

PRUDÊNCIA E CARIDADE NA ÉTICA DE HENRIQUE DE GAND

Gustavo Barreto Vilhena de Paiva¹

RESUMO: Henrique de Gand foi um dos mestres de teologia da Universidade de Paris mais influentes nos debates filosóficos sobre ética em fins do século XIII. Sua ética se caracteriza por dois aspectos: [i] o papel central nela reservado à vontade enquanto potência livre da alma e fundamento das ações humanas; e [ii] a relevância da noção de virtude como um hábito da alma que permite a ação ordenada das potências desta última. Baseando-se nessas noções de ‘vontade’ e ‘virtude’, Henrique defende que todas as virtudes se unem pela virtude primeira da prudência (*prudentia*). Esta, por sua vez, garante que toda ação humana seja fruto de uma ordenação correta da alma pela qual a vontade escolha livremente aquilo que foi inteligido como sendo algo bom. Porém, Henrique defende que a alma só chega à sua perfeição máxima quando, para além dessas virtudes naturais, ela obtém as virtudes sobrenaturais. Destas, a mais relevante é a caridade (*caritas*), tomada como um dom (*donum*) infuso e não adquirido, ao contrário das virtudes naturais. No presente trabalho, pretendo apresentar alguns aspectos centrais da ética de Henrique de Gand a partir, precisamente, da consideração dessas virtudes da ‘prudência’ e da ‘caridade’.

PALAVRAS-CHAVE: virtude; ética; Henrique de Gand (a. 1240-1293).

Abstract: Henry of Ghent was one of the most influential masters of theology at the University of Paris in the philosophical debates on ethics developed at the end of the 13th century. His ethics is characterized by two aspects: [i] the central role played in it by the will as a free potency of the soul and the foundation of human actions; and [ii] by the relevance of the notion of virtue as a habit of the soul which allows the ordered action of the latter’s potencies. Based on these notions of ‘will’ and ‘virtue’, Henry defends that all virtues are united by the first virtue of prudence (*prudentia*). The latter, by its turn, guarantees that every human action is the result of a correct ordination of the soul through which the will freely chooses that which was intellected as being something good. Nevertheless, Henry holds that the soul can only achieve its highest perfection when it obtains supernatural virtues, which lie beyond the natural ones. Among the former the most relevant is charity (*caritas*), taken as an infused and unacquired gift (*donum*), in a contrary fashion to the natural virtues. In the present work, I wish to present some central aspects of Henry of Ghent’s ethics by considering precisely these notions of ‘prudence’ and ‘charity’.

Key-words: virtue; ethics; Henry of Ghent (a. 1240-1293)

I. Em uma famosa passagem de seu artigo *Filosofia moral moderna*, G. E. M. Anscombe afirma que:

“na filosofia atual, é requerida uma explicação para como um homem injusto é um homem mau ou uma ação injusta é má. Dar uma tal explicação pertence à ética, mas ela não pode nem mesmo ser iniciada até que estejamos equipados com uma filosofia da psicologia confiável [*sound*]. Isso porque a prova de que um homem injusto é um homem mau requereria uma explicação [*account*] positiva da justiça como uma ‘virtude’. No entanto,

¹ Doutorando no Departamento de Filosofia da USP e bolsista CAPES.

essa parte do objeto [*subject-matter*] da ética nos está completamente fechada até que tenhamos uma explicação sobre que *tipo de característica* [*type of characteristic*] uma virtude é – um problema, não da ética, mas da análise conceitual – e como ela se relaciona às ações nas quais ela é exemplificada: um problema que Aristóteles, penso eu, não foi bem sucedido em tornar claro” (ANSCOMBE, 1958, pp. 4-5)².

Nesse trecho, Anscombe formula de maneira resumida aquele problema que ela aponta como fundamental para a consideração da ética em nossos dias: para ela, a principal dificuldade de nossa filosofia ética está no fato de que todo um campo de estudo das ações se encontra inacessível, uma vez que não possuímos uma *filosofia da psicologia* pela qual possamos fornecer [i] uma noção aceitável de ‘virtude’ enquanto característica psicológica de um agente ético e [ii] uma explicação acerca da relação entre as virtudes desse agente e as ações por eles perpetradas enquanto exemplos daquelas virtudes. Nesse contexto, não é surpreendente que Aristóteles surja como uma referência, já que a sua ética – expressa, por exemplo, na *Ética nicomaquéia* –, além de ser centrada na noção de virtude enquanto disposição (*hexis*) da alma, também se volta para a consideração da relação entre a própria virtude como disposição da alma e as ações virtuosas que dela resultam (1106b35-1107a2). Que Anscombe cite Aristóteles criticamente aponta para o fato de que, para ela, a leitura da obra deste último continua devendo ser uma das principais referências para o estudioso da ética contemporânea. Sendo assim, o importante para nós nesta passagem de Anscombe não é tanto o fato de ela criticar Aristóteles, mas de uma referência a ele surgir justamente no momento em que ela afirma a necessidade de um estudo prévio da alma humana para que somente então se possa estabelecer corretamente o que seriam a virtude e a ação virtuosa. Ora, Aristóteles surge aqui porque essa é precisamente a via seguida na sua ética.

Melhor, esse não é somente o caminho da sua ética, mas é também o plano geral de várias éticas desenvolvidas por diversos leitores da *Ética nicomaquéia* de Aristóteles durante a história da filosofia. Inclusive, esse é o caminho seguido por um autor, hoje pouco conhecido, porém de grande importância em sua própria época, a saber: Henrique de Gand (a. 1240-1293), alcunhado o Doutor Solene, que foi um dos mais influentes – senão o mais

² “In present-day philosophy an explanation is required how an unjust man is a bad man, or an unjust action a bad one; to give such an explanation belongs to ethics; but it cannot even be begun until we are equipped with a sound philosophy of psychology. For the proof that an unjust man is a bad man would require a positive account of justice as ‘virtue.’ This part of the subject-matter of ethics is, however, completely closed to us until we have an account of what *type of characteristic* a virtue is – a problem, not of ethics, but of conceptual analysis – and how it relates to the actions in which it is instanced: a matter which I think Aristotle did not succeed in really making clear”.

influyente – mestre de teologia da Universidade de Paris em fins do século XIII. De fato, uma enorme parte de sua obra é voltada para a ética. E, nesse estudo ético, está claro o esforço para acompanhar o plano proposto por Aristóteles que vimos acima. Assim, serão partes da sua ética as descrições: [i] da vontade como potência da alma e fundamento último das ações e [ii] da virtude como acidente da alma que permite a efetuação de uma ação virtuosa. Em outras palavras, pode-se dizer que a filosofia ética do Doutor Solene se compõe de duas partes distintas, porém, interdependentes – a saber, um estudo das faculdades da alma que aponta para a vontade como elemento fundamentalmente livre da alma humana e uma doutrina da virtude que toma por base essa concepção de vontade como faculdade livre³.

Como veremos – mas adiantamos desde já –, em uma ética deste tipo, que possui por base uma noção de vontade absolutamente livre, as virtudes são de suma importância, pois elas garantem a correta ordenação entre uma potência determinada como o intelecto e a potência completamente livre que é a vontade. No que se segue, pretendo ver primeiro (no item II.) como, para Henrique de Gand, a vontade pode ser concebida como fundamento das ações ao ser apontada como uma potência livre da alma ao lado do intelecto determinado. Isso nos mostrará a relevância das virtudes para a ética de Henrique e nos colocará em posição de estudar aquelas virtudes mais fundamentais que são a prudência e a caridade (no item III.). Feito esse percurso, poderemos ver como também o Doutor Solene já seguia aquele caminho que continua, mesmo hoje, a fornecer bases para uma reflexão sobre ética.

II.⁴ A *Suma* de Henrique de Gand foi composta durante a maior parte de sua carreira – entre 1276 e 1291 –⁵, porém nunca foi terminada. Com efeito, somente a etapa *De deo* (*Sobre Deus*) foi concluída pelo Doutor Solene, tendo permanecido sem um correspondente as várias remissões que encontramos na *Suma* à sua segunda parte, denominada aí *De creaturis* (*Sobre as criaturas*)⁶. Dessa maneira, o estudo da vontade que encontramos nessa obra de Henrique

³ Essa anterioridade da noção de vontade livre com respeito à doutrina das virtudes em Henrique de Gand já era notada, por exemplo, por Karl Werner (1878, pp. 35-53), ainda no século XIX, e por Johannes Lichtenfeld (1906), já em começos do século XX.

⁴ Uma primeira versão deste item do trabalho foi apresentada no II Seminário de Pós-graduação em Filosofia dos Alunos da UFF, em 2013. O presente texto deve muito à discussão proporcionada pela comunicação. Vale destacar também que o tema aqui abordado é estudado de maneira bem atenta em KANTOLA, 1994, pp. 85-94. Entretanto, só tive acesso a este último livro após finalizar a redação do trabalho; ainda assim, cito-o aqui, pois sua consideração enriqueceria significativamente a discussão delineada no que se segue.

⁵ As datações da obra de Henrique de Gand tomam por base o “*cuadro sinóptico cronológico de las obras de Enrique de Gand*”, produzido por José Gómez Caffarena (1958, p. 270).

⁶ Para uma possível reconstrução dessa segunda parte *Suma* e um resumo da discussão sobre o tema, cf. CARVALHO, 2003.

não tem por objetivo precisamente a constituição de uma ética para os homens. Pelo contrário, sendo Deus o objeto de seu estudo, o discurso sobre a vontade humana surge na *Suma* unicamente como um passo que clarifica a consideração da vontade divina e nos leva em direção à compreensão desta última. Ora, sendo esse o caso, a noção de vontade ocorre no texto nos diversos momentos em que ela aparece como necessária para a compreensão da essência, dos atributos ou das pessoas divinas⁷. Em um trecho da *Suma*, porém, Henrique fornece um estudo mais completo da noção de ‘vontade’ – nomeadamente, nas quatro questões que compõem seu artigo 45, *De dei voluntate* (“Sobre a vontade de Deus”), escrito em 1281 (CAFFARENA, 1958, p. 270).

A importância desse texto está precisamente no ponto de vista a partir do qual Henrique de Gand aborda a vontade humana, que mais nos interessa aqui. Isso porque, sendo esse trecho da *Suma* um estudo principalmente da vontade divina, o Doutor Solene “localiza a vontade humana”, como nos diz Roland Teske, “em uma hierarquia de seres apetitivos que se estende para cima desde os seres naturais que nenhum conhecimento possuem até o mais alto ser, nomeadamente, Deus”⁸ (TESKE, 2011, pp. 316-7). Ou seja, nessa série de questões, a vontade humana surge como uma potência da alma humana que localiza os homens em uma hierarquia que perpassa o mundo e ordena os seres desde aqueles inferiores que nada conhecem até o próprio Deus, tomando-os sempre como entes apetitivos. Já nesse ponto se torna importante uma precisão: o apetite é entendido, antes de tudo, como um movimento. Porém, esse é um movimento bem característico, pois ele não pode ser aquele movimento recebido de algo externo, como uma flecha é impelida pelo arqueiro e, ao o ser, se move. Pelo contrário, o apetite será o movimento pelo qual algo se dirige por um princípio próprio a algo determinado. No entanto, a ordenação das coisas de acordo com o apetite próprio só se torna possível, porque, embora todas as coisas se inclinem igualmente ao fim último comum a todos, elas o fazem diferentemente de acordo com o fim próprio a cada uma, o qual determina o próprio modo de tendência de cada coisa ao seu fim. Assim, segundo Henrique, “cada uma das coisas da natureza se move desse modo, mas diversamente de acordo com as diversas formas das diversas perfeições que elas receberam, em sua natureza e essência, do primeiro

⁷ A relevância do estudo da vontade na discussão de Henrique sobre Deus (seja no que diz respeito à sua atividade criadora ou no que diz respeito à produção das pessoas da trindade) é destacado em FLORES, 2003 e 2011.

⁸ “The modern concern with freedom of the will is usually – and not unreasonably – focused upon the freedom of the human will. Henry, however, takes a larger view of things and locates the human will within a hierarchy of appetitive beings that extends upwards from natural beings that have no knowledge to the highest being, namely, God”.

motor” (HENRIQUE DE GAND, *Summa*, art. 45, q. 3, co. Ed. Hödl, 1998, p. 111)⁹. Se seguirmos essa hierarquia de baixo para cima, poderemos distinguir três modos de apetite que caracterizam os entes, desde os mais inferiores na ordem do mundo, até os mais superiores. Primeiramente, [1] temos aqueles mais baixos, que mais distantes estão do primeiro motor. Esses são aqueles entes que se movem unicamente se forem retirados do seu lugar próprio e, portanto, se movem por acidente, não por si. Dessa maneira, o seu movimento é puramente natural – ele é unicamente uma tendência a retornar ao seu lugar próprio de repouso (tal como uma pedra cai em direção ao centro do universo). Esse é um apetite puramente natural (*appetitus pure naturalis*). Já noutro patamar da hierarquia, [2] encontramos aqueles entes que possuem algum conhecimento sensitivo – como as bestas –, mas não um conhecimento intelectual. Nesses animais, não há propriamente um movimento puramente natural. Ainda assim, eles se movem de maneira servil, já que, embora eles sejam por si só indeterminados a se mover ou não se mover, após a determinação por um objeto sensível eles já não possuem em si o poder de escolha quanto ao movimento. Dessa maneira, a ovelha ao ver o lobo necessariamente foge. Esse movimento é um apetite animal ou sensitivo (*appetitus animalis seu sensitivus*), no qual o ente não pode desviar do movimento após a apreensão do apetível. Por fim, [3] temos os entes racionais que, conhecendo as coisas universalmente pelo intelecto, podem conhecê-las sem, no entanto, serem determinados por elas a qualquer ação ou coisa particular. Isto é, para os entes intelectuais é possível conhecer algo sem que, por isso, se seja imediatamente determinado a uma ação acerca dessa coisa, pois eles consideram essa coisa não enquanto existente, mas enquanto universal. Dessa maneira, um artesão pode conceber uma mesa universalmente e isso não o obriga a fazer a mesa; fica a seu encargo decidir se a fará ou não. Em outras palavras, ele é livre para fazer a mesa ou não. Esse é um apetite racional (*appetitus rationalis*) segundo Henrique, pois ele sempre segue a apreensão da razão (HENRIQUE DE GAND, *Summa*, art. 45, q. 3, co. Ed. Hödl, 1998, pp. 111-4).

Como se vê, os homens, as substâncias separadas (os anjos) e Deus se alocam nesse terceiro caso, pois todos eles são entes racionais. Decerto, eles diferem, já que os anjos são mais perfeitos do que os homens (o que torna mais firme seu apetite) e Deus é infinitamente mais perfeito do que ambos (sendo ele próprio o único objeto de seu apetite). Desses, o que mais nos importa aqui é o homem, que está no degrau mais baixo entre os entes racionais e

⁹ “Tali autem modo moventur omnia quaecumque sunt in rerum natura, sed diversimode secundum diversas formas diversarum perfectionum quas in natura et essentia sua receperunt a primo motore [...]”.

possui o apetite racional mais volúvel (HENRIQUE DE GAND, *Summa*, art. 45, q. 3, co. Ed. Hödl, 1998, pp. 116-9). É nele que nos concentraremos a partir de agora.

Dito isso, o que mais chama a atenção na descrição do apetite racional é a aparente contradição que surge em sua exposição: ao mesmo tempo em que ele se caracteriza como livre – isto é, como um apetite que se autodetermina quanto a mover-se ou não se mover –, ele também segue a apreensão intelectual. Ora, aquilo que segue outro não pode ser completamente livre, de maneira que se torna necessário compreender em que sentido o apetite segue o intelecto e de que maneira, ao fazê-lo, ele conserva sua liberdade. Sendo assim, comecemos pelo estudo da liberdade.

De início, vale notar que esse apetite racional livre – autodeterminante¹⁰ – é precisamente aquilo que Henrique denomina vontade:

“tal princípio movente se chama vontade o qual inclui em si e no seu significado apetite e liberdade, tal que a vontade nada mais seja do que um apetite livre, tal que apetite seja como que um gênero e liberdade como que uma diferença na significação e na essência da vontade” (HENRIQUE DE GAND, *Summa*, art. 45, q. 3, co. Ed. Hödl, 1998, p. 115)¹¹.

Como se nota, a vontade é precisamente aquele apetite livre e de tal maneira essa liberdade lhe é inerente que, se a vontade pudesse receber uma definição como uma espécie (o que não ocorre por ela ser uma faculdade da alma), o apetite seria seu gênero, enquanto a liberdade seria sua diferença específica – nesse caso sua definição seria: apetite livre. No entanto, isso só piora a nossa situação, pois a vontade é igualmente denominada, como vimos acima, ‘apetite racional’. Mas, se assim for, ela possui duas denominações que parecem se contradizer, pois ela é tanto ‘apetite racional’ como ‘apetite livre’. Ou seja, ao mesmo tempo em que ela parece ser determinada pela razão, ela se caracteriza por sua total liberdade. E, de fato, o próprio Henrique de Gand admite que essa liberdade foge ao âmbito do intelecto quando ele diz que “nos racionais e intelectuais o movimento não é determinado para o

¹⁰ Um problema que não será estudado aqui, mas é corretamente ressaltado por Roland Teske (1996) é o fato de que a afirmação da autodeterminação livre da vontade pressupõe uma recusa do famoso princípio ‘tudo que se move é movido por outro’ (*omne quod movetur ab alio movetur*). Essa recusa, no entanto, gera interessantes dificuldades para a produção de uma prova da existência de Deus. Em outras palavras, a própria afirmação da vontade livre gera problemas para consideração metafísica de Deus como um ente primeiro (cf. PEGIS, 1968, 1969 e 1971).

¹¹ “Et tale principium movens appellatur voluntas, quod in se et in suo significato includit appetitum et libertatem, ut voluntas nihil aliud sit quam appetitus liber, ut appetitus quasi genus, libertas vero quasi differentia in significatione et essentia voluntatis”.

princípio motivo pelo apetível apreendido enquanto é apreendido”; pelo contrário, o apetite ao se mover e se inclinar a seu fim,

“o faz não porque algo o impele violentamente de fora ou naturalmente o incline de dentro e o conduza servilmente, mas porque livremente e por escolha [*libere et eligibiliter*] ou como que por escolha e tal qual senhor de sua ação ele quer por si mesmo [*ex se ipso hoc velit*]” (HENRIQUE DE GAND, *Summa*, art. 45, q. 3, co. Ed. Hödl, 1998, p. 115)¹².

Nesse trecho, fica muito claro que a apreensão intelectual não determina a vontade e nisso está precisamente a liberdade desta última. Porém, se assim for, em que medida é possível dizer que ela segue a apreensão intelectual? Uma resposta inicial seria dizer simplesmente que só é possível querer algo após conhecê-lo: de fato, não é possível dizer que se quer construir uma mesa antes de se conhecer o que é uma mesa. Porém, como se vê por esse próprio exemplo, nesse caso o intelecto em nada determina a vontade – pelo contrário, ele simplesmente oferece um objeto conhecido e cabe à vontade querê-lo ou não. Assim, como o próprio Henrique de Gand nos explica, o intelecto é completamente passivo para a apreensão dos objetos de conhecimento e ele nada mais faz do que apresentá-los à vontade; esta última, pelo contrário, é completamente ativa e vem a querê-los ou não os quer livremente, sem qualquer determinação por parte do intelecto (HENRIQUE DE GAND, *Summa*, art. 45, q. 2, co. Ed. Hödl, 1998, p. 106-9)¹³. Ou seja, não é pelo intelecto apresentar o objeto à vontade que se poderia dizer que a vontade é determinada pelo intelecto.

Dito isso, para termos uma pista sobre em que medida a vontade depende do intelecto e em que medida ela o dispensa, precisamos expressar claramente uma distinção que já foi sugerida na última passagem destacada – a saber, quando Henrique dizia que a vontade se move *livremente e por escolha*. Com efeito, para ele, é possível contrastar duas vontades, tal como se elas fossem duas espécies da vontade. Assim, distingue-se “a vontade simplesmente dita [i] naquela que diz respeito ao ato acerca do fim, que é dita vontade absolutamente [*voluntas absolute*], e [ii] naquela que é acerca daqueles que são para o fim, que é o livre

¹² “In rationalibus ergo et intellectualibus non determinatur motus ipsi principio motivo ab appetibili apprehenso et diiudicato per rationem, sed omnino habet in sua potestate motum, ut non sit ipsi necessarium inclinare secundum determinationem appetibilis apprehensi secundum quod apprehensum est, sed quod moveat et secundum actum inclinet in finem, hoc facit, non quia ab extra aliquid ipsum violenter impellat vel ab intra naturaliter inclinet vel serviliter ducat, sed quia libere et eligibiliter aut quasi eligibiliter, et tamquam dominus suae actionis ex se ipso hoc velit”.

¹³ Essa relação entre o intelecto e a vontade será melhor explicada pelo Doutor Solene nos *Quodlibeta* pela introdução da noção de *causa sine qua non* (e.g. em *Quod.* XII, q. 26 e XIII, q. 11). Sobre essas soluções, cf. TESKE, 1993 e 2011.

arbitrio [*liberum arbitrium*]” (HENRIQUE DE GAND, *Summa*, art. 45, q. 4, co. Ed. Hödl, 1998, p. 125)¹⁴. Pois bem, aquela primeira vontade diz respeito unicamente ao fim que é o bem último almejado pela vontade. Ora, Henrique nos diz que tudo o que aparece como bom para a vontade é aquilo que o intelecto lhe mostra como sendo bom. Mais uma vez, isso não ocorre porque o intelecto determine a vontade, mas porque o ato da vontade pressupõe uma intelecção que lhe forneça um objeto acerca do qual seja o ato de vontade (HENRIQUE DE GAND, *Summa*, art. 45, q. 2, co. Ed. Hödl, 1998, p. 106-9). Sendo assim, se tomarmos o bem como objeto indeterminado da vontade, é possível dizer que, ao querer livremente o que é bom, ela sempre segue a apreensão intelectual no sentido em que, para ela, o fim bom indeterminado será aquele apontado pelo intelecto como sendo bom (HENRIQUE DE GAND, *Summa*, art. 45, q. 3, co. Ed. Hödl, 1998, p. 114). Essa é, para Henrique, aquela *vontade dita absolutamente*, que diz respeito ao fim bom tal como o intelecto lhe o apresenta. Por outro lado, a vontade tomada como livre-arbitrio é aquela que diz respeito aos meios para atingir aquele fim apresentado como bom pelo intelecto. A atividade típica dessa vontade tomada como livre-arbitrio consistirá, portanto, no ato de escolher (*actus eligendi*) os meios para se chegar àquele fim almejado. Porém, esses meios lhe são igualmente apresentados pelo intelecto, de maneira que mais uma vez caberá à vontade escolher livremente se seguirá ou não o julgamento do intelecto. Assim, ao cabo desse estudo da vontade, temos por um lado [i] uma vontade dita absolutamente, que diz respeito ao fim bom, e por outro lado [ii] uma vontade tomada como livre-arbitrio, que diz respeito aos meios para se atingir aquele fim. Em ambos os casos, a vontade pode querer os fins e meios que o intelecto aponta como sendo bons ou não querê-los.

Como se vê, pela distinção da vontade que diz respeito ao fim apreendido como bom pelo intelecto e da vontade como livre-arbitrio que diz respeito à escolha dos meios para aqueles fins, Henrique de Gand espera conseguir lidar com a tensão que surge quando ele passa da descrição da vontade como *apetite racional* para a descrição da vontade como *apetite livre*. De fato, todo esse estudo da vontade desenvolvido em *Suma*, art. 45, pode ser caracterizado como uma tentativa de passar da primeira descrição para a segunda¹⁵. No final,

¹⁴ “[...] ut scilicet ratio voluntatis distinguatur proprie a ratione liberi arbitrii, distinguendo voluntatem simpliciter dictam in illam, quae respicit actum circa finem quae dicitur voluntas absolute, et in illam quae respicit actum circa ea quae sunt ad finem, quae est liberum arbitrium”.

¹⁵ Nesse ponto, é interessante remeter ao estudo de *Suma*, art. 45, produzido por M. G. H. Gelissen (1965, vol. 1, pp. 142-67), pois ele interpreta esse texto como uma constante passagem, por parte de Henrique de Gand, de

a solução de Henrique de Gand surge da distinção encontrada na *Ética nicomaquéia* (1111b20-26) do Aristóteles latino, entre a vontade que lida com o fim e a vontade que lida com a escolha dos meios, sendo tal distinção engenhosamente relida a partir da noção de livre-arbítrio que encontramos na obra de Agostinho – por exemplo, nos próprios *Diálogos sobre o livre-arbítrio*. O resultado dessa leitura conjunta de Aristóteles e Agostinho é a distinção de duas atividades da vontade – aquela que diz respeito ao fim e o livre-arbítrio que diz respeito aos meios –, ambas as quais podem, livremente, se decidir por querer ou não querer o que lhes é apresentado como bom pelo intelecto¹⁶. Ou seja, podem conviver, no Doutor Solene, uma concepção da potência volitiva como *apetite livre* – isto é, como faculdade da alma onde se originam, livremente, todas as ações humanas (sejam elas o fim ou os meios) – e a consideração dessa mesma potência volitiva como *apetite racional*, na medida em que ela livremente quer aqueles meios e fins que o intelecto lhe aponta como bons. Destarte, ainda que a vontade seja livre para não seguir o intelecto, Henrique de Gand parece propor que a autodeterminação da vontade para algo bom passa por uma avaliação desses fins ou meios como bons pelo intelecto. Porém, nesse caso, o que garante que a vontade irá estar de acordo com o intelecto? Ou seja, o que garante que ela será *livre e racional*? Certamente, ela não é determinada por algo externo (nem mesmo pelo próprio conhecimento intelectual) a estar de acordo com a potência intelectual. Ainda assim, é plenamente possível para ela própria *se* determinar a seguir o intelecto. Esse é precisamente o caso da vontade virtuosa e, em geral, da alma virtuosa, na qual as potências estão corretamente ordenadas em busca do fim último. Sendo assim, para compreender como ocorre a correta ordenação dessas potências, deveremos nos voltar agora para o estudo da virtude como acidente da alma.

III. Até agora nos voltamos exclusivamente para a *Suma* de Henrique de Gand, porém, para realizarmos o estudo sobre a noção de virtude que nos interessa, será preciso atentarmos para outra obra sua, a saber, as *Questões quodlibetais*. Esses textos são a fixação de debates ocorridos em sessões especiais durante as quais toda a Universidade de Paris parava suas atividades e, por dois dias, o mestre que se havia disposto a presidir a disputa, respondia a qualquer pergunta feita por qualquer pessoa (*a quolibet de quolibet*). Pois bem, por quinze vezes Henrique presidiu tais sessões e por diversas vezes ele estudou nessas questões tanto a

uma descrição para a outra da vontade na tentativa de atingir uma correta definição sua e, assim, melhor explicitar o que seria a potência volitiva.

¹⁶ I. Kantola (1994, pp. 92-3) parece discordar dessa leitura e sugerir que a ‘vontade dita absolutamente’ não pode desviar daquele bem último. Sobre esse comentador, ver a nota 4, acima.

noção de vontade como a noção de virtude. Quanto a nós, vamos nos concentrar em dois *Quodlibeta*, o quinto e o sexto, por ele produzidos nos anos de 1281 e 1282, respectivamente (CAFFARENA, 1958, p. 270). Como vemos, esses dois trechos de sua obra são contemporâneos àquele que analisamos acima. É precisamente esse fato que os torna especialmente propícios ao nosso estudo, uma vez que ao fim teremos lido juntamente textos sobre a vontade e sobre as virtudes produzidos no mesmo período de atividade do Doutor Solene.

Dito isso, devemos nos voltar primeiramente para *Quodlibet* V, q. 17, onde Henrique pergunta “se, a saber, todas as virtudes são conexas, tal que quem possuir uma necessariamente possua todas”¹⁷ (HENRIQUE DE GAND, *Quodl.* V. Ed. Badius, 1518, fol. 185rD). Como nos mostra Jean-Michel Counet (2003), o problema da conexão das virtudes é um elemento clássico na discussão filosófica sobre moral e, mais particularmente, é um tema recorrente na ética do século XIII. Quiçá por essa razão, toda a doutrina da virtude elaborada por Henrique de Gand se desenvolve por meio de uma discussão sobre a conexão das virtudes. Porém, é possível delinear bem mais precisamente a maneira como esse tema surge no trecho de sua obra que nos interessa. Em seu comentário aos *Quodlibeta* de Henrique de Gand, Vital Zucconi (1613, p. 287) enfatiza a fundamental distinção entre as virtudes infusas e as virtudes adquiridas. As primeiras são aquelas que surgem na primeira *Epístola aos Coríntios* (13,13) de Paulo de Tarso, a saber: a fé (*fides*), a esperança (*spes*) e a caridade (*caritas*). O problema da conexão entre as virtudes, no entanto, não diz respeito a essas virtudes infusas – com efeito, a própria virtude infusa da caridade pressupõe uma unidade das virtudes que exclui da sua consideração a problemática da conexão com outras virtudes. Sendo assim, resta que o problema diga respeito às virtudes adquiridas – que advêm da *Ética nicomaquéia* de Aristóteles – e, em particular, às quatro principais que são ditas as ‘virtudes cardinais’, que são a temperança (*temperantia*), a força (*fortitudo*), a justiça (*iustitia*) e a prudência (*prudentia*). Dentre essas quatro, porém, é possível propor mais uma divisão, pois a temperança, a força e a justiça são virtudes morais, enquanto que a prudência é uma virtude mais perfeita e que, portanto, é de certo modo o fim das outras (HENRIQUE DE GAND, *Quodl.* V, q. 17, co. Ed. Badius, fol. 188vN-O).

Ora, já se vê que, no caso dessas virtudes adquiridas, se torna relevante a discussão acerca da conexão entre as diversas virtudes, uma vez que as três virtudes morais, distintas

¹⁷ “Secundum de eorum connexione, utrum scilicet omnes virtutes sint connexae, ut qui habet unam, necessario habeat omnes”.

entre si, tendem para a prudência como para seu fim. Dessa maneira, a questão posta sobre a conexão das virtudes se desdobra em dois problemas que dizem respeito às duas conexões distintas que há entre essas virtudes, pois é preciso primeiro [i] compreender como as quatro virtudes cardinais se conectam entre si, para depois [ii] compreender como as três virtudes morais se conectam à prudência como a uma virtude mais perfeita. Esse problema se torna mais compreensível quando Henrique adiciona que:

“pela primeira dessas duas conexões, qualquer uma das três virtudes morais requer qualquer uma das outras, e mesmo a prudência, para sua existência; e, pela segunda, ao contrário, a prudência requer qualquer uma das três virtudes morais para a sua existência”¹⁸ (HENRIQUE DE GAND, *Quodl.* V, q. 17, co. Ed. Badius, fol. 188vP).

Ou seja, o problema da conexão das virtudes é, de fato, o problema de estabelecer em que medida uma virtude requer a outra como condição de sua própria existência. O resultado disso é que a reflexão sobre a conexão das virtudes só pode ser entendida no contexto de um estudo da própria aquisição das virtudes.

Para expor o processo de aquisição dessas virtudes cardinais (que são, como vimos, propriamente virtudes *adquiridas*), Henrique de Gand introduz uma distinção entre vários graus (*gradus*) ou estados (*status*) em que essas virtudes podem ser encontradas na alma humana – eles são os estados de iniciação (*inchoationis*), de progresso (*profectus*), de perfeição (*perfectionis*) e de ultrapassamento (*excessus*). Nos dois primeiros casos – ou seja, nos graus de iniciação e progresso –, a virtude é ainda imperfeita, pois ela jaz na alma ainda como uma potência ou disposição para a virtude. Nesse grau de obtenção das virtudes ainda como *disposições* para a virtude, um homem pode certamente ter uma disposição maior para uma virtude do que para outra, simplesmente por ser mais exercitado para uma virtude do que para outra pelos seus próprios atos. Assim, um homem particular poderá ter exercitado mais sua disposição para a força do que para a justiça ao ter participado corajosamente de muitas batalhas. Dito isso, podemos nos concentrar naqueles estados nos quais as virtudes são ditas propriamente virtudes, ou seja, certos hábitos (e não mais meras potências ou disposições) da

¹⁸ “Et sic ex parte ipsorum connexorum duplex connexio investiganda est: una scilicet ipsarum quatuor inter se: alia vero trium earum scilicet moralium ut temperantiae, fortitudinis, et iustitiae in quartam earum, ut in prudentiam. Ita quod quo ad primam istarum duarum connexionum quaelibet virtutum trium moralium requirit quamlibet aliarum: et etiam prudentiam ad sui existentiam. Et quo ad secundam econverso prudentia ad suam existentiam requirit quamlibet trium virtutum moralium”.

alma. Como vimos, esses são dois: o estado de perfeição e o de ultrapassamento. Este último é, segundo Henrique, o grau das virtudes heroicas (*virtutum heroicarum*) e não nos interessará aqui; o estado da virtude perfeita, pelo contrário, é de suma importância para nós. Esse grau de perfeição pode, com efeito, ser dividido: [i] em um grau de imperfeição, no qual um indivíduo chega a adquirir só uma das virtudes como um hábito, porém possui todas as outras ainda como disposições ou meras potências da alma; e [ii] em um grau de perfeição propriamente dito no qual o indivíduo possui todas as virtudes como hábitos perfeitos ou acabados em sua alma. Somente neste último caso, uma virtude merece propriamente ser denominada uma virtude ou, dito de outra maneira, só essa virtude absolutamente perfeita, na qual todas as virtudes estão na alma como hábitos, pode ser propriamente considerada uma virtude. Porém, como se vê, essa virtude propriamente dita reclama para si uma conexão necessária entre todas as virtudes cardinais, pois ela depende justamente da existência, na alma, de todas elas como hábitos. Dessa maneira, pode-se dizer que, para Henrique de Gand, só há realmente virtudes na alma humana se houver nela *todas* as virtudes cardinais conectadas entre si (HENRIQUE DE GAND, *Quodl.* V, q. 17, co. Ed. Badius, fol. 190vK-191rM). No entanto, é preciso ressaltar que, mais do que uma contiguidade entre a existência das virtudes perfeitas na alma e a conexão entre elas, o que ocorre é uma imbricação necessária entre as virtudes, de maneira que uma não possa existir perfeitamente – portanto, propriamente enquanto virtude – na alma sem as outras. Isso ficará claro se voltarmos àquelas duas conexões entre as virtudes de que falávamos há pouco.

Pela primeira conexão, como vimos, cada uma das quatro virtudes requer as outras para existir. Para explicitar tal dependência, o Doutor Solene nos remete àquela noção de vontade livre que vimos acima, ao lembrar que essa potência volitiva, não sendo determinada para o fim bom que o intelecto lhe mostra, deve ser ajudada pela virtude a se decidir pelo bem. Porém, uma só virtude não é suficiente para que a vontade permaneça em sua decisão. Assim, um homem que possua a virtude da castidade muitas vezes dependerá, também, da virtude da força para se manter casto mesmo em face de uma tentação. Sendo assim, uma ação virtuosa somente o será se possuir as quatro condições correspondentes àquelas quatro virtudes cardinais que o agente possui, a saber: “a moderação pela temperança, a firmeza pela força, a retidão pela justiça e o discernimento pela prudência”¹⁹ (HENRIQUE DE GAND,

¹⁹ “Unde quia quaelibet quatuor virtutum cardinalium sic assistendo alteri proprium opus et finem illius intendit cui assistit: et quasi ministerialis ei: ideo id quod sibi proprium est, est quasi alterius conditio seu circumstantia ut quatuor generales conditiones quatuor virtutum principalium simul cum qualibet virtute concurrat, una tamquam

Quodl. V, q. 17, co. Ed. Badius, fol. 189rX). Como se pode notar, a cada vez que nossa alma segue o bem que lhe é apontado pelo intelecto, não somente nos aproximamos de possuir uma virtude enquanto hábito perfeito da alma, mas nós igualmente, quando já possuímos essa virtude perfeita, fortalecemos cada uma das virtudes pela atualização da outra. De fato, sem uma virtude, não podemos realmente possuir as outras (sem a força não somos firmes para manter a temperança, sem a temperança não somos moderados para manter a justiça e assim por diante). Resta, porém, saber de onde surge o conhecimento daquele bem que deve ser o fim da vontade virtuosa. Já dissemos que ele é dado pelo intelecto, mas se nos aprofundarmos nessa questão, perceberemos que os fins e os meios para os fins são conhecidos justamente pela prudência e é precisamente essa capacidade da prudência de vislumbrar o fim e o que a este último diz respeito que a torna mais perfeita do que as outras virtudes cardinais. É justamente esse caráter superior da prudência que fica patente quando nos voltamos para aquela segunda conexão que há entre as virtudes.

A segunda conexão das virtudes é, justamente, aquela pela qual as três virtudes morais se conectam à prudência como a uma virtude mais perfeita por serem requeridas para a existência desta última. Pois bem, para compreender essa conexão é preciso distinguir duas prudências: uma é a “prudência que é a razão dos universais e julga sobre o fim” – “*prudentia quae est ratio universalium et iudicat de fine*” – e outra é a “prudência que é a experiência dos particulares” – “*prudentia quae est particularium experientia*” (HENRIQUE DE GAND, *Quodl.* V, q. 17, co. Ed. Badius, fol. 189rT). Para ser mais preciso, a primeira “é a razão dos princípios universais dos que se cumprem operar [*operandorum*], de acordo com o raciocínio que conjectura quais são os fins morais”, enquanto a segunda é “experimental dos particulares que se cumprem operar [*operandorum*], que são, nas [virtudes] morais, aqueles que são com respeito ao fim [*quae sunt ad finem*]”²⁰ (HENRIQUE DE GAND, *Quodl.* V, q. 17, co. Ed. Badius, fol. 189vA).

Aquela primeira prudência, que diz respeito aos princípios éticos universais das ações, é uma virtude natural da alma humana, pela qual o intelecto prático naturalmente concebe os primeiros princípios práticos, tal como o intelecto especulativo naturalmente concebe os

sibi propria: aliae tres tamquam ab aliis sibi subministratae. Quae sunt: modus scilicet quo ad temperantiam, firmitas quo ad fortitudinem, rectitudo quo ad iustitiam, discretio quo ad prudentiam: ut non sit vera virtus nisi habeat moderamen, firmitatem, rectitudinem, et discretionem”.

²⁰ “Secundum hunc modum duplicem etiam est accipere prudentiam. Unam quae est ratio universalium principiorum operandorum, secundum ratiocinationem coniecturando: quae sunt in moralibus fines. Aliam quae est experimental particularium operandorum, quae sunt in moralibus ea quae sunt ad finem”.

primeiros princípios especulativos. A essa tendência naturalmente virtuosa do intelecto prático ao bem por ele naturalmente conhecido, corresponde uma tendência natural da vontade a esse bem apontado pelo intelecto. A dificuldade é, justamente, que – como estudamos no item anterior – a vontade é livre para escolher seguir ou não seguir essa tendência natural para o bem conhecido naturalmente pelo intelecto. Assim, ao escolher não seguir essa tendência natural, as faculdades da alma se desordenam e a vontade, tal como a alma toda, torna-se viciosa. Por outro lado, se a vontade seguir essa sua tendência natural ao bem apontado pelos primeiros princípios do intelecto prático, ela será virtuosa e fará progredirem em si mesma aquelas disposições para virtudes em direção a hábitos de virtude propriamente ditos e, por fim, às virtudes perfeitas (quicá, até mesmo, adquirindo por fim virtudes heroicas). Nesse processo, a vontade, pela decisão recorrente de respeitar os princípios da prudência universal e natural, gera na alma as virtudes morais adquiridas que, por sua vez, a fortalecem para continuar seguindo aquela prudência natural. Agora, porém, não bastam para as decisões somente aqueles princípios mais gerais, sendo necessário também que se estabeleça na alma aquela segunda prudência, que é experimental dos particulares, e aponta quais devem ser os fins particulares de cada virtude que são, com respeito àquele fim anterior mais universal, os meios para atingi-lo, como vimos. Ou seja, a prudência natural aponta o fim universal do homem, enquanto que a prudência particular aponta aqueles fins próprios de cada virtude moral que são os próprios meios para se atingir aquele fim universal (HENRIQUE DE GAND, *Quodl.* V, q. 17, co. Ed. Badius, fol. 189vC-190rG). Para voltar ao que liamos acima acerca da vontade, a prudência universal é a virtude da *vontade dita absolutamente*, enquanto que a prudência experimental é a virtude da *vontade enquanto livre-arbítrio*.

Dessa maneira, a virtude da prudência possui duas anterioridades e causalidades com respeito às virtudes morais:

“uma enquanto é dos universais, a saber, instituindo [*praestituendo*] o fim da vontade para gerar as virtudes morais – e, assim, a prudência precede as virtudes morais naturais simplesmente [...]. A prudência possui outra causalidade e anterioridade com respeito às virtudes morais enquanto é experimental ao determinar o que se cumpre operar [*operanda*] por elas” (HENRIQUE DE GAND, *Quodl.* V, q. 17, co. Ed. Badius, fol. 190rG)²¹.

²¹ “Ita quod si quis advertat, prudentia duplicem causalitatem et prioritatem habet circa morales virtutes. Unam in quantum est universalium, scilicet praestituendo finem voluntati ad morales virtutes generandas. Et in hoc praecedat prudentia simpliciter natura morales virtutes [...]. Aliam vero causalitatem et prioritatem habet circa

A prudência, dessa maneira, certamente precede as virtudes morais, tanto por propor os fins práticos universais com respeito aos quais os fins das virtudes morais são meios, como porque ela aponta esses próprios fins das virtudes morais. No entanto, as virtudes morais são requeridas para a existência da prudência como era dito antes, pois elas fortalecem a virtude natural da prudência universal e, além disso, permitem a atualização da prudência experimental, pois esta última só pode continuamente apontar os fins das virtudes morais se estas últimas se mantiverem ativas na alma. Notemos, portanto, que há uma recorrência ou circularidade (COUNET, 2003, pp. 232-3) na doutrina das virtudes adquiridas do Doutor Solene, pois a fixação da prudência natural pela decisão da vontade em seguir os princípios do intelecto prático leva à existência das virtudes morais nessa mesma vontade. Isso, por sua vez, exige a existência de uma prudência particular que aponte os fins dessas virtudes morais. Por fim, a própria insistência na realização de atos virtuosos apontados pela prudência particular de acordo com as virtudes morais fortalece a vontade para continuar a seguir a prudência universal. Vê-se aqui também a superioridade da prudência – seja ela a universal ou a experimental do singular –, pois todo o constante aperfeiçoamento da vontade (ou, melhor, da alma) virtuosa é um percurso entre a prudência universal e a prudência particular. Esse percurso, porém, exige a existência das virtudes morais (temperança, força e justiça) na alma e, ao mesmo tempo em que depende da livre decisão da vontade em seguir o intelecto, fortalece também essa decisão.

O problema é que essas virtudes cardinais são, para Henrique de Gand, somente *virtutes políticas* (HENRIQUE DE GAND, *Quodl.* V, q. 17, co. Ed. Badius, fol. 188vM). Dessa maneira, ainda que a prudência natural aponte, pela formulação dos princípios primeiros do intelecto prático, para os fins universais do homem, esses fins não são mais do que os fins políticos do homem. Assim, é necessário que haja uma virtude que, para além da mera vida na cidade, diga respeito ao fim último propriamente dito do homem, que não é, senão, Deus mesmo. É exatamente nesse ponto que entram em jogo as virtudes, não mais adquiridas, mas infusas que são buscadas na primeira *Epístola aos Coríntios* de Paulo de Tarso. E, tal como a superior entre as virtudes adquiridas é a prudência, a principal dentre as infusas é a caridade. Destarte, aquele fim apontado pela prudência universal pode vir a ser

morales virtutes prudentia, in quantum est experimentalis operanda eis determinando. Et in hoc praecedunt Morales virtutes quoad id quod generandum est de eis per huiusmodi operationes”.

determinado por um fim mais superior e último, a saber, aquela apontado pela própria virtude da caridade (LEONE, 2011, p. 301). Pela infusão do dom da caridade, com efeito, conhecemos Deus como fim último sobrenatural de todo homem e, assim, passamos a ordenar as ações das virtudes morais adquiridas, não mais pelo fim político inicialmente apontado pela prudência natural, mas por esse fim último sobrenatural e divino apontado pela caridade infusa. Com a caridade, a prudência deixa de ser a virtude mais perfeita na alma e passa a ser aquela virtude que ordena as ações particulares de maneira a que todas tenham por finalidade aquilo que é determinado pela vontade caridosa. De certo modo, a caridade faz as vezes de uma prudência universal aperfeiçoada – isto é, que visa não mais um fim político, mas um fim último e sobrenatural – e que se vale da prudência experimental para ordenar todas as ações virtuosas a si:

“já que acima dos fins das virtudes morais não há senão um único fim, além das virtudes morais não deve haver senão uma única virtude que receba as ações de todas as outras e as dirija ao fim último – essa é somente a caridade [...]. E há uma prudência que imprime nas ações uma regra e lhes dá a razão de meio, enquanto se ordenam aos fins próprios e ao fim último – enquanto se ordenam aos fins próprios por ela [*ex se*], enquanto é prudência humana, e ao fim último, enquanto ela é imperada pela vontade informada pela caridade” (HENRIQUE DE GAND, *Quodl.* VI, q. 12, co. Ed. Wilson, 1987, pp. 141-2)²².

Assim, para além da prudência universal, a mais alta e profunda virtuosidade da alma é possível unicamente pela infusão da virtude da caridade que, ao informar a vontade, guiará todas as ações da alma, por meio de todas as virtudes cardinais, em direção ao fim último, divino e sobrenatural que é Deus.

IV. Enfim, vimos primeiramente que, para Henrique de Gand, a vontade só é concebível como uma potência absolutamente livre da alma humana, em oposição ao intelecto que é determinado em suas ações. Isso significa que a vontade não é de maneira alguma constringida a seguir a potência intelectual e, no entanto, ela pode livremente fazê-lo – isso é válido tanto para a *vontade dita absolutamente*, que diz respeito aos fins, como para a *vontade*

²² “Quare, cum super fines virtutum moralium non sit nisi unicus finis, supra virtutes ergo morales non debet esse nisi unica virtus respiciens omnium aliarum actiones et directiva earum in ultimum finem, cuiusmodi est sola caritas [...]. Et est una prudentia, quae regulam imprimit actionibus et dat eis rationem medii, ut ordinantur in fines proprios, ex se, ut est prudentia humana, in finem vero ultimum, ut ipsa est imperata a voluntate caritate informata [...]”.

enquanto livre-arbítrio, que diz respeito aos meios. Caso se decida por não seguir o intelecto, ela estará agindo livremente, porém provocará uma desordenação na alma que trará consigo o vício e o pecado. Por outro lado, se optar por segui-lo, a vontade contribuirá para a ordenação da alma e, ao fazê-lo, dará o primeiro passo para gerar em si hábitos virtuosos. Portanto, aquela tensão que constatamos entre a descrição da potência volitiva da alma como ‘apetite racional’ e como ‘apetite livre’ só se resolve pela doutrina de virtude, que mostra como a vontade – lidando com fins ou meios –, ainda que livre para seguir ou não o intelecto, só se completa e aperfeiçoa ao se manter firme na decisão de seguir este último. Para além dessas virtudes naturais, porém, o homem pode chegar, caso lhe seja concedido esse dom, a conhecer Deus como fim último de suas ações e, assim, a ter essa mesma vontade aperfeiçoada pela própria caridade, suprema virtude infusa. Ora, sendo assim, está patente que toda a virtuosidade – natural ou sobrenatural – da alma depende, em última instância, da vontade humana, pelo que se torna bem claro o porquê de Henrique de Gand apontar esta última como potência superior da alma (cf. HENRIQUE DE GAND, *Quodl.* I, q. 14. Ed. Macken, 1979, pp. 83-90). Dessa maneira, a vontade humana é certamente e fundamentalmente livre – essa liberdade, porém, lhe concede completa responsabilidade com respeito a suas ações, à sua condenação e à sua salvação.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

- ANSCOMBE, G. E. M. “Modern Moral Philosophy”. *Philosophy*, vol. 33, n. 124, pp. 1-19, 1958.
- ARISTOTELIS. *Ethica Nicomachea. Translatio Antiquissima libri II-III sive ‘Ethica Vetus’, Translationis Antiquioris quae supersunt sive ‘Ethica Nova’, ‘Hoferiana’, ‘Borghesiana’, Translatio Roberti Grosseteste Lincolniensis sive ‘Liber Ethicorum’ (Recensio Pura et Recensio Recognita)*. Ed. R.-A. Gauthier. Leiden-Bruxelles: Brill-Desclée de Brouwer, 1972-4 (Aristoteles Latinus 26, 1-3).
- AUGUSTINI. *Contra academicos. De beata vita. De ordine. De magistro. De libero arbitrio*. Ed. W. M. Green and K. D. Daur. Turnholt: Brepols, 1970 (CCSL 29).
- Biblia sacra iuxta vulgatam versionem*. Ed. Robertus Weber et Roger Gryson. 4ª ed. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2003.
- CAFFARENA, J. G. *Ser participado y ser subsistente en la metafísica de Enrique de Gante*. Romae: Apud aedes Universitatis Gregoriana, 1958.
- CARVALHO, M. S. de. “On the Unwritten Section of Henry of Ghent’s *Summa*”. In: GULDENTOPS, G., STEEL, C. (eds.). *Henry of Ghent and the Transformation of Scholastic Thought. Studies in Memory of Jos Decorte*. Leuven: Leuven University Press, pp. 327-70, 2003.

- COUNET, J.-M. “La prudence dans ses rapports aux vertus morales”. In: GULDENTOPS, G., STEEL, C. (eds.). *Henry of Ghent and the Transformation of Scholastic Thought. Studies in Memory of Jos Decorte*. Leuven: Leuven University Press, pp. 227-40, 2003.
- FLORES, J. C. “Intellect and Will as Natural Principles”. In: GULDENTOPS, G., STEEL, C. (eds.). *Henry of Ghent and the Transformation of Scholastic Thought. Studies in Memory of Jos Decorte*. Leuven: Leuven University Press, pp. 277-305, 2003.
- _____. “Henry of Ghent on the Trinity”. In: WILSON, G. A. (ed.). *A Companion to Henry of Ghent*. Leiden-Boston: Brill, pp. 135-50, 2011.
- GELISSEN, M. G. H. *Natuur en genade volgens Hendrik van Gent*. 2 delen. Tilburg: Bergmans, 1965.
- HENRICI A GANDAVO. *Quodlibeta (...)*. 2 vols. Paris: Badius, 1518 (Louvain: Bibliothèque S. J., 1961).
- _____. *Summae Quaestionum Ordinariarum (...)*. 2 vols. Paris: Badius, 1520 (St. Bonaventure: The Franciscan Institute, 1953).
- HENRICI DE GANDAVO. *Quodlibet I*. Ed. R. Macken. Leuven-Leiden: Leuven University Press-Brill, 1979.
- _____. *Quodlibet VI*. Ed. G. A. Wilson. Leuven: Leuven University Press, 1987 (Henrici de Gandavo opera omnia, 10).
- _____. *Summa (Quaestiones ordinariae) art. XLI-XLVI*. Ed. L. Hödl. Leuven: Leuven University Press, 1998 (Henrici de Gandavo Opera omnia, 29).
- KANTOLA, I. *Probability and Moral Uncertainty in Late Medieval and Early Modern Times*. Helsinki: Luther-Agricola-Society, 1994.
- LEONE, M. “Moral Philosophy in Henry of Ghent”. In: WILSON, G. A. (ed.). *A Companion to Henry of Ghent*. Leiden-Boston: Brill, pp. 275-314, 2011.
- LICHTERFELD, J. *Die Ethik Heinrichs von Gent in ihren Grundzügen*. Inaugural-Dissertation zur Erlangung der Doktorwürde der hohen philosophischen Fakultät der Friedrich-Alexanders-Universität Erlangen. Gräfenhainische: C. Schulze & Co., 1906.
- PEGIS, A. C. “Toward a New Way to God: Henry of Ghent”. *Mediaeval Studies* n. 30, pp. 226-47, 1968.
- _____. “Toward a New Way to God: Henry of Ghent (II)”. *Mediaeval Studies* n. 31, pp. 93-116, 1969.
- _____. “Toward a New Way to God: Henry of Ghent (III)”. *Mediaeval Studies* n. 33, pp. 158-79, 1971.
- TESKE, R. J. “The Introduction”. In: HENRY OF GHENT. *Quodlibetal questions on free Will*. Trans. from the Latin with an Introduction and Notes by R. J. Teske. Milwaukee: Marquette University Press, pp. 1-22, 1993.
- _____. “Henry of Ghent’s rejection of the principle: ‘omne quod movetur ab alio movertu’”. In: VANHAMEL, W. (ed.). *Henry of Ghent. Proceedings of the international colloquium on the occasion of the 700th anniversary of his death (1293)*. Leuven: Leuven University Press, pp. 279-308, 1996.
- _____. “Henry of Ghent on Freedom of the Human Will”. In: WILSON, G. A. (ed.). *A Companion to Henry of Ghent*. Leiden-Boston: Brill, pp. 315-35, 2011.
- VITALIS ZUCCOLII. “Commentaria in Quodlibeta Henrici a Gandavo”. In: HENRICI A GANDAVO. *Quodlibeta (...) commentariis doctissimis illustrata M. Vitalis Zuccolii Patavini ordinis camaldulensis*. Tomi 2. Venetiis: Apud Iacobum de Franciscis, passim, 1613.
- WERNER, K. *Heinrich von Ghent als Repräsentant des christlichen Platonismus im 13. Jahrhundert*. Wien: Kaiserliche Akademie der Wissenschaften, 1878.