivo, pois não se considera que alguém em um quarto escuro, absolutamente sem luz, seja cego, tampouco que alguém possa ver com outros sentidos exteriores como o tato ou o olfato. Portanto, deve haver um desempenho próprio de cada sentido exterior independentemente da natureza dos objetos.

Todavia, a especificação da potência dos sentidos exteriores é explicada pelo modo de ação distinto de cada sentido. Olivi argumenta: “Ouvir difere sensorialmente (*sensibiliter*) de ver, não somente enquanto está para <apreender> tal <qualidade do> objeto, mas precisamente por ouvir, enquanto ouvir, difere do

ver, enquanto ver.”<sup>510</sup> Ora, os atos de apreensão sensitiva nos desempenhos da audição, visão, e assim por diante, distinguem-se pela natureza específica de seu modo de ação. E esse modo de ação não requer comparação com outros, pois (o ato de) ver, por si, é distinto de ouvir no momento de seu desempenho. Portanto, cada sentido exterior possui um modo próprio de apreender as qualidades sensíveis dos objetos.<sup>511</sup>

Entretanto, ao considerar os argumentos de Olivi com mais atenção, nota-se que ele não nega que entre as qualidades sensíveis dos objetos exista uma diferença específica, a saber, é possível que entre as qualidades audíveis, visíveis e outras dos objetos haja uma distinção própria. Na *Solutio Obiectionum* da

---

<sup>510</sup> Aqui consta o parágrafo na íntegra, OLIVI, *II Sent.*, q. 60, pp. 571-2: “Tertium est sensibilis diversificatio actuum audiendi et videndi secundum se et absolute sumptorum, et sic de aliis actibus diversorum sensuum. Nam audire, non solum in quantum est talis obiecti, differt sensibiliter a videre, immo etiam audire, in quantum audire, differt a videre, in quantum videre. Quod est dicere quod huiusmodi actus sensibiliter differunt specie secundum solas rationes quas a solis suis potentiis habent absque diversis specificationibus quas postmodum a suis specialibus obiectis accipiunt, iuxta quod visio nigri differt specie a visione albi. Unde si per impossibili idem sonus esset visibilis ab oculo et audibilis ab aure et gustabilis a gustu: adhuc videre ipsum differt specie ab eius auditu et gustu, nec audiretur ab oculo, sed a sola aure, nec videretur ab aure, sed a solo oculo. Sed si potentia auditiva et visiva essent eadem potentia specie et numero, tunc omnes eius actus sumerent ab ipsis unam solam rationem specificam, ita quod non different specie nisi solum propter diversas species specialium obiectionum.” Pode-se cf. um comentário em Juhana TOIVANEN, *Animal Consciousness: Peter Olivi on Cognitive Functions of the Sensitive Soul* (Jyväskylä: Jyväskylä University Printing House, 2009), pp. 53-5.

<sup>511</sup> Os sentidos exteriores são distinguidos pela comparação com o modo de ação dos outros sentidos exteriores, conforme a percepção própria dos objetos específicos. As qualidades sensíveis são apreendidas dos objetos tomados mediadas pelos sentidos exteriores. Mas a diferenciação dos sentidos não depende da diferenciação específicas das qualidades dos objetos. Se houvesse essa dependência, dir-se-ia que as qualidades sensoriais estão na coisas em razão dos sentidos. Parece que Olivi não aceita essa implicação. Alguém poderia considerar uma paisagem nunca vista em uma Ilha no Pacífico Sul. Os objetos reais que a compõe e suas respectivas qualidades sensíveis estão lá independente da potência sensorial (finita) que as percebe. Se a isso está correto, fica como uma sugestão de interpretação a posição realista de Olivi ao mostrar que não há necessidade para distinguir os atos perceptuais dos sentidos exteriores, de afirmar (nem negar) a existência de qualidades sensoriais dos objetos.

*Questão 61*, ele mostra que os objetos de um sentido exterior específico devem convergir a uma natureza comum.<sup>512</sup> Assim, as qualidades visíveis tem de poder ser descritas sob a mesma natureza comum a qual pertencem. E isso deve ser respectivo a cada conjunto de qualidades sensíveis apreendidas intelectualmente mediante cada sentido. De fato, Olivi não oferece muitos argumentos para sustentar ou esclarecer esse problema, mas argumenta para orientar em que deve ser dada a ênfase:

Portanto, é suficiente que desde a especificação da potência, ou de algo uniforme respectivo a ela, seja admitida uma razão comum de todos os seus objetos com respeito a alguma natureza ou propriedade real dos objetos imediatos que é posta neles segundo o que <lhes> convêm, mesmo que essa <propriedade real dos objetos imediatos> não seja por nós conhecida nem nominada, exceto com relação à potência da qual são objetos. Justamente assim é que a todos os objetos da visão chamamos de coisas visíveis, da audição de coisas audíveis, e do tato de coisas tangíveis.<sup>513</sup>

Quando nomeamos essas qualidades percebidas dos objetos, nomeamos, segundo Olivi, com respeito aos sentidos exteriores. No caso da visão, a natureza comum dos objetos visíveis chamamos de qualidades visíveis (*visibilia*), da audição de qualidades audíveis (*audibilia*), do tato de tangíveis (*tangibilia*).

Olivi mostra que não é necessário um critério de classificação da natureza perceptível dos objetos. Isso porque nós não conhecemos essa natureza do objeto – *incognita* – ou não podemos expressar de modo conceitual – *innominata* – sem referência aos sentidos. Além disso, vale a ênfase, se elas existirem, são desconhecidas e não têm uma classificação conceitual determinada. Ele não

---

<sup>512</sup> Cf. OLIVI, *II Sent.*, q. 61, p. 583.

<sup>513</sup> OLIVI, *II Sent.*, q. 61, p. 584: "Igitur sufficit quod ex specificatione potentiae seu ex aliquo uniformi respectu ad eam sumatur una communis ratio omnium obiectorum suorum quae respectu immediatiorum obiectorum aliquam naturam vel proprietatem realem ponit in obiectis secundum quam conveniunt, licet illa saepe sit nobis incognita et innominata, nisi solum per respectu ad potentiam cuius sunt obiecta, iuxta quod omnia obiecta visus vocamus visibilia et auditus audibilia et tactus tangibilia."



avança nessa análise, mas indica um limite no acesso ao objeto possível a nosso intelecto.

Contudo, Olivi sugere que é suficiente admitir que as qualidades perceptíveis específicas, enquanto tais, dependem e estão delimitadas pelo *modus sentiendi* de cada potência sensorial específica. De fato, na argumentação de Olivi não fica evidente a impossibilidade de existência de outras qualidades nos objetos além das apreensíveis sensorialmente pelo nosso aparato perceptual.<sup>514</sup> Portanto, os objetos por si não podem oferecer um critério para determinar o tipo de qualidade apreensível por um ou outro sentido.

Ora, todas as qualidades sensoriais estão restritas à sua potência respectiva, de modo que a classificação de todos os objetos percebidos é feita desde a potência apreensiva específica. A distinção entre os sentidos exteriores não depende (e não pode depender) da natureza comum dos objetos perceptíveis. De fato, não é necessário estabelecer uma determinação clara da parte do objeto na delimitação do desempenho da potência.

Com isso, nota-se que está minimizada a circularidade indicada por Toivanen, ainda que não eliminada, pois não se sustenta uma interdependência circular entre objetos reais e os sentidos exteriores, embora exista uma certa submissão (lógica) da percepção das qualidades sensíveis dos objetos aos sentidos exteriores específicos. Contudo, sob a luz da citação acima, não parece de todo justo exigir de Olivi a superação dessa circularidade. Ele mesmo reconheceu que esse passo não pode ser dado por se tratar de um campo em que há elementos *incognita* e *innominata*.<sup>515</sup>

---

<sup>514</sup> Nada se afirma quanto à natureza própria dos objetos reais, pois parece-me ser este tema de ontologia. O caso é que mesmo a pergunta ‘se há qualidades que não são percebidas por nós que acompanham os objetos?’ não pode ser dada com uma resposta epistemológica, mas respectiva a uma teoria e descrição das coisas existentes. Ora, a diferença da natureza comum dos objetos somente é considerada por nós enquanto for percebida.

<sup>515</sup> Toivanen explicitamente diz que Olivi falha em determinar o denominador comum para definir a função de cada sentido, não obstante, teria encontrado somente no sentido do tato. Creio que ele não falha, mas simplesmente mostra que do ponto de vista do objeto, nada pode ser afirmado com certeza, mesmo que seja pressuposta alguma natureza comum dos objetos que caem sob o escopo dos sentidos exteriores específicos. Cf. Juhana TOIVANEN, *Perception and the Internal Senses: Peter of John Olivi on the Cognitive Functions of the Sensitive Soul* (Leiden: Brill, 2013), pp. 101-2.

Além disso, há uma diferenciação importante que, se não analisada com cuidado, pode produzir ambiguidades. Olivi sugere na segunda *Solutio Obiectionum* da *Questão 60*, que os sentidos exteriores apreendem as qualidades sensíveis do objeto de modo específico e as qualidades sensórias circunstanciadas de modo genérico. Ora, “[...] qualquer sentido apreende o local ou a quantidade de seu objeto, não como se possuísse por si a natureza do objeto, mas somente como são as <qualidades> circunstanciais no próprio objeto deste ou daquele sentido.”<sup>516</sup> Isso quer dizer que a quantidade, a figura, a localização, por exemplo não podem ser apreendidas a não ser que na circunstância da percepção de um objeto. Olivi argumenta que isso não implica em que o mesmo sentido exterior possa apreender dois objetos, a saber, duas qualidades sensórias dos objetos dados, mas somente uma qualidade circunstanciada desse objeto.<sup>517</sup>

Essas qualidades sensórias circunstanciadas não são qualidades apreendidas por si mesmas e de modo específico. Sempre estão associadas a outras qualidades sensórias (primárias) como a cor, o calor, a umidade, e outras. A qualidade sensível da forma depende, por exemplo, ou da cor, quando é apreendida pela visão; mas se for apreendida circunstanciada pela dureza, deverá ser mediada pelo sentido do tato. Olivi fecha esse argumento mostrando que as qualidades circunstanciadas não são necessariamente apreendidas por um sentido específico, mas são apreendidas pela potência sensitiva genericamente. Ou seja, elas são apreendidas por qualquer sentido específico na medida em que seja um objeto presente para a apreensão. E mais, elas não podem compor aquela suposta zona cinza considerada acima, pois o argumento que sustenta que existiria essa zona cinza de apreensão diz respeito a qualidades não circunstanciadas. Assim, na psicologia da percepção de Olivi, se estou certo, há qualidades sensíveis circunstanciadas que dependem, para serem acessadas, das qualidades sensíveis específicas apreensíveis, mas não de sentidos capazes de apreensões transitivas.

Portanto, na *Questão 60*, Olivi mostra que, mesmo sob o risco de circularidade, os sentidos exteriores pertencem ao gênero da potência apreensiva, mas se distinguem pelo seu modo de ação (próprio e relativo) nas qualidades específicas que são apreendidas por eles. Entretanto, nem todos os sentidos

---

<sup>516</sup> OLIVI, *II Sent.*, q. 60, pp. 572-3: “Et hoc modo quilibet sensus apprehendit situm vel quantitatem sui proprii obiecti, non quasi habeant per se rationem obiecti, sed solum prout sunt circumstantiae proprii obiecti huius sensus vel illius.”

<sup>517</sup> Cf. OLIVI, *II Sent.*, q. 60, p. 572: “[...] sed suum unum circumstantiatum.”

exteriores possuem a mesma estrutura de funcionamento. Olivi detecta certa singularidade no sentido do tato, mas isso precisa de algum esclarecimento.

### 3.3.1.3 *O sentido do tato – um caso singular*

O sentido do tato tem um tratamento especial em Olivi. Yrjönsuuri mostra isso em seu artigo “Perceiving Own’s Body”, explicita o tato como sendo o sentido que possibilita um tipo de percepção de si, ao menos, como possuidor de um corpo.<sup>518</sup> Olivi explora a percepção do próprio corpo como uma função do sentido exterior do tato. Esse sentido, em diferença aos outros, tem tratamento especial na *Questão 61*,<sup>519</sup> onde é discutido se o tato é uma potência ou várias.<sup>520</sup> O elemento singular que acompanha a análise de Olivi é que o tato seria o único sentido com um critério de unidade na apreensão dos objetos.

A referência central do comentários acerca desse tópico do sentido exterior do tato e do tangível é Aristóteles no *De Anima*, II, 11<sup>521</sup>. Aristóteles sustentaria, segundo Olivi, que o sentido do tato “[...] é um certo gênero de várias potências de diferentes espécies entre si.”<sup>522</sup> De fato, o problema tradicional está associado à dificuldade de categorizar as diferentes qualidades percebidas pelo

---

<sup>518</sup> “Olivi suggests that an animal’s sense of touch provides an evaluative report on the state of the animal’s body to the animal itself. The principle works the same in humans. The sense of touch allows us to feel how we are, at least in the bodily sense.” Mikko YRJÖNSUURI, ‘Perceiving One’s Own Body’, in *Theories of perception in Medieval and Early Modern Philosophy*, ed. by Simo KNUUTILA and Pekka KÄRKKÄINEN, Dordrecht: Springer, 2008, VI, p. 108.

<sup>519</sup> Cf. OLIVI, *II Sent.*, q. 61, pp. 574-85: “Quantum ad secundum, quod scilicet tactus in plures tactivas potentias dividatur.”

<sup>520</sup> Cf. o debate sobre a unidade do sentido do tato em Mikko YRJÖNSUURI, ‘Perceiving One’s Own Body’, in *Theories of perception in Medieval and Early Modern Philosophy*, ed. by Simo KNUUTILA and Pekka KÄRKKÄINEN (Dordrecht: Springer, 2008), VI, pp. 105-8.

<sup>521</sup> O tratamento do sentido do tato por ARISTÓTELES pode ser conferido principalmente em *De Anima*, II, 11, 422b17-424a15; 6, 448a14.

<sup>522</sup> OLIVI, *II Sent.*, q. 61, p. 575: “[...] quod tactus sit quoddam genus ad plures potentias tactivas diversarum inter se specierum.”

tato sob um mesmo denominador.<sup>523</sup> A variedade aparece em uma lista que Olivi apresenta,<sup>524</sup> pois mediante o tato percebe-se até mesmo sensações contrárias, como frio e calor.<sup>525</sup> Uma diferença marcante em relação à análise aristotélica é que Olivi exclui o sentido de prazer e dor como uma percepção do tato. Segundo ele, o sentimento de dor e prazer é um desempenho mais próprio do sentido comum do que respectivo a qualquer sentido exterior<sup>526</sup>.

Yrjönsuuri sugere que Olivi segue em parte a lista que Aristóteles propõe, mas desenvolve a argumentação considerando um maior grau de complexidade para explicitar a singularidade do sentido do tato.<sup>527</sup> Para Yrjönsuuri, Olivi se distancia da teoria da percepção aristotélica ao propor que, como denominador

---

<sup>523</sup> Uma apresentação histórica do problema da percepção de si e da função do tato pode-se cf. em Mikko YRJÖNSUURI, 'Perceiving One's Own Body', in *Theories of perception in Medieval and Early Modern Philosophy*, ed. by Simo KNUUTTILA and Pekka KÄRKKÄINEN (Dordrecht: Springer, 2008), VI, pp. 102-5; 111.

<sup>524</sup> OLIVI, *II Sent.*, q. 61, p. 574: "Primo, quia multa per tactum apprehenduntur quae non minus differunt genere quam obiecta diversorum sensuum, utpote, grave et leve, calidum et frigidum, humidum et siccum, durum et molle, densum et subtile, et item multiplex dispositio et indispositio proprii organi et totius corporis; nam gravedines indigestionum et inflationum et apostemationum et calores febriles et corporis inanitatem et indigentiam et satietatis plenitudinem et varios pruritus carnis membrorumque agilem mobilitatem vel contrariam tarditatem eorumque constans robur ac inconstantem debilitatem eorumque scissuram vel integritatem ac dolores et delectationes ex his causatas videmur sensu tactus sentire, quae utique non minus ab invicem differunt quam differant a colore vel sono." Olivi concorda com esta lista, exceto os sentimentos de prazer e dor, que, segundo ele, seriam apreendidos pelo sentido comum, e não pelo tato. Cf. Mikko YRJÖNSUURI, 'Perceiving One's Own Body', in *Theories of perception in Medieval and Early Modern Philosophy*, ed. by Simo KNUUTTILA and Pekka KÄRKKÄINEN, Dordrecht: Springer, 2008, VI, pp. 105-7.

<sup>525</sup> Cf. Thomas AQUINO, *ST*, 76, 5; *Sent. De Anima*. Lib. II, *Lectio* 19.

<sup>526</sup> OLIVI, *II Sent.*, q. 61, p. 583: "[...] sic non potest sentire dolores vel delectationes consequentes et concomitantes suum actum, sed potius hoc spectat ad sensum communem." Cf. Mikko YRJÖNSUURI, 'Perceiving One's Own Body', in *Theories of perception in Medieval and Early Modern Philosophy*, ed. by Simo KNUUTTILA and Pekka KÄRKKÄINEN (Dordrecht: Springer, 2008), VI, pp. 115-6.

<sup>527</sup> Cf. Mikko YRJÖNSUURI, 'Perceiving One's Own Body', in *Theories of perception in Medieval and Early Modern Philosophy*, ed. by Simo KNUUTTILA and Pekka KÄRKKÄINEN (Dordrecht: Springer, 2008), VI, pp. 106-7.

comum, o sentido do tato “é a faculdade de autopercepção”<sup>528</sup>. Ademais, o tato permite que saibamos como nós estamos dispostos com nosso corpo no momento atual. Yrjönsuuri nesse ponto é conclusivo: “Olivi sugere que o sentido do tato do animal fornece uma relação avaliativa acerca do estado do corpo animal para o próprio animal. Esse princípio também funciona nos humanos. O sentido do tato nos permite sentir como somente, ao menos no sentido corporal.”<sup>529</sup> Ele associa essa descrição do tato com o sentido contemporaneamente chamado de propriocepção.<sup>530</sup>

O exemplo que Olivi utiliza é a percepção que temos de nosso corpo quando estamos sentados ou em pé. Há uma diferença entre sentir-se sentado ou em pé aqui ou ali e *ver* alguém sentado ou em pé em diferentes locais.<sup>531</sup> Ou mesmo, atualizando o exemplo, há diferenças nas qualidades percebidas em ver-se sentado ou em pé em frente a um espelho, e estar e sentir-se sentado ou em pé. As qualidades que o tato percebe são obviamente distintas daquelas da visão.

Na descrição de Olivi, o sentido exterior do tato se diferencia dos outros porque não pode acessar as qualidades dos objetos imediatamente. Ele inclui todas as outras sensações que não são percebidas especificamente pelos quatro sentidos exteriores, pois o tato pode apreender toda a qualidade sensível que a sua natureza específica está ordenada essencialmente a perceber em seu órgão.<sup>532</sup>

<sup>528</sup> “Olivi claims that the sense of touch is a faculty of self-perception.” Mikko YRJÖNSUURI, ‘Perceiving One’s Own Body’, in *Theories of perception in Medieval and Early Modern Philosophy*, ed. by Simo KNUUTTILA and Pekka KÄRKKÄINEN (Dordrecht: Springer, 2008), VI, pp. 107-8.

<sup>529</sup> Cf. Mikko YRJÖNSUURI, ‘Perceiving One’s Own Body’, in *Theories of perception in Medieval and Early Modern Philosophy*, ed. by Simo KNUUTTILA and Pekka KÄRKKÄINEN (Dordrecht: Springer, 2008), VI, p. 108.

<sup>530</sup> Cf. Mikko YRJÖNSUURI, ‘Perceiving One’s Own Body’, in *Theories of perception in Medieval and Early Modern Philosophy*, ed. by Simo KNUUTTILA and Pekka KÄRKKÄINEN (Dordrecht: Springer, 2008), VI, p. 107. Essa é uma nomenclatura moderna que não foi utilizada por Olivi.

<sup>531</sup> OLIVI, *II Sent.*, q. 61, p. 584: “Quia constat quod situs quo quis est in hoc loco vel illo et differentia eius, puta, sedere vel erectum stare et consimilia differunt plus quam genere a luce et colore; et tamen constat quod immediate attinguntur a visu, quando videt aliquem hic vel ibi sedentem vel stantem.”

<sup>532</sup> OLIVI, *II Sent.*, q. 61, p. 583: “[...] una potentia tactiva potest in omnia illa obiecta per illam unam suam rationem per quam est essentialiter ordinata ad sentiendum internum statum sui organi et conformia vel difformia sibi.”

Ora, o tato é o mais básico (*primitatem*) e possui maior materialidade (*materialitatem*) em relação ou outros sentidos exteriores.<sup>533</sup> A maior materialidade depende da extensão do órgão que entra em contato com as qualidades sensíveis dos objetos. Em oposição à tradição aristotélica, Olivi entende que o tato não é o único sentido que depende do contato. O sentido do paladar também possui a dependência do tato. Porém, ambos se diferenciam, pois a característica do tato é apreender as qualidades sensíveis devido à consistência de seu órgão sensorial<sup>534</sup>. O órgão do sentido é a própria pele, ou como diria Olivi – a carne.

Não obstante, Olivi refuta a interpretação de que as sensações provenientes do tato sejam produzidas pelos objetos materiais em função da modificação do órgão.<sup>535</sup> Ele exemplifica dizendo que a mão ao sentir o peso de uma pedra ou do chumbo não se torna mais pesada. De tal modo que “[...] quando o tato sente as boas ou más disposições em seu órgão, então não é modificado novamente mediante uma alteração <de ordem> natural, mas somente na alma (*animali*).”<sup>536</sup> O critério de percepção para o sentido do tato é tudo aquilo que pode produzir um efeito na pele e algum sentimento de bem-estar.<sup>537</sup> Portanto, todas as percepções apreendidas pelo tato são mediadas pelo órgão sensório da pele. Ora, os movimentos da alma produzem estados mentais, mas sem que esses decorram

---

<sup>533</sup> Cf. OLIVI, *II Sent.*, q. 60, p. 573.

<sup>534</sup> OLIVI, *II Sent.*, q. 61, p. 585: “Igitur tactus specifice differt a gustu, quia proprium tactus est sentire ea quae spectant ad debitam vel indebitam consistentiam sui organi.”

<sup>535</sup> De fato, Olivi refina a posição aristotélica: “In the traditional Aristotelian picture, when one stretches one’s hand toward a fire, the heat of the fire is felt by the hand becoming hot. Aristotle suggests that this increase of temperature is relevant to the perception, but is itself not the object perceived; Olivi claims that it is. He argues that if such a change occurs when we feel external objects, we should rather say that the external object is felt only through feeling the change in the organ itself. We could not feel the heat of the fire if we did not feel how it warms our hands. We feel ourselves, and thereby something about the external things.” Mikko YRJÖNSUURI, ‘Perceiving One’s Own Body’, in *Theories of perception in Medieval and Early Modern Philosophy*, ed. by Simo KNUUTTILA and Pekka KÄRKKÄINEN (Dordrecht: Springer, 2008), VI, p. 109.

<sup>536</sup> OLIVI, *II Sent.*, q. 61, p. 577: “Quando etiam tactus sentit bonas vel malas dispositiones organi sui, tunc non alteratur de novo alteratione naturali, sed solum animal.”

<sup>537</sup> Cf. Juhana TOIVANEN, *Perception and the Internal Senses: Peter of John Olivi on the Cognitive Functions of the Sensitive Soul* (Leiden: Brill, 2013), pp. 102-3.

casualmente dos movimentos corpóreos. Portanto, mesmo que mediada pelo órgão sensório do tato, a percepção é um ato mental.

Acerca dos sentidos exteriores, deve-se notar que a distinção entre eles, enquanto signifique a distinção entre potências sensoriais específicas, está associada à tese de que não se pode focar a atenção em duas qualidades de objetos ao mesmo tempo. Ou seja, ainda que possa haver o contato do órgão com o objeto, não é possível à potência apreender as qualidades dos dois (ou mais) ao mesmo tempo. É claro que é possível pela visão, ver um objeto e também sentir pelo tato esse mesmo objeto real sensível, mas isso não significa que são apreendidas as duas qualidades ao mesmo tempo. A potência anímica deve antes voltar a atenção para uma e após para a outra qualidade.<sup>538</sup>

Pode-se extrair mais um argumento para explicitar a necessidade de distinção entre os sentidos, pois se não houvesse distinção entre eles, então haveria a possibilidade de focar a atenção com o mesmo grau em várias qualidades dos objetos e ao mesmo tempo, dado que seriam qualidades sensórias perceptíveis pela mesma potência. Mas esse não é o caso.

Além disso, distinguir os sentidos em seus desempenhos compõe um importante argumento contra a transitividade dos sentidos exteriores. Assim os sentidos exteriores se caracterizam por serem potências sensórias específicas. Contudo, o problema é mostrar como ocorre a conexão entre as qualidades sensórias de sentidos diferentes em uma mesma mente? E se há um sentido que possui a função de unificar o que é específico? Ora, a resposta tradicional é que o sentido comum possui a função de agregar as apreensões e unificar as percepções exteriores. E, em Olivi, ele possui também a função de direcionar a atenção aos atos dos sentidos exteriores.

### 3.3.2 O sentido comum como o sentido interno

A função específica dos sentidos exteriores é apreender as qualidades sensíveis específicas dos objetos reais. No entanto, essa apreensão por si não é suficiente para explicitar a percepção do mundo exterior, pois: (1) não mostra como

---

<sup>538</sup> Entretanto, isso deverá ser esclarecido no capítulo sobre a atenção intencional. Cf. 4.3.2.4.

se dá a união da apreensão das qualidades do mesmo objeto na potência apreensiva; (2) não se esclarece de que modo os sentidos exteriores são unificados na alma de um ente cognoscente.

Para resolver esses dois problemas, tradicionalmente adiciona-se, ao menos, mais um sentido: o sentido comum [*sensus communis*]. Esse sentido é uma potência interior que funciona como uma capacidade comum aos outros sentidos exteriores particulares.<sup>539</sup> Entretanto, Olivi é idiossincrático com a teoria tradicional dos sentidos internos.<sup>540</sup> Ele afirma que em vez de cinco sentidos internos, que incluiriam, segundo Avicena, além do sentido comum, a

---

<sup>539</sup> Um debate sobre isso cf. Juhana TOIVANEN, *Animal Consciousness: Peter Olivi on Cognitive Functions of the Sensitive Soul* (Jyväskylä: Jyväskylä University Printing House, 2009), pp. 55-9. Cf. também Efrem BETTONI, *Le Dottrine filosofiche di Pier di Giovanni Olivi: saggio* (Milano: Vita e Pensiero, 1959), pp. 380-9.

<sup>540</sup> “The standard division derives from Avicenna, who enumerated five external senses (sight, hearing, smell, taste, and touch) and five internal senses.” Pekka KÄRKKÄINEN, ‘Sense Perception, Theories of’, in *Encyclopedia of Medieval Philosophy: Philosophy Between 500 and 1500*, ed. by Henry LAGERLUND (Dordrecht, Heidelberg, London, New York: Springer, 2011), p. 1184. Sobre as nuances e refinamentos do conceito de sentido interno, pode-se também consultar o verbete do mesmo autor: Pekka KÄRKKÄINEN, ‘Internal Sense’, in *Encyclopedia of Medieval Philosophy: Philosophy Between 500 and 1500*, ed. by Henry LAGERLUND (Dordrecht, Heidelberg, London, New York: Springer, 2011), pp. 564-7: “Olivi did not consider estimation as a separate faculty, since according to him there is only one internal sense, the common sense, and the acts traditionally attributed to other internal senses can be explained as functions of that faculty.” Além disso, Juhana TOIVANEN, *Animal Consciousness: Peter Olivi on Cognitive Functions of the Sensitive Soul* (Jyväskylä: Jyväskylä University Printing House, 2009), no capítulo 10, apresenta um *background* histórico do problema do sentido interno. Cf. também a “Part three” sobre os sentidos internos em Juhana TOIVANEN, *Perception and the Internal Senses: Peter of John Olivi on the Cognitive Functions of the Sensitive Soul* (Leiden: Brill, 2013), pp. 225-344.



imaginação<sup>541</sup>, a estimação<sup>542</sup>, a memória<sup>543</sup> e a faculdade cogitativa<sup>544</sup>, é suficiente mostrar que uma potência, a saber, o sentido comum, por si, realiza essas funções.

### 3.3.2.1 *Distinção entre os sentidos particulares e o sentido comum*

A *Questão 62* investiga se o sentido comum é uma potência junto com os outros sentidos particulares, ou se é uma potência distinta e à parte<sup>545</sup>. Olivi explora esse tópico determinando um critério de distinção entre os sentidos particulares e o sentido comum e apresenta quatro argumentos respectivos a esse tópico.

O primeiro argumento sustenta que os sentidos exteriores não podem simultaneamente apreender e ajuizar as qualidades sensíveis dos objetos. Há dois atos que precisam ser distinguidos. Um é o ato de apreensão. Outro é o ato de ajuizar, ou seja, o ato de formar um juízo acerca do conteúdo apreendido.

Olivi desenvolve o argumento e o testa tomando como caso de análise os juízos executados por animais não-humanos [*brutis*].<sup>546</sup> O exemplo que ele constrói

<sup>541</sup> Cf. OLIVI, *II Sent.*, q. 63, pp. 596-602: “Quantum autem ad quantum, an scilicet sensus communis sit eadem potentia cum imaginativa quae imaginatur absentes formas sensibilium.” Cf. o capítulo XII de Juhana TOIVANEN, *Perception and the Internal Senses: Peter of John Olivi on the Cognitive Functions of the Sensitive Soul* (Leiden: Brill, 2013), pp. 293-308.

<sup>542</sup> Cf. OLIVI, *II Sent.*, q. 64, pp. 602-607: “Quantum autem ad quantum, an scilicet sensus communis et imaginativa sint eadem potentia cum aestimativa.” Cf. o capítulo XIV de Juhana TOIVANEN, *Perception and the Internal Senses: Peter of John Olivi on the Cognitive Functions of the Sensitive Soul* (Leiden: Brill, 2013), pp. 327-39.

<sup>543</sup> Cf. OLIVI, *II Sent.*, q. 65, pp. 607-8: “Quantum autem ad sextum, an scilicet sensus communis et imaginativa et aestimativa sint eadem potentia cum memorativa.” Cf. o capítulo XIII de Juhana TOIVANEN, *Perception and the Internal Senses: Peter of John Olivi on the Cognitive Functions of the Sensitive Soul* (Leiden: Brill, 2013), pp. 309-25.

<sup>544</sup> Cf. OLIVI, *II Sent.*, q. 66, pp. 609-14: “Quantum etiam ad septimum, an scilicet cogitativa quae omnium praedictarum actus et obiecta componit et confert (differat a praedictis).” Cf. o capítulo XV de Juhana TOIVANEN, *Perception and the Internal Senses: Peter of John Olivi on the Cognitive Functions of the Sensitive Soul* (Leiden: Brill, 2013), pp. 341-4.

<sup>545</sup> Cf. OLIVI, *II Sent.*, q. 62, p. 586-96: “Quantum autem ad tertium, quod scilicet sensus communis sit una potentia cum sensibus particularibus.”

<sup>546</sup> Cf. sobre a percepção dos animais não-humanos o Capítulo 08 de Juhana TOIVANEN, *Animal Consciousness: Peter Olivi on Cognitive Functions of the Sensitive Soul* (Jyväskylä: Jyväskylä University Printing House, 2009), pp. 152-68.

é de um cão que não meramente apreende pelos sentidos particulares as qualidades dos objetos, mas pode discernir quanto à sua preferência, utilidade ou dano. Ou seja, o cão não somente percebe as qualidades do alimento disponível à ele como também pode ajuizar a partir da preferência, utilidade ou possível dano que esse alimento pode lhe oferecer. Em outros termos, o cão ajuíza acerca da percepção mediante o sentido comum.

Essa passagem de Olivi, *prima facie*, indica que os animais não-humanos também possuem a capacidade de conexão de conteúdos apreendidos e de decisão sobre eles, mas observa-se três processos distintos. O primeiro é o de apreensão das qualidades sensíveis dos objetos exteriores. O segundo divide-se, de fato, em dois: um processo de conexão das qualidades sensíveis com outros conceitos, como referência, utilidade ou dano; e outro de teste de compatibilidade entre o conteúdo apreendido e a conveniência, preferência e utilidade desse conteúdo para o animal. Esse terceiro desempenho é o tipo de juízo realizado pelo sentido comum.<sup>547</sup>

O segundo argumento afirma a necessidade de uma potência comum aos atos particulares dos sentidos exteriores no ato perceptual. Cada sentido exterior realiza atos próprios, específicos e distinguíveis em seu desempenho,<sup>548</sup> mas há o problema de como esses atos são unificados em uma única mente, ou, por assim dizer, em um único conjunto de crenças acerca do mundo exterior.<sup>549</sup> Sem essa unidade, há certa dificuldade em conectar as qualidades sensíveis percebidas, e.g., pela visão com as do olfato respectivas ao mesmo objeto. Aqui o ponto não

---

<sup>547</sup> Nota-se que o juízo do sentido comum não é o mesmo que o juízo do intelecto. Robert PASNAU analisa a diferença entre juízo e apreensão em Tomás de Aquino, em *Theories of cognition in the later Middle Ages* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), pp. 138-42. E mostra que Henrique de Gand assume uma posição relativa aos sentidos particulares como passivos. Daí ser necessário para o ato de ajuizar uma outra potência. Essa conclusão está muito próxima à Olivi. Cf. Henrique de GAND, *Quodlibet*, II, 6.

<sup>548</sup> Cf. 3.3.1.2.

<sup>549</sup> Não parece ser o caso que a unidade seja uma cláusula necessária ao conhecimento perceptual. Isso porque alguém pode conhecer um objeto acessando somente as qualidades específicas dele, sem considerar ou acessar, em um estado de privação, por exemplo, outras qualidades que poderiam estar disponíveis aos sentidos específicos. Contudo, se a percepção é conhecimento, então é necessário desenvolver a descrição daquilo que é um conteúdo ou uma qualidade apreendida que equivalha ao conteúdo de uma proposição verdadeira.

está em delimitar claramente como um conjunto de crenças de um animal não-humano poderia ser considerado, mas importa, na descrição de Olivi, que há a necessidade de afirmar uma potência distinta dos sentidos exteriores específicos, capaz de executar ações distintas da percepção de qualidades de objetos exteriores.

Se os sentidos exteriores apreendem somente qualidades exteriores específicas, então, eles não apreendem qualidades comuns: ou porque não há tais qualidades comuns a todos os objetos reais (mesmo que seja o caso de não ser possível explicitá-las); ou porque é necessário afirmar uma outra potência capaz de apreender o que há de comum entre as qualidades. Olivi assume esse segundo disjuncto e argumenta utilizando novamente um exemplo respectivo ao aparato sensorial dos animais não-humanos. No caso do cão ou da serpente, quando expõem a um perigo uma parte de seus próprios corpos para a conservação de outras partes, fazem-no porque há um sentido que possibilita a distinção das partes do corpo em certa hierarquia. Essa distinção somente pode ser explicada porque eles fazem uso de um sentido distinto dos particulares. Daí, Olivi indica que há a necessidade de uma potência comum que explique, por exemplo, como o animal pode comparar as partes de seu corpo e ter o juízo de que uma parte, como a cabeça, tem de ser preferida à cauda.<sup>550</sup>

O terceiro argumento diz respeito à ordem hierárquica (cf. *PSD*) de qualidades das potências humanas<sup>551</sup>. Nesse contexto, como já se notou, Olivi retoma o princípio de sua teoria da matéria: várias formas podem concorrer na mesma matéria.<sup>552</sup> Ele afirma a necessidade de que exista uma potência que seja superior e regente das outras. Ora, o critério para determinar a ordem das

---

<sup>550</sup> OLIVI, *II Sent.*, q. 62, p. 588: “Praeterea, quando canis vel serpens pro conservatione capitis exponit aliud membrum aut pro conservatione totius exponit aliquam partem, tunc praefert totum parti et caput alteri membro. Ergo oportet in eis esse aliquam communem potentiam quae in simul ambo extrema et mutuam eorum comparisonem et unius ad alterum praeferentiam ostendat, quamvis non cum illa plenitudine et altitudine reflexivi iudicii cum qua fit hoc ab intellectu.” A autoridade que sustenta essa opinião, segundo Olivi, é SANTO AGOSTINHO em *De Libero Arbitrio*, II, cap. 3, n. 8, 9; cap. 4 (PL 32, 1244-1246).

<sup>551</sup> Cf. 3.1.

<sup>552</sup> OLIVI, *II Sent.*, q. 62, p. 589: “Tertia ratio est, quia quando plures formae in eadem materia concurrent, oportet dare unam omnibus superiorem et omnibus praesidentem omnesque regentem et connectentem; alias non concurrent sub debito ordine et sub stabili unitate.”

potências é estabelecer a posição a partir de sua essência formal. Sugere Olivi, “[...] a essência formal das potências da alma são as suas próprias partes formais.”<sup>553</sup> Daí a ordem de qualidade entre as potências exigir uma teoria das potências humanas.<sup>554</sup> Aqui se nota a aplicação dessa teoria: no caso da ordem hierárquica das potências apreensivas, o que estabelece qual tem a função de reger e comandar todas as outras? Seria um sentido especial que está subjacente a todos os outros? Ora, um sentido específico que apreende qualidades específicas, por si só, não possui uma potência comum aos outros sentidos. Portanto, o sentido comum, entre as potências sensórias específicas (dos animais em geral), congrega a todas e tem a função de presidir as outras potências.

Na *Questão 62*, Olivi sustenta que a atenção, se fosse orientada desde os sentidos exteriores, não poderia voltar-se às qualidades sensíveis específicas de um sentido exterior e, simultaneamente, a outras qualidades específicas de outro sentido exterior. De fato, ainda que não simultaneamente, a atenção voltada às qualidades visíveis não impede a atenção às qualidades audíveis, nem vice-versa.<sup>555</sup> Portanto, deve-se mostrar o que produz a orientação da atenção. Olivi mostra que os cinco sentidos particulares estão coligados e radicados no mesmo sentido comum. Contudo, ele não sustenta que exista, mediante esse elemento comum, alguma transitividade de um sentido à outro<sup>556</sup>, ou seja, de uma qualidade sensória à outra, conquanto sugira que há necessidade de conexão de todas as potências sensórias no sentido comum (pois esse é comum a todos os sentidos exteriores).

Seria possível determinar a localização corporal do sentido comum, supondo que todos os sentidos exteriores possuem um órgão sensório em que está localizada (genericamente) a sua potência<sup>557</sup>? A resposta inicial que Olivi

---

<sup>553</sup> OLIVI, *II Sent.*, q. 62, p. 589. “[...] formales essentiae potentiarum animae sunt partes formales ipsius.”

<sup>554</sup> Esse é o tópico em 2.3.2.2.

<sup>555</sup> OLIVI, *II Sent.*, q. 62, p. 589: “Quarta est, quia si quinque sensus particulares in uno altero sensu eis communi sibi tanquam in una communi radice non connectuntur nec colligantur: tunc fortis attentio auditus auris ad audibilia non retrahet aut impedit attentionem visus a visibilibus nec e contrario, cuius contrarium experimur.”

<sup>556</sup> Cf. a nota 485.

<sup>557</sup> “Similarly, the common sense extends towards the organs of the external senses. This is slightly confusing because the concession to the rivalling Avicennian view seems to somewhat undermine the entire effort of making a distinction between the common sense

oferece é que depende da complexidade e da perfeição dos corpos dos animais. No caso de corpos menos complexos,<sup>558</sup> como dos vermes, não há uma distinção dos órgãos do sentido comum e do órgão do tato, de modo que o sentido comum está radicado no mesmo órgão do sentido particular do tato. Nos animais mais perfeitos, a saber, com o corpo mais complexificado e organizado, o sentido comum estaria radicado nos órgãos mais fundamentais, nos quais os outros órgãos sensórios estão radicados.

Ora, 'estar radicado' ou 'é raiz' "est radix"<sup>559</sup> significa, na analogia de Olivi, 'proceder de' ou 'surgir de'. A analogia que ele usa para mostrar a ligação é: tal como os ramos procedem das raízes, também o princípio vital da alma vegetativa procede da vida (como uma raiz) e sem ela não pode subsistir. E desdobra a analogia: os órgãos dos sentidos exteriores estão radicados nos órgãos mais fundamentais como o cérebro e o coração, pois aqueles procedem destes em suas funções, como se estes fossem a sustentação por coligação com eles. Daí como os órgãos estão coligados no coração e cérebro para que possam subsistir, também os sentidos exteriores têm de proceder do sentido comum.<sup>560</sup> Assim, o sentido comum tem de estar radicado no cérebro e no coração por analogia aos sentidos exteriores que possuem genericamente uma localização em um órgão corporal específico.

O desempenho dos sentidos exteriores somente pode se desenvolver se eles estiverem radicados (no desempenho do) sentido comum. Nota-se com isso uma ordem de continuidade (cf. *PCP<sub>ad</sub>*) e subordinação (cf. *PSD*) também entre as potências apreensivas.

---

and the external senses." Juhana TOIVANEN, *Animal Consciousness: Peter Olivi on Cognitive Functions of the Sensitive Soul* (Jyväskylä: Jyväskylä University Printing House, 2009), p. 57. Além disso, ele discute esse tópico associado à medicina medieval e à teoria do *spiritus animalis* em Avicena no Capítulo 10 (id., p. 181).

<sup>558</sup> Isso dentro de um contexto que Olivi interpreta a teoria dos corpos. Cf. 2.3.1.

<sup>559</sup> Aqui está a citação completa: OLIVI, *II Sent.*, q. 62, p. 592: "Ad quod sciendum est quod sicut rami a radice procedunt et in ea plantantur, et consimiliter vegetativo ipsorum procedit a vita radices et absque illa subsistere nequit: sic organa quinque sensuum seu organizatio ipsorum procedit a corde et cerebro et iterum in illa sicut in radicem suae subsistentia impendent et reflectuntur seu recolliguntur."

<sup>560</sup> OLIVI, *II Sent.*, q. 62, p. 592: "Unde et quia sensus tactus est inter quinque priores radicalior, ideo in corde et capite radicaliter existit. Consimiliter autem derivantur quinque sensus a sensu communi et consimiliter in eo subsistunt."

Além disso, os sentidos particulares dependem do sentido comum em razão de, por ele, estar garantida a unidade radical e a condição de subsistência para o desempenho sensório próprio dos sentidos.<sup>561</sup> A expressão *est radix* mostra, considerados os esclarecimentos acima, que não há algum tipo de encaixe mecânico, mas uma relação orgânica entre naturezas (órgãos e potências) que podem se conectar, mas sem qualquer necessidade disso.<sup>562</sup> Entretanto, há uma ordem de sustentação, ou de superioridade entre órgãos e potências, pois Olivi compara os sentidos particulares como se fossem os rios que correm desde sua fonte, ou como vários raios que são provenientes de um mesmo ponto central.<sup>563</sup> Por essas imagens, ele enfatiza que os sentidos particulares são, como tais, unificados mediante o sentido comum.

Bettoni interpreta esse trecho mostrando que as ligações entre os sentidos exteriores e o sentido comum são analógicas, tal como as relações entre raiz e ramos em uma árvore.<sup>564</sup> Contudo, isso não me parece correto em absoluto, pois as analogias não descrevem a dependência que há entre a árvore e as raízes. Por isso, os sentidos dependem de seu desempenho, a saber, do modo como atuam. A subsistência dos órgãos não implica que tenham a mesma essência formal que os sentidos, pois a essência formal dessas potências inclui em si a “ordem essencial para seus objetos <específicos>”.<sup>565</sup> Os sentidos estão ordenados para sua ação

---

<sup>561</sup> OLIVI, *Il Sent.*, q. 62, p. 593: “Sed sicut voluntas essentialiter praexigit intellectum propter praesentationem obiecti sui, intellectus vero essentialiter exigit illam, quia sine illa nequit habere liberam et dominativam existentiam ac per consequens nec plene intellectualem et actualem.”

<sup>562</sup> Cf. a via da *colligantia naturalis* em 2.3.3.

<sup>563</sup> OLIVI, *Il Sent.*, q. 51, *App.*, p. 194: “[...] nam sensus communis est superior sensibus particularibus, et tamen isti radicanur in illo quasi sicut rivi in suo fonte et sicut diversae lineae radiosae in suo puncto centrali et fontali.”

<sup>564</sup> “Il che vuol dire che i rapporti fra senso comune e sensi esterni sono analoghi a quelli che intercorrono fra le radici e i rami di una pianta. Come la vita di un albero si alimenta, procede e dipende dalla vitalità che è nella radice, così la strutturazione dei cinque sensi è condizionata da quella del cuore e del cervello. Altrettanto va detto della loro attività.” Efrem BETTONI, *Le Dottrine filosofiche di Pier di Giovanni Olivi: saggio* (Milano: Vita e Pensiero, 1959), p. 385.

<sup>565</sup> OLIVI, *Il Sent.*, q. 62, p. 592: “[...] quia essentia potentiarum istarum includit in se essentialem ordinem ad sua obiecta, quamvis ille ordo differat ab ordine habituum et actuum.”

específica, adequados à sua essência.<sup>566</sup> Em um ato de apreensão, caso não houvessem as qualidades sensíveis apreendidas pelos sentidos particulares, o sentido comum não teria como apreender do mundo exterior. Os sentidos particulares são necessários para apresentar as qualidades dos objetos e para dispor essas qualidades ao sentido comum. Assim, o sentido comum necessita essencialmente dos sentidos particulares em razão da apresentação das qualidades sensíveis do objeto.

### 3.3.2.2 *Modo de ação do sentido comum*

Além de haver uma diferença entre os sentidos, eles possuem um modo de apreensão próprio. Sabe-se que cada sentido exterior tem um modo específico de apreender. Daí a pergunta: Qual é o modo de apreensão do sentido comum? Como Olivi descreve esse modo e quais os critérios para mostrar como ocorre a passagem das qualidades sensíveis apreendidas pelos sentidos exteriores para o sentido interno?<sup>567</sup> Por ocasião do ato cognitivo, como os sentidos particulares e o sentido comum “se relacionam de modo coordenado e recíproco”?<sup>568</sup>

O sentido comum não tem acesso às qualidades sensíveis dos objetos por si e imediatamente. É necessário que os sentidos particulares tornem presente ao sentido comum tais qualidades. Daí, concorda-se com Olivi, quando ele afirma que “[...] o sentido comum não pode apreender nenhum objeto real e presente imediatamente, a não ser que mediante os atos dos sentidos particulares – pelos atos dos quais apreende os objetos deles.”<sup>569</sup> Os atos dos sentidos particulares são apreendidos como tais, pois o sentido comum apreende o ato dos sentidos particulares. Mas, na medida em que ele apreende o ato, apreende o ato do sentido particular e, portanto, o objeto, pois “[...] os atos dos sentidos particulares são coerentes com as <qualidades sensíveis de> seus objetos. E assim esses atos

---

<sup>566</sup> Cf. 3.3.1.2.

<sup>567</sup> Uma discussão sobre isso pode-se cf. em Juhana TOIVANEN, *Animal Consciousness: Peter Olivi on Cognitive Functions of the Sensitive Soul* (Jyväskylä: Jyväskylä University Printing House, 2009), pp. 56-9.

<sup>568</sup> OLIVI, *II Sent.*, q. 62, p. 594: “[...] quomodo se habeant ad invicem in agendo.”

<sup>569</sup> OLIVI, *II Sent.*, q. 62, p. 594: “Sciendum ergo primo quod sensus communis nullum obiectum reale et presentiale potest immediate apprehendere nisi tantum actus particularium sensuum per quorum actus apprehendit obiecta eorum.”

contêm em si [*tenent intra se*] as próprias <qualidades>, por isso enquanto o ato é apreendido, é apreendida <a qualidade do> seu objeto.”<sup>570</sup>

Nesses trechos anteriores, há elementos importantes para se analisar o modo de apreensão do sentido comum. É necessário incluir ou explicitar uma premissa aqui: o desempenho perceptual dos sentidos particulares é classificado por Olivi como imediato e primário em relação aos outros atos. Aqui basta dizer que será um ato “primeiro” na ordem temporal e imediato respectivo à ordem causal.<sup>571</sup> Essa premissa é importante porque distingue o modo de ação dos sentidos internos e externos. Por consequência, Olivi diz, pode-se sintetizar dizendo: há um ato ( $A_1$ ) mais básico próprio do sentido particular que apreende as qualidades do objeto e é imediato; e em um ato ( $A_2$ ), o sentido comum apreende o ato do sentido particular ( $A_1$ ). Em outros termos:

O  $A_1$  visa às qualidades sensíveis do objeto.

O  $A_2$  percebe  $A_1$ .

Assim,  $A_2$  visa ao  $A_1$ .

A pergunta é se eles são da mesma natureza ou não? O  $A_2$  está voltado imediatamente aos atos dos sentidos exteriores, pois ele se volta ao  $A_1$ . Há a diferença de modos de apreensão entre os atos dos sentidos exteriores e o ato do sentido comum. Portanto, há uma diferença básica quanto ao modo dos atos de apreensão. O  $A_1$  é o intermediário entre o ato  $A_2$  do sentido comum e as qualidades dos objetos exteriores. Tovainen sintetiza esse aspecto do sentido comum: “Ele não percebe o objeto externo *no* ato dos sentidos, mas *mediante* os atos dos sentidos.”<sup>572</sup> Isso colabora na descrição da função dos sentidos e na sua integração.<sup>573</sup>

---

<sup>570</sup> OLIVI, *II Sent.*, q. 62, p. 594: “[...] quia actus eorum sic cohaerent suis obiectis et sic tenent illa intra se quod eo ipso quo apprehenditur actus apprehenditur et eius obiectum.”

<sup>571</sup> OLIVI, *II Sent.*, q. 62, p. 594: “[...] Constat autem horum prima et immediata perceptio spectat ad sensus particulares.”

<sup>572</sup> “It does not perceive the external object *in* the acts of the senses but *by* them.” Juhana TOIVANEN, *Animal Consciousness: Peter Olivi on Cognitive Functions of the Sensitive Soul* (Jyväskylä: Jyväskylä University Printing House, 2009), p. 59.

<sup>573</sup> Aqui foca-se na explicação do modo de ação do sentido comum e não no ato perceptual propriamente.



Na relação entre o sentido comum e os sentidos exteriores, a dependência na ordem da essência e de desempenho é fundamental para garantir a unidade do ato perceptivo. Olivi sugere que:

[...] o sentido comum essencialmente depende dos sentidos particulares em razão da apresentação do objeto. De fato, essencialmente, os sentidos particulares exigem o sentido comum, em razão da radical unidade e subsistência e para a completude de seu movimento sensorial e do juízo.<sup>574</sup>

O sentido comum acessa os objetos exteriores mediante os atos dos sentidos exteriores. Assim, para que  $A_2$  tenha efetividade é necessário (é essencial) que  $A_1$  seja o caso. Bettoni reconstrói esse ponto: “[...] os sentidos externos dependem do sentido comum no ser e, sobretudo, radicalmente, também no agir. Ao invés, o sentido comum depende daqueles sentidos externos no exercício da sua atividade.”<sup>575</sup> Essa dependência assimétrica respectiva ao ser e ao agir dos sentidos explica que se os sentidos externos não entrarem em atividade, o sentido comum se manterá inativo. Ora, a atividade nos sentidos externos é produzida pela presença das qualidades sensíveis do objeto. Daí ser evidenciada a importância do objeto no ato perceptual.<sup>576</sup> Ademais, sem o desempenho do sentido comum (em  $A_2$ ), os dados apreendidos pelos sentidos exteriores não podem compor juízos. Por isso, tais dados não poderiam ser classificados como conhecimentos perceptuais, mas sim apreensões sensoriais.

O segundo argumento sustenta que se algo, como uma potência, é real e está presente atualmente, então realiza um ato de apreensão atualmente. Ou seja, dadas as condições para que uma potência atual tenha seu desempenho em relação ao seu objeto de ação, se for ativa, ele efetivará o seu desempenho. Ora, se essa potência é real, atual e age imediatamente sobre o objeto, então

---

<sup>574</sup> OLIVI, *Il Sent.*, q. 62, p. 593: “[...] sic sensus communis essentialiter praexigit sensus particulares propter praesentationem obiecti, illi vero exigunt illum essentialiter propter radicalem unitatem et subsistentiam et ad plenitudinem sui sensualis motus et iudicii.”

<sup>575</sup> “In conclusione, potremmo dire che i sensi esterni dipendono dal senso comune nell’essere e, quindi, radicalmente, anche nell’agire; il senso comune invece dipende da quelli esterne nell’esercizio della sua attività.” EfreM BETTONI, *Le Dottrine filosofiche di Pier di Giovanni Olivi: saggio* (Milano: Vita e Pensiero, 1959), p. 385.

<sup>576</sup> Esse tópico será retomado no capítulo sobre o a causa terminativa. Cf. 4.2.2.2.

respectivo a ela há uma “razão, sentido próprio e particular” preferível a outra potência que aja de modo não imediato. Assim, na apreensão das qualidades dos objetos exteriores, é preferível que os sentidos exteriores tenham seu desempenho imediato, do que admitir que o sentido comum pudesse acessá-las imediatamente.

<sup>577</sup> Ora, caso não haja um sentido particular presente, ou que esteja adormecido, o sentido comum poderia ter seu desempenho de apreensão imediata das qualidades sensíveis do objeto.

Esse argumento está baseado no que se pode chamar de primazia da imediaticidade ( $P_{im}$ ).

[ $P_{im}$ ] Se há dois modos em que algo pode ser o caso, e um deles é imediato, este será o preferido.

Ora, essa primazia da imediaticidade faz parte de estratégias de parcimônia conceitual que Olivi aplica.<sup>578</sup> Existiria alguma razão essencial de ser preferível a imediaticidade à mediaticidade? Até este ponto, parece que não existe. Contudo, a primazia da imediaticidade aqui não se sustenta por uma razão essencial ou necessária, mas por uma razão metodológica de parcimônia no uso de conceitos.

Além disso, a segunda parte do argumento anterior<sup>579</sup> poderia sugerir uma contradição com o primeiro argumento: ele afirma que o sentido comum não pode apreender imediatamente um objeto (daí necessita dos sentidos exteriores); e agora, se os sentidos exteriores estiverem adormecidos ou impedidos, o sentido comum poderia acessar às qualidades sensíveis. Seria esse o argumento de Olivi? Se sim, ele possibilitaria que o sentido comum pudesse aprender as qualidades sensíveis imediatamente, como se possuísse acesso direto não somente ao ato

---

<sup>577</sup> OLIVI, *II Sent.*, q. 62, p. 594: “Secundo, quia si aliquid reale et actualiter praesens apprehendit immediate, tunc respectu illius habet rationem sensus proprii et particularis potius quam sensus communis; excluso etiam vel consopito omni particulari sensu posset apprehendere illud.”

<sup>578</sup> Cf. o capítulo “4. *Species and Parsimony*” de Robert PASNAU, *Theories of cognition in the later Middle Ages*. (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), pp. 189-94. Contudo, parece-me sustentável afirmar que essa metodologia foi aplicada também por Olivi. Pode-se cf. uma formulação do princípio de parcimônia em OLIVI, *II Sent.*, q. 51, *App.*, p. 190: “Regula generalis est apud philosophos quod non debet fieri per plura quod potest fieri per unum.”

<sup>579</sup> Cf. citação na nota 576.

dos sentidos exteriores, mas também à própria potência e ao seu órgão. De fato, essa posição ele descreve como aceita por Agostinho. E este é um dos raros momentos em que Olivi explicitamente marca uma certa diferença em relação a ele.

O ponto problemático seria que Agostinho sustenta uma teoria em que o sentido comum teria acesso não somente a  $A_1$ , mas também aos órgãos e à potência sensitiva em geral imediatamente. Olivi parafraseia Agostinho:

[...] que a intenção tem de ser distinguida quando se volta à visão dos sonhos, pela razão que não pode atingir os olhos e os outros sentidos quando do adormecimento do cérebro e das vias dos sentidos. <Mas, a intenção> é conduzida em vigília por essas vias e quando alcança o local dos olhos em um cego, não vai ao exterior, mas aí permanece. Assim, <isso ocorre com quem> se sente acordado, mas como se estivesse <imerso> em trevas. E o mesmo ocorre como os outros <(não cegos)> que estão acordados, enquanto mantêm seus olhos fechados. Disso se segue, como Agostinho sugere, que somente pelo sentido comum, o homem se sente acordado e <sente a> intenção do sentido comum estar rente aos olhos.<sup>580</sup>

Na posição de Agostinho, a intenção se volta a visão está 'rente aos olhos', ou seja, pode acessar imediatamente, sem a potência visiva, os órgãos sensoriais da visão. A intenção, ou atenção intencional, percorreria os caminhos

---

<sup>580</sup>OLIVI, *II Sent.*, q. 62, p. 594: "[...] quod intentio quae ad visa somniorum cernenda convertitur, quando propter consopitionem cerebri et viarum sentiendi non potest ad oculos vel sensus alios ire, ducitur in vigilia per illa itinera, et cum in caecis ad loca venerit oculorum, non exit foras, sed ibi remanet, ita ut vigilare se sentiat et quasi in tenebris esse, et idem fit in aliis vigilantibus, cum tennet oculos clausos. Ex quod videtur Augustinus velle quod tunc per solum sensum communem sentiat homo se vigilare et intentionem sensus communis circa oculos esse." Cf. AUGUSTINUS, 'De Genesi ad littera', in S. AURELII AUGUSTINI OPERA OMNIA: PATROLOGIAE LATINAE ELENCHUS. <[http://www.augustinus.it/latino/genesi\\_lettera/index2.htm](http://www.augustinus.it/latino/genesi_lettera/index2.htm) [accessed 25 Jan. 2014], XII, cap. 20. (PL 34, 471).

das potências e dos órgãos até encontrar o objeto. Essa seria uma imagem da ação da atenção do sentido comum ao se voltar aos desempenhos tanto das potências, quanto dos órgãos. Assim, nessa posição, seria aceito que o  $A_2$  fosse imediatamente voltado aos objetos.

Olivi argumenta que se pode deduzir mais conclusões a partir do que Agostinho afirma sobre a intenção do sentido comum. Por isso, Olivi se diferencia ao analisar um aspecto do caso em que o cego que sente a si mesmo desperto: “[...] é mais natural que alguém esteja desperto, antes que se sinta despertar.”<sup>581</sup> Assim, Olivi reconhece que o ato da potência apreensiva tem de ser anterior à percepção desse ato. ‘Ver’ tem de ser anterior ao ato de ‘se perceber vendo’, ou ‘estar desperto’ é anterior a ‘se sentir desperto’. Ora, se o cego se percebe em trevas, não significa que o sentido comum intenciona aos órgãos visivos dele que estão impedidos de ver, mas significa que as qualidades visíveis não estão disponíveis ao ato do sentido comum, pois não são acessíveis pelo sentido exterior da visão. Daí, no caso de impedimento dos sentidos ou dos órgãos sensoriais, é impossível ao sentido comum intencionar ao desempenho do órgão particular, ou seja, é impossível que o  $A_2$  vise ao  $A_1$ .

Olivi nota que Agostinho, de fato, sugere em sua descrição dois atos distintos: estar desperto e a apreender as qualidades dos objetos. Em ordem temporal, o primeiro seria o ato ( $A_1$ ) da potência apreensiva específica, pelo sentido da visão, no órgão do olho; e, o segundo ( $A_2$ ) é o ato intencional do sentido comum. Ora, o  $A_2$ , em razão de uma privação no órgão (por cegueira, adormecimento ou latência), não pode apreender o ato ( $A_1$ ) de visão. O  $A_1$  depende de estar desperto para poder ter a intenção de  $A_2$  dirigida a ele. Daí,  $A_2$  não pode ocorrer com respeito a  $A_1$ , sem que  $A_1$  ocorra.

A distinção entre esses dois atos é fundamental para delimitar o modo de ação do sentido comum.

O ato intencional tem de <se voltar> antes aos olhos fechados do que <àquilo> que é sentido como presente [*ibi esse*], nem pode intender ao ato <intencional>, a não ser que o ato intencione a algum objeto; ou, ao menos, a não ser que alguma atenção geral [*aspectu generali*] intencione

---

<sup>581</sup> OLIVI, *II Sent.*, q. 62, p. 595: “[...] quia talis prius naturaliter vigilat quam vigilare se sentiat.”

algun local. Porém, tal atenção visa antes e imediatamente aos sentidos particulares. Portanto, estar desperto e com atenção atual dos sentidos particulares refere-se antes aos próprios órgãos do que o homem que sente a si despertar aí <nos órgãos> e intencionar conscientemente <neles>. Porém, é impossível o desempenho de uma tal atenção sem algum ato de percepção, nem que este seja confuso.<sup>582</sup>

Se aplicada a primazia da imediatricidade ( $P_{im}$ ) a este caso, tem-se: é preferível que o ato de apreender os movimentos do órgão sensorial seja um ato do sentido particular, do que do sentido comum. Daí, em seguida: “A atenção atual e consciente <nos atos> dos sentidos particulares é imediatamente apreendida pelo sentido comum tal como o ato de apreensão deles [...]”.<sup>583</sup>

Nota-se que, a partir da análise que Olivi faz do modo de ação do sentido comum, é necessário determinar como ocorre o ato de atentar para o desempenho dos sentidos particulares. Em outros termos, o ato intencional está dirigido ao ato perceptual e mediatamente aos objetos perceptivos. O órgão sensório é o intermediário instrumental coligados aos sentidos exteriores para acessar as qualidades sensoriais. Como o sentido comum não possui um órgão sensório, não pode, via coligação natural com o corpo, ter um acesso direto às qualidades

---

<sup>582</sup> OLIVI, *II Sent.*, q. 62, p. 595: “Actus etiam intendendi prius est in clausis oculis quam sentiatur ibi esse nec potest actu intendere, nisi actu intendat in aliquod obiectum aut saltem nisi quodam aspectu generali versus aliqua loca intendat. Talis autem aspectus spectat primo et immediate ad senum particularem. Ergo pervigil et actualis aspectus sensuum particularium est prius circa organa ipsorum quam homo sentiat se ibi vigilare et vigiliter intendere. Impossibile est autem talem aspectum dare sine aliquo actu sentiendi, saltem confuso.”

<sup>583</sup> Citação completa: OLIVI, *II Sent.*, q. 62, p. 595: “Et ideo potius oportet dici quod caecus vigilans quodam sensu tactus circa oculos conradicato ibi sentit primo motus spirituum vel nervorum. Praeterea, actualis et pervigil aspectus sensuum particularium sic immediate apprehenditur a sensu communi sicut et actus sentiendi eorum, nec ille actualis aspectus dicit quid habituale in potentiis vel organis, sed solum actuale et semper in fieri. Et ideo ex hoc non probatur quod sensu communis apprehendat aliquid praesentiale praeter actus et actuales aspectus particularium sensuum, nisi forte pro quanto super suum actum proprium sensualiter et semiplene reflectitur. Sed tunc actus ille super quem reflectitur habuit primo aliquid aliud pro obiecto.”

sensíveis dos objetos. Assim, a posição de Olivi é que esse ato do sentido comum não é um de apreensão do movimento do órgão sensorio. Se fosse assim, a atenção do sentido comum estaria necessariamente submetida à causação natural, em outras palavras, estaria sob às determinações da matéria corpórea. Portanto, para delimitar o ato intencional, ainda de modo preliminar, pode-se introduzir uma *cláusula do ato intencional* ( $C_{ai}$ ):

[ $C_{ai}$ ] Há um ato intencional voltado à  $A_x$ , somente se é o caso de um ato perceptivo  $A_x$ .

Portanto, o sentido comum somente aprende presentemente e imediatamente o ato apreensivo [*actus sentiendi*] dos sentidos exteriores. Por isso, a relação de  $A_2$  com  $A_1$ . Entretanto, seria possível uma atenção intencional dos sentidos exteriores? Não. Os sentidos particulares são passivos<sup>584</sup> e possuem no máximo um *aspectus corporalis*. O sentido comum tem por modo de ação converter a atenção para este ou aquele ato que ocorre aqui e agora. Entretanto, isto somente pode ser aceito se considerarmos a primazia da imediatez e a cláusula do ato intencional. No próximo capítulo será analisada em mais detalhes a teoria da atenção intencional.

---

<sup>584</sup> OLIVI, *II Sent.*, q. 62, pp. 595-6: "Secundo sciendum quod actualis aspectus sensus communis non fertur in organa sensuum particularium, nisi solum pro quanto fertur in actus et actuales aspectus ipsorum sensuum, et ideo ex tali aspectu non apprehendit nisi illorum actus et actuales aspectus et illorum actuum objecta. Illos autem actus et aspectus non oportet sibi per obiectorum species praesentari, quia intime et immediate sunt sibi praesentes tanquam eius immediata objecta. Rursus sciendum quod quia sensus particulares dependent ab ipso tanquam a sua radice et tanquam a principali motore et duce: idcirco non possunt in aliquid actu intendere, nisi ipse sibi intendat, et ideo si ex toto ab illis intendendo retrahitur, ex toto ab illuc retrahitur intentio eorum. Idcirco etiam ad nihil voluntarie convertuntur aut detinentur nisi per communem sensum et appetitum. Sensus enim particulares non possunt se ipsos convertere et movere ad sua objecta et ad suos actus, et ideo oportet quod hoc fiat a superiori potentia vel a causa naturali vel violenta."

## 4 INTENCIONALIDADE E ATENÇÃO NO ATO COGNITIVO PERCEPTUAL

A atenção intencional é a condição para que o ato cognitivo tenha seu desempenho completo. Para mostrar isso, primeiro (4.1) considera-se a relação entre intencionalidade e apreensão sensorial, demarcando as diferenças das teorias medievais, com uma caracterização da teoria de Olivi. As referências mais importantes são Toivanen (2013), Rode (2010), Perler (2003), Pasnau (1997), Spruit (1994), Tachau (1988) e Bettoni (1959). O segundo passo (4.2) é a análise da natureza ativa da alma, e isso implica descrever a função das potências anímicas no ato cognitivo. Olivi sustenta que somente a alma possui uma natureza agente na ação. Essa descrição é preparatória à introdução da função do objeto como causa terminativa do ato cognitivo. Nesse ponto, considera-se uma importante relação entre a noção de terminação com a atenção do ato cognitivo. A questão mais importante como fonte dessa análise é a *Questão 72*. A bibliografia secundária relevante é Toivanen (2013), Silva, Toivanen (2010), Rode (2010) e Putallaz (2001). O terceiro passo (4.3) deste capítulo é o mais importante. Nele há o tratamento do tema da atenção como a descrição mais própria de Olivi do ato cognitivo. Ele chega a essa conclusão diminuindo a força da teoria das *species*, mas sem extrair consequências céticas, pois ele ainda assim garante pelo desempenho da atenção intencional que as potências cognitivas estão terminadas e podem conhecer o mundo exterior. Há a apresentação dos tipos e graus da atenção e, por fim, trata-se da atenção atual e da atenção virtual como disjunções da atenção intencional na apreensão sensorial. Esse capítulo tem por fonte as *Questões 72, 73 e 74*. A bibliografia secundária mais relevante é Toivanen (2013), Pasnau (1997), Spruit (1994), Tachau (1988) e Bettoni (1959).

### 4.1 INTENCIONALIDADE E APREENSÃO SENSORIAL

O ato intencional compõe o ato sensório como um ato natural à natureza da estrutura cognitiva humana. Isso se detecta sem recorrer a uma explicação científica, a saber, sem que se pretenda reduzir a intencionalidade a outros fatos

mais básicos.<sup>585</sup> Para uma explicação científica seria preciso responder a pergunta: há algum tipo de propriedade específica a qual podemos reduzir a intencionalidade? Uma propriedade causal de ordem neurobiológica, e.g., poderia ser uma candidata forte. Uma resposta assim conduz a uma perspectiva de naturalização dos atos intencionais que implica a redução aos atos sensoriais, e estes aos atos corpóreos.<sup>586</sup> Em perspectiva filosófica, uma descrição fenomenológica da estrutura a intencionalidade é mais apropriada que uma explicação científica. Uma descrição fenomenológica supõe que, em um desempenho sensório, exista um ato próprio da mente, pelo qual ela se volta aos objetos ao seu redor.

Perler<sup>587</sup> indica que essa orientação intencional de nossa mente em se dirigir a algo exterior, se tomada sem justificativas e como um ato independente, incorre na mesma crítica elaborada por Hilary Putnam<sup>588</sup> acerca da relação dos estados mentais com o mundo exterior: a intencionalidade seria somente uma teoria mágica que o filósofo utiliza como um pressuposto de trabalho, pois suporia que as faculdades anímicas acessariam o mundo exterior como que por um passe de mágica. A meu ver, essa posição pode gerar problemas em relação à confiabilidade do acesso que nossa mente possui em relação aos objetos exteriores. Se não se pode descrever como é possível a relação *estados mentais-mundo exterior*, o grau de confiabilidade nos sentidos fica, assim, reduzido. Desse modo, fundar uma teoria da intencionalidade nessa pressuposição “mágica” abriria a porta para o ceticismo.

Ademais, não pretendo assumir a tese, ao menos sem uma exaustiva análise, de que os filósofos escolásticos, como Olivi, trataram do tema da

---

<sup>585</sup> Cf. Dominik PERLER, *Théories de l'intentionnalité au moyen âge* (Paris: J. Vrin, 2003), pp. 9-10.

<sup>586</sup> Esse debate aparece em Dominik PERLER, *Théories de l'intentionnalité au moyen âge* (Paris: J. Vrin, 2003), pp. 36-7.

<sup>587</sup> Cf. Dominik PERLER, *Théories de l'intentionnalité au moyen âge* (Paris: J. Vrin, 2003), p. 11.

<sup>588</sup> Cf. Hilary PUTNAM, *Reason, Truth and History* (New York: Cambridge Press, 1981), p. 5: “[...] that even a large and complex system of representations, both verbal and visual, still does not have an *intrinsic*, built-in, magical connection with it represents - a connection independent of how it was caused and what the dispositions of the speaker or thinker are.” Não assumo outras consequências teóricas da filosofia de Putnam, este é somente um argumento *ad hoc*, para fins de esclarecimento do problema da intencionalidade.



intencionalidade de modo, por assim dizer, “vago e misterioso” ou com um “*status mágico*”, como parece indicar Pasnau<sup>589</sup>. Para evitar essas consequências desagradáveis, proponho, junto a Perler e também ao próprio Pasnau, que a intencionalidade deva ser considerada como constituinte de uma teoria cognitiva. Sob esta chave, será apresentada uma interpretação da teoria da cognição de Olivi, na qual a intencionalidade não é tratada como um elemento misterioso<sup>590</sup>.

Mas antes é importante localizar o problema da intencionalidade nos séculos XIII e XIV. É sabido que o debate sobre a intencionalidade toma relevância na teoria da cognição contemporânea após as publicações de Franz Brentano.<sup>591</sup> Ele defende, basicamente, a tese de que os objetos intencionais possuem uma ontologia própria nos atos psíquicos. Eles se diferenciam dos atos físicos pela in-existência à mente.<sup>592</sup> Entretanto, a in-existência de um objeto interior, por correspondência, pressupõe a existência de um outro objeto exterior. Brentano descreve essa correspondência como um acesso mediatizado, a saber, indireto.

---

<sup>589</sup> Cf. Robert PASNAU, *Theories of cognition in the later Middle Ages* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), pp. 63-4; p. 133.

<sup>590</sup> Pasnau detecta que há nesse elemento da produção da intencionalidade uma certa ação misteriosa em Olivi: “We can already see movement toward making intentionality mysterious in the last quarter of the thirteenth century, in the work of Peter John Olivi.” Robert PASNAU, *Theories of cognition in the later Middle Ages* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), p. 330; pp. 67-8. O caso é há o uso que Olivi faz de algumas metáforas pode, por vezes, favorecer essa interpretação.

<sup>591</sup> “Every mental phenomenon is characterized by what the Scholastics of the Middle Ages called the intentional (or mental) inexistence of an object, and what we might call, though not wholly unambiguously, reference to a content, direction toward an object (which is not to be understood here as meaning a thing), or immanent objectivity. Every mental phenomenon includes something as object within itself, although they do not all do so in the same way. In presentation something is presented, in judgement something is affirmed or denied, in love loved, in hate hated, in desire desired and so on.” Franz BRENTANO, *Psychology from an Empirical Standpoint* (London, New York: Routledge, 1995), p. 68.

<sup>592</sup> “This intentional in-existence is characteristic exclusively of mental phenomena.” Franz BRENTANO, *Psychology from an Empirical Standpoint* (London, New York: Routledge, 1995), p. 68. Cf. sobre a demarcação entre fenômenos físicos e psíquicos em Dominik PERLER, *Théories de l'intentionnalité au moyen âge* (Paris: J. Vrin, 2003), p. 13, nota 2.; p. 63. Aqui o objetivo não é desenvolver a teoria de Brentano, somente utilizo os argumentos a fim de demarcação das diferenças elementares com a teoria de Olivi.

Isso porque, dado que a mente possui fenômenos in-existentes que se referem a fenômenos exteriores, esses agem casualmente sobre aqueles.

Entretanto, Perler indica que essa relação é uma suposição na descrição de Brentano<sup>593</sup> e, portanto, não garante certeza. Além disso, a posição dos medievais é diametralmente distinta, pois se pode encontrar em seus textos posições opostas à teoria da in-existência dos fenômenos (objetos) psíquicos. Veja-se o caso de Olivi e outros autores medievais<sup>594</sup> que defendem a tese de que os atos intencionais se referem imediatamente aos objetos do mundo material. De fato, não há referências que Olivi aceite que os objetos mentais tenham um *status* ontológico, tal como sustentado por Brentano. Portanto, seria um erro metodológico analisar os textos medievais à luz da teoria de Brentano,<sup>595</sup> embora a origem dessa teoria remonte à Escolástica.<sup>596</sup>

Nas teorias medievais não há uma clara opção nem fenomenalista, nem idealista.<sup>597</sup> Mas, como sugere Rode, acerca da teoria da mente de Olivi: os “[...] atos mentais não são puramente naturalistas (em um sentido moderno) ou fisicalistas, como são a maior parte das teorias modernas da consciência, e suas considerações sobre a intencionalidade e a representação não são nem funcionais, causal(-eficiente), nem mesmo teleológicas.”<sup>598</sup> Mas há um tratamento dos atos

---

<sup>593</sup> Cf. Dominik PERLER, *Théories de l'intentionnalité au moyen âge* (Paris: J. Vrin, 2003), pp. 14-6.

<sup>594</sup> Cf. Juhana TOIVANEN, *Perception and the Internal Senses: Peter of John Olivi on the Cognitive Functions of the Sensitive Soul* (Leiden: Brill, 2013), p. 155. Alguns autores citados são Guilherme de Ockham e Adão de Wodeham.

<sup>595</sup> Sigo a indicação de Dominik PERLER, *Théories de l'intentionnalité au moyen âge* (Paris: J. Vrin, 2003), p. 19.

<sup>596</sup> Cf. Robert PASNAU, *Theories of cognition in the later Middle Ages* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), pp. 34-5, nota 10. Cf. sobre aparentes similaridades entre Brentano e Aquino, cf. Robert PASNAU, *Theories of cognition in the later Middle Ages* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), pp. 34-6. Parece claro que há uma possibilidade de afirmar a origem escolástica do termo, mas não é claro se há alguma similitude conceitual significativa entre os usos escolásticos e de Brentano.

<sup>597</sup> Cf. Dominik PERLER, *Théories de l'intentionnalité au moyen âge* (Paris: J. Vrin, 2003), p. 30.

<sup>598</sup> Olivi's theory of the mind and its mental acts is not purely naturalistic (in a modern sense) or physicalist like most modern theories of consciousness are, and his account of intentionality and representation is neither functional, (efficient-)causal nor teleological.”

mentais e do problema da intencionalidade sob um teor fortemente realista, ao menos em um sentido lato.<sup>599</sup>

Olivi não pode ser classificado como um fiscalista, dado que implicaria a redução dos estados mentais a estados corporais, o que é inconsistente com sua teoria da matéria e teoria da alma. Além disso, a teoria das potências racionais de Olivi não pode ser considerada em base funcionalista, ainda que os sentidos exteriores tenham funções, mas isso não se aplica ao todo das potências, na medida em que elas têm desempenhos que não são funcionais, como é o caso da atenção. Nem mesmo a causação eficiente ou a causação final (teleológica) são determinantes, por implicarem a diminuição da atividade anímica, dada a especificidade da causação terminativa. Por isso, assumo e pretendo demonstrar ao longo deste capítulo que Olivi é um realista em sentido lato, na medida em que admite que há objetos, fatos e um mundo independente da mente ao qual ela se volta, com uma teoria da cognição dependente na teoria da atenção intencional no que se refere aos desempenhos das potências racionais para acessar tal mundo.

Nos séculos XIII e XIV, o tema da intencionalidade emerge como um problema relativo à interpretação oferecida pelos comentadores árabes e pelos autores latinos acerca da percepção sensorial, ou da necessidade de em um ato intencional dos sentidos exteriores haver a recepção das formas sensíveis.<sup>600</sup> Perler apresenta as principais fontes do problema da intencionalidade nestes séculos.<sup>601</sup> A primeira fonte é a tradução do *De Anima*, II, de Aristóteles por Miguel

---

Christian RODE, 'Peter of John Olivi on representation and self-representation', *Quaestio*, 10 (2010), p. 164.

<sup>599</sup> Cf. Dominik PERLER, *Théories de l'intentionnalité au moyen âge* (Paris: J. Vrin, 2003), p. 35.

<sup>600</sup> Entretanto, esse processo foi explicado de dois modos: um físico e outro imaterial e não-físico. Alberto Magno tentou equilibrar as duas opções e mostra que a mente receberia uma *intentio* dos objetos exteriores. "Albert allait même jusqu'à dire que les organs sensoriels ne reçoivent pas l'objet lui-même, mas uniquement una *intentio* de l'objet." Dominik PERLER, *Théories de l'intentionnalité au moyen âge* (Paris: J. Vrin, 2003), p. 22. Em Avicena, a palavra *intentio* não significa a forma sensível ou um objeto, mas um certo aspecto do objeto sensível. AVICENNA LATINUS. *Liber de anima seu sextus de naturalibus* I. 5. v. I, pp. 86, 89. Cf. também Dominik PERLER, *Théories de l'intentionnalité au moyen âge* (Paris: J. Vrin, 2003), pp. 22-3, nota 2.

<sup>601</sup> Cf. Dominik PERLER, *Théories de l'intentionnalité au moyen âge* (Paris: J. Vrin, 2003), pp. 20-30.

Scot (1220-1235) e depois por Guilherme de Moerbeke, antes de 1268. O ponto focal está na passagem 424a17-21,<sup>602</sup> onde há o registro do debate sobre o modo de receptividade dos órgãos e faculdades sensíveis.

A segunda fonte, ainda no *De Anima*,<sup>603</sup> explicita a analogia da intelecção com a sensação, como uma capacidade de receber a forma. Essa mesma referência é reconhecida por Pasnau como um ponto inicial do debate do aristotelismo medieval sobre a teoria da cognição respectivo ao modo de ser afetado da sensação e da intelecção.<sup>604</sup>

A terceira fonte é respectiva à interpretação das *passionnes animae* no *De interpretatione*,<sup>605</sup> na medida em que o significado das expressões linguísticas

---

<sup>602</sup> Cf. ARISTOTELES, *De Anima*, II, 424a17-21: Na edição portuguesa: “Sobre a sensibilidade em geral é preciso perceber que o sentido é aquilo que é capaz de receber as formas sensíveis sem a matéria, como, por exemplo, a cera recebe a impressão de um anel sem o ferro e o ouro. A cera como efeito recebe a impressão do ferro ou do ouro, mas não enquanto ouro ou ferro. Ora é da mesma maneira que o sentido é afetado por cada objeto que possui cor, sabor ou som, - não enquanto cada um dos objetos individualmente é dito, mas enquanto dotado de certa qualidade, e de acordo com a proporção.” ARISTÓTELES, *Sobre a Alma*, trans. by Ana Maria Lóio, Obras Completas (São Paulo: Martins Fontes, 2013), p. 78.

<sup>603</sup> Cf. ARISTOTELES, *De Anima*, III, 429a13-16: Na edição portuguesa: “Se o entender é como o perceber, então é sofrer alguma afecção por ação do objeto entendível, ou outra coisa desse tipo. É preciso, portanto, que <essa parte da alma> seja impassível, embora capaz de receber a forma, e que seja, em potência, como a forma, mas não ela mesma.” Cf. ARISTÓTELES, *Sobre a Alma*, trans. by Ana Maria Lóio, Obras Completas (São Paulo: Martins Fontes, 2013), pp. 97-8. O debate respectivo a esse trecho em Olivi será discutido na seção 4.2.1.

<sup>604</sup> Cf. Robert PASNAU, *Theories of cognition in the later Middle Ages* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), p. 126, nota 3.

<sup>605</sup> Cf. ARISTOTELES, *De Interpretatione*, Cap. I, 16a3-8: “Así, pues, lo <que hay> en el sonido son símbolos de las afecciones <que hay> en el alma, y la escritura <es símbolo> de lo que hay en el sonido. Y, así como las letras no son las mismas para todos, tampoco los sonidos son los mismos. Ahora bien, aquello de lo que esas cosas son signos primordialmente, las afecciones del alma, <son> las mismas para todos, y aquello de lo que éstas son semejanzas, las cosas, también <son> las mismas.” In. ‘Sobre la interpretación’, in *Tratados de Lógica* (Madrid: Gredos, 1995), pp. 35-6.

depende de atos mentais respectivos a impressões na mente às quais se referem.<sup>606</sup> Tanto que para Ockham a *passio et operatio animae* são significadas pela *intentio animae*, como sinônimos.<sup>607</sup>

A quarta fonte não faz parte da filosofia peripatética, mas no *Thesaurus Augustinianus* na *Quaestio de Ideis*.<sup>608</sup> Agostinho, nessa passagem, recorre ao modelo platônico para explicar as ideias em Deus. Pode-se adicionar outra fonte ao analisar o modo como Olivi trata da intencionalidade e seguindo Toivanen. Pode-se dizer que o elemento central da intencionalidade é extraído de Agostinho, do *De Musica*, Livro VI, porque ele sustenta que a alma pode voltar a atenção às mudanças nos corpos.<sup>609</sup>

---

<sup>606</sup> “Si la référence linguistique n'est possible que grâce à unis référence mental, il faut expliquer dans quel sens les impressions dans l'âme ont une telle référence. Cela revient à dire que'il faut expliquer le caractère intentionnel de ces impressions.” Dominik PERLER, *Théories de l'intentionnalité au moyen âge* (Paris: J. Vrin, 2003), p. 27.

<sup>607</sup> Cf. OCKHAM, *OPh*, I, 7: *SL*, I, Liber 1, *De terminis*. p. 04: “[...] et similiter terminus, qui est pars propositionis et per consequens argumenti, est triple, scilicet mentalis, qui est cogitatio, et nonnumquam conceptus, intentio animae, similitudo rei intellectae, passio et operatio animae appellatur, et est signum naturale non ad placitum institutum.”

<sup>608</sup> “Sunt namque ideae principales quaedam formae vel rationes rerum stabiles atque incommutabiles, quae ipsae formatae non sunt ac per hoc aeternae ac semper eodem modo sese habentes, quae divina intellegentia continentur. Et cum ipsae neque oriantur neque intereant, secundum eas tamen formari dicitur omne quod oriri et interire potest et omne quod oritur et interit.” *De Ideis*, 46,2. In: AUGUSTINUS, ‘De Diversis Quaestionibus Octoginta Tribus’, in S. AURELII AUGUSTINI OPERA OMNIA: PATROLOGIAE LATINAE ELENCHUS

<[http://www.augustinus.it/latino/ottantatre\\_questioni/ottantatre\\_questioni\\_libro.htm](http://www.augustinus.it/latino/ottantatre_questioni/ottantatre_questioni_libro.htm)> [accessed 25 Jan. 2014].

<sup>609</sup> Sobre este ponto o cerne desta argumentação de Agostinho está no *De Musica*, Livro VI, e consiste na defesa de que a alma não pode estar submetida à determinação dos corpos como se fosse uma massa submetida ao trabalho do artesão. Admitir que ela poderia submeter-se, implicaria em dizer que a qualidade da alma é inferior à do corpo, pois esta seria moldada por ele. Entretanto, os objetos dados a partir do exterior não produzem efeitos na alma, mas no próprio corpo. Ora, cada efeito no corpo é um tipo de ação e a alma conhece os efeitos no corpo. Portanto, “tal ação não lhe é oculta”, a saber, a

Olivi parece encontrar em Agostinho a autoridade que lhe oferece a noção de intencionalidade para descrever que as potências da alma podem acessar os corpos, embora se diferencie de Agostinho ao avançar na afirmação da imediatividade dessa relação.<sup>610</sup>

Perler sugere que há três problemas que aparecem nos textos medievais e os interpreta como associados a determinados filósofos. O primeiro problema refere-se à imediatividade do ato intencional, que é representado, na seleção que Perler faz, por Olivi. O segundo descreve a atividade ou não-passividade do ato intencional, ou seja, se o intelecto é por si ativo no ato ou depende de outras potências: os textos base se referem a Teodorico de Teutônia [Thierry de Freiberg]. E o terceiro é acerca do objeto do ato intencional, se é uma cópia, uma representação<sup>611</sup> ou uma atividade do intelecto, cuja base textual é João Duns Scotus.<sup>612</sup>

---

alma percebe-a. Decorre disso que há um certo paralelismo entre a ação no corpo e a percepção desse movimento na alma. A alma, ao sentir, tem de “[...] mostrar [exhibere] aquelas operações das paixões do corpo, mas sem sofrer as mesmas paixões.” – “Has operationes passionibus corporis puto animam exhibere cum sentit, non easdem passiones recipere.” In. *De Musica*. I. VI, 5.10 AUGUSTINUS, ‘De Musica’, in S. AURELII AUGUSTINI OPERA OMNIA: PATROLOGIAE LATINAE ELENCHUS <[http://www.augustinus.it/latino/musica/musica\\_6\\_libro.htm](http://www.augustinus.it/latino/musica/musica_6_libro.htm)> [accessed 20 Jul. 2012]. (Na versão espanhola: SAN AGUSTIN, *Obras completas de San Agustín: escritos varios*, Edição bilingüe: espanhol e latim [Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1988], XXXIX, 752 p.) Portanto, Agostinho nega a ação direta dos corpos na mente, embora a ação corporal seja percebida pela mente.

<sup>610</sup> A crítica que Olivi faz à Agostinho, de fato, está orientada também à posição de Mateus de Aquasparta e Rogério Marston. Cf. Efrem BETTONI, *Le Dottrine filosofiche di Pier di Giovanni Olivi: saggio* (Milano: Vita e Pensiero, 1959), pp. 479-80. Cf. a parte final em 3.1.

<sup>611</sup> Essa noção de representação não foi inventada por Descartes, pelo que sugere Henry Lagerlund somente foi possível a Descartes desenvolver e apresentar de modo claro a sua posição de que as ideias representam a realidade, porque o uso do termo *representatio* já estava consolidado. Cf. o instrutivo artigo: Henry LAGERLUND, ‘The Terminological and Conceptual Roots of Representation in the Soul in Late Ancient and Medieval Philosophy’, in *Representation and Objects of Thought in Medieval Philosophy*, ed. by Henry LAGERLUND (Hampshire, Burlington: Ashgate, 2007), pp. 11-32.

<sup>612</sup> Embora Perler não o exclua, mas pretendo mostrar que Olivi possui contribuições relevantes também para ilustrar e colaborar nos debates sobre a natureza ativa da alma e quanto ao objeto do ato intencional.

Entretanto, penso que seja possível desenvolver esses três tópicos dentro da própria teoria de Olivi. Ao menos os dois primeiros – ‘imediatricidade do ato’ e ‘atividade das potências anímicas’ – poderão ser tratados explicitamente. Todavia, enfatizarei o segundo aspecto como condição para o primeiro. O terceiro excede o aparato conceitual que me proponho a explorar em Olivi.

Uma observação é importante aqui. O problema da atividade da ação intencional da mente não compõe a agenda do debate contemporâneo.<sup>613</sup> Entretanto, possui um valor fundamental nos debates dos séculos XIII e XIV. O *background* supõe um tipo de tratamento sobre o desempenho das potências ativas dependentes ou não das potências volitivas. Esse é um fator importante e aplicável a Olivi, pois seu foco de análise e de interesse teórico não era fundamentalmente um problema de teoria da cognição. O problema de Olivi era provar, ou mostrar, a primazia da vontade sobre os objetos exteriores, por isso, ele estava muito mais envolvido em defender a natureza ativa das potências cognitivas para evitar problemas relativos à liberdade da vontade.<sup>614</sup> De todo modo, qualquer que seja a teoria da intencionalidade de Olivi, ela deve poder explicar porque os atos sensoriais e intelectuais estão voltados a determinados objetos e não a outros.

Perler indica que a maioria dos autores do século XIII assumiam um modelo de explicação aristotélica. Esse modelo enfatizava o caráter receptivo das faculdades anímicas de modo que a receptividade dessas faculdades tornava a intencionalidade possível. A atividade das faculdades anímicas era resguardada pela ação do intelecto agente ao atualizar as formas inteligíveis.<sup>615</sup> Mas, ainda assim, sob a chave peripatética, a intencionalidade é descrita como dependente da ação dos objetos sobre as potências. Em um ato cognitivo, haveria, portanto, certa

---

<sup>613</sup> Perler comenta esse ponto em diferença da perspectiva contemporânea, mas não apresenta o detalhamento da análise em Olivi. Dominik PERLER, *Théories de l'intentionnalité au moyen âge* (Paris: J. Vrin, 2003), p. 39.

<sup>614</sup> OLIVI, *Il Sent.*, q. 74, p. 124; q. 58, p. 407; cf. Katherine H. TACHAU, *Vision and certitude in the age of Ockham: optics, epistemology and the foundation of semantics: 1250-1345* (Leiden: Brill, 1988), p. 428.

<sup>615</sup> Cf. Leen SPRUIT, *Species Intelligibilis: from perception to Knowledge: Classical Roots and Medieval Discussions* (Leiden: E. J. Brill, 1994), I, pp. 217-24. A ênfase dada por Spruit está na refutação das *species intelligibilis* por Olivi, que depende da crítica à teoria aristotélica do intelecto agente e da necessidade da *species* em relação aos *sense data*.

sujeição das potências à abstração das qualidades ‘dadas’ pelos objetos exteriores, e não uma atividade das faculdades da alma em se orientar a este ou àquele objeto.<sup>616</sup>

Ao analisar os conceitos de agente [*agens*] e paciente [*patients*] na composição de um ato cognitivo para, então, poder apresentar uma teoria da cognição que seja coerente com a tese da indeterminação das potências volitivas, Olivi desenvolve uma crítica fina dessa teoria da intencionalidade<sup>617</sup>. Isso fica evidente se considerarmos que, na *Questão 72*, ele faz uma detalhada análise do significado do modo agente e do modo paciente nos atos cognitivos, principalmente. O resultado que ele alcança demonstra a inovação de sua teoria da cognição perceptual.

A tese de Olivi inverte a interpretação assumida por Perler. O elemento fundamental em Olivi não é a imediatez do ato, pois tal imediatez depende da atividade das potências anímicas em um desempenho específico.<sup>618</sup>

---

<sup>616</sup> Perler sugere que nessas condições teóricas: “Il ne me reste que deux choses à faire: ou bien j’abstrais la forme intelligible de toutes ces formes ou bien je renonce à une telle abstraction. Mais je n’ai pas la possibilité de choisir quelque chose d’autre en dirigeant mon attention vers un autre objet, qu’il soit physiquement présent ou non.” Dominik PERLER, *Théories de l’intentionnalité au moyen âge* (Paris: J. Vrin, 2003), p. 45.

<sup>617</sup> Não há o uso em Olivi dos conceitos de intelecto agente e de intelecto paciente. De fato, ele evita a maquinaria conceitual de Aristóteles para explicar o conhecimento perceptual. François-Xavier PUTALLAZ, *La connaissance de soi au XIIIe siècle: de Matthieu d’Aquasparta à Thierry de Freiberg* (Paris: Vrin, 1991), p. 111, nota 105. Bettoni apresenta as razões da refutação do intelecto agente, assumindo principalmente a argumentação da *Questão 58*, cf. Efreim BETTONI, *Le Dottrine filosofiche di Pier di Giovanni Olivi: saggio* (Milano: Vita e Pensiero, 1959), pp. 482-9. Cf. OLIVI, *II Sent.*, q. 58, p. 437. Note-se, a fim de exemplo, que Olivi conhece de modo relevante a teoria aristotélica. Ele interpreta a noção de *habitus scientiae* de Aristóteles, como o conhecimento respectivo às coisas naturais, recorrendo implicitamente à noção de um intelecto passivo e explicitamente à de intelecto agente. OLIVI, *II Sent.*, q. 74, p. 110: “De intellectu vero nostro videtur tenuisse quod suus actus ante acquisitionem habitus scientiae sit solum quaedam passio facta a phantasmate seu a specie imaginativa per abstractionem intellectus agentis, et ex huius actus frequentatione et etiam aliquando ex uno solo dicit generari habitualement notitiam principiorum. Quem habitum vocat intellectum aut habitualement notitiam conclusionum.”

<sup>618</sup> Sobre o desenvolvimento desse ponto e outros deste capítulo pode-se conferir em: Márcio Paulo CENCI. ‘Atenção e Cognição em Pedro de João Olivi’ *Veritas (Porto Alegre)*, v. 63, n. 3, 2018, pp. 933–955.



Por isso, defendo que o elemento fundamental é a noção de atividade do intelecto, de modo que: se há uma potência cognitiva ativa, então é possível que o ato seja imediato, pois o 'imediato', entendido como um desempenho que não exige outra potência ou força agente somente é possível se resultar de uma ação sem determinação. De fato, inspiro-me em Perler e Putallaz ao assumir que, Olivi, diferentemente da tradição aristotélica, trata o tema da intencionalidade não mediante a análise das sensações, mas da potência volitiva.<sup>619</sup> Contudo, pretendo desenvolver essa tese somente embrionária na bibliográfica secundária, e para isso objetivo explicitar o tema da intencionalidade sem recorrer diretamente à noção de vontade. Obliquamente, oriento-me à reconstrução do tema das potências agentes da alma na relação com os corpos, e, assim, assumo a análise da intencionalidade como um tópico próprio da teoria da apreensão.

## 4.2 A NATUREZA ATIVA DA ALMA

Após considerarmos os argumentos preparatórios<sup>620</sup>, por assim dizer, na filosofia de Olivi, é elementar considerar o conhecimento perceptual como um tipo de relação entre um ente cognoscente e as coisas a serem conhecidas. O problema é mostrar com que tipo de conceitos Olivi preenche esse *gap* do ato perceptual. A tradição aristotélica supria isso com uso de mecanismos promissores pela larga aceitação demarcados pela teoria das *species*. As *species* ofereciam uma solução razoável entre as duas entidades constituintes do ato cognitivo perceptual.<sup>621</sup> Este tema está largamente desenvolvido pela bibliografia secundária, principalmente quando se trata da crítica à teoria das *species* realizada por Olivi.<sup>622</sup>

---

<sup>619</sup> Cf. Dominik PERLER, *Théories de l'intentionnalité au moyen âge* (Paris: J. Vrin, 2003), p. 46. E cf. François-Xavier PUTALLAZ, *La connaissance de soi au XIIIe siècle: de Matthieu d'Aquasparta à Thierry de Freiberg* (Paris: Vrin, 1991), p. 111ss.

<sup>620</sup> Considero argumentos preparatórios os resultados substanciais dos Capítulos 1, 2 e 3, a saber, a teoria da matéria, a teoria da alma e das potências anímicas.

<sup>621</sup> Cf. Christian RODE, 'Peter of John Olivi on representation and self-representation', *Quaestio*, 10 (2010), pp. 155-66.

<sup>622</sup> Cf. o breve tratamento dado em 4.3.1.1. Sobre a crítica à teoria das *species* cf. Christian RODE, 'Peter of John Olivi on representation and self-representation', *Quaestio*, 10 (2010), pp. 155-66.; Robert PASNAU, *Theories of cognition in the later Middle Ages* (Cambridge:

Olivi considera que as potências da alma não são passivas no ato cognitivo<sup>623</sup>, mas agem de modo ativo na apreensão dos objetos exteriores. A posição de Olivi é um resultado coerente dos pressupostos metafísicos aplicados à alma humana. Nesse sentido, há implicações importantes da teoria da matéria<sup>624</sup>, como um pressuposto, à teoria da cognição. Principalmente, se tomada de modo claro, a distinção segundo a qual a parte intelectiva da alma é constituída de matéria espiritual e os objetos exteriores são constituídos de matéria corporal,<sup>625</sup> notar-se-á que é impossível a Olivi sustentar uma teoria em que as potências anímicas não sejam ativas. E, por isso, nega de forma inovadora a tese de que a percepção seja um processo passivo em que os objetos externos atualizam os sentidos.<sup>626</sup>

O objetivo deste subcapítulo (4.2) é mostrar que, para Olivi, a alma humana tem uma natureza ativa, ou seja, que se for o caso de um ato perceptual e

---

Cambridge University Press, 1997), 330 p.; Katherine H. TACHAU, *Vision and certitude in the age of Ockham: optics, epistemology and the foundation of semantics: 1250-1345* (Leiden: Brill, 1988), 428 p.; Leen SPRUIT, *Species Intelligibilis: from Perception to Knowledge- Renaissance Controversies, later Scholasticism, and the Elimination of the intelligible Species in Modern Philosophy* (Leiden, New York, Köln: E. J. Brill, 1995), II, 590.; Dominik PERLER, *Théories de l'intentionnalité au moyen âge* (Paris: J. Vrin, 2003), 169 p.

<sup>623</sup> Cf. o importante e esclarecedor Capítulo 06 de Juhana TOIVANEN, *Perception and the Internal Senses: Peter of John Olivi on the Cognitive Functions of the Sensitive Soul* (Leiden: Brill, 2013), pp. 141-61. E, José Filipe SILVA and Juhana TOIVANEN, 'The active nature of the soul in the sense perception: Robert Kilwardby and Peter Olivi', *Vivarium*, 2010, pp. 245-78.

<sup>624</sup> Cf. o capítulo 1 sobre a teoria da matéria.

<sup>625</sup> Esse tipo de distinção, anacronicamente, já nos conduz a uma comparação com dualismos do tipo cartesiano. Entretanto, esse não parece ser o caso de Olivi. Cf. um comentário sobre essa semelhança em José Filipe SILVA and Juhana TOIVANEN, 'The active nature of the soul in the sense perception: Robert Kilwardby and Peter Olivi', *Vivarium*, 2010, p. 263. O tipo de dualismo que Olivi está envolvido é de outra natureza como foi demonstrado no capítulo 1.

<sup>626</sup> Digo de forma inovadora porque Olivi não reproduz a teoria de Agostinho, mas refuta as teses da passividade da percepção de um modo próprio ao recorrer à noção de indeterminação da vontade, para explicar a atividade na cognição. OLIVI, *II Sent.*, q. 72, pp. 15-30; q. 58, pp. 468, 489; q. 59, p. 552; *Quodl.* 1.5, p. 19. Pode-se cf. Juhana TOIVANEN, *Perception and the Internal Senses: Peter of John Olivi on the Cognitive Functions of the Sensitive Soul* (Leiden: Brill, 2013), pp. 142-5.

cognitivo, portanto, ela é agente. O objetivo desta seção (4.2.1) é explicitar a natureza agente do ente cognoscente. A natureza ativa da alma é a condição para Olivi poder preencher o *gap* entre os componentes do ato cognoscitivo perceptual. De fato, a bibliografia secundária considera essa característica como a natureza ativa da alma humana<sup>627</sup>. Olivi volta-se com maior ênfase ao problema da percepção do mundo exterior no bloco de *Questões 72 a 74*.

## 4.2.1 Os constituintes do ato cognitivo: o modo agente, paciente e terminativo

### 4.2.1.1 As objeções

A *Questão 72 – Se os corpos podem agir no espírito e em suas potências apetitivas e apreensivas?* – indica exatamente que esse é um tópico de teoria da percepção, com foco na análise do tipo de ação entre corpo-espírito e na ação entre os corpos e as potências de apreensão cognitiva e volitiva. A *Questão 72* merece uma atenção maior no tratamento deste ponto da análise. A tese central defendida é que a alma tem de ser ativa, não de modo absoluto, mas sob determinadas condições objetivas, a saber, respectivas à apreensão dos objetos. Em termos históricos, a teoria da percepção de Aristóteles e seus seguidores concedia o poder agente aos corpos e às formas corporais, mas não às potências da alma. Note-se que conceder aos corpos um poder ativo no desempenho perceptual produz implicações bastante distintas do que negar a eles esse tipo de poder. Olivi nega esse tipo de poder aos corpos pela razão de não aceitar que a alma racional tenha uma natureza passiva.<sup>628</sup>

---

<sup>627</sup> Cf. José Filipe SILVA and Juhana TOIVANEN, 'The active nature of the soul in the sense perception: Robert Kilwardby and Peter Olivi', *Vivarium*, 2010, pp. 245-78. E também: Juhana TOIVANEN, *Perception and the Internal Senses: Peter of John Olivi on the Cognitive Functions of the Sensitive Soul* (Leiden: Brill, 2013), 388 p.

<sup>628</sup> Ele não é o único, nem original nessa crítica, considera-se aqui o caso de Robert Kilwardby, embora Olivi seja mais radical na defesa da natureza ativa da alma. Cf. José Filipe SILVA and Juhana TOIVANEN, 'The active nature of the soul in the sense perception: Robert Kilwardby and Peter Olivi', *Vivarium*, 2010, pp. 261-3. Cf. também Robert PASNAU,

Olivi dedica duas importantes objeções na primeira parte da *Questão 72* acerca da passividade no ato de percepção. A reconstrução da primeira *Objeção* é feita com argumentos respectivos à interpretação da natureza passiva da alma. O alvo são os seguidores de Aristóteles, talvez mais diretamente Tomás de Aquino, quando analisa como os elementos ativos e passivos entram no desempenho cognoscente da apreensão.<sup>629</sup> A premissa inicial pode ser apresentada assim: tudo aquilo que possui natureza agente é superior ao que possui uma natureza passiva. A definição de passivo é o “[...] assimilável da forma do próprio ativo, então, pode ser assimilado por esse ativo.”<sup>630</sup> O ato de assimilar algo é caracterizado por uma ação de tornar algo similar à forma do elemento ativo. Assim, o assimilável é o que tem a propriedade de poder assimilar algo do ativo. Assimilar, nessa análise, não é apreender algo em absoluto, mas é receber em si a forma do ativo. Nota-se que, mesmo na argumentação da *Objeção*, a linguagem de Olivi é idiossincrática, pois joga com a semântica dos conceitos de ‘passivo’, ‘ativo’ e ‘assimilável’.

A segunda premissa: “Ora, as potências apreensivas dos espíritos são assimiláveis <com respeito a> seus objetos corporais.”<sup>631</sup> Isso significa que essas potências apreensivas assimilam as similitudes dos objetos corporais (mediante a forma desses objetos). É a premissa que descreve a ação das potências apreensivas em assimilar as qualidades sensíveis dos objetos corporais. Ademais, os objetos corporais agem de modo a serem assimilados em suas formas. E, a partir dessas premissas, Olivi conclui com a tese característica da primeira objeção: “[...] toda a apreensão inclui a assimilação do cognoscente ao conhecido.”<sup>632</sup> Com essa conclusão, fica explícito porque assimilar não pode ser

---

*Theories of cognition in the later Middle Ages* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), p. 131.

<sup>629</sup> Cf. Thomas AQUINO, *ST*, q. 14, a.1. r. e a.2, r. In. ‘Corpus Thomisticum’, in *Subsidia studii ab Enrique Alarcón collecta et edita Pompaelone ad Universitatis Studiorum Navarrensis aedes ab A.D. MM.* <<http://www.corpusthomisticum.org/>> [accessed 10 Out. 2012].

<sup>630</sup> OLIVI, *II Sent.*, q. 72, p. 01: “[...] et si illud passivum est assimilabile formae ipsius activi, tunc potest assimilari ab illo activo.”

<sup>631</sup> OLIVI, *II Sent.*, q. 72, p. 01: “[...] sed potentiae spirituum apprehensivae sunt assimilabiles suis obiectis corporalibus”.

<sup>632</sup> OLIVI, *II Sent.*, q. 72, p. 01: “[...] omnis apprehensio includit assimilationem cognoscentis ad cognitum.” Cf. Thomas AQUINO, *ST*, q. 14, a.1. r. e a.2, r. Na *ST* encontram-se referências textuais muito próximas à reconstrução de Olivi. Daí, pode-se afirmar com alto

caracterizado como apreender, mas a apreensão sim deve incluir em suas ações o ato de assimilação, no qual o cognoscente apreende algo similar ao objeto, a saber, a forma do objeto conhecido.

Olivi segue na apresentação dessa *Objeção*: “Porém, constata-se que todo o assimilável, enquanto tal, é passivo e a forma corporal, enquanto forma, diz-se que é ativa. Portanto, as potências dos espíritos, enquanto são assimiláveis pelas formas corporais mediante a cognição, podem ser afetadas por elas.”<sup>633</sup> O núcleo argumentativo dessa objeção está na afirmação de que as potências da alma, na medida em que apreenderiam os objetos corporais, possuem uma natureza passiva, do contrário, não poderiam assimilar cognitivamente as formas corporais.<sup>634</sup> Nota-se já a incompatibilidade dessa objeção com a teoria da matéria em Olivi, na medida em que a forma corporal é ativa e as potências espirituais passivas. De fato, a alma, quando informada por uma forma espiritual não pode receber a forma corporal. Se Olivi admitisse isso, seria incoerente com sua teoria da matéria e distinção entre a matéria espiritual e corporal.<sup>635</sup>

A segunda *Objeção* não foca a semântica dos termos (‘ativo’, ‘passivo’ e ‘assimilável’), mas analisa o tipo de ação (Ta) que se dá pelo modo agente ou paciente. A premissa implícita é que uma ação qualquer depende do modo como cooperam os seus componentes. Os componentes que cooperam em uma ação podem ser reduzidos a dois modos básicos: o modo agente e o modo paciente – *per modum agentis aut patientis*. Passo ao argumento:

Além disso, nada é cooperativo em uma ação a não ser pelo modo agente ou paciente. Porém, os objetos corporais são cooperativos nos atos cognitivos respectivos a eles

---

grau de certeza que Olivi reconstrói, como objeção, este argumento de Tomás de Aquino. Cf. um tratamento desse tópico de Aquino em Robert PASNAU, *Theories of cognition in the later Middle Ages* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), pp. 31-42.

<sup>633</sup> OLIVI, *II Sent.*, q. 72, p. 01: “[...] constat autem quod omne assimilabile, in quantum tale, est passivum, et quod forma corporalis, in quantum forma, dicit quid activum; ergo potentiae spirituum, in quantum sunt formis corporalibus per cognitionem assimilabiles, possunt ab eis pati.”

<sup>634</sup> Esta objeção parece ter em consideração a reconstrução da relação ativo e passivo presente na teoria das *species*. Cf. 4.3.1.1.

<sup>635</sup> Cf. principalmente 1.2.

realizados no espírito. Todavia, eles não são cooperativos pelo modo de paciente, pois desse modo as ações não seriam recebidas em objetos corporais. Logo, eles são cooperativos pelo modo de agente. Mas isso é impossível, a não ser que eles ajam por esse mesmo modo de ação no sujeito, isto é, nas potências da alma.<sup>636</sup>

Vê-se que essa segunda objeção é complementar à primeira, uma vez que o modo de ação dos objetos corpóreos nas potências da alma somente pode ser o caso se for eficiente pelo modo agente. Do contrário, os objetos corpóreos não teriam qualquer função no ato cognitivo. Daí, Olivi indica que há uma posição segundo a qual os objetos corpóreos agem ativamente nas potências da alma, como se essas fossem sujeitas à ação dos corpos.

A expressão *in subiecto* remete à noção de que as potências, ao cooperar na ação pelo modo paciente, estão sujeitas às modificações da parte dos objetos exteriores.<sup>637</sup> Olivi desenvolve essa objeção com um exemplo da ideia de cooperação corpo-alma aplicada às ações de apreensão visível dos objetos corporais nas potências da alma. Nesse desenvolvimento, aparece a primeira condição necessária para o ato perceptual: a presença dos objetos ao ato, isto é, no aqui e agora do ato, é necessário que haja o objeto de cognição presente às potências.<sup>638</sup> Assim, a presença do objeto corpóreo é a condição necessária para que as *species* sejam apreendidas passivamente pela potência anímica.

Dado isso, Olivi acrescenta o elemento intermediário: a *species* dos objetos – porque “atos cognitivos carregam a espécie desde os objetos”<sup>639</sup> às

---

<sup>636</sup> OLIVI, *II Sent.*, q. 72, pp. 01-2: “Item, nihil cooperatur actioni nisi per modum agentis aut patientis; sed obiecta corporalia cooperantur actionibus cognitivis eorum factis in spiritu; non autem cooperantur per modum patientis, quia huiusmodi actiones non recipiuntur in corporalibus obiectis ergo cooperantur eis per modum agentis; sed hoc est impossibile, nisi aliquid agant in subiecto huiusmodi actionum, id est, in potentiis animae.”

<sup>637</sup> Não há qualquer conexão direta com a noção moderna de sujeito cognoscente.

<sup>638</sup> Esse elemento da presença do objeto às potências permanece em Olivi. Cf. OLIVI, *II Sent.*, q. 72, p. 39; q. 74, pp. 115-6. Cf. o comentário sobre a necessidade da presença do objeto para que seja o caso o ato intelectual em François-Xavier PUTALLAZ, *La connaissance de soi au XIIIe siècle: de Matthieu d'Aquasparta à Thierry de Freiberg* (Paris: Vrin, 1991), p. 109-10.

<sup>639</sup> Citação completa: OLIVI, *II Sent.*, q. 72, p. 02: “[...] non solum quia nequeunt fieri absque praesentia talium obiectorum, immo etiam quia praedicti actus trahunt speciem ab obiectis

potências da alma. Assim, há uma ação eficiente que produz determinado efeito respectivo à espécie do objeto na potência da alma. Ora, é justamente pelo modo agente que ocorre a ação eficiente da *species* do objeto sobre o que coopera de modo paciente ou recipiente. A ação eficiente garante que seja um efeito produzido no recipiente, de modo que haveria alguma garantia de que o que se conhece é resultado da ação do mesmo objeto corpóreo na potência anímica.

O argumento central dessa objeção visa evitar o ceticismo produzido pela negação da eficiência própria do objeto no ato apreensivo. Em outros termos, garantir que o modo agente seja próprio dos objetos corporais resulta em certa garantia de que a espécie atinja as potências anímicas. Enfatizo que essa atingência se dá pela forma [*species*] do objeto presente (no aqui e agora) no ato apreensivo. Daí, pois, a certeza de que o ato de apreensão seja respectivo a este determinado objeto e não de outro e que o conhecimento que se tem do objeto tenha como referência este objeto e não outros. Olivi conhece essa teoria e pretende refutá-la.

Ora, a descrição dessa segunda *Objeção* serve para indicar que Olivi se posiciona contra a teoria que assume como necessária a *species sensibilis*, pois se o objeto está presente, aqui e agora, à potência apreensiva, o que justifica a necessidade de um intermediário? O segundo problema implicado nessa objeção diz respeito ao objeto de cognição que afeta a potência, dado que há a intermediação de *species*, pois se pode suspeitar que a causação seja eficiente pela *species* e não pelo objeto na potência cognitiva, o que produz uma dúvida quanto ao grau de certeza da correspondência da *species* com o objeto.<sup>640</sup>

Além disso, em conexão com a primeira objeção, ela ressalta o problema da necessidade da causação eficiente da parte dos corpos, pois é incoerente introduzir a noção de intencionalidade nesse tipo de teoria, de modo que o ato intencional seria supérfluo. De fato, essas *Objeções* contêm dois argumentos que compõem o núcleo problemático que Olivi enfrenta. O primeiro diz respeito à natureza da alma, se é ativa ou passiva; esse tópico possui um amplo tratamento

---

et essentialiter diversificatur secundum diversas species et genera obiectorum, et etiam quia ab efficiente unius simplicis speciei non possunt elici plures effectus totales et immediati inter se contrarii aut diversi genere et species; constat autem quod una potentia cognitiva est unius simplicis speciei et tamen habet in se actus conginitivos inter se contrarios et plures genere et specie diversos.”

<sup>640</sup> Isso terá o desenvolvimento em 4.3.1.1.

na bibliografia secundária<sup>641</sup>. O segundo argumento diz respeito às condições de certeza do ato cognitivo e possui um tratamento quase inexistente na bibliografia secundária. Por vezes, o tratamento tem ocasião no debate sobre as *species*, mas não há uma clara discussão sobre o tópico da certeza.

Passo, pois, ao tratamento dos pormenores que Olivi oferece quanto a relação entre agente e paciente (ou recipiente), já que essas distinções ainda não foram exploradas suficientemente para enfrentar o problema da natureza ativa da alma e respectivo ao conhecimento do mundo exterior.

#### 4.2.1.2 Os modos de ação e recepção

No *Respondeo da Questão 72*<sup>642</sup>, Olivi analisa quatro tipos de ação (Ta) respectivos ao modo de agir [*modo agendi*] e de ser afetado, ou modo de ser paciente ou recipiente [*modo patiendi*]<sup>643</sup>. A análise de Olivi se aplica a todo o tipo de ação em que seja suposta uma relação de agente e paciente, não somente ao ato cognitivo. O objetivo principal é mostrar que não há univocidade no uso dos conceitos de agente e paciente, e que, inclusive no ato cognitivo, esse uso tem de ser bem esclarecido.

O primeiro tipo (Ta<sub>1</sub>) que Olivi analisa não apresenta nenhuma novidade à primeira vista. Basicamente, ele diz que o paciente “[...] por si mesmo [ex se] é

---

<sup>641</sup> Um importante trabalho sobre a natureza ativa da alma em Olivi é o já citado: José Filipe SILVA and Juhana TOIVANEN, ‘The active nature of the soul in the sense perception: Robert Kilwardby and Peter Olivi’, *Vivarium*, 2010, 245-78. Mas pode-se cf. também uma discussão bastante importante em Christian RODE, ‘Peter of John Olivi on representation and self-representation’, *Quaestio*, 10 (2010), pp. 155-66.

<sup>642</sup> Cf. OLIVI, *II Sent.*, q. 72, pp. 06-10.

<sup>643</sup> Somente como informação, Tomás de Aquino também apresenta uma taxonomia do paciente e do agente. Cf. Thomas AQUINO, *Quodlibet VIII*, q. 2 a. 1 co. In. ‘Corpus Thomisticum’, in *Subsidia studii ab Enrique Alarcón collecta et edita Pompaelone ad Universitatis Studiorum Navarrensis aedes ab A.D. MM. <<http://www.corpusthomisticum.org/q08.html> > [accessed 10 Jan. 2014]. Com uma interpretação em Robert PASNAU, *Theories of cognition in the later Middle Ages* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), pp. 126-30.*



simplesmente sujeito ou sujeitável à força [*virtuti*] e à ação do agente.”<sup>644</sup> E o agente é definido como ser “[...] por si capaz [*potenter*] e eficazmente convertível ou orientado à potência passiva interna [*intima*] do próprio paciente.” O agente está orientado ao paciente, de modo que a “[...] ação de conversão é influenciada e impressa [*influitur et imprimitur*] pela força do agente no paciente.” Há uma interdependência nesse tipo de relação de modo que seja necessário a ambos estarem presentes para que a ação ocorra. Olivi apresenta uma lista de exemplos para ilustrar essa ação: para que a luz do sol ilumine os ambientes,<sup>645</sup> o ar tem de estar sujeito àquela luz.

Outro exemplo: a combustão da madeira somente ocorre porque é da natureza dela se submeter ao fogo, isso quando ambos estão presentes e em condição de estabelecer a combustão. Ou ainda, outro exemplo, quando uma pedra que se movimenta por certa distância, em razão de ter sido arremessada.<sup>646</sup> o agente é aquele que arremessa e a pedra é paciente da ação. No primeiro tipo, a relação depende da força dos componentes e de sua natureza. Olivi descreve esse modo pela força que o agente pode exercer sobre o paciente, que possui uma natureza apta a aceitar essa força e, por isso, a ação continua enquanto a força continuar, tal como a pedra continua se movimentando enquanto a força do agente continua agindo sobre ela. O paciente está disposto à recepção em si de algo que o agente, presente no aqui e agora, produz nele.

Nesse contexto argumentativo, Olivi evita a terminologia da causalidade, para mostrar que ela não necessariamente deve ser aplicada coerentemente, pois é suficiente que o agente e o paciente devam estar presentes para que a ação ocorra. A consequência é que a ação do agente não se caracteriza por causar algo

---

<sup>644</sup> A citação completa: OLIVI, *II Sent.*, q. 72, p. 06: “[...] patiens est ex se simpliciter subiectum vel subicibile activae virtuti agentis et eius actioni, et e contra virtus agentis est ex se potenter et efficaciter conversa vel convertibilis super intima passivae potentiae ipsius patientis quod ex vi talis conversionis influitur et imprimitur actio ab agente in patiens.”

<sup>645</sup> Olivi acreditava que a luz tinha as mesmas propriedades que os corpos. Cf. OLIVI, *Quod. Quin.*, l. 4, p. 18.

<sup>646</sup> Sobre a teoria do movimento em Olivi, pode-se cf. OLIVI, *II Sent.*, q. 29-31. E um trabalho sobre a inovação de Olivi no tratamento do conceito de movimento em Bernard JANSEN, ‘Olivi, o mais velho representante escolástico do conceito hodierno de movimento’, *Scintilla*, 2 (2005), 181-s/d.

no paciente, pois com as forças proporcionadas, ambos ocorrem em concomitância para produzir uma ação.

O segundo tipo de ação ( $Ta_2$ ) é o modo em que o paciente possui uma natureza mais “elevada, superior e nobre”<sup>647</sup> e não está submetido a uma determinada ordenação, condicionada naturalmente, tal como em  $Ta_1$ , mas tem o poder de voluntariamente sujeitar-se a um agente – *per vim propriae formae sibi*. O exemplo que Olivi considera é de caráter teológico, de quando um corpo glorioso, com natureza espiritual e mais nobre, pode se submeter livremente a uma ocasião em que é possível o toque corpóreo. Esse é um exemplo da possibilidade da submissão livre de uma potência de natureza e força superior a algo inferior.<sup>648</sup>

O  $Ta_2$  descreve a condição em que algo pode se submeter a uma ‘natureza’ inferior sem que isso implique em uma submissão necessária do paciente ao agente (tal como  $Ta_1$ ). A fineza da análise de Olivi faz revelar as sutilezas dos conceitos que são utilizados como se fossem unívocos, quando em seu uso aparecem equivocidades. Filosoficamente, o  $Ta_2$  é importante para captar a natureza conceitual do agente e do paciente. ‘Ser paciente’ não significa necessariamente que algo tenha uma natureza submissa em absoluto, pois ser paciente também se refere ao ato de submissão voluntária. E ‘ser agente’ não se restringe ao descrito no  $Ta_1$ , mas comporta também alto grau de dependência da natureza do paciente. Observa-se que esse tipo de ação está conectado com o tópico da liberdade da vontade, mais precisamente com o tema da indeterminação da vontade.<sup>649</sup>

O terceiro tipo de ação ( $Ta_3$ ) diz respeito à submissão do paciente ao agente de modo indireto, a saber, “de modo oblíquo e mediado”. Nessa submissão, não é exigida a condição do  $Ta_1$ , em que haveria a necessidade de uma orientação do agente respectiva ao paciente. A condição necessária é a coligação do agente ao paciente de modo firme e forte – *firmiter e fortiter*. Além disso, em  $Ta_3$  não há,

---

<sup>647</sup> Cf. OLIVI, *II Sent.*, q. 72, p. 06.

<sup>648</sup> Nesse argumento há uma forte orientação agostiniana. Cf. os comentários sobre o *background* agostiniano em Olivi e nas teorias que sustentam a natureza ativa da alma em José Filipe SILVA and Juhana TOIVANEN, ‘The active nature of the soul in the sense perception: Robert Kilwardby and Peter Olivi’, *Vivarium*, 2010, pp. 247-9.

<sup>649</sup> Cf. OLIVI, *II Sent.*, q. 57, pp. 317-23. Nesse ponto há a análise do *affectus* da sujeição voluntária como um ato que mostra a possibilidade da vontade agir sem uma determinação necessária. Cf. 3.2.2.

necessariamente, uma diferença de natureza e nem mesmo o elemento voluntário deve ser adicionado, tal como em Ta<sub>2</sub>.

Esse tipo de relação explica a possibilidade de certos movimentos dos objetos corpóreos que seriam contrários à natureza própria desses objetos. O exemplo é a impossibilidade do vácuo: pois “[...] a coligação dos corpos retém ou liga entre si os corpos de modo contrário à sua natureza absoluta, que naturalmente fogem e evitam o vácuo [...]”.<sup>650</sup> Um corpo mais pesado pode ser sustentado se coligado pela pressão causada em razão do vácuo por outros corpos mais leves. Assim, o corpo mais leve pode erguer o mais pesado mediante uma coligação entre as partes mediada pelo vácuo.

Outro exemplo oferecido por Olivi é o de um frasco de água que se perfurado embaixo, a água não sai, tal como seria o esperado, pois (ele explica) o pesado tende naturalmente a descer. O líquido, mesmo mais pesado que o ar, não descerá em razão da impossibilidade do ar entrar no mesmo espaço da abertura em que a água está. Em mais um exemplo: quando se põe carvão para aumentar o fogo, embora a natureza do carvão seja pesada, e a do fogo leve, aquele aumenta este. Um tipo assim de ação entre agente e paciente somente é possível se os dois componentes estiverem na situação de coligação descrita por Ta<sub>3</sub>.

O ponto importante nessa análise de Olivi, ao menos para a teoria da cognição, fica evidente quando ele faz uma analogia de Ta<sub>3</sub> com o modo de agir e ser afetado na alma. Ele mostra que esse modo de ação é semelhante ao tipo de “[...] produção das formas sobre a matéria feita por uma impressão naturalmente anterior produzida no fluxo [*influxa*] da mesma matéria a partir de algum agente.”<sup>651</sup>

<sup>650</sup> OLIVI, *II Sent.*, q. 72, p. 07: “Igitur in his consimilibus colligantia corporum naturaliter refugiens et prohibens vacuum retinet vel secum trahit corpora contra suam absolutam naturam.”

<sup>651</sup> Citação completa: OLIVI, *II Sent.*, q. 72, pp. 07-8: “Iste autem modus agendi et patiendi quoad quid assimilatur eductioni formarum de materia factae ab impressione prius naturaliter influxa eidem materiae ab aliquo agente. Illa enim impressio, cum sit quaedam actio vel passio, non se habet ad subsequentem eductionem formae de materia sicut se habebat influxiva vis agentis ad influxum ipsius impressionis. Illa enim erat directe conversa super subiectum recipiens eius influxum, et ille influxus directe manat et fluit ab illa vi agentis; eductio autem formae de materia non fluit sic ab ipsa impressione, nec impressio dirigit se ad subiectum eductionis, ut influat talem eductionem in ipsum, immo potius ipsa impressio est quaedam directio et impulsio seu inclinatio eiusdem subiecti seu materiae ad finalem terminum ipsius eductionis, iuxta quod sagitta a sagittante impulsa est ipso impulsu

Essa produção das formas exige um fluxo (antes de qualquer avanço na argumentação), o esclarecimento do uso que Olivi faz do conceito de *influxo*, *influxuere*.

É necessário, primeiro, esclarecer que Olivi não especifica o tipo de matéria<sup>652</sup> a que ele se refere para tal produção do fluxo. Mas pode-se deduzir que se aplica à toda e qualquer matéria na medida em que está sujeita ao fluxo de formas.<sup>653</sup> Esse fluxo ‘naturalmente’ produzido na matéria, como escopo da ação do agente, embora não seja facilmente captável em Olivi, refere-se à produção de um movimento em determinada direção. Parece-me que embora não utilize explicitamente a terminologia da teoria da causalidade, Olivi aplica o conceito de *fluxo/influxo* para dar conta do movimento ou da ação ou recepção – *actio vel passio* – do agente ao paciente. A produção das formas se dá por uma impressão anterior e no fluxo da ordem natural – *prius naturaliter* –, disso se nota fortes indicativos de que Olivi considera um tipo de relação causal, mas de ordem temporal. Por isso, há a necessidade temporal da presença do objeto que aplica as formas para a potência cognitiva. Mas isso necessita de maiores esclarecimentos.

No contexto de uso do conceito de *influxo*, é necessário atentar para o uso de outro termo: *impressio*. Em Olivi, o uso de *impressio* está sempre associado a um certo influxo da parte de um agente em um paciente. Assim, em um fluxo – *influxo* –, a saber, em um movimento em determinada direção, há uma impressão da forma desde de um agente em uma matéria, enquanto paciente.

Entretanto, deve-se considerar a impressão não propriamente como a forma, pois “[...] não é respectiva à subsequente produção da forma sobre matéria.”<sup>654</sup> Se a impressão fosse a própria forma na matéria, não haveria distinção entre o movimento de impressão e a forma impressa, a saber, “[...] como se fosse respectivo à própria força influxiva do agente para o fluxo da própria impressão.”<sup>655</sup> Assim, a impressão não é equivalente nem à causadora da forma, ainda que ela aja sobre a matéria, que é “[...] o sujeito receptor de seu influxo.” Isso quer dizer que o influxo, como tal, ‘emana e flui’ – *manat et fluit* – “da força do agente” e é

---

formaliter et virtualiter inclinata ad illum locum ad quem localis motus ipsam subsequens finaliter currit tanquam ad terminum suum.”

<sup>652</sup> Cf. o capítulo 1.

<sup>653</sup> Cabe lembrar a noção de matéria como pura potencialidade. Cf. 1.1.1.

<sup>654</sup> OLIVI, *II Sent.*, q. 72, p. 08. Cf. nota 650.

<sup>655</sup> OLIVI, *II Sent.*, q. 72, p. 08. Cf. nota 650.

impresso no sujeito receptor.<sup>656</sup> A impressão não produz a forma. Ela é somente o modo de ação para algo: “[...] uma certa direção e impulso, ou inclinação ao mesmo sujeito ou à matéria para o termo [*terminum*] final da própria produção <da forma>.”<sup>657</sup> A impressão não se caracteriza por determinar a forma no sujeito, mas, nos termos de Olivi, em “[...] uma certa direção e impulso, ou inclinação.” Olivi quer deixar claro que a impressão não é uma entidade agente ou paciente, mas é o próprio movimento direcionado a determinado termo.

O exemplo que Olivi oferece é este: “[...] tal como a flecha impelida pelo arqueiro está inclinada, pelo próprio impulso formal e virtualmente, para ao local que o movimento a conduzirá pela própria sequência para finalmente atingir o seu termo.”<sup>658</sup> A impressão é o impulso formal e virtual, em diferença ao impulso real pelo toque, que produz o movimento para o termo. Assim, esse tipo de fluxo que intermedia a ação do agente para o paciente caracteriza o Ta<sub>3</sub>.

O quarto tipo de ação (Ta<sub>4</sub>) que descreve o modo agente e paciente é o mais explicitamente aplicado ao ato cognitivo. Esse tipo caracteriza a ação do agente cognitivo para captar os objetos exteriores. É um Ta imediato da ação das potências apreensivas e volitivas da alma aplicáveis a objetos exteriores, justamente em razão de não ser necessária qualquer impressão para conduzir o fluxo tal como em Ta<sub>3</sub>. Olivi explica: “[...] quando o agente age por si, tem de orientar a sua força ativa ao objeto exterior e esse tal <agente> tem de estar aberto e tem de aplicar a sua potência passiva para o próprio objeto, como se devesse captar tal objeto por si.”<sup>659</sup> A imediateidade da ação está no primeiro momento, quando o agente orienta a sua potência para o mesmo objeto, sem que um intermediário seja necessário.

Entretanto, não se pode confundir a ação de orientar a força ativa – *dirigendo vim activam* – com a impressão propriamente dita. A impressão é a descrição do movimento do agente no paciente. A orientação não é uma impressão, somente é a ação de dirigir a força ativa ao objeto como o termo, sem qualquer ação impressiva na direção dele. Portanto, não se pode confundir a ação

<sup>656</sup> OLIVI, *Il Sent.*, q. 72, p. 08. Cf. nota 650.

<sup>657</sup> OLIVI, *Il Sent.*, q. 72, p. 08. Cf. nota 650.

<sup>658</sup> OLIVI, *Il Sent.*, q. 72, p. 08. Cf. nota 650.

<sup>659</sup> OLIVI, *Il Sent.*, q. 72, p. 09: “[...] quando agens agit intra se, dirigendo vim suam activam in obiectum extrinsecum et etiam eo ipso aperiendo et applicando suam potentiam passivam ad ipsum obiectum, acsi deberet illud obiectum intra se capere.”

de orientar/dirigir a força ativa com o próprio movimento impressivo. O  $Ta_4$  é fundamental em Olivi e marca a sua originalidade na descrição da relação da alma com os objetos corporais exteriores (que será explicitado adiante).

Olivi percebe que a sua posição não é unânime, então ele sugere:

E esse modo do princípio imediato da ação apreensiva ou volitiva age dentro da [*intra*] potência da alma. Entretanto, isso não está de acordo com aqueles que afirmam que a ação cognitiva e intelectual se dá imediatamente a partir do objeto, de modo que a potência cognitiva nem por si, nem pelo hábito, nem mediante a espécie anterior, é eficientemente gerada [*genitam efficit*] desde o objeto para tal ato <cognitivo>.<sup>660</sup>

Nessa passagem, Olivi elimina (1) as *species* como mediação do ato cognitivo<sup>661</sup>. Mas também exclui (2) o próprio ato da potência cognitiva voltada a si mesma. Além disso, elimina (3) o hábito no âmbito dos elementos que possuem um poder eficiente ativo para gerar a cognição. É importante focar nos pontos (2 e 3) possíveis causadores da cognição, pois não estão cobertos suficientemente pela bibliografia secundária.

No caso (2) do ato da potência cognitiva por si mesma gerar um ato cognitivo, em Olivi não há um desenvolvimento especial. Mas, se o poder eficiente fosse interno – *per se* –, não haveria qualquer tipo de garantia de acesso aos objetos corporais exteriores. E, além disso, se o causador do ato cognitivo fosse somente a própria potência cognitiva, independentemente de outros fatores constituintes do ato cognitivo, não seria possível detectar se a potência de fato acessa os objetos exteriores.<sup>662</sup>

Olivi indica explicitamente que a potência cognitiva não pode reduzir o ato

---

<sup>660</sup> OLIVI, *II Sent.*, q. 72, p. 09: “Et hoc modo immediatum principium actionis apprehensivae vel volitivae agit intra potentiam animae; quamvis hoc non sit ita secundum illos qui ponunt quod actio cognoscenti et intelligendi fiat immediate ab objecto, ita quod potentia cognitiva nec per se nec per habitum nec per speciem prius ab objecto genita efficit illum actum, sed solum recipit illum ab objecto a quo in ipsam influitur, sicut lumen aeris influitur in aere a luce solis.” Mantive o exemplo neste excerto.

<sup>661</sup> Como a bibliografia já considerou. Cf. 4.3.1.1.

<sup>662</sup> Esse ponto parece conduzir a problemas relativos ao solipsismo epistemológico.

cognitivo a si mesma. Ora, ela não pode, tomada de modo absoluto, a saber, por si e como tal, representar um objeto exterior, pois seria como se a essência da potência “[...] fosse a própria e expressa similitude de todos os objetos possíveis de cognição ou de serem conhecidos.”<sup>663</sup> Porém, isso não é possível, ao menos no que se refere às potências cognitivas finitas,<sup>664</sup> pois mesmo uma imagem interna, produzida pelas *species memorialis* e pela imaginação dependerá de objetos exteriores<sup>665</sup>, que em algum momento anterior, tenham estado presentes à potência apreensiva. Por isso, o objeto de cognição é necessário para o ato cognitivo.<sup>666</sup> Além do mais, ele não é assumido nem como agente próprio<sup>667</sup>, nem como paciente, mas ele possui um papel no ato como *terminus terminativus* (como será notado na sequência).<sup>668</sup>

O objeto tem de estar presente às potências para que se possa orientar o modo de ação para ele. Essa orientação das potências (pela atenção intencional,

---

<sup>663</sup> OLIVI, *II Sent.*, q. 74, p. 115: “[...] quia potentia non habet ex se sola exprimere et repraesentare sua objecta, quia tunc sua essentia absolute sumpta esset propria et expressa similitudo omnium obiectorum ab ea possibilitate cognosci vel cogitari. Quod est impossibile.”

<sup>664</sup> Digo finitas, pois não considere como esse argumento poderia ser aplicado a potências cognitivas absolutas.

<sup>665</sup> Cf. OLIVI, *II Sent.*, q. 74, pp. 115-6: “Ex hoc autem patet quod ad hoc, quod per talem speciem cogitet obiectum absens, oportet quod in eam intendat, prout est repraesentativa obiecti absentis potius quam prout est in se quaedam essentia multum differens ab obiecto absente. Ex praedictis etiam rationibus patet quod species memorialis non informat aciem potentiae, ut sic per talem formam influat et producat actum cognitivum; quia talis forma seu species non est extrinsecus terminus sui aspectus et actus, species autem memorialis exigitur pro extrinseco termino aspectus et actus.”

<sup>666</sup> OLIVI, *II Sent.*, q. 58, p. 400ss. Cf. Juhana TOIVANEN, *Perception and the Internal Senses: Peter of John Olivi on the Cognitive Functions of the Sensitive Soul* (Leiden: Brill, 2013), p. 142.

<sup>667</sup> OLIVI, *II Sent.*, q. 72, p. 39: “Quamvis enim cognitio non sit ab obiecto sicut ab agente proprie sumpto, est tamen ab ipso ut terminativo aspectus activi et sui actus; et pro tanto est ab obiecto tanquam ab agente large sumpto, et ideo exigitur ibi praesentia obiecti et ultra hoc defixio aspectus in ipsum.”

<sup>668</sup> OLIVI, *II Sent.*, q. 58, p. 415: “[...] quia obiectum hic non exigitur ut patiens, ut scilicet recipiat in se huiusmodi actus, sed solum exigitur ut terminus terminativus tam aspectus voluntatis agentis quam ipsius actus.” O tratamento desse tópico da terminação consta em 4.2.2.

como se poderá notar na sequência) não pode ser o caso sem que haja alguma cooperação na presencialidade do objeto.<sup>669</sup> Daí há a disjunção: ou o objeto está presente às potências, ou o objeto está representado na memória e pode ser utilizado pela imaginação.<sup>670</sup> De qualquer modo, é necessário que o objeto seja apreendido ou antes (para a memória e imaginação), ou durante o ato (em sua presença atual).

Mesmo Olivi não avança nessa direção de análise, pelo que pude detectar. O fato é que ele não exclui nenhum dos três elementos acima do ato cognitivo, somente mostra que eles não podem ser causa eficiente do ato. É certo que se ele exclui as *species* (1) como força geradora eficiente da cognição, não por elas mesmas, mas por serem eficientes desde o objeto – *ab obiecto* –, então ele nega que sejam os objetos exteriores a causa eficiente da cognição. Mas seria contraintuitivo excluir a participação dos objetos no ato de cognição. Ademais, ele precisa indicar como ocorre a ação cognitiva, dado que seu pressuposto argumentativo é que em toda ação há, ao menos, um constituinte pelo modo agente e outro pelo modo paciente.

Por ora, é importante afirmar que em Olivi há um tratamento analítico da ação sob o aspecto do modo agente e modo paciente como elementos constituintes. Olivi tipifica os modos de agir e de ser afetado para oferecer um acesso mais claro à ação cognitiva. A tipificação resulta em (retomo aqui) Ta<sub>1</sub>, como o modo em que o agente possui naturalmente uma força de subordinação

---

<sup>669</sup> OLIVI, *II Sent.*, q. 74, p. 115: “Primo, quia omnis aspectus ad obiectum directus terminatur necessario in aliquo, non enim potest aspicere nihil nec terminari in nihilo. Oportet etiam quod illud in quo terminatur sibi sit praesens, ita quod virtualiter attingatur ab ipso aspectu. Sed cum cogitamus aliquam rem quae non est actu, aut si est, non est nostro aspectui praesens: tunc aspectus non potest figi et terminari in illa. Ergo oportet quod aliqua rei imago obiciatur tunc aspectui et terminet ipsum. [...] Tertio, [...] obiectum, in quantum terminans aspectum potentiae et eius actum, vere cooperatur ad productionem ipsius actus, ita quod impossibile est ipsum fieri absque tali cooperatione. Ergo cogitatio rei absentis non potest fieri sine cooperatione alicuius praesentis obiecti.” Sobre o tema da presencialidade do objeto ao ato cognitivo, pode-se cf. François-Xavier PUTALLAZ, *La connaissance de soi au XIIIe siècle: de Matthieu d'Aquasparta à Thierry de Freiberg* (Paris: Vrin, 1991), pp. 109-10.

<sup>670</sup> OLIVI, *II Sent.*, q. 74, p. 115: “Ergo oportet quod aut obiectum se praesentet ei aut quod in aliqua imaginatione ei repraesentetur, ita quod actus cognoscendi ipsi obiecto vel eius imagini innitens configuretur seu assimiletur ei.”



aplicada ao paciente, que naturalmente se submete. O  $Ta_2$  descreve o modo de submissão voluntária, ou que está disposto a certo poder superior que pode decidir se submeter a um poder inferior. Olivi não parece problematizar esses dois tipos. O primeiro tipo é uma descrição da natureza das coisas do mundo. E o segundo aplica-se a temas bíblicos ou teológicos, mas considerados sob a rubrica de uma teoria da indeterminação da vontade.

No escopo da *Questão 72*, respectivo ao tema da cognição de objetos exteriores, são interessantes o  $Ta_3$  e  $Ta_4$ . O  $Ta_3$  é o de maior desenvolvimento e onde há a maior quantidade de argumentos críticos a posições distintas da dele. Todavia, o  $Ta_4$  é o modo em que Olivi apresenta um aspecto fundamental, se não o cerne de sua teoria da cognição. Nele, ainda que de modo implícito, Olivi garante que a alma humana é ativa e busca evitar problemas respectivos ao ceticismo quanto ao conhecimento do mundo exterior. Entretanto, antes do desenvolvimento da teoria da atenção intencional, é necessário esclarecer a função do objeto como causa terminativa da ação cognitiva – um elemento inovador dentre as teorias medievais da cognição.

## **4.2.2 O objeto e a causa terminativa: o terceiro componente do ato cognitivo**

### 4.2.3

#### **4.2.3.1 O objeto como termo e a terminação da potência**

Para início desse tópico é necessário explicitar duas premissas que se pode extrair do que se disse até o momento: (i) o objeto não é agente no ato cognitivo; (ii) o objeto é um componente necessário do ato cognitivo. Ora, se ele é um constituinte necessário do ato cognitivo, e não tem uma função agente, então qual será a sua função? Compete a este ponto considerar que não haveria possibilidade de avançar na análise das funções e implicações da teoria da atenção sem antes demarcar claramente a função do objeto no ato cognitivo. Pretende-se, portanto, perseguir a premissa composta (iii): o objeto é o termo e as potências são influenciadas pela causa terminativa para o desempenho do ato cognitivo. E essas premissas (i), (ii) e (iii) são elementares para provar que a atenção intencional orienta as potências para a geração eficiente do ato cognitivo.

Há um aspecto, por assim dizer, natural na consideração de que o objeto exterior possui um papel no ato perceptual e que, isso justifica a não exclusão dele do aparelho conceitual da teoria da cognição.<sup>671</sup> Essa naturalidade se dá por ele ser a condição de acesso a algo distinto da própria potência cognitiva, ou, em outros termos, ser condição de acesso ao mundo exterior. Contudo, é possível determinar a exata função do objeto no ato cognitivo?<sup>672</sup>

Olivi avança na análise do papel eficiente na cognição do objeto e faz isso de modo bastante peculiar, pois é enfático ao marcar sua posição: “[...] o *objeto não possui própria e absolutamente uma natureza eficiente, sob a condição de que somente é termo da atenção da potência cognitiva e de sua cognição atual*.”<sup>673</sup> Na *Epistola ad R.*, Olivi complementa: “As potências apreensivas da alma são em sua totalidade a causa eficiente dos seus atos, e os objetos são como que cooperativos com elas: não pelo modo eficiente, mas pelo modo de objeto.”<sup>674</sup> Com essas duas referências, evidencia-se a não-eficiência absoluta do objeto no ato cognitivo. Ou seja, o modo do objeto compor o ato cognitivo não é em sentido absoluto um modo eficiente. Mas ainda não há um avanço positivo na descrição da função do objeto. Para tanto, é necessário esclarecer em que consiste o termo e a terminação no ato cognitivo.

No contexto da *Questão 72*, para esclarecer a função do objeto, Olivi oferece um tratamento dentro da teoria da causalidade à medida que introduz a noção de *natureza eficiente – rationem efficientis*. Contudo, é importante considerar, em se tratando da causa eficiente, um princípio utilizado por Olivi: “[...] nem tudo o que é necessário para a produção de algo é a causa eficiente disso.”<sup>675</sup>

<sup>671</sup> Cf. Juhana TOIVANEN, *Animal Consciousness: Peter Olivi on Cognitive Functions of the Sensitive Soul* (Jyväskylä: Jyväskylä University Printing House, 2009), p. 145.

<sup>672</sup> O problema acerca da natureza do objeto foi discutido na seção acerca dos sentidos exteriores, pois os objetos seriam considerados, independentemente do desempenho dos sentidos, algo *innominata* e *incognita*. Cf. a nota 512.

<sup>673</sup> OLIVI, *Il Sent.*, q. 72, p. 10: “Secundo est praenotandum quod licet obiectum, pro quanto solum terminat aspectum virtutis cognitivae et suae actualis cognitionis, non habeat simpliciter et proprie rationem efficientis.”

<sup>674</sup> OLIVI, *Epistola ad R.*, *Quod*. (Venice, 1509) f. 64r: “Potentiae animae apprehensivae sint tota causa efficiens actuum suorum, quamvis obiecta eis cooperentur: non per modum efficientis, sed per modum obiecti.”

<sup>675</sup> Citação completa: OLIVI, *Il Sent.*, q. 58, p. 419: “Ad tertium dicendum quod non omne quod necessario praeexigitur ad productionem alicuius est causa effectiva ipsius. Alias

O paciente, enquanto paciente, ao receber algo, ou ser recipiente, não necessita de uma causa eficiente para essa ação de recepção. Ora, o modo paciente é necessário na produção do ato cognitivo. Portanto, para que um ato cognitivo seja produzido, é necessário que os componentes cooperem conforme o seu modo próprio de ação.

Ora, para esclarecer, pode-se considerar o caso do modo de ação Ta<sub>4</sub>. Notar-se-á logo a conexão desse tipo de ação com a não-eficiência absoluta necessária do objeto no ato cognitivo. Em Ta<sub>4</sub>, o elemento agente é a potência cognitiva à medida que está direcionada ao objeto, enquanto ele seja o termo da ação. Ora, um objeto não ter a função de agente não implica necessariamente que coopere somente de modo paciente, pois ele pode cooperar como termo da ação. Em outras palavras, há “[...] um diferente modo de terminação [*modus terminandi*] que coopera como um diferente modo de ação [*modus agendi*] e de recepção [*modus patiendi*].”<sup>676</sup> Portanto, o componente cooperativo no ato cognitivo como modo de terminação se distingue dos outros dois, mas, em conjunto com eles, colabora para o desempenho desse ato. Assim, o objeto coopera no ato cognitivo segundo o modo terminativo. Essa é uma conclusão em que Olivi ‘salva’ a naturalidade da pertença do objeto como componente do ato cognitivo.

Se objeto não é agente e também não coopera de modo paciente, pois se cooperasse passivamente, deveria sofrer a ação do agente, e se as potências cognitivas cooperam de modo agente, então agiriam *sobre* o próprio paciente de modo que quando a potência cognitiva voltasse a sua atenção (intencional) aos

---

patiens, in quantum patiens, esset causa effectiva effectuum quos in se recipit, quoniam patiens, in quantum patiens, praexigitur ad productionem ipsorum, non tamen praeexigitur ad efficiendum eos aut ad coefficientum aliquid in ipsis, sed solum ad recipiendum ipsos. Et sic dico quod obiecta voluntatis liberae seu liberi abritrii non praeexiguntur ad eius actus liberos ad aliquid efficiendum seu coefficientum in ipsis actibus, sed solum ad terminandum aspectum potentiae agentis et ad terminandum ipsum actum et respectum eius. Terminandum dico per modum termini extrinseci, non per modum termini intrinseci; obiectum enim non est terminus intrinsecus eorum, sed solum extrinsecus. Quando ergo dicitur quod, quando agens est de se aptum agere et patiens de se aptum pati ab eo, semper sequitur actio aut saltem sequi potest, [...]”. Cf. Juhana TOIVANEN, *Perception and the Internal Senses: Peter of John Olivi on the Cognitive Functions of the Sensitive Soul* (Leiden: Brill, 2013), p. 146, nota 18.

<sup>676</sup> OLIVI, *II Sent.*, q. 72, p. 12: “[...] ita quod diversus modus terminandi cooperator ad diversum modum agendi et patiendi.”

objetos poderia modificá-los, dado que estariam sujeitos à ela. Ora, além de ser uma tese insustentável, essa última consequência impede que se tenha qualquer grau de certeza quanto ao conhecimento do mundo exterior, pois os objetos estariam sujeitos à modificação produzida pela potência cognitiva.

Entretanto, a natureza da terminação do objeto é classificada como um modo de ação que coopera no ato cognitivo. Ora, se é um modo que coopera, significa que não é absoluto, pois toda cooperação depende de certa relação entre os componentes. Assim, o *modus terminandi* é um modo ativo em que o objeto está disposto, enquanto termo, a ser captado pela potência cognitiva. Ademais, ‘ser termo de’ é um modo ativo constituinte do ato cognitivo.<sup>677</sup>

O *modus terminandi* não é apenas um aditivo dispensável na maquinaria conceitual de Olivi. Ele tem uma função necessária, veja-se: “[...] a força ativa da potência cognitiva necessita [*necessario eget*] de tal termo e sua terminação para que se produza o ato cognitivo, como se [*acsi*] o termo precedente influenciasse em algo na própria força [*vim*] cognitiva e em seu ato.”<sup>678</sup> Essa citação corrobora o que se disse até aqui, pois nela nota-se que o modo de terminação é necessário sob o ponto de vista da produção do ato, sem ser um mero complemento para (garantir) a agência da potência cognitiva. O complemento da explicação é importante, pois indica que o objeto terminal funciona “como se” o ato adicionasse algo de eficiente na potência cognitiva – aí ele diz: “como se [*acsi*] influenciasse em algo na própria força [*vim*] cognitiva”. De fato, a agência está garantida pela natureza das próprias potências.<sup>679</sup> Ademais, o mecanismo utilizado para indicar a analogia – *acsi* – não garante a necessidade, somente indica que o termo funciona com um certo caráter auxiliar e complementar, sem assumir a agência, tal como Ta<sub>1</sub> ou mesmo Ta<sub>3</sub>. Contudo, o tipo de ação considerado por Olivi é o Ta<sub>4</sub>, por ser o único modo que admite o *modus terminandi*.

Além disso, a potência e o objeto são condições suficientes para o ato cognitivo. Mas essa suficiência é de caráter relativo à medida que o ato depende

<sup>677</sup> Cf. 4.2.1.2, sobre o modo paciente e o modo agente.

<sup>678</sup> OLIVI, *II Sent.*, q. 72, p. 10: “[...] tum quia virtus activa potentiae cognitivae sic necessario eget tali termino et eius terminatione ad hoc quod producat actum cognitivum, acsi praedictus terminus influeret aliquid in ipsam vim cognitivam et in eius actum.” Nota-se que aqui o uso do *vis* equivale à *potentia*, mas assim mesmo mantemos o padrão de tradução de *vis/virtus* por *força*.

<sup>679</sup> Cf. 3.2.

da potência atingir terminativamente o objeto de cognição. Nota-se que a versão do latim para o vernáculo de *modus terminandi* ficaria mais precisamente ‘o modo em que deve terminar x’, sendo x o ato da atenção cognitiva. Isso indica a necessidade do ato estar voltado ao objeto enquanto termo da ação. Assim, a condição – ‘suficientemente terminada no objeto’ [*sufficienter terminata*]<sup>680</sup> – tem de ser entendida dentro do desempenho das potências cognitivas (sob o Ta<sub>4</sub>).

O objeto enquanto termo (da atenção intencional) é cooperativo na produção do ato cognitivo. Olivi apresenta uma lista descritiva da natureza [*ratio*] do objeto terminativo como: “[...] focal, insinuante, estar presente, signativo ou configurativo, representativo, e cognitivo.”<sup>681</sup> Essas propriedades ou, segundo Putallaz, ‘qualificativos aproximativos’<sup>682</sup> do objeto não têm maiores explicações diretas. Parece-me que essa lista de qualificativos do objeto serve para descrever justamente o papel terminativo do objeto, dado que esses qualificativos estão todos próximos a certo grau de terminação.

Nota-se que a função de termo de ser focal [*fixivi*] pode ser interpretada como dizendo respeito à condição oferecida pelo objeto de ser aquilo pelo que (*per obiectum*) a atenção pode apreender um (e não outro) objeto determinado. Em outras palavras, essa é a condição focal da determinação dos limites do objeto. Ela determina se a apreensão é de um objeto e não outro. De fato, não envolve necessariamente a descrição oferecida pela Óptica, pois *fixivi* parece remeter a um uso metafórico que Olivi recorre para indicar que o objeto enquanto termo não é apreendido de modo vago. No caso da cognição, ser vago implica o oposto a estar no foco. O objeto como termo tem de estar no foco da potência cognitiva.

---

<sup>680</sup> Cf. OLIVI, *Il Sent.*, q. 72, p. 10, a referência completa na nota 685.

<sup>681</sup> OLIVI, *Il Sent.*, q. 72, p. 35: “[...] habet rationem termini fixivi et illapsivi et praesentativi et sigillativi seu configurativi et repraesentativi seu cognitivi.” Essa passagem é repetida na bibliografia secundária consultada, mas sem que se faça uma análise completa. Eis alguns casos: Christian RODE, ‘Peter of John Olivi on representation and self-representation’, *Quaestio*, 10 (2010), pp. 155-66; François-Xavier PUTALLAZ, *La connaissance de soi au XIIIe siècle: de Matthieu d’Aguasparta à Thierry de Freiberg* (Paris: Vrin, 1991), p. 104, nota 78; Tiziana SUAREZ-NANI, ‘Notes pour l’histoire de la réception de Pierre de Jean Olivi’, in *Pierre de Jean Olivi - Philosophe et théologien* (Berlin, New York: de Gruyter, 2010), p. 337, nota 39.

<sup>682</sup> Cf. François-Xavier PUTALLAZ, *La connaissance de soi au XIIIe siècle: de Matthieu d’Aguasparta à Thierry de Freiberg* (Paris: Vrin, 1991), p. 104, nota 78.

Outro qualificativo do objeto como termo é ser insinuante [*illapisivi*], o que diz respeito à propriedade de ser estimulante à atenção. Descreve assim uma força sugestiva que por alguma razão da constituição do objeto – seja pela composição de formas e cores, a altura do som, seja por outras condições, a saber, o conjunto dessas determinadas características – faz desse objeto um termo insinuante à apreensão sensória. De fato essa propriedade está muito próxima a uma influência eficiente do objeto sobre o cognoscente,<sup>683</sup> ou ao menos a uma capacidade de influenciar os órgãos sensoriais, pois essa influência é quase que estritamente corporal, dado que são as linhas e formas que se insinuam às potências. Essa propriedade do objeto influencia na atenção corporal.<sup>684</sup>

Os outros qualificativos dos objetos, como “estar presente, representativo”, condicionam a existência presente do objeto; ou ainda que ele seja uma representação de algo. Também pode ser o caso do qualificativo *signativi* – de poder ser um sinal ou ícone –; ou de estar associado à função da memória ou sentido comum, e.g., uma *specie memoriales*<sup>685</sup>, tal como é o caso de ser cognitivo – *cognitivi* –, a saber, de ser objeto de cognição. Portanto, as propriedades do objeto como termo são descrições, ainda que parciais, do conjunto dos desempenhos que o objeto exige do cognoscente no ato cognitivo, pois, a descrição da noção de objeto implica um uso inovador da própria noção de eficiência.

A agudez conceitual de Olivi aparece na análise da função terminativa do objeto conectada com o conceito de eficiência. Ele mostra que esse último conceito sempre depende de uma ação que envolve uma força ativa e uma terminação. Ele esclarece assim o conceito de ‘eficiência’:

[...] não significa aqui segundo a realidade, algo além da força ativa não poder agir em seu ato sem tal termo e terminação, mas em poder agir quando há tal termo e terminação. Assim, a terminação intrínseca e formal da força ativa é, de fato, coeficiente na ação da própria força. Pois ‘força’, tomada de modo absoluto, não é suficientemente

<sup>683</sup> Cf. a nota 677.

<sup>684</sup> Cf. 4.3.2.3, sobre o tipos e graus da atenção.

<sup>685</sup> Cf. sobre a memória e as *species memoriales* em Juhana TOIVANEN, *Perception and the Internal Senses: Peter of John Olivi on the Cognitive Functions of the Sensitive Soul* (Leiden: Brill, 2013), pp. 309-14.

ativa, a não ser que seja suficientemente terminada pelo objeto ou no objeto [*per obiectum seu in obiectum*].<sup>686</sup>

A conjunção da terminação com a eficiência se dá conforme a realidade – *secundum rem*. Por isso, não é uma conjunção virtual, sequer meramente lógica. Olivi explica isso mostrando que não existe algo, mesmo uma ‘força’, que tomada absolutamente, por si mesma – *absolute sumpta* – seja ativa. Olivi nega que uma força [*virtus*], tomada absolutamente, seja realmente algo ativo. Por decorrência, nenhuma potência (força) ou objeto será sob condições absolutas, um componente ativo, mas somente será de fato ativo desde de que esteja terminado em algo.

Ora, esse tipo de terminação que compõe a natureza da força ativa é descrito em termos de componentes intrínsecos e formais da força ativa. Nota-se algo que está sutilmente colocado: a terminação não é intrínseca e formal ao objeto. A terminação é a ação da potência (ou força) em voltar-se a ele em específico como termo. Se minha interpretação for correta, pode-se dizer que o objeto é o termo, o foco determinado ao qual a terminação, como a ação formal de se orientar a um termo, da potência tem seu desempenho. Portanto, o termo é o objeto, e a terminação é ação formal e intrínseca à potência de voltar-se a ele. Por isso, não é incoerente fazer a conjunção terminação com a eficiência, embora a conjunção da eficiência com o objeto seja possível em razão do modo de ação (cf. *Ta<sub>4</sub>*) no desempenho do ato cognitivo.

Além disso, encontram-se em outros argumentos referências importantes sobre isso: o objeto “[...] enquanto é um tal termo, ou que tem de ser termo, que não possui uma natureza paciente, ou de ser ente possível ou potencial, ao contrário, é preferível <que possua> uma natureza de agente e de ente atual.”<sup>687</sup> Ora, essa opinião faz parecer que há uma inconsistência em Olivi no tratamento da função do objeto, pois até aqui ele foi incisivo na afirmação que o objeto não possuía uma natureza eficiente, embora deve-se já ter notado que ele nega sim

<sup>686</sup> OLIVI, *II Sent.*, q. 72, p. 10: “Tale autem efficere non est ibi secundum rem aliud quam vim activam absque tali termino et terminatione non posse agere suum actum et posse hoc cum ipso, ita quod intrinseca et formalis terminatio virtutis activae est vere coefficientis actionem ipsius virtutis; quia virtus absolute sumpta non est sufficiens activum, nisi cum est sufficienter terminata per obiectum seu in obiectum.”

<sup>687</sup> OLIVI, *II Sent.*, q. 72, p. 10: “[...] tum quia obiectum, in quantum est talis terminus vel terminans, non habet rationem patientis aut entis possibilis seu potentialis, immo potius rationem actus et entis actualis.”

somente a eficiência de modo absoluto no objeto. De modo relativo, é preferível dizer que, como componente do ato cognitivo, o objeto possui eficiência em vez de passividade absoluta. Sem algo em que operar, qualquer componente ativo/agente não tem desempenho.

Se for retomada a citação acima<sup>688</sup>, Olivi conecta a noção de eficiência com a noção de terminação de modo que algo somente é eficiente se for terminando *pelo* ou *no* objeto, ou seja, a potência tem de estar terminada *per obiectum seu in obiectum*.<sup>689</sup> Ora, essa afirmação tem repercussão importante na teoria da cognição, pois reafirma a posição do objeto como a condição de acesso ao mundo exterior. Se a força está terminada *no* objeto ou é terminada *pelo* objeto, então há uma garantia de que a cognição é de algo, a saber, como um objeto (real), exterior a própria potência e não produzida por ela própria [*intra se*]. Olivi descreve a função do objeto utilizando as duas preposições *in* e *per*: que fazem do objeto um elemento imediato na operação cognitiva. Se estou certo, essa descrição torna necessária a atenção ser aplicada no – *in* – objeto e conhecer mediante – *per* – ele.<sup>690</sup>

Ora, mas qual a natureza da terminação das potências cognitivas? Textualmente, Olivi associa essa terminação conectada à noção de eficiência com a atenção das potências cognitivas. Olivi sustenta que “[...] *a terminação formal de tal atenção não é uma essência realmente diferente da própria atenção, e ao menos não está em um fluxo ou é produzida a partir do objeto, enquanto é somente o termo da própria atenção e do ato cognitivo.*”<sup>691</sup> Principalmente, em razão de ser *suficientemente terminada* quando a potência é influenciada pelo objeto e está voltada ao termo. Assim, a atenção estar *suficientemente terminada* no objeto é uma condição em que o desempenho da potência cognitiva seja intencionado no objeto.

---

<sup>688</sup> Cf. a nota 685.

<sup>689</sup> OLIVI, *II Sent.*, q. 72, p. 10: “[...] quia virtus absolute sumpta non est sufficiens activum, nisi cum est sufficienter terminata per obiectum seu in obiectum.” Repito, para enfatizar, que a disjunção entre *per obiectum* e *in obiectum* não é exclusiva.

<sup>690</sup> Cf. 4.2.2.3.

<sup>691</sup> OLIVI, *II Sent.*, q. 72, p. 10: “[...] quia formalis terminatio praedicti aspectus non est aliqua essentia realiter differens ab ipso aspectu et saltem non est influxa vel educta ab obiecto, inquantum est solum terminus ipsius aspectus et actus cognitivi.”



Reafirmo aqui que Olivi nega que as potências tenham *por si* só qualquer poder ativo que garanta um acesso privilegiado às coisas. Ele nega também que os objetos tenham qualquer função eficiente *por si* (absoluta) no ato cognitivo e, com isso, ele se posiciona frente às teorias aristotélicas da percepção de modo a refutar a tese da primazia do objeto sobre as potências no ato cognitivo. Ele afirma, de um modo bastante peculiar e agudo, que os modos agente e paciente somente têm sentido se considerados como constituintes de uma ação (em cooperação); e mais, ambos, para serem completos, necessitam que o modo de terminação seja descrito como componente do ato cognitivo. Nota-se, portanto, que dois tópicos precisam de esclarecimento: a noção de causa terminativa (em 4.2.2.2) e a conjunção entre terminação e atenção (em 4.2.2.3).

#### 4.2.3.2 A causa terminativa

Descritos os aspectos principais e a função da noção de terminação como constituinte do ato cognitivo, passo agora à análise da principal implicação respectiva à inclusão do modo de termo/terminação na teoria da cognição. Se estou certo, esse modo é importante para explicar por que razão o objeto é o termo a que a atenção intencional se orienta para a geração eficiente do ato cognitivo. Caso Olivi negasse a eficiência absoluta da parte do objeto e também negasse da parte da potência em si mesma (em absoluto), então seria necessária outra causação para descrever o tipo de ação que orienta a potência para um determinado objeto e não para outro. A pergunta é: como pode ser descrita essa orientação da potência ao objeto? Neste tópico, será enfatizada a função do objeto na produção do ato cognitivo como causa terminativa, como possível resposta. No *Respondeo da Questão 72*, Olivi detalha e esclarece a função da causa terminativa, como um importante elemento para se entender o funcionamento da atenção intencional.

Concordo com Toivanen na opinião de que é difícil compreender como se dá a ação do objeto no ato cognitivo sem que ele tenha papel causal<sup>692</sup>, ainda que esteja claro que em Olivi o objeto não pode ter uma natureza eficiente por si.<sup>693</sup> Mas, de modo idiossincrático, ele mostra que no desempenho das potências

<sup>692</sup> Cf. Juhana TOIVANEN, *Perception and the Internal Senses: Peter of John Olivi on the Cognitive Functions of the Sensitive Soul* (Leiden: Brill, 2013), p. 149.

<sup>693</sup> OLIVI, *Il Sent.*, q. 72, p. 10. Cf. nota 672.

cognitivas (i) “*pode-se enumerar o objeto entre as causas eficientes <do ato cognitivo>*”.<sup>694</sup> Essa citação e o que se disse antes<sup>695</sup> indicam que a causa terminativa é uma espécie de causa eficiente. Contudo, há outra passagem que produz dificuldades na interpretação. Veja-se:

(ii) Porém, a causa objetiva pode ser posta propriamente no gênero de causas finais ou, se quiseres nomear de modo mais próprio, tal força, ela seria chamada de causa terminativa. Porém, tal como a causa material, <essa força> possui, de fato, a natureza relativa à causa que produz a partir dela ou que recebe nela, embora não seja a própria causa eficiente desses <atos>. Assim, a causa terminativa possui verdadeiramente uma natureza causal, ainda que não seja propriamente causa eficiente da ação terminada em si própria.<sup>696</sup>

A interpretação dessas concessões de Olivi tem basicamente duas direções: ou se interpreta a causa terminativa como uma causa final, ou como um outro tipo de causação que ele inovativamente postula, ainda que não propriamente como uma causa eficiente.

Essas concessões mostram que há problemas na interpretação da teoria de Olivi acerca do modo em que objeto pode causar algo nas potências

---

<sup>694</sup> OLIVI, *II Sent.*, q. 72, p. 10: “*Nihilominus potest large connumerari inter causas efficientes.*”

<sup>695</sup> Cf. 4.2.2.1.

<sup>696</sup> OLIVI, *II Sent.*, q. 72, p. 36-7: “*Potest autem causa obiectiva proprie poni in genere causae finalis aut, si priori nomine vis eam vocare, vocetur causa terminativa. Sicut enim causa materialis habet vere rationem causae respectu educti ex ea vel recepti in ea, quamvis non sit proprie causa efficiens eius: sic causa terminativa habet vere rationem causae, quamvis non sit proprie causa efficiens actionis terminatae in ipsa.*”

cognitivas.<sup>697</sup> A noção de causa objetiva como causa terminativa,<sup>698</sup> portanto, tem de ser analisada corretamente dentro da teoria de Olivi, pois tem consequências importantes.

Pasnau analisa *en passant* o conceito de causa terminativa e usa a passagem (ii) acima, no contexto de possível aproximação teórica entre Olivi e Aquino no tópico da liberdade da vontade sob a rubrica da relação entre intelecto e vontade. Ele aceita que em Olivi os objetos são os termos da atenção do poder do agente, mas considera essa terminação, embora distante da terminologia peripatética, não muito distante da interpretação de Aquino da causa final. Ele mesmo enfatiza a letra do texto de Olivi que inclui a terminação no rol das causas finais, e conclui que “[...] Olivi e Aquino aceitam que a vontade necessita do intelecto e ambos aceitam essencialmente sobre o que o intelecto necessita <para seu ato>.”<sup>699</sup> Pasnau confirma que, em Olivi, no caso da apreensão e da intelecção, as potências cognitivas são agentes, diferentemente de Aquino, que assume o objeto como um agente suficiente ou um agente instrumental com

---

<sup>697</sup> Olivi nega que o objeto seja uma causa formal, que possa agir sobre a alma, mesmo que seja mediante *species*, tal como parece ser o caso em Aquino. OLIVI, *II Sent.*, q. 51, p. 113; q. 58, p. 410. Sobre a causa final em ARISTÓTELES, *Metafísica*. 5. 2; *Física*. 2.3; Cf. também Sir David ROSS, *Aristotle*, 6th edn (London: Routledge, 2005), pp. 74-8, no capítulo sobre as quatro causas. Sutilmente, Toivanen posiciona-se contrário à Pasnau (ao menos no que se refere a possível interpretação da causa terminativa como causa final). Cf. Juhana TOIVANEN, *Perception and the Internal Senses: Peter of John Olivi on the Cognitive Functions of the Sensitive Soul* (Leiden: Brill, 2013), p. 150, nota 28.

<sup>698</sup> É importante considerar que essa linguagem da causa terminativa tem repercussão ainda pouco investigada mesmo entre os Scotistas. Um caso interessante é Francisco de Marchia (ou Áscoli) que, ao atribuir ao objeto a função de termo visado pelas potências cognitivas, provavelmente tenha utilizado a terminologia oliviana para desenvolver sua teoria da cognição. Cf. Tiziana SUAREZ-NANI, in *Pierre de Jean Olivi - Philosophe et théologien*, Catherine König-Pralong, Olivier Ribordy, Tiziana Suarez-Nani edn (Berlin, New York: de Gruyter, 2010), pp. 339-41.

<sup>699</sup> “So Olivi and Aquinas agree that the will needs the intellect, and they essentially agree on what the intellect is needed for.” Robert PASNAU, ‘Olivi On Human Freedom’, in *Pierre de Jean Olivi (1248-1298): Pensée Scolastique, Dissidence spirituelle et Société* (Paris: Vrin, 1999), p. 20.

respeito à intelecção.<sup>700</sup> Aí, novamente ele assume a letra do texto de Olivi e classifica a causa terminativa como um tipo de causa final.<sup>701</sup> Ele aponta à *Epistola a R.*,<sup>702</sup> que onde consta que Olivi nega a eficiência, mas afirma um modo de ação próprio do objeto no ato cognitivo.

Putallaz afirma que há um novo gênero de causalidade<sup>703</sup> no uso de Olivi da causa terminativa.<sup>704</sup> A interpretação dele está no contexto da demonstração da indeterminação da vontade contra as posições deterministas, por isso toma como referência principal a *Questão 58*. Ele interpreta essa causa como uma explicação engenhosa de Olivi em que ele preserva a transcendência da alma sobre os objetos. Quando analisa o ato cognitivo propriamente dito, Putallaz acrescenta alguns comentários que esclarecem a razão da novidade. Ele nota que é dada a

---

<sup>700</sup> Sobre esse tópico, cf. Thomas AQUINO, *Quodlibet VIII*, q. 2 a. 1 co. In 'Corpus Thomisticum', in *Subsidia studii ab Enrique Alarcón collecta et edita Pompaelone ad Universitatis Studiorum Navarrensis aedes ab A.D. MM.* <<http://www.corpusthomicum.org/q08.html>> [accessed 10 Jan. 2014]. A interpretação detalhada de Pasnau desse trecho de Aquino está Capítulo 4, §1, mas sobre a interpretação respectiva à Olivi pode-se cf., especialmente a partir do §2, em Robert PASNAU, *Theories of cognition in the later Middle Ages* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), p. 126ss.

<sup>701</sup> Cf. Robert PASNAU, *Theories of cognition in the later Middle Ages* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), p. 171.

<sup>702</sup> OLIVI, *Epistola ad R.*, n. 12, *Quod.* (Venise, 1509) f. 64r: "Potentiae animae apprehensivae sint tota causa efficiens actuum suorum, quamvis obiecta eis cooperentur: non per modum efficientis, sed per modum obiecti." Cf. nota 673.

<sup>703</sup> "Voilà donc nouveau genre de causalité, la causalité terminative. [...] L'explication d'Olivi, assez complexe au demeurant, et ingénieuse, car l'idée de cause terminative (*terminus terminativus*) lui donne de préserver l'absolue transcendance de l'esprit sur les objets, de la faculté supérieure sur la faculté inférieure, de la volonté sur les objets; l'autonomie e la souveraineté de la liberté sont donc assurées." François-Xavier PUTALLAZ, *Insolente Liberté. Controverses et condamnations au XIIIe. Siècle* (Fribourg: Éditions Universitaires Fribourg, 1995), p. 146. De fato, o autor não justifica o teor dessa novidade.

<sup>704</sup> Rode concorda com Putallaz no aspecto da novidade, mas indica que é uma espécie fraca de causalidade: "Olivi introduces this new and weaker kind of cause in order to account for the fact that the extramental thing as a terminative cause is the *terminus* of the cognition and the object of knowledge." Christian RODE, 'Peter of John Olivi on representation and self-representation', *Quaestio*, 10 (2010), p. 157.

necessidade da presença do objeto para o ato cognitivo,<sup>705</sup> e também que os objetos não têm um papel eficiente absoluto. “Toda a atividade é imanente, e é o sujeito que, ele mesmo, orienta a sua atenção para conformá-la ao objeto. A função deste último se reduz a ser o termo da operação ou, se se quer conservar a terminologia de Olivi, a causa terminativa da atenção cognitiva.”<sup>706</sup> E assim ele conecta a própria noção de causa terminativa à função da atenção, sem qualquer outra conexão com a noção de finalidade – como em (i).

Toivanen detecta que há dois modos de expressar o significado de causa final:

Um modo de expressar que X é uma causa final de Y é dizer que ‘X é o que está para Y’. Por outro lado, a causa terminativa de Olivi pode ser expressa ‘X é o que está sob Y’. Um rato não está para o ato perceptual do gato; ele é aquilo que está sob o ato perceptual. Uma causa final ao menos se tomada em um sentido amplo tem de poder incluir a causalidade terminativa nela.<sup>707</sup>

No primeiro caso, em um sentido mais estrito (a), se o objeto está para o ato sensorial implica que o ato está orientado em sua ação ao objeto. Em um aspecto, (a<sub>1</sub>) o ato perceptual não poderia não apreender o objeto, dado que ele está para a sua realização enquanto ato. Em outro, (a<sub>2</sub>) o desempenho das potências cognitivas dependeria de uma finalidade – um certo ‘para quê?’ –,

<sup>705</sup> Cf. comentário de François-Xavier PUTALLAZ, *La connaissance de soi au XIIIe siècle: de Matthieu d'Aquasparta à Thierry de Freiberg* (Paris: Vrin, 1991), pp. 109-12.

<sup>706</sup> “Toute l'activité est immanente, et c'est le sujet qui, de lui-même, oriente son regard pour le conformer à l'objet. La fonction de ce dernier se réduit à être le terme de l'opération ou, si l'on veut conserver le vocabulaire d'Olivi, la cause terminative du regard cognitif.” François-Xavier PUTALLAZ, *La connaissance de soi au XIIIe siècle: de Matthieu d'Aquasparta à Thierry de Freiberg* (Paris: Vrin, 1991), p. 112.

<sup>707</sup> “One way to expressing that X is a final cause of Y is to say that ‘X is what Y is for’. By contrast, Olivi's terminative cause could be expressed as ‘X is what Y is about’. A mouse is not what a cat's act of seeing is for; it is what the act of seeing is about. A final cause must at least be understood in a wide sense, should terminative causality be include in it.” Juhana TOIVANEN, *Perception and the Internal Senses: Peter of John Olivi on the Cognitive Functions of the Sensitive Soul* (Leiden: Brill, 2013), p. 151.

determinado em função do objeto de cognição. O problema em assumir esse significado estrito (a) seria que a intencionalidade do ato perceptual não poderia ser determinada desde a potência anímica, e sim seria orientada ao objeto.

O sentido mais amplo de causa final (b) inclui a causalidade terminativa justamente porque o ato pode se voltar ao objeto em razão de estar sob, e não para a, intencionalidade da potência. O exemplo de Toivanen é claro, o gato não percebe o rato porque ele está para ser percebido, mas porque ele está sob as suas potências perceptuais, pois o rato poderia estar disposto à visão, mas sem que a atenção do gato estivesse terminada nele.

A causa final em sentido estrito (a) estaria a mais próxima da causa final aristotélica. E Toivanen assume a tese de que a causa terminativa não pode ser considerada uma causa final em termos aristotélicos<sup>708</sup>. E como o objeto é causa final, em sentido amplo, se for termo da sua atenção. Então, o significado da expressão 'gênero das causas finais' que Olivi se refere como o conjunto da causa final em sentido amplo que a causa terminativa pertence.<sup>709</sup> É claro também que não pode ser uma interpretação estrita ou específica da causa terminativa como causa final. A causa terminativa em seu desempenho, está muito mais próxima de pertencer ao gênero da causa eficiente, na medida em que pode influenciar a potência<sup>710</sup> e ser termo dela<sup>711</sup>. Entretanto, a causa terminativa não se reduz a nenhuma das anteriores.

Concordo com a afirmação de Toivanen (e Putallaz) que, ao postular este novo tipo de causalidade, Olivi é capaz de explicar como as potências cognitivas podem ser causas eficientes enquanto os objetos oferecem como conteúdo as qualidades sensórias para o ato. E assim Olivi avança, em relação à psicologia peripatética, ao elaborar uma explicação da intencionalidade dos atos cognitivos<sup>712</sup>.

Além disso, não há na bibliografia secundária uma decisão clara acerca do tipo de eficiência da causa terminativa. Considero, a partir da argumentação acima, que ela não pode ser considerada uma causa eficiente estrita, mas pode

---

<sup>708</sup> Cf. Juhana TOIVANEN, *Perception and the Internal Senses: Peter of John Olivi on the Cognitive Functions of the Sensitive Soul* (Leiden: Brill, 2013), p. 150, nota 28.

<sup>709</sup> Cf. OLIVI, *II Sent.*, q. 72, pp. 36-7, citação acima.

<sup>710</sup> Cf. OLIVI, *II Sent.*, q. 72, p. 10, em especial a nota 677.

<sup>711</sup> Cf. OLIVI, *II Sent.*, q. 72, p. 10, citação acima.

<sup>712</sup> Cf. Juhana TOIVANEN, *Perception and the Internal Senses: Peter of John Olivi on the Cognitive Functions of the Sensitive Soul* (Leiden: Brill, 2013), p. 150.

ser classificada em sentido amplo como eficiente, na medida que é cooperativa na causação do ato cognitivo. Isso é claro, sob a ressalva de não reduzir a causa terminativa à causa eficiente. Esse cuidado é fundamental para posicionar a função da intencionalidade e da atenção em Olivi.

Contudo, essa intencionalidade tem desenvolvimento em Olivi no uso do papel da atenção em suas variações aplicadas ao ato cognitivo. De fato, é o caso que a função da atenção é o elemento principal de Olivi para explicar como a mente, por suas potências apreensivas e volitivas, pode voltar-se a determinados objetos do mundo exterior.

#### 4.2.3.3 **Atenção e terminação**

A conjunção entre a terminação intrínseca e formal das potências cognitivas e a atenção voltada aos objetos sugere que o acesso aos objetos exteriores é o caso, sem que se recorra à explicação pela via tradicional da causação eficiente ou da causação final. O problema é esclarecer como o objeto é percebido mediante a terminação ou enquanto a atenção esteja voltada a ele. A bibliografia secundária sugere algumas possibilidades de solução.

Putallaz diz que: “O objeto é o termo sobre o que o conhecimento se modela e configura as suas potências, a fim de que o conceito que ele produz se molde de algum modo sobre a coisa a conhecer e se conforme a ela.”<sup>713</sup> Ele enfatiza justamente o sentido da terminação em se ajustar ao termo, para que o conceito seja alcançado. Nota-se que o conceito depende da terminação estar voltada ao objeto. Aí há a conformação da potência ao objeto.

Toivanen descreve esse mesmo movimento em outros termos. Ele afirma: “Um ato é dirigido a certo objeto, e sua existência como um ato cognitivo é causada inteiramente pelo poder cognitivo ao qual ele pertence. Mas o objeto para que o ato é intencionalmente dirigido proporciona ao ato uma similitude do

---

<sup>713</sup> “L’objet est le terme sur lequel le connaissant se modèle et configure ses facultés, afin que le concept qu’il produit se moule en quelque sorte sur la chose à connaître et se conforme à elle.” François-Xavier PUTALLAZ, *La connaissance de soi au XIIIe siècle: de Matthieu d’Aquasparta à Thierry de Freiberg* (Paris: Vrin, 1991), p. 104.

objeto.”<sup>714</sup> Toivanen sintetiza a descrição do ato cognitivo em Olivi: “Sua ideia é que o ato cognitivo sendo para o objeto *E* pode ser chamado de ato *A* por similitude a *E*, mas este ato não produz um objeto intencional *E'* que teria algum tipo de existência mental. Ele é somente o ato intencional de conhecimento de *E*.”<sup>715</sup> Se o ato intencional não produz o objeto intencional, significa que entre o objeto e a potência não há uma representação.<sup>716</sup> Portanto, essa representação não pode ter o valor de intermediário para colocar em risco tanto a imediatez e, por consequência, a atividade da alma. Além disso, essa similitude equivale ao conceito acima considerado por Putallaz. Ela somente surge na medida em que o ato se conforma ao objeto para produzir aí essa tal similitude.

Rode esclarece a natureza dessa similaridade, pois ela descreve as potências anímicas voltadas, mediante a atenção, para os objetos extramentais.<sup>717</sup> Essa similitude que está no intelecto é resultante do ato intencional voltado aos objetos. Ora, aí não pode ser considerado como uma mera convenção. Daí os conteúdos mentais têm por referência os objetos exteriores e eles são produzidos no intelecto por essa similaridade ou, em termos de Olivi, pela *sigillaris expressio*.

---

<sup>714</sup> “An act is directed to a certain object, and its existence as a cognitive act is caused entirely by the cognitive power to which it belongs. But the object to which the act is intentionally directed renders the act a similitude of the object.” Juhana TOIVANEN, *Perception and the Internal Senses: Peter of John Olivi on the Cognitive Functions of the Sensitive Soul* (Leiden: Brill, 2013), p. 149.

<sup>715</sup> “His ideia is that the cognitive act’s being about object *E* can be expressed by calling the act a similitude of *E*, but the act does not become an intentional object *E'* that would have some kind of mental existence. It is just the intencional act of cognising *E*.” Juhana TOIVANEN, *Perception and the Internal Senses: Peter of John Olivi on the Cognitive Functions of the Sensitive Soul* (Leiden: Brill, 2013), p. 147. Considera-se aqui os comentários acima feitos em relação à ontologia dos atos mentais em Brentano. Nota-se a diferença clara de Olivi ao negar qualquer ontologia dos atos mentais.

<sup>716</sup> Cf. uma tese polêmica sobre internalismo em Olivi. Han Thomas ADRIAENSSEN, ‘Peter John Olivi on Perceptual Representation’, *Vivarium*, 49 (2011), pp. 324-52.

<sup>717</sup> “The act of intellect is a similitude (*similitudo*) and a seal-like expression (*sigillaris expressio*) of the object. Therefore it is obvious that the contents and the intentionality of mental acts are not due to convention, as in the case of idiomatic language, but emerge from their natural similarity to their objects. This similarity is obtained by the cognitive power’s directing the *aspectus* towards the extramental thing.” Christian RODE, ‘Peter of John Olivi on representation and self-representation’, *Quaestio*, 10 (2010), p. 158.



Bettoni chama a relação da potência com o objeto de identidade intencional entre o sujeito cognoscente e o objeto conhecido.<sup>718</sup> Isso porque Olivi não adiciona as *species* como intermediárias, ou com função representativa, como se esperaria em uma teoria de cunho aristotélico. Em Olivi, o contato é imediato entre o cognoscente e o conhecido, em que a atualização da potência se dá no ato de absorver o objeto.

O fato é que Olivi descreve, e Bettoni repete, a conexão entre o objeto e o sujeito por meio de palavras com certa vagueza, tal como similaridade ou *sigillaris expressio*. Essa vagueza se entende porque ele não pode recair em uma posição que descreve o ato cognitivo como dependente da instanciação de um terceiro elemento. Se Olivi assumisse que seria uma representação ou uma *species* em sentido estrito, teria dificuldades de manter a sua coerência teórica. Segundo Bettoni, a conformação ou similitude do intelecto às coisas exteriores é descrita como uma ação de absorver,<sup>719</sup> como um tipo de modelação do objeto, não em uma *species*, mas em algo “[...] como uma representação ideal, ou como uma similitude intencional.”<sup>720</sup>

As considerações da bibliografia secundária têm de ser consideradas sob esse cuidado de não instanciar o terceiro elemento de cunho representacional no ato cognitivo. Para esclarecer isso, é necessário que se avance no esclarecimento de algumas metáforas utilizadas por Olivi, que indicam alto grau de idiosincrasia, mas que possuem razoável poder explicativo. Serão analisadas as metáforas do selo, da luz espiritual como a luz intelectiva, da voz articulada e a forma do vaso.

O selo imprime sua forma na cera, tal como o objeto imprime sua forma no intelecto? Ou será que o movimento será distinto? Olivi se posiciona utilizando uma sutil distinção entre *impressio* e *expressio*. Um leitor desavisado poderia pensar que não haveria diferenças se Olivi, em vez de utilizar a expressão *sigillaris expressio obiecti*, utilizasse *sigillaris impressio obiecti*. Entretanto, os detalhes

---

<sup>718</sup> Cf. Efrem BETTONI, *Le Dottrine filosofiche di Pier di Giovanni Olivi: saggio* (Milano: Vita e Pensiero, 1959), p. 389ss.

<sup>719</sup> Cf. a citação da nota 729.

<sup>720</sup> “L’atto conoscitivo quindi trae tutta la sua attualità dalla potenza che lo emette; però in quanto intenzionalmente diretto verso l’oggetto, si realizza modellandosi su di esso e riproducendolo in sè: nasce così comme rappresentazione ideale, come similitudine intenzionale dell’oggetto stesso.” Efrem BETTONI, *Le Dottrine filosofiche di Pier di Giovanni Olivi: saggio* (Milano: Vita e Pensiero, 1959), p. 490.

fazem a diferença. Se o uso fosse de *impressio*, ele deveria ainda manter a tese de que há um alto grau de causação eficiente da parte do objeto na potência,<sup>721</sup> pois a explicação seria do modo como o objeto imprime no intelecto sua forma, de modo que o selo imprime sua forma na cera que, enquanto recipiente, retém a forma do objeto. A metáfora da impressão do selo fica mais clara na argumentação de Olivi, que não aceita esse tipo de teoria de impressão da forma no intelecto.<sup>722</sup>

O uso da palavra *expressio* é (de algum modo) idiossincrático se associado à impressão de um selo, pois ela indica um movimento de pressão do objeto para algo como se indicasse que está suscetível a algo, mas sem ter algo *em que* exercer a impressão, ou seja, sem estar orientado a algo como um fim. Assim, uma *sigillaris expressio obiecti* indica uma expressão de um signo do objeto na produção do ato cognitivo, sem eliminar o acesso que as potências têm por um modo ativo às qualidades dos objetos e também sem eliminar a condição em que as qualidades sensíveis do objeto sensorial estejam adequadas ao próprio objeto. Enquanto a *impressio* mantém a força eficiente da parte do objeto, a *expressio* diminui essa força e garante a ação da terminação como a possibilidade de se voltar ao objeto. Esse tem de ser o sentido da similaridade utilizada por Rode<sup>723</sup>.

Além disso, Olivi apresenta uma das mais enigmática metáforas: “Pois disso se segue que a ação cognitiva tem um princípio cognitivo desde o qual sai uma luz espiritual que seria uma certa luz como que um certo raio, analogicamente similar a seu princípio para o qual flui.”<sup>724</sup> Esse trecho tem que ser entendido no contexto total do argumento no qual consta, e não deve ser interpretado dentro de

<sup>721</sup> Cf. 4.2.2.1.

<sup>722</sup> Uma opinião semelhante acerca do uso do termo *impressio* é compartilhada, em partes, com Leen SPRUIT, *Species Intelligibilis: from perception to Knowledge: Classical Roots and Medieval Discussions* (Leiden: E. J. Brill, 1994), I, p. 216: “The characterization of the role of material objects in terms of ‘impression’, which occurs in many contemporary psychological accounts, may also account for Olivi’s ruling out of an effective interaction between soul and extra-mental reality in cognitive processes.” Entretanto, parece-me que essa opinião necessita de precisão conceitual no que se refere a teoria de Olivi, em razão do uso vago de ‘material objects’ e também pela rejeição da interação mental e extramental. Isso pode ser esclarecido recorrendo à teoria da matéria e à teoria da coligação das potências.

<sup>723</sup> Cf. a nota 716.

<sup>724</sup> OLIVI, *Il Sent.*, q. 72, p. 36: “Ex hoc enim quod actio cognitiva exit a spirituali luce principii cognitivi habet quod sit quaedam lux et quasi quidam radius analogice similis suo principio a quo fluit.”

padrões das teoria extramissionistas.<sup>725</sup> Não há somente a luz espiritual emitida da parte da potência cognitiva, mas há também uma visão expressiva similar à *imago* do objeto. A luz espiritual não pode ser interpretada dentro dos parâmetros da Óptica. Ela está fora desse campo por não ser composta da *materia corporalis*. Nesse contexto, o uso que Olivi faz do conceito de 'luz' é, portanto, estritamente metafórico. Isso é denotado pelo uso dos mecanismos linguísticos de *quasi*, 'como se', e certa repetição na formulação – 'um símile da imagem' – como se a imagem já não fosse algo, por assim dizer, similar ao objeto. Assim, o tipo de luz que sai [*exit*] da potência cognitiva é como se fosse um feixe que determina a amplitude – escopo – de objetos que podem cair sob si como uma determinada potência e, nesse sentido, enquanto luz, possui caráter estritamente intelectivo. Se estou certo nesta interpretação, a visão expressiva deve ter um caráter duplo: de um lado ser algo físico, estar disposta aos sentidos exteriores (como um *aspectus corporalis*) e, de outro lado, oferecer-se para a potência cognitiva mediante tal expressão de sua imagem (por um *aspectus intentionis*).

Outra metáfora que Olivi usa é a comparação da articulação da voz e a natureza do som: "E isto relaciona-se à primeira natureza como a articulação da voz está relacionada enquanto sua natureza geral que é o som."<sup>726</sup> A articulação da voz depende da natureza do som, justamente para que haja alguma emissão. Mas o som, por si, sem ser articulado não serve para o objetivo da emissão. Ademais, "[...] há de tal objeto ou em tal objeto terminado e fixo algo como a visão ou cognição expressiva e similar à imagem do objeto."<sup>727</sup> Por isso, a potência cognitiva depende tal como a articulação da voz, de algo do objeto como termo, para poder avançar no ato cognitivo.

Nota-se a dificuldade de Olivi em utilizar um arsenal conceitual claro, pois para explicitar a relação do cognoscente com o conhecido usa mais uma metáfora (neoplatônica) de origem agostiniana: "Como, também, a irradiação atual de um vaso esférico ou quadrado é feita esférica ou quadrada a partir somente do que a luz gera nele em conformidade à sua figura com o que ela supõe e o que contém

---

<sup>725</sup> Cf. 4.3.1.1.

<sup>726</sup> OLIVI, *II Sent.*, q. 72, p. 36: "[...] et haec ratio se habet ad primam sicut articulatio vocis se habet ad suam rationem generalem qua est sonus."

<sup>727</sup> OLIVI, *II Sent.*, q. 72, p. 36: "Ex hoc vero quod est talis obiecti seu in tali obiecto terminatus et fixus habet quod sit eius expressiva visio seu cognitio et simillima imago."

nela.”<sup>728</sup> Se o vaso é esférico, ele irradia uma forma em conformidade com sua forma esférica, se quadrado, uma forma quadrada. Assim, há a adequação somente com o que é oferecido pela figura como conteúdo de irradiação da luz ao passar por ela – *sui suscipientis et continentis*. Essa sujeição da figura, enquanto é objeto, resulta da disposição das qualidades passíveis de configurarem a forma irradiada à ela.

O objeto *oferece* uma forma que se adequa com seu conteúdo real. Essa forma é suscetível de ser captada em seu conteúdo pela potência cognitiva. À potência cognitiva não é concedido estender-se além do limite do conteúdo oferecido pelo objeto. Daí, ao captar a forma do objeto, o ato cognitivo capta as qualidades sensíveis do objeto. Portanto, Olivi sustenta que as potências têm a garantia objetiva de acessar, sem qualquer intermediário, os objetos enquanto termo ao qual a sua atenção está voltada.

Essas metáforas sugerem fortemente que a relação entre o intelecto, ou mais precisamente, a própria atenção cognitiva, como uma ação de se voltar ao objeto, e o objeto como termo não implica a instanciação de um terceiro elemento. É suficiente que as potências cognitivas, como uma terminação intrínseca e formal, e o objeto exterior como termo estejam presentes para que o desempenho do ato cognitivo seja possível. Portanto, essas naturezas constituintes do ato cognitivo são componentes realmente distintos a ponto de cada um produzir tipos de ação distintos. Somente parece ser o caso que há um ato intelectivo, ou um desempenho efetivo da potência cognitiva, quando for o caso que o objeto esteja presente e que a potência esteja disposta e orientada a ele, tal como é sugerido em uma teoria ocasionalista. Ora, os componentes também não podem ser uma natureza idêntica, pois ambos funcionariam no modo agente e não haveria paciente, isso impediria, portanto, o ato cognitivo, tal como em uma teoria

---

<sup>728</sup> OLIVI, *II Sent.*, q. 72, p. 36: “Sicut irradiatio vasis sphaerici vel quadrati fit sphaerica vel quadrata ex hoc solo quod lux generat illam cum conformitate ad figuram sui suscipientis et continentis.” Essa metáfora aplicada à terminação é comentada por Leen SPRUIT, *Species Intelligibilis: from perception to Knowledge: Classical Roots and Medieval Discussions* (Leiden: E. J. Brill, 1994), I, p. 216, nota 188. Cf. também um comentário que aplica da metáfora semelhante presente em OLIVI, *II Sent.*, q. 58, p. 415, respectiva ao problema da liberdade da vontade em François-Xavier PUTALLAZ, *Insolente Liberté. Controverses et condamnations au XIIIe. Siècle* (Fribourg: Éditions Universitaires Fribourg, 1995), pp. 145-6.

materialista. E se fossem da mesma natureza, não seria possível o próprio ato cognitivo.

É importante considerar que o ato cognitivo não implica captar uma representação, mas o próprio objeto presente à atenção cognitiva, seja ele um objeto físico como tal, ou mesmo um objeto presente de outro modo<sup>729</sup>. O fato é que o objeto, quando presente à potência cognitiva, apresenta-se por si e não necessita de nada que o substitua, mesmo que o ato de assimilação ou apreensão se volte ao objeto – *obiectum se ipsum praesentat seu praesentialiter exhibet aspectui cognitivo* –, pois ocorre o que Olivi chama de uma *informativa imbibitione*:

[...] a força cognitiva gera o ato cognitivo com certa absorção informativa [*informativa imbibitione*] do ato respectivo ao objeto, e com certa extensão ao objeto a ser <expressado> como signo em suas entranhas. Por essa razão que, precisamente, o próprio <ato> é produzido e, assim, acontece a própria similitude e expressão do signo [*sigillaris expressio*] do objeto.<sup>730</sup>

Essa ‘absorção informativa’ do ato cognitivo diz respeito ao que pode ser captado do objeto no instante do ato.<sup>731</sup> Observa-se que Olivi sugere, com o uso da expressão *tentio*, que essa produção da forma implica uma alteração interna da potência que se adapta à forma do objeto. E também que esse não é um movimento causal (ordenado naturalmente) do objeto para a potência, mas um

---

<sup>729</sup> Aqui segundo Bettoni Olivi introduz a sua teoria da *species memorialis*. Cf. Efrem BETTONI, *Le Dottrine filosofiche di Pier di Giovanni Olivi: saggio* (Milano: Vita e Pensiero, 1959), pp. 490-1.

<sup>730</sup> OLIVI, *II Sent.*, q. 72, p. 36: “[...] sic, quia vis cognitiva generat actum cognitivum cum quadam informativa imbibitione actus ad obiectum et cum quadam sigillari et viscerali tentione obiecti, idcirco eo ipso quod sic gignitur, fit ipsa similitudo et sigillaris expressio obiecti.” Modifiquei a sintaxe de *sigillari et viscerali* para melhorar a clareza do texto para o vernáculo. Cf. Leen SPRUIT, *Species Intelligibilis: from perception to Knowledge: Classical Roots and Medieval Discussions* (Leiden: E. J. Brill, 1994), I, p. 220.

<sup>731</sup> E aqui fica claro o uso do termo *sigillari*, pois nesse momento o objeto marca como se fosse um selo, ou um signo, de sua forma no intelecto. Esse é um ato em que há a produção da forma do objeto na potência.

movimento que exige a atenção intencional direcionada ao objeto. Isso fica mais claro se for tomado em consideração um dos núcleos sintéticos da argumentação de Olivi:

De fato, o ato cognitivo, e a atenção fixada no objeto, possui o próprio objeto intencionalmente absorvido em seu interior. Por essa razão o ato cognitivo é chamado de apreensão do objeto e extensão [*tentio*] apreensiva ao objeto. Nessa extensão e absorção do ato intimamente está conformado e é assimilado o objeto. Porém, o próprio objeto apresenta por si mesmo ou presentemente se mostra à atenção cognitiva. E, há mediante o ato de assimilação desse mesmo <objeto> configurada uma certa representação dele.<sup>732</sup>

Aqui ele oferece uma descrição do ato cognitivo como uma “apreensão do objeto e extensão [*tentio*] apreensiva ao objeto”. Um primeiro comentário terminológico: *tentio* é a raiz do termo *intentio* e *attentio*. A apreensão é uma extensão da potência ao objeto. Por isso, ela deve ser entendida no sentido intencional de ‘voltar-se a’ ou ‘dirigir-se a’ para algo. Quando a potência *absorve intencionalmente o objeto*, ela capta o objeto ao qual tinha orientado – estendido – sua atenção. O ato se fixa no objeto e o objeto é intencionalmente absorvido no ato.<sup>733</sup> Portanto, todo ato somente se completa na absorção do objeto.

Sendo assim, o elemento central que conecta todos os esses componentes respectivos a natureza ativa da alma é a atenção intencional. Sem ela, a teoria de Olivi não conseguiria sustentar como é possível a alma ter qualquer tipo de acesso ativo aos objetos corporais. Assim, a atenção intencional garante a certeza de que as potências cognitivas estejam voltadas a objetos exteriores.

---

<sup>732</sup> OLIVI, *II Sent.*, q. 72, pp. 35-6: “Nam actus et aspectus cognitivus figitur in obiecto et intentionaliter habet ipsum intra se imbibitum; propter quid actus cognitivus vocatur apprehensio et apprehensiva tentio obiecti. In qua quidem tentione et imbibitione actus intime conformatur et configuratur obiecto; ipsum etiam obiectum se ipsum praesentat seu praesentialiter exhibet aspectui cognitivo et per actum sibi configuratum est quaedam repraesentatio eius.” Esse trecho é de difícil versão para o vernáculo.

<sup>733</sup> Há um importante tratamento dessa passagem em Juhana TOIVANEN, *Perception and the Internal Senses: Peter of John Olivi on the Cognitive Functions of the Sensitive Soul* (Leiden: Brill, 2013), pp. 146-8.

### 4.3 A TEORIA DA ATENÇÃO E O GIRO NA TEORIA DA COGNIÇÃO

O conhecimento humano para os pensadores medievais era analisado sob o princípio do: *quidquid movetur ab alio movetur*<sup>734</sup>. Esse princípio exige a análise do movente e do movido no ato cognitivo, a saber: se as potências anímicas são as moventes ou se elas são movidas no desempenho da percepção? Em outros termos, o problema da cognição perceptual era categorizado, sob este aspecto, como o da relação entre os objetos extramentais e as potências anímicas.

Em Olivi, esse problema supõe tanto a teoria da matéria e quanto a das potências anímicas. A teoria da matéria mostra a impossibilidade do espiritual agir diretamente no corporal e vice-versa, conforme a cláusula da matéria [C<sub>m</sub>] que descreve que a determinação da matéria se dá em conformidade com a forma.<sup>735</sup> Além disso, a teoria das potências da alma humana em Olivi baliza o modo de acesso da mente ao mundo exterior pelo método da coligação natural. Entretanto, o central da relação da mente com os objetos exteriores é a forma sensível da alma, na medida em que ela determina tanto a matéria corporal do ser humano na informação dos órgãos sensórios, como também informa a matéria espiritual, determinando os sentidos (interno e exteriores) para que as informações acerca do mundo sejam acessíveis às potências racionais.<sup>736</sup>

Olivi discute o tópico da ação dos objetos exteriores na alma, principalmente, no bloco da *Questão 72*. Mas, há um importante tratamento na *Questão 73*<sup>737</sup>, acerca das modificações da alma desde o exterior, a saber, um claro tópico respectivo à cognição perceptual. Essa questão tem uma estrutura com parco desenvolvimento dos argumentos em sentido contrário, mas com longo e complexo *Respondeo*. De início, Olivi analisa e lista as possibilidades de uso de modificação – *mutationem* – e oferece o sinônimo que expressa o conteúdo

<sup>734</sup> Sobre esse princípio cf. os comentários em Efrem BETTONI, *Le Dottrine filosofiche di Pier di Giovanni Olivi: saggio* (Milano: Vita e Pensiero, 1959), pp. 469-70.

<sup>735</sup> Cf. a nota 101 e o contexto argumentativo que explicita essa C<sub>m</sub>.

<sup>736</sup> Pode-se cf. as seções 2.3.1, 3.2 e 2.3.3.

<sup>737</sup> OLIVI, *Il Sent.*, q. 73, pp. 52-106: *Secundo quaeritur an aliqua virtus cognitiva vel alia secundum suam essentiam exterius non emissa possit ab extrinseco et distante medio vel obiecto absque eorum influxu mutari.*

semântico mais importante: *passionem*.<sup>738</sup> Ora, se uma modificação é uma paixão, então poder-se-ia dizer que toda modificação na potência cognitiva está marcada pela ocasião em que algo age na potência enquanto esta é paciente ou recipiente (*patiens*) da ação? Considerando os argumentos nos tópicos anteriores acerca da natureza ativa da alma<sup>739</sup> e os resultados da *Questão 72*, sabe-se que a potência cognitiva não pode ser paciente no ato cognitivo. Daí é necessário atentar para o uso de '*passio*' e os correlatos com a descrição relativa à capacidade receptiva (de algo diferente de si) que acompanha o uso do termo 'modificação' na descrição do ato cognitivo.

O cuidado que Olivi tem na escolha de alguns conceitos não é banal, mas revela, e.g., implicações respectivas a sua crítica às teorias de cunho aristotélico.<sup>740</sup> E se Bettoni está certo em mostrar a raiz da teoria da *species* na base da convicção: *inteligere sit quoddam pati*<sup>741</sup>, parece que Olivi detecta com a análise do conceito de *mutationem/passionem* a tensão no contexto da crítica à teoria das *species* e à teoria da natureza (necessariamente) receptiva das potências cognitivas.

Olivi é o único pensador do século XIII que, conscientemente, rompe com todos os pontos da ideologia aristotélica e traça uma doutrina do conhecimento em plena autonomia, sem nunca ceder à tentação de inserir nela os elementos tradicionais, aristotélicos ou agostinianos que fossem, em contraste com o novo ponto de vista por ele adotado.<sup>742</sup>

---

<sup>738</sup> OLIVI, *II Sent.*, q. 73, p. 52: "Per mutationem autem vel passionem intelligo protensionem sui ad extra et protensionem pertransitivam percussivam medii et fractionem incessus vel virtualis radii aut reflexionem a speculo vel specularibus vel diverberationem aut resistantiam vel prohibitionem vel fixionem aut terminationem eius in obiecto et consimilia."

<sup>739</sup> Cf. 4.2.

<sup>740</sup> Cf. Efrem BETTONI, *Le Dottrine filosofiche di Pier di Giovanni Olivi: saggio* (Milano: Vita e Pensiero, 1959), p. 534.

<sup>741</sup> Cf. Efrem BETTONI, *Le Dottrine filosofiche di Pier di Giovanni Olivi: saggio* (Milano: Vita e Pensiero, 1959), p. 472ss.

<sup>742</sup> "L'Olivi è l'unico pensatore del sec. XIII che, consapevolmente, rompe subito tutti i ponti con la ideologia aristotelica e traccia una dottrina della conoscenza in piena autonomia,



Embora soe exagerada a opinião de Bettoni acerca dessa autonomia teórica, sabe-se que a psicologia cognitiva peripatética, mostrava-se à visão de Olivi perigosa à fé e à liberdade, além de não o convencer logicamente.

Na sequência, apresentarei alguns dos principais argumentos contrários à teoria da *species* que Olivi constrói e assume de modo coerente (cf. 4.3.1.1). Após, será detalhado como as potências anímicas no modo agente e no modo de terminação dependem necessariamente da noção de atenção intencional (cf. 4.3.2; 4.3.2.3).

### 4.3.1 Crítica à teoria das *species* e da extramissão

#### 4.3.2

#### 4.3.2.1 A *superfluidade* das *species* e o risco de ceticismo

Olivi, com outros<sup>743</sup>, refuta a hipótese das *species sensibilis* como meio do ato cognitivo em razão do processo causal eficiente que elas implicam no ato cognoscitivo de objetos exteriores.<sup>744</sup>

---

senza mai cedere alla tentazione di inserirvi elementi tradizionali, aristotelici o agostiniani che fossero, in contrato col nuovo punto di vista da lui adottato.” Efrem BETTONI, *Le Dottrine filosofiche di Pier di Giovanni Olivi: saggio* (Milano: Vita e Pensiero, 1959), p. 471.

<sup>743</sup> Outros, como Henrique de Gand e Godofredo de Fontaines, que também tecem a crítica à teoria das *species*, embora com razões distintas e com uma posição menos radical da de Olivi. Cf. Katherine H. TACHAU, *Vision and certitude in the age of Ockham: optics, epistemology and the foundation of semantics: 1250-1345* (Leiden: Brill, 1988), p. 26, nota 2. Cf. Efrem BETTONI, *Le Dottrine filosofiche di Pier di Giovanni Olivi: saggio* (Milano: Vita e Pensiero, 1959), pp. 472-4. Cf. também em Leen SPRUIT, *Species Intelligibilis: from perception to Knowledge: Classical Roots and Medieval Discussions* (Leiden: E. J. Brill, 1994), I, pp. 212-5.

<sup>744</sup> É importante considerar que o foco deste trabalho não é a teoria das *species*, porém os argumentos apresentados são somente indicações para melhor esclarecer a posição de Olivi acerca da teoria da atenção intencional. Sobre a crítica à teoria das *species* cf. Christian RODE, ‘Peter of John Olivi on representation and self-representation’, *Quaestio*, 10 (2010), pp. 155-66; Robert PASNAU, *Theories of cognition in the later Middle Ages* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), 330 p.; Robert PASNAU, ‘Human Nature’,

Tachau e Bettoni<sup>745</sup> recorrem à importância do momento histórico em que Olivi escreve suas questões sobre as Sentenças de Pedro Lombardo para esclarecer a singularidade das críticas dele. Tachau enfatiza que Olivi estava em uma posição ideal para investigar em especial a teoria perspectivista, pois quando em sua estada no convento de Paris, parece ser muito provável que Rogério Bacon e João de Pecham lecionassem naquele local. E as questões sobre as *Sentenças* foram produzidas dentro de um ano ou dois após o retorno de João de Pecham à Oxford.<sup>746</sup>

Olivi é habilidoso em perceber que nas teorias perspectivistas, principalmente a de Rogério Bacon<sup>747</sup>, implicavam certa passividade inicial das potências cognitivas no ato de apreensão.<sup>748</sup> No desempenho da cognição perceptual, Olivi sustenta que as potências anímicas são ativas e, para ele parece ser mais natural descrever a cognição com a atenção aplicada aos objetos externos, do que determinar o ato cognitivo sob uma ordem de multiplicação de *species* desde o objeto até a alma. Além disso, as potências ativas da alma não podem ser reduzidas às determinações das forças corporais, ou mesmo aos movimentos corporais tais como os respectivos à apreensão da luz pelo olho e a

---

in *The Cambridge Companion to Medieval Philosophy* (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), pp. 216-21, em especial; Katherine H. TACHAU, *Vision and certitude in the age of Ockham: optics, epistemology and the foundation of semantics: 1250-1345* (Leiden: Brill, 1988), 428 p.; Leen SPRUIT, *Species Intelligibilis: from Perception to Knowledge-Renaissance Controversies, later Scholasticism, and the Elimination of the intelligible Species in Modern Philosophy* (Leiden, New York, Köln: E. J. Brill, 1995), II, 590 p.; Dominik PERLER, *Théories de l'intentionnalité au moyen âge* (Paris: J. Vrin, 2003), 169 p.

<sup>745</sup> Bettoni apresenta um *excursus* das teorias que Olivi estaria a criticar, pois na *II Sent.*, q. 58, p. 462ss, Olivi arrola um conjunto de teorias que admitem com maior ou menor ênfase as *species* e que tratam as potências anímicas como passivas. O *excursus* de Bettoni pretende localizar e nomear a quem se refere cada uma dessas teorias e as respectivas críticas. Cf. Efrem BETTONI, *Le Dottrine filosofiche di Pier di Giovanni Olivi: saggio* (Milano: Vita e Pensiero, 1959), pp. 472-6.

<sup>746</sup> Cf. Katherine H. TACHAU, *Vision and certitude in the age of Ockham: optics, epistemology and the foundation of semantics: 1250-1345* (Leiden: Brill, 1988), p. 26ss.

<sup>747</sup> Cf. Carlos Arthur R. do. NASCIMENTO, *De Tomás de Aquino a Galileu*. (Campinas: IFCH/UNICAMP, 1995), pp. 99-170.

<sup>748</sup> Cf. OLIVI, *II Sent.*, q. 58, pp. 491-2; p. 499; q. 73, p. 69.

outros casos de apreensão sensória. Ao menos esse último ponto é claro em função dos pressupostos oferecidos pela teoria da matéria.

Bettoni considera que a teoria da *species*, após o desenvolvimento da teoria da causa terminativa, é um *caput mortuum*. A causa terminativa por si já torna supérflua a necessidade da *species* no ato cognoscitivo. Entretanto, ele considera que essa posição crítica evita, principalmente, qualquer tipo de materialismo, ou seja, não admite uma relação direta produtora eficiente de componentes transitivos entre corpos e o espírito, tais como seriam, sob essa interpretação, as *species*. De fato, ao negar a teoria das *species* como componente necessário à cognição dos objetos presentes, Olivi evita qualquer tipo de comprometimento com uma teoria que negue a espiritualidade do ato cognoscitivo.<sup>749</sup>

Na teoria peripatética, segundo a análise de Spruit, a produção de *species intelligibilis* é a função do intelecto agente, que tem de ser iluminado pelas imagens sensórias. Entretanto, Olivi detecta problemas de ordem causal respectivos à possível interação entre as potências anímicas agentes e essas imagens, de caráter corpóreo. Sabe-se, pelo já tratado<sup>750</sup> que, em Olivi, a matéria corporal não possui poder causal sobre as potências anímicas (matéria espiritual), nem como causa material nem como causa eficiente. Daí ele mostra que não há razão para que intelecto agente produza as *species*. Essa é uma das razões, conforme Spruit, da refutação que Olivi desenvolve da tese de ser o intelecto agente o que pode, mediante as *species*, preencher no *gap* entre imagens sensórias e potências anímicas.<sup>751</sup>

A função das *species* (*sensibilis* e *intelligibilis*) é negada por Olivi na produção dos atos mentais,<sup>752</sup> pois ele “toma a representação como a *species* que interpõe um meio entre a mente e o objeto”<sup>753</sup>. E essa interpretação de Spruit indica

---

<sup>749</sup> Cf. Efrem BETTONI, *Le Dottrine filosofiche di Pier di Giovanni Olivi: saggio* (Milano: Vita e Pensiero, 1959), pp. 481-2.

<sup>750</sup> Cf. 1.2.

<sup>751</sup> Cf. OLIVI, *Il Sent.*, q. 58, pp. 457-60.

<sup>752</sup> Spruit sugere que Mateus de Aquasparta e Rogério Marston oferecem uma visão alternativa a essa ideia de Olivi. Cf. Leen SPRUIT, *Species Intelligibilis: from perception to Knowledge: Classical Roots and Medieval Discussions* (Leiden: E. J. Brill, 1994), I, p. 219.

<sup>753</sup> “Olivi holds that representation through species interposes a veil between mind and object.” Leen SPRUIT, *Species Intelligibilis: from perception to Knowledge: Classical Roots*

que Olivi compreende a ‘representação’ ou a ‘similitude’ como um resultado do “ato cognitivo que induz a si mesmo a absorver o objeto”<sup>754</sup>. Ainda que Spruit não explicita completamente, Olivi somente consegue avançar nesse tipo de explicação com o uso dos conceitos de *aspectus* e *colligantia*. Por isso, ele teria considerado que a *species* “[...] poderia ser definida como *exprimens*, isto é, como o resultado da *attentio* da mente, em vez de *terminans* ou *impressa*. Em outras palavras, o ato mental é por si mesmo representativo dos objetos e pode ser caracterizado como *species*.”<sup>755</sup> Ora, com isso, Spruit oferece uma interpretação em que o conteúdo mental do ato cognitivo poderia ser chamado de *species* em Olivi, mas essa interpretação não é isenta de dúvidas.

Nota-se que há uma clara dificuldade em determinar o *status* ontológico das *species* da teoria de Olivi.<sup>756</sup> Spruit indica que a crítica às *species* que Olivi constrói está direcionada ao centro das teorias perspectivistas da multiplicação das *species*, pois ele assume que essa multiplicação implicaria a “[...] existência de entidades sensórias que penetram o domínio intelectual.”<sup>757</sup> Sob essa perspectiva, Olivi teria interpretado as teorias da *species intelligibilis* em termos de teoria da multiplicação das *species*, o que parece correto, embora não seja claro se Olivi reduz toda a sua crítica somente a esse tipo de teoria.

---

*and Medieval Discussions* (Leiden: E. J. Brill, 1994), I, p. 219. Cf. OLIVI, *II Sent.*, q. 58, pp. 468-9.

<sup>754</sup> “[...] he remarks that the cognitive act induces itself to absorb the object.” Leen SPRUIT, *Species Intelligibilis: from perception to Knowledge: Classical Roots and Medieval Discussions* (Leiden: E. J. Brill, 1994), I, p. 220.

<sup>755</sup> Citação completa: “According to Olivi, the species, if acceptable at all, should be defined as *exprimens*, that is, as the result of the mind’s ‘attentio’, rather than as ‘terminans’ or ‘impressa’. In other words, the mental act is by itself representative of objects, and may be characterized as ‘species’. Thus, species as purported *impressae* must be rejected. However, an *exprimens* intelligible species seems suitable to characterize the effect of the mental act, namely, the recorded cognitive content.” Leen SPRUIT, *Species Intelligibilis: from perception to Knowledge: Classical Roots and Medieval Discussions* (Leiden: E. J. Brill, 1994), I, p. 221. Cf. OLIVI, *II Sent.*, q. 58, p. 463; pp. 470-3; q. 74; p. 112; pp. 116-7.

<sup>756</sup> Cf. OLIVI, *II Sent.*, q. 73, pp. 87-8; q. 58, 457; q. 72, p. 13; q. 76, p. 145.

<sup>757</sup> “Olivi believes there the multiplication of species implies the existence of sensory entities penetrating the intellectual realm.” Leen SPRUIT, *Species Intelligibilis: from perception to Knowledge: Classical Roots and Medieval Discussions* (Leiden: E. J. Brill, 1994), I, p. 222.

A posição de Spruit sugere que a crítica de Olivi não afeta a interpretação aristotélica da cognição, porque (i) ele não oferece um desenvolvimento coerente da referência objetiva do conteúdo mental. Em outros pontos, ele indica que Olivi não teria compreendido bem a revolução na psicologia cognitiva produzida por Tomás de Aquino. Olivi (ii) teria se equivocado na apreensão da teoria da abstração das *species intelligibilis* de Aristóteles e seus seguidores. De fato, ele mesmo critica a posição de Tachau de que Olivi teria sido o primeiro a criticar as teorias representacionistas<sup>758</sup>. Para Spruit, Olivi estaria ainda envolto na teoria das *species* quando recorre às *species memorialis*, o que o tornaria vulnerável a objeções contra sua teoria perceptual sem *species*.<sup>759</sup>

Há, ao menos, dois pontos na crítica de Spruit que necessitam ser esclarecidos. O primeiro é o *status* ontológico da *species*, seja ela assumida em termos de *species memorialis* ou de representação ou similitude (para responder a i). O segundo ponto se refere à determinação da função exata da atenção [*aspectus*] como a ação voluntária da mente em se estender até o mundo sensível (para responder a ii). Além de ser claro que em Olivi o problema central quanto às *species* não é quanto ao desempenho da memória, mas, sim, quanto ao desempenho das potências cognitivas respectivas aos objetos presentes no aqui e agora. Sem isso, qualquer posicionamento crítico à Olivi será incompleto, como parece ser o caso de Spruit.

Pasnau sustenta que Olivi é o primeiro a problematizar a necessidade da *species* para as representações cognitivas do mundo exterior. Em Olivi, haveria uma intuição de que a superfluidade da *species in medio*, pois o ato cognitivo por si seria suficientemente uma alternativa inovadora à posição aristotélica.<sup>760</sup> O principal problema da admissão da *species* é que elas possuem uma função causal na produção do conhecimento dos objetos exteriores. Se for negada essa função,

---

<sup>758</sup> Cf. Katherine H. TACHAU, *Vision and certitude in the age of Ockham: optics, epistemology and the foundation of semantics: 1250-1345* (Leiden: Brill, 1988), p. 51.

<sup>759</sup> Cf. Leen SPRUIT, *Species Intelligibilis: from perception to Knowledge: Classical Roots and Medieval Discussions* (Leiden: E. J. Brill, 1994), I, p. 222.

<sup>760</sup> Cf. Robert PASNAU, *Theories of cognition in the later Middle Ages* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), p. 161ss, em especial no capítulo 5: "Are species superfluous?". Não pretendo avançar neste texto na análise da posição de Guilherme de Ockham, mas ele parece ter desenvolvido de modo mais completo essa crítica.

Olivi deve explicar como é possível o conhecimento desses objetos, ou, em termos técnicos, como a faculdade cognitiva apreende os objetos exteriores à distância.

Olivi nega que as *species* tenham qualquer função necessária na causação eficiente do ato cognitivo,<sup>761</sup> e isso implica excluir a causação impressiva direta da parte de qualquer objeto exterior.<sup>762</sup> Ainda que Olivi não negue a existência de *species* nem a multiplicação das *species* na matéria corporal, nega sim, em minha interpretação, que elas tenham qualquer função causal, eficiente ou terminativa, na produção do ato cognitivo perceptual do mundo exterior.<sup>763</sup>

Um aspecto pouco tematizado que envolve a crítica de Olivi à teoria das *species* é a possibilidade de ceticismo que a admissão das *species* como meio implicaria. Lagerlund sugere que a crítica à teoria da cognição aristotélica, (embora segundo consta seja um erro de interpretação de Olivi e reiterado por Ockham), tem como efeito impressionante indicar que ela está sujeita ao ceticismo.<sup>764</sup> Olivi afirma que a *species* se torna um terceiro elemento que é adicionado, por instanciação, à cognição do objeto.<sup>765</sup> Daí, quando o ato de atenção é voltado ao objeto, não se tem certeza se o conhecimento é do objeto propriamente ou da *species*. Lagerlund indica que esse erro de interpretação abre portas para os importantes temas da origem do pensamento moderno sobre o conhecimento: a intencionalidade e o ceticismo.<sup>766</sup>

---

<sup>761</sup> A refutação da teoria das *species* feita por Olivi exige como implicação a tese contra a passividade das potências cognitivas, pois, a teoria de Tomás de Aquino poderia ser criticada. Porém, se for o caso de descrever a percepção um ato interno voltado a si mesmo (um tipo de percepção de si) sem considerar o acesso ao mundo exterior à medida que a apreensão da *species* interna, a crítica seria direcionada à teoria de Roberto Kilwardby. Isso se pode cf. em Robert PASNAU, 'Human Nature', in *The Cambridge Companion to Medieval Philosophy* (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), pp. 260-1.

<sup>762</sup> Cf. 4.2.2.1 e também Robert PASNAU, *Theories of cognition in the later Middle Ages* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), p. 168ss, em especial no subcapítulo 2: "Direct Realism via spiritual attention (Olivi)".

<sup>763</sup> Essa consequência não se aplica nem à memória, à imaginação e à percepção de si.

<sup>764</sup> Cf. Henry LAGERLUND, 'Skeptical Issues in Commentaries on Aristotle's Posterior Analytics: John Buridan and Albert of Saxony', in *Rethinking the History of Skepticism: The Missing Medieval Background* (Leiden: Brill, 2010), p. 199.

<sup>765</sup> Cf. OLIVI, *Il Sent.*, q. 74, p. 123.

<sup>766</sup> Cf. Henry LAGERLUND, 'Skeptical Issues in Commentaries on Aristotle's Posterior Analytics: John Buridan and Albert of Saxony', in *Rethinking the History of Skepticism: The Missing Medieval Background* (Leiden: Brill, 2010), p. 200. Cf. Dominik PERLER, *Théories de l'intentionnalité au moyen âge* (Paris: J. Vrin, 2003), p. 11; p. 59.

Contudo, não há indícios claros de que Olivi tenha tido interesses teóricos específicos em negar o ceticismo. As preocupações de Olivi com a preservação da verdade da fé cristã e da liberdade da vontade indicam que ele não poderia admitir as consequências céticas quanto ao desempenho cognitivo das potências anímicas. Além disso, o argumento cético era utilizado frequentemente como a demonstração das consequências desagradáveis da teoria aristotélica e para, obviamente, mostrar que a solução de Olivi evitaria esses problemas.

Nota-se, pelos comentadores, que a posição de Olivi em relação às *species* não é de todo clara e com interpretação unânime, tanto no significado, quando no escopo. Quanto ao significado, porque não parece de todo evidente e explícito a que teoria das *species* se orienta e qual é a função e *status* que Olivi concede a elas? Ademais, se há erros na interpretação de Olivi em relação à teoria aristotélica medieval, então, qual seria o escopo exato ao qual Olivi pretende aplicar a sua crítica? Estaria voltado estritamente aos perspectivistas? De fato, não conseguirei aqui resolver todos esses problemas, pois têm uma amplitude que exigiria outro direcionamento do texto e há um razoável tratamento na bibliografia especializada<sup>767</sup>.

O principal resultado da crítica de Olivi à teoria das *species* pode ser descrito como a refutação da necessidade ou a afirmação da superfluidade das *species* no ato perceptual dos objetos exteriores. Ele evita a instanciação das *species*, mas nega também o *gap* entre mente e mundo exterior, mas considera a atenção intencional, o modo que possibilita o acesso aos objetos exteriores no ato perceptivo.

#### 4.3.2.2 *Elementos da crítica às teorias extramissivas*

Se o ponto problemático da teoria das *species* está na consideração de que o objeto age como causa eficiente e tem uma função suficiente para o ato cognitivo, as teorias extramissivas sustentavam que as potências por si teriam o poder de alcançar o objeto por si mesmas.<sup>768</sup>

---

<sup>767</sup> Cf. a nota 743.

<sup>768</sup> Toivanen considera que Olivi ao eliminar essas duas interpretações explica o acesso ao mundo exterior pelas potências cognitivas pela atenção virtual. Cf. Juhana TOIVANEN,

Tachau associa essa tese que Olivi refuta aos extramissionistas de tendência platônica.<sup>769</sup> Olivi reconstrói elementos desse debate contra os 'platônicos' na *Questão 73*.<sup>770</sup> De fato, na bibliografia secundária, a *Questão 73* tem pouco destaque mas é nela que Olivi refuta a tese dos extramissionistas platônicos. Ele faz isso por várias vias: pela impossibilidade, pela improbabilidade da teoria e pela superfluidez da extramissão.

Na crítica pela via da impossibilidade, há vários argumentos, mas aqui apresentarei apenas o principal, que é suficiente, considerando a teoria da alma humana<sup>771</sup> que Olivi possui: "[...] pois a alma, enquanto existe e vive em um corpo carnal, é impossível que exista fora de seu corpo. Também é impossível que seu ato perceptivo seja o caso conforme a sua essência em um local em que a própria alma não está."<sup>772</sup> Nota-se que este argumento da impossibilidade depende da distinção entre corpo e alma e, portanto, também da distinção entre matéria corporal e espiritual. Deve-se dar a devida importância a essa distinção com a força lógica dessa impossibilidade, pois Olivi considera a impossibilidade desse tipo de ato e (também) a necessidade de uma passagem ou mediação entre os

---

*Perception and the Internal Senses: Peter of John Olivi on the Cognitive Functions of the Sensitive Soul* (Leiden: Brill, 2013), p. 151ss. Cf. 4.3.2.3.

<sup>769</sup> A refutação dos perspectivistas depende de alguns fatores. De caráter historiográfico, é a possível formação dos fundamentos da teoria de Olivi anterior ao contato com a teoria perspectivista de Bacon, como encontro, por exemplo, com Guilherme de Auvergne. Esse encontro, segundo Tachau, permitiu a Olivi perceber as fraquezas das teorias perspectivistas como a de Rogério Bacon. Cf. Katherine H. TACHAU, *Vision and certitude in the age of Ockham: optics, epistemology and the foundation of semantics: 1250-1345* (Leiden: Brill, 1988), pp. 40-1. Cf. também Robert PASNAU, *Theories of cognition in the later Middle Ages* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), pp. 170-1.

<sup>770</sup> OLIVI, *II Sent.*, q. 73, p. 55: "Quidam vero Platonici seu Academici dixerunt potentiam visivam cum quibusdam radiis corporalibus realiter emitti usque ad res visa ibique recipere corporalem speciem ab objecto. Hos etiam radios dixerunt esse corpora subtilissima et lucida et quasi spiritus vapores ab anima vegetatos et ab oculo usque ad res visas protendi et exinde retrahi per virtutem animae ipsos agitantis et moventis se ipsam in eis." Cf. também OLIVI, *II Sent.*, q. 73, p. 58; pp. 60-1.

<sup>771</sup> Cf. os pressupostos no Capítulo 2.

<sup>772</sup> OLIVI, *II Sent.*, q. 73, p. 59: "[...] quia animam, dum est et vivit in carne, est impossibile esse extra corpus suum. Impossibile etiam est quod suus actus sentiendi sit secundum suam essentiam in loco in quo ipsa non est."



corpos exteriores e a alma. Se for aceita a distinção entre matéria espiritual e corporal, deve-se considerar a impossibilidade de que o conhecimento perceptual possa ocorrer na matéria corpórea. Portanto, Olivi elimina a vagueza quanto à possibilidade de contato direto.

O argumento pela via da improbabilidade se dá quando os olhos podem lançar os raios até as coisas e sofrer [*passio*] os danos ou benefícios produzidos por elas. Isso seria algo como se os raios fossem capazes de carregar o que é danoso ou prazeroso atingindo os olhos diretamente sem qualquer possibilidade intencional de evitar ou desejar tal contato. Ora, isso não ocorre e, por isso, segundo Olivi, é improvável que nossos olhos tenham esse poder extramissivo de atingir e ser atingido pelas coisas exteriores.<sup>773</sup> Contudo, o argumento pela via da superfluidade – *ex inutilibus* – dessa extramissão de raios para apreensão de qualidades sensórias à distância é mais interessante em comparação com os dois anteriores.

A primeira premissa: há um grau de confiança alto de que o aparato visivo humano acessa as coisas extramentais, ou seja, nós confiamos, por assim dizer, que nossos órgãos sensoriais estejam associados diretamente às nossas funções de apreensão sensoriais. A segunda premissa apela também para essa experiência da confiabilidade natural dos sentidos. Ela diz respeito à condição em que ‘sentimos’ – *sentimus quod*<sup>774</sup> – os objetos de apreensão ‘distantes enquanto distantes’ e os ‘próximos enquanto próximos’, não somente em relação a nossa potência, mas também em relação às próprias coisas.<sup>775</sup> Essas premissas são suficientes para mostrar que em nossa experiência de uso dos sentidos, não exigimos (a saber, nosso intelecto não requer), na maior parte dos casos, algo distinto deles para acessarmos às coisas extramentais.

Ainda pela via da superfluidade, há um segundo argumento, construído na forma de silogismo disjuntivo: “[...] ou a visão e a audição e os outros atos

---

<sup>773</sup> Cf. OLIVI, *II Sent.*, q. 73, pp. 59-60.

<sup>774</sup> Observa-se que está na terceira pessoa do plural. Esse tipo de uso em Olivi indica um grau de confiabilidade na existência de outras mentes. Autorizo-me a manter, neste caso, a conjugação verbal na terceira pessoa do plural.

<sup>775</sup> OLIVI, *II Sent.*, q. 73, pp. 60-1: “Sentimus etiam quod ceteris paribus huiusmodi actus nostri non sic clare vident vel audiunt res longinquas sicut propinquas, ita quod sentimus ipsa obiecta longinqua plus distare non solum a nobis, sed etiam ab ipsis nostris actibus quam propinqua.”

sensoriais são feitos pelas espécies que fluem desde os objetos ou não.” Ele mostra que esse influxo dos objetos para as potências é supérfluo. E assim, resta a negação como conclusão: no ato apreensivo das qualidades sensoriais dos objetos é suficiente “[...] a direção interna de nossa atenção virtual para as próprias coisas visadas sem qualquer emissão real de sua essência.”<sup>776</sup> Ora, o que é essa atenção virtual que pode descrever a apreensão das qualidades sensoriais sem que se recorra à necessidade de *species* emitidas desde os objetos ou mesmo de algum poder especial que por si atinja os objetos?

Pasnau mostra que essa posição idiossincrática é frequentemente mal interpretada em Olivi.<sup>777</sup> O conhecimento é obtido mediante a atenção virtual, sem outra mediação. Mas essa teoria, segundo Pasnau, não tem um desenvolvimento claro e Olivi recorre à noção de intencionalidade para poder se explicar.<sup>778</sup>

Se estou certo em minha interpretação, Olivi não faz um apelo à uma teoria vaga da intencionalidade, mas é consequente em sua teoria da matéria quando extrai consequências na teoria da cognição. O ponto central é que Olivi não admite que haja uma passagem gradual dos corpos à mente, mas um *gap* entre o corpóreo e o incorpóreo, ou, em termos olivianos, entre matéria corporal e matéria espiritual. Se a atenção virtual vence esse *gap*, então se poderia admitir que a atenção pode se dirigir tanto ao exterior quanto ao interior? Isso Pasnau considera uma ideia extravagante, mas preferível à sua negação, em Olivi.<sup>779</sup>

---

<sup>776</sup> OLIVI, *II Sent.*, q. 73, p. 61: “[...] quia aut visio et auditio et ceteri actus sentiendi fiunt per species ab obiectis influxas aut non. [...] Si autem actus sentiendi non fiant per species ab obiectis influxas, tunc superfluit emissio corporalium radiorum ad eorum speciem suscipiendam, ad videndum vero vel audiendum res ubi sunt sufficet interna directio nostri virtualis aspectus ad ipsas res visas absque aliqua reali emissionem suae essentiae, prout in sequentibus ostendetur.”

<sup>777</sup> Aqui ele critica a interpretação das *species in medio* realizada por Katherine H. TACHAU, *Vision and certitude in the age of Ockham: optics, epistemology and the foundation of semantics: 1250-1345* (Leiden: Brill, 1988), p. 54.

<sup>778</sup> Cf. Robert PASNAU, *Theories of cognition in the later Middle Ages* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), p. 170.

<sup>779</sup> Cf. Robert PASNAU, *Theories of cognition in the later Middle Ages* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), p. 181. Cf. também um comentário sobre essa função da atenção virtual em Juhana TOIVANEN, *Perception and the Internal Senses: Peter of John Olivi on the Cognitive Functions of the Sensitive Soul* (Leiden: Brill, 2013), pp. 152-4. Mas essa expressão terá maior desenvolvimento em 4.3.2.4.

Embora as subseções (4.3.1.1 e 4.3.1.2) sejam compostas de descrições e de esclarecimentos, elas oferecem duas conclusões importantes quanto à teoria da atenção cognitiva. Primeiro, não há a necessidade de instanciar um intermediário entre o objeto e as potências cognitivas no desempenho da cognição dos objetos exteriores presentes. Segundo, a atenção cognitiva, ou qualquer que seja a força da potência cognitiva para acessar os objetos, não pode ser descrita em termos de uma projeção (física) da alma até o objeto, nem mesmo do objeto até a alma.

### 4.3.3 A teoria da atenção

Olivi produz um giro na teoria da cognição ao substituir o uso das *species* pela atenção nos desempenhos das potências cognitivas dos objetos exteriores. Esse giro equivale à negação da representação como causa eficiente e também a afirmação da natureza ativa da alma como primitivo na descrição do ato cognitivo. Mesmo que a inspiração remonte a elementos da teoria agostiniana, Olivi deve ser considerado inovador frente à posição peripatética e talvez em relação a todas as teorias da percepção até o século XIII. Ele se posiciona de modo crítico frente à ampla aceitação do conceito de *species*, que embora fosse um conceito profícuo em seu uso, não era analisado com o devido cuidado em suas sutilezas. Ao mostrar que há superfluidade das *species* no ato de cognição perceptual, ele considera que a atenção cognitiva, enquanto uma força que produz uma modificação da ação da potência, preenche o *gap* entre a mente e os corpos exteriores. Entretanto, para que isso seja aceito, deve-se, esclarecer a teoria da atenção e justificar a sua aplicação na maquinaria da teoria da percepção sem substituir o que é supérfluo, por uma teoria obscura da atenção, como sugere Pasnau<sup>780</sup>.

Não há em Olivi um tratado da atenção, embora haja um uso sistemático em pontos importantes da argumentação. De fato, o esclarecimento desse uso depende da consideração de diversos textos por vezes em contextos diferentes de

---

<sup>780</sup> A opinião de que o mecanismo da atenção virtual é obscuro é de Robert PASNAU, 'Human Nature', in *The Cambridge Companion to Medieval Philosophy* (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), p. 217.

sua obra. Para poder avançar, o importante é apresentar uma tentativa de dirimir a obscuridade desse uso com a análise do conceito de atenção [*aspectus*] e com a explicitação o quanto possível de seu papel considerando os pressupostos imprescindíveis da teoria da matéria e da natureza da alma humana.

Passo agora para a proposta de leitura da teoria da cognição de Olivi, como primeiro passo em (4.3.2.1), à interpretação de *aspectus* quando aplicado à potência anímicas como 'atenção'; após, em (4.3.2.2), passo a descrição de algumas características da atenção cognitiva, a saber, como condição para a apreensão dos objetos exteriores. Um terceiro passo (4.3.2.3) é a análise dos graus de atenção nos desempenhos anímicos. E o último passo (4.3.2.4) é o fechamento com a aplicação da teoria da atenção intencional como a marca dos processos ativos da mente em relação à percepção do mundo exterior em Olivi.

#### 4.3.3.1 *Análise do termo aspectus como atenção*

O conceito de *aspectus* não possui uma tradução unânime, nem mesmo uma interpretação suficiente e completa na bibliografia secundária no que se refere à filosofia de Olivi. Pretendo mostrar que ele pode, quando aplicado ao desempenho perceptual das potências anímicas, ser traduzido por 'atenção'<sup>781</sup>, principalmente quando descreve a percepção cognitiva do mundo exterior. Em alguns casos e, isso o próprio Olivi faz, é necessário adicionar um qualificativo para especificar o uso de *aspectus* como uma atenção cognitiva, e.g., atenção intencional.

Putallaz considera esse conceito como uma 'chave de leitura', com uma 'significação precisa' e bastante útil para interpretar a teoria da cognição de Olivi,

---

<sup>781</sup> A tradução por *atenção* justifica-se, em partes, pela etimologia, pois na forma verbal *attendo*, *ad tendo* (*ad+tendo*) descreve o movimento de aplicação de determinada potência/força em algo. O substantivo radical dessa forma verbal é *tentio*, e seu uso em Olivi aparece com prefixos como *intentio* e *attentio*. Há uma larga quantidade de referências sobre esses usos, não considerarei todas elas aqui em específico, dado que na sequência do texto elas serão evidenciadas. Cf. OLIVI, *Il Sent.*, q. 62, p. 589, pp. 594-6; q. 72, pp. 35-6; q. 77, p. 153.

embora não especifique qual seja.<sup>782</sup> Bettoni concorda com essa opinião e acrescenta que Olivi atribui grande importância ao conceito de *aspectus* para explicar o ativismo das potências.<sup>783</sup>

Toivanen também assume que o movimento das potências aos seus objetos, próximo à 'intencional a' ou 'atentar a', ou algo como uma intencionalidade direcional nas teorias da intencionalidade contemporâneas, poderia ser descrito pelo conceito de *aspectus*.<sup>784</sup> Entretanto, o uso que Olivi faz do conceito não parece ser absolutamente unívoco. Tanto é que Toivanen assume a dificuldade de verter para as línguas modernas o termo *aspectus*, nos textos de Olivi, dada a amplitude de aplicação que ele possui. Por isso, ele opta por manter o termo latino sem tradução,<sup>785</sup> embora por vezes verta para o inglês *gaze*.<sup>786</sup>

---

<sup>782</sup> “Une clef de lecture est certainement donnée dans l’emploi du mot ‘regard’; en effet, chez Olivi, ce terme ‘aspectus’ possède une signification précise qu’il est utile de rappeler.” François-Xavier PUTALLAZ, *La connaissance de soi au XIIIe siècle: de Matthieu d’Aquasparta à Thierry de Freiberg* (Paris: Vrin, 1991), p. 111.

<sup>783</sup> “[...] poichè *all’aspectus* l’Olivi attribuisce una grande importanza nello spiegare l’attività delle potenze.” Efrem BETTONI, *Le Dottrine filosofiche di Pier di Giovanni Olivi: saggio* (Milano: Vita e Pensiero, 1959), p. 450.

<sup>784</sup> Cf. Juhana TOIVANEN, *Perception and the Internal Senses: Peter of John Olivi on the Cognitive Functions of the Sensitive Soul* (Leiden: Brill, 2013), p. 153, nota 34; p. 155. Cf. OLIVI, *Il Sent.*, q. 59, p. 555.

<sup>785</sup> Cf. Juhana TOIVANEN, *Perception and the Internal Senses: Peter of John Olivi on the Cognitive Functions of the Sensitive Soul* (Leiden: Brill, 2013), p. 157, nota 43: “As far as I am able, I shall use expressions such as ‘direct onself’, ‘directedness’ and ‘direction’, but when these turn out to be too artless, I shall restrain myself to *aspectus*. This will be the case especially in the translation of Olivi’s texts: *aspectus* is a noun, and ‘directedness’ is a clumsy translation almost without exception.”

<sup>786</sup> Cf. Juhana TOIVANEN, *Perception and the Internal Senses: Peter of John Olivi on the Cognitive Functions of the Sensitive Soul* (Leiden: Brill, 2013), pp. 133, 146, 153, como exemplo.

Pasnau<sup>787</sup>, Putallaz<sup>788</sup> e Bettoni<sup>789</sup> não consideram essa tradução um problema central, pois vertem, no mais das vezes, *aspectus* para um correlato em suas respectivas línguas, o que corresponde, geralmente, ao vernáculo: *atenção*. Adriaensen considera o *aspectus* como uma “direção atencional”, mas literalmente significaria *look*, e não oferece mais detalhes sobre essa tradução.<sup>790</sup>

De fato, concordo com Toivanen sobre a dificuldade de uma tradução padrão, pois o termo *aspectus* é exigente em uma versão ao vernáculo. Entretanto, essa dificuldade não deve fazer concluir que seu uso implique em vagueza na teoria de Olivi, ou que seja usado de modo metafórico, tampouco que pretenda explicar uma relação obscura (tal como entre a mente e o corpo) mediante um conceito obscuro.

Em Olivi, há pouquíssimos indícios textuais explícitos sobre a origem ou uma referência do conceito, embora seja possível especular em torno de possíveis fontes. Para fins de ilustração, pode-se considerar alguns usos do conceito de *aspectus* que provavelmente foram conhecidos por Olivi. Roberto Grosseteste utiliza o conceito como de *aspectus mentis* para designar a *intelligentia*, e para

---

<sup>787</sup> Cf. Robert PASNAU, *Theories of cognition in the later Middle Ages* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997). Normalmente, Pasnau verte *aspectus* por *attention* (id., p. 155) mas também por *extension* (id., p. 173).

<sup>788</sup> “C’est cette attention soutenue de l’âme sur les choses, par laquelle les facultes, sensorielles ou intellectuelles, visent leurs objets espectifs en se les rendant présents, c’est ce regard sur les choses qu’Olivi nomme ‘aspectus’.” François-Xavier PUTALLAZ, *La connaissance de soi au XIIIe siècle: de Matthieu d’Aquasparta à Thierry de Freiberg* (Paris: Vrin, 1991), p. 111.

<sup>789</sup> “Ebbene, questo protendersi dell’anima verso le cose, mediante il quale le potenze dell’anima si approssimano al loro rispettivo oggetto e se lo fanno presente, l’Olivi lo chiama ‘aspectus’.” Efremit BETTONI, *Le Dottrine filosofiche di Pier di Giovanni Olivi: saggio* (Milano: Vita e Pensiero, 1959), pp. 450-1. E, e.g., ainda traduz *aspectus* como *sguardo* no italiano que pode ser traduzida ao vernáculo por *olhada* ou *visada*. (Id., p. 479).

<sup>790</sup> “Olivi’s term for this attentional spotlight is *aspectus*, which literally means ‘look’. Thus, he thinks the visual power must as it were look at John in order for a perception of John to occur. On other occasions, Olivi describes the turning of an *aspectus* to an object as the ‘conversion’ (conversio) of a power towards its object. Or again: the visual power has to ‘apply itself’ to John in order for a perception of John to take place.” Han Thomas ADRIAENSEN, ‘Peter John Olivi on Perceptual Representation’, *Vivarium*, 49 (2011), p. 330.

descrever o desempenho da razão – *ratio* – em diferença ao desempenho da *voluntas*.<sup>791</sup> S. Boaventura tem um vasto uso de *aspectus* também aplicado aos atos cognitivos, mas sem tratar como um elemento intencional constituinte desses atos.<sup>792</sup> Em Tomás de Aquino também há algum uso do conceito de atenção para descrever os movimentos intencionais dos sentidos exteriores.<sup>793</sup>

<sup>791</sup> O conceito de *aspectus* é amplamente utilizado por Roberto Grosseteste (1175?-1253). Normalmente, *aspectus* é associado à inteligência e *affectus* à vontade. Cf. James MCEVOY, *Robert Grosseteste* (Oxford; New York: Oxford University Press, 2000), pp. 78, 84, 136, 168. Cf. Ludwig BAUR, *Die Philosophischen Werke des Robert Grosseteste, Bischofs von Lincoln* (Münster i. W.: Aschendorff, 1917), p. 298.; e Richard C. DALES; Gunar FREIBERGS. *Aspectus et affectus: essays and editions in Grosseteste and Medieval intellectual life in honor of Richard C. Dales* (New York: AMS Press, 1993), 137 p.

<sup>792</sup> Cf. algumas das passagens em BOAVENTURA, *In Lib. III Sent.*, d. 23, a. 2, q. 3, r., n. 7, p. 546: “Concedo tamen nihilominus, quod oculi aspectus in Deum figi potest, ita quod ad nihil aliud aspiciat; attamen non perspiciet vel videbit ipsius lucis claritatem, immo potius elevabitur in caliginem et ad hanc cognitionem elevabitur per omnium ablationem, sicut Dionysius dicit in libro de *Mystica Theologia* et vocat istam cognitionem doctam ignorantiam. Haec enim est, in qua mirabiliter inflamatur affectio, sicut eis patet, qui aliquoties consueverunt ad anagogicos elevari excessus. Hunc modum cognoscendi arbitror cuilibet viro iusto in via ista esse quaerendum; quodsi Deus aliquid ultra faciet, hoc privilegium est speciale, non legis communis.”; *In Lib. II Sent.*, d. 39, a. 1, q. 1, r., n. 2, p. 686: “[...] ut cognoscere aliquid extra, quia aspectus cognoscentis deflectitur extra, sicut cognoscit Angelus.”; d. 36, a. 3, q. 1, c. 2. “[...] quia divinus aspectus non exit extra.”; d. 41, a. 2, q. 1, r., n. 1, p. 737: “Unde intelligere multa per modum compexionis nec est omnino virtutis, nec omnino imperfectionis; et ideo non ponitur nec in cognitione infima, ut sensitiva, nec in cognitione suprema, ut in divina, et fortassis non etiam est in cognitione suprema ipsius animae, quae dicitur intellectiva prout est in suo summo: cognoscit enim per rationem simplicis aspectus.”

<sup>793</sup> Não vou me deter na análise da atenção em Tomás de Aquino, mas se pode cf. um comentário baseado em amplas referências textuais e com uma tentativa de mostrar a consistência interna de Aquino em Robert PASNAU, *Theories of cognition in the later Middle Ages* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), pp. 134-46. Cf. o *De veritate*, q. 13 a. 3 co., in Thomas AQUINO, ‘Corpus Thomisticum’, in *Subsidia studii ab Enrique Alarcón collecta et edita Pompaelone ad Universitatis Studiorum Navarrensis aedes ab A.D. MM*. <<http://www.corpusthomicum.org/>> [accessed 05 Apr. 2014]. Aquino usa a mesma citação do *De Trinitate* XI, cap. 4, (PL 42, 989ss) AUGUSTINUS, *De Trinitate Libri Quindecim*, in S. AURELII AUGUSTINI OPERA OMNIA: PATROLOGIAE LATINAE ELENCHUS. <<http://www.augustinus.it/latino/trinita/index2.htm>> [accessed 25 Jan. 2014],

No caso do uso da noção de *actualis aspectus*, concordo com Tachau que Olivi não deve a sua formulação aos extramissionistas principalmente no caso do *De Aspectibus* de Alhacen<sup>794</sup>. Mas, a fonte mais provável é Agostinho, em função das indicações textuais de Olivi na *Questão 73* e na *58*<sup>795</sup>, ao menos no que se refere à experiência interna, a fonte principal é o *De Musica*, Livro VI,<sup>796</sup> ainda que haja um importante uso do *De Trinitate*.<sup>797</sup>

Sugeridas as possíveis influências na formulação e utilização do conceito de *aspectus*, passo agora à análise dos usos desse termo em Olivi, com o objetivo de estabelecer, ou ao menos tentar encontrar, uma base semântica que autorize

---

que Olivi toma como autoridade para mostrar a impossibilidade da *species* ser eficiente no ato cognitivo.

<sup>794</sup> Há uma certa influência de Alhacen (965-1039) na teoria da multiplicação das *species* de Rogério Bacon. Embora, de fato, não há estudos que indiquem se Olivi teve acesso ao *De Aspectibus* ou somente acessou-o indiretamente e qual o grau de influência em sua obra. Creio que se há a influência, ela seja mediada por Rogério Bacon, principalmente. Cf. ALHACEN, *Alhacen's theory of visual perception: A Critical Edition, with English Translation and Commentary of the First Three Books of Alhacen's De aspectibus, the Medieval Latin Version of Ibn al-Haytham's Kitabal-Manazir: Introduction and Latin Text* (Philadelphia: American Philosophical Society, 2001), I, 516.; ALHACEN, *Alhacen's theory of visual perception: A Critical Edition, with English Translation and Commentary of the First Three Books of Alhacen's De aspectibus, the Medieval Latin Version of Ibn al-Haytham's Kitabal-Manazir*, ed. by A. Mark Smith (Philadelphia: American Philosophical Society, 2001), II, pp. 339-819.

<sup>795</sup> Cf. OLIVI, *II Sent.*, q. 58, p. 474.

<sup>796</sup> Cf. OLIVI, *II Sent.*, q. 73, p. 55; S. AURELII AUGUSTINI, 'De Quantitae Animae'. c. 23, n. 43 (PL 32, 1060); cf. SAN AGUSTIN, 'De Musica', in *Obras completas de San Agustín: escritos varios. Edição bilingüe: espanhol e latim* (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1988), XXXIX, 752 p.; S. AURELII AUGUSTINI, 'De Musica Libri Sex', in *Opera Omnia* <[http://www.augustinus.it/latino/musica/musica\\_6.htm](http://www.augustinus.it/latino/musica/musica_6.htm)> [accessed 13 Mar. 2014].

<sup>797</sup> Cf. OLIVI, *II Sent.*, q. 58, p. 474; q. 59, p. 554. De fato, a passagem é compartilhada por Aquino, quando ele utiliza o conceito de *intentio*. AQUINO, *De veritate*, q. 13 a. 3 co., in Thomas AQUINO, 'Corpus Thomisticum', in *Subsidia studii ab Enrique Alarcón collecta et edita Pompaelone ad Universitatis Studiorum Navarrensis aedes ab A.D. MM.* <<http://www.corpusthomisticum.org/>> [accessed 5 Apr. 2014]. Cf. o comentário inspirador de Robert PASNAU, *Theories of cognition in the later Middle Ages* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), pp. 134-5.



descrever as suas características, a importância e o papel no desempenho cognitivo.

O conceito de *aspectus* é usado em vários contextos distintos, mas todos eles descrevem algum tipo de movimentação ou modificação dos componentes envolvidos, e esses componentes podem ser descritos em termos de agente e paciente em um ato qualquer. Se for retomada a descrição respectiva à natureza da alma, quanto aos quatro tipos de ação ( $Ta_{1-4}$  cf. acima), parece que o uso do termo *aspectus* deve se adequar a esses tipos. A hipótese que se testa aqui é: se algo é agente, deve ter um *aspectus* para o paciente.

Sabe-se que o modo de ação  $Ta_1$  descreve o modo em que o agente possui naturalmente uma força de sujeição aplicada ao paciente, que naturalmente se submete àquele. Mas isso se dá sob algumas condições, tais como: presença do objeto, certa distância de aplicação e certo *aspectus*:

[...] e como a força do sol e das estrelas, como se, por si, seja ativa para ser introduzida nas matérias inferiores, enquanto tal ou tal forma ou efeito, requer não somente a devida matéria presente, nem somente as formas dos elementos dos agentes inferiores, mas também a devida distância e certo *aspectus* – pois age de um (ou de outro modo) no *aspectus* perpendicular, de outro no diametral, outro no oblíquo e difuso.<sup>798</sup>

A luz do sol age sobre os agentes inferiores considerando a forma desses agentes, e aqui pode ser a forma como reta ou redonda, mas também às condições de distância e de aplicação do *aspectus*. Esse pode ter variações angulares de acordo com a posição do agente e do paciente no ato de aplicação da luz. Note-se que, neste contexto de argumentação, Olivi utiliza o termo *aspectus* de um modo intraduzível para a *atenção*, pois descreve a ação dos raios do sol e das estrelas que agem sobre os outros corpos em diferentes direções. De fato, as

---

<sup>798</sup> OLIVI, *II Sent.*, q. 59, p. 543: “[...] et sicut virtus solis et stellarum, quamvis de se sit activa ad hoc ut talem vel talem formam seu effectum in inferiores materias introducat, indigeat non solum debitae materiae praesentia nec solum virtutibus inferiorum et elementarium agentium, sed etiam debita distantia et certo aspectu - aliud enim aget et aliter in aspectu perpendiculari, aliud in diametrali, aliud in obliquo et fracto.”

próprias direções – perpendicular, diametral, oblíquo e difuso – são descritas em termos de *aspectus*.

Isso fica mais claro se considerarmos que esse argumento aparece no contexto em que ele discute os impedimentos nas operações do livre-arbítrio, na *Questão 59*. Ele parte do pressuposto de que em todas as operações, para que elas ocorram, seja necessária a sua força própria, “[...] mas também o próprio hábito e *aspectus* devido e proporcional.”<sup>799</sup> Portanto, o *aspectus* não é uma força, mas uma modificação da ação que colabora com a potência.

O interessante é que ele aplica esse mesmo mecanismo ao ato visual:

Por conseguinte, a força visiva é impedida em seu ato pela excessiva proximidade de seu *aspectus* ou pela excessiva distância ou por alguma desordem delas, enquanto são reduzidas e ampliadas, ou separadas, como se todas as outras coisas, além das que estariam presentes, seriam exigidas para o ato da visão.<sup>800</sup>

Observa-se que nessa descrição, o ato de visão está inscrito no ato enquanto corpóreo e, portanto, sob as mesmas condições de impedimento ou de ação que a luz do sol. Assim, sem as devidas condições – presença, distância proporcional e *aspectus* –, há impedimentos na ação da luz para a produção do ato de visão. Caso a distância ou mesmo o *aspectus* não esteja nas devidas condições, o ato não pode ser produzido. Note-se que o *aspectus* descreve a disposição da luz para que o objeto apareça à potência.

Parece-me que o *aspectus* aqui está muito próximo às condições de foco que são exigidas à retina. Se um objeto estiver muito próximo é impossível o foco, e muito distante também. Assim, ele deve estar em uma distância devida e proporcional para que a potência apreenda a disposição (física) – *aspectus* – da luz que incide nos objetos sob as devidas condições de focalização desses

<sup>799</sup> OLIVI, *II Sent.*, q. 59, p. 543: “Et ideo circar eius <liberi arbitrii> operationem sciendum quia ad ipsam producendam non solum requiritur potentiae suae substantialis virtus, sed etiam proprius habitus et debitus et proportionalis aspectus.” Cf. também *II Sent.*, q. 73, pp. 90-5; q. 61, p. 585; q. 58, p. 497.

<sup>800</sup> OLIVI, *II Sent.*, q. 59, p. 543: “Unde et visiva virtus impeditur a suo actu nimia propinquitate aspectus aut nimia distantia aut alia deordinatione ipsius, ut sunt decurtatio e divaricatio seu disgregatio, quamvis omnia alia adsint quae exigantur ad visionis actum.”

mesmos objetos. Assim, o *aspectus* está fora do núcleo semântico de ‘atenção’, enquanto aqui ele descreve somente as condições de foco consoantes à visão e à posição do objeto, como sendo uma inclinação natural da luz que possibilita ao objeto ser visto.

No caso do ato de visão, como a descrição da luz do sol, aplica-se a Ta<sub>1</sub>, pois o agente e o paciente devem estar na disposição em que a produção ocorra dentro das condições favoráveis à aplicação ‘natural’ de suas forças visivas. Essas condições estão determinadas pela posição física e disposição ou arranjo (enquanto falta de impedimento) tanto do agente quanto do paciente. Neste mesmo Ta<sub>1</sub>, o termo *aspectus* descreve o caso da combustão, quando há o contato direto do fogo (agente) com a madeira (paciente) nas devidas condições. Neste caso, considero que, no uso do *aspectus*, há um tipo de inclinação direcionada naturalmente ao objeto devido como se fosse uma certa determinação exterior. Reitero que na descrição do Ta<sub>1</sub> não há sentido na tradução de *aspectus* por atenção, embora pudesse variar entre ‘inclinação’ e ‘disposição física’.

Em outro tipo de ação, como o Ta<sub>2</sub>, quando um corpo glorioso se submete à visão, na medida em que se torna visível a uns e não a outros. Se tal é um corpo de natureza superior que se submete voluntariamente à visão corpórea sob certo aspecto<sup>801</sup> visual [*visualis aspectus*].<sup>802</sup> Nesse caso, uma tradução literalista de *aspectus* por *aspecto* pode ser aceitável à medida que descreva o modo em que algo se oferece à visão (e aos sentidos exteriores). Ora, uma natureza superior (nos moldes agostinianos) submete-se voluntariamente à ação de uma natureza

---

<sup>801</sup> Ora, a palavra *aspectus* para o português pode ser traduzida por *aspecto*, no que se refere a um modo como as coisas são percebidas, ou mesmo a um *ponto de vista* sobre um objeto, tal como o descrito em Ta<sub>2</sub>. De fato, pode também ser traduzida por *aparência* notada de determinado objeto. Embora essa tradução expresse a etimologia, não mantém o elemento ativo da mente em relação ao objeto. Assim, não parece ter sentido uma tradução literalista de *aspectus* por *aspecto* em Olivi quando ele descreve a atividade perceptual da alma com respeito aos objetos exteriores.

<sup>802</sup> Na *Questão 61*, Olivi pergunta se o corpo glorioso de Cristo pode em seu *aspectus* visivo ser percebido em todos os corpos – “[...] *quia eius visualis aspectus penetrat interiora omnium corporum* [...]”. OLIVI, *II Sent.*, q. 61, p. 584. Cf. também OLIVI, *II Sent.*, q. 51, pp. 155-6.

inferior, tal como o ato de visão corpóreo.<sup>803</sup> Se o corpo glorioso não se dispõe ao ato visivo corpóreo em seu aspecto visual, é impossível às potências sensoriais humanas apreendê-lo, dada a improporcionalidade do objeto em relação à ação visiva.<sup>804</sup> Portanto, embora os corpos gloriosos sejam de uma natureza superior, é possível que sejam apreendidos em seu aspecto visual, na medida em que eles se dispõem voluntariamente à ação das potências apreensivas. Assim, o *aspectus visualis* é uma propriedade de corpos visíveis e, no caso, do corpo glorioso. Não há aqui uma descrição da atividade cognitiva da alma, daí, evito traduzir por *atenção*.

O Ta<sub>3</sub> envolve elementos interessantes na análise do uso do *aspectus* porque não descreve o ato como realizável na ordem natural, ou seguindo as inclinações naturais dos componentes, como em Ta<sub>1</sub>, nem depende da ação sobrenatural para que o corpo (glorioso) se acomode aos aspectos corporais da apreensão, tal como em Ta<sub>2</sub>. Há um uso do termo *aspectus* que será analisado como uma força movente para um termo focal. Esta citação é a que considero mais importante para explicitar esse uso:

[...] <1> pois a inclinação do fogo, pela qual ele é movido para cima, de preferência tem o seu *aspectus* convertido para o seu termo local, do que <estar inclinado> à própria coisa móvel, a saber, o fogo. <2> O mesmo se dá quanto ao impulso dado a uma pedra ou às flechas projetadas, a partir do que imediatamente se segue o seu movimento, pois a inclinação dada a ele por um impulso tem o seu *aspectus* fortemente convertido ao termo do movimento. Porém, <1a> os próprios elementos <da natureza> tem uma inclinação geradora <do movimento>, que tem de ser um *aspectus* convertido para o seu local natural, <a saber>, para o qual o seu movimento naturalmente se segue e como se dá em um projétil é <um impulso> desde às coisas móveis ou projetáveis. Assim, <3> o *aspectus* convertido aos seus objetos é dado às potências apreensivas e apetitivas, ou

---

<sup>803</sup> OLIVI, *II Sent.*, q. 73, p. 91: “Unde ex beatifica virtuositate cogitivi aspectus eorum possunt videre res immediate iunctas oculo, etiam corpora, quae sic penetrant ut simul sint in eodem loco cum illis, possunt etiam videre minima visibilia et subtilissimos radios colorum et lucis.” Cf. também OLIVI, *II Sent.*, q. 72, p. 06.

<sup>804</sup> Cf. OLIVI, *II Sent.*, q. 58, pp. 496-7.

pela natureza ou pela vontade, das quais se segue o ato de apreensão ou de apetição. [...] <4>E, porém, nas próprias forças motoras que movem as coisas móveis para um termo preciso [*certum*] é necessário que a força motora seja inclinada e dirigida não somente para a sua coisa móvel, mas também ao termo ao qual é impelido e se move.<sup>805</sup>

Observa-se que a premissa <1> poderia ser interpretada exatamente como respectiva à Ta<sub>1</sub>, mas Olivi adiciona a noção de *termo*, como a que o *aspectus* tem de ser aplicado para o movimento das coisas naturais. Essas coisas em sua ação são dirigidas naturalmente em razão de sua inclinação à determinado *termo*. A natureza da ação do fogo é subir, mas isso considerado em si não descreve por completo a ação do fogo. É preferível descrever a ação do fogo como a inclinação com seu *aspectus* convertido para o termo, a saber, na determinação de qual é o termo que o *aspectus* está convertido e isso autoriza Olivi a introduzir <1a>. Mas esse tipo de *aspectus* pode ser considerado como um *aspectus corporalis*<sup>806</sup>, a saber, uma força que orienta a inclinação para a terminação das forças corporais (que se orientam a um termo corpóreo). De fato, a versão desse tipo de *aspectus* para *atenção* não é comum ao vernáculo, mas descreve de modo mais próximo a noção de *força* da inclinação para algum termo. Não é uma força aleatória, vaga, mas está claramente orientada ao termo.

<sup>805</sup> OLIVI, *II Sent.*, q. 58, pp. 420-1: “[...] inclinatio enim ignis per quam movetur sursum potius habet aspectum suum conversum ad suum terminum localem quam ad ipsum mobile, scilicet, ignem. Et idem est de impulsu lapidum vel sagittarum proiectarum ad quem immediate sequitur motus; inclinatio enim data eis a projectore aspectum suum habet fortiter conversum ad terminum motus. Sicut autem ipsis elementis datur a generante inclinatio habens aspectus conversum ad sua naturalia loca, ad quam naturaliter sequitur motus eorum, et sicut projectis datur a suis motoribus seu projectoribus: sic potentiis apprehensivis et appetitivis datur, sive a natura sive a voluntate, aspectus conversus ad sua obiecta, ad quos sequitur actus apprehensionis vel appetitus. [...] Et etiam in ipsis motoribus moventibus mobilia ad certum terminum oportet quod virtus motoris sit inclinata et directa non solum ad suum mobile, sed etiam ad terminum ad quem impellit et movet.” Cf. um comentário sobre parte desta citação em Juhana TOIVANEN, *Perception and the Internal Senses: Peter of John Olivi on the Cognitive Functions of the Sensitive Soul* (Leiden: Brill, 2013), pp. 156-7. Na tradução, mantive o original *aspectus* para evidenciar o seu uso.

<sup>806</sup> Cf. por exemplo, em OLIVI, *II Sent.*, q. 54, p. 248. Cf. a parte final de 4.3.2.3.

Na premissa <2>, fica mais claro como Olivi interpreta as ações da flecha projetada ao alvo, ou da pedra lançada, com o mesmo exemplo que ilustrou o  $Ta_3$ .<sup>807</sup> Quando lançada, a flecha não segue seu movimento natural que seria nos moldes da física aristotélica 'descer' (ao centro da terra), mas segue um movimento determinado pelo arco e o arqueiro para o seu alvo/termo. Esse movimento da flecha ao alvo é descrito em termos de *aspectus* convertido para o termo. O *aspectus* é uma característica da inclinação da flecha, não para o seu movimento natural, mas para segui o impulso recebido do arco.

Ora, o que caracteriza a  $Ta_3$  é a condição de ser um tipo de ação oblíquo e mediado, não no sentido de necessitar introduzir uma *species* ou outro tipo de intermediação, mas porque a ação depende de "[...] uma certa direção e impulso, ou inclinação ao mesmo sujeito ou à matéria para o termo [*terminum*] final da própria produção <do ato>".<sup>808</sup> Essa característica da inclinação para um termo é uma variação do uso de *aspectus*. E as premissas <3> e <4> adicionam outros elementos importantes, na medida em que mostram que o *aspectus* se aplica tanto aos elementos da natureza como aos atos da vontade.

Assim, uma apreensão tem o seu *aspectus* voltado ao objeto de sua ação conforme a inclinação natural ou um movimento resultante de um ato volitivo e, assim, pode-se traduzir, sem perda de significado, *aspectus* por *atenção*. Pois a atenção pode descrever a característica do movimento de orientação de uma ação para determinado termo, seja pelas forças naturais, a saber, pela configuração natural das forças, ou seja, pela potência volitiva.

Note-se que disso se extrai a seguinte proposição: os operadores da atenção são tanto as forças naturais quanto o ato volitivo. Esses operadores da atenção fazem com que o movimento seja, por assim dizer, orientado para o termo, ou para o foco. Nos casos anteriores,  $Ta_1$  e  $Ta_2$ , não ficava explícita essa possibilidade de adicionar um operador para o *aspectus*. Pois ou se falava de uma inclinação e disposição natural da luz para possibilitar o foco, ou mesmo o aspecto (visual) de ser percebido sob determinada condição. Com  $Ta_3$ , há uma explícita relação dos *aspectus* com o movimento tendido a um termo, de modo que a descrição apropriada desse movimento requiere o *aspectus*. E tal *aspectus* é

---

<sup>807</sup> Cf. a nota 657.

<sup>808</sup> Cf. OLIVI, II *Sent.*, q. 72, p. 08. Cf. nota 650.

operado tanto pela natureza da potência apreensiva, dependente da coligação natural das potências, ou pela potência volitiva.<sup>809</sup>

No caso do Ta<sub>4</sub>, o uso de *aspectus* é aplicado explicitamente em seu caráter intencional como necessário ao ato cognitivo. Isso fica evidente em uma das citações de maior potencial de esclarecimento da teoria de Olivi:

[...] por mais que a potência cognitiva seja informada pelo hábito e por diferentes espécies para a ação cognitiva, ela não pode avançar para a ação cognitiva se antes não se orientar atualmente para o objeto, de tal modo que a sua atenção da intenção [*aspectus suae intentionis*] esteja voltada e dirigida atualmente ao próprio objeto. Portanto, dado que a espécie, antes de ocorrer o ato cognitivo, estivesse em fluxo desde o objeto, agora, além disso, é necessário que a potência cognitiva esteja atualmente orientada e intelectivamente atenta no objeto. Por essa razão que é impossível que se produza o ato cognitivo sem tal <atenção da intenção no objeto>.<sup>810</sup>

Essa citação é rica porque condensa a teoria da atenção aplicada à cognição perceptual. Note-se que Olivi não exclui por completo o hábito e as *species*, mas concede a elas uma função secundária, ou até mesmo, supérflua, na ordem eficiente da ação cognitiva.<sup>811</sup> Perler sugere que Olivi enfatizava as teorias da receptividade das potências no processo cognitivo. Perler ainda indica que teorias desse tipo enfatizavam o processo abstracionista como um elemento ativo do intelecto, mas não conseguiam explicar por que razão podemos fixar a atenção

---

<sup>809</sup> Adiante, esse argumento será refinado.

<sup>810</sup> OLIVI, *II Sent.*, q. 72, pp. 09-10: “[...] quantumcunque potentia cognitiva per habitum et species ab actione cognitiva differentes sit informata, non potest in actionem cognitivam exire, nisi prius intendat actualiter in obiectum, ita quod aspectus suae intentionis sit actualiter conversus et directus in illud. Et ideo dato quod species praecurrens actionem cognitivam sit influxa ab objecto, adhuc praeter hoc oportet quod potentia actualiter intendat et intellective aspiat in obiectum; nam impossibile est quod absque hoc producat in se actum cognitivum.”

<sup>811</sup> Isso está de acordo com o resultado em 4.3.1.1.

em um objeto determinado e não em outro no ato de apreensão.<sup>812</sup> Esse ponto considero fundamental e inovador em Olivi, pois, além de afirmar a atividade das potências, ele mostra qual o elemento que justifica essa atividade seletiva na cognição perceptual.

Segundo Perler, é claro que Olivi exige que haja “[...] uma atividade do intelecto, atividade que não se limita à abstração de uma forma inteligível na base de formas sensíveis, mas faz que um certo objeto seja visado e se torne objeto imediato do ato intencional.”<sup>813</sup> Olivi considera que a potência cognitiva não pode realizar uma ação cognitiva sem que sua força esteja *voltada ativamente* ao objeto (tal como o Ta<sub>4</sub>). Na medida em que a potência esteja voltada ao objeto, não está disposta como um recipiente (paciente) que recebe as informações do objeto, mas orienta a sua visada – *aspectus* – ao voltar-se ao objeto.

Ora, a originalidade não está em admitir que a atenção/*aspectus* seja necessária para o ato cognitivo. Há vários usos e desempenhos da atenção que compõe essa necessidade, como os que estão associados aos Ta<sub>(1,2,3)</sub>. A originalidade de Olivi está em mostrar que a atenção da intenção é o elemento necessário para a seleção dos objetos para o ato. Portanto, que a alma é ativa no desempenho cognitivo. Sob certo aspecto, e concordo com (a intuição de) Perler, permanece ainda em Olivi uma linguagem metafórica e difícil de captar<sup>814</sup> que associada ao aparato visual serve de modelo para descrever como se dá a orientação das forças das potências anímicas para os objetos exteriores.

Um detalhe que salta aos olhos é que não se trata somente de uma visada sem mais, de um mero *aspectus* enquanto um lançar o olhar, a saber, a ação do intelecto. É o caso de um *aspectus suae intentionis*, a saber, uma atenção da intenção, ou em uma tradução mais esclarecedora conceitualmente: em uma

---

<sup>812</sup> Cf. Dominik PERLER, *Théories de l'intentionnalité au moyen âge* (Paris: J. Vrin, 2003), pp. 45-6.

<sup>813</sup> “Il exige qu’il y ait une activité de l’intellect, activité qui ne se limite pas à l’abstraction d’une forme intelligible sur la base de formes sensibles, mais qui fait qu’un certain objet soit visé et devienne l’objet immédiat d’un acte intentionnel.” Dominik PERLER, *Théories de l'intentionnalité au moyen âge* (Paris: J. Vrin, 2003), p. 45.

<sup>814</sup> Cf. Dominik PERLER, *Théories de l'intentionnalité au moyen âge* (Paris: J. Vrin, 2003), p. 45.



*atenção intencional*,<sup>815</sup> a ação das potências anímicas está ativamente voltada ao objeto exterior. Esse sim é um dos pontos nevralgicos da teoria oliviana.

A análise feita até este ponto tem alguma inspiração na interpretação do conceito de *aspectus* sugerida por Toivanen.<sup>816</sup> Ele considera que as descrições oferecidas por Olivi do *aspectus* tem como denominador comum: estar sendo direcionada a algo distinto, como agente que está direcionado ao paciente. Ele retoma como modelo para o ato perceptual o voo das flechas, que por ser um ato à distância não estaria confinado aos poderes da alma<sup>817</sup>. Toivanen enfatiza a noção de distância entre o agente e o paciente, o que mereceria maiores esclarecimentos, pois essa distância não pode ser considerada essencialmente uma separação em termos de localização. Isso porque o agente poderia ser reduzido somente a algo distante espacialmente. Em termos cognitivos, a distância

---

<sup>815</sup> Uma versão possível poderia ser 'direção intencional' ou 'intenção diretiva', mas parece-me que essas expressões não cobrem exatamente o que Olivi pretende, pois a atenção como *aspectus* é justamente a descrição do movimento para um objeto orientado por um operador que determina ser este e não outro objeto. O termo 'intencional' reforça o termo ao qual está dirigido como uma modificação oposta a não-intencional, a saber, vaga ou flutuante da atenção. (O oposto contraditório à intencional não é natural, mas não intencional; pois, é possível que algo seja natural e consoante à intenção). Seria difícil descrever uma oposição à direção intencional, como uma direção vaga. A atenção universal, ou mesmo a busca pelo objeto sob algum impedimento caem sob as características da modificação das potências anímicas que servem como termo da atenção. Portanto, atenção intencional é definitivamente mais promissor do que outra terminologia para interpretar a teoria da cognição oliviana.

<sup>816</sup> "The fact that Olivi explains all these phenomena by appealing to *aspectus* shows that he thinks that there is something fundamentally similar in all of them. Being directed towards something is essentially the same phenomenon in flying arrows as in perceptual acts - it is the same in all cases where there is a distance between the agent and the recipient, and it is not confined to the psychological activities of the powers of the soul. This clearly a difference compared to moderns conceptions of intentionality, where intentionality is regarded as a distinctive 'mark of the mental', as Brentano puts it." Juhana TOIVANEN, *Perception and the Internal Senses: Peter of John Olivi on the Cognitive Functions of the Sensitive Soul* (Leiden: Brill, 2013), p. 157.

<sup>817</sup> Há dois problemas aqui: de um lado, pode-se cair em algum tipo de teoria extramissiva e por outro, pode-se ter dificuldade em manter clara a teoria da coligação. Entretanto, não estou defendendo que haja semelhanças fundamentais nas teorias da intencionalidade de Olivi e as modernas.

tem de ser considerada como a distinção entre o agente cognitivo, ou seja, as potências cognitivas e o objeto como termo; a saber, ela tem de ser interpretada como a separação que há entre o objeto como termo e a potência cognitiva orientada formal e intrinsecamente para algum termo.

Do contrário, há a possibilidade de uma interpretação do *aspectus* como em uma teoria extramissionista, ou mesmo em algum modelo materialista/fisicalista da cognição. Se *aspectus* fosse, em sua totalidade,<sup>818</sup> assim interpretado, haveria evidente choque com a teoria da matéria em Olivi, dado que a teoria extramissionista, se não supõe, ao menos não exclui a transitividade da matéria corpórea para a espiritual (e vice-versa).

Na consideração do significado de *aspectus*, assumo a interpretação que há uma correspondência de seu uso com os tipos de ações ( $Ta_{1-4}$ ) que compreende, a saber, desde a inclinação natural e disposição física, aspecto visual até a atenção intencional. Nota-se que os tipos de ações relevantes para a teoria da cognição são os  $Ta_3$  por enfatizar o tipo de operador da atenção e  $Ta_4$ , por explicitar a atenção dependente da intenção no desempenho cognitivo. Ora, principalmente no  $Ta_4$  o *aspectus* tem um desempenho descrito de modo inovador por Olivi, na medida em que o considera como uma atenção intencional.

Assim, utilizo sistematicamente a tradução de *aspectus* por atenção quando se referir ao desempenho das potências racionais respectivas à cognição dos objetos exteriores, e em outros casos farei (ou fiz) as devidas distinções. Contudo, agora passo à descrição das características que em forma de pistas Olivi deixa distribuídas em seus textos. A ênfase da descrição é dada à atenção cognitiva, ou seja, à atenção respectiva aos desempenhos cognitivos.

#### 4.3.3.2 Características da atenção cognitiva

A bibliografia secundária concorda que Olivi não possui definições claras do que seja a atenção/*aspectus* aplicada à cognição.<sup>819</sup> Note-se que em Olivi há

---

<sup>818</sup> Digo em sua totalidade, justamente em razão das possibilidades semânticas de *aspectus* não excluírem a extramissão. Somente é excluída a extramissão no uso cognitivo.

<sup>819</sup> Cf. Juhana TOIVANEN, *Perception and the Internal Senses: Peter of John Olivi on the Cognitive Functions of the Sensitive Soul* (Leiden: Brill, 2013), pp. 151-60. E Robert

um vasto uso e em contextos não somente restritos à teoria da cognição de *aspectus*, ainda que sempre envolva os desempenhos das potências anímicas.<sup>820</sup>

De fato, Olivi não possui um tratado da atenção, daí, não é de se estranhar que ele não possua uma definição explícita de atenção, embora se possa detectar passagens em que ele demarca o uso do conceito para o caso da cognição. Apresento alguns usos de atenção que serão discutidos nos devidos contextos:

(1) “[...] a atenção <é> uma força cognitiva focada <no> seu objeto distante ou próximo, ou uma força que produz o influxo que foca no paciente próximo ou remoto.”<sup>821</sup>; (2) “[...] chamo a atenção de conversão virtual ou intencional da potência ao objeto.”<sup>822</sup>; [e (3), mais próprio do uso de atenção atual, que a descreve como a] “conversão da potência para o objeto.”<sup>823</sup>

Olivi considera como que a existência de um tipo primitivo de desempenho que é descrito pela atenção. Não é a própria ação cognitiva, nem é uma potência anímica, mas um movimento primitivo, que colabora com as potências, que resulta na extensão e conversão para algo exterior.

---

PASNAU, *Theories of cognition in the later Middle Ages* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), pp. 168-81.

<sup>820</sup> Cf. a modo de exemplo em OLIVI, *LSA*, p. 245; p. 307 e vários outros pontos onde se nota um uso relativamente amplo de *aspectus* e *attentio*. Há também o caso em outros contextos, OLIVI, *Principia quinque in Sacram Scripturam, Postilla in Isaiam et in I Ad Corinthios*, p. 61; p. 148; p. 209.

<sup>821</sup> Cf. OLIVI, *II Sent.*, q. 73, p. 63: “[...] *aspectus* quo *virtus* cognitiva *aspicit* suum *obiectum* remotum vel propinquum aut quo *virtus* influxiva *aspicit* in *patiens* propinquum vel remotum.”

<sup>822</sup> OLIVI, *II Sent.*, q. 59, p. 543: “*Aspectum* autem hic voco *conversionem* *virtualem* seu *intentionalem* *potentiae* ad *obiectum*.”

<sup>823</sup> OLIVI, *II Sent.*, q. 73, p. 64: “*Motio* tamen *istum aspectum* *praecedens* et *causans* *vocatur conversio* *potentiae* ad *obiectum*.”

Há alguns usos que Olivi oferece da atenção para que as suas características fiquem mais evidentes. Na *Questão 1*,<sup>824</sup> quando Olivi discute as perfeições da natureza divina, em especial, a suma completude [*summa absolutione*], ele distingue a necessidade da atenção para a ação do Criador e para as ações das criaturas. No caso do Criador,

[...] nenhum paciente ou objeto terminante, nem algo material, é necessário para o Seu ato, <pois> pode agir e age sem qualquer atenção, isto é, sem a extensão e a conversão virtual ou aplicação determinada dela a algum certo local ou para algo exterior [*forinsecum*] ou para qualquer termo terminativo real de sua atenção virtual.<sup>825</sup>

Ora, o ato das potências do Criador não depende do paciente ou do objeto terminante<sup>826</sup>, pois ele atua por si, dado que seu poder é absoluto. Note-se que há implícita uma descrição primitiva da atenção em termos de extensão e a conversão virtual ou aplicação para algo exterior, distinto dela, tanto que Olivi exclui objeto terminante, paciente e algo material como pressupostos para o ato.

A exclusão do ‘material’ não é inocente da parte de Olivi, pois há todas as implicações da teoria da matéria supostas – um ser criador não depende da matéria, pois ele pode criar a matéria. Em outros termos, a ação do Criador não exige qualquer matéria que seja<sup>827</sup>, pois ele cria (ou pode criar) a matéria como pura potencialidade e suas respectivas determinações formais. O substrato material é necessário para o desempenho das potências dos entes criados, que ou dirigem sua atenção à matéria corporal ou espiritual.

---

<sup>824</sup> Cf. OLIVI, *II Sent.*, q. 1, pp. 01-30: “*Primo quaeritur an Deus alicui creato vel creabili possit communicare potentiam creandi.*”

<sup>825</sup> OLIVI, *II Sent.*, q. 1, p. 7: “*Quod enim nullo patiente aut obiecto terminante nec aliquo materiali ad suam actionem eget potest agere et agit absque omni aspectu, id est, absque virtuali protensione et conversione seu determinata sui applicatione ad quemcunque locum vel ad quodcunque forinsecum vel ad quemcunque realem terminum sui virtualis aspectus terminativum.*”

<sup>826</sup> Não pretendo nem discutir a noção de criação em Olivi, nem mesmo a teoria das potências aplicadas a Deus, mas somente uso o argumento como modelo para extrair as notas características da atenção.

<sup>827</sup> Cf. o problema da noção de matéria-prima em Olivi em 1.1.1.

Aqui já se pode detectar uma nota característica importante: a atenção é um componente da ação das potências que dependem de um desempenho relativo, a saber, entre a potência e o objeto. Isso não se aplica às potências do Criador, pois no ato de criação (*ex nihilo*) logicamente, não há qualquer restrição do objeto.<sup>828</sup>

Na sequência, nessa mesma *Questão 1*, quando Olivi trata da teoria das potências aplicadas ao Criador, no contexto do argumento da perfeição da onipotência, considera que:

[...] toda a forma corporal (ou as consequentes leis corporais) nada pode fazer, exceto se dependente de certa atenção ao ser respectiva a algum determinado local e posição. Portanto, é impossível que a potência criante tenha alguma forma <corporal> ou que implique alguma forma <de tal tipo>; portanto, é necessário uma potência intelectiva e livre à potência criante.<sup>829</sup>

Ora, não é o caso que toda a potência volitiva e intelectiva possa agir sem o modo da atenção, mas somente é o caso quando se trata da potência criadora de Deus. No caso das potências racionais criadas, é necessário o objeto terminante e também um 'recipiente' interno – *tam obiecto terminante quam intrinsecum patiente* – (e por óbvio o suporte material) para que o desempenho das potências seja o caso. Mas em uma potência criadora como a de Deus, a atenção não é necessária (embora não seja impossível a Ele), dado que os objetos não são nem externos, nem mesmo internos.<sup>830</sup>

---

<sup>828</sup> O argumento da criação aqui é somente utilizado para entender melhor o conceito de atenção, não há qualquer pretensão de desenvolvê-lo ou assumir maiores consequências.

<sup>829</sup> OLIVI, *II Sent.*, q. 1, p. 12: "Praeterea, constat quod omnis forma corporalis aut sequens leges corporalis nihil potest agere nisi sub certo aspectu, aliquo modo respiciendo determinatum situm et locum; ergo impossibili est quod potentia creans sit aliqua talis aut quod insit alicui tali formae; ergo potentia creans est necessario potentia intellectiva e libera."

<sup>830</sup> OLIVI, *II Sent.*, q. 1, p. 12: "[...] potentia nihil operatur extra nisi per suum liberum velle et per suam liberam excogitationem et dispositionem fiendorum seu creandorum [...] ergo omnis potentia creans est in infinitum altior omni intelligentia et voluntate creata quae utique eget tam obiecto terminante quam intrinsecum patiente, in quo scilicet sua actio recipiatur;

Pode-se destacar uma característica da atenção descrita como a modificação do desempenho das potências anímicas necessária aos entes criados ao se orientar aos objetos terminantes exteriores ou interiores, de modo que um ente criado não poderia se orientar para os objetos sem a atenção.

*At<sub>i</sub>*: A atenção cognitiva é uma aplicação e extensão das potências anímicas aos objetos exteriores ou interiores.

Ora, isso não exclui a possibilidade de que exista a atenção orientada para um objeto, sem que ele esteja determinado. Assim: se há um objeto enquanto termo, é necessária a atenção; mas se há a atenção no ato cognitivo, o objeto pode não ser o caso enquanto presente. Esse argumento é desenvolvido por Olivi na *Questão 73*, o qual apresento aqui em uma longa citação.

Deve-se dizer que as potências possuem uma dupla atenção. (1) A primeira <atenção>, quando intencionamos, e. g., com os olhos abertos, ou com os olhos fechados ou na escuridão, às coisas exteriores, é por si indeterminada para estes ou para aqueles objetos. Assim, a potência visiva é pela vontade ou pela natureza aplicada para o que tem de ser visto. Porém, em razão da desordem do meio, ou em razão do impedimento de algum obstáculo, <ela> não se estende [*intendit*] a algum objeto como termo [*determinate*]. (2) A segunda <atenção> é terminativa ou tem uma primeira terminação, e.g., a primeira se relaciona com a segunda <atenção> tal como a raiz para com os ramos. E se dá a partir da primeira quando a <terminação> é causada com a presença dos objetos aos sentidos. Por exemplo, <pensa-se em> somente um homem com os olhos abertos antes da criação e assim <possuiria> todo o esforço de ação intrínseco [*conatu niteretur*] aos olhos para se estender [*intendere*] às coisas que estariam para serem vistas como se fossem coisas visíveis exteriores. Consta que de um lado a atenção dele não estaria terminada, nem seria

---

sed nulla potest has potentias in infinitum excedere nisi sola potentia omnipotens quae est Deus.”

considerada terminada em algum objeto exterior. Mas, se pouco depois <da criação>, todas as coisas exteriores como estão agora criadas, se segue que a primeira atenção do olho que é determinada para os objetos exteriores. Portanto, a primeira atenção seria a causa imediata da segunda, como se o primeiro motor tivesse o comando da vontade ou de algum motor mediante a coligação natural que tem de causar ou de conservar a primeira atenção.<sup>831</sup>

O primeiro tipo de atenção é o caso em que há a atenção voltada para o objeto, ainda que a potência esteja indeterminada quanto a um objeto em específico. Mas, há a atenção da potência orientada para os objetos exteriores (justamente pela razão de tais objetos existirem). A potência como que varre o que está disponível – *ad haec vel illa obiecta* –, ainda que não encontre um determinado. Note-se que em função de um impedimento, o ato não se efetiva, pois a potência não se estende, ou não intenciona, ao objeto como termo. Assim, há a atenção, mas o objeto como termo não é atingido no ato da potência. O ponto é que o ato não se realiza em função de um impedimento do olho (se fechado), ou dos objetos (se estiver escuro).

A segunda atenção descreve o ato que a potência está tencionada para conhecer as coisas exteriores, como se fosse a sua descrição primitiva, antes mesmo de qualquer objeto real. Por isso, o experimento mental ser justamente

---

<sup>831</sup> OLIVI, *II Sent.*, 73, pp. 68-9: “Dicendum etiam quod potentiae habent duplicem aspectum. Unus est ex se indeterminatus ad haec vel illa obiecta, ut, cum oculus stat pervigil et clausis oculis vel in tenebris intendimus in exteriora, ita quod potentia visiva est a voluntate vel a natura applicata ad videndum, sed propter indispositionem medii vel propter impedimentum alicuius obstaculi non intendit determinate in aliquod obiectum. Secundum est determinativus vel determinatio primi, nam primus se habet ad secundum sicut radix ad ramum et ex primo cum praesentia obiecti causatur sensus; ut verbi gratia, detur quod solum homo apertis oculis esset ante omnia creatus et sic toto conatu niteretur per oculos intendere ad videndum acsi essent visibilia extra: constat quod tunc aspectus eius non terminaretur nec determinate ferretur in aliquod extrinsecum obiectum, et si paulo post omnia exteriora sicut nunc sunt crearentur, eo ipso primus aspectus oculi determinaretur ad obiecta exteriora. Ergo tunc primus aspectus esset immediata causa secundi, quamvis primus motor esse imperium voluntatis vel alius motor per naturalem colligantiam causans et conservans primum aspectum.”

respectivo a um homem que olha para as coisas do mundo antes delas serem criadas. Logo que elas são criadas, a primeira atenção se volta aos objetos exteriores, daí, essa atenção causa a segunda atenção imediatamente. O desempenho da atenção somente se efetiva, completa-se, quando atinge o objeto como termo, ou no caso da visão: quando a atenção do “olho é determinada para os objetos exteriores”.

Toivanen segue Olivi de perto ao assumir que atenção requer o objeto, mas a orientação da atenção não.<sup>832</sup> Ele reconstrói o exemplo de Olivi assim: no caso de alguém em algum lugar completamente escuro, busca ver algo e não vê nada, ainda que dirija sua visão ao mundo exterior. Esse exemplo enfatiza que a atenção é independente do objeto, em razão de os percipientes dirigirem as potências apreensivas sem se estenderem a nenhum objeto como termo. Portanto, está mantida a tese de que o cognoscente pode dirigir as potências sem ter a atenção determinada, de modo que a atenção pode não estar terminada em algo, mas se algo é um termo, então será necessária a atenção. Portanto, é correta a conexão (necessária) estabelecida entre a atenção e a terminação<sup>833</sup>, o que é conforme com  $At_1$ .

Tem de ficar claro que a atenção das potências anímicas não é uma ação, como apetecer, sentir, entender ou querer, mas uma modificação ao modo de extensão ou aplicação a essas ações quando as potências são convertidas aos seus objetos.<sup>834</sup> Ora, se a atenção fosse o ato das potências, seu desempenho deveria ser confundido com o próprio desempenho das potências, o que a tornaria supérflua. Assim, a atenção tem de ser entendida como uma modificação da ação de ordem primitiva que envolve uma extensão e aplicação da potência à algo exterior ou interior diferente de si. A atenção não é um ato da potência anímica, ela é uma modificação desse ato. Essa é uma segunda característica da atenção das potências anímicas.

---

<sup>832</sup> Cf. Juhana TOIVANEN, *Perception and the Internal Senses: Peter of John Olivi on the Cognitive Functions of the Sensitive Soul* (Leiden: Brill, 2013), p. 160.

<sup>833</sup> Cf. 4.2.2.3.

<sup>834</sup> OLIVI, *II Sent.*, q. 28, p. 491: “Praeterea, quaerunt isti in quo genere ponentur aspectus potentiarum animae; non enim sunt habitus vel passiones nec sunt actus potentiarum, utpote non sunt sentire vel intelligere vel appetere.” Cf. Juhana TOIVANEN, *Perception and the Internal Senses: Peter of John Olivi on the Cognitive Functions of the Sensitive Soul* (Leiden: Brill, 2013), p. 160.



At<sub>2</sub>: A atenção é a modificação primitiva de ação das potências anímicas.

Uma outra e definitiva característica da atenção é poder ser movida pela vontade. Olivi sustenta que “[...] a potência cognitiva não pode por si mesma mover e se converter aos seus objetos nem aos seus atos cognitivos, pois somente a potência volitiva é <apta> a mover a si própria e às outras potências.”<sup>835</sup> Toivanen assume essa posição em uma nota onde sugere: “As potências da alma humana são controladas e dirigidas pela vontade, e os animais não-humanos são movidos pelo apetite sensível.”<sup>836</sup> Assim, a conclusão seria que a atenção cognitiva é operada pela vontade em sentido absoluto. Mas creio que a conclusão não deve estar completa.

Há uma ressalva importante que, embora a atenção seja orientada pela vontade, o ato cognitivo não pode ser orientado por ela.<sup>837</sup> Diz Olivi, há a

[...] conversão da atenção, caso os objetos estejam presentes em um lugar distinto devido ao modo de presença – assim como as intelecções e as imagens mentais estão sempre presentes quando ocorrem à memória, ou <caso seja> a atenção seja universal ou particular – sempre se segue algum ato de apreensão.<sup>838</sup>

---

<sup>835</sup> OLIVI, *II Sent.*, q. 72, p. 26: “[...] potentia cognitiva non potest se ipsam movere et convertere ad sua objecta nec ad suos actus cognitivos, quia solius potentia voluntatis est movere se ipsam et alias potentias.”

<sup>836</sup> “The powers of the human soul are controlled and directed by the will and non-human are moved by the sensitive appetite.” Juhana TOIVANEN, *Perception and the Internal Senses: Peter of John Olivi on the Cognitive Functions of the Sensitive Soul* (Leiden: Brill, 2013), pp. 160-1, nota 53.

<sup>837</sup> Cf. Juhana TOIVANEN, *Perception and the Internal Senses: Peter of John Olivi on the Cognitive Functions of the Sensitive Soul* (Leiden: Brill, 2013), p. 160.

<sup>838</sup> OLIVI, *II Sent.*, q. 59, p. 552: “[...] quia ad conversionem aspectus, si objecta sint alias debito modo praesentia - sicut semper intellectui et phantasiae sunt praesentia illa quae sunt in memoria, sive aspectus sit universalis sive particularis - semper sequitur aliquis actus apprehensionis.”

Disso resulta que há um ato de cognição que se segue da apreensão do ato de conversão da atenção. Portanto, a conversão de atenção a um objeto devidamente presente depende da vontade, mas o ato de apreensão seria o caso sempre quando há a presença do objeto à potência. Se a apreensão é o caso na ocasião do objeto estar presente, então o ato cognitivo não é passível de decisão. Portanto, a apreensão é um ato que depende da potência, do objeto presente e da atenção para que se efetive imediatamente.

Ora, se a atenção é orientada pela vontade, ou seja, se ela é operada pela potência volitiva, então significa que todo desempenho cognitivo que resulta da ação da potência para o objeto, e absolutamente dependente de um ato prévio regido pela potência volitiva em orientar a atenção para este ou aquele objeto terminativo? Esse é o caso, mas não em absoluto.

A posição acima de Toivanen apóia a tese de que a atenção é operada pela vontade. Contudo, se for considerada a tese de que o sentido comum orienta a atenção ao ato dos sentidos exteriores<sup>839</sup> conforme a cláusula do ato intencional ( $C_{ai}$ ), fica evidente que não é possível que essa orientação seja pela vontade (em absoluto) e sim que depende da coligação natural das potências apreensivas anímicas e corporais. A operação da atenção dirigida aos atos dos sentidos exteriores somente de modo consistente em Olivi considerando a atenção cognitiva correspondente ao *aspectus corporalis*.

Olivi não deixa claro quando o operador é a vontade ou quando o operador é a coligação natural da potência. Penso que a presença do objeto terminativo seja um elemento a favor da atenção regida pela ordem natural, a saber, a atenção é convertida ao objeto presente, enquanto presente. Embora, essa conversão também admita que ela seja orientada para outro objeto, enquanto presente. A passagem deste para aquele objeto é uma orientação operada pela vontade. A orientação ao objeto presente enquanto presente é operada pela coligação natural das potências. Embora a vontade possa fazer com que o sentido comum oriente a sua atenção a outro ato, ainda assim ele pode, sem ação da vontade, intencionar a um ato dos sentidos exteriores. De fato, esses critérios de seleção não foram descritos por Olivi.

---

<sup>839</sup> Rever a [ $C_{ai}$ ] Há um ato intencional voltado à  $A_x$ , somente se é o caso de um ato perceptivo  $A_x$ . Cf. a parte final em 3.3.2.2.

Mesmo sem um critério claro e definitivo oferecido por Olivi para distinguir entre a atenção operada pela vontade e aquela operada na coligação natural, pode-se detectar uma característica da atenção:

At<sub>3</sub>: A atenção cognitiva é operada ou pela vontade ou na coligação natural das potências.

Assim, como característica geral da atenção cognitiva temos que ela (At<sub>1</sub>) é uma aplicação e extensão das potências anímicas aos objetos exteriores ou interiores, portanto exige tanto potência como objeto em cooperação para a realização do ato cognitivo. A atenção (At<sub>2</sub>) é uma modificação primitiva da ação das potências anímicas. E, para completar, parece que a atenção cognitiva (At<sub>3</sub>) não possui como operador somente a vontade, mas também a coligação natural, como é o caso do uso do sentido comum e a orientação que ele desempenha respectivo aos sentidos exteriores. Essas características não são exaustivas, mas se conformam com os usos oferecidos por Olivi e considerados no início desta seção.

#### **4.3.3.3 Classificação e graus de atenção**

Antes de avançar nos detalhes respectivos à atenção cognitiva e intencional, passo à interpretação da atenção em seus graus. De fato, o objetivo desta subseção é fazer as distinções devidas aos tipos de ações que acompanham os desempenhos anímicos que Olivi descreve sob o termo de *aspectus*, ainda que restrinja a análise a relação corpo-mente e a função dos graus de atenção nessa relação.

Na *Questão 59*, Olivi mostra que a atenção pode ser uma disjunção entre universal ou particular. Ele define a atenção universal como uma conversão geral a todos os objetos que estão presentes, como se o olho aberto e orientado ao exterior estivesse voltado a todo o campo visual. E a atenção particular como uma

conversão específica a um objeto em particular do campo perceptual.<sup>840</sup> Esses tipos de atenção que variam em grau do mais particular ao universal, não apresentam problemas à teoria da percepção, pois sugerem simplesmente que há uma ampliação ou redução do foco no objeto.

Mas, existem outros tipos de atenção que são realmente problemáticos para a teoria da percepção. Há o caso do que Olivi chama de atenção corporal [*aspectus corporalis*] ou uma “atenção das potências corporais voltadas ao paciente”. O interessante é que ele pretende partir da análise da atenção corporal e de suas características, para estabelecer uma certa similaridade com a atenção cognitiva.<sup>841</sup>

A atenção corporal pode ser descrita dentro do que ele chama de tríplice magnitude, ou seja, respectivo ao escopo próprio da matéria corpórea. A primeira magnitude diz respeito à amplitude do sujeito de recepção da atenção, ou da configuração daquilo em que está fundado. A segunda, bem próxima à primeira, diz respeito à multiplicidade de linhas que são projetadas, ou avançam, desde qualquer ponto do sujeito ou da forma corporal em que há atenção dirigida. A terceira magnitude é a possibilidade de uma atenção corporal agir em uma linha a certa distância, sem outros intermédios, ou, o que soaria melhor – *plus sonet* – que fosse um tipo de ação imediata. Ela é admitida por Olivi, pois do contrário, seria necessário supor outras magnitudes que a completassem *ad infinitum*.<sup>842</sup>

---

<sup>840</sup> OLIVI, *II Sent.*, q. 59, pp. 543-4: “Et horum aspectuum quidam est universalis, quidam vero particularis. Universalis autem voco generalem conversionem ad omnia obiecta quae sibi praesentia dici possunt; sicut oculus eo ipso quo est apertus et actualiter directus ad exteriora, aspicit totum hemisphaerium, sicut et quilibet punctus lucis solaris. Particularem autem voco determinatam conversionem ipsius ad certum obiectum.”

<sup>841</sup> OLIVI, *II Sent.*, q. 73, p. 64: “Secundo sciendum quod omnis virtus influxiva alicuius in patiens habet aspectum directum in patiens in quibusdam consimilem praedicto aspectui potentiae cognitivae, et ideo ex aspectu corporalium virtutum in suum patiens possumus manuduci ad aliqualem intelligentiam cognitivi aspectus.”

<sup>842</sup> OLIVI, *II Sent.*, q. 73, pp. 64-5: “Praedictus autem corporalis aspectus habet triplicem magnitudinem. Prima est secundum magnitudinem sui subiecti vel formae cuius est vel in qua fundatur. - Secunda est secundum multitudinem linearum prodeuntium vel ducibilium a quolibet puncto sui subiecti vel suae formae. Sicut enim centralis punctus sphaerae habet maiorem aspectum, prout per infinitas lineas simul aspicit totam sphaeram quam prout per unam solam lineam aspicit solum unum punctum sphaerae: sic, si ibi esset lux et punctualis aspectus lucis, maioris ambitus esse prout respiciet et irradiat totam sphaeram per radios

Olivi não desenvolve exaustivas provas, nem mesmo detalha todas as leis que regem a atenção corporal e como se dá sua causação, mas estabelece uma similaridade coerente com a atenção da potência cognitiva. Entretanto, a suposta similaridade exige uma interpretação, na medida em que se deve decidir sobre o teor dessa conexão. Ou se simplesmente é uma similaridade ocasional e não há qualquer tipo de correlação de funções de importância cognitiva que se deva considerar, ou se há algum tipo de transitividade entre a atenção corporal e a atenção cognitiva ou intencional. Parece-me mais claro admitir que a similaridade é ocasional, dado que há uma distinção quanto à determinação da matéria, pois a atenção corporal ocorre na matéria corporal. E também por considerar que a atenção intencional por ser um ato da alma intelectiva somente é possível na matéria espiritual.

Contudo, o máximo que se pode considerar é um grau de coligação da atenção corporal com a atenção da potência cognitiva desde o pressuposto que a sua atenção depende de uma “total e radical magnitude de sua forma e, se for orgânica, depende de seu órgão”. Essa premissa é o elo e mostra que os sentidos exteriores também possuem um grau, um tipo de atenção (corporal), a qual seria diretamente proporcional ao próprio órgão.<sup>843</sup> Veja-se:

Por conseguinte, a atenção da potência tactiva está em todo corpo e é de longe mais ampla do que a atenção da potência visiva, que está somente na pupila do olho, e esta é maior em toda a pupila do que em seu centro, ou do que somente no centro dela, e mais ampla e multiplicada por dois, quando em ambos os olhos do que somente em um.<sup>844</sup>

---

lineas infinitas quam prout per solam unam lineam respicit et irradiat solum unum punctum sphaerae. Per hoc autem non intelligo quod lux habeat radios aut partes actu indivisibiles et infinitas. - Tertia est secundum quod per eandem lineam potest in longinquius agere, ita quod simul potest in totam illam lineam, sive possit in eam mediate sive immediate, quamvis plus sonet in eius intrinsecam magnitudinem, si super totam potest immediate.”

<sup>843</sup> Note-se que esta não é extamente uma atenção cognitiva. Cf. o final em 3.3.2.2.

<sup>844</sup> OLIVI, *II Sent.*, q. 73, p. 65: “Ad instar huius triplicis magnitudinis est consimiliter triplicem assignare in aspectus potentiae cognitivae. Prima est secundum totalem et radicalem magnitudinem suae formae, et etiam sui organi, si est organica. Unde aspectus potentiae tactivae in todo corpore est longe latior quam aspectus potentiae visivae in sola

A segunda característica similar é que a atenção pode ser orientada por linhas retas desde o órgão da visão – *pupillae* – na direção dos objetos visivos. Ou mesmo de forma oblíqua para a audição, o olfato, etc. Olivi não descreve como seria o caso do tato, mas como ele é um órgão de contato imediato, as linhas não seriam necessárias. Poder-se-ia considerar os pontos de contato como ativadores dos órgãos.<sup>845</sup> A terceira característica complementa a segunda, pois em qualquer parte que direcione a atenção será (ao mesmo tempo) dirigida desde os órgãos, até a coisa percebida.<sup>846</sup>

Portanto, se há algo como uma atenção corporal, e isso é o caso, então ela deve estar coligada aos outros graus de atenção sob as mesmas condições que é possível a coligação entre as partes corpóreas e a alma intelectual. Aqui é esclarecedor o método da coligação das potências, pois se a atenção é um desempenho das potências corpóreas, ela pode estar coligada às potências intelectivas. Contudo, para isso é necessário explicitar mais algumas distinções dos tratamentos dos usos do conceito de atenção. Até este ponto, temos as classificações da atenção como: universal ou particular; corporal ou cognitiva. Entretanto, creio que podem ser apresentadas mais distinções.

Reconsidero aqui a definição, por assim dizer, decisiva, dada por Olivi à atenção na teoria da cognição é esta: “[...] chamo a atenção de conversão virtual ou intencional da potência ao objeto.”<sup>847</sup> Essa é a definição *mais* técnica oferecida por Olivi, cuja clareza está somente na superfície explícita que tipos de atenção são relevantes para a cognição.

---

pupilla oculi, et ista est maior in tota pupilla quam in eius medietate aut quam in solo centro ipsius, et latior et multiplicior est in duobus oculis quam in solo uno.”

<sup>845</sup> Cf. 3.3.1.3.

<sup>846</sup> OLIVI, *II Sent.*, q. 73, p. 65: “Secunda est, prout ab eodem puncto pupillae ducitur aspectus per diversas lineas rectas in totum hemisphaericum orbis aut prout ab eodem puncto auditus vel auris ducuntur linea rectae vel curvae in totum orbem. - Tertia est, prout in omnes partes unius linea simul vel successive dirigitur aspectus ab oculo vel ab aure, scilicet, per totum medium usque ad rem visam vel auditam.”

<sup>847</sup> OLIVI, *II Sent.*, q. 59, p. 543: “Aspectum autem hic voco conversionem virtualement seu intentionalem potentiae ad obiectum.”

Mesmo que a tese geral de que a atenção como conversão ao objeto esteja relativamente clara, o problema está em explicitar o que significa a disjunção: virtual ou intencional. Ou essa disjunção significa que Olivi entende que virtual e intencional são sinônimos (em uma disjunção inclusiva), ou ele entende que são classes distintas de atenção, que descrevem dois desempenhos distintos.

Pasnau reconhece que é difícil saber o que é exatamente a teoria da extensão virtual em Olivi, e sustenta que frequentemente essa teoria aparece associada à teoria da intencionalidade.<sup>848</sup> Ele sintetiza a tese em jogo: “O agente de conhecimento obtém a informação sobre o mundo exterior não recebendo uma impressão física mediante os órgãos dos sentidos, mas mediante uma extensão virtual da atenção cognitiva da alma para as qualidades particulares do ambiente externo.”<sup>849</sup> Essa extensão não é real, tal como seriam os raios emitidos desde uma fonte, mas é uma extensão (possível) da terminação ao termo.<sup>850</sup> Portanto, a atenção virtual pode ser analisada em termos de uma extensão virtual.

Toivanen sugere que o termo ‘virtual’ é utilizado para denotar um tipo de conexão não real entre o objeto e a potência. Ele indica também que a distinção entre contato virtual e real é importante para que Olivi rejeite as teorias extramissionistas e das *species* da teoria da cognição.<sup>851</sup>

---

<sup>848</sup> Cf. Robert PASNAU, *Theories of cognition in the later Middle Ages* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), p. 170. A referência que Pasnau usa para sugerir essa conexão pode ser cf. em nota 731.

<sup>849</sup> “Cognizers obtain information about the external world not by receiving physical impression through the sense organs but by virtually extending the soul’s cognitive attention to particular features of the external environment.” Robert PASNAU, *Theories of cognition in the later Middle Ages* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), p. 168.

<sup>850</sup> Cf. 4.2.2.3.

<sup>851</sup> “The term ‘virtual’ excludes a need for a real connection between the object and the power. The power of sight does not have to be in contact with the object in order to perceive it. Olivi thinks that by distinguishing between real and virtual presence he is capable of rejecting both the species theories and extra missive theories of perception, both of which require that there has to be a real connection between the powers of the soul and their objects. Species theories bridge the gap by postulating species as mediating entities, and extramissive theories claim that the power somehow reaches the object by itself. By contrast, Olivi thinks that the cognitive powers of the soul do not have to be in real contact with their objects, because they are able to virtually reach out to them.” Juhana TOIVANEN,

Entretanto, isso não pode significar uma disjunção exclusiva entre a atenção virtual e a intencional. A nota característica da atenção cognitiva é o elemento intencional, pois tem-se que distinguir entre a atenção intencional ou a atenção não intencional. No caso, a atenção não intencional é toda aquela que ocorre como uma atenção corporal ou o *aspectus corporalis*. Assim, a atenção intencional tem de ser dividida em duas partes – virtual e atual –, que são respectivas à cognição. Mas elas têm funções diferentes com relação aos objetos exteriores.

Na atenção aplicada à cognição, mantém-se a relação com o agente, principalmente se for considerado o Ta<sub>4</sub>. Além disso, Olivi caracteriza, nas descrições acima, a atenção como a modificação de um influxo cognitivo que atinge o objeto enquanto paciente do ato<sup>852</sup>, e como uma conversão da potência ao ato. Assim, é necessário avançar na definição da atenção atual e da atenção intencional. Olivi utiliza um interessante exemplo para esclarecer sua posição:

Porém, utilizaremos para tornar mais fácil à compreensão dos rudes, um exemplo fácil e grosseiro. Tal como o ferro é modelado, desde uma massa informe que envolve a si mesma e pelas marteladas e na tensão da ação de dobrar as partes sobre si mesmas, torna-se algo agudo tal como uma espada: assim a potência cognitiva permanece como se estivesse sendo moldada e sendo envolvida em si, de modo que a sua força intencional não se volte intencionalmente a nenhum objeto, por vezes, será o caso em que esteja sendo dobrada e forçada em si mesma para ser aguçada e que tal agudez esteja voltada intencionalmente a algum objeto. Entretanto, este modo de existir e de se relacionar <com o objeto> chamamos de atenção atual <da potência cognitiva>.<sup>853</sup>

---

*Perception and the Internal Senses: Peter of John Olivi on the Cognitive Functions of the Sensitive Soul* (Leiden: Brill, 2013), p. 152.

<sup>852</sup> Cf. a nota 846.

<sup>853</sup> OLIVI, *II Sent.*, q. 73, pp. 63-4: “[...] Ut autem hoc a rudioribus facilius capi possit, utamus ad hoc sensibili et grosso exemplo. Sicut enim ferrum aliquando recusum est velut massa informis et versus se involuta, aliquando vero per protensionem suarum partium acuitur in modum ensis: sic potentia cognitiva aliquando stat velut recusa et in se involuta, ita quod sua vis intentiva in nullum obiectu intendit, aliquando vero sic intra se protenditur et



Essa longa citação apresenta um elemento importante: o conceito de atenção atual. Embora a linguagem de Olivi soe como se para ele estivesse tudo absolutamente claro, o uso da metáfora da agudez da potência cognitiva deixa, como toda metáfora, certa margem à vagueza. Ora, a acuidade – *acuitas* – é um conceito da Óptica que se aplica à capacidade do olho em distinguir entre as duas seções separadas por uma linha. Além disso, de modo geral, a acuidade sensorial diz respeito à capacidade dos sentidos em distinguir os objetos percebidos. Os sentidos exteriores, em seu funcionamento, podem nos dar a notícia das qualidades sensoriais respectivas de cada objeto exterior. Olivi trabalha com esses significados.

Quando a atenção se volta aos objetos e distingue estas qualidades, aí parece ser um caso de acuidade: distinção entre formas e cores, distinção entre tonalidades musicais, distinção entre sabores. Não é evidente, mas esse pode ser o caso que Olivi se refere quando diz que – *intra se protenditur et protendendo acuitur* – como se fosse a capacidade das potências de forjarem a si mesmas para que se possa chegar a certa condição de aplicação da atenção (intencional) aos objetos exteriores. Essa aplicação resultará na distinção, no momento atual, das qualidades distintas que eles dispõem à apreensão. Isso somente é possível porque a atenção é dirigida aos objetos precisamente se ela estiver aguçada para isto. Essa agudez diz respeito à aplicação própria dos sentidos exteriores e interior aos respectivos objetos, o que concorda com a interpretação que Pasnau oferece,<sup>854</sup> ou seja, que a atenção pode ser dirigida aos objetos em particular dos sentidos exteriores ou do sentido comum. Assim, a atenção atual é a condição em que a potência cognitiva está orientada para o objeto discriminado como tal, no estado atual.

Ora, uma atenção é atual somente enquanto se mantém voltada ao objeto, pois “ela cessa quando a atenção deixa de ser perseverante sobre o

---

protendendo acuitur quod est acute ad aliquod sibi obiectum intenta. Hunc autem modum existendi et se habendi vocamus eius actualem aspectum.”

<sup>854</sup> “Olivi says, more concretely, that one’s attention can be directed to the objects of a particular sense organ, to objects store in memory, or to the imagination. Further, one’s attention can either be focused on a specific object, as when someone direct your eye to a particular book, or be in a state of general alertness (as opposed, say, to being asleep).” Robert PASNAU, *Theories of cognition in the later Middle Ages* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), p. 133. Cf. o final de 3.3.2.2.

objeto”, tal como uma espada afiada pode separar o que está unido, mas somente separa – corta – enquanto estiver em contato com o objeto. Portanto, a atenção atual é a própria atenção enquanto orientada no objeto determinado no presente.

Olivi chama esse movimento da atenção atual em “conversão da potência para o objeto”<sup>855</sup>. Mas, ele esclarece que não se pode reduzir todo o tipo de atenção [*aspectus*] a essa conversão o que deve estar claro pelo exposto. Pasnau já detecta essa limitação do tratamento do conceito, pois, segundo ele, Olivi não ofereceria um conceito determinado de atenção virtual.<sup>856</sup> Contudo, parece-me que o conceito de atenção virtual pode ser descrito como um desempenho no interior das potências – *intra se* – para orientar a atenção – *extra se* – aos objetos intencionados.

Assim pode-se classificar a atenção em universal e particular, corporal e cognitiva, virtual e atual, intencional e não intencional. E todas as modificações delas nas ações das potências cognitivas se dão em graus. Além disso, a atenção atual é um tipo de atenção cognitiva voltada ao objeto (ou ação) enquanto presente, e a atenção virtual pode ser considerada como a atenção voltada ao objeto enquanto termo, mas sem estar necessariamente presente.

#### 4.3.3.4 *Atenção intencional da potência cognitiva*

Se Olivi elimina as *species*, bem como qualquer conceito intermediário (físico) entre as potências anímicas e os fenômenos corpóreos, e enfatiza um tipo de atenção com a caracterização do movimento de orientação intencional aos objetos como termos do ato cognitivo, então, a atenção intencional é a mais relevante para a cognição.

A nota característica da intencionalidade é ser um tipo de condição que acompanha a atenção no ato realizado pela alma intelectiva, de modo que a “[...]”

---

<sup>855</sup> OLIVI, *II Sent.*, q. 73, p. 64: “Motio tamen istum aspectum praecedens et causans vocatur conversio potentiae ad obiectum; non enim haec conversio est ipse aspectus, quia ipsa cessat esse perseverante aspectu super eodem obiecto. Quidam tamen volunt quod conversio potentiae ad obiectum sit idem quod ipse aspectus ut est in primo nunc sui esse factus. Quodcunque autem horum sit, non refert ad propositum.”

<sup>856</sup> “Olivi never comes close to giving a determinate account of virtual attention.” Robert PASNAU, *Theories of cognition in the later Middle Ages* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), p. 175.

potência atualmente tende e foca intelectivamente no objeto.”<sup>857</sup> Assim, a atenção intencional não é meramente o ato de inclinar-se naturalmente ao objeto, mas uma ação perceptual ativa do intelecto para o objeto (exterior).

De fato, concordo com Toivanen que em Olivi o tratamento da intencionalidade é profundamente distinto da filosofia contemporânea. Sabe-se das fontes medievais que Brentano recorre para construir sua teoria, mas as distinções precisam ser feitas entre a inspiração de um filósofo contemporâneo e certo anacronismo na interpretação de textos medievais e a originalidade daqueles conceitos.

Em Olivi, não há uma ontologia mental a que entidades intencionais pertençam. Sem tal ontologia, os atos intencionais não podem ser categorizados como um tipo de coisa, ou enquanto objeto, existente na mente da entidade cognoscente.<sup>858</sup> Ela nem mesmo possui um *status* próprio e específico distinto dos outros atos cognitivos. A intencionalidade em Olivi é o ato da potência estar dirigida a um determinado objeto.

Assim, conforme a interpretação sustentada aqui, a percepção de objetos exteriores, desempenho próprio da intencionalidade em Olivi, é um ato em que as potências estão diretamente voltadas a tais objetos para captar as suas qualidades sensórias. Entretanto, não há um impulso do interior puro, sem a atenção, das potências anímicas necessariamente ao objeto exterior. Ele resulta sempre de um ato de orientação das potências ao termo pela atenção. Talvez, no caso do sentido exterior do tato, haja um grau maior de necessidade respectiva ao contato direto com objeto exterior, dado que a distância entre o órgão e o objeto é nula, como seria o caso da atenção corporal. Contudo, o contato se dá na matéria corpórea, e somente tem sentido em Olivi se for explicada como um ato perceptivo que depende da coligação entre as potências. Mas no caso dos outros sentidos

---

<sup>857</sup> OLIVI, *II Sent.*, q. 72, pp. 9-10: “[...] potentia actualiter intendat et intellective aspiciat in obiectum.” Cf. também OLIVI, *II Sent.*, q. 34, pp. 620-1; q. 58, p. 466; q. 73, p. 89; q. 74, p. 123; q. 76, p. 148. Cf. Juhana TOIVANEN, *Perception and the Internal Senses: Peter of John Olivi on the Cognitive Functions of the Sensitive Soul* (Leiden: Brill, 2013), p. 153. E Robert PASNAU, *Theories of cognition in the later Middle Ages* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), pp. 130-1; pp. 168-81.

<sup>858</sup> Aqui devo a inspiração em Juhana TOIVANEN, *Perception and the Internal Senses: Peter of John Olivi on the Cognitive Functions of the Sensitive Soul* (Leiden: Brill, 2013), pp. 151-7.

exteriores, as potências da alma podem lançar-se aos objetos sem que haja qualquer modificação no meio entre objeto e a alma, nem mesmo há qualquer ímpeto que sustente a ação até o objeto, como é o caso de uma flecha ao alvo. A ação cognitiva não depende absolutamente do meio corpóreo.

A atenção cognitiva acompanha tanto o desempenho da potência volitiva como da intelectiva. Isso se nota na descrição que Olivi oferece dos componentes do ato intelectivo e volitivo, na *Solutio Obiectionum* da *Questão 58*:

Pois o objeto aqui não é exigido como paciente, a saber, como o que recebe em si de algum modo o ato, mas somente é exigido como termo terminativo tanto para a atenção da vontade do agente como para o próprio ato. Ora, a não ser que a vontade antes fixe a sua atenção no objeto, não poderia querer aquilo, e do mesmo modo <o intelecto>, a não ser que seus atos sejam todos dirigidos e terminados em um objeto, não poderia e nem pode ser dito que aquele objeto seria um objeto dele.<sup>859</sup>

A primeira proposição recupera a função terminativa do objeto, e a enfatiza justamente tanto no ato, quanto para a ‘atenção da vontade do agente’. Nota-se certo grau de ambiguidade nessa citação, pois ela poderia servir para justificar uma posição em que a vontade fosse determinante em qualquer desempenho da atenção, de modo que a atenção fosse necessariamente um ato volitivo. Essa é uma consequência aceitável para o desempenho da vontade, dada a sua indeterminação<sup>860</sup> e primazia<sup>861</sup> na determinação causal de seu objeto. Ora, sem a vontade determinar ou fixar a atenção no objeto, o objeto não poderia ser o seu objeto de ação. Embora ela não seja o único operador da atenção (cf. At<sub>3</sub>).

---

<sup>859</sup> OLIVI, *II Sent.*, q. 58, p. 415: “In hoc tamen differt istud a praedictis exemplis: quia obiectum hic non exigitur ut patiens, ut scilicet recipiat in se huiusmodi actus, sed solum exigitur ut terminus terminativus tam aspectus voluntatis agentis quam ipisus actus. Nisi enim voluntas prius figeret aspectum suum in obiectum, non posset aliquid velle, et eodem modo, nisi suus actus esset totus directus et terminatus in obiectum, non posset esse nec posset dici quod illud obiectum esset obiectum eius.”

<sup>860</sup> Cf. 3.2.2.2.

<sup>861</sup> Cf. 3.2.2.3.

A ambiguidade da citação acima não deixa explícito, mas é certo que o desempenho do intelecto exige o objeto como termo de seu ato e, portanto, requer que a atenção esteja orientada a ele, ou seja, “que seus atos sejam todos dirigidos e terminados em um objeto”. O ato do intelecto exige que haja um direcionamento ao objeto. Esse direcionamento não pode ser descrito em termos de desempenho do próprio intelecto, de modo absoluto, pois por si mesmo não é absolutamente explícito em Olivi que ele possua um desempenho intencional por si e como tal. Embora seja aceitável admitir um grau relevante de espontaneidade no desempenho intelectual na medida em que recebe as qualidades sensoriais e produz juízos acerca do mundo exterior. Um fator que colabora com essa interpretação se enraíza na tese de que o sentido comum<sup>862</sup> possui um desempenho intencional ao se voltar aos atos dos sentidos exteriores. Esse tipo de desempenho, como já se disse, é um ato de atenção não direta aos objetos exteriores, mas imediata com respeito ao ato perceptual das qualidades sensórias (cf. C<sub>ai</sub>).

Contudo, a atenção não é um componente essencial à vontade e nem ao intelecto, pois ela não é uma propriedade para ser um componente de algo. Nem mesmo possui uma natureza independente das ações e dos desempenhos das potências racionais, no caso. Olivi afirma:

[...] ainda que as atenções [*aspectus*] da vontade não sejam essenciais a ela, no entanto quanto à produção do ato não se refere <essencialmente a ela>, pois as próprias atenções [*aspectus*] concorrem para a produção do próprio ato e para ter de produzir em suas diversas ordens e relações, como se fossem essenciais à própria vontade.<sup>863</sup>

Nota-se que o uso de atenção está no plural. Com isso, Olivi sugere que há vários desempenhos que podem ser considerados sob esse escopo. Assim, cada ‘atenção’ está voltada à produção de alguma ordem e relação do

---

<sup>862</sup> Cf. 3.3.2.2.

<sup>863</sup> OLIVI, *II Sent.*, q. 58, p. 417: “Quamvis autem aspectus voluntatis non sint sibi ita essentielles, tamen quoad productionem actuum non refert, quia ita bene concurrunt ipsi aspectus ad productionem ipsorum actuum et ad producendum in eis diversos ordines et respectus sicut si essent essentielles ipsi voluntati.”

desempenho da vontade “como se fosse essencial à vontade”. Se a vontade pode voltar a atenção ao objeto, como um ato proporcionado à alma, isso se dá em razão de a alma poder, acerca do mesmo objeto, realizar vários atos respectivos a ele. Ora, na medida em que volta a sua atenção ao objeto, ele pode ser tomado como um termo do ato cognitivo ou também do volitivo. Assim, a potência e as atenções “concorrem para a produção do ato”. Essa concorrência descreve que os desempenhos das potências anímicas requerem a atenção para a sua efetividade (ao que necessariamente se adiciona o objeto). Logo, a atenção, junto ao objeto terminativo e à potência, concorre com o ato anímico, seja no desempenho da vontade, seja do intelecto.

Ora, Olivi não recorre à atenção somente como um constituinte essencial das potências, mas somente enquanto elas estejam voltadas aos objetos, porque, embora ele enfatize a atividade das potências internas, não sustenta que a influência dos objetos externos no direcionamento do foco seja nula, dada a importância da causa terminativa<sup>864</sup>. Assim, o difícil passo que deve ser dado é resolver o problema do critério na determinação do objeto como termo ao qual a atenção intencional é direcionada no desempenho do ato cognitivo. Pois, diferentemente da potência volitiva que possui primazia sobre o objeto, no caso do intelecto, há um grau relevante em que a potência apreende as qualidades sensórias dos objetos exteriores.<sup>865</sup> E se as potências racionais têm primazia na ação dado que são ativas, o intelecto, mesmo ativo, não pode ‘dizer não’ às qualidades sensórias percebidas dos objetos exteriores. Ainda que isso seja o caso da decisão quanto à orientação e não ao ato em absoluto.

Um dos tópicos em que esse problema aparece é na atenção de um objeto à distância, pois tem de explicar como a força cognitiva apreende um objeto distante ou próximo em relação à potência cognitiva. Se fosse somente pela emissão das *species* da parte do objeto, ele deveria adicionar à *species in medio*, outras que denotasse a distância. Ora, Olivi nega tais implicações da teoria das *species*<sup>866</sup> para descrever o ato cognitivo ao recorrer à noção de atenção. Daí, ele oferece outra definição importante de atenção: “[...] a atenção <é> uma força cognitiva focada <no> seu objeto distante ou próximo, ou uma força que produz o

---

<sup>864</sup> Cf. 4.2.2.2.

<sup>865</sup> Cf. 3.2.1.

<sup>866</sup> Olivi aplica por vezes o princípio da parcimônia. Cf. a nota 577.

influxo que foca no paciente próximo ou remoto.”<sup>867</sup> Ora, a potência cognitiva voltada a objetos à distância pode ser considerada deste modo: como é possível que a atenção se volte para e se fixe em um objeto em que ela não está ligada diretamente? Essa é uma questão difícil de explicar e Olivi não apresenta um tratamento específico deste ponto. Entretanto, ele apresenta uma análise bastante útil sobre o que significa dizer que a atenção, ou a potência cognitiva, está voltada *ao* ou *no* objeto. Ele trata esse tópico como um problema de ordem semântica acerca do significado da expressão ‘*esse in*’. Ele analisa a equivocidade dessa expressão e extrai consequências de grande potencial esclarecedor para a atenção intencional.

A expressão *esse in* – “existir em” ou “estar em” – pode ser assumida em sentido corpóreo, e isso significa que a atenção esteja, mesmo que de modo accidental, na essência da coisa conhecida. Ou mesmo em outro sentido corpóreo, o que suporia que houvesse raios de matéria corporal que atingissem as coisas, muito próximo à teoria extramissionista. Essas duas opções são excluídas pelos argumentos acima. Mas, se Olivi não modifica a linguagem técnica para descrever esses eventos, então ele necessita estabelecer o significado das expressões, do contrário, ele ficará marcado como um filósofo que explica as teorias mediante metáforas, o que não parece ser o caso, ao menos em sentido absoluto, no que se refere aos tópicos principais da cognição.

A variação básica das expressões abrange: *esse ad*; *esse directum*; *esse coordinatum ad aliud* que Olivi considera equivalente a *esse in illo*.<sup>868</sup> A orientação, a direção e a ordenação, no que se refere aos atos de cognição, compõem a mesma estrutura funcional básica da atenção da potência cognitiva. Olivi exemplifica: “E conforme isso à atenção visiva se diz *estar naquele [esse in]* local para o qual está direcionado e voltado intencionalmente.”<sup>869</sup> Assim, quando passa

---

<sup>867</sup> Cf. OLIVI, *II Sent.*, q. 73, p. 63: “[...] aspectus quo virtus cognitiva aspicit suum obiectum remotum vel propinquum aut quo virtus influxiva aspicit in patiens propinquum vel remotum.”

<sup>868</sup> OLIVI, *II Sent.*, q. 73, p. 65: “Nam aliquando *esse ad aliud* vel *esse directum* vel *coordinatum ad aliud* vocamus *esse in illo*, et praecipue quando huiusmodi directio et coordinatio habet quandam efficaciam cuiusdam magnae intimatis seu fortis et firmæ adhaesionis.”

<sup>869</sup> OLIVI, *II Sent.*, q. 73, p. 65: “Et secundum hoc aspectus visivus dicitur *esse in loco illo* ad quem est directus et intentus.”

de um objeto a outro, diz que transita de um objeto ao outro e em cada momento está em um objeto, depois está em outro. Assim, há uma descrição de como a atenção como um movimento primitivo da potência a orienta para a seleção de um objeto e não outro.

A conversão da atenção pode ser uma sucessiva transição do que está mais próximo até o mais distante. Entretanto, sempre envolve um certo movimento em que deve considerar a passagem no tempo, pois não pode ao mesmo tempo voltar os olhos, ou ter os olhos no que está próximo e distante. Nesse caso, a atenção não pode estar nos dois objetos simultaneamente.<sup>870</sup> *Esse in* designa, então, a condição da atenção em manter o foco em um objeto por determinado tempo.<sup>871</sup> Esse foco pode ser tanto local, ou particular quando a atenção é restringida a uma minúscula superfície, ou também total quando tem a sua atenção dilatada ao todo, ou universal.<sup>872</sup>

Assim, não é necessário afirmar algum tipo de intermediário, tal como uma *species in medio*, para descrever a ação à distância das potências cognitivas. E se a atenção está no local em que o objeto está, isso significa dizer que há uma imediatez no ato cognitivo de acessar o mundo exterior, pois não é requerido a ele nem um tipo de mediação extra, nem uma ação propriamente dita, nem uma *species*, para que o acesso ao objeto – para *esse in* – seja possível. No ato da percepção, o desempenho da atenção para objeto é tão suficiente quanto qualquer intermediário para descrever esse movimento, com a vantagem de, se aceita a atenção intencional, não ser necessário instanciar nenhum (outro) elemento

---

<sup>870</sup> OLIVI, *II Sent.*, q. 73, pp. 65-6: “[...] sic, quando in profundum se dirigit successive procedendo, scilicet, a proximiori in remotius, tunc dicitur illa successive transire. Si autem simul dirigit se in totum illud profundum, tunc dicitur simul esse in toto, id est, simul intendere in totum, dicitur etiam tunc simul pertransire totum, quia quodam ordine naturali nequit aspicere remotiorem partem profundi, quin prius naturaliter et simul tempore aspiciat primas usque ad oculum. Primas autem potest aliquando prius tempore aspicere antequam sequentes et tunc a primis ad sequentes dicitur successive transire.”

<sup>871</sup> OLIVI, *II Sent.*, q. 73, p. 65: “Sicut igitur ibi dicitur esse, sic dicitur et ab eo in ultra transire, quando dirigit se ab illo in ulteriorem locum aspiciendum.”

<sup>872</sup> OLIVI, *II Sent.*, q. 73, pp. 65-6: “Quod quidem dupliciter facere potest et facit: primo scilicet, desinendo omnino aspicere primum locum, secundo, non omnino desinendo. Sicut enim, quando super unam totam superficiem in latum dirigit suum aspectum, dicitur ipsum dilatari et ampliari, et cum post hanc dilatationem totum se dirigit ad unam modicam partem illius superficiem dicitur restringi et coadunari.”



intermediário.<sup>873</sup> Portanto, tem-se uma teoria perceptual de acesso direto e ativo ao mundo exterior.

Por fim, a atenção é um movimento primitivo, ou uma qualificação da ação da potência cognitiva para *estar no* objeto terminado, seja por uma operação da vontade, seja da coligação natural. A atenção intencional é o que garante o acesso ao mundo exterior em desempenhos cognitivos de apreensão (e volição) sem recorrer à *species*, pois descreve a condição em que a potência acessa imediatamente, “está no” objeto. A condição necessária para a potência cognitiva realizar um ato completo ao intencionar perceptualmente os objetos do mundo exterior é a atenção intencional.

---

<sup>873</sup> Cf. 4.3.1.1.

## CONCLUSÃO

A atenção intencional orienta, dirige e faz convergir o desempenho das potências anímicas, como a apreensiva e a volitiva, aos objetos exteriores. Essa é uma condição pré-experiencial, ou mesmo pré-perceptual que acompanha todo o desempenho da alma para acessar o mundo exterior. A atenção constitui um aparato pré-cognitivo das potências anímicas. A atenção é um modo pré-experiencial que compõe o ato cognitivo e pode modificar, não o próprio ato, mas as potências 'antes' do ato. Diz-se 'pré' justamente para esclarecer que a atenção não compõe o ato em si, mas é condição necessária para que o desempenho seja dirigido a objetos por potências ativas. Em outros termos, pode-se dizer que a atenção é primitiva em relação aos desempenhos próprios das potências. Assim, a atenção é um modo constitutivo primitivo dos desempenhos anímicos quando estão voltados às qualidades sensíveis.

Em Olivi, esse é o resultado de uma complexa rede conceitual, em que as conexões nem sempre estão explicitadas. Principalmente se for analisado o 'funcionamento' da atenção corporal e sua consonância com a atenção intencional. Outro ponto problemático está na possibilidade de focar atenção em objetos terminativos diferentes por sentidos diferentes. E também o debate acerca da possibilidade acerca da percepção desencarnada, a saber, não sem os sentidos exteriores, mas sem os órgãos corporais. Esses são alguns exemplos de casos teóricos que necessitam ainda interpretação em Olivi.

Mas, mostrou-se que a teoria da matéria, as teorias da alma humana e das potências anímicas têm de ser consideradas como os pontos de sustentação da rede que possui como enlace central o conceito de atenção. Com maior especificidade ao estar aplicada ao conhecimento dos objetos exteriores presentes aqui e agora às potências anímicas, a explicação da atenção requer os esclarecimentos e distinções fundamentais para ter o sentido adequado na teoria oliviana. Retomo, na sequência, as conclusões mais relevantes dos capítulos para explicitar essa rede.

O primeiro capítulo mostra que a matéria espiritual e a corporal são distintas realmente, mas compõem o ser humano. A cláusula da matéria ( $C_m$ ) descreve a possibilidade de a mesma forma determinar matérias distintas. Assim,

entre a matéria espiritual e a corporal que compõem o ser humano há um elo que possibilita a ligação. A possibilidade de que uma mesma forma possa determinar tanto a matéria espiritual quanto a corporal, é condição necessária para que a atenção como uma extensão do espiritual ou mental para o corpóreo, colabore com as potências cognitivas. Portanto, a teoria da matéria (suas distinções e a  $C_m$ ) é necessária para a teoria da cognição de Olivi.

A distinção entre matéria espiritual e matéria corporal implica em uma composição do ser humano como um conjunto de natureza espiritual e corporal. O ponto instigante é que a unidade substancial do ser humano em Olivi assume aspectos da teoria hilemórfica aristotélica, principalmente no aspecto da tripartição das partes formais da alma. Contudo, o hilemorfismo oliviano deve ser interpretado de modo que a parte intelectual da alma, considerada por si e como tal, não pode ser a forma do corpo.

A unidade da alma não é descrita em termos de uma fonte de poder, onde se desdobram a execução de funções, pois a alma é concebida por Olivi como uma estrutura que concentra as potências e suas respectivas funções. Portanto, as performances dos poderes da alma são concebidas relativamente como independentes umas das outras, o que permite detectar o seu funcionamento específico.

A análise performática das potências da alma é o critério para distinguir as funções e os poderes anímicos, sem supor a necessidade de mecanismos anímicos fixos. Assim, a natureza da alma é explicada em termos de desempenhos. Olivi explora as potências anímicas defendendo a autodeterminação da vontade e a primazia da atividade da alma no ato cognitivo, sem limitar-se à descrição de reações passivas a objetos exteriores, em especial, ao tratamento da potência sensitiva humana.

Ora, Olivi pode garantir a unidade da alma humana mediante uma interpretação própria das estruturas funcionais ordenadas. Ele assume a tríplice divisão aristotélica da alma humana como composta pela parte formal vegetativa, sensitiva e intelectual, mas extrai consequências importantes e peculiares tanto à sua teoria da unidade da alma no composto humano, como à teoria da cognição perceptual em especial.

A distinção entre corpo e alma não corresponde exatamente à distinção entre matéria corporal e matéria espiritual, como seria o caso em um dualismo substancial. Há em Olivi um dualismo na ordem de desempenhos anímicos. O

corpo humano, e as suas forças, não pode ser, em termos de Olivi, inteligente e livre. É impossível que a forma da parte intelectiva seja comunicada ao corpo, pois, ela convém à matéria espiritual, embora as formas sensitivas e vegetativas possam ser a forma do corpo. Ora, se não há transitividade na matéria determinada, a possibilidade de unidade no ser humano se dá pela condição de forma sensitiva poderia ser a forma tanto da matéria corporal quanto da espiritual. Portanto, a unidade da alma é descrita em termos de concordância nas relações das partes formais da alma em relação ao corpo, como condição para o conhecimento do mundo exterior, principalmente, em relação à compatibilização e coligação das potências no ato cognitivo.

Há uma correspondência entre esses movimentos das potências tanto na ordem corpórea quanto na ordem anímica. A continuidade (cf. o *PCP<sub>ad</sub>*) e a subordinação (cf. *PSD*) dessas potências são fundamentais para justificar o conhecimento do mundo exterior. Assim, Olivi encontra um modo de descrever o acesso da mente ao mundo exterior em conformidade com sua teoria da matéria, e sem implicar (como se disse) nos problemas do dualismo de substância.

Ora, os desempenhos básicos da alma racional são conhecer e querer, porquanto sejam os únicos que podem ter como suporte a matéria espiritual. A potência volitiva é indeterminada em seu desempenho, ou seja, pode, por si, determinar os objetos, os modos de ação e fins para si. Essa indeterminação da vontade é um pressuposto essencial à indeterminação com relação aos objetos ( $T_3$ ). Portanto, a potência volitiva, em razão de sua indeterminação frente ao objeto, tem primazia na determinação do objeto em relação às outras potências ( $T_p$ ). Essa é uma das condições para que a atenção intencional (cf.  $At_2$ ) seja orientada pela vontade na seleção de objetos, previamente o ato de apreensão das qualidades, ou seja, anterior ao ato de apreensão.

A potência volitiva, considerada como uma potência indeterminada quanto ao objeto, é fundamental para ser a operadora da atenção que garante a seleção e a variação dos objetos como termos. A passagem da atenção de um objeto de cognição para outro é explicada como um desempenho da volição.

O intelecto determina o grau de certeza do conhecimento alcançado pelas potências, isso o faz ao ajuizar acerca das potências em seus atos e respectivos objetos. Assim o ato de ajuizar é modo expressivo da potência intelectiva que segue uma certa ordem de necessidade natural, pois não pode decidir sobre a verdade do ato de apreensão das qualidades sensoriais dos objetos. Assim, após a

atenção ter orientado a potência apreensiva ao objeto, não há decisão no ato, mas juízo perceptual.

Entretanto, a cognição perceptual não pode ser o caso somente com as potências racionais, pois é necessário que possa acessar ao mundo exterior. E somente pode acessar o mundo exterior mediante uma potência sensitiva, na medida em que a forma sensitiva da matéria corporal e da matéria espiritual é o que pode estabelecer o vínculo entre a mente e o corpo. Daí a necessidade das potências apreensivas como os sentidos para que o acesso às qualidades dos objetos exteriores seja possível.

Os sentidos exteriores se caracterizam por serem potências sensórias específicas ao apreender qualidades sensíveis específicas dos objetos. O fato é que os objetos, sem a apreensão, não recebem qualquer classificação, são *incognita et innominata* – ou seja, o mundo exterior é acessado justamente pelo desempenho dos sentidos. A função específica dos sentidos exteriores é mediar a apreensão perceptual das qualidades sensíveis específicas dos objetos reais. E a unidade das percepções é resultante do desempenho do sentido comum.

Disso se segue que a percepção de objetos exteriores, na condição atual de humanos com órgão sensoriais, nos dá a certeza de que (1) há objetos realmente existentes presentes durante o desempenho perceptual, mas não nos garante a certeza de que sejam aptos a perceber todas as notas características dos objetos. E (2) as qualidades sensoriais apreendidas são justamente aquelas que podem ser apreendidas dada a coligação da mente com os corpos exteriores enquanto absorvem essas qualidades em si. Daí, há certeza que as qualidades sensíveis apreendidas dizem respeito aos objetos enquanto termos da atenção intencional.

O sentido comum não acessa as qualidades sensíveis diretamente, ele atenta para o ato dos sentidos particulares. O ato intencional é orientado ao ato perceptual e, assim, atinge pela mediação dos sentidos particulares os objetos perceptivos. A mediação depende dos órgãos sensórios como instrumentos coligados aos sentidos exteriores. Como o sentido comum não possui um órgão sensório, não pode, via coligação natural com o corpo, ter um acesso direto às qualidades sensíveis dos objetos.

O sentido comum tem por modo de ação converter a atenção para este ou aquele ato dos sentidos exteriores. Portanto, o sentido comum somente apreende presentemente e imediatamente o ato apreensivo dos sentidos exteriores.

Entretanto, isto somente pode ser aceito se considerarmos a primazia da imediaticidade e a cláusula do ato intencional (Cai). Assim, o acesso às qualidades sensíveis depende dos sentidos exteriores.

A atividade do ato perceptual está na orientação do desempenho do sentido comum em voltar a atenção o ato perceptual dos sentidos exteriores. Nota-se que não é um ato de segunda ordem, pois o sentido comum apreende imediatamente o ato dos sentidos exteriores. Mas a capacidade de orientar a atenção essencial ao ato perceptual.

Olivi afirma a atividade das potências anímicas no desempenho perceptual, ou seja, que a percepção é ativa. A potência cognitiva ativa é aquela indeterminada quanto ao objeto, ou seja, que pode se dirigir intencionalmente ao objeto, sem que o objeto determine a sua percepção. Ora, se há tal potência ativa, então é possível que o ato seja imediato. A imediaticidade do ato depende então da condição ativa das potências anímicas.

Uma consequência sistemática pode-se dizer que na teoria da cognição de Olivi não há a necessidade de instanciar um intermediário entre o objeto e as potências cognitivas no desempenho da cognição dos objetos exteriores presentes. Assim, ele mostra ser supérfluo uma teoria das *species* para o ato da apreensão sensorial do objeto presente. Embora, a *species* seja fundamental para outros desempenhos do sentido comum como a memória e a imaginação. Esses casos merecem um tratamento próprio à luz da teoria da atenção em Olivi, o que não foi feito nesta tese.

Outra consequência sistemática é a atenção cognitiva, ou qualquer que seja a força da potência cognitiva para acessar os objetos, não pode ser descrita em termos de uma projeção (física) da alma até o objeto, nem mesmo do objeto até a alma. Se há uma projeção ela tem de ser de ordem espiritual, portanto, somente em sentido figurativo ou analógico poderia ser comparado ao desempenho da atenção intencional.

Por fim, a atenção intencional é uma modificação primitiva da potência cognitiva para estar orientada ao objeto terminado, seja por uma operação da vontade ou da coligação natural. A atenção intencional garante o acesso ao mundo exterior em desempenhos cognitivos de apreensão (e volição) sem recorrer à *species*, pois descreve a condição em que a potência acessa imediatamente o objeto. A condição necessária para a potência cognitiva realizar um ato completo

ao intencionar perceptualmente os objetos do mundo exterior é, portanto, a atenção intencional.

## REFERÊNCIAS

### Fontes Primárias

- OLIVI, Petrus Iohannis. **Quaestiones in Secundum Librum Sententiarum**. Edit. Bernardus Jansen, Quaracchi: Collegium S. Bonaventurae, *Bibliotheca Franciscana Scholastica Medii Aevi*. 1922–26. (Volume I- III).
- OLIVI, Petrus Iohannis. **Quodlibeta quinque**. Ad fidem codicum nunc primum edita cum introductione historico-critica. Ed. et cur. S. Defraia, Grottaferrata: 2002, pp. LVI-143\*-355.
- OLIVI, Petrus Ioannis. *Quaestiones Logicales*. Ed. by Stephen Brown. **Traditio**, v. 42, pp. 335-388, 1986.
- OLIVI, Peter of John. **Principia quinque in Sacram Scripturam, Postilla in Isaiam et in I Ad Corinthios**. Editado por David Flood, O.F.M., Gedeon Gál O.F.M., Franciscan Institute Publications. New York: St. Bonaventure University, 1997.
- OLIVI, Petrus Ioannis. *Epistola ad R*. In. **Quodlibeta**. Petri Joa[n]nis P[re]ue[n]zalis Doctoris Sole[n]nissimi Or. Minor[um]. Venice: Lazarus de Suardis, 1509.
- OLIVI, Petrus Ioannis. **Lectura super Apocalipsim**. Manuscrito. Lat. 713. Biblioteca Nacional de Paris. Transcrição de Paolo Vian. Disponibilizado on line por Alberto Forni In: <<http://www.danteolivi.com/Metamorfofi/pdf/Lectura%20super%20Apocalipsim.pdf>>. 2009.

### Fontes Secundárias

- ALHACEN. **Alhacen's theory of visual perception**: A Critical Edition, with English Translation and Commentary of the First Three Books of Alhacen's *De aspectibus*, the Medieval Latin Version of Ibn al-Haytham's *Kitabal-Manazir*. Philadelphia: American Philosophical Society, v. II, 2001. 339-819 p.



- ARISTÓTELES. **Metafísica**. Tradução de Valentín García Yebra. Madrid: Ed. Gredos, 1990. 830 p.
- ARISTÓTELES. **De Anima**. *Sobre a Alma*, tradução de Ana Maria Lóio, Obras Completas. São Paulo: Martins Fontes, 2013. 136 p.
- AQUINO, Thomas. **Corpus Thomisticum**. Subsidia studii ab Enrique Alarcón collecta et edita Pompaelone ad Universitatis Studiorum Navarrensis aedes ab A.D. MM., 01 jan 2006. Disponível em: <<http://www.corpusthomisticum.org/>>. Acesso em 10 Out. 2012.
- AVICEBRON. Avicenbrolis (Ibn Gebirol) **Fons Vitae**. Ex Arabico in Latinum Translatus ab Johanne Hispano et Dominico Gundissalino. Münster: Formis Aschendorffianis, 1892. 209 p.
- S. BONAVENTURAE. **Commentaria In quatuor Libros Sententiarum** Magistri Petri Lombardi. Tomus I. (Distributio II). Ad Claras Aquas (Quaracchi). Prope Florentiam Ex Typographia Collegii S. Bonaventurae. 1883.
- S. BONAVENTURAE. **Commentaria In quatuor Libros Sententiarum** Magistri Petri Lombardi. Tomus 2. Ad Claras Aquas (Quaracchi). Prope Florentiam Ex Typographia Collegii S. Bonaventurae. 1885.
- S. BONAVENTURAE. **Collationes in Hexaméron**. Opuscula Varia Theologica. Tomus V, Ad Claras Aquas (Quaracchi). Prope Florentiam Ex Typographia Collegii S. Bonaventurae. 1891.
- DACI, Boethius. *Opera: Quaestiones de generatione et corruptione, quaestiones super libros physicorum.*, v. 5, p. II. ed. G.Sajó, v. II, Hauniae: G.E.C. Gad, 1974.
- S. AURELII Augustini. **Opera Omnia**: Patrologiae Latinae Elenchus. Disponível em: <<http://www.augustinus.it/latino/>>. Acesso em 25 Jan. 2014.

AVERROIS Cordubensis: **Commentarium Magnum in Aristoteles De Anima Libros**. Edt. F. S. Crawford. Cambridge: The Mediaeval Academy of America, 1953.

GANDAVO, Henrique de. *Opera Omnia*. VI, **Quodlibet II**, edt. R. Wielockx. Leuven University Press. E. J. Brill, Leiden, 1983.

OCKHAM, Guillelmi de. *Opera Philosophica et Theologica. Quaestiones in Librum Quartum Sententiarum (Reportatio)*. VII, Edit. Rega Wood and Gedeon Gál. OFM. St. Bonaventure University, NY: The Franciscan Institute, 1984.

### **Bibliografia Secundária**

ADRIAENSSEN, H. T. Peter John Olivi on Perceptual Representation. **Vivarium**, v. 49, p. 324-352, 2011.

BÉRUBÉ, C. Olivi, critique de Bonaventure et Henri de Gand. In: BÉRUBÉ, C. **De L'Homme à Dieu selon Duns Scot, Henri de Gand et Olivi**. Roma: Istituto Storico dei Cappuccini, 1983. p. 19-79.

BAUR, L. **Die Philosophischen Werke des Robert Grossetesteh**, Bischofs von Lincoln. Münster i. W.: Aschendorff, 1917. 298 p.

BETTONI, E. **Le Dottrine filosofiche di Pier di Giovanni Olivi**: saggio. Milano: Vita e Pensiero, 1959. 534 p.

BOUREAU, A. Le conception de Relation chez Pierre de Jean Olivi. In: BOUREAU, A.; PIRON, S. **Pierre de Jean Olivi (1248-1298)**: Pensée Scolastique, Dissidence et Société. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1999. p. 41-55.

BRENTANO, F. **Psychology from an Empirical Standpoint**. London, New York: Routledge, 1995. 322 p.

- BURR, D. **L'Histoire de Pierre Olivi**: Franciscan Persécuté. Tradução de François-Xavier Putallaz. Fribourg, Paris: Editions Universitaires de Fribourg, Cerf, 1997. 296 p.
- BURR, D. **The spiritual Franciscans**: from protest to persecution in the century after Saint Francis. Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 2001. 427 p.
- CENCI, M. P. Composição e simplicidade na teoria da matéria de Pedro de João Olivi. **Thaumazein**, Ano VII, v. 8, n. 15, Santa Maria, p. 43-58, 2015.
- CENCI, M. P. A indeterminação da vontade em Pedro de João Olivi. **Thaumazein**, Ano V, n. 11, Santa Maria, p. 246-65, 2013.
- CENCI, M. P. Atenção e Cognição em Pedro de João Olivi. **Veritas (Porto Alegre)**, v. 63, n. 3, p. 933–955, 2018.
- DALES, R. **The problem of the rational soul in the Thirteenth Century**. Leiden, New York, Köln: Brill, 1995. 214 p.
- DALES, R. C. D.; FREIBERGS, G. **Aspectus et affectus**: essays and editions in Grosseteste and Medieval intellectual life in honor of Richard C. Dales. New York: AMS Press, 1993. 137 p.
- DENZINGER, H. **Enchiridion symbolorum**: Definitionum et declarationum de rebus fidei et morum. Undecima editio. ed. Freiburg im Breisgau: B. HERDER, 1911. 692 p.
- DUBA, W. Pierre de Jean Olivi et l'action instantanée. In: KÖNIG-PRALONG, C.; RIBORDY, O.; SUAREZ-NANI, T. **Pierre de Jean Olivi, philosophe et théologien**: actes du colloque de philosophie médiévale, 24-25 octobre 2008. Berlin, New York: de Gruyter, 2010. p. 169-180.
- DUMMONT, S. The Origin of Scotus's Theory of Synchronic Contingency. **The Modern Schoolman**, n. 72, p. 149-167, Jan./Mar. 1995.

- FUSSENEGGER, G. "Littera septem sigillorum" contra doctrinam Petri Ioannis Olivi edita. **Archivum Franciscanum Historicum**, v. 47, p. 45-53, 1954.
- GONÇALVES, J. C. **Homem e Mundo em São Boaventura**. Braga: Fundação Calouste Gulbenkian, 1970. 532 p.
- HIRVONEN, V.; HOLOPAINEN, T. J.; TUOMINEN, M. **Mind and Modality**: Studies in the History of Philosophy in Honour of Simo Knuuttila. Leiden, Boston: Brill, 2006. 390 p.
- HONNENFELDER, L. **João Duns Scotus**. Tradução de Roberto Hofmeister Pich. São Paulo: Loyola, 2012. 260 p.
- HORN, C. **Agostinho**: conhecimento, linguagem e ética. Tradução de Roberto Hofmeister Pich. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2008. 244 p.
- JAMES, W. **The Principles of Psychology**. Cambridge, Massachusetts, London: Harvard University Press, v. 1-2, 1893. 1302 p.
- JANSEN, B. Prolegomena. In: OLIVI, P. I. **Quaestiones in Secundum Librum Sententiarum**. Quaracchi: Collegii S. Bonaventurae, v. II, 1924. p. i-xv.
- JANSEN, B. Olivi, o mais velho representante escolástico do conceito hodierno de movimento. **Scintilla**, v. 2, n. 1, p. 181-s/d, 2005. Tradução da Equipe Editorial.
- KÖNIG-PRALONG, C. Olivi et le formalisme Ontologique. lectures d'Aristote, d'Averroès, et critique d'Albert? In: KÖNIG-PRALONG, C.; RIBORDY, O.; SUAREZ-NANI, T. **Pierre de Jean Olivi - Philosophe et théologien**. Berlin, New York: de Gruyter, 2010. p. 135-165.
- KÖNIG-PRALONG, C. Form and Matter. In: LAGERLUND, H. **Encyclopedia of Medieval Philosophy**: Philosophy Between 500 and 1500. Dordrecht, Heidelberg, London, New York: Springer, 2011. p. 356-361.

KANE, R. **The significance of Free Will**. New York: Oxford Press, 1996. 268 p.

KAYE, S. M. Why the Liberty of Indifference Is Worth Wanting: Buridan's Ass, Friendship, and Peter John Olivi. **History of Philosophy Quarterly**, v. 21, n. 1, p. 21-42, Jan. 2004.

KÄRKKÄINEN, P. Internal Sense. In: LAGERLUND, H. **Encyclopedia of Medieval Philosophy: Philosophy Between 500 and 1500**. Dordrecht, Heidelberg, London, New York: Springer, 2011. p. 564-567.

KÄRKKÄINEN, P. Sense Perception, Theories of. In: LAGERLUND, H. **Encyclopedia of Medieval Philosophy: Philosophy Between 500 and 1500**. Dordrecht, Heidelberg, London, New York: Springer, 2011. p. 1182-1185.

KING, P. Why Isn't the Mind-Body Problem Medieval? In: LAGERLUND, H. **Forming the Mind: Essays on the Internal Senses and the Mind/Body Problem from Avicenna to the Medical Enlightenment**. Dordrecht: Springer, 2007. p. 187-206.

KOROLEC, J. B. Free will e free choice. In: KRETZMANN, N. et al. **The Cambridge History of Later Medieval Philosophy**. From the rediscovery of Aristotle to the desintegration of Scholasticism (100-1600). Cambridge: Cambridge University Press, 1997. p. 629-641.

LABERGE, D. **Petrus Johannis Olivi: Tria scripta sui ipsius apologetica: annorum 1283 et 1285**. Florentiae: Typ. Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas, 1935. 154 p.

LAGERLUND, H. **Forming the Mind: Essays on the Internal Senses and the Mind/Body Problem from Avicenna to the Medical Enlightenment**. Dordrecht: Springer, 2007. 356 p.

LAGERLUND, H. The Terminological and Conceptual Roots of Representation in the Soul in Late Ancient and Medieval Philosophy. In: LAGERLUND, H.

**Representation and Objects of Thought in Medieval Philosophy.** Hampshire, Burlington: Ashgate, 2007. p. 11-32.

LAGERLUND, H. Skeptical Issues in Commentaries on Aristotle's Posterior Analytics: John Buridan and Albert of Saxony. In: LAGERLUND, H. **Rethinking the History of Skepticism: The Missing Medieval Background.** Leiden: Brill, 2010. p. 193-214.

LAMPORT, L. Buridan's Principle. **Foundations of Physics**, v. 4, n. 8, p. 1056-1066, 2012.

LEIBNIZ, G. W. F. **New Essays on Human Understanding.** Tradução de Jonathan Bennett. Peter Remnant. Cambridge: Cambridge University Press, 1996. 528 p.

MATTHEWS, G. B. Animals and the Unity of Psychology. **Philosophy**, v. 53, n. 206, p. 437-454, Oct. 1978.

MATTHEWS, G. B. Augustine and Descartes on the souls of animals. In: CRABBE, M. J. C. **From Soul to Self.** London; New York: Routledge, 1999. p. 89-107.

MCEVOY, J. **Robert Grossetest.** Oxford; New York: Oxford University Press, 2000. 219 p.

MOLE, C. Attention. **Stanford Encyclopedia of Philosophy**, 21 de Agosto de 2013. Disponível em: <<http://plato.stanford.edu/entries/attention/>>. Acesso em: 2 nov. 2014.

NASCIMENTO, C. A. R. do. **De Tomás de Aquino a Galileu.** Campinas: IFCH/UNICAMP, 1995. 218 p.

NICKL, P. Libertas proprie non est nisi in voluntate: Libertà e soggettività in Pietro di Giovanni Olivi. In: KÖNIG-PRALONG, C.; RIBORDY, O.; SUAREZ-NANI, T. **Pierre de Jean Olivi, philosophe et théologien: actes du colloque de**

philosophie médiévale, 24-25 octobre 2008. Berlin, New York: de Gruyter, 2010. p. 355-368.

NOBRE, A. C.; KASTNE, S. **The Oxford Handbook of Attention**. Oxford: Oxford University Press, 2014. 1264 p.

OLIVI, P. D. J. **La matière**. Tradução de C. König-Pralong, O. Ribordy et A. Robiglio traduction et notes par T. Suarez-Nani. Paris: Vrin, 2009. 360 p.

PASNAU, R. Olivi on the Metaphysics of Soul. **Medieval Philosophy and Theology**, v. 6, p. 109-132, 1997.

PASNAU, R. **Theories of cognition in the later Middle Ages**. Cambridge: Cambridge University Press, 1997. 330 p.

PASNAU, R. Peter Jonh Olivi. In: CRAIG, E. **Routledge Encyclopedia of Philosophy**: Index. New York: Routledge, v. 7, 1998. p. 95-97.

PASNAU, R. Olivi On Human Freedom. In: BOUREAU, A.; PIRON, S. **Pierre de Jean Olivi (1248-1298)**: Pensée Scolastique, Dissidence spirituelle et Société. Paris: Vrin, 1999. p. 15-25.

PASNAU, R. Human Nature. In: MCGRADY, A. S. **The Cambridge Companion to Medieval Philosophy**. Cambridge: Cambridge University Press, 2003. p. 208-230.

PASNAU, R.; TOIVANEN, J. "Peter Jonh Olivi.". **The Stanford Encyclopedia of Philosophy** (Summer 2013 Edition). Ed. Edward N. Zalta. 15 de March de 2014 <<http://plato.stanford.edu/archives/sum2013/entries/olivi/>>. 2013.

PERLER, D. **Théories de l'intentionnalité au moyen âge**. Paris: J. Vrin, 2003. 169 p.

PETAGINE, A. La materia como ens in potentia tantum. Tra la posizione di Sigieri de Brabante e la critica di Pietro di Giovanni Olivi. In: OLIVIER RIBORDY, T.

- S.-N. C. K.-P. **Pierre de Jean Olivi - Philosophe et Théologien**. Berlim, New York: de Gruyter, 2010. p. 295-323.
- PICH, R. H., 'Ensaio Introdutório - Contingência e Liberdade', in Duns Scotus, J. **Textos sobre poder, conhecimento e contingência**, trans. by Roberto Hofmeister Pich, Porto Alegre: EDIPUCRS, 2008. 508 p.
- PIRON, S. Les œuvres perdues d'Olivi: essai de reconstitution. **Archivum Franciscanum Historicum**, v. 91, n. 3/4, p. 357-394, 1998.
- PIRON, S. La liberté divine et la destruction des idées chez Olivi. In: BOUREAU, A.; PIRON, S. **Pierre de Jean Olivi (1248-1298). Pensée scolastique, dissidence spirituelle et société**. Paris: Vrin, 1999. p. 71-89.
- PIRON, S. Olivi et les averroïstes. **Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie**, v. 53, n. 1/2, p. 251-309, 2006.
- PIRON, S. L'Expérience subjective selon Pierre de Jean Olivi. In: BOULNOIS, O. **Généalogies du sujet. De saint Anselme à Malebranche**. Bibliothèque d'histoire de la philosophie. ed. Paris: Vrin, 2007. p. 43-54.
- PIRON, S. **Recherches D'Histoire Intellectuelles des Sociétés Médiévales**. Paris: Université D'Orléans, 2010.
- PLANTINGA, A. **Warrant and Propter Function**. New York: Oxford University Press, 1993b. 256 p.
- PORZIA, F. Colligantia Naturalis. In: CAROLI, E. **Dizionario Bonaventuriano**. Pádova: Editrici Francescane, 2008. p. 250-252.
- PUTALLAZ, F.-X. **Insolente Liberté. Controverses et condamnations au XIIIe. Siècle**. Fribourg: Editions Universitaires Fribourg, 1995. 339 p.
- PUTALLAZ, F.-X. **Figures Franciscaines: de Bonaventure à Duns Scot**. Paris: Editions du Cerf, 1997. 184 p.



- PUTTALAZ, F.-X. **La connaissance de soi au XIIIe siècle**: de Matthieu d'Aquasparta à Thierry de Freiberg. Paris: Vrin, 1991. 444 p.
- PUTNAM, H. **Reason, Truth and History**. New York: Cambridge Press, 1981. 223 p.
- REMES, P.; SIHVOLA, J. **Ancient Philosophy of the Self**. Dordrecht; London: Springer, 2008. 272 p.
- RESCHER, N. Choice without Preference. A Study of the History and of the Logic of the Problem of "Buridan's Ass. **Kant-Studien**, v. 51, n. 1-4, p. 142-175, 1959.
- RIBORDY, O. *Materia Spiritualis: Implications anthropologiques de la Doctrine de la matière développée par Pierre de Jean Olivi*. In: OLIVIER RIBORDY, T. S.-N. C. K.-P. **Pierre de Jean Olivi - Philosophe et théologien**. Berlin, New York: de Gruyter, 2010. p. 181-228.
- RODE, C. Peter of John Olivi on representation and self-representation. **Quaestio**, v. 10, p. 155-166, 2010.
- RODOLFI, A. Pietro di Giovanni Olivi e il dibattito sull'attualità della materia. In: RIBORDY, O.; SUAREZ-NANI, T.; KÖNIG-PRALONG, C. **Pierre de Jean Olivi - Philosophe et théologien**. Berlin, New York: de Gruyter, 2010. p. 253-293.
- ROSS, S. D. **Aristotle**. 6th. ed. London: Routledge, 2005. 322 p.
- SCHNEIDER, T. **Die Einheit des Menschen**: Die anthropologische Formel "anima forma corporis" im sogenannten Korrektorienstreit und bei Petrus Johannis Olivi: Ein Beitrag zur Vorgeschichte des Konzils von Vienne. 2a. ed. Münster: Aschendorff, 1988. 288 p.

- SILVA, J. F. Augustine on Active Perception. In: SILVA, J. F.; MIKKO YRJÖNSUURI **Active Perception in the History of Philosophy: from Plato to Modern Philosophy.** New York, Dordrecht, London : Springer, 2014. p. 69-98.
- SILVA, J. F.; TOIVANEN, J. The active nature of the soul in the sense perception: Robert Kilwardby and Peter Olivi. **Vivarium**, Leiden, n. 48, p. 245-278, 2010.
- SILVA, J. F.; YRJÖNSUURI, M. **Active Perception in the History of Philosophy: from Plato to Modern Philosophy.** New York, Dordrecht, London : Springer, 2014. 293 p.
- SPRUIT, L. **Species Intelligibilis: from perception to Knowledge: Classical Roots and Medieval Discussions.** Leiden: E. J. Brill, v. I, 1994. 452 p.
- SPRUIT, L. **Species Intelligibilis: from Perception to Knowledge: Renaissance Controversies, later Scholasticism, and the Elimination of the intelligible Species in Modern Philosophy.** Leiden, New York, Köln: E. J. Brill, v. II, 1995. 590 p.
- STEENBERGHEN, F. V. **La philosophie au XIIIe siècle.** Louvain: Publications Universitaires, 1966. 594 p.
- SUAREZ-NANI, T. Pierre de Jean Olivi et la subjectivité Angélique. **AHDLMA**, v. 70, p. 233-316, 2003.
- SUAREZ-NANI, T. Introduction. In: OLIVI, P. D. J. **La matière.** Tradução de O. Ribordy et A. Robiglio, T. Suarez-Nani C. König-Pralong. Paris: Vrin, 2009. p. 7-60.
- SUAREZ-NANI, T. Notes pour l'histoire de la réception de Pierre de Jean Olivi. In: RIBORDY, O.; SUAREZ-NANI, T.; KÖNIG-PRALONG, C. **Pierre de Jean Olivi - Philosophe et théologien.** Berlin, New York: de Gruyter, 2010. p. 327-355.

- TACHAU, K. H. **Vision and certitude in the age of Ockham**: optics, epistemology and the foundation of semantics: 1250-1345. Leiden: Brill, 1988. 428 p.
- TESKE, R. J. **To know God and the soul**: Essays on the thought of Saint Augustine. Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 2008. 289 p.
- TOIVANEN, J. **Animal Consciousness**: Peter Olivi on Cognitive Functions of the Sensitive Soul. Jyväskylä: Jyväskylä University Printing House, 2009. 369 p. Jyväskylä Studies in Education, Psychology and Social Research (Dissertation).
- TOIVANEN, J. **Perception and the Internal Senses**: Peter of John Olivi on the Cognitive Functions of the Sensitive Soul. Leiden: Brill, 2013. 388 p.
- TOIVANEN, J. Peter Olivi on Internal Senses. **British Journal for the History of Philosophy**, v. 15, n. 3. p. 427-454. 2007.
- WICKENS, C. D.; MCCARLEY, J. S. **Applied Attention Theory**. Boca Raton, London, New York: CRC Press, 2008. 225 p.
- YRJÖNSUURI, M. Perceiving One's Own Body. In: KNUUTTILA, S.; KÄRKKÄINEN, P. **Theories of perception in Medieval and Early Modern Philosophy**. Dordrecht: Springer, v. 6, 2008. p. 101-116.



DISSERTATIO  
FILOSOFIA