

Revista Filosófica de Coimbra

vol.19 | n.º37 | 2010

Maria Luísa Portocarrero
Mário Santiago de Carvalho
Alexandre Franco de Sá
Luís António Umbelino
Luís G. Soto
José Filipe Silva
Joaquim Braga
Maria da Conceição Camps
Pedro Miguel Panarra
Immanuel Kant

ALMA HUMANA E PLURALISMO DE FORMAS EM ROBERTO KILWARDBY

JOSÉ FILIPE SILVA*

Resumo: O século XIII caracteriza-se pela confluência de múltiplas linhas de orientação filosófica, resultado em particular da entrada em circulação de textos aristotélicos até então desconhecidos. Um dos temas de maior consequência é, sem dúvida, a alma e a sua relação com o corpo. Este artigo analisa em detalhe a teoria do composto humano proposta por Roberto Kilwardby, teoria essa que se caracteriza pela defesa de uma pluralidade de formas substanciais compatível com a unidade da alma e da pessoa humana.

Palavras-chave: alma, unidade, unicidade, pluralismo, forma substancial, matéria, matéria-prima, agregação, composição, simplicidade, Proibição de Oxford, Boaventura, Roberto Kilwardby, Tomás de Aquino.

Abstract: The Thirteenth Century is characterized by the crossroads of many philosophical strands which are the result, for the most part, of the so-called ‘New Aristotle’. One of the topics most discussed is, beyond doubt, the soul and its relation to the body. The present article focuses on the theory of the human composite as advocated by Robert Kilwardby. According to this theory, there is a plurality of substantial forms, which is compatible with the unity of the soul and of the human person.

Key-Words: soul, unity, unicity, pluralism, substantial form, matter, prime matter, aggregation, composition, simplicity, Oxford Prohibitions, Bonaventure, Robert Kilwardby, Thomas Aquinas.

* Investigador do Departamento de História e Etnologia da Universidade de Jyväskylä (Finlândia) e da *Philosophical Psychology, Morality and Politics Research Unit – Centre of Excellence, Academy of Finland*.

I. *Notas prévias*

É possível afirmar com convicção que nenhuma área de investigação filosófica conheceu maior desenvolvimento nas últimas décadas do que a relativa ao período medieval. Este desenvolvimento permitiu, não só um conhecimento aprofundado das figuras mais proeminentes do pensamento medieval – Anselmo, Abelardo, Boaventura, Tomás de Aquino, Duns Escoto, Guilherme de Ockham, para nomear apenas algumas – mas também uma melhor compreensão de figuras ‘menores’ do período. Tal como a nova vaga nos estudos históricos permitiu alargar a nossa compreensão dos movimentos sociais, económicos e intelectuais das nossas sociedades, estes novos dados da história da filosofia permitem-nos hoje perceber de modo mais rigoroso os movimentos próprios da especulação filosófica medieval, confirmando nuns casos e corrigindo noutros, a compreensão geral formulada antes de tais investigações. O Dominicano Roberto Kilwardby (1215?-1279) é um dos autores beneficiados nesta ‘nova vaga’ e numerosos estudos têm sido recentemente realizados (outros em via de realização) que esclarecem o pensamento deste autor permitindo, deste modo, asseverar a importância da sua contribuição para o pensamento do período.¹ Motivado pela convicção de que nenhum outro aspecto do seu pensamento teve mais consequências do que a sua posição relativa à simplicidade da alma e à pluralidade de formas substanciais, o presente texto organiza-se em torno desta temática.²

¹ Para uma introdução à vida e ao pensamento de Kilwardby, cf. Silva, J.F., «Robert Kilwardby» in Lagerlund, H. (ed), *Encyclopedia of Medieval Philosophy*, Dordrecht 2010 (no prelo); para uma extensa e actualizada bibliografia do e sobre o autor, cf. Silva, J.F., *The Human Soul in Robert Kilwardby's Natural Philosophy and Theology*, Tese de Doutoramento inédita, Faculdade de Letras da Universidade do Porto 2009, 283-313. De fora, por evidentes razões de espaço, deixámos o que nos parece ser um dos aspectos mais originais do pensamento de Kilwardby, a sua teoria da percepção sensível. Para uma discussão deste aspecto, cf. Silva, J.F., «Robert Kilwardby on Sense Perception» in Knuuttila, S. & Kärkkäinen, P. (eds), *Theories of Perception in Medieval and Early Modern Philosophy*, Dordrecht 2008, 87-99.

² O debate em torno da unicidade versus pluralidade de formas substanciais tem merecido a atenção de vários estudiosos. Entre os estudos mais importantes destacam-se: Zavalloni, R., *Richard de Mediavallia et la controverse sur la pluralité des formes*, Lovaina 1951 (sem dúvida o mais completo dos estudos sobre o tema que conhecemos; Dales, R.C., *The Problem of the Rational Soul in the Thirteenth Century*, Leiden 1995 (que recupera no essencial, embora sendo posterior tenha acesso a edições dos textos que Zavalloni não dispunha; mesmo assim o texto de Zavalloni é, curiosamente, mais útil); Lottin, O., *Psychologie et morale aux XIIe et XIIIe siècles*, Lovaina-Gembloux 1942-60 (7 vols; ver em particular vol. I, *Problèmes de Psychologie*, 1957); Callus, D.-A., «The Origins of the

Antes de entrar na caracterização da doutrina kilwardbiana do composto humano, talvez seja útil apresentar, ainda que brevemente, as linhas mestras das posições em confronto, isto é, da unicidade e do pluralismo de formas substanciais no composto humano.³ A teoria segundo a qual no ser humano existe apenas uma forma substancial pressupõe a existência de uma matéria prima que é o *substratum* de mudança substancial, matéria prima essa que é entendida como pura potencialidade;⁴ que uma forma substancial informa directamente esta matéria prima e que todas as formas posteriores a esta constituição da substância são formas acidentais; que

Problem of the Unity of Form», *The Thomist* 24 (1961) 257-85; «Introduction of Aristotelian Learning to Oxford», *Proceedings of The British Academy* 29 (1943) 229-81; *The Condemnation of St. Thomas at Oxford*, Oxford 1955. Breves mas úteis tratamentos do tema podem ser encontrados em Adams, M. McCord, *William Ockham*, Notre Dame, Ind. 1987; para autores pós-medievais, ver Michael, E., «Averroes and the Plurality of Forms» *Franciscan Studies* 92 (1992) 155-82; *Idem*, «Descartes and Gassendi on Matter and Mind: From Aristotelian Pluralism to Early Modern Dualism» in Brown, Stephen F. (ed), *Meeting of the Minds*, Turnhout 1998, 145-66. Entre os textos medievais exclusivamente dedicados ao tema, ver Ricardo Knapwell, *De unitate formae*, ed. F. Kelley; Ricardo de Mediavila, *De gradum formarum*, in Zavalloni, R., *Richard de Mediavila...*; Egídio de Lessines, *De unitate formae*, in *Le Traité «De Unitate Formae» de Gilles de Lessines*, ed. M. De Wulf, Lovaina 1901. Uma apresentação breve dos dois lados do debate pode ser encontrada em Francisco Suárez, *Disputationes metaphysicae*, ed. Vivès, Hildesheim 1965, XV: *De causa formali substantiali*, especialmente secção 10 (trad. J. Kronen & J. Reed, *On the Formal Cause of Substance: Metaphysical Disputation XV*, Milwaukee, WI 2000, 127-67).

³ Note-se o uso (comum na literatura secundária) do termo ‘unicidade’ e não ‘unidade’, que se justifica porque em causa está, não a concepção da alma ou do ser humano como uma unidade, mas da natureza simples desta(s) unidade(s).

⁴ Tomás de Aquino, *De ente et essentia*, in *Sancti Thomae de Aquino Opera Omnia issu Leonis XIII P.M.* edita, ed. Fratrum Praedicatorum, Roma 1976, t. 43, c. 2, 370-71. (Para mais referências, ver Lang, David P., «The Thomistic Doctrine of Prime Matter» *Laval Théologique et Philosophique* 54:2 (1998) 367-85.) Marilyn McCord Adams e Richard Cross notam e bem no seu artigo que, embora para Aristóteles a matéria prima (conceito de qualquer modo bastante discutido) seja receptividade a qualquer forma, a negação a esta matéria de qualquer actualidade, é uma originalidade e um «step further» que coloca em causa (como a consideram Escoto e Ockham) a sua função como *substratum* de mudança substancial (cf. «What’s Metaphysically Special About Suppositis? Some Medieval Variations on Aristotelian Substance» *Aristotelian Society Supplementary Volume* 79:1 (2005) 18). Também Macken, R., («Le statut philosophique...», 209) que faz notar que a pura potencialidade da matéria é uma interpretação tomista de Aristóteles. Cf. Aristóteles, *De generatione et corruptione* 332a3-18; 334a15-25; b2-7; sobre Aristóteles, ver Robinson, H.M., «Prime matter in Aristotle» *Phronesis* 19 (1974) 168-88; Irwin, T., *Aristotle’s First Principles*, Oxford 1988, 516, n.30 (para referências); Sorabji, R., *Matter, Space and Motion*, Londres 1988, 3-22.

qualquer composto pode ser informado por uma única forma substancial, que dá ser e unidade de modo absoluto (*simpliciter*) a esse composto,⁵ sendo por isso responsável por todos os seus predicados essenciais e todas as suas operações: é pela mesma forma substancial – intelectual – que o ser humano é ser humano, animal, ser vivo, corpo;⁶ e isto porque apenas esta forma intelectual determina o ser humano na sua espécie própria. A sucessão de princípios vitais implica a corrupção dos princípios anteriores,⁷ que passam a existir apenas virtualmente no novo composto.⁸

⁵ «Nihil enim est simpliciter unum nisi per formam unam per quam habet res esse; ab eodem enim habet res quod sit ens et quod sit una.», Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, ed. P. Caramello, Turim 1948-50, (abreviada, ST) I.76.3. Ver também ST I.76.4; *Summa contragentiles*, ed. C. Pera, P. Marc, and P. Caramello, Turim 1961-67, (abreviada, SCG) II.58: «Ab eodem aliquid habet esse et unitate»; SCG II.73.

⁶ «Sic ergo dicimus quod in hoc homine non est alia forma substantialis quam anima rationalis; et quod per eam hominem solum est homo, sed animal et vivum et corpus et substantia et ens.», *Quaestio disputata de spiritualibus creaturis*, ed. J. Cos, Roma 2000, a. 3, respondeo, 381. Cf. também Tomás de Aquino, STI.76, 3.

⁷ ST I.118, 2, ad.2. Tomás não aceita a existência de uma pluralidade de formas substanciais pela razão de que, esse ser, pertenceria simultaneamente a várias espécies; por isso, a geração de uma é a corrupção de outra. Tomistas posteriores entenderam que a solução original daquilo que Norman Kretzmann chamou de ‘radical replacement theory’, isto é, da corrupção do composto até à matéria prima com a recepção da nova forma (uma vez que uma forma substancial não admite mais nem menos), é demasiado extrema; contudo, ao fazê-lo desviam-se da doutrina de Tomás que é, a este propósito, inequívoca: «sunt multae generationes et corruptiones sese consequentes.» (SCG II.89, 9); entender o processo como contínuo implicaria conceber geração como mera alteração, diz Tomás. O argumento base de Tomás é teleológico, entendendo esta série como *in via ad speciem*. Vd. Kretzmann, N., *The Metaphysics of Creation. Aquinas’s Natural Theology in Summa Contra Gentiles II*. Oxford 1998, 376-405; Pasnau, R., *Thomas Aquinas on Human Nature*. Cambridge 2002, 120-25. O argumento parece-me, contudo, deficiente uma vez que o término da mudança (a ‘species’ do ‘in via ad speciem’) não resulta da potencialidade do ser em desenvolvimento, mas de um acto externo de criação divina (a alma racional é criada por Deus). A fonte do problema é a aplicação do princípio geral da geração substancial tal como definido por Aristóteles no *De generatione et corruptione* (I, 319a21-22) ao desenvolvimento embrionário, que implica uma continuidade na identidade do ser em desenvolvimento. Ver Ackrill, J.L., «Aristotle’s Definitions of psyche» *Proceedings of the Aristotelian Society* 73 (1972-3), 119-33; Shields, C., «A Fundamental Problem about Hylomorphism», suplemento ao artigo «Aristotle’s Psychology» in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2008 Edition)*, Edward N. Zalta (ed.), URL = <http://plato.stanford.edu/archives/win2008/entries/aristotle-psychology/>; *Idem, Order in Multiplicity. Homonymy in the Philosophy of Aristotle*, Oxford 2002, especialmente 5.2, 131-4 (Shields tenta responder (secções 5.3-4) a este problema com a distinção entre ‘non-organic bodies’ e ‘organic bodies’, que corresponde à distinção entre ‘proximate’ e ‘non-proximate matter’ (cf. Whiting, J.,

Tradicionalmente, os defensores da unicidade enfrentam dificuldades na explicação das questões teológicas da transubstanciação, ressurreição, relíquias e do estatuto ontológico do cadáver de Cristo nos três dias que se seguem à sua morte.⁹ Esta doutrina da alma como forma do corpo e forma substancial única no composto humano passa a integrar a ortodoxia Católica apenas no Concílio de Viena, em 1311-12, embora a Ordem Dominicana tivesse já, nos Capítulos de Milão e Paris (1278 e 1279, respectivamente), assumido a defesa da posição de Tomás contra outros membros da Ordem.¹⁰ Sobre quão comum era esta tese, campos dividem-

«Living Bodies» in Nussbaum, M.C., Rorty, A.O. (eds), *Essays on Aristotle's* De anima, Oxford 1992, 74-90); mas a sua aceitação, que parece inevitável, só pode ser entendida como uma negação da tese tomista da informação directa da forma substancial da matéria prima. Ver ainda James G. Lennox, «Aristotle on Genera, Species, and 'the More and the Less'» *Journal of the History of Biology* 13:2 (1980) 321-46.

⁸ Cf. Tomás de Aquino, SCG II.57; II.89; ST I.76, 3. 'Virtualmente' significa que as faculdades (*virtutes*) e as operações das formas anteriores continuam a ser realizadas pelo ser em causa, embora exercidas por uma outra forma substancial (ver adiante). Uma apresentação dos argumentos tomistas tal como entendidos pelos seus sucessores, pode ser encontrada no *Correctorium corruptorii 'Quare'*, de Ricardo Knapwell, editado por P. Glorieux em *Les première polémiques thomistes: Le correctorium corruptorii 'Quare'*, Le Sacoir 1927, em particular o artigo xxxi, 127-43 (as páginas 127-29 correspondem ao texto do *Correctorium fratris Thomae*, da autoria de Guilherme de la Mare (1279) e que é um texto extraordinariamente importante neste contexto porque a Ordem Franciscana, em 1282, recomenda a sua leitura simultânea com a *Summa Theologiae* de Tomás de Aquino).

⁹ É por esta razão que Tomás de Aquino, que num primeiro momento da sua carreira parece aceitara existência de uma forma da corporeidade, que permite dispor a matéria de modo apropriado à recepção da forma intelectual, nega esta mesma existência numa fase posterior. Cf. Wippel, J.F., *The Metaphysical Thought of Thomas Aquinas. From Finite Being to Uncreated Being*, Washington 2000, 333-40 (embora Wippel conteste, de modo veemente e original, que Tomás de Aquino tenha alguma vez realmente adoptado como sua esta a defesa da forma da corporeidade, tese defendida, entre outros, por R. Zavalloni, *Richard de Mediavilla...* 261-66. Ver também Pegis, A., *St. Thomas and the Problem of the Soul in the Thirteenth Century*, Toronto 1978, 130-31, especialmente nota 14, que concorda com Wippel). Este é um problema que se coloca de forma recorrente à posição tomista; Suárez, por exemplo, admite a existência de certas disposições acidentais na matéria anteriores (na ordem da natureza) à forma substancial. Outros tomistas, como por exemplo o autor do *Correctorium corruptorii 'sciendum'*, resolvem o problema admitindo a presença de uma forma substancial parcial (*forma partis*) que, aquando da perda da forma substancial do todo (*forma totius*), é responsável pela permanência do corpo (ver *Correctorium corruptorii 'sciendum'*, ed. P. Glorieux, in *Les première polémiques thomistes II: Correctorium corruptorii 'sciendum'*, Paris 1956, art. 31, 137-44; art. 32, 144-46).

¹⁰ Cf. Tanner, N. (ed), *Decrees of the Ecumenical Councils*, Londres-Washington 1990. É pouco claro, pelo texto das Actas, se Kilwardby poderia ser um dos visados por esta reacção; se é certo que tal faria sentido à luz dos desenvolvimentos futuros – isto é, da

-se: por um lado, existe uma tendência para assumir a questão como uma originalidade de Tomás de Aquino, o que explicaria a reacção dos ‘neo-conservadores’ Agostinianos; por outro lado, existe uma tendência para entender que a reacção à reacção dos ‘neo-conservadores’ Agostinianos, isto é, a defesa da posição de Tomás de Aquino, que foi imediata e difusa, apenas se explica se a tese da unicidade fosse já comumente aceite, excepto pelos ‘neo-conservadores’ Agostinianos.¹¹

Por outro lado, os defensores da teoria segundo a qual existe no ser humano uma pluralidade de formas substanciais defendem que o *substratum* da mudança substancial é a matéria concebida não como pura potencialidade mas como dotada de um certo grau de actualidade, que explica porque razão, de uma certa matéria, umas e não outras coisas são geradas;¹² que a cada predicado essencial¹³ deve corresponder uma forma substancial distinta, responsável por operações que lhe são próprias e exclusivas; que cada forma substancial determina o composto que informa relativamente a um certo aspecto que é compatível com a existência de outros princípios determinantes; assim, ao género e *differentiae* que constituem a definição (lógica) de uma coisa, correspondem (do ponto de vista metafísico) formas realmente existentes e constitutivas de cada coisa particular a que a definição se aplica. Tradicionalmente, o grande problema das doutrinas pluralistas é justificar a unidade do composto (que é uma dificuldade que qualquer tese dualista enfrenta).

adopção pela Ordem da posição de Tomás – a verdade é que a referência à possibilidade de punir os membros da Ordem, se provado o seu envolvimento nas críticas a Tomás, com a expulsão dos postos que ocupavam na hierarquia torna pouco provável que Kilwardby fosse directamente visado, uma vez que a nomeação como Arcebispo (de Cantuária, neste caso) não é uma competência da Ordem Dominicana. Cf. *Monumenta Ordinis Fratrum Praedicatorum Historica, III. Acta Capitulum Generalium* (vol. 1), ed. B.M. Reichert, Roma-Estugarda 1898, 199: «qui quos culpabiles invenerint in predictis, puniendi. extra provinciam emittendi, et omni officio privandi.» Ver também Wilshire, L.E., «Where the Oxford Condemnations of 1277 directed against Aquinas?» *The New Scholasticism* 48 (1964) 128.

¹¹ Cf. Callus, D.-A., «Aristotelian Learning...» 253; *The Condemnation...* 22; em contraste com a posição de Lottin, O., *Psychologie et Morale...* vol. I, 478-79. Sobre Agostinianismo e neo-Agostinianismo, ver a excelente Introdução de Marrone, S.P., *Light of Thy Countenance: Science and Knowledge of God in the Thirteenth Century*, Leiden 2001 (com extensa bibliografia).

¹² Isto é, ‘t’ é gerado a partir de ‘p’ porque em ‘p’ existe em estado potencial a forma de ‘t’; e não porque a matéria (prima) que subjaz a mudança de ‘p’ em ‘t’ é receptiva a qualquer forma, seja ela qual for.

¹³ Considera-se predicado essencial todo aquele sem o qual a coisa em causa não seria o que é.

Permanece ainda pouco claro sobre quem influenciou as diversas posições, uma vez que, não só os mesmos autores são utilizados pelos dois lados do debate, mas também diferentes aspectos do mesmo autor são utilizados por pluralistas e unicistas. Assim, Avicibrão (um autor poucas vezes referido directamente) é utilizado para afirmar a natureza compósita, em termos de matéria e forma da alma, enquanto Avicena, mais concretamente a sua doutrina das misturas elementares, é utilizado nos argumentos pluralistas para a existência de várias formas substanciais informando a mesma matéria.¹⁴ Mas o consenso relativamente à importância relativa destes dois autores permanece em aberto, sobretudo porque em grande medida os autores do século XIII tomaram conhecimento das teses dos dois autores pela mediação do mesmo autor, a saber, Gundissalino.¹⁵ Platão,¹⁶ Aristóteles e Agostinho, têm também lugar no debate, com diferentes interpretações a situá-los num ou noutra campo, com Agostinho preferencialmente no campo dos pluralistas e Aristóteles no campo dos unicistas.¹⁷ Inequívoca é a importância deste debate no século XIII, bem como a acrimónia de ambos os lados do debate, com mútuas acusações de inconsequência filosófica e heresia.¹⁸

Embora esta discussão tenha origem em problemas antropológicos e teológicos, o que distingue as duas posições são sobretudo diferentes concepções metafísicas, nomeadamente em diferentes modos de definir ‘forma substancial’ e na divergência face ao estatuto ontológico da matéria

¹⁴ Comparar as posições de Zavalloni, R., *Richard de Mediavilla...* 423-28, que insiste na importância de Avicena, e Callus, D.-A., «The Origins of the Problem of the Unity of Form» *The Thomist* 24 (1961) 257-85, que insiste na importância de Avicibrão.

¹⁵ Cf. Francis E. Kelley, na Introdução à sua edição de Richard Knapwell, *Quaestio disputata De unitate formae*, Paris 1982, 30.

¹⁶ Cf. Nardi, B., *Studi di filosofia medievale*, Roma 1979, 11. Tomás de Aquino repetidas vezes atribui a pluralidade de almas a Platão e aos Platónicos.

¹⁷ Bazán, B.C., «Pluralisme de formes ou dualisme de substances? La pensé e pré-thomiste touchant la nature de l’âme» *Revue Philosophique de Louvain* 67 (1969) 30-73; Iribarren, I., «*Responsio secundum Thomam* and the Search for an Early Thomistic School» *Vivarium* 39:2 (2001) 255-96. Embora Agostinho seja utilizado na argumentação dos defensores da tese da unicidade, frequentemente com referência a dois textos que não são da sua autoria, a saber, o *De spiritu et anima* e o *De Ecclesiasticis dogmatibus* (Tomás de Aquino refere-se a este último texto em SCG II.58; ST I.76, mas sem o atribuir a Agostinho; por seu lado Alexandre de Hales refere-se aos dois textos como sendo de Agostinho – ver texto indicado na nota 39, capítulos 1-2).

¹⁸ «*Quidam enim ponunt quod ponere unam formam in humana natura Verbo unita fidei contrariatur. Alii vero affirmant quod in eadem plures formas substantiales ponere contra fidem sit.*», Ricardo Knapwell, *Quaestio disputata...* 66 (cf. Introdução, 32).

prima.¹⁹ Uma tese unicista, como a de Tomás de Aquino, tende a oferecer uma explicação ‘top-down’, uma vez que a simplicidade da alma implica uma concepção hilemórfica de informação imediata (por isso, única) da forma substancial da matéria prima, que se relacionam como acto e potência (sendo que nenhum tipo de graus é admitido); uma tese pluralista, como a de Roberto Kilwardby, tende a oferecer uma explicação ‘bottom-up’, segundo a qual o princípio de composição dos níveis mais elementares das coisas naturais corpóreas se estende e aplica aos princípios formais da alma e ao composto humano.

Para que o debate não se torne demasiado confuso é necessário distinguir entre a discussão em torno da simplicidade da alma, do ponto de vista da composição de matéria e forma, da discussão sobre a pluralidade de formas substanciais ou *potentiae* na alma, uma vez que é possível defender a composição em termos de matéria e forma (ou *quod est et quo est*) e a simplicidade de formas substanciais;²⁰ por outro lado, os autores que defendem a pluralidade de formas defendem a composição de matéria e forma.²¹ (De lado deve ficar a questão da pluralidade de almas num ser humano, uma vez que para (quase) todos os autores do período a unidade da alma (não a sua simplicidade) é tomada como axiomática.)²² Para além

¹⁹ Cf. Pralong, C., «La causalité de la matière. Polémiques autour d’Aristote au XIIIe et XIVe siècle» *Revue Philosophique de Louvain* 97 (1999) 491. Vd. Tomás de Aquino, ST I.76, a.4. É pelo sublinhar destes aspectos metafísicos que a teoria unicista de Tomás de Aquino se distingue das restantes teorias da simplicidade da alma (cf. Zavalloni, R., *Richard de Mediavilla...* 430). Embora não seja possível considerar aqui em detalhe esta questão, importa fazer notar a importância do estatuto da matéria para o debate unicidade-pluralidade, uma vez que é a sua natureza como *substratum* de mudança que decide a possibilidade de uma ou mais formas substanciais – se é pura potencialidade, então, a forma substancial informa-a directamente; se é algo actual (mesmo que imperfeito), então, a forma substancial funciona como maior determinação, mas não única.

²⁰ Cf., por exemplo, Filipe o Chanceler, *Summa de bono*, ed. N. Wicki, Berna 1985, III, q. 1, 157. João Blund nega a pluralidade de formas na alma, mas admite, como possibilidade, a composição de matéria e forma (cf. *Tractatus de anima*, ed. D. A. Callus and R. W. Hunt, Londres 1970, §40, 12; §45, 13).

²¹ Bazán, B.C., «13th Century Commentaries on *De anima*: From Peter of Spain to Thomas Aquinas» in Fioravanti, G., Leonardi, C., Perfetti, S. (eds), *Il commento filosofico nell’occidente latino (secoli XIII-XV)*, Turnhout 2002, 119-84; *Idem*, «The Human Soul: Form and Substance? Thomas Aquinas’s Critique of Eclectic Aristotelianism» *Archives d’histoire doctrinale et littéraire du moyen âge* 64 (1997) 95-126.

²² «On relève chez les scolastiques beaucoup d’imprécisions dans l’usage des mots, notamment par le fait qu’ils emploient indistinctement les termes essence et substance; mais une chose est certaine: personne n’admet la pluralité des âmes. Tous les scolastiques admettent l’unité de l’âme, mais plusieurs penchent pour une unité de composition.»

da natureza simples ou compósita da alma é necessário perceber ainda o que são em si o corpo e a alma e qual a relação que se estabelece entre eles, nos seus vários aspectos: a relação entre as formas da alma e o corpo; a relação entre a alma como um todo (isto é, como unidade) e o corpo como um todo (isto é, como unidade). Mais uma vez aqui é necessário precisar os exactos termos em que estes aspectos se formulam, uma vez que, por exemplo, é possível defender uma pluralidade de formas substanciais sem defender um dualismo de substâncias e defender um dualismo de substâncias sem defender uma pluralidade de formas substanciais na alma humana – a maioria dos autores defende a existência de uma forma da corporalidade para além da alma como forma substancial.

II. Teorias da alma e Proibições de Oxford

Entre as teses que Kilwardby, a 18 Março de 1277, proíbe, «em consenso com os mestres de Oxford», que se ensine ou defenda, com a pena de «se for mestre, que seja deposto do ofício do magistério de comum acordo, se bacharel, que não seja promovido ao magistério, mas expulso da Universidade», são as seguintes:²³

2. Que a forma é corrompida em puro nada (*quod forma corrumpitur in pure nichil*).
3. Que nenhuma potência activa existe na matéria (*quod nulla potentia activa est in materia*).
4. Que a privação é puro nada, e que existe nos corpos celestes e nos corpos inferiores a estes (*quod privatio est pure nichil, et quod est in corporibus supra celestibus et hiis inferioribus*).

Zavalloni, R., *Richard de Mediavilla...* 385. Notável excepção é Guilherme de Ockham (cf. Hirvonen, V., «William of Ockham on Human Being» *Studia Theologica* 53 (1999) 42). Deve entender-se como uma questão retórica a apresentação por Tomás de Aquino na SCG II.58, da tese da pluralidade de formas substanciais como identificada à questão da pluralidade de almas. Esta doutrina ‘dita’ platónica, que encontramos formulada (para ser colocada de parte), por exemplo, em Mateu de Aquasparta é pouco comum (cf. *Matthaei ab Aquasparta Quaestiones disputatae de anima xiii*, ed. A.-J. Gondras, Paris 1961, q.6.

²³ *Chartularium Universitatis Parisiensis*, eds. H. Denifle and A. Châtelain. Paris 1889-1897, I.558-9, n.474. Referimo-nos apenas aos erros em Filosofia Natural e apenas àqueles que têm ligação com o tema aqui tratado. O conjunto dos 30 erros proibidos inclui ainda erros em lógica e gramática. (A numeração aqui apresentada segue a do *Chartularium*.) Todas as traduções dos textos no corpo do artigo são minhas.

6. Que a vegetativa, sensitiva e intelectiva existem ao mesmo tempo no embrião (*quod vegetativa, sensitiva et intellectiva sunt simul in embrione tempore*).
7. Que uma vez introduzida, a intelectiva corrompe a sensitiva e a vegetativa (*quod intellectiva introducta corrumpitur sensitiva et vegetativa*).
10. Que não se encontra em Aristóteles que a potência intelectiva permanece após a separação do corpo (*quod non est inventum ab Aristotele, quod intellectiva manet post separacionem*).
11. Que quando o incompleto se torna completo, diversificam a essência; mas quando o incompleto permanece sob o completo, não (*quod quando incompletum fit completum, diversificant essentiam; sed quando incompletum fit sub completo, tunc non*).
12. Que as potência vegetativa, sensitiva e intelectiva são uma forma simples (*quod vegetativa, sensitiva et intellectiva sunt una forma simplex*).
13. Que o corpo vivo e morto é equivocadamente um corpo, e que o corpo morto enquanto corpo morto seja corpo segundo uma certa relação (*quod corpus vivum et mortuum est aequivoce corpus, et corpus mortuum, secundum corpus mortuum, sit corpus secundum quid*).
16. Que a potência intelectiva se une à matéria prima, corrompendo aquilo que a precede até à matéria prima (*quod intellectiva unitur materiae primae ita quod corrumpitur illud quod praecessit usque ad materiam primam*).

Como uma leitura rápida torna evidente, os artigos proibidos incidem sobre três questões: (i) a unidade das formas da alma e o estatuto da forma intelectiva (6, 11, 12, 16); (ii) a mudança substancial (2, 3, 4);²⁴ (iii) se e de que modo os elementos constitutivos da pessoa humana permanecem separados (10, 13).

Uma das primeiras reacções a esta Proibição teve a forma de uma carta escrita por Pedro de Confleto, Arcebispo de Coríntio e discípulo de Tomás de Aquino, na qual ele inquire Kilwardby relativamente, não a todos os artigos proibidos, mas a sete deles, aqueles que ele possivelmente identificava como implicando o pensamento de Tomás de Aquino:²⁵ I. *De corruptione formae* (2); II. *De potencia activa materie* (3); III. *Utrum*

²⁴ Esta questão foi analisada na secção anterior.

²⁵ Em itálico indica-se o título do artigo adoptado pelo editor do texto, de modo a facilitar a compreensão do leitor, e em parêntesis curvos a referência ao número do artigo proibido tal como aparece na edição do *Chartularium*.

privatio sit nihil (4); IV. *De generatione conversiva animalium* (5); V. *De principio vitae in embrione* (6); VI. *De simplicitate principii vitae in homine* (12); VII. *De unitate formarum*. Kilwardby aceita expor as razões que o levaram à proibição dos sete artigos mencionados, mas faz notar a Pedro que a ausência de comentário aos restantes artigos pressupõe a sua (de Pedro) aceitação.²⁶ A importância da resposta de Kilwardby não pode ser demasiadamente sublinhada, uma vez que é essencial para compreender a posição de Kilwardby sobre o tema da pluralidade de formas substanciais, mas também por constituir uma espécie de manual das teses pluralistas. Na verdade, muita da discussão posterior, em particular na chamada literatura dos *Correctoria* e nos tratados *De unitate formae*, toma como ponto de partida os artigos kilwardbianos.²⁷

Ora, é precisamente na *Epistola*, mais precisamente no artigo v, que encontramos a mais longa exposição do tema da alma humana que se encontra no conjunto dos escritos de Roberto Kilwardby. Kilwardby apresenta aqui três teorias da alma humana, da sua substância e das suas *potentiae*. É também aqui que ele discute teorias da alma alternativas que se encontravam difundidas no tempo em que ele escreve. (A leitura desta passagem deve ser complementada com dois outros textos: o capítulo dez do *De ortu scientiarum* e a fundamental questão 8 das *Questões ao segundo livro das Sentenças*.)

A primeira teoria, que Kilwardby identifica na QLIIS 8 como sendo a proposto no *De spiritu et anima* (que ele afirma como não sendo de Agostinho),²⁸

²⁶ «De illis ergo articulis, quorum prohibicioni consentistis, nichil vobis scribere dignum duxi. De aliis vero, qui sunt septem numero, per ordinem quo scripsistis sensum meum imo ipsius veritatis, ut estimo, per presentem epistolam transmittito.», Robert Kilwardby, *Epistola Roberti Kilwardby Archiepiscopi Cantuariensis ad Petrum de Conflato Archiepiscopum Corinthi*, ed. F. K. Ehrle, *Gesammelte Aufsätze zur Englischen Scholastik*, Roma 1970 (de seguida, E) praefatio, 19.

²⁷ Em particular o *De unitate formae* de Egídio de Lessines (cf. ed., 91). Cf. Jordan, M.D., «The Controversy of the *Correctoria* and the Limits of Metaphysics» *Speculum* 57:2 (1982) 292-314; Glorieux, P., «Comment les thèses thomistes furent proscrites à Oxford (1284-1286)» *Revue Thomiste* 32 (1927) 259-91.

²⁸ Robert Kilwardby, *Quaestiones in Librum Secundum Sententiarum*, ed. G. Leibold, Munique 1992, (de seguida, QLIIS) 8, 29. Kilwardby tem possivelmente em mente a seguinte passagem do *De spiritu et anima* (PL 40, 788-89): «Dicitur namque anima, dum vegetat; spiritus, dum contemplatur; sensus, dum sentit; animus, dum sapit; dum intelligit, mens; dum discernit, ratio; dum recordatur, memoria; dum consentit, voluntas. Ista tamen non differunt in substantia, quemadmodum in nominibus; quoniam omnia ista una anima est; proprietates quidem diversae, sed essentia una.» Esta mesma atribuição da doutrina de uma alma racional criada com três *potentiae* não distintas essencialmente, encontra-se em João Pecham (cf. *Tractatus de anima Ioannis Pecham*, ed. P.G. Melani, Florença 1947, 31). Vd. Hackett, J., «Perception and Intellect in Roger Bacon and John Pecham», in M.C. Pacheco et al. (eds), *Intellect et Imagination dans la Philosophie Médiévale*, Turnhout 2006, vol. II, 1234.

é aquela que mais tarde será identificada com a posição de Tomás de Aquino mas que eu considero, por razões que não compete formular aqui, como sendo uma tese mais genérica que incluirá, mas não é limitada, a posição de Tomás. Vejamos em que termos esta teoria é formulada:

- 1 a substância da alma racional é simples, não tem partes distintas, mas do mesmo modo simples é na essência, aquilo que vegeta, que sente, que conhece, como se fosse um homem que realiza as três operações através de diversas faculdades.²⁹
- 2 a alma racional é uma essência simples, que difere apenas em termos de operações: quando entende diz-se intelectiva, quando sente é dita sensitiva, quando vegeta diz-se vegetativa. É a mesma em essência.³⁰

A primeira teoria (1) afirma que a alma é substância absolutamente simples (*simplex*), sendo a mesma essência que realiza todas as operações.³¹ A segunda teoria (2) é contudo aquela que Kilwardby parece tender na QLIIS 8, mas da qual ele se distancia na posterior *Epistola*.³² De acordo com esta teoria, as partes vegetativa e sensitiva são geradas naturalmente nas plantas e nos animais, mas criadas, com a intelectiva, nos seres humanos como um *hoc aliquid*. Esta teoria defende ainda que as três formas são três essências distintas que informam uma matéria (espiritual) comum.³³

As duas primeiras teorias têm em comum a defesa da existência simultânea das três *potentiae* da alma, o que conduz a posições absurdas (e que é o alvo do artigo 6 das Proibições): ou todas elas são criadas, o

²⁹ «Una est, quod substantia anime rationalis sit tam simplex, quod non habet partem et partem, sed idipsum simplex in essentia sit, quod vegetat, quod sentit, quod intelligit, ac si esset unus homo qui diversis potentiis vel artibus faceret tres operationes.», E 5, 35.

³⁰ «Ad hoc dicunt quidam quod anima rationalis sit una simplex essentia differens solum secundum operationes quae cum intelligit dicitur intellectiva, quando sentit sensitiva, quando vegetat vegetativa. Eadem tamen est in essentia.», QLIIS 8, 29.

³¹ E 5, 35.

³² Esta teoria é compatível com a teoria da alma de Boaventura que, contudo, implica a existência de uma dupla forma vegetativa e sensitiva. Sobre esta discussão, ver Dales, R.C., *The Problem of the Rational Soul in the Thirteenth Century*, Leiden 1995, 102-3. Ver ainda Pegis, A.C., *St. Thomas and the Problem of the Soul in the Thirteenth Century*, Toronto 1934, 26-76, para uma análise mais detalhada da posição boaventuriana. Na verdade, uma das objecções que Kilwardby coloca a esta segunda teoria (E 5, p. 39) é precisamente de implicar a existência das mesmas formas duas vezes («duplex vegetativa est in homine et duplex sensitiva»), uma que existe como dispositiva e outra criada com a forma intelectiva.

³³ E 5, 38.

que significa que as almas das plantas e dos animais são criadas como a alma racional humana, o que é absurdo; ou todas elas são geradas, o que é igualmente absurdo;³⁴ uma terceira solução é postular que a mesma *potentia*, por exemplo, a sensitiva, é gerada nos animais irracionais e criada nos seres humanos. Mas, segundo Kilwardby, não existe nenhuma justificação para defender diferentes origens para *potentiae* que são unívocas.³⁵

Mas é a primeira teoria que merece mais críticas por parte de Kilwardby, uma vez que não apenas coloca o problema da simultaneidade das *potentiae* da alma, mas da proposta de uma só forma substancial. Não fazendo sentido repetir aqui os argumentos apresentados, limito-me a discutir aqueles comuns às duas teorias. O primeiro dos argumentos consiste na afirmação da distinção real entre as três *potentiae*: a vegetativa existe nas plantas sem as outras duas; a sensitiva sem a intelectiva nos animais irracionais; a intelectiva sem as restantes duas nas substâncias espirituais. Sendo assim, porque é que nos seres humanos, onde as três existem, essas *potentiae* teriam de ser uma só essência simples? Se «[o]s objectos são unívocos e as acções são unívocas [as operações são as mesmas em todos os seres que as possuem (segundo o preceito aristotélico, as *potentiae* definem-se pelas suas operações e estas pelos seus objectos)],³⁶ logo as potências são unívocas», as partes vegetativa e sensitiva são unívocas nos seres humanos e nos restantes animais – assim, nutrição, geração e crescimento são as operações próprias da *potentia* vegetativa, quer nos seres humanos como nas plantas³⁷. O facto de nos seres humanos a *potentia* vegetativa co-existir com as *potentiae* sensitiva e intelectiva em nada altera as operações que são próprias à *potentia* vegetativa, o que vai constituir um aspecto central da argumentação pluralista de Kilwardby.

Desta univocidade decorre um outro argumento importante: se a *potentia* sensitiva humana é a mesma, em género, que a *potentia* sensitiva dos animais irracionais, então, as almas dos animais irracionais e dos seres

³⁴ E 5, 37-8.

³⁵ E 5, 39.

³⁶ «Objecta enim sunt univoca et acciones univoce sunt, ergo potencie sunt univoce.», E 5, 35.

³⁷ E 5, 36. Por isso, argumenta Kilwardby, Aristóteles não escreveu nenhum tratado que trate em especial do corpo humano, mas apenas um tratado que trata dos animais em geral (Roberto Kilwardby, *De ortu scientiarum* (de seguida, DOS) X.53). Esta univocidade tem consequências do ponto de vista epistemológico, uma vez que Kilwardby afirma que o modo que nós (seres humanos) conhecemos – no que à percepção sensível diz respeito – é semelhante ao modo como os animais irracionais conhecem.

humanos possuem as mesmas propriedades. Mas as almas dos animais são corruptíveis; logo, se as três *potentiae* da alma humana são simultaneamente criadas, as três são simultaneamente corrompidas. Ora, tal posição é, em termos de fé, insustentável e, do ponto de vista da razão, impossível.³⁸ Pelo contrário, as formas vegetativa e sensitiva deixam de existir com a corrupção do corpo, enquanto que a forma intelectual resiste a esta corrupção; o que significa, para Kilwardby, que são essências distintas.

Um outro grupo de argumentos pressupõe a existência uma sucessão de *potentiae*, sendo que cada nova *potentia* depende da existência de uma *potentia* anterior e de uma organização da matéria apropriada a cada *potentia* e as suas operações: a *perfecciolactus/forma* pode existir apenas quando existir uma matéria organizada de modo apropriada (*complete disponeretur materia*), uma vez que a perfeição não pode existir antes daquilo que deve perfeccionar.³⁹ O ‘apropriado’ aqui define-se pela possibilidade da forma exercer as operações que lhe são próprias; por exemplo, a forma sensitiva pode existir apenas após a existência dos órgãos dos sentidos, uma vez que o caracteriza a forma sensitiva é o movimento e a sensação. Mas daqui decorre um outro argumento, de importantes consequências teológicas: se o feto perece antes de receber a alma intelectual, para aqueles que defendem que é a alma intelectual que determina a corporalidade da matéria, então diz Kilwardby, não haveria um corpo para ser ressuscitado, posto que não teria ainda existido, no caso daquele ser, um corpo humano.⁴⁰

Tradicionalmente tem-se associado a primeira das doutrinas da alma que se discutiu até agora com a doutrina da unidade da forma (*de unitate formarum*), sobre a qual incide, em resposta à inquirição de Pedro de Confloto, o artigo sete da *Epistola*. Mas, como as objecções deixam entender, Kilwardby parece considerar que a doutrina unicidade da forma substancial é um caso particular da doutrina da simplicidade, com algumas

³⁸ E 5, 37-8.

³⁹ «... si anima ista sic composita infunditur embrioni, perfeccio aderit, antequam sit, quod perficiatur.», E 5, 39. Ver também E 5, 36. Deve notar-se que, para além deste aspecto – (i) a alma racional que se liga ao corpo como o motor ao móvel e como perfeição ao que é perfeccionado – encontram-se na *Summa theologica* dita de Alexandre de Hales outros dois elementos centrais na discussão de Kilwardby sobre as formas substanciais: (ii) a exigência de disposições *praebulas* que preparam o corpo para a recepção da alma racional; (iii) a definição da alma racional como *simplex*. Cf. Alexandre de Hales, *Summa Theologica*, ed. PP. Collegii S. Bonaventurae, Quaracchi 1928, t. II, inq.4, tract.1, sect.1, q.3, t.2, a.2, 420.

⁴⁰ E 5, 36-7.

implicações no processo de geração. Vamos por partes. Kilwardby entende a *posicio de unitate formarum* como defendendo que:

3 com a chegada da última forma, a qual é perfectiva do composto, todas as outras que a precedem na matéria são corrompidas, e que a última forma por si própria realiza todas as acções.⁴¹

Segundo a teoria da simplicidade, tal como formulada no primeira teoria do artigo v da *Epistola* e na QLIIS 8, a mesma forma é responsável por todas as operações; o que esta teoria (*de unitate formarum*) parece introduzir é uma sucessão de formas, sendo que a última corrompe todas as anteriores (cf. teses 7, 16 da Proibição). Ora, diz Kilwardby que tal tese é intolerável e impossível (*intolerabile est et impossibile*), por quatro razões principais: em primeiro lugar, porque a diversidade de acções implica uma diversidade de faculdades enraizadas em formas substanciais distintas; em segundo lugar, porque a forma intelectual é criada enquanto as formas vegetativas e sensitivas são geradas por processos naturais (ver secção III), o que tem implicações quanto à natureza das diferentes formas e ao seu modo de operação – a intelectual não é a actualidade de nenhuma parte do corpo porque não opera através de órgãos corpóreos, enquanto as restantes duas se definem por funcionarem através de órgãos corpóreos; em terceiro lugar, porque deve postular-se a existência de uma forma do corpo, bem como das diferentes partes do corpo, uma vez que nos é dado perceber que existem nos seres humanos partes diferentes do corpo que necessariamente devem ter a sua própria forma; finalmente, em quarto lugar, porque se a *potentia* intelectual é definida como a perfeição do composto, como pode essa suposta perfeição corromper aquilo que é suposto perfeccionar?⁴² É precisamente a este aspecto da doutrina da unicidade – a substituição e corrupção das formas anteriores, incluindo a forma do corpo, pela nova forma – que Kilwardby mais se opõe.⁴³ Algumas destas razões foram já desenvolvidas como argumentos contra a doutrina da simplicidade da alma. De seguida considero, por isso, dois argumentos de natureza teológica merecem a nossa atenção porque se baseiam na necessidade da existência de uma forma substancial que não a intelectual para explicar a corporalidade: Encarnação e Eucaristia.

⁴¹ «Exponitur autem quod predictum est de unitate formarum in hunc modum, *quod ultima forma adveniente, que est perfectiva compositi, omnes alie que precesserunt citra materiam corrumpuntur, et ultima adveniens per se ipsam agit omnium acciones.*», E 7, 50.

⁴² «Perfeccio enim suum perfectibile non corrumpit, sed provehit, fovet et continet; corruptio eciam per contrarium, et non per suum efficitur perfectivum.», E 7, 50.

⁴³ E 7, 53-4.

Na Encarnação supõe-se que o corpo de Cristo é criado num instante (nos seres humanos, o corpo é o resultado de um processo de desenvolvimento), sendo a sua alma *creata et infusa* no corpo *in eodem instante*; mas se a alma intelectual corrompe todas as outras formas substanciais, então, *in eodem instante* existem a forma do corpo e a forma intelectual. A contradição é evidente: no mesmo sujeito existe e não existe ao mesmo tempo a forma do corpo.⁴⁴ No caso da Eucaristia, o que está em causa é a mudança do pão e do vinho em corpo e sangue de Cristo; mas se o que torna o corpo e o sangue de Cristo corpo e sangue é a sua alma intelectual, então, o pão e o vinho não se transformam no verdadeiro corpo e sangue mas no espírito de Cristo.

Por isso, o que Kilwardby mais contesta na doutrina da unicidade é esta implicar uma absoluta simplicidade:

- 4 Se a alma racional é uma substância e esta substância é forma, logo é uma forma; logo é simples. Outra coisa não entendo dessas palavras. Mas (disto) não se segue: se é uma forma, logo é simples. Com efeito, todas as coisas compostas têm unidade, mas não simplicidade.⁴⁵

Em causa não está, como fica evidente, a unidade da alma humana, mas tão só que a sua substancialidade e a sua definição como forma implique a sua simplicidade; de outro modo, a simplicidade implica a unidade mas a unidade não implica a simplicidade (cf. tese 12 da Proibição). Kilwardby, pelo contrário, defende que a alma tem uma natureza compósita, composição essa compatível com a unidade necessária para ser a forma do corpo humano.

III. A solução Kilwardbiana

Kilwardby define a alma como a forma e actualidade do corpo, responsável pelo movimento do mesmo,⁴⁶ constituindo-se como princípio de

⁴⁴ E 7, 52.

⁴⁵ «Si anima rationalis est una substancia et illa substancia est forma, ergo est una forma; ergo simplex. Aliud non intelligo de verbis istis. Sed non sequitur: si est una forma, ergo simplex. Omnia enim composita habent unitatem, non tamen simplicitatem.», E 6, 46-7.

⁴⁶ «Est enim anima motor corporis et est forma sive actus eius.», QLIIS 160, 443; ver a tmbém QLIIS 55.1, 160: «Anima enim movet ut forma et ideo habet necesse esse in qualibet parte sui corporis.» Cf. ainda Roberto Kilwardby, Commentário ao *Liber Sex Principiorum*, ed. P.O. Lewry in *Robert Kilwardby's Writings on the Logica Vetust Studied With Regard to Their Teaching and Method*, Tese de Doutoramento Inédita, Universidade de Oxford, 1978 (de seguida, LSP) 404; DOS VIII.35, 22; DOS X.48, 25; QLIIS 78, 216; QLIIS 166, 462.

vida.⁴⁷ Como princípio de vida, a alma é a fonte das operações de vida em todos os seres vivos,⁴⁸ operações essas que diferem conforme o tipo de vida, ergo alma, em questão. Assim, enquanto que a vida vegetativa consiste nas operações geração, crescimento e alimentação,⁴⁹ no caso dos seres humanos, estas operações incluem a manutenção de vida, sensação, movimento e conhecimento intelectual.⁵⁰ Mas, acrescenta Kilwardby, a estas operações essenciais devem corresponder formas substanciais diferentes. Assim, a alma humana é uma substância, constituída por três partes essencialmente diferentes: a vegetativa, a sensitiva e a intelectiva.⁵¹ Do mesmo modo que existem diversos membros no corpo, existem diferentes partes na alma,⁵² cuja ordem é fixa e sucessiva.⁵³ Estas partes não são acidentes, mas três formas substanciais que constituem um todo,⁵⁴ a alma humana, como três *differencie* numa definição.⁵⁵ Tanto Aristóteles quanto

⁴⁷ QLIIS 78, 216; e Roberto Kilwardby, *Quaestiones in Librum Primum Sententiarum*, ed. J. Schneider, Munique 1986 (de seguida, QLIS) 68, 201: «.. quia forma agens per se per virtutem vitalem vita est, et omnis vita substantia est.». Ver também LSP, 401: «Dubitatur postea de anima hominis, utrum sit forma uel non, et quia illud quod res est actu id quod est, est forma illius; anima autem est illud per quod est animatum id quod est, igitur anima est forma animati.»; DOS XXXI.316, 113; DOS XLVIII.466, 160: «Similiter corpus vivit anima sua, et anima vivit vita sua, vita autem vivit seipsa et non aliunde.».

⁴⁸ E 4, 32.

⁴⁹ E 5, 36.

⁵⁰ «Set dicendum quod uiuere dicitur multipliciter, uegetari, sentire, moueri secundum locum et intelligere», LSP, 402. Cf. Aristóteles, *De anima* II.2, 413a20-5 (na tradução de Tiago de Veneza, o texto lê: «Multipliciter autem ipso vivere dicto, etsi unum aliquod horum insit solum, vivere ipsum dicimus, ut intellectus, sensus, motus et status secundum locum, adhuc motus secundum alimentum et detrimentum et augmentum est.», ed. J. Decorte & J. Brams, in *Aristoteles Latinus* (ALD-1) XII.1, II.2).

⁵¹ «Intelligere debetis, quod una est anime rationalis substantia in homine, non tamen simplex, sed ex partibus composita.» Ver ainda E 5, 39; E 5, 43; E 6, 45-6; E 7, 53; QLIS 61, 175; QLIIS 8, 29-30.

⁵² «Sed sicut hec sunt membra in corpore, sic ille sunt partes in anima», E 5, 43.

⁵³ E 5, 43. Ver também DOS XXV.199, 77: «Verbi gratia, homo est compositus ex vegetativo, sensitivo et intellectivo, quorum vegetativum est natura prius, et intellectivum ultimum, et sensitivum medium.»

⁵⁴ «Non ergo intelligatis de vegetativa, sensitiva et intellectiva tamquam de tribus accidentibus, sed tamquam de tribus formis substancialibus unum totum continentibus», E 5, 44. Kilwardby utiliza preferencialmente o termo 'potentia'; por razões de simplificação, traduziremos este termo por 'forma substancial'.

⁵⁵ «Et sicut differencie tres se habent in una diffinitione, sic iste tres potencie vegetativa, sensitiva, intellectiva in una anime humane substantia.», E 5, 43.

Agostinho defendem que esta é a teoria da alma humana correcta.⁵⁶ Segundo esta teoria: *i. a alma humana tem uma dupla origem:*

- 5 a vegetativa e a sensitiva são retiradas da potencialidade do sêmen por acção da natureza, mas a intelectual vem do exterior por acção divina.⁵⁷

As *potentiae* vegetativa e sensitiva são geradas, enquanto que a intelectual é criada como um *hoc aliquid*, capaz de sobreviver *quasi-personaliter* à corrupção do corpo sensitivo, ao qual está unida enquanto sua perfeição.⁵⁸ Geração natural significa aqui que aquele que gera tem uma capacidade reprodutiva que lhe permite gerar um seu igual em espécie, enquanto que a matéria do ser gerado contém em estado potencial os

⁵⁶ «Vegetativa enim, sensitiva et intellectiva partes sunt essentialite[r] diferentes, et secundum Philosophum, et secundum Augustinum.», E 5, 42.

⁵⁷ «... quod uegetatiua <et> sensitiua educuntur de potentia seminis opere nature, sed intellectiua exterius uenit opere diuino», D43Q 34, 37. Os autores medievais fundavam-se na autoridade de Aristóteles, para afirmar a origem ‘divina’ (e externa, *deforis*) da parte intelectual da alma humana (QLIIS 81, 228.26-7: «Item Aristoteles II *De animalibus*: Intellectus ab extrinseco intrat, quia ipse solus habet esse diuinum.»). Cf. *De generatione animalium*, II.3, 736b26-29, que na *translatio Guillelmi* lê: «Relinquitur autem intellectum solum deforis aduenire et diuinum esse solum: nichil enim ipsius operationi communicat corporalis operatio.», in Aristoteles Latinus, ed. H.J. Drossaert Lulofs, Bruges-Paris 1966, 54. Cf. também Hamesse, J., *Les Auctoritates Aristotelis. Un florilège médiéval. Étude historique et édition critique*, Lovaina-Paris 1974, 224, n.190: «solus intellectus est in nobis ab extrinseco.» A importância da questão da embriogénese para o pluralismo de formas substanciais é bem patente no facto de, dos setes artigos da carta que Pedro de Conflento escreve a Kilwardby, os artigos 1 a 5 dizerem respeito directamente ao tema.

⁵⁸ E 5, 40. Esta tese encontra-se já formulada na *Summa* atribuída a Alexandre de Hales, II, 682 (para a referência completa, ver nota 39); e no comentário ao segundo livro das *Sentenças* de Ricardo Fishacre, d. 24, editado por R. James Long, na sua tese de doutoramento inédita (Toronto 1968), *The Problem of the Soul in Richard Fishacre’s Commentary on the Sentences*, *124. (Este aspecto é importante, uma vez que significa que Kilwardby adopta como sua esta tese, mas não é autor da mesma.) Contra esta tese, Ricardo cita a autoridade de Genásio, *De Ecclesiasticis dogmatibus*, como o fará mais tarde Tomás de Aquino. (O texto de Genádio é explícito: «Neque duas animas esse dicimus in uno homine (...) unam animale[m] qua animetur corpus, et immixta sit sanguini, et alteram spiritualem quae rationem ministret; sed dicimus unam esse eandemque animam in homine, quae et corpus sua societate vivificet, et semetipsam sua ratione disponat.», ed. Elmenhorst, Hamburgo 1614, cap. 15, 984.) Na verdade, as três teses que Kilwardby apresenta no artigo v da *Epistola* encontram-se já no texto de Fishacre a que fiz referência, aspecto de extraordinária importância que analiso num próximo artigo.

princípios de vida.⁵⁹ Para Kilwardby, a natureza é o princípio de mudança *per se* das coisas naturais,⁶⁰ o que implica a existência na própria coisa transformada de um princípio interno de mudança que coopera com o agente externo (*pars ab intra, pars ab extra*).⁶¹ Kilwardby designa este princípio interno de mudança de ‘potência activa’:⁶²

6 potência porque é ordenada ao acto e activa porque é algo da forma e, por isso, do mesmo modo, coopera com aquele que transforma, quando confortada por este.⁶³

Para Kilwardby, o que o diferencia de uma posição aristotélica tradicional, o *substratum* de qualquer mudança substancial não é a matéria prima/primeira, entendida como pura potencialidade (isto é, caracterizada pela absoluta receptividade a qualquer forma), mas que ele designa de *materia prima physica*.⁶⁴ (Na verdade, Kilwardby distingue entre três tipos de matéria prima, mas esta distinção não nos interessa aqui.) A matéria prima física, último nível de análise das coisas geráveis e corruptíveis é a matéria universal informada pela forma universal, e este composto, a

⁵⁹ Para os detalhes do processo, ver Silva, J.F., «Robert Kilwardby on Celestial Motion» *Medievalia Philosophica Polonorum* 36:2 (2007) 90-119. Um dos melhores estudos sobre a questão continua a ser o de Cruz Pontes, J.M. da, «Le problème de l’origine de l’âme de la patristique à la solution thomiste» *Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale* 31 (1964) 175-229.

⁶⁰ DOS VIII.35, 22; ver também DOS VI.20, 17.

⁶¹ E 5, 42. Cf. Boaventura, *Commentarius...*, II, d.15, a.1, q.1, 382-83.

⁶² Este uso é bastante comum no período, pelo menos em Oxford. Cf. Donati, S., «La discussione sulla materia nella tradizione di commento della *Fisica*: commentatori inglesi degli anni 1240-1270 ca» in Fioravanti, G. et al. (eds), *Il commento filosofico...* 185-232; e também Karger, E., «Richard Rufus’s Account of Substantial Transmutation» *Medioevo* 27 (2002) 165-89 (especialmente 173-82). Uma vez que a referência a Ricardo Rufus de Cornualha deve ser feita com especiais cuidados, ver a este propósito (das potências activas), Wood, R., «The Works of Richard Rufus of Cornwall: The State of the Question in 2009» *Recherches de Théologie et Philosophie Médiévale* 76:1 (2009) 36-50.

⁶³ «Et istud, si intime consideretis, est, quod prius vocavi potenciam activam, que ideo dicitur *potencia, quia ordinatur ad actum, ideo activa, quia aliquid forme est, et ideo aequaliter coagit transmutanti, quando confortatur ab eo.*», E 3, 30.

⁶⁴ «Substantia igitur corporea (...) impraegnata dictis potentiis ad actus physicorum corporum ordinatis est *materia prima physica*. Haec enim ratione dictarum potentialium, quae non nihil formae sunt, mutabilis est in formam actualem et mota movet. Et haec materia ut actu carens omnis specialis corporis indifferens est ad omnia corpora gravia et levia, et ideo secundum quod huiusmodi indifferens est ad sursum et deorsum, et omnino sine motu locali est de se.», DOS XXIX.248, 93. Em E (2, 28), Kilwardby chama-

substância é por sua vez informado pela forma da corporeidade que lhe dá extensão (três dimensões).⁶⁵ É esta a matéria que subjaz a qualquer mudança substancial.⁶⁶ A matéria tem uma inclinação para a forma, mas essa inclinação pressupõe já um certo grau de actualidade. Esta matéria prima física é dotada de potências activas, que explicam a geração de uma forma:⁶⁷

7 Para além disso, diz o Filósofo: é a matéria que deseja a forma, do mesmo modo que a fêmea o macho e o feio o belo. Este apetite é para a forma. Assim, uma vez que desejar é uma espécie de acção

a de *materia naturalis prima*: «Intelligenda est igitur materia naturalis prima non sicut quiddam proximum nichilo nichil forme habens nec aliquid actualitatis aut compositionis, sed est quiddam dimensiones habens corporales, impregnatum originalibus rationibus sive potentiis, ex quibus producendi sunt actus omnium specificorum corporum sive simplicium sive mixtorum per operationem nature.» A esta matéria prima, comum a todos os corpos mutáveis, junta-se ainda a consideração de duas outras matérias primas: aquela comum às substâncias corpóreas e espirituais; e aquela comum a todos os corpos, celestes e terrestres (E 2, 23). Kilwardby distingue entre estas duas matérias primas como sendo matérias metafísicas (*metaphisice*), enquanto que a *materia naturalis* pertence a uma consideração física (cf. E 2, 24).

⁶⁵ «Sed forma generis, scilicet quia utrumque corpus est, remanet semper et non transit in aliquam sibi oppositam, et haec forma constituit subiectum dimensionis et omnino magnitudinis per se. Substantia igitur composita ex materia et forma corporali, quae est corpus substantia», DOS XXIX.245, 92. As dimensões desta substância corpórea são indeterminadas («nulla differentia specifica terminatas», E 2, 26), pois as formas dos diferentes corpos (*differentia constitutiva corporis*) resultam da recepção das formas específicas desses corpos (DOS XXIX.246, 92). Esta concepção de uma matéria prima que recebe a forma universal e que este composto é depois o género para as substâncias corpórea e incorpórea pode ser encontrada também em outros autores do período, como Rogério Bacon (cf. *Opus Tertium*, in *Opera quaedam hactenus inedita*, ed. J.S. Brewer, Londres 1859, c. 38, 120-21). Bacon critica a teoria segundo a qual a matéria é numericamente una em todas as coisas, sendo a diversidade resultado da introdução das formas («una est materia numero in omnibus rebus, et quod solum est diversitas a parte formarum; sed hic est error infinitus», *Opus Majus* IV, d.4, c. 8, ed. J.H. Bridges, Oxford and Edinburgo 1897, I, 144). Esta posição é semelhante à que se encontra expressa nos capítulos XXX-XXXI do DOS. Ver a este propósito Judy, A.G., *Robert Kilwardby, O.P.: De ortu scientiarum. A Critical Edition*, Tese de Doutoramento Inédita, Universidade de Toronto 1973, 49*-73*. E também Avicibrão, *Fons Vitae* IV.9, 230; Brunner, F., «Sur l'Hylémorphisme d'Ibn Gabirol» *Les études philosophiques* 8:1 (1953) 28-38.

⁶⁶ «In omni enim transmutatione substantiae in substantiam necesse est esse subiectam materiam quae maneat eadem per substantiam in tota transmutatione, et haec materia est substantia corpora.», DOSXXIX.244, 92.

⁶⁷ «Substantia enim corpora potentiis gravida, quibus potest mutari a forma in formam», DOS XXIX.250, 94.

e acção é universalmente forma, segue-se que a matéria tem algo de forma pela qual deseja. E este [algo] é a potência activa.⁶⁸

A matéria das coisas transmutáveis não existe assim sem estas potências activas que, mais do que prepararem a forma para a recepção da forma (como disposições acidentais), são em si já, algo da forma (*aliquid formae*). Ao sê-lo, constituem já um princípio da mudança e a justificação da mudança como natural e não violenta.⁶⁹

A mudança substancial, para Kilwardby como para outros autores do período, sobretudo aqueles ligados a Oxford, não consiste na mera recepção de uma forma substancial que substitua a actual forma do composto, mas implica a existência no composto de um princípio interno de mudança,⁷⁰ que co-opera com o agente exterior e que é uma forma (ou algo de uma forma) que passa, em virtude dessa mudança, de um estado potencial (mas activo) a um estado de completa actualidade. As duas outras alternativas para explicar a geração implicam conclusões absurdas relativamente à origem da nova forma do composto: ou esta forma é criada *ex nichilo*, e então todos os actos de geração são actos de criação, o que implica que corrupção é regressar a nada ser; ou esta forma tem origem

⁶⁸ «Item dicit Philosophus: materia est appetens formam, sicut femina masculum et turpe bonum. Iste appetitus est ad formam. Cum ergo appetere sit aliqua accio, et accio universaliter est forme, sequitur quod materia habeat forme, per quod appetit eam. Et hec est potencia activa.» E 2, 25. Este apetite natural é uma aptidão ou tendência daquilo que é em potência para a perfeição («Et est appetitus naturalis, qui nihil aliud est quam aptitudo et inclinatio eius quod est in potentia ad perfectionem.»). Cf. Aristóteles, *Physica*, I.9, 192 a 18-25.

⁶⁹ «Nostis, quod differt motus naturalis a violento. Motus enim violenti principium extra est, non conferente vim passo, id est, non coagente motori. Motus enim naturalis, licet principium sit extra, tamen motui confert, et quadammodo coagit, ut sit motus. Alioquin omnis motus violentus esset. Si ergo generantur et corrumpuntur substancie alicue natura liter, oportet, ut aliquid sit intra rem motam quod coagit naturaliter motori. Istud est potencia activa materia, quae cum tangitur a virtute moventis, penetrante ad profundum rei mote, confortatur, et mota movet, disposita disperit, promotora promovet.» E 2, 24-25. Cf. também E 3, 30; D43Q 2, 12. Embora o processo explicativo seja ligeiramente diferente, convém ter presente que Kilwardby defende – sendo um dos primeiros medievais a fazê-lo – que o movimento dos corpos celestes é natural, isto é, que estes se movem devido às suas inclinações naturais e ao próprio peso. Cf. Silva, J.F., «Robert Kilwardby on Celestial... Motion» 90-119.

⁷⁰ «Quando igitur aliquid generatur naturaliter, non est solum principium extra movendi, sed in ipso transmutato est principium movendi. Quod autem est principium movendi, videtur esse activum. Ergo in transmutato est aliquod activum coagens generanti en hoc potenciam activam.» E 2, 25.

no agente da geração (ou o gerador, *generante*), o que implicaria a corrupção do agente (premissa: se o agente dá a sua forma, deixa de ter forma e assim é corrompido, *corrumpitur*).⁷¹ A solução reside no conceito de potência activa que é alguma coisa, no sentido de ser em estado potencial aquilo que a coisa vai ser em estado actual a partir dessa forma em estado embrionário.⁷²

O conceito de potência activa reenvia para o conceito de privação, uma vez que tanto a privação como a potência activa se caracterizam pela ausência de uma perfeição (actualidade) que lhes é natural.⁷³ Para Aristóteles, matéria e forma são princípios substanciais da coisa, enquanto que a privação é um princípio de mudança (*transmutacionis aut fieri*).⁷⁴ Contrariamente ao que encontramos, por exemplo em Tomás de Aquino,⁷⁵ para Kilwardby privação não é puro nada (*omnino nichil esse*) mas «algo imperfeito concriado com a matéria»,⁷⁶ uma certa aptidão (*aptitudo*) ou tendência para ser, o que implica a existência na matéria de algo da forma,

⁷¹ E 2, 26-7. A recusa desta possibilidade torna a doutrina kilwardbiana algo incoerente, uma vez que o processo de geração de um ser humano pressupõe que algo, em estado imperfeito e potencial, passa do pai (ele diz, literalmente, da espécie do pai) para o filho. Cf. E 4, 32; D43Q 34, 37; e QLIIS 85, 239.

⁷² E 2, 27. Esta é a doutrina da *inchoatio formae* que entra no vocabulário filosófico medieval com Roberto Grossetesta, *De luce seu de inchoatione formarum*, ed. L. Baur, in *Die Philosophischen Werke des Robert Grosseteste, Bischofs von Lincoln*, Munster 1912, 51-9; tradução por C.C. Reidl, *On Light* Milwaukee, Wisconsin 1942. Ver Boaventura, *Commentarius in quatuor...*, II, d.7, a.2, q.1 (que utiliza a terminologia 'latitionem formarum' de Anaxágoras (Boaventura *dixit*, 197); d.12, a.1, q.3; d.18, a.1, q.3. Cf. Nardi, B., «Le dottrine d'Alberto Magno sull' *inchoatio formae*» in *Studi di filosofia medievale*, Roma 1979, 86-93. Cf. E 2, 27.10-4. See also Snyder, S.C., «Albert the Great, *Inchoatio Formae* and the Pure Potentiality of Matter» *American Catholic Philosophical Quarterly* 70:1 (1996) 63-82. Kilwardby analisa tal concepção no contexto do modo como as formas (substanciais) dos elementos sobrevivem no composto, no que constitui um lugar comum da filosofia natural aristotélica.

⁷³ (Este texto é a continuação do texto 6.) «Et hec eadem dicitur privacio, quia non habet sibi debitam perfectionem, per quam nata est facere se in actu. Et ideo, cum transit hec potentia in actum, cessat esse privacio, et constituitur compositum ex materia et actu.», E 3, 30.

⁷⁴ E 3, 29. Neste sentido a privação é acidental (existe *in subiecto*).

⁷⁵ Tomás de Aquino, *In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis expositio*, ed. M. R. Cathala & R. M. Spiazzi, Turim 1977, I, lect. 13, 58, nn. 112-13. Cf. Wippel, J.F., *The Metaphysical Thought...* 295-300.

⁷⁶ «Hiis intellectis manifestum est, quomodo privacio est tertium principium naturalium, et quod non est pure nichil, sed est imperfectum quiddam cum materia concreatum tendens in actum, quando iuvatur ab exteriori agente.» E 3, 30. Cf. Agostinho, *Confessionum libri XIII*, ed. L. Verheijen, Turnhout 1981, XII.6, 218-9.

em estado incompleto. Este algo é o mesmo que a forma que, no final do processo de geração, se tornará completamente actual.⁷⁷ (Kilwardby nega que a matéria, sem qualquer forma, possua esta aptidão; esta aptidão da matéria é o resultado de esta ser dotada de potências activas; e também que tal se aplica apenas à matéria prima física ou natural, comum a todas as coisas transmutáveis.)⁷⁸

Kilwardby pretende negar que aquilo que subjaz toda a mudança nas coisas geráveis e corruptíveis seja uma pura matéria prima, despida de qualquer determinação; pelo contrário, ele afirma que a matéria das coisas naturais é activa, na medida em que dispõe de uma certa aptidão para receber a completa actualidade, resultado das potências activas de que é naturalmente dotada.⁷⁹ Esta *aptitudo* resulta naturalmente do tipo de coisa que a coisa em questão é; por exemplo, um ser humano possui naturalmente a capacidade de ver e a ausência das condições materiais para realizar essa capacidade, isto é, ver, é dita ‘privação’. A cegueira (*caecitas*) consiste na privação do exercício de uma capacidade que um ser naturalmente possui.⁸⁰ É deste modo que Kilwardby justifica a proibição em Oxford da afirmação de que a privação é puro nada (cf. tese 4 da Proibição; e as teses 2 e 3 que lhe estão associadas).

Este princípio de geração natural aplica-se a todos os seres que possuem uma alma (*nec hoc est solum in hominibus, sed in brutis et plantis*), o que explica porque um ser gera sempre um ser igual em espécie.⁸¹ O primeiro

⁷⁷ «Quando ergo forma per generationem producitur, ex alico originali procedit. Cum ergo non procedat de nichilo, nec de esse materie per se loquendo oportet quod procedat de alio existente in materia, non actu sed potencia. Istud autem est potencia activa que aliquid est ipsius, et unde originaliter fit forma, et ex qua educitur; et habet nomen potencie antequam generatum sit, quia non est actu, sed potencia. Cum vero generatum est, habet nomen forme et actus, et differt sic et sic secundum rationem sicut completum et incompletum, sed non secundum essenciam.» E 2, 27. Ver também QLIIS 45, 136: «Videtur secundum Philosophum et Augustinum quod tota essentia formae est in ratione seminali non actualiter sed realiter.»

⁷⁸ «... potencia enim activa materia precedens actum in solis naturalibus est.» E 2, 28.

⁷⁹ E 2, 28. Ver também QLIIS 79, p. 253. Esta espécie de possibilidade *in re* parece resultar de uma influência Averroísta (cf. McAleer, G., «The presence of Averroes in the Natural Philosophy of Robert Kilwardby» *Archiv für Geschichte der Philosophie* 81 (1999) 33-54; e Santiago de Carvalho, M.A., «A essência da matéria prima em Averróis Latino (com uma referência a Henrique de Gand)» *Revista Portuguesa de Filosofia* 52 (1996) 197-221, especialmente 204-8).

⁸⁰ «... dico caecum esse quod est aptum natum videre non videns», *Notulae Super Librum Praedicamentorum*, ed. A. Conti [acedido em 19 de Março 2008: http://www-static.ccuinivaq.it/Kilwardby_praedicamenta.pdf] (de seguida, NSLP) 17, 133. Ver também DOS XLVII.429, 149; QLIIS 91, 253; e E 3, 30-1.

⁸¹ DSF 129; QLIIS 45, 135; D43Q 7, 17; E 4, 33.

princípio de vida existe no sémen sob a forma do que Kilwardby designa de potências activas (*potentiae activae*) que ele agora identifica com as razões ou princípios seminais Augustinianas.⁸² Em cada ser gerado a partir da semente, existe algo que passa da natureza dos pais para o ser gerado:⁸³

8 Mas isto, que é o primeiro sujeito da vida, existiu primeiro em potência nos pais; depois, pelo acto de geração foi feito sémen em acto; depois, através do alimento e acção natural continuada, desenvolveu-se em feto; e as razões originais no sémen de cada homem existiam já nos primeiros pais, o que é explicado pela contínua geração através dos séculos.⁸⁴

Sob a acção do sol e do calor animal, o espírito corpóreo (que sai, juntamente com o sémen, do pai), suportado pela matéria fornecida pela mãe, actualiza as *potentiae* vegetativa e sensitiva da *potentia intima concepti*.⁸⁵

⁸² DOS XXX.260, 97; also 261, 98; E 5, 39-40. Cf. Agostinho, *De Genesi ad litteram*, ed. J. Zycha, CSEL 28. Viena e Praga 1894, 2.15.30; 5.23.44-5; 6.16.27. Ver ainda Roberto Grosseteste, *Hexaëmeron*, eds. R.C. Dales & E.B. King, Londres 1982, II, 5.2; Boaventura, *Commentarius...*, II, d.7, a.2, q.1; d.12, a.1, q.3; d.18, a.1, q.3, respondeo, 453 (nesta passagem Boaventura identifica razão seminal e potênciaactiva); Alberto Magno, *De natura et origine animae*, in *Opera Omnia* XII. Monasterium Westfalorum 1955, tr. 1, c. 3. Ver também Brady, J.M., «St. Augustine's Theory of Seminal Reasons» *The New Scholasticism* 38 (1964), 141-58; Verbeke, G., *The Presence of Stoicism in Medieval Thought*, Washington 1983, 4-5; 22. Para a relação, importante em Agostinho, entre as razões seminais e as razões causais eternas, ver QLIIS 85, 240. Existem evidentes diferenças entre o uso da noção de razões seminais em Agostinho e Kilwardby, que se devem sobretudo à necessidade de justificar, em Kilwardby, o princípio da dupla origem da alma.

⁸³ «... aliquid a parentibus», E 4, 32; «... aliquid decisum a natura parentum quod spectat ad substantiam fetus», D43Q 34, 37. É necessário algum cuidado na leitura destes dois textos, nomeadamente para não confundir o *primum subiectum vite* (E 4, 32) e o *principium vite* (D43Q 34, 38): o primeiro diz respeito ao corpo, à matéria organizada de modo apropriado às *potentiae*, recebendo *per se et primo* as acções da alma; o segundo diz respeito à própria alma.

⁸⁴ «Istud autem, quod est subiectum primum vite, primo fuit in potencia in parentibus, deinde per actum generacionis fit semen in actu, deinde per alimentum et naturalem accionem continuatam promovetur in fetum; et rationes originales seminum omnium hominum fuerunt in primis parentibus, que per continuatam generationem per secula explicantur.», E 4, 32.

⁸⁵ «... et per calorem solis uitalem ex sole et aliis luminaribus celestibus ibi stratum, qui confortat calorem animalis et perficit ad usum rectum nature in formatione fetus et uegetatiue atque sensitiue productione», D43Q 34, 37. Sobre o tema, ver Boylan, M., «The Galenic and Hippocratic Challenges to Aristotle's Conception Theory» *Journal of the History of Biology* 17:1 (1984) 83-112, especialmente 92-112; Nardi, G.M., *Problemi d'embriologia umana antica e medioevale*, Florença 1938.

Estas são chamadas de princípio da vida, sendo o espírito corpóreo chamado de *virtus principii vite*, uma vez que é este o responsável por organizar a matéria do sémen e pela perfeição das *potentiae*.⁸⁶ Cada vez que o composto se encontra organizado de modo apropriado, a *potentia* seguinte alcança o seu estado de completa actualização.⁸⁷ Uma vez em completa actualidade, cada uma das *potentiae* é responsável pelas suas operações próprias, o que permite o desenvolvimento do embrião até ao estado apropriado para a actualização completa da *potentia* sucessiva. É necessário que cada forma seja precedida pela organização de um modo apropriado da matéria que informará, de outro modo o princípio de determinação – a forma substancial – existirá antes da organização necessária para essa forma realizar as operações que lhe são próprias.⁸⁸ Assim, *ii. cada potentia torna-se actual apenas quando o composto estiver organizado de modo apropriado.*

Quando o embrião atinge o estado em que é capaz de realizar as operações próprias de um animal, isto é, sensação e movimento, e está completamente formado, o processo de desenvolvimento natural atinge o seu limite e o ser atinge a sua perfeição máxima ao receber de Deus, num acto de criação, a *potentia* intelectual.⁸⁹ Com esta recepção o ser até então em desenvolvimento é definido em termos de espécie própria e assim passamos a estar em presença de um feto humano.

A forma intelectual é o complemento e perfeição da vida humana, isto é, como a forma que determina o ser como especificamente humano.⁹⁰ Ora, se outros tivessem razão (nomeadamente, os defensores da tese da unicidade) e esta forma superveniente destruísse o que é suposto perfeccionar, então, nenhuma razão haveria para que todo o composto se desen-

⁸⁶ «... spiritus corporeus, exiens cum corpore spermatis deciso acorpore animalis, est uirtus principii uite, ut intelligatur principium uite illud quod primo inducitur et ab intra producitur, scilicet uegetatiua et sensitiua. Spiritus autem ille dicitur uirtus principii uite, quia natura ipso utitur ad principium uite producendum.», D43Q 34, 38. Esta concepção da alma como perfeição é herdeira da definição de Averróis para quem a alma é *perfectio* e «substantia secundum formam.» (cf. Averrois Cordubensis,

Commentarium Magnum in Aristotelis De anima Libros, ed. F. Stuart Crawford. Cambridge, Massachusetts 1953, II.5, 134-35).

⁸⁷ D43Q 34, 37.

⁸⁸ E 5, 36.

⁸⁹ «... fides catholica credere animas racionales creari, non simul omnes sicut angeli facti sunt, sed quod singule creentur quando humana corpora singula formata sunt et effigiata atque disposita ad anime rationalis susceptio nem.», D43Q 34, 35-6. Ver também E 5, 36; e QLIIS 81, 229-30.

⁹⁰ E 5, 44. (Ver texto 11 abaixo citado.)

volvesse no sentido de atingir um determinado nível de desenvolvimento susceptível de ser perfeccionado; mais, a obra da natureza na produção do composto seria inútil. Ao contrário da teoria da unicidade, a doutrina da alma humana kilwardbiana é cumulativa e não substitutiva: *iii. uma perfeição não corrompe o que é suposto perfeccionar.*

O modo como as diversas *potentiae* se relacionam no processo de desenvolvimento de um ser encontra-se expresso na analogia que Aristóteles oferece dos tipos de alma com as figuras geométricas, no terceiro capítulo do *De anima*. Assim, segundo Aristóteles, a cada tipo de alma corresponde uma figura geométrica: a vegetativa corresponde ao triângulo, a sensitiva ao quadrado e a intelectualiva ao pentágono.⁹¹ A *ratio* desta analogia está na ordem progressiva das figuras e das almas, na medida em que a figura mais básica tal como o princípio vital mais básico se encontra nos princípios vitais e nas figuras sucessivas. Um pentágono é constituído por três triângulos, o quadrado por dois; o pentágono é constituído por um quadrado – por sua vez constituído por dois triângulos – a que se adiciona um triângulo num dos lados:

9 <a intelectualiva> ligada às outras naturalmente geradas faz uma alma, do mesmo modo que, adicionando um triângulo a um dos lados de um quadrado que, na verdade contém dois triângulos, se obtém um pentágono.⁹²

10 se de um dos lados de um quadrado construirmos um ângulo, torna-se um pentágono, embora uma parte deste seja anterior e outra seja exterior. Também o existente quadrado tem dois triângulos como partes e através da cópula destes se faz uma nova espécie, uma vez que o quadrado é constituído por dois triângulos. Através destas figuras podemos explicar o que foi dito sobre as três *potentiae* da alma.⁹³

⁹¹ Aristóteles, *De anima* II.3, 414b19-32. Cf. Ward, J.K., «Souls and Figures: Defining the Soul in *De anima* ii, 3» *Ancient Philosophy* 16 (1996) 113-127.

⁹² «... <intellectiua> coniuncta aliis naturaliter eductis unam efficit animam, per modum quo ex quadrangulo qui in veritate continet duos triangulos, si addatur ex aliqua parte eius triangulos, erit unus pentagonus.», D43Q 34, 37. (Este texto é a continuação daquele citado em 5.)

⁹³ «Adhuc, si super latus tetragoni erigatur angulus, fit pentagonus, licet pars eius prius fuerit et pars exterius sit apposita. Quadranguli eciam, qui preerat, sunt duo trianguli partes et per eorum copulacionem fit nova species, quia quadrangulus ex duobus constat triangulis. Hec in figuris non incongrue possumus explanare, que dicta sunt in tribus anime potentiis.», E 5, 42.

Diferentes interpretações têm origem no que significa exactamente este ‘ser constituído’ e, de um modo mais explícito, de que modo as figuras anteriores se encontram presentes nas figuras sucessivas. Os defensores da doutrina da unicidade da forma substancial defendem que esta presença é virtual (isto é, que a forma posterior é capaz de realizar as mesmas operações que a forma anterior, sem ser, contudo, esta – a alma racional realiza as operações da alma sensitiva sem ser a alma sensitiva. Isto obedece ao princípio que o superior é capaz de fazer tudo o que o inferior faz, e melhor ainda), enquanto os defensores da doutrina da pluralidade defendem que esta presença é real. Interessante é que os autores medievais parecem desligar esta questão daquela que motivou Aristóteles a formular esta analogia: a possibilidade de existir uma definição comum aos três tipos de alma e que, à luz da doutrina das séries ordenadas de Aristóteles, parece ser impossível: ou temos uma definição tão abrangente que deixa de ter valor como definição, ou uma definição tão específica que exclui os outros tipos de alma.

Ora, é precisamente estes dois aspectos – definição comum e três tipos de alma/vida – que Kilwardby põe em relação no texto que se cita de seguida, sublinhando qu o sentido progressivo do desenvolvimento do ser humano pressupõe a existência de uma pluralidade de formas substanciais e de que modo esta pluralidade é compatível com a afirmação de uma unidade:

- 11 A alma humana é constituída por muitas *potentiae*, uma vez que contém a vegetativa, a sensitiva e a intelectual, e qualquer uma destas tem em si muitas *potentiae*. E congregadas, todas estas [*potentiae*] fazem uma alma humana que é forma una do corpo humano. (...) Se por comparação ao corpo, as ditas *potentiae* que constituem a alma podem ser consideradas como vivificativas do corpo, o que é comum a todas as almas, ou como vivificativas da vida humana. No primeiro destes casos todas as ditas *potentiae* são iguais e nenhuma é das outras forma, mas diferem em espécie como diferem em modos de vida. No segundo, a *potentia* racional é forma e complemento das restantes.⁹⁴

⁹⁴ «Anima humana constat ex multis potentiis, quia continet vegetativam, sensitivam et intellectivam, et quaelibet harum habet in se potentias plures. Et hae omnes congregatim faciunt unam animam humanam quae est una forma humani corporis. Potest autem anima talis considerari in comparatione ad corpus quod est sua materia, et per comparationem ad operationes propter quas est (...) Dum enim comparatur ad corpus, possunt potentiae dictae animam constituentes considerari ut vivificativae corporis, quod est commune omni animae, vel ut vivificativae vita humana. In primo istorum omnes dictae potentiae pares sunt et nulla est aliarum forma, sed sic differunt species si distinguas modos vitae. In secundo rationalis potentia est aliarum forma et complementum.», Roberto Kilwardby, *Quaestiones in Librum Tertium Sententiarum, Teil 2: Tugendlehre*, ed. G. Leibold, Munique 1985 (de seguida, QLIII2S) 63, 268.

Kilwardby começa por afirmar com clareza o seu compromisso com a unidade da alma humana, defendendo que do ponto de vista da sua relação com o corpo, a alma se define pelo seu papel de forma. A alma é forma do corpo mesmo que uma das suas partes – a intelectiva – não seja actualidade de nenhuma parte (este aspecto será discutido mais adiante); mas é actualidade do corpo sensitivo e constitui com as restantes *potentiae*, uma forma, a forma do corpo.

Se para Aristóteles o embrião vive a vida de uma planta e de um animal antes de pertencer a qualquer espécie,⁹⁵ Kilwardby interpreta isto como dizendo que cada uma das *potentiae* ou formas substanciais da alma é um princípio de animação, que vivifica o corpo de informa de acordo com as operações que lhe são próprias. Nesse sentido, diz Kilwardby, cada uma dessas formas, em relação ao corpo que vivifica, corresponde a uma espécie distinta das outras, pois a vida de uma planta é distinta da vida de um animal. Contudo, na constituição de um ser como o ser humano que implica uma pluralidade de tais formas, uma das formas é forma ou actualidade ou perfeição das outras; no caso dos seres humanos, tal é a função da forma intelectiva. É neste sentido, creio, que se deve entender o artigo décimo primeiro das proibições de 18 de Março de 1277: não se deve defender que apenas quando o incompleto se torna completo, se diversifica a essência, pois esta diversidade existe mesmo quando o incompleto permanece subordinado ao completo. Kilwardby define a alma humana como um todo constituído por três formas substanciais, que se sucedem e que co-existem.

IV. A natureza compósita da alma

A composição ou simplicidade de uma coisa pode ser analisada em quatro aspectos, a saber, substância, poder ou força, concreção, extensão.⁹⁶ Para o Dominicano a alma é composta no que diz respeito aos dois primeiros aspectos – substância e poder ou força – e simples em termos de extensão e concreção. Estes dois últimos aspectos são condensados na máxima Augustiniana do modo de presença da alma no corpo, como *tota in toto corpore*. Não se deve concluir que a alma é simples por existir toda em qualquer parte do corpo. Antes, é pela sua natureza espiritual, não constrangida pelas limitações da matéria corpórea, que a alma pode existir toda em qualquer parte do corpo; é pela sua espiritualidade, não pela sua

⁹⁵ Cf. Aristóteles, *De generatione animalium* II.3, 736b1-15.

⁹⁶ E 6, 45.

simplicidade, que a alma existe *tota in toto corpore*,⁹⁷ e que a *anima tota est corporis totius vita*.⁹⁸

Mas, sobretudo, a alma é composta do ponto de vista da substância, uma vez que é composta de «muitos essencialmente diferentes que têm, contudo, uma certa ordem mútua»;⁹⁹ e composta de «diversas *potencie* essencialmente diferentes dirigidas para diferentes acções e diversos objectos».¹⁰⁰ Cada forma substancial é responsável por certas operações; assim sendo, o «ser humano não entende pela mesma forma pela qual sente ou vive».¹⁰¹ Quando entende, fá-lo através da forma intelectiva, não pela sensitiva ou intelectiva.¹⁰² A este respeito é preciso distinguir entre as *potentiae* da alma, ou formas substanciais, e as faculdades de cada uma das *potentiae* e que realizam as operações que são próprias de cada *potentiae*. Enquanto que a distinção entre *potentiae* é real, a distinção entre faculdades é operativa, isto é, elas são aspectos de uma mesma forma substancial.¹⁰³ As faculdades definem-se pelas suas operações que por sua vez se definem pelos seus objectos (E 7); as faculdades radicam em formas substanciais, elas são o instrumento (que aqui se identifica com o agente) da acção da forma, como a língua é o instrumento da alma para falar (E 5).

Para Kilwardby, a mesma forma substancial não pode ser responsável por operações de natureza tão diversa como sentir e pensar, uma vez que no primeiro caso são utilizados, como instrumentos, os órgãos corpóreos, definindo-se a forma como actualidade desses órgãos, enquanto no segundo caso, pensar, nenhum órgão é utilizado.¹⁰⁴ As *potentiae* devem ser essencialmente distintas uma vez que a sua natureza é essencialmente distinta, bem como a natureza das operações que realizam. Logo, *iv. operações essencialmente diferentes radicam em formas substanciais diferentes.*

⁹⁷ «Forte spiritualitas cum potencia et virtute proporcionata ad corpus movendum, regendum et continendum causa est, quod sit in qualibet parte tota.», E 6, 48.

⁹⁸ E 6, 48.

⁹⁹ «In substancia, sicut quando unum aliquid componitur ex multis essentialiter differentibus licet quedam ordinem ad invicem habentibus.», E 6, 45.

¹⁰⁰ «In potencia seu virtute, quando sunt diverse potencie essentialiter diferentes ordinate ad diversas acciones et diversa obiecta.», E 6, 45.

¹⁰¹ E 5, 42-3.

¹⁰² E 5, 43.

¹⁰³ No que diz respeito às faculdades da alma intelectiva – intelecto, memória e vontade – esta distinção pode mesmo dizer-se formal. Sobre a distinção formal em Kilwardby, ver Wood, R., «Early Oxford Theology» in Evans, E. (ed), *Mediaeval Commentaries on the Sentences of Peter Lombard*, Leiden 2002, 324-25.

¹⁰⁴ QLIS 61, 175. É este princípio da diversidade de operações fundada em formas substanciais distintas que está na origem dos argumentos pluralistas de Ockham (cf. *Quodlibet* II, q.10 in William of Ockham, *Quodlibetal Questions*, trad. Alfred J. Freddoso, Francis E. Kelley, New Haven & Londres 1998, 132-36).

É por esta razão que Kilwardby afirma a sua incapacidade de compreender uma teoria (*de unitate formarum*) que defenda a unidade absoluta (*omnimoda*) de *potentiae*, em que a mesma forma substancial é responsável por acções tão diversas (ver secção II).¹⁰⁵ Coisas podem ser umas mesmo sendo compostas, o que é precisamente o modo como Kilwardby entende a alma humana: uma composição de faculdades (definidas, como vimos, pelos seus objectos e operações), que por sua vez radicam em essências distintas.¹⁰⁶ Mas a alma é também composta de matéria. Kilwardby defende que a natureza compósita (m+f) da alma contrasta com a absoluta simplicidade divina.¹⁰⁷ Kilwardby identifica estes dois princípios substanciais, matéria e forma, com o *quod est/quo est* com que Gilberto de Poitiers reformula o *id quod est/esse* da tradição boeciana.¹⁰⁸ Começemos por analisar que tipo de matéria é esta que compõe a alma. A melhor forma de começar talvez seja por dizer o que

¹⁰⁵ «Novi enim multas formas corporales et spirituales, que nullam habent ad invicem unitatem; novi etiam aliquas quandam habere unitatem, sed non omnimodam; et novi a diversitate formarum diversitatem procedere accionum, et quia per diversitatem obiectorum venit in cognicionem diversitatis accionum, et quia inde proceditur ad cognicionem diversitatis in potenciis et formis: sed quod unitas formarum omnimoda, diversas specie acciones exercencium et diversa obiecta specie requirencium, nec novi, nec intelligo, sed falsum iudico et impossibile.», E 7, 49-50. Ver também QLIIS 8, 29: «Ad hoc dicunt quidam quod anima rationalis sit una simplex essentia differens solum secundum operationes quae cum intelligit dicitur intellectiva, quando sensit sensitiva, quando vegetat vegetativa. Eadem tamen est in essentia. Sed et hoc non videtur verum, quia non video quodo diversae operationes non procedunt a diversis potentiis radicatis in diversis essentiis.» Cf. com a seguinte formulação em Boaventura: «... sed non est aptum ad diversas operationes nisi per diversas virtutes, nec ad diversas virtutes nisi per diversas naturas, nec habet diversas naturas, nisi quia ex diversis compositum.», in *Commentarius in quattuor libros Sententiarum Petri Lombardi*, in *Opera Theologica Selecta. Liber II Sententiarum*, ed. PP. Collegii S. Bonaventurae, Quaracchi 1938, d.15, a.1, q.2, 386.

¹⁰⁶ E 6, 45-6.

¹⁰⁷ «Aliter dicitur communiter materia illud quod est, sicut forma illud quo est, prout dicitur quod omne per se subsistens citra Deum habet aliquid quod est et quo est, et illud quod defert formam et substat ei.», DOS XXX.256, 96; e QLIIS 14, 52: «Communiter autem dicitur materia illud quod dicitur quod est in omni composito, sicut forma est illud quo est, secundum quod dicitur quod omne per se subsistens citra Deum habet quod est et quo est et illud quod est defert formam et subsistit ei. Et sic est in spiritibus, sic patet.». Ver também DOS XXXI.265, 99; XXXI.268, 99; QLIS 35, 90.

¹⁰⁸ QLIS 60, 171: «...et quia quod est et quo est denotant duo principia compositi scilicet materiale et formale»; QLIIS 14, 51-2 (cf. ed. Judy, 96, n.2). Cf. Lottin, O., *Psychologie et morale*...428-43. Como éconhecido, a tese da composição universal de matéria e forma é atribuída a Avicebrao (cf. Avencebrolis (Ibn Gebirol), *Fons Vitae*, ed. C. Baeumker, Münster 1995, I, 5, 7; II, 24, 69; IV, 1, 211; IV, 5, 220; V, 12, 278).

esta matéria que entra na composição das substâncias espirituais (almas racionais humana e angélica) não é: ela não é a mesma matéria que entra na composição nem dos corpos sujeitos a mudança nem dos corpos celestes (que estão sujeito apenas à mudança de lugar),¹⁰⁹ embora pertença ao mesmo género (de substância) da matéria que entra na composição dos corpos mutáveis.¹¹⁰

É necessário postular, nas substâncias espirituais,¹¹¹ uma matéria metafísica subjacente à forma espiritual;¹¹² na verdade, três formas substanciais.¹¹³ Esta matéria tem um ser potencial (*esse potentiale*),¹¹⁴ funcionando como princípio metafísico para justificar a receptividade, mudança,¹¹⁵ e a individuação (*individuat*) dessas substâncias.¹¹⁶

Temos, por isso, em Kilwardby, a afirmação da composição da alma em termos de matéria e de três formas substanciais. Mas igualmente

¹⁰⁹ Esta noção de matéria encontra-se já na *Summa* dita de Alexandre de Hales e Kilwardby herdou-a provavelmente de Boaventura (cf. *In II Sententiarum*, d.3; ver também Macken, R., «Le statut philosophique de la matière selon Bonaventure» *Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale* 47 (1980) 188-230). Cf. Lottin, O., «La composition hylémorphique des substances spirituelles. Les débuts de la controverse» *Revue neoscholastique de philosophie* 34 (1932) 21-39. Para uma tipologia do debate em Oxford, ver Long, R. James, «Of Angels and Pinheads: The Contributions of the Early Oxford Masters to Doctrine of Spiritual Matter» *Franciscan Studies* 56 (1998) 239-54.

¹¹⁰ DOS XXXI.270, 100; QLIIS 15.

¹¹¹ DOS XXXI.272, 100. Ver também DOS XXXI.319; e QLIIS 14, 52: «Aliter dicitur quod materia physica non est in spiritibus, quia illa est transmutabilis. Sed materia metaphysica potest ibi esse.» Kilwardby evita fala em ‘matéria espiritual’, expressão que ocorre duas vezes apenas nos seus textos (QLIS 80, 257; QLIIS 16, 60). Esta matéria é claramente mais nobre do que aquela que compõe os corpos corruptíveis: «Ad secundum potest dici quod animam iam habet materiam nobilissimam.», QLIIS 82, 232; ver também QLIIS 14, 52.

¹¹² «...spiritualem creaturam de qua, cum iam constet de tota corporali natura quod materiam habeat, quaeritur an et ipsa materiam habeat. Non dico generabilem et corruptibilem, quia constat quod talem non habet, sed materiam quae dicitur *quod est* in omni composito et quae defert formam et subsist ei. Et loquor de natura spirituali separata a materia vel separabili, et omnino quae hoc *quod est*, aliquid per se subsistens est sicut hoc aliquid.», DOS XXXI.265, 99. Ver também QLIIS 82, 232.

¹¹³ «... anima habet materiam super quam adiciuntur differentiae vegetabilis et sensibilis et intelligibilis.», QLIIS 8, 30.

¹¹⁴ QLIIS 14, 52.

¹¹⁵ DOS XXXI.320, 114. Cf. também DOS XXXI.269, 99.

¹¹⁶ «Et videtur quod materiam habeat, quia sine illa non est individuat, et in talibus spiritibus est individuat.» DOS XXXI.266, 99. Cf. Bonaventure, *Commentarius...* II, dist.3, p. 1, q.1, a.1, c and respondeo. Only a composite of matter and form can be the *subiectum* for accidents.

importante é a afirmação da unidade da alma. A seguinte formulação parece-se inequívoca da teoria Kilwardbiana:

- 12 Sei, contudo, que um homem tem uma forma, que não é uma de modo simples, mas composta de muitas que têm uma ordem mútua natural, sem qualquer das quais o ser humano não pode ser perfeito e das quais a última, completa e perfectiva de todo o agregado, é o intelecto. E assim como das muitas diferenças naturalmente ordenadas umas às outras, uma dessas diferenças é forma, também assim, nas coisas naturalmente compostas, são as formas que as constituem. E, assim como no corpo muitos são membros cada qual tendo as suas formas e uma natureza própria, dos quais nenhum é como um outro, estes [membros] constituem um único corpo pela ordem e conjugação natural, que têm uns aos outros, mas não constituem um corpo simples; assim também na alma muitas são as partes essencialmente diferentes que, contudo, pela ordem e conjugação natural, fazem uma alma que, ainda que não seja simples por essência, é uma forma de um ser que vive.¹¹⁷

Tal como às diferentes partes essenciais do corpo correspondem formas substanciais distintas – o que inclui as partes homogêneas (isto é, em que a parte é da mesma matéria que o todo) como sangue, ossos, e partes heterogêneas (isto é, em que a parte *não é* da mesma matéria que o todo) como pés, olhos, etc –¹¹⁸ e mesmo assim o corpo humano é um todo unitário (resultado da ordem e *colligacio* natural das suas partes), também as diferentes *potentiae* da alma podem ser consideradas por relação às suas operações próprias e são, assim, diferentes determinações do ser que

¹¹⁷ «Scio tamen, quod unus homo unam habet formam, que non est una simplex, sed ex multis composita, ordinem ad invicem habentibus naturalem, et sine quarum nulla perfectus homo esse posset, quarum ultima, completa et perfectiva tocuis aggregati, est intellectus. Sicut enim ex multis differentiis ad invicem naturaliter ordinatis una differenti sit forma, sic est in rebus compositis per naturam formis constituentibus eas. Et sicut ex parte corporis multa sunt membra proprias formas et propriam naturam habencia, quorum nullum est alterutrum, tamen constituunt unum corpus per ordinem et colligationem naturalem, quam habent ad invicem, sed non constituunt corpus simplex: sic ex parte anime sunt multe partes essentialiter diferentes, que tamen per ordinem et colligationem naturalem unam animam efficiunt, non tamen ita, quod anima sit simplex per essenciam, sed una forma viventis.» E 7, 53. Como nota Maurice De Wulf na Introdução à sua edição do *De unitate formae* de Egídio de Lessines (94, n.2), Kilwardby utiliza neste contexto ‘intellectus’ como sinónimo de alma/forma/*potentia* racional/intelectiva.

¹¹⁸ «Videmus enim sensibiliter in hominem carnem, os, nervum, sanguinem, oculum, pedem, et talia, quorum nulla est sine vera et propria forma.» E 7, 50.

informam e mesmo assim formam uma alma humana una, que é a forma de um ser vivo (*una forma viventis*). A alma humana é, para Kilwardby, uma forma, não simples, mas composta de várias formas substanciais, que do mesmo modo como as diferentes partes do corpo formam um corpo humano uno: *v. as partes da alma formam um todo que constitui uma unidade por agregação.*

Uma unidade por agregação não é uma unidade simples, isto é, uma unidade em que o todo se sobrepõe às partes e que as partes, enquanto tais (isto é, enquanto partes) não existem para além do todo. É este tipo de unidade que concorre, em Aristóteles, para a formulação do seu princípio da homonomia.¹¹⁹ Uma mão, quando se separa do corpo a que pertencia, deixa de poder ser chamada, senão equivocadamente, de mão, uma vez que separada não é mais capaz de realizar as funções que lhe são próprias uma vez que não é mais informada pelo princípio (vital), a forma substancial, que fazia com que ela realizasse essas funções. Para Kilwardby, deduzimos da sua argumentação, uma mão separada do corpo deixa de ser uma mão viva, mas não deixa por isso de ser uma mão uma vez que ela é mão por uma forma diferente daquela que a faz viver. Este princípio aplica-se a todas as partes essenciais, bem como ao corpo como um todo.¹²⁰ (Kilwardby herdou esta concepção do corpo humano como um agregado de partes homogêneas e heterogêneas do seu professor em Oxford, Ricardo Fishacre, embora tal concepção seja, originariamente, galénica.)¹²¹

O problema é que, ao definir a *potentia* intelectualiva como *hoc aliquid*, como verdadeira forma e coisa (*res*),¹²² e ao contrário das outras *potentiae* que resultam de um processo natural de geração, a forma intelectualiva é criada por Deus e incorruptível (DOS 55). Por causa da sua geração natural que ocorre paralelamente ao desenvolvimento do corpo, as

¹¹⁹ Cf. Aristóteles, *Partes dos Animals* I.1, 640b34-641a5;

De anima II.1, 412b10-24.

Ver Lewis, Frank A., «Aristotle on the Relation between a Thing and its Matter» in Scaltsas, T., Charles, D., Gill, M.L. (eds), *Unity, Identity, and Explanation in Aristotle's Metaphysics*, Oxford 1994, 247-77.

Ver também, para um argumento semelhante, Tomás de Aquino, ST I.76, 1ad 4.

¹²⁰ Com a separação da alma, o corpo é corrompido até aos elementos, sendo depois, por acção divina, re-formado. Cf. E 5, 40.

¹²¹ Cf. McAleer, G., «Was Medical Theory Heterodox in the Latin Middle Ages?» *Recherches de Théologie et Philosophie Médiévale* 68.2 (2001) 355. Ver, contudo, Aristóteles, *Metafísica* VII.2, 1028b8-15.

¹²² «Ad secundum dicendum quod anima perfectiva humani corporis debet esse vera res et forma naturalis intellectiva et in se hoc aliquid. Et ideo oportet quod de nihilo creetur et infundatur.», QLIIS 138, 370.

potentiae vegetativa e sensitiva definem-se como actualidades (perfeições) do corpo e as suas operações realizam-se através de órgãos corporais. Pelo contrário, a *potentia* intelectual não só é capaz de existir sem o corpo como não necessita deste nas suas operações (DOS 54). A união da forma intelectual ao corpo levanta, por isso, problemas próprios, que resultam da sua origem e da sua natureza como *hoc aliquid*.

Este é um problema comum no pensamento medieval, mesmo no contexto do debate sobre a unicidade-pluralidade de formas substanciais:¹²³ para os pluralistas, a imaterialidade da parte intelectual e o de facto desta não constituir a actualidade de nenhuma parte do corpo elimina os problemas de como justificar a sua união ao corpo e às formas inferiores ligadas ao corpo, com os custos de proporem uma unidade para o composto humano que parece insuficiente à luz da metafísica aristotélica.¹²⁴ (No caso dos pluralistas, na medida em que este pluralismo é suportado por um dualismo de substâncias como é o caso de Kilwardby, está pressuposto um princípio de superioridade da alma sobre o corpo que se traduz na concepção, de evidentes implicações epistemológicas, da alma como a regente que usa instrumentalmente o corpo.)¹²⁵ Para os unicistas, em particular Tomás de Aquino, a definição da alma racional como forma substancial única, responsável pelo ser *simpliciter* do composto, assegura uma unidade forte, mas com a dificuldade de justificar de que modo um princípio absolutamente imaterial pode assegurar tanto as operações que exigem órgãos corpóreos (como digestão) quanto as operações que o não exigem (como pensar),¹²⁶

¹²³ Este ponto é claramente formulado em Lagerlund, H., «John Buridan and the Problems of Dualism in the Early Fourteenth Century» *Journal of the History of Philosophy*42:4 (2004) 369-74.

¹²⁴ Tal como enunciada por Aristóteles, *Metafísica* X.1, 1052a15-35.

¹²⁵ Cf. Robert Kilwardby, *De spiritu fantastico*, ed. P.O. Lewry, *On Time and Imagination: De tempore, De spiritu fantastico*, Oxford 1987 (de seguida, DSF), 119; tal concepção encontra os seus fundamentos nas posições de Agostinho, em particular no *De musica* (cf. Aurelius Augustinus, *De musica liber VI*, ed. et trad. Martin Jacobsson, Stockholm 2002, em particular 6.5) – embora também em Aristóteles se encontre, por vezes, referência a esse uso instrumental (cf. *Partes dos Animais* I.1, 642 a11--13; see also *De anima* I.3, 407b25-26).

¹²⁶ Este problema é formulado com clareza por Pasnau, R., «The Mind-Soul Problem» in Thijssen, Johannes M.M., Bakker, Paul J.J.M. (eds.), *Mind, Perception, and Cognition*, Aldershot 2008, 3-19. Ver ainda der Eijk, P.J. van, «Aristotle's Psycho-physiological Account of the Soul-Body Relationship» in Wright, J.P., & Potter, P., (eds), *Psyche and Soma: Physicians and metaphysicians on the mind-body problem from Antiquity to Enlightenment*, Oxford 2000, 57-77. Para uma análise controversa do tema, ver King, P., «Why isn't the Mind-Body Problem Medieval?» in Lagerlund, H. (ed.), *Forming the Mind. Essays on the Internal Senses and the Mind/Body Problem from Avicenna to the Medical Enlightenment*, Dordrecht 2007, 187-205.

para além de explicar de que modo a forma do composto sobrevive à corrupção desse composto.¹²⁷

Kilwardby responde a este problema argumentando, por um lado, que é essencial para a alma intelectiva estar unida ao corpo sensitivo mesmo que do ponto de vista das suas operações esta união seja accidental;¹²⁸ por outro lado, que a forma intelectiva se relaciona com o corpo sensitivo (isto é, o corpo informado anteriormente pela forma sensitiva) como o marinheiro com o navio,¹²⁹ uma vez que o informa quando este está já constituído, embora não completo. É precisamente este último aspecto que permite a Kilwardby responder à objecção segundo a qual «de dois em acto não se faz um em acto», isto é, que da união da forma intelectiva (criada em acto) e do corpo sensitivo (matéria dimensionada perfeccionada pela forma sensitiva) não pode resultar uma unidade. Kilwardby corrige:

13 deve responder-se que nenhum deles é completo em acto, uma vez que o corpo humano, embora sensitivo em acto, este sensitivo é gerado de tal modo que não completa e perfecciona a matéria, mas dispõe-na para a [forma] intelectiva.¹³⁰

¹²⁷ Esta questão – da possibilidade da alma, ou pelo menos, de uma das suas partes poder sobreviver ao composto que informa – tem motivado amplo debate nos estudiosos, sobretudo porque coloca problemas ‘dualistas’ à concepção eminentemente hilemórfica de Aristóteles. Ver, por exemplo, o artigo de Williams, B., «Hylomorphism» *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 4 (1986) 189-99; e também Shields, C., «Soul and Body in Aristotle» *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 6 (1988) 103-35. No outro extremo, existe o problema da pertinência da concepção aristotélica de alma no caso de fracasso da sua concepção de matéria; ver a este propósito o ensaio de Burneyat, M., «Is an Aristotelian Philosophy of Mind Still Credible? A Draft» in Nussbaum, M.C., Rorty, A.O. (eds), *Essays on Aristotle's De anima*, Oxford 1995, 15-26 (ver ainda os restantes artigos do volume, que respondem a este texto provocatório).

¹²⁸ «... sed non est ita de potentia intellectiva et corpore cui unitur, ut scilicet attendatur natura corporis penes virtutes et operationes illius nisi quodammodo per accidens.», DOS X.53, p. 26.

¹²⁹ «Item, sensitiva potentia partium corporis actus est, sed intellectiva nullius partis corporis actus est, sed sicut nauta accedit navi iam factae et movet eam et separa tur ab illa manens navi corrupta, sic est intellectiva et sensitivo corpore.», DOS X.56, 27. Cf. Plato, *Timaeus*, Londres-Cambridge 1952, 34C, 65; Aristotle, *De anima* II.1, 413a8-10. Ver ainda Guilherme de Alvéria, *De anima*, in *Opera Omnia*, ed. F. Hotot, Orléans-Paris 1674, c. 1, pars 7, 73.

¹³⁰ «Si quis autem obiciat, quod ex duobus in actu non fit unum in actu, et ideo ex corpore sensato, quod iam est in actu, et intellectu, qui creatur ens actu, non potest fieri naturaliter unum, respondendum est, quod neutrum est complete in actu, quia corpus hominis, licet sit actu sensitivum, tamen illud sensitivum est talis generacionis, quod non complet materiam perfecte, sed disponit ad intellectivam.», E 5, 41.

Do mesmo modo, o intelecto, embora criado como um *hoc aliquid*, não é criado para permanecer *per se*, mas para ser o acto de um corpo humano sensitivo, na unidade da pessoa humana. Para Kilwardby, o ser humano é composto de alma e corpo, sendo que nenhum destes elementos é, por si só, um ser humano (*nec homo dicitur anima nec corpus solum*).¹³¹ Mas é também essa a definição de pessoa humana, isto é, um indivíduo da espécie humana existindo aqui e agora.¹³² Que o corpo não é por si só pessoa resulta evidente; no caso da alma, Kilwardby afirma que esta também não o é, embora seja criada como um *hoc aliquid* e podendo existir separada do corpo de modo *quasi personaliter*.¹³³ Mas «*quasi personaliter*» não é o mesmo que como pessoa. Kilwardby adopta como seus os critérios enunciados por Pedro Lombardo para a qualificação de ‘pessoa’: ser uma substância completa no género racional; existir em acto (isto é, ser um indivíduo no seu género); não ser parte de outra coisa.¹³⁴ Todos os critérios, excepto o último, são realizados na alma racional; mas porque esta é parte de um ser humano, juntamente com o corpo, e não parte única, a alma racional humana não se qualifica como pessoa.¹³⁵ A alma racional humana é pessoa apenas quando unida ao corpo na constituição de um ser

¹³¹ DOS XXXI.316, 112.

¹³² Robert Kilwardby, *Quaestiones in Librum Tertium Sententiarum, Teil 1: Christologie*, ed. E. Gössmann, Munique 1982, (de seguida, QLIII1S) 8, 36.

¹³³ «Et ideo creata est potencia intellectiva tamquam hoc aliquid potens quasi personaliter subsistere post corporis separationem.», E 5, 40. Cf. Wéber, E., *La personne humaine au XIIIème Siècle*, Paris 1991, 57-60; 78-9; 499; e Hipp, S.A., «*Person*» in *Christian Tradition and the Conception of Saint Albert the Great*, Münster 2001.

¹³⁴ «... de ratione personae non sunt nisi tres condiciones, scilicet quod sit natura rationalis et quod sit atoma in illo genere et quod non sit alicui unita.», QLIII1S 10, 53. Ver ainda QLIS 35, 89: «Ad secundum quod ad esse personae secundum Magistrum concurrunt quattuor condiciones scilicet quod sit res rationalis naturae, et quod sit in actu, et quod non sit alterius pars, sicut anima est pars hominis, et quod non sit nobiliori unita, sicut natura rationalis humana in Christo est unita Verbo.», (sublinhado meu). (O quarto critério diz respeito à alma de Cristo.) Ver também QLIS 35, 86; QLIII1S 8, 39-40; QLIII1S 9, 47; QLIII1S 10, 51. Cf. Pedro Lombardo, *Sententiae in IV libris distinctae*, ed. PP. Collegium S. Bonaventurae. Grottaferrata 1971–81, III, d. 5, cap. 2, 48: «Persona enim est substantia rationalis individuae naturae’. Hoc est anima; igitur si animam assumpsit, et personam. – Quod ideo non sequitur, quia anima non est persona quando alii rei est unita personaliter, sed quando per se est. Absoluta enim a corpore, persona est, sicuti angelus. Illa autem anima numquam fuit quin esset alii rei coniuncta; ideoque non, ea assumpta, persona est assumpta.».

¹³⁵ «Mens enim rationalis est aliquid hominis quod est persona.», QLIS 35, 90; and QLIII1S 10, 51 («... pars personae non est persona.»).

humano actual.¹³⁶ (Esta unibilidade da alma racional ao corpo diferencia-a das outras almas racionais,¹³⁷ a alma dos anjos.¹³⁸ Assim, embora pertencendo ao mesmo género próximo, a alma dos anjos e dos seres humanos difere em espécie, em virtude da inclinação natural da alma racional humana em estar ligada ao corpo.¹³⁹ Para Kilwardby, os anjos não pertencem a espécies distintas, mas são apenas pessoas distintas.)¹⁴⁰

É deste modo que Kilwardby tenta evitar um excessivo dualismo na relação entre o corpo (sensitivo) e a alma intelectual, isto é, através da consideração de que não estamos em presença de duas substâncias completas, mas de duas substâncias incompletas em si que naturalmente tendem para esta união, sem a qual permanecem imperfeitas:¹⁴¹ por um lado, o corpo sensitivo, é um todo que precisa de ser completado pela alma intelectual de modo a pertencer à sua espécie própria e existir como um indivíduo; as formas próprias constitutivas das suas partes são assim

¹³⁶ «Quod enim est alteri coniunctum vel naturaliter coniungibile, non est existens per se solum vel non est natum per existere per se solum. Quod tamen pertinet ad verum individuum et ad personam, per consequens. Ex his videtur quod neque sit anima rationalis persona quando coniungitur corpori, neque quando separatur.», QLIIS 8, 40. Also QLIIS 10, 52: «... individuum ibi accipitur pro completa substantia rationalis naturae, signata in actu completo, non dependente ad aliquid naturaliter cuius sit comparis.» (na continuação do texto, Kilwardby refere-se às autoridades de Pedro Lombardo e Hugo de S. Víctor). Cf. Roberto Grosseteste, *Hexaemeron*, ed. R.C. Dales & G. Servus, Oxford 1986, 10.2.7, 293: «Et quia substantia animae unita est corpori in unitate personae.»; esta passagem é citada por Ricardo Fishacre, *In Secundum Librum Sententiarum*, ed. R. James Long, Munique 2008, dist. 17, 345, linhas 142-43.

¹³⁷ «Ergo homo qui est compositus ex rationali et corporali, differt specie a rationali non unita corpori.», QLIIS 6, 23. Ver ainda QLIIS 10, 50. Esta tendência natural para estar unida a corpo explica também a transmissão do pecado original (que não analisarei aqui). Cf. QLIIS 160, 443; D43Q 33, 36. Sobre esta questão, ver Reynolds P.L., *Food and the Body. Some Peculiar Questions in High Medieval Theology*, Leiden 1999, em particular o capítulo 1.

¹³⁸ «... haec unibilitas est differentia essentialis faciens hominem differre ab angelo.», QLIIS 7, 26. Ver ainda QLIIS 79, 224: «Ostensum enim est supra, ubi actum est de differentia essentiali angelorum et animarum rationalium, quod animae naturaliter appetunt unionem. In hoc differunt ab angelis.». Ver também QLIIS 6, 7, 74, 166.

¹³⁹ «Sed supponendo ad praesens quod differant specie, dicendum ad primum obiectum quod intellectiva secundum quod est differentia completiva hominis et angeli, non est eadem, sed differunt specie, et ideo constituit duo specie differentia.», QLIIS 6, 23. Ver ainda QLIIS 37, 119. Cf. Boaventura, *Commentarius...* d.1, p.2, a.3, q.1, ad 2-3, 41.

¹⁴⁰ «Dicendum quod non differunt specie sed tantum personali proprietate.», QLIIS 20, 79.

¹⁴¹ Este argumento funda-se no desenvolvimento embrional, que implica uma sucessão de formas. Para os pluralistas apenas com a espécie especialíssima o ser é uma substância completa (isto é, completamente determinada e individual); mas esta forma última perfecciona o composto já existente.

disposições para essa forma última;¹⁴² por seu lado, faz parte da essência da alma intelectual desejar estar unida ao corpo (sensitivo), como sua perfeição (do corpo). Encontramos assim formulado um princípio que tenta compatibilizar o pluralismo de formas substanciais com a necessária unidade do composto humano: *vi. a unidade das coisas naturais resulta da sua tendência natural para estarem unidas (ad invicem unitatem).*

As três *potentiae* que compõem a alma humana, ordenadas umas às outras por uma inclinação natural, relacionam-se com o corpo enquanto seus princípios determinantes, de operações que lhe são próprias e, assim, de um tipo de vida próprio. Mas enquanto determinante do tipo de vida que o ser como um todo vive, o que neste caso significa uma vida especificamente humana, então, uma das *potentiae* é das outras forma e complemento, isto é, perfeição.¹⁴³ A *potentia* intelectual é a perfeição da vida humana,¹⁴⁴ a diferença completiva de todo o composto.¹⁴⁵ Kilwardby ilustra esta concepção com a seguinte analogia: as *potentiae* estão para a alma do mesmo modo como as cores e os traços estão para uma imagem completa.¹⁴⁶ Nesse sentido, a forma última designa todo o composto.¹⁴⁷ Quando Kilwardby se refere à alma humana como ‘racional’ é precisamente este sentido que está implícito, isto é, da alma como uma forma composta de várias *potentiae* que recebe a sua designação da *potentia* mais nobre.

Ao defender esta unidade que resulta de substâncias incompletas, torna-se mais defensável a unidade de agregação, que na verdade se deveria chamar unidade de composição – se as partes deste composto não são

¹⁴² «Et sic iungitur donec ultimo formati ciliis, oculis, naribus et huiusmodi ultimitatibus totius corporis representent hominem individuum determinatum. Sic ergo multae dispositiones adiciuntur materiae ante ultimum actum qui assimilatur rem ex toto completum.», QLIII2S 63, 269.

¹⁴³ QLIII2S 63, 268. Esta teoria que Kilwardby adopta aqui, da dupla origem da alma sendo que as formas vegetativa e sensitiva funcionam como disposições preparatórias para a forma intelectual superveniente, mantendo-se contudo uma pluralidade de formas na alma humana, é, nas palavras de Rogério Bacon, adoptada pela maioria dos autores em Oxford (cf. *Opera hactenus inedita*, ed. Robert Steele, Oxford, ed. Steele, Oxford 1911, 281-82). Ver Nardi, *Studi...* 16; Hackett, «Perception and Intellect...» 1234-35.

¹⁴⁴ Ver nota 122.

¹⁴⁵ QLIIS 6, 23.

¹⁴⁶ «Sed in praecedentibus exemplis de potentiis humanae animae et de coloribus et lineamentis constituentibus unam completam picturam.», QLIII2S 63, 270.

¹⁴⁷ «In naturis concurrentibus ad unum totum naturale constituendum est ita quod a digniori denominatur totum. Verbi gratia, ex mixto et vegetativa potentia constituitur vegetabile, ex vegetabili et sensitiva potentia sensibile, ex sensibili et rationali rationale.», QLIIIS 9, 46.

substâncias completas *per se*. Mas esta unibilidade não tem os mesmos termos nas diferentes *potentiae*: assim, a vegetativa deseja esta união ao corpo por si mesma, uma vez que aquilo que a define é a vivificação do corpo; a sensitiva deseja esta união directamente – uma vez que o que a define é ser causa do movimento do corpo e da percepção sensível – e por intermédio da vegetativa, de que é perfeição (ou actualidade); finalmente, a intelectiva deseja esta união por intermédio das *potentiae* anteriores e por si mesma, como perfeição do corpo humano sensitivo:

14 de acordo com Agostinho, a alma racional com todas as suas *potentiae* deseja essencialmente estar ligada ao corpo, e isto como a sua perfeição natural, uma vez que esta alma racional nasceu para conhecer tudo. Contudo, é feita de tal modo que não pode conhecer coisas corpóreas excepto através dos órgãos corpóreos. Para além disso, não pode sentir se não estiver viva. Assim, de modo a realizar a perfeição que naturalmente deseja, isto é, o conhecimento das coisas corpóreas, é necessário que alma intelectiva esteja unida ao corpo como o seu órgão. Assim, a [*potentia*] intelectiva deseja estar unida à [*potentia*] sensitiva e a [*potentia*] sensitiva à [*potentia*] vegetativa e a [*potentia*] vegetativa ao corpo. E, por isso, existe em toda a alma um apetite natural e uma inclinação para a união com o corpo de modo a garantir a sua perfeição natural, isto é, a cognição das [coisas] sensíveis, que não pode ser realizada sem o corpo, como foi dito.¹⁴⁸

A alma humana tende naturalmente a conhecer tudo, o que inclui tanto as coisas espirituais como as corporais. Mas se a alma intelectiva é capaz de operar com objectos espirituais sem o recurso a qualquer órgão corpóreo, o conhecimento das coisas sensíveis está vedado sem o uso dos sentidos. Por isso, toda a alma deseja estar ligada ao corpo sensível – ainda que através da mediação da *potentia* imediatamente inferior – porque

¹⁴⁸ «Quod si verum est, patet, quia secundum Augustinum tota anima rationalis in omnibus potentiis essentialiter appetit uniri cum corpore, et hoc ad naturalem sui perfectionem, quia ista anima rationalis nata est cognoscere omnia. Tamen sic facta est ut non possit cognoscere corporalia nisi per sensum nec sentire potest nisi per organum corporeum. Non potest autem sentire per corpus nisi vegetetur. Ergo ut assequatur perfectionem suam quam naturaliter appetit, scilicet scientiam corporalium, necesse est animam intellectivam uniri corpori tamquam organo. Appetit ergo intellectiva sensitivae uniri et sensitiva vegetativae et vegetativa corpori. Et sic in tota anima est appetitus et inclinatio naturalis ad uniendum cum corpore et hoc ut sic assequatur perfectionem suam naturalem, scilicet cognitionem sensibilium, quod sine corpore non potest, ut iam patet.» QLIIS 8, 32.

apenas através deste, dos seus órgãos corpóreos e das suas faculdades sensitivas, pode a alma receber informação sobre os objectos sensíveis: *vii. a alma está ligada ao corpo porque este constitui o seu meio de acesso à realidade sensível.*

Resta considerar um último aspecto antes de proceder para as notas finais, que diz respeito ao que acontece a esta unidade que é a alma humana aquando da corrupção do corpo; dito de outro modo, se pela sua natureza de *hoc aliquid* a alma intelectiva sobrevive à corrupção do corpo, o que acontece às restantes *potentiae* da alma. Kilwardby oferece, na verdade, duas respostas a esta questão, respostas essas incompatíveis: por um lado, no DOS e na E, Kilwardby defende que as formas vegetativa e sensitiva corrompem-se com a corrupção do corpo, enquanto que a intelectiva subsiste a esta corrupção – esta é, segundo ele, a posição de Aristóteles;¹⁴⁹ por outro, na QLIIIS 8, Kilwardby apresenta a posição de Agostinho, segundo o qual a inclinação para a união é tão intensa que todas as partes subsistem na alma separada.¹⁵⁰ (Kilwardby apresenta o argumento do seguinte modo: as almas vegetativa e sensitiva são geradas e corrompidas nas plantas e nos animais irracionais; no caso dos seres humanos não, o que se significa que estas formas não subsistem por si, mas por estarem unidas com a alma intelectiva.)¹⁵¹ Esta segunda resposta concorda com o que Kilwardby defende no DSF relativamente ao modo de conhecimento sensível da alma separada.¹⁵² Não podendo falar de uma evolução no pensamento de Kilwardby, uma vez que a não-separabilidade se encontra antes e depois da separabilidade, devemos concluir a incapacidade de Kilwardby optar entre as teses de Aristóteles e Agostinho sobre o assunto.

¹⁴⁹ «Item ad idem valet quod sensitivum secundum quod huiusmodi totaliter est a natura et corrumpitur – dico secundum Aristotelem de cuius processu modo loquitur – sed intellectiva potentia a solo creatore est, et incorruptibilis est.», DOS X.55, 27; E 5, 41.

¹⁵⁰ «Ex his et supra positis puto satis constare quod secundum Augustinum mens rationalis et spiritus, ille qui imaginativa vocatur, communis nobis et brutis, duae partes animae sunt essentialiter differentes, quae simul creantur et simul separantur. Et ita intellectiva et sensitiva potentia secundum ipsum differunt essentialiter et simul creantur ac separantur.», QLIIIS 8, 32. (Esta tese encontra-se igualmente do *De spiritu et anima*, c. 15, 791.)

¹⁵¹ QLIIIS 8, 30-2.

¹⁵² DSF 214. Tomás de Aquino (ST I.77, 8, 1) apresenta esta mesma posição como sendo a do autor do *De spiritu et anima*; e o argumento que Kilwardby apresenta relativo ao conhecimento sensível da alma separada (referido como sendo de Agostinho) figura igualmente entre os argumentos apresentados por Tomás de Aquino (*idem*, 6).

V. *Notas finais*

Na sua obra, um clássico de pleno direito, Zavalloni distingue dois tipos de pluralismo: pluralismo dispositivo e pluralismo essencial. Na verdade, esta distinção (como Zenk o menciona, mas não Zavalloni) é originariamente de Francisco Suárez, que a anuncia na secção dez da décima quinta das suas *Disputationes Metaphysicae*.¹⁵³ A distinção estabelece-se a partir do modo como diferentes doutrinas pluralistas definem o que é informado: ou uma mesma matéria que é informada directamente por todas as formas, ou a forma inferior funciona como matéria para a forma superior.¹⁵⁴ Em ambos os casos, contudo, a relação entre formas é uma relação de subordinação, na medida em que elas estabelecem uma hierarquia de princípios determinantes, independentemente daquilo que é o *substratum* de cada uma.

Zavalloni critica a posição de Maurice De Wulf que, a este propósito, nega que o pluralismo de Kilwardby se defina como um modo subordinação essencial entre as formas que constituem a alma.¹⁵⁵ Creio que ambas as posições têm razão de ser, uma vez que Kilwardby defende um pluralismo essencial do ponto de vista da relação das *potentiae* da alma relativamente ao corpo, enquanto que ele propõe um pluralismo dispositivo em que cada *potentia* serve como que de matéria para a *potentia* ulterior. E, nesse sentido, como forma última e completa, a *potentia* intelectual assume a função de forma do todo.¹⁵⁶ Mas esta divergência relativa a posicionar Kilwardby face a outros pluralismos (de formas substanciais) tem origem numa dificuldade patente no pensamento do Dominicano medieval, a saber, como conciliar num mesmo pluralismo a unidade de agregação e a unidade de composição. O pluralismo segundo Kilwardby expressa-se numa ontologia em que cada indivíduo é constituído por uma multiplicidade de formas substanciais, tanto no corpo como na alma. Mas

¹⁵³ A este dois tipos, Suárez acrescenta ainda uma terceira via, segundo a qual a relação entre formas é acidental, não havendo assim nenhuma forma de subordinação (cf. Francisco Suárez, *Disputationes Metaphysicae*, XV.10).

¹⁵⁴ Deve distinguir-se entre o pluralismo dispositivo e uma teoria unicista que defenda graus ou níveis de perfeições pertencentes a uma mesma forma substancial. Cf. Tomás de Aquino, ST I.78, a.1.

¹⁵⁵ «[M. De Wulf] nie expréssement la subordination essentielle dans la doctrine pluraliste de Robert Kilwardby, mais nous ne comprenons pas pour quelleraison.», *Richard de Mediavila...*, 313, n.29. Cf. De Wulf, *Le De unitate...* 98.

¹⁵⁶ A delimitação proposta por De Wulf e Zavalloni é informativa mas não deve ser tomada como axiomática. Cf. Zenk, J.P., «Henry of Wile (+1329): A Witness to the Condemnations at Oxford» *Franciscan Studies* 18 (1968) 226.

Kilwardby intende aplicar a unidade por agregação do corpo, em que cada parte se define como coisa existente, às formas da alma, mas tal contrasta com a unidade de composição, na qual as diversas formas se ordenam segundo um princípio de progressiva determinação – e, portanto, não de coisas completas – e cujo princípio (de inclinação para a unidade) é interno e essencial a cada parte;¹⁵⁷ ora, tal princípio interno não existe nas diversas partes do corpo, o que torna bem clara a distinção entre os dois tipos de unidade.

A solução mereológica que Kilwardby introduz, de uma ‘unidade de composição’, levanta evidentes problemas se confrontada com o tipo de unidade (que poderíamos designar por ‘unidade de ser’, *secundum esse*) que a metafísica aristotélica exige, apresentada de modo tão claro por Tomás de Aquino: aquilo que dá ser dá também unidade (em termos aristotélicos, um agregado tem uma unidade accidental);¹⁵⁸ do mesmo modo, a unidade de duas substâncias na pessoa humana contrasta com o princípio do *unum per se* de Tomás de Aquino, fundado numa interpretação rigorosa do hilemorfismo aristotélico.¹⁵⁹ Mas este não parece ser um problema que Kilwardby reconheça, pois para ele a unidade de composição (*ad invicem unitatem*), isto é, em que as diferentes formas que constituem um composto estão unidas devido a um princípio de unidade que é interno – a inclinação ou ordenação natural de umas formas às outras – parece ser suficiente.

Kilwardby pretende conciliar duas leituras bem distintas de composição: uma leitura realista dos princípios lógicos da constituição de uma coisa, dos géneros e das espécies, como correspondendo a determinações ontológicas realmente existentes no ser humano (da forma da substância,

¹⁵⁷ Kilwardby parece assumir que esta unidade não é accidental uma vez garantido que é essencial para cada uma das partes constituintes estar unida às restantes.

¹⁵⁸ Tomás de Aquino opõe-se a este tipo de unidade em *De spiritualibus creaturis*, a. 3, respondeo, 380. Ver também SCG II.57-8; ST I.76, 8.

¹⁵⁹ A unidade substancial encontra a sua justificação em Aristóteles através do mecanismo potencialidade-actualidade, enquanto que em Tomás de Aquino é justificada pelo mecanismo da *essentia/esse*: para Tomás, a essência (matéria+forma) depende do acto de ser (este ponto é tornado claro por Tomás de Aquino, ST I.76, 3, ad 5: «... ex qua et anima intellectiva fit unum ita quod illud esse quod est totius compositi est etiam ipsius animae»); o corpo separado da alma não possui este acto de ser; logo, não existe separado da alma. Para este aspecto em Aristóteles, cf. Scaltsas, T., «Substantial Holism» in T. Scaltsas *et al*(eds), *Unity, Identity...* 107-28, especialmente 121-23. O debate sobre o tipo de unidade nos compostos permanece activo mesmo nos séculos XVI e XVII. Cf. Kaufman, D., «Descartes on Composites, Incomplete Substances, and Kinds of Unity» *Archiv für Geschichte der Philosophie* 90 (2008) 39-73; Lodge, P., «Leibniz’s Notion of an Aggregate» *British Journal for the History of Philosophy* 9:3 (2001) 467-86.

como género *generalissimum* à forma intelectual, como espécie *specialissima*);¹⁶⁰ e uma leitura física de coisas independentes (no sentido de cada uma ter a sua própria forma) – as partes do corpo – que entram na constituição de uma totalidade – o corpo humano. O resultado é, assim, uma unidade física por agregação do corpo, e uma unidade metafísica de composição das *potentiae* da alma, e da alma como forma do corpo, na unidade da pessoa.

Concluindo, Kilwardby opõe-se a qualquer teoria que defenda a existência de uma única forma substancial em cada composto, uma vez que tal implica a corrupção de todas as formas anteriores, que de certo modo são pressupostas no processo de geração humana; que defenda que uma mesma forma realiza todas as operações, mesmo aquelas de natureza tão diversa como pensar e sentir; que defenda que mesmo a corporalidade é resultado dessa forma única; que implique a concepção da matéria (prima) presente nas coisas naturais e que subjaza geração e corrupção, como um princípio indistinto e indeterminado, indiferente a qualquer forma, caracterizado pela pura receptividade. Do ponto de vista psicológico, o que Kilwardby enfrenta é uma tese que sustente a simplicidade da alma humana, simplicidade em termos de ausência de composição de matéria e forma, e de princípios formais. A doutrina da unicidade é apenas um dos aspectos possíveis de uma crítica mais abrangente como aquela que se encontra nas obras de Roberto Kilwardby.

A teoria da alma humana de Kilwardby tem por ponto de partida a dupla origem da alma (*i*), que implica a existência de necessárias disposições (*ii*) que antecedem cada uma das formas substanciais e de que a forma substancial anterior é responsável, o que torna indefensável, do seu ponto de vista, que uma forma superveniente como perfeição do composto informado pela forma anterior corrompa esse mesmo composto (*iii*). A dupla origem da alma, bem como a ordem sucessiva e cumulativa das *potentiae*, significa que mesmo após a actualidade de uma nova forma substancial, as formas substanciais previamente existentes continuam a ser responsáveis pelas operações que lhe são próprias (*iv*). Mas, para Kilwardby, a defesa de um tal pluralismo de formas substanciais, que se estende também ao corpo, é compatível com a defesa da unidade da alma.

¹⁶⁰ DOS XXIX.246, 92.26-7. Cf. DOS XXIV.166; DOS XXXIII.340, 121.16-8; NSLP 5, 19.12, e DOS XXV.204-5, 79; QLIIS 17, 67.187-90. Sobre o *genus generalissimum* e a *species specialissima*, ver *Porphyrii Isagoge translatio Boethii* 4, 15, in *Aristoteles Latinus*, ed. L. Minio-Paluello, Bruges-Paris 1966, I, 6-7.

Esta unidade é explicada de dois modos: a unidade por agregação (*v*) e a unidade que resulta de uma tendência natural dos elementos constituintes para estarem unidos (*vi*) e justificada pela função epistemológica da alma humana (*vii*). Para o Dominicano, a alma racional é uma substância, composta de matéria e de três *potentiae* que formam, por uma tendência natural para estarem unidas, *una forma viventis* ou, de outro modo, a forma do corpo humano.