

Universidade de São Paulo – USP

Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas – FFLCH

Departamento de Filosofia

A vontade na passagem do século XIII para o XIV

- uma seleção de 36 excertos -

das

Condenações Parisienses de 1277

e de

Egídio Romano
Henrique de Gand
Godofredo de Fontaines
Gonçalvo de Espanha
João Sábio

Material didático da disciplina

FLF5179 – História da Filosofia Medieval (2º sem./2014)

ministrada pelo Prof. Dr. José Carlos Estêvão (Depto. de Filosofia – USP)

Tradução e seleção de
Gustavo Barreto Vilhena de Paiva
(bolsista CAPES)

Outubro de 2014.

Índice:

Prólogo.....	3
I. Condenações Parisienses de 1277.....	4
II. Egídio Romano.....	5
III. Henrique de Gand.....	7
IV. Godofredo de Fontaines.....	9
V. Gonçalvo de Espanha.....	11
VI. João Sábio.....	18
Bibliografia.....	26

Prólogo

As traduções apresentadas a seguir foram produzidas como material didático do curso 'FLF5179 – História da Filosofia Medieval', ministrada pelo prof. José Carlos Estêvão, durante o segundo semestre de 2014, no Departamento de Filosofia da USP. O tema do curso era “A recepção medieval da noção agostiniana de vontade”, de maneira que pudemos seguir nas aulas um longo caminho, entre o próprio Agostinho e Guilherme Ockham, fazendo alguns excursos sobre autores como Aristóteles ou os chamados Pais Capadócios. Uma das etapas nesse percurso foi, justamente, o estudo das polêmicas discussões sobre a potência volitiva que tiveram lugar entre fins do século XIII e começos do XIV – ou, na série de seminários propostos, entre Tomás de Aquino e João Duns Escoto.

Os dois autores que nos propusemos a estudar como representantes dessa passagem dos anos 1200 para os 1300 foram Gonçalvo de Espanha e João Sábio. Para além de sua importância e influência à época (que, certamente, não se refletem em um reconhecimento atual), o que nos levou a esses dois foi o fato de eles terem promovido um caloroso debate entre os anos de 1302-1303, na Universidade de Paris. Esse debate, precisamente voltado para a relação entre intelecto e vontade e para a possibilidade de a vontade mover a si mesma, opôs Gonçalvo de Espanha como defensor de uma vontade capaz de mover a si mesma (tal como Henrique de Gand havia ensinado) e João Sábio como campeão de uma vontade necessariamente movida pelo intelecto (no que seguia Godofredo de Fontaines).

Antes, porém, de chegarmos a esses dois, foi necessário contextualizarmos a discussão por uma rápida leitura de alguns excertos de autores que trabalharam no período das condenações de 1277 ou em um momento imediatamente posterior, tais como Egídio Romano e os já citados Henrique de Gand (que debateu o tema longamente com Egídio) e Godofredo de Fontaines. Além disso, foi interessante destacar como a recusa, no mesmo ano de 1277, em se condenar o proposição “não há malícia na vontade sem que haja erro na razão” – conhecida, justamente pelo debate em torno a ela, como *propositio magistralis* (que surge sublinhada em alguns excertos adiante) – foi relevante no estabelecimento do contexto universitário, teológico e filosófico em que Goçalvo de Espanha e João Sábio desenvolverão sua discussão.

I. Condenações Parisienses de 1277

1. 129. Que a vontade, em permanência da paixão e da ciência particular em ato, não pode agir contra esta.

129. *Quod uoluntas, manente passione et scientia particulari in actu, non potest agere contra eam.*

Articuli condempnati a stephano episcopo parisiensi anno 1277 (ed. Piché, p. 118).

2. 130. Que se a razão é reta, também a vontade é reta. – Erro, porque é contra a glosa de Agostinho sobre aquilo no *Salmo*: “minha alma buscou desejar [*concupiuit desiderare*] etc.”; e porque, de acordo com isso, não seria necessária a graça para a retidão da vontade, mas somente a ciência, o que foi o erro de Pelágio.

130. *Quod si ratio recta, et uoluntas recta. – Error, quia contra glossam augustini super illud psalmi: “Concupiuit anima mea desiderare” etc., et quia secundum hoc, ad rectitudinem uoluntatis non esset necessaria gratia, set solum scientia, quod fuit error pelagii.*

Articuli condempnati a stephano episcopo parisiensi anno 1277 (ed. Piché, p. 118).

II. Egídio Romano (c. 1243-1316)

3. <...> por aquela mesma espécie pela qual o intelecto é movido para inteligir, a vontade é inclinada para querer e disso se segue que não há malícia na vontade sem que haja erro na razão, dada a conjunção do intelecto para com o apetite.

<...> *per illam eandem speciem per quam intellectus mouetur ad intelligendum uoluntas inclinatur ad uolendum et ex hoc sequitur quod non est malitia in uoluntate nisi sit error in ratione propter connexionem intellectus ad appetitum.*

Aegidius Romanus, I Sent., d. 17, p. 1, q. 1 (ed. 1521, fol. 89vaM).

4. Respondo. Cumpre dizer que aquilo que move a vontade sempre é bom, simplesmente ou segundo a aparência, pois segundo o Filósofo em *De anima* III, aquilo que é motivo do apetite, não diz respeito a se é bom ou bom aparente. E já que se algo não é apreendido sob a razão de bom não pode mover a vontade, nunca há malícia na vontade sem que haja erro ou, pelo menos, uma ignorância [nescientia] na razão.

Respondeo dicendum quod quicquid uoluntatem mouet semper est bonum uel simpliciter uel secundum apparentiam, quia secundum Philosophum 3º de anima, quod est motuum appetitus, non refert utrum sit bonum uel apparens bonum. Et quia si non apprehenditur aliquid sub ratione boni non potest mouere uoluntatem, nunquam est malitia in uoluntate nisi sit error uel saltem aliqua nescientia in ratione.

Aegidius Romanus, I Sent., d. 47, p. 2, q. 1 (ed. 1521, fol. 237rbG).

5. Mas, quando pecamos ignorantes, a ignorância parece ser concomitante com a malícia. Assim, de fato, imaginamos que o pecador ignorante não ignora no universal e que a razão, de acordo consigo, seja reta – porém, a obliquidade, se possuir alguma, ela a possui pela conjugação [connexio] com o apetite.

Portanto, a razão apreende a fornicação e a apreende como boa e como má: como boa, de fato, porque delectável, como má, porque desordenada. Porém, a razão não poderia inteligir esta proposição ‘a fornicação é um deleite desordenado’, sem que houvesse aí a intenção da vontade conjugando [os termos]. De fato, sempre que inteligimos algo em ato e se gera da memória algo na inteligência, há aí uma intenção da vontade conjugando. Portanto, enquanto consideramos esta proposição ‘a fornicação é um deleite desordenado’, é preciso que queiramos considerá-la, se porém quisermos desistir de tal conhecimento, poderemos.

Sed cum peccamus ignorantes, ignorantia uidetur concomitari malitiam; sic enim imaginamur, quod peccans ignorans non ignoret in universali, et quod ratio secundum se sit recta – obliquitatem autem, si quam habeat, habeat ex connexione ad appetitum.

Apprehendit ergo ratio fornicationem et apprehendit eam ut bonam et ut malam: ut bonam quidem, quia delectabilem; ut malam, quia inordinatam. Non posset autem ratio intelligere hanc propositionem: “fornicatio est delectatio inordinata”, nisi esset ibi intentio uoluntatis connectens; semper enim, cum aliquid actu intelligimus, et cum ex memoria generatur aliquid in intelligentia, est ibi intentio uoluntatis connectens. Quamdiu ergo consideramus hanc propositionem “fornicatio est delectatio inordinata” oportet quod uelimus eam considerare, quod si uero uellemus desistere a tali cognitione, possemus.

Aegidius Romanus, Quodl. III, q. 16 (ed. 1646, p. 182a).

6. Digamos, portanto, que, naquele que é destemperado e que é doente [*infectus*] na vontade, a razão é cegada por essa doença, tal que aquela malícia e doença da vontade façam o intelecto mentir acerca dos princípios, tal que proponha para si as piores regras e nada ou pouco pense [*cogitet*] sobre a desordenação do pecado, mas somente sobre o deleite da obra. Pelo contrário, disso ele propõe para si os piores princípios, tal que diga que toda ‘fornicação deve ser buscada [*prosequor*]’ ou ‘qualquer deleitável deve ser buscado’.

Mas, a questão não é sobre isso, pois depois que ela é doente, é certo que a doença da vontade cegará a razão. Mas a questão é: antes que vontade seja doente, o que precedeu, um erro da razão ou a malícia da vontade? Responde-se: se a razão ignorar em universal ou não mostrar, sobre a coisa, o que cumpre mostrar, é certo que de tal ignorância poderia se seguir a doença da vontade, tal que por esse defeito a vontade despenque no pecado. Mas, se a razão não errar no universal e for somente dedicada [*intenta*] a considerar na coisa o que há nela (como se, considerando a fornicção, a razão disser que, embora seja deleitável, ela é ainda assim desordenada e contra o mandado de Deus), é preciso que primeiro – mesmo que não em tempo, pelo menos em natureza – a vontade seja atraída pelo deleite e, assim, adoça. E, com a vontade adoçada, se seguirá o engano da razão.

Dicamus ergo, quod in eo qui est intemperatus et qui est in voluntate infectus, ex illa infectione caecetur ratio; ut illa malitia et infectio voluntatis faciat intellectum mentiri circa principia, ut proponat sibi pessimas regulas, et nihil aut parum cogitet de peccati inordinatione, sed solum de delectatione operis. Imo ex hoc proponat sibi pessima principia, ut dicat omnem fornicationem esse prosequendam vel delectabile quodlibet esse prosequendum.

Sed de hoc quaestio non est, quia postquam iam infecta est, certum est quod infectio voluntatis excaecet rationem. Sed quaestio est: antequam esset voluntas infecta, quid praecesserit, an error rationis, an malitia voluntatis? Respondetur, si ratio ignoret in universali, vel non ostendat de re quidquid est ostendendum, certum esse quod ex tali ignorantia possit sequi infectio voluntatis, ut propter huiusmodi defectum ruat voluntas in peccatum. Sed si ratio non erret in universali et sit solum intenta ad considerandum in re quae sit in ea (ut si considerandum de fornicatione dicat ratio, quod licet sit delectabilis, sit tamen inordinata et contra mandatum Dei), oportet quod, etsi non tempore, saltem natura prius voluntas alliciat per delectationem et sic inficiatur. Et voluntate infecta sequatur deceptio rationis.

Aegidius Romanus, Quodl. III, q. 16 (ed. 1646, p. 182b-183a).

III. Henrique de Gand (a. 1240-1293)

7. “O engano”, diz [Aristóteles], “parece se feito pelo deleite. De fato, algo que não existe” como bom “parece bom. Portanto, desejam o deleitável como bom”. Isso não é contrário a nós, mas contém nossa intenção. Em verdade, pelo deleite se faz o engano, mas primeiramente pela parte daquilo que é prático, em seguida pela parte daquilo que é cognitivo, como foi dito. E, assim, aquilo que não é bom lhes parece bom na [penes] cognitiva e, por tal ignorância, desejam o deleitável pela vontade, tal que acerca disso completem seu desejo em uma obra [*in opere*], para o interior ou para o exterior, à qual consentiam na primeira desordenação da vontade, razão pela qual o engano foi seguido, como foi dito. Ou se pode dizer que, quando se diz ‘pelo deleite’ se faz ‘o engano’, ‘deleite’ não estão aí somente pelo deleite do apetite sensitivo, mas também da vontade. De fato, pelo deleite da vontade, pelo qual ela se deleita junto ao sentido e é vencida, tal que caia em um consenso em se deleitar ou em se aperfeiçoar pelo deleitável exterior, a razão é enganada, tal que pareça para ela bom algo que não é bom. Por esse engano, desejam o deleitável como o bom, tal como foi dito.

“*Deceptio*”, inquit [Aristoteles in IIIº Ethicorum], “*propter delectationem videtur fieri. Non enim existens*” bonum “*bonum videtur. Desiderant igitur delectabile ut bonum*”. Hoc non est nobis contrarium sed continet nostrum intentum. Re vera propter delectationem fit deceptio, sed primo ex parte eius quod practicum est, deinde ex parte eius quod cognitivum est, ut dictum est. Et sic videtur penes cognitivam eis bonum quod non est bonum, et propter huiusmodi ignoratiam desiderant per voluntatem delectabile, ut circa ipsum in opere vel interiori vel exteriori compleant suum desiderium, cui in prima voluntatis deordinatione consentiebant, ex qua ratione deceptio est consecuta, ut dictum est. Vel potest dici quod cum dicit: “*propter delectationem*” fit “*deceptio*”, non stat ibi ‘*delectationem*’ solum pro delectationem appetitus sensitivi, sed et voluntatis; propter voluntatis enim delectationem, qua condelectatur sensui et vincitur ut cadat in consensum delectandi vel delectabile exterius perficiendi, decipitur ratio, ut videatur ei bonum quod non est bonum; propter quam deceptionem desiderant delectabile ut bonum, sicut dictum est.

Henricus de Gandavo, Quodl. I, q. 17, ad 1 (ed. De Wulf-Mansion, vol. 5, p. 150).

8. Digo que algo requer dois para produzir [*ad eliciendum*] um ato. De um modo, enquanto uma *causa sine qua non*, que nada age para produzir o ato ou para causar a disposição pela qual se produz o ato ou pela qual seja recebido no passivo, tal como se requer [algo que] remova o empecilho [*prohibens*] para a descida do grave. E, desse modo, como frequentemente tratei, para produzir o ato da vontade necessariamente se requer a ostensão [*ostensio*] do objeto e a forma do intelecto acerca dele. Porém, de outro modo se requer algo para a produção de um ato como uma *causa propter quam sic*, que age algo acerca do receptivo seja do ato seja da operação ou acerca do produtor [*elicitivum*] dele. <...>. E digo que, desse modo, não se requer para produzir simplesmente o ato de volição algo outro senão somente a ostensão do objeto, além somente da vontade de livre arbítrio.

Dico quod aliquid ad actum aliquem eliciendum requiritur dupliciter. Uno modo ut causa sine qua non, quae nihil agit omnino in eliciendo actum aut causando dispositionem qua eliciatur actus, aut qua in passivo recipiatur, quemadmodum requiritur removens prohibens ad descensum gravis. Et hoc modo, ut saepius tractavi, ad actum voluntatis eliciendum necessario requiritur obiecti ostensio et forma intellectus circa ipsum. Alio autem modo requiritur aliquid

A vontade na passagem do século XIII para o XIV

ad actum aliquem eliciendum ut causa propter quam sic, quae agit aliquid vel circa receptivum actus seu operationis, vel circa elicivum eius.

<...>. Et dico quod isto modo non requiritur ad eliciendum simpliciter actum volitionis aliud quam solius obiecti ostensio, praeter solam voluntatem liberi arbitrii.

Henricus de Gandavo, Quodl. XIII, q. 11, co. (ed. De Wulf-Mansion, vol. 18, p. 88).

9. <...> assim, o apetite humano não orgânico, se for considerado simplesmente, possui do causador a forma do livre arbítrio, pela qual ele quer segundo ato ou pode livremente querer, removido o impedimento que é a ausência do objeto. E este tendo-se tornado presente no intelecto pelo conhecimento, então livremente o quer, se aquele for um fim simplesmente, ou pode querê-lo por livre arbítrio, se for para o fim. E o homem recebe tanto de poder para produzir [*ad eliciendum*] um ato de volição, quanto recebe de forma da liberdade. Pelo que se pode dizer que os que querem [*volentes*] são movidos por Deus em todo ato de querer, no dizer de Anselmo: “Diz-se que verdadeiramente faz tudo aquele que faz por natureza etc.”. Porém, depois que o homem possui tal forma dada a ele por Deus, ele pode mover de acordo com ela, quando cessa o impedimento, sem que seja movido por outro. E, assim, ele é movido primeiramente por si mesmo, embora não segundo o todo.

<...> sic appetitus humanus non organicus, si simpliciter consideretur, habet a causante formam liberi arbitrii, qua vult secundum actum, aut libere potest velle, amoto impedimento quod est absentia obiecti. Et ipso facto praesente in intellectu per cognitionem, tunc libere vult, si illud sit finis simpliciter, vel potest libero arbitrio velle, si sit ad finem. Et quantum recipit homo de forma libertatis, tantum de potestate ad eliciendum actum volitionis. Propter quod volentes possunt dici moveri a Deo in omni actu volendi, dicente Anselmo: “Ille verius dicitur facere omne quod facit natura” etc. Postquam tamen homo habet a Deo sibi datam huiusmodi formam, potest movere secundum ipsam, cessante impedimento, absque eo quod ab alio moveatur, et sic a se ipso movetur primo, licet non secundum totum.

Henricus de Gandavo, Quodl. XIII, q. 11, ad 3 (ed. De Wulf-Mansion, vol. 18, p. 129).

IV. Godofredo de Fontaines (c. 1250-1306/9)

10. <...> nada pode provar que algo é ativo com respeito a outro, senão porque, em presença daquilo, outro, que antes era em potência, é algo em ato. Assim, também vemos na vontade que, em presença do objeto, faz-se em ato por necessidade com respeito ao objeto final, não com respeito aos outros. E nunca se faz em ato senão segundo o modo e a forma da razão, pois nada foge sem que julgue que aquilo é conveniente, pois não há um ato senão em presença do objeto. Porém, o objeto da fulga não é senão aquilo que é apreendido sob a razão do mal ou do nocivo, enquanto que o objeto de busca [prosecutio] é aquilo que é apreendido sob a razão do bom ou do conveniente. Portanto, não parece haver uma razão pela qual se possa provar que algum ente seja ativo com respeito a outro pela qual não se possa prová-lo sobre o objeto com respeito à vontade. Portanto, não parece que se deve negar que a vontade verdadeiramente seja movida pelo objeto quanto ao ato de volição.

<...> nihil potest probari aliquid esse activum respectu alterius nisi quia, illo praesente, aliud est in actu aliquid quod prius erat in potentia. Ita etiam videmus in voluntate quod praesente obiecto fit in actu de necessitate respectu finalis obiecti, non respectu aliorum; nec unquam fit in actu nisi secundum modum et formam rationis; quia nihil fugit nisi iudicet illud esse nocivum, nihil etiam prosequitur nisi iudicet illud esse conveniens; quia non est in actu nisi praesente obiecto, obiectum autem fugere non est nisi id quod sub ratione mali et nocivi apprehenditur, obiectum autem prosecutionis est id quod sub ratione boni et convenientis apprehenditur. Non videtur ergo ratio per quam probari possit quod aliquod ens sit activum respectu alterius per quod non possit probari de obiecto respectu voluntatis. Non videtur ergo esse negandum quin voluntas vere ab obiecto moveatur quantum ad actus volitionis.

Godofridus de Fontibus, Quodl. VI, q. 7, co. (PhB, vol. 3, p. 159).

11. <...> não se deve dizer que o homem possua o domínio sobre seus atos pela vontade simplesmente e absolutamente, mas pela razão e pela vontade enquanto, também, o livre arbítrio inclui ambos, pois diz-se que é uma faculdade da razão e da vontade.

<...> non debet dici quod homo habeat dominium super actus suos per voluntatem simpliciter et absolute, sed per rationem et voluntatem in quantum etiam liberum arbitrium utrumque includit, quia dicitur esse facultas rationis et voluntatis.

Godofridus de Fontibus, Quodl. VI, q. 7, co. (PhB, vol. 3, p. 161).

12. Portanto, o intelecto possui liberdade a seu modo no julgar, pois de si não é determinado acerca disso a um único, tal como a vontade no escolher. E, de algum modo, como foi dito, a liberdade da vontade depende dessa liberdade da razão. Pelo que não se deve dizer que o intelecto é servo e só a vontade é livre, mas para cada um cumpre atribuir uma liberdade no modo conveniente a si.

Habet ergo intellectus libertatem suo modo in iudicando; quia ex se non est determinatus circa talia ad unum, sicut voluntas in eligendo; et dependet aliquo modo, sicut dictum est, libertas voluntatis a libertate huiusmodi rationis. Propter quod non debet dici quod intellectus sit servus et voluntas sola libera; sed unicuique est libertas modo sibi convenienti tribuenda.

Godofridus de Fontibus, Quodl. VI, q. 10, co. (PhB, vol. 3, p. 208).

13. Disso é patente, além disso, que para salvar a liberdade da vontade depois que a razão ditou que cumpre querer ou buscar [*volendum vel appetendum*] – e isso ou simplesmente ou por si [*propter se*], como um fim, ou em ordenação a outro, como aquilo que é para um fim –, não é preciso propor que toda necessidade seja excluída tal que a vontade possa não querer ou não escolher tal algo, mas também possa escolher o oposto; isso, de fato, é impossível. E isso é patente, também, por ter sido concedido por todos os doutores em teologia que esta proposição é verdadeira e cumpre ser tida tal como suas palavras soam e apresentam, a saber, que ‘não há malícia na vontade sem que haja erro ou ignorância [*nescientia*] na razão’. De fato, essa proposição não poderia possuir verdade se pudesse haver uma escolha da vontade contra o juízo da razão. Pelo que também alguns artigos desaprovados pelo bispo antes ainda da aprovação dessa proposição, os quais parecem contrariar essa proposição, devem ser expostos tal que concordem, tanto quanto possível, com essa proposição.

Ex hoc ulterius patet quod ad servandam libertatem voluntatis postquam ratio dictavit aliquid esse volendum vel appetendum, et hoc vel simpliciter vel propter se ut finem aliquem vel in ordine ad aliud, ut id quod est ad finem, non oportet ponere quod sic omnimoda necessitas excludatur quod voluntas possit tale quid non velle vel non eligere, immo etiam oppositum eligere possit; hoc enim est impossibile. Et hoc patet etiam ex hoc quod ab omnibus doctoribus in theologiam concessum est quod haec propositio est vera et tenenda secundum quod verba eius sonant et praetendunt, scilicet quod non est malitia in voluntate nisi sit error vel nescientia in ratione. Haec enim propositio non posset habere veritatem si contra iudicium rationis posset esse electio voluntatis. Propter quod etiam quidam articuli ab episcopo reprobati, ante approbationem tamen huius propositionis, qui videntur contrariari huic propositioni, sunt sic exponendi quod huic propositioni, prout fieri potest, concordent.
Godefridus de Fontibus, Quodl. VIII, q. 16, co. (PhB, vol. 4, pp. 165-6).

V. Gonçalves de Espanha (m. 1313)

14. Se louvar a Deus mentalmente é um ato da potência louvante.
Se querer louvar mentalmente é efetivamente a partir da vontade.

Utrum laudare Deum mentaliter sit actus potentiae laudantis.

Utrum velle laudare mentaliter sit effective a voluntate.

Gonsalvus Hispanus, Quaestio disp. II et III (ed. Amorós, p. 27).

15. Sobre essa questão, no entanto, há muitas opiniões contrárias. De fato, alguns dizem que nenhum ato de uma potência é efetivamente dela. Mas, outros dizem que ambas as potências – a saber, intelecto e vontade – externam e efetuam em si mesmas o seu ato e, nisso, convêm em geral. Porém, diferem, pois alguns dizem que os objetos introduzem alguma disposição na potência, a saber, uma espécie na potência cognitiva ou uma afecção na potência apetitiva e a potência assim disposta causa em si seu ato. Toda potência tal, em presença do objeto, instantaneamente efetua seu ato si própria, sem uma tal disposição pré-induzida – pelo menos, a vontade. E essa opinião parece mais provável, a saber, que diz que a potência efetua em si o seu ato.

De hac tamen quaestione sunt opiniones contrariae. – Aliqui enim dicunt quod nullius potentiae actus est effective ab ipsa. – Alii vero dicunt quod utraque potentia, scilicet intellectus et voluntas, exserit et efficit in seipsa actum suum, et in hoc conveniunt in generali; differunt tamen quia aliqui dicunt quod obiecta inducunt in potentia aliquam dispositionem, scilicet speciem in potentia cognitiva, vel affectionem in potentia appetitiva, et potentia sic disposita causat in se suum actum; omnis talis potentia ad praesentiam obiecti statim efficit actum suum in se ipsa, absque tali dispositione praeinducta, saltem voluntas; et haec opinio videtur probabilior, scilicet, quae dicit potentiam in se efficere actum suum.

Gonsalvus Hispanus, Quaestio disp. II et III, co. (ed. Amorós, p. 30-1).

16. No terceiro principal, mostro que muito conta para o propósito que agente e paciente, movido e movente não precisem ser distintos em local e sujeito ou ser postos como partes no todo:

Pois, em toda criatura a ação difere da sua substância, como todos mantêm e um artigo condenado pelo bispo o diz. Mas, ocorre uma ação da criatura que é sua tal como de um sujeito e tal como de um objeto, como a ação pela qual o anjo [se] quer e se entende. Portanto, já que o anjo, enquanto inteligente e volente, é paciente e movido e, enquanto inteligido e volido, é agente e movente, pois a inteligência e a volição dele diferem de sua substância, por isso segue-se que o movente e o movido não diferem em lugar e sujeito.

Do mesmo modo, também se pode dizer da alma.

Tertio principaliter ostendo, quod multum facit ad propositum, quod agens et patiens, motum et movens non oportet esse distincta loco et subiecto, vel ponere ut partes in toto:

Quia in omni creatura actio differt a substantia eius, ut omnes tenent, et articulus ab Episcopo damnatus hoc dicit; sed est dare actionem creaturae, quae est eius sicut subiecti et sicut obiecti, ut actio qua angelus vult et intelligit se. Cum igitur angelus, ut intelligens et volens, sit patiens et motus, et ut intellectus et volitus sit agens et movens, quia intellectio et volitio eius differunt ab eius substantia, ideo sequitur quod movens et motus non differunt loco et subiecto. Eodem modo et de anima potest dici.

Gonsalvus Hispanus, Quaestio disp. II et III, co. (ed. Amorós, p. 41-2).

17. Além disso, eles dizem que a fantasia move o intelecto e a vontade, que não é distinta deles em lugar ou sujeito, pois todos são potências da alma e são na própria essência, que é em todo corpo. Mas, eles dizem que, tal como diversas partes do corpo são distintas em sítio (em razão do que uma pode mover outra), similarmemente a potência determinada a um sítio, como a fantasia, pode mover uma não determinada, tal como o intelecto, e essas diversas potências se portam como diversas partes do corpo, tal que quanto a isso há um mesmo juízo. Mas, parece inconveniente que a diversidade das partes de um sítio [*partium situatum*] possa mais do que a diversidade ou distinção das partes virtuais. Isso é patente também, segundo eles, porque a potência do intelecto e a da vontade não se distinguem da fantasia em sujeito segundo aquilo que é, mas somente segundo a razão da potência, a saber, com respeito ao ato. Portanto, o agente e o paciente não são distintos segundo a coisa e o ser, mas segundo a razão.

Praeterea, ipsi dicunt quod phantasia movet intellectum et voluntatem, quae non est distincta ab eis loco et subiecto, quia omnes sunt potentiae animae, et sunt in ipsa essentia, quae est in toto corpore. Sed ipsi dicunt quod sicut diversae partes corporis sunt distinctae in situ, ratione cuius una potest movere aliam, consimiliter potentia determinata ad situm, ut phantasia, potest movere non determinatam, sicut intellectum, et se habent istae diversae potentiae sicut diversae partes corporis, ita quod quantum ad hoc est idem iudicium. – Sed videtur inconveniens quod diversitas partium situatum plus possit quam diversitas seu distinctio partium virtualium; quod patet etiam, secundum eos, quia potentia intellectus et voluntatis non distinguuntur subiecto a phantasia secundum id quod est, sed solum secundum rationem potentiae, scilicet in respectu ad actum. Ergo agens et patiens non sunt distincta secundum rem et esse, sed secundum rationem.

Gonsalvus Hispanus, Quaestio disp. II et III, co. (ed. Amorós, p. 45).

18. Se, quando a razão dita que cumpre louvar Deus, a vontade pode não aquiescer.

Utrum ratione dictante Deum esse laudandum voluntas possit non acquiescere.

Gonsalvus Hispanus, Quaestio disp. VIII (ed. Amorós, p. 113).

19. Já que a questão pressupõe que a vontade se move, quanto a isso cumpre declarar, primeiro, não aduzindo razões para isso agora (pois acima elas já foram postas), mas mostrando não valerem aquelas que são ditas por alguns contra isso e que foram propostas na questão precedente.

Portanto, quando se diz, no princípio, que ‘a vontade não pode se mover contra ou a despeito do juízo da razão’, digo que é falso, mas [ela] não pode se mover a despeito da ostensão [*ostensio*] da razão. De fato, o juízo difere da ostensão [*ostensio*] da razão.

Quando dizem que ‘a liberdade não exclui a necessidade’, é falso.

Quando dizem, também, que ‘por necessidade queremos o fim’, é falso, pois podemos não [nos] dirigirmos [para ele].

Quando dizem que ‘nada pode ser movido por si mesmo’, é falso.

<...>

Quando argumentam: ‘estes são conhecidos por si: ente, não-ente, ato, potência etc.’, digo que não vejo aí alguma razão de consequência. De fato, similarmemente podes concluir que ‘ente’ não é ato, pois ‘ente’, ‘ato’ e ‘potência’ se distinguem. Se, portanto, por serem conhecidos por si, conclus que o ato não é potência, pela mesma razão podes concluir que o ente não é ato. Digo, portanto, que o argumento também não vale, pois o mesmo não é afirmado ou negado. E, de fato, o mesmo é ato e potência, ao menos com respeito aos diversos, como o hábito [*habitus*] com respeito à potência é ato e perfeição e, com respeito ao ato, possui a razão de potência ou é potência.

Quia quaestio supponit quod voluntas movet se, ad hoc declarandum est primo, non inducendo rationes ad hoc modo, quia superius positae sunt, sed ostendendo non valere quae contra hoc dicta sunt a quibusdam, et ponuntur in praecedenti quaestione.

Cum igitur ibi dicitur, circa principium, quod ‘voluntas non potest moveri contra vel praeter iudicium rationis’, dico quod falsum est, sed non potest moveri praeter ostensionem rationis. Differt enim iudicium et ostensio rationis.

Cum dicunt quod ‘libertas non excludit necessitatem’, falsum est.

Cum dicunt etiam quod ‘de necessitate volumus finem’, falsum est quia possumus non advertere.

Cum dicunt quod ‘nihil potest moveri a se ipso’, falsum est.

<...>

Cum arguunt, ista sunt per se nota: ‘ens, non ens, actus, potentia’, etc., dico quod ibi non video aliquam rationem consequentiae; similiter enim posses concludere quod ens non est actus, quia ens, actus, potentia distinguuntur. Si igitur ex hoc quod sunt per se nota concludis quod actus non sit potentia, pari ratione posses concludere quod ens non est actus. Dico igitur quod argumentum etiam non valet, quia idem non est affirmatio et negatio, et bene idem est actus et potentia, saltem respectu diversorum, ut habitus respectu potentiae est actus et perfectio, et respectu actus habet rationem potentiae vel est potentia.

Gonsalvus Hispanus, Quaestio disp. VIII, co. (ed. Amorós, p. 115-6).

20. Quando se argumenta que não vale quando dizem ‘aquela virtude ou é o mesmo realmente que a vontade ou é outro’, digo que é realmente o mesmo. E, quando dizem que ‘a razão não é princípio de nenhum ato real’ e que digo que isso é verdadeiro, não o digo! Mas digo que uma coisa sob uma razão bem é princípio de algo de que não é princípio sob outra [razão] – assim, convém ao homem, enquanto homem, algo que não lhe convém enquanto animal, os quais, porém, diferem no homem segundo razão. Não digo, portanto, que uma razão mova na vontade e outra seja movida, mas que a vontade sob esta razão move e segundo aquela outra razão é movida.

Quando dizem que a diversidade segundo razão não exclui a contradição – isto é, esta partícula que é ‘segundo o mesmo’ –, digo que é falso. E isso é patente nas [pessoas] divinas, pois a pessoa e a essência diferem somente na razão e, no entanto, a essência não se refere e a pessoa se refere; e nas [coisas] naturais, já que a ação e a paixão são o mesmo na coisa (como é patente em *Physicorum III*) e, no entanto, estas são verdadeiras ‘a paixão é o efeito e o resultado [effectus illatioque] da ação’ e esta é falsa ‘a ação é o efeito e o resultado [effectus illatioque] da ação’. Igualmente, é verdadeira: ‘a brancura, enquanto cor, não difere da negritude e, enquanto brancura, difere da negritude’. Porém, já que a brancura e a cor só diferem na razão, também por isso os contraditórios são ditos o mesmo tomado segundo diversas razões, sem diversidade da coisa, pois a diversidade de razão exclui esta condição da contradição: ‘segundo o mesmo’.

Quando dizem, além disso, que ‘aquela virtude é potência’, proponha-o; portanto, dizem que é potência ativa ou passiva. Digo que é uma potência ativa aquela que é a própria vontade. Portanto, digo que a vontade faz em si sua ação, como uma potência ativa aperfeiçoável por sua ação.

Cum arguitur non valet cum dicunt: ‘illa virtus aut est idem realiter cum voluntate aut aliud’, dico quod idem realiter; et cum dicunt ‘ratio nullius actus realis est principium’, et dico quod verum; nec hoc dico, sed dico quod res sub una ratione bene est principium alicuius cuius non est principium sub alia, ut homini, secundum quod homo, convenit aliquid quod sibi non convenit secundum quod animal, quae tamen differunt in homine secundum rationem. Non dico igitur quod una ratio in voluntate moveat et alia moveatur, sed quod voluntas sub ista ratione movet et secundum aliam rationem movetur.

Cum dicunt quod diversitas secundum rationem non excludit contradictionem sive hanc particulam quae est ‘secundum idem’, dico quod falsum est, et hoc patet in divinis, quia persona et essentia differunt sola ratione, et tamen essentia non refertur et persona refertur; et in naturalibus, quia actio et passio sunt idem re, ut patet III Physicorum, et tamen ista est vera, ‘passio est effectus illatioque actionis’, et ista falsa, ‘actio est effectus illatioque actionis’. Item, est vera: ‘albedo in quantum color non differt a nigredine, et in quantum albedo differt a nigredine’; cum tamen albedo et color sola ratione differant, et ideo de eodem accepto secundum diversas rationes, absque rei diversitate, dicuntur contradictoria; quare diversitas rationis excludit hanc conditionem contradictionis ‘secundum idem’.

Cum dicunt ulterius quod ‘virtus illa est potentia’, ponatur; ergo, dicunt, est potentia activa aut passiva; dico quod est potentia activa, quae est ipsa voluntas. Dico igitur quod voluntas facit in se suam actionem ut potentia activa perfectibilis sua actione.

Gonsalvus Hispanus, Quaestio disp. VIII, co. (ed. Amorós, p. 121-2).

21. Quando dizem, além disso, que ‘os fantasmas são em nosso poder, pois inteligimos quando querermos’, isso é duvidoso, pois nós vemos quando querermos – de fato, abrimos as pálpebras quando nos apraz – e, no entanto, as cores (isto é, os visíveis) não são em nosso poder. Portanto, nem os fantasmas são em nosso poder. Igualmente, não são em nosso poder quanto ao ser, pois em presença de alguma coisa fantasiável, queira ou não queira, ocorre em mim o fantasma daquela coisa. Igualmente, tampouco quanto ao operar, pois, queira ou não queira, ocorre em mim o fantasma de alguma coisa ausente.

Quando dizem que ‘a vontade é livre e, no entanto, os fantasmas a movem por necessidade’, isso não parece verdadeiro, pois o passivo, enquanto passivo, submete-se ao agente. Se, portanto, a vontade é movida pelo fantasma por necessidade, necessariamente ela se submete a ele; então, ela nem é livre e nem seu ato é em seu poder. Igualmente, aquilo que age ou move movido por outro, enquanto tal, não possui sua ação em seu poder, pois não possui o movimento daquele motor em seu poder, [movimento este] do qual sua ação depende, pois nada possui algum efeito em seu poder sem que possua todas as suas causas em seu poder. Se, portanto, a vontade não move senão enquanto movida pelos fantasmas, não possui sua ação em seu poder.

Quando dizem que ‘os fantasmas são agentes instrumentais [agentia instrumenta]’, contra: pois, ‘que algo seja agente primeiro e instrumento’ não permanece simultaneamente; mas, os fantasmas – isto é, o objeto – são um agente primeiro, como dizem, pois são moventes, não movidos. Igualmente, a vontade não move senão por seu ato. Se, portanto, o ato da vontade provém do [sit a] fantasma, não pode ser que a vontade seja o primeiro e principal agente. Igualmente, se os fantasmas são agentes dos atos humanos por acidente, ou o são dos atos interiores ou dos exteriores; não dos atos interiores, pois dizem que, para além da relação [habitus] que os atos interiores possuem para com objeto como para com um agente, possuem uma relação [habitus] para com ele como para [algo] somente por si. Igualmente, o movente por acidente não move por necessidade, pois o acidente não é necessário; se, portanto, os fantasmas movem por acidente, como dizem, não moverão necessariamente – o oposto do que também dizem.

Cum dicunt ulterius quod ‘phantasmata sunt in potestate nostra quia intelligimus quando volumus’, istud est dubium, quia nos videmus quando volumus, aperimus enim palpebras cum nobis placet, et tamen colores sive visibilia non sunt in potestate nostra; ergo nec phantasmata sunt in potestate nostra. Item non sunt in potestate nostra quoad esse, quia praesente re aliqua phantasibili, velim nolim, occurrit in me phantasma illius rei. Item, nec quantum ad operari, quia, velim nolim, occurrit in me phantasma alicuius rei absentis.

Cum dicunt quod ‘voluntas est libera et tamen phantasmata movent ipsam de necessitate’, non videtur hoc verum, quia passum, in quantum passum, subiicitur agenti; si igitur voluntas movetur de necessitate a phantasmate, sibi necessario subiicitur; ergo nec ipsa est libera

neque est actus eius in nostra potestate. – Item, quod agit aut movet motum ab alio, in quantum huiusmodi, non habet actionem suam in potestate sua, quia motionem illius motoris non habet in sua potestate a qua sua actio pendet, quia nihil habet aliquem effectum in potestate sua quod non habet omnes causas suas in sua potestate; si igitur voluntas non movet nisi ut mota a phantasmatis, non habet suam actionem in sua potestate.

Cum dicunt quod ‘phantasmata sunt agentia instrumenta’, contra: quia ista non stant simul, quod aliquid sit agens primum et instrumentum; sed phantasmata sive obiectum sunt agens primum, ut dicunt, quia sunt moventia, non mota. – Item, voluntas non movet nisi per suum actum; si igitur actus voluntatis sit a phantasmate, non potest esse quod voluntas sit primum et principale agens. – Item, si phantasmata sunt agentia per accidens actuum humanorum, aut hoc est actuum interiorum aut exteriorum; non actuum interiorum, quia dicunt quod praeter habitudinem quam habent actus interiores ad obiectum ut ad agens, habent habitudinem ad ipsum ut ad per se tantum. – Item, movens per accidens non movet de necessitate, quia accidens non est necessarium; si igitur phantasmata movent per accidens, ut dicunt, non movebunt necessario, cuius oppositum etiam dicunt.

Gonsalvus Hispanus, Quaestio disp. VIII, co. (ed. Amorós, p. 122-3).

22. Quando dizem que ‘a vontade é causa principal e por si dos atos humanos e, por consequência, são em poder da vontade’, contra: pois, ou [ela o é] dos atos interiores (e, então, tenho o proposto, a saber, que a vontade por si move a si) ou exteriores e isso não pode ser, pois a vontade não é princípio dos atos exteriores senão por seu ato interior, do qual ela não é princípio por si, como dizem. Porém, algo não é princípio por si de algo de que não é princípio senão por outro que não é em seu poder. Portanto, a vontade não é princípio por si do ato exterior, tal que ele seja em seu poder.

Quando dizem que ‘os fantasmas dos fins são em nosso poder quanto ao ser e não quanto ao operar’, não vale, pois, como foi dito, podemos não querer o fim e renunciar a ele e, por isso, são em nosso poder quanto ao operar.

Cum dicunt quod ‘voluntas est causa principalis et per se actuum humanorum, et per consequens, sunt in potestate voluntatis’, contra: quia vel actuum interiorum, et tunc habeo propositum, scilicet quod voluntas per se movet se, vel exteriorum, et hoc non potest esse, quia voluntas actuum exteriorum non est principium nisi per suum actum interiorem cuius ipsa non est per se principium, ut dicunt; aliquid autem non est per se principium alicuius cuius non est principium nisi per aliud quod non est in potestate sua. Ergo voluntas non est per se principium actus exterioris sic quod sit in potestate ipsius.

Cum dicunt quod ‘phantasmata finium sunt potestate nostra quoad esse et non quoad operari’, non valet, quia, ut dictum est, finem possumus non velle et abducere, et ideo quoad operari sunt in potestate nostra.

Gonsalvus Hispanus, Quaestio disp. VIII, co. (ed. Amorós, p. 123).

23. Mas, quando dizem que ‘a ignorância do verdadeiro e a dificuldade do reto são as causas da vontade má’, não encontrei isso em Agostinho, mas ele próprio diz aí que essas são duas penas do pecado do primeiro parente. Porém, toda pena é justa. Donde, a causa da vontade má não é senão ela própria. Donde, eles próprios dizem que os pecados não se devem atribuir senão à própria vontade.

Cum dicunt vero quod ‘ignorantia veri et difficultas recti sunt causae malae voluntatis’, non inveni hoc ab Augustino, immo ipse dicit ibi quod haec duo sunt poena peccati primi parentis. Omnis autem poena, iusta; unde causa malae voluntatis non est nisi ipsa. Unde ipsimet dicunt quod peccata non sunt tribuenda nisi propriae voluntati.

Gonsalvus Hispanus, Quaestio disp. VIII, co. (ed. Amorós, p. 123).

24. Em segundo lugar, mostro que a vontade pode se mover contra o juízo da razão. Mostro-o:

Em primeiro lugar, pelos artigos [condenados em Paris em 1277].

<...>

Em segundo lugar, provo o mesmo por razões.

Em primeiro lugar, assim: nenhum agente, ao agir algo que crê ser simplesmente bom, age contra sua consciência ou possui remorso de consciência. Mas, se assim é tal que a vontade não possa querer algo contra o juízo da razão (mesmo no que diz respeito àquele ‘agora’ [nunc] para o qual a razão julga), todo agente, ao agir, age algo que crê ser simplesmente bom, pois a razão o julga ser simplesmente bom e não pode agir o contrário, como dizes. Portanto, segue-se que ninguém age contra a consciência, nem possui remorso de consciência.

Em segundo lugar, o mesmo é patente pelo pecado do primeiro anjo e do primeiro parente, pois neles nenhuma ignorância, atual ou habitual, precedeu seu pecado. Portanto, pecaram contra a consciência, o que não seria se a vontade não pudesse ser movida contra o juízo da razão. Agostinho diz isso, em *De civitate Dei* IV, e Anselmo.

Em terceiro lugar, pois se assim é, nunca alguém pecaria com pecado mortal sem que pecasse por pecado de infidelidade, pois, segundo Agostinho, em *Super Genesim* VII, c. 9, “não são heréticos senão porque, não inteligendo retamente as ciências católicas, teimosamente afirmam suas falsas opiniões contra a verdade daquelas”. Portanto, é herege aquele que afirma ser verdadeiro o contrário daquilo que a fé e a sagrada escritura ensina e não é herege aquele que faz o contrário daquilo que ensina. Mas, se a vontade necessariamente segue o juízo da razão, todo aquele que peca mortalmente afirma ser verdadeiro o contrário daquilo que ensina a sagrada escritura e que a fé mantém, pois quem diz que a fornicção não é pecado, afirma o contrário daquilo que diz a sagrada escritura. Se, porém, a vontade não pode se colocar contra o juízo da razão, quem fornicça ou rouba afirma que a fornicção ou o roubo não são um mal ou pecado. Pelo que, etc.

Secundo, ostendo quod voluntas potest se movere contra iudicium rationis; quod ostendo:

Primo, ex articulis.

<...>.

Secundo, idem proba per rationes.

Primo sic: quia nullum agens, aliquid quod credit esse simpliciter bonum, dum illud agit, agit contra conscientiam suam, nec habet remorsum conscientiae; sed si ita sit quod voluntas non potest velle aliquid contra iudicium rationis, etiam pro illo nunc pro quo ratio iudicat, omne agens dum agit, agit aliquid quod simpliciter credit esse bonum, quia ratio illud iudicat esse simpliciter bonum, nec potest contrarium agere ut dicit; ergo sequitur quod nullus agit contra conscientiam, nec habet remorsum conscientiae.

Secundo, idem patet de peccato primi angeli et primi parentis, quia in ipsis nulla ignorantia, nec actualis nec habitualis praecessit peccatum eorum; ergo peccaverunt contra conscientiam, quod non esset nisi voluntas posset moveri contra iudicium rationis. Hoc dicit Augustinus, IV De civitate Dei, et Anselmus.

Tertio, quia si ita sit, numquam aliquis peccaret peccato mortali quin peccaret peccato infidelitatis, quia secundum Augustinus, VII Super Genesim, c. 9: “Non ob aliud sunt haeretici nisi quod scientias catholicas non recte intelligentes, suas falsas opiniones contra earum veritatem pervicaciter asserunt”. Ille ergo est haereticus qui asserit contrarium esse verum eius quod fides et sacra Scriptura docet, et non est haereticus qui facit contrarium eius quod docet. Sed si voluntas necessario sequitur iudicium rationis, omnis qui mortaliter peccat asserit esse verum contrarium eius quod docet sacra Scriptura et quod fides tenet, quia qui dicit fornicationem non esse peccatum, asserit contrarium eius quod dicit sacra Scriptura. Si autem

voluntas non potest ferri contra iudicium rationis, qui fornicatur aut furatur asserit fornicationem aut furtum non esse malum aut peccatum. Quare etc.
Gonsalvus Hispanus, Quaestio disp. VIII, co. (ed. Amorós, p. 124-9).

VI. João Sábio (*fl. s. XIII f.–XIV i.*)

25. Se a liberdade da vontade requer que a vontade mova a si por si.

Utrum libertas voluntatis requirat quod voluntas moveat se per se.
Ioannes Sapiens, Quaestio disp. I, co. (ed. Amorós, p. 429).

26. Disso, digo que a liberdade da vontade não requer que ela mova a si por si. E disso tampouco depende a liberdade da vontade, pois do impossível e do não-ente, que implica contradição, nada depende, como é manifesto. Mas ‘a vontade mover-se por si’ é assim. E mostro isso primeiramente em geral, pois que algo conduza a si mesmo da potência ao ato inclui contradição, pois ‘ente’, ‘não-ente’, ‘potência’, ‘ato’, ‘possível’ e ‘impossível’ são conhecidos por si [*per se nota*] e, por consequência, naturalmente conhecidos [*naturaliter nota*]. Se, portanto, não há afirmação não há negação, nem possível e impossível, nem haverá ato. Porém, o movente, enquanto movente, é ato ou em ato; o movido, enquanto movido, é potência ou em potência. Pelo que, etc.

Ex his dico quod libertas voluntatis non requirit quod ipsa moveat se per se. Nec ex hoc dependet libertas voluntatis, quia ex impossibili et non ente, quod implicat contradictionem, nihil dependet, ut manifestum est; sed voluntatem movere se per se est huiusmodi. – Et primo, hoc ostendo in generali, quod contradictionem includit quod aliquid ducat se per se de potentia ad actum, quia ens, non ens, potentia, actus, possibile et impossibile sunt per se nota, et per consequens naturaliter nota; si igitur non est affirmatio non est negatio, nec possibile et impossibile, nec actus erit; movens autem, secundum quod movens, est actus vel actu; motum, secundum quod motum, est potentia vel in potentia. Quare etc.

Ioannes Sapiens, Quaestio disp. I, co. (ed. Amorós, pp. 429-30).

27. Disso é patente que não vale a solução pela qual se diz que ‘a vontade move e é movida segundo o mesmo, pois ela move enquanto é tal em virtude, mas é movida segundo é tal potência formal, pois a vontade move segundo si mesma e não segundo outro e é movida segundo si mesma e não segundo outro; portanto, move e é movida segundo o mesmo’. Iguamente, perguntarei o que entendes [*intelliges*] por essa virtude, pois ou ele é algo outro realmente que não a vontade ou é o mesmo que a vontade, só diferindo na razão. Se é algo outro realmente, ou é causa do movimento da vontade ou não. Se sim, portanto a vontade não é causa efetiva de sua volição. Mas, se não possui alguma causalidade sobre o ato da vontade, então somente a vontade, enquanto vontade, move. Similarmente, a vontade, enquanto vontade somente, é movida – do mesmo modo, pergunto sobre aquela potência se ela é o mesmo ou outro. E, se é outro realmente, algo a faz ser movida. Se ela é causa subjetiva, então a vontade, enquanto vontade, não é movida, mas outro; se nada faz, então a vontade, enquanto vontade, move e é movida. Portanto, a vontade, enquanto vontade, move e é movida e, assim, segundo o mesmo. E, tampouco, faz algo por tal virtude. Se, porém, ela difere da vontade somente por razão, já que a razão não é princípio de nenhum ato real, aquela virtude nada faz para que a vontade possa se mover.

Et ex his patet quod non valet solutio qua dicitur quod voluntas movet et movetur non secundum idem, quia movet in quantum est virtute tale, movetur autem secundum quod potentia formali tale, quia voluntas movet secundum se et non secundum aliud, et movetur secundum se et non secundum aliud; ergo secundum idem movet et movetur.

Item, quaeram quid intelligis per istam virtutem, quia aut est aliquid aliud realiter a voluntate aut est id ipsum quod voluntas, sola ratione differens. Si sit aliquid aliud realiter, aut est causa motionis voluntatis aut non. Si sic, ergo voluntas non est causa effectiva suae volitionis. Si vero non habet aliquam causalitatem super actum voluntatis, ergo voluntas sola, secundum quod voluntas, movet. Similiter, voluntas, secundum quod voluntas, sola movetur, quia eodem modo, quaeram de illa potentia an sit idem aut aliud; et si aliud realiter, utrum aliquid faciat admoveri. Si sit causa subiectiva, tunc voluntas, secundum quod voluntas, non movetur, sed aliud; si nihil faciat, ergo voluntas, secundum quod voluntas, movet et movetur; voluntas ergo, secundum quod voluntas, movet et movetur, et sic secundum idem, nec aliquid facit ibi virtute tali. Si autem illa differt a voluntate sola ratione, cum ratio nullius actus realis sit principium, illa virtus nihil facit ad hoc quod voluntas possit se movere.

Ioannes Sapiens, Quaestio disp. I, co. (ed. Amorós, pp. 431-2).

28. Em terceiro lugar, mostro que, embora os objetos da vontade movam por necessidade, ela ainda assim é livre, pois se diz em *De anima* II, que inteligimos quando queremos, embora não sintamos quando queremos, pois os sensíveis são fora de nós (são coisas naturais que não são em nosso poder), mas o objeto do nosso intelecto são os fantasmas, que são em nós e em nosso poder – os formamos quando queremos. Onde, diz Agostinho, no fim de *De libero arbitrio*, que “pelo piedoso estudo evitamos a ignorância da verdade e a malícia”. Portanto, já que os fantasmas são formados pelo império da vontade, os próprios fantasmas possuem pela vontade o ser e, por consequência, o operar. Poranto, já que é da razão do instrumento, a saber, que aja e seja por outro, e do agente principal que algo aja por ele, é manifesto que a vontade é por si o princípio dos atos humanos e causa principal e os objetos são tal como causa instrumental. Já que somos de livre arbítrio, pois pela vontade e pelo intelecto somos senhores e temos poder dos nossos atos, por isso, ainda que os objetos movam a vontade por necessidade, a vontade é livre e o homem de livre arbítrio.

Tertio, ostendo quod licet obiecta voluntatem moveant de necessitate, tamen est libera, quia dicitur II De anima quod intelligimus quando volumus, cum non sentimus quando volumus, quia sensibilia sunt extra nos, quae sunt res naturales quae non sunt in potestate nostra, sed obiectum intellectus nostri sunt phantasmata quae sunt in nobis et in potestate nostra, quae formamus quanto volumus. Unde dicit Augustinus, in fine De libero arbitrio, quod “per pium studium vitamus ignorantiam veri et malitiam”. Cum igitur phantasmata formentur ad imperium voluntatis, ipsa phantasmata habent esse a voluntate, et per consequens operari. Cum igitur hoc sit de ratione instrumenti, scilicet quod agat et sit per aliud, et agentis principalis quod aliquid agat per ipsum, manifestum est quod voluntas est per se principium actuum humanorum et principalis causa, et obiecta sicut causa instrumentalis. Cum igitur simus liberi arbitrii, quia per voluntatem et intellectum sumus domini et habemus potestatem nostrorum actuum, ideo non obstante quod obiecta movent voluntatem de necessitate, voluntas est libera, et homo liberi arbitrii.

Ioannes Sapiens, Quaestio disp. I, co. (ed. Amorós, pp. 432-3).

29. Em quarto lugar, mostro que, se os objetos não movessem por necessidade o intelecto e a vontade, o homem não seria um princípio suficiente dos atos humanos pelo intelecto e pela vontade, pois aquilo que não move por necessidade pode falhar [*deficere*]. Se, portanto, os objetos, que são moventes organicamente [*moventia organice*] não movessem por necessidade o intelecto e a vontade, poderiam falhar ao mover e, em consequência, o homem falharia em sua ação por falha do instrumento. Igualmente, no proposto, se os fantasmas não movem por necessidade, intelecto e vontade, isto é, o homem falhará em suas ações e tampouco estes serão um princípio suficiente dos atos humanos.

Quarto, ostendo quod si obiecta non moverent de necessitate intellectum et voluntatem, homo non esset sufficiens principium actuum humanorum per intellectum et voluntatem, quia quod non movet de necessitate potest deficere. Si igitur obiecta, quae sunt moventia organice non moverent de necessitate intellectum et voluntatem, possent in movendo deficere, et per consequens homo deficeret in sua actione propter defectum instrumenti; consimiliter in proposito, si phantasmata non de necessitate movent, intellectus et voluntas, sive homo, deficeret in suis actionibus, nec erunt sufficiens principium actuum humanorum
Ioannes Sapiens, Quaestio disp. I, co. (ed. Amorós, p. 432).

30. Em quinto lugar, mostro que o mérito é devido ou se deve atribuir à vontade ou ao homem, pois o mérito se deve ao agente principal. E, pelo contrário, se o homem é o agente principal, deve-se a ele o mérito. Portanto, já que o homem pelo intelecto e pela vontade é o agente principal de todos os atos humanos, segue-se que o mérito deve ser atribuído ao homem e não ao objeto. Nos brutos, entretanto, não é assim. De fato, os objetos por necessidade movem o bruto e tampouco são em poder dos brutos, tal como os objetos que movem a vontade são em poder da vontade. Por isso, os atos do homem são imputáveis a si e não ao bruto.

Quinto, ostendo quod meritum debetur seu attribui debet voluntati vel homini, quia meritum debetur principali agenti; et e contra, si homo est principale agens ei debetur meritum. Cum igitur homo per intellectum et voluntatem sit principale agens omnium actuum humanorum, sequitur quod meritum attribui debet homini et non obiecto. In brutis autem non sic est; obiecta enim de necessitate movent brutum, nec sunt in potestate bruti sicut obiecta moventia voluntatem sunt in potestate voluntatis; ideo actus hominis sunt sibi imputabiles et non bruto.

Ioannes Sapiens, Quaestio disp. I, co. (ed. Amorós, p. 433).

31. Em sexto lugar, em especial, é preciso ver de que modo os atos humanos são em nosso poder. E isso é patente pela solução de uma certa questão: de fato, ‘se a vontade é causa dos objetos do intelecto prático e os objetos são causa do intelecto prático, então o intelecto prático é causa da vontade; portanto, o mesmo é causa de si’.

<...>.

Digo, portanto, que os fins são causa e princípio das nossas ações. E, já que no fim, em virtude, são contidos aqueles todos que são para o fim, por isso aquele que conhece e que quer o fim, naturalmente deseja conhecer e querer aqueles que são para o fim. A vontade é com respeito ao fim, mas a escolha [*electio*] é daqueles que são para o fim. E, já que os fins são naturalmente conhecidos e queridos, por isso eles não são em nosso poder. Porém, se aqueles que são para o fim são em nosso poder, também por isso acerca daqueles que são para o fim são a prudência, a escolha e a virtude moral. E, por isso, já que os fins não são em nosso poder, mas aqueles que são para o fim, por isso os fantasmas dos fins não são em nosso poder senão somente tal que sejam ou não sejam. Mas os fantasmas daqueles que são para o fim são em nosso poder tal que sejam e, também, tal que sejam convenientes ou não seja. E Agostinho o diz, em *De Trinitate* X, c. 1: “quando vemos os fins das doutrinas etc.”. Assim, portanto, já que os fins são para nós naturalmente conhecidos e queridos, neles virtualmente são contidos todos os que são para o fim, em nosso poder está explicá-los e deduzi-los nos fins, de cuja dedução se segue a boa escolha se bem forem deduzidos. Por isso, desse modo, as ações humanas são em nosso poder habitual.

Sexto vero, in speciali, oportet videre quomodo actus humani sunt in potestate nostra; et hoc patet per solutionem cuiusdam quaestionis. Si enim voluntas est causa obiectorum intellectus

practici, et obiecta sunt causa intellectus practici, tunc intellectus practicus est causa voluntatis; ergo idem sui ipsius est causa.

<...>

Dico igitur quod fines sunt causa et principium nostrarum actionum; et quia in fine, virtute, continentur ea quae sunt ad finem, ideo cognoscens et volens finem naturaliter desiderat cognoscere et velle ea quae sunt ad finem; voluntas autem est respectu finium, electio autem eorum quae sunt ad finem; et quia fines sunt naturaliter cogniti et voliti, ideo fines non sunt in potestate nostra. Si autem quae sunt ad finem sunt in nostra potestate, et ideo circa ea quae sunt ad finem est prudentia, electio et virtus moralis; et ideo quia fines non sunt in potestate nostra, sed ea quae sunt ad finem, ideo phantasmata finium non sunt in potestate nostra nisi solum ut sint vel non sint; sed phantasmata eorum quae ad finem, sunt in potestate nostra et ut sint et ut convenientia sint vel non sint; et hoc dicit Augustinus, X De Trinitate, c. 1: “cum doctrinarum fines videmus” etc. Sic igitur, quia fines sunt nobis naturaliter cogniti et voliti, in quibus virtualiter continentur ea quae sunt ad finem, et in potestate nostra est illa explicare et in finibus deducere, ex quorum deductione sequitur electio bona si bene deducantur, ideo per hunc modum actiones humanae sunt in potestate nostra habituali.

Ioannes Sapiens, Quaestio disp. I, co. (ed. Amorós, p. 433-4).

32. Se é inconveniente dizer que algo é simultaneamente em potência e em ato com respeito ao mesmo.

Utrum inconueniens sit dicere quod aliquid sit simul in potentia et in actu respectu eiusdem.

Ioannes Sapiens, Quodl., q. 7, co. (ed. Amorós, p. 437; ed. Glorieux, p. 333).

33. Cumpre dizer que esta questão pergunta o que é ato e o que é potência, que envolve todo o ente, e quais são as diferenças do ente enquanto ente.

Acerca disso cumpre saber que Aristóteles, em *Metafísica IX*, no princípio, trata do ato e da potência, enquanto se contraem [*prout contrahuntur*] aos móveis. Pelo que, aí, em primeiro lugar, dá sua intenção, dizendo: “já que o ente é dito, um naquilo que [*in eo quod quid*] ou qualidade ou quantidade, outro segundo potência e ato, também na obra determinaremos sobre a potência e o ato. E, primeiro, sobre a potência que se diz maximamente propriamente, mas não é útil para o que queremos verdadeiramente. De fato, a potência e o ato são mais daqueles que são ditos segundo o movimento somente. Mas, quando falarmos sobre ela nas determinações do ato, mostraremos também sobre os outros”. E, assim, é patente que, primeiro, ele determina sobre a potência enquanto se contrai nos móveis e, conseqüentemente, dividindo essa potência, a define um pouco depois, dizendo: “quaisquer de mesma espécie são todos certos princípios e, primeiro, são ditos um que é princípio de transmutação em outro enquanto outro, pois há uma potência de padecer que é no próprio paciente o princípio de mutação passiva por outro enquanto é outro”. E, assim, é patente que a potência contraída aos móveis se divide em potência ativa e passiva e que a potência ativa é princípio de transmutação em outro enquanto outro. Disso, um pouco depois, ele conclui dizendo: “pelo que, enquanto é uno por natureza, nada se padece a si mesmo”. E diz abaixo da demonstração: “um, de fato, e não outro”. E essa é uma demonstração principal [*demonstratio potissima*], com a qual necessariamente se deve consentir se se conceder aquilo que o nome assinala; pois, se não o conceder, não se estará falando com ele. Portanto, as potências ativa e passiva não podem ser definidas de outra maneira enquanto são encontradas nos móveis. E Aristóteles utiliza essas definições para concluir que nada, enquanto é uno por natureza se padece a si mesmo: “um, de fato, e não outro”. Digo que a demonstração é principal, porque é tomada da significação dos termos e, por isso, nada pode lhe contradizer se se conceder o que assinala ‘potência ativa’ e

‘passiva’. Disso, imediatamente se conclui o proposto: que, se a vontade é um e não dois ou outro, ela não padece nada de si mesma.

Dicendum quod ista quaestio quaerit quis sit actus et quae sit potentia quae circuit totum ens, et quae sunt differentiae entis secundum quod ens.

Circa quod sciendum quod Aristoteles, IX Metaphysicae, in principio, tractat de actu et potentia prout contrahuntur ad mobilia. Unde ibi, primo, dat suam intentionem dicens sic: “Quoniam dicitur ens, hoc quidem in eo quod quid aut qualitas aut quantitas, aliud secundum potentiam et actum et secundum opus, determinabimus de potentia et actu; et primum de potentia quae dicitur maxime proprie, non tamen utilis est ad quod volumus vere; in plus enim est potentia et actus eorum quae dicuntur secundum motum solum. Sed cum dixerimus de hac in determinationibus de actu, ostendemus et de aliis”. Et sic patet quod primo determinat de potentia ut contrahitur ad mobilia, et consequenter, hanc potentiam dividens, definit parum post dicens: “Quaecumque autem ad eandem speciem omnes, principia quaedam sunt, et ad primum unum dicuntur quod est principium transmutationis in alio in quantum aliud; nam aliqua patiendi potentia est quae in ipso patiente principium mutationis passivae ab alio in quantum aliud est”. Et sic patet quod potentia contracta ad mobilia dividitur in potentiam activam et passivam, et quod potentia activa est principium transmutationis in alio in quantum aliud; ex quibus aliquantulum post concludit dicens: “Quapropter, in quantum simul natum est, nihil patitur ipsum a seipso”, et subdit demonstrationem: “Unum enim et non aliud”. Et ista est demonstratio potissima cui necesse est consentire si concedatur quid nomen signat, quod si non concedit non est cum ipso loquendum. Potentia igitur activa et passiva non possunt aliter definiri ut reperiuntur in mobilibus; et istis definitionibus utitur Aristoteles ad concludendum quod nihil, in quantum simul natum est, patitur ipsum a seipso: “Unum enim et non aliud”. Demonstratio dico est potissima, quia sumitur ex significatione terminorum, et ideo ei nullus potest contradicere si concedat quid signat potentia activa et passiva; ex quo statim concluditur propositum quod si voluntas est unum et non alterum vel aliud, ipsa a seipsa patitur nihil.

Ioannes Sapiens, Quodl., q. 7, co. (ed. Amorós, p. 437-8; ed. Glorieux, p. 333-4).

34. Iguamente, perguntarei sobre esta ‘razão’: quando dizes que ‘a vontade sob esta razão move e sob aquela é movida’, ou algo é adicionado à própria vontade ou não adiciona completamente nada. Se não adicionada completamente nada, então é completamente o mesmo e completamente enquanto move e é movida. Se adiciona algo, se ela se move segundo aquela razão, então a vontade não move a si, mas segundo outro – a saber, segundo aquela razão. Donde, quando dizem que é preciso mostrar que o mesmo, segundo a coisa, não poderia se mover segundo uma e outra razão e ser em ato e em potência tal que a diversidade de razão seja suficiente para tolher a contradição, evitar desse modo o inconveniente e dizer que ‘Sócrates simultaneamente come e não come’ tampouco contradiz, direi, de fato, que ‘segundo esta razão come e segundo aquela não come’ e assim com respeito a todos os outros.

Item, quaeram de ista ratione, cum dicis quod voluntas sub ista ratione movet et sub illa movetur, aut est aliquid additum ipsi voluntati aut nihil omnino addit; si nihil omnino addit, tunc omnino idem, et omnino secundum quod movet, et movetur; si aliquid addit, si secundum illa rationem movet se, tunc voluntas non movet se, sed secundum aliud, puta secundum illam rationem. Unde cum dicunt quod oportet ostendere quod idem secundum rem, secundum aliam et aliam rationem non possit se movere, reputo me omnino demonstrasse propositum; unde si istud quod dicunt, scilicet quod idem secundum aliam et aliam rationem possit movere et moveri secundum se, et esse in actu et potentia, ita quod diversitas rationis sufficit ad tollendum contradictionem, evitare isto modo omnia inconvenientia, et dicere quod Sortes

simul comedit et non comedit, nec contradicunt; dicam enim quod secundum hanc rationem comedit et secundum illam non comedit, et sic de omnibus aliis.

Ioannes Sapiens, Quodl., q. 7, co. (ed. Amorós, p. 439; ed. Glorieux, p. 335-6).

35. Quando alguns argumentam contra isso (e contra o que foi dito antes) – como é patente na questão de Gonçalves, posta antes deste *Quodlibet* –, dizem que ‘a necessidade exclui a liberdade’. Mas isso não é verdadeiro, pois necessariamente queremos o fim, suposto que seja apreendido, como foi mostrado na primeira questão deste *Quodlibet*: Deus necessariamente se quer e os beatos necessariamente querem Deus e a beatitude. Tampouco podem querer o mal e não são por isso menos livres; nem nós, por necessariamente quisermos os fins, por haver princípios que nos são inatos pelos quais nos determinamos naqueles que são para o fim. Tampouco o virtuoso e prudente que nunca, enquanto tal, pode agir mal é menos livre do que o vicioso e imprudente, pois, segundo Anselmo, poder pecar não é liberdade nem parte da liberdade. Portanto, a necessidade para o bem não tolhe a liberdade, mas aumenta; já a necessidade para o mal tolheria. Assim, quando dizem quanto a isso que ‘não queremos o fim bom por necessidade’, é falso e mesmo o pecador o quer por necessidade. Mas aqueles que são para o fim não queremos necessariamente. E, por isso, naqueles que são para o fim decerto nos desviamos, mas de modo algum no fim, suposta sua apreensão.

Cum aliqui arguunt contra ista et contra prius dicta, ut patet in quaestione Gonsalvi posita ante istud Quodlibet, dicunt enim quod ‘necessitas excludit libertatem’. – Sed istud non est verum, quia finem, supposito quod sit apprehensus, necessario volumus, ut ostensum est in quaestione prima huius Quodlibet; et deus necessario vult se, et beati necessario volunt Deum et beatitudinem, nec possunt velle malum nec sunt ex hoc minus liberi, nec nos quia necessario volumus fines, quia principia nobis sunt innata per quae nos determinamus in his quae sunt ad finem; nec virtuosus et prudens qui numquam, ut huiusmodi, non potest male agere est minus liber de vitioso et imprudente, quia secundum Anselmum, posse peccare nec est libertas nec pars libertatis. Necessitas igitur ad bonum non tollit libertatem sed auget; sed necessitas ad malum tolleret. Cum ergo dicunt iuxta hoc quod non de necessitate volumus bonum finem, falsum est, et etiam peccator vult ipsum de necessitate; sed ea quae sunt ad finem non volumus necessario, et ideo in his quae sunt ad finem bene divertimus, sed nullo modo in fine supposita eius apprehensionem.

Ioannes Sapiens, Quodl., q. 7, co. (ed. Amorós, p. 442; ed. Glorieux, p. 338).

36. Igualmente, argumentam que “a diversidade de razão exclui a contradição, tal que pelas diversas razões os contraditórios podem ser ditos sobre um mesmo segundo a coisa, pois a brancura enquanto brancura difere da negritude e a brancura – profundamente [*penitus*], a mesma –, enquanto cor, não difere da negritude; portanto, a brancura difere e não difere da negritude; portanto, dizem-se os contraditórios do mesmo segundo diversas razões. Igualmente, convém ao homem algo enquanto animal e não lhe convém enquanto homem; portanto, algo convém e não convém ao homem”.

Mas, então, argumento assim: o homem enquanto animal é o mesmo que o asno, pois como tal não difere; portanto, o homem enquanto animal é um asno – pois, ‘mesmo’ não é uma determinação redutiva [*determinatio diminuens*] –, mas enquanto homem não é asno; portanto, homem é e não é asno.

Portanto, eles supõem que os contraditórios concluem-se e são ditos do mesmo na coisa segundo diversas razões e, daí, concedem e concluem contrários – tal como relações contrárias, a potência ativa e a passiva poderem ser no mesmo segundo a coisa e que a vontade segundo uma e outra razão nossa move e é movida. E, por isso, [isso] é concluído por eles, pois propõem que ‘os contraditórios se verificam sobre o mesmo, já que, pela

afirmação e a negação se verificarem sobre o mesmo, não podem mostrar que os contrários se verificam sobre o mesmo segundo a coisa – e isso segundo as diversas razões –, sem que a afirmação e a negação se verifiquem sobre o mesmo na medida [prout] em que são contraditórios’. Portanto, quando eles o concluem e o concedem, necessariamente é concluída por eles uma contradição manifesta. E, por isso, eu bem disse acima que considerava haver demonstrado o intento. Eu os conduzi a concederem que o mesmo indivisível segundo a coisa é movido e move segundo diversas razões e, por isso, quando eles concedem que os contraditórios e outros opostos se verificam sobre um mesmo segundo diversas razões, concedem todos os inconvenientes que Aristóteles conclui em *Metafísica* IV; e é o mesmo disputar com eles e perguntar se estamos dormindo ou acordados.

No entanto, por nós não são concluídos contraditórios, pois nunca concedemos contraditórios ou contrários sobre o mesmo segundo a coisa, pois afirmação e negação não contradizem sem que sejam segundo o mesmo e não nos é preciso propor algo a mais. Para eles, porém, é preciso propor que a afirmação e a negação ditas sobre o mesmo segundo a coisa, ainda que segundo diversas razões, contradizem. De outra maneira, não poderiam daí concluir que os contrários podem ser no mesmo realmente segundo diversas razões.

E tampouco valem as razões que aduzem para concluir os contraditórios sobre o mesmo segundo [quoad] diversas razões:

Quando dizem, em primeiro lugar, que “a brapura etc.”, digo que pecam por falácia do conseqüente acidente e do conseqüente segundo algo e simplesmente [peccant per fallaciam consequentis accidentis et secundum quid et simpliciter consequentes]. É patente, no dizer que ‘a brapura é a mesma que a negritude na cor ou não difere’ e dizer que ‘a brapura e a negritude são cor’, argumenta-se assim: ‘a brapura é cor e a negritude é cor, portanto a brapura é cor’; ou assim: ‘a brapura é o mesmo que a cor e a negritude é o mesmo que a cor, portanto a brapura é o mesmo que a negritude’. É manifestamente patente que isso é uma falácia do conseqüente. Portanto, não se segue: ‘a brapura é o mesmo que a negritude enquanto cor, portanto é o mesmo’. E, por isso – de acordo conosco –, os contraditórios não podem ser inferidos: ‘portanto, a brapura é o mesmo e não é o mesmo que a negritude, mesmo que segundo diversas razões’. Mas, só se pode inferir: ‘portanto, a brapura não é o mesmo que a negritude e é o mesmo que a negritude enquanto cor’, os quais não contradizem. E disso não se pode concluir que relações contrárias ou outros opostos sejam no mesmo segundo diversas razões – ‘no mesmo’, digo, indivisível segundo a coisa.

Igualmente, pecam segundo acidente, pois, quando se diz que ‘a negritude é o mesmo que a cor, a brapura é o mesmo que a cor, portanto a brapura é o mesmo que a negritude’, a ‘cor’ é uma coisa substancial [res substantia] e a ‘negritude’ um atributo. Já a ‘brapura’ é externa e ocorre à cor enquanto é o mesmo que a negritude.

Igualmente, é uma falácia segundo algo e simplesmente, pois a ‘brapura ser o mesmo que a negritude na cor ou enquanto cor’ diz ‘o mesmo’ segundo algo, já que segundo o conceito comum de gênero. E, daí, se infere: ‘portanto, é o mesmo que a negritude simplesmente’, pois querem daí inferir aquela contraditória a esta: ‘a brapura não é o mesmo que a negritude’, a qual só é contradita por esta: ‘a brapura simplesmente é o mesmo que a negritude’.

Portanto, é patente que eles concedem os contraditórios – e, para eles, [estes] necessariamente são concluídos; mas, para nós, não se pode concluir[-lo] e, segundo a nossa via, tampouco podem concluir [seu] propósito.

Item, arguunt quod ‘diversitas rationis excludit contradictionem, ita quod propter diversas rationes contradictoria possunt dici de eodem secundum rem, quia albedo secundum quod albedo differt a nigredine et albedo eadem res penitus in quantum color non differt a nigredine; ergo albedo differt et non differt a nigredine; ergo de eodem secundum diversas

rationes dicuntur contradictoria. Item, homini convenit aliquid in quantum animal, et non convenit ei in quantum homo; ergo homini aliquid convenit et non convenit'. – Sed tunc arguam sic: homo in quantum animal est idem asino, quia ut sic non differt; ergo homo in quantum animal est asinus, quia 'idem' non est determinatio diminuens, sed in quantum homo non est asinus; ergo homo et est et non est asinus. – Supponunt igitur isti quod contradictoria concluduntur et dicuntur de eodem in re secundum diversas rationes, et ex hoc concedunt et concludunt contraria, sicut contrarias relationes, et potentiam activam et passivam posse inesse eidem secundum rem, et quod voluntas secundum aliam et aliam rationem nostram movet et movetur; et ideo, istis simpliciter concluduntur, quia ponunt contradictoria verificari de eodem, quia ex hoc quod affirmatio et negatio verificantur de eodem non possunt ostendere quod contraria verificentur de eodem secundum rem, et hoc secundum diversas rationes, nisi affirmatio et negatio verificentur de eodem prout sunt contradictoria. Cum igitur ipsi hoc concludant et concedant, eis necessario concluditur contradictio manifesta. Et ideo, bene dixi supra quod reputavi me demonstrasse intentum; conduxi eos ad hoc quod concedunt quod idem indivisibile secundum rem movetur et movet se secundum diversas rationes; et ideo, cum isti concedant contradictoria et alia opposita verificari de eodem secundum diversas rationes, concedunt omnia inconvenientia quae concludit Aristoteles, IV Metaphysicae, et est simile disputare cum istis et quaerere utrum dormiamus an vigilemus. Nobis tamen non concludimur contradictoria, quia de eodem secundum rem numquam concedimus contradictoria aut contraria, quia affirmatio et negatio non contradicunt nisi sint secundum idem, nec aliud oportet nos ponere; oportet autem eos ponere quod afirmatio et negatio dicta de eodem secundum rem, tamen secundum diversas rationes, contradicunt; aliter non possent ex hoc concludere quia contraria possint inesse eidem realiter secundum diversas rationes.

Nec rationes quas inducunt ad concludendum contradictoria de eodem quoad diversas rationes valent. – Cum dicunt, primo, quod 'albedo etc.', dico quod peccant per fallaciam consequentis accidentis et secundum quid et simpliciter consequentis; patet quia dicere quod albedo est eadem nigredini in colore seu non differt, et dicere albedo dicere albedo et nigredo sunt color, arguitur tunc sic: albedo est color et nigredo est color, ergo albedo est color; vel sic: albedo est idem colori et nigredo est idem colori, ergo albedo est idem nigredini, patet manifeste quod est fallacia consequentis. Non sequitur igitur: albedo est idem nigredini in quantum color, ergo est idem; et ideo, secundum nos, non possunt inferri contradictoria: ergo albedo est idem et non idem nigredini, etiam secundum diversas rationes; sed solum potest inferri: ergo albedo non est idem nigredini, et est idem nigredini in quantum color, quae non contradicunt; et ex hoc non potest concludi quod contrariae relationes seu alia opposita insint eidem secundum diversas rationes, eidem dico indivisibili secundum rem.

Item, peccant secundum accidens, quia cum dicitur nigredo est idem colori, albedo est idem colori, ergo albedo est idem nigredini, quia color est res substantia, nigredo vero attributum; albedo vero est extraneum et accidit colori ut est idem nigredini.

Item, est fallacia secundum quid et simpliciter, quia albedinem esse idem nigredini in colore vel in quantum color, dicit idem secundum quid, quia secundum communem conceptum generis, et ex hoc infertur: ergo est idem nigredini simpliciter, quia volunt ex hoc inferre istam contradictoriam isti: albedo non est idem nigredini; cui non contradicit nisi ista: albedo simpliciter est idem nigredini.

Patet igitur quod isti concedunt contradictoria, et eis necessario concluduntur, non autem nobis possunt concludi, nec secundum viam nostram concludere possunt propositum.

Ioannes Sapiens, Quodl., q. 7, co. (ed. Amorós, p. 448-50; ed. Glorieux, p. 344-6).

Bibliografia:

- AEGIDIUS ROMANUS. *Primus sententiarum correctus a reuerendissimo magistro Augustino Montifalconio*. Venetiis: sumptibus et expensis heredum domini Octaviani Scoti, 1521.
- _____. *Quodlibeta revisa, correcta et varie illustrata, studio Petri Damasi de Conick Brugensis*. Lovanii: Typis Hieronymi Nempaei, 1646.
- GLORIEUX, P. (éd.). *Jacques de Thérines, Quodlibets I et II. Jean Lesage, Quodlibet I*. Paris: Vrin, 1958.
- GODEFROID DE FONTAINES. *Les Quodlibet cinq, six et sept*. Ed. M. de Wulf et J. Hoffmans. Louvain: Institut Supérieur de Philosophie de l'Université, 1914. (Les Philosophes Belges, 3)
- _____. *Le huitième, neuvième et dixième Quodlibet*. Ed. J. Hoffmans. Louvain: Institut Supérieur de Philosophie de l'Université, 1924. (Les Philosophes Belges, 4)
- GOLSALVUS HISPANUS. *Quaestiones disputatae et de quodlibet*. Ad fidem codicum mss. editae cum Introductione histórico-critica cura Leonis Amorós. Florentiae: Typographia Collegii S. Bonaventurae, 1935.
- HENRICUS DE GANDAVO. *Quodlibeta [...]*. Parisiis: ab Iodoco Badio Ascensio, 1518. (réimpr.: Louvain: Bibliothèque S. J., 1962)
- _____. *Opera omnia*. Ed. G. A. Wilson et al. Leuven: Leuven University Press, 1979-. (De Wulf-Mansion Centre, Ancient and Medieval, series 2)
- La condamnation parisienne de 1277*. Texte latin, traduction, introduction et commentaire par D. Piché. Paris: Vrin, 1999.
- DUMONT, S. D. "Time, Contradiction and Freedom of the Will in the Late Thirteenth Century". *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale* 3.2 (1994), pp. 561-97.
- _____. "Did Duns Scotus Change His Mind on the Will?". In: AERTSEN, J. A., EMERY Jr., K., SPEER, A. (Hrsg.). *Nach der Verurteilung von 1277*. Berlin-New York: De Gruyter, 2001, pp. 719-94.
- EARDLEY, P. S. "The Problem of Moral Weakness, the *propositio magistralis*, and the Condemnation of 1277". *Medieval Studies* 68 (2006), pp. 161-203.
- MARTEL, B. *La psychologie de Gonsalve d'Espagne*. Montréal-Paris: Institut d'Études Médiévales-Vrin, 1968.
- PUNTA, F. del., DONATI, S., LUNA, C. "Egidio Romano". In: *Dizionario biografico degli italiani* 42 (1993). Acessado em 21/10/2014: [http://www.treccani.it/enciclopedia/egidio-romano_\(Dizionario-Biografico\)/](http://www.treccani.it/enciclopedia/egidio-romano_(Dizionario-Biografico)/)
- LAARMANN, M. *Deus, primum cognitum. Die Lehre von Gott als dem Ersterkannten des menschlichen Intellekts bei Heinrich von Gent (+ 1293)*. Münster: Aschendorff, 1999.
- SAN CRISTÓBAL-SEBASTIAN, A. *Controversias acerca de la voluntad desde 1270 a 1300 (estudio histórico-doctrinal)*. Madrid: Editorial y librería CO. CUL. S. A., 1958.
- WIPPEL, J. F. *The Metaphysical Thought of Godfrey of Fontaines. A study in Late Thirteenth-Century Philosophy*. Washington: The Catholic University of America Press, 1981.