

DO EVIDENTE AO PROVÁVEL

As modalidades do assentimento segundo Pedro de Ailly

Cristophe Grellard

UNIVERSIDADE DE PARIS I (PANTHÉON-SORBONNE)

A filosofia medieval é abundante em reflexões acerca da noção de crença. Suas raízes encontram-se nas interrogações dos teólogos acerca do estatuto da fé de que é capaz o *viator*, o peregrino em busca de sua salvação, ou seja o homem em sua condição de encarnado após o pecado original. Ao fim do século XIII, os *Comentários às Sentenças* passaram a consagrar várias páginas para elucidar, de um ponto de vista cada vez mais epistemológico, o estatuto da fé em relação às diferentes apreensões cognitivas de que somos capazes. Sobrepõem-se, assim, uma tradição teológica herdeira notadamente da definição da fé como confiança nas coisas invisíveis (Hebreus 11, 3) e uma tradição epistemológica aristotélica trabalhada pelos modos de argumentação que acompanham a ciência e a opinião. A fé passa a ocupar um lugar importante no interior de um estudo maior acerca dos tipos de conhecimento, de sua fiabilidade e da margem de erro que pode acompanhá-los.

A teoria do conhecimento de Pedro de Ailly é reveladora da evolução da epistemologia medieval e da mutação destas questões ao denotar um bom conhecimento da filosofia inglesa do início do século XIV bem como da filosofia parisiense que se desenvolve na esteira de Buridão¹. Em particular, sua teoria do

(1) Por exemplo, seguindo Ockham, Pedro de Ailly retoma a idéia de que o conceito é um símbolo, mas restabelece a teoria da *species*. Sobre isso, ver J. Biard, « Présence et représentation chez Pierre d'Ailly. Quelques problèmes de théorie de la connaissance au XIVe siècle », *Dialogue*, XXXI, 1992, p. 459-474.

assentimento mostra fortemente a influência do mestre da Picardia. Com efeito, sabe-se que este último propõe uma teoria dos atos da apreensão cognitiva no contexto de um *assensus* modalizado em função dos tipos de justificação que a acompanham, indo desde o *assensus científicus*, caracterizado pela noção de evidência, até a opinião provável. Buridão é, contudo, um filósofo e as questões ligadas à crença, especialmente à crença religiosa, apenas aparecem em sua investigação sem serem verdadeiramente desenvolvidas. E aqui reside o interesse da epistemologia de Pedro de Ailly: retomar essa teoria do assentimento no contexto explicitamente teológico e propor, assim, uma reflexão mais ampla da noção de crença e de suas relações com o ato de aceitação que caracteriza o assentimento.

PEDRO DE AILLY E OS THEOLOGIZANTES: O ESTATUTO DE UM ERRO

Quando, em seu prólogo aos *Comentários às Sentenças*, Pedro de Ailly trata das questões clássicas dedicadas ao conhecimento que o *viator* pode ter das verdades teológicas, ele é levado a empregar os principais elementos de sua epistemologia em um contexto perfeitamente bem delimitado desde o princípio do século XIV. Pedro se vê confrontado com uma questão que havia se tornado recorrente, a saber, a possibilidade, para Deus, em virtude de sua onipotência, de subverter as capacidades cognitivas da criatura racional². Trata-se, portanto, de defender a possibilidade do conhecimento humano em um contexto de passagem ao limite. E para isso, Pedro de Ailly esforçar-se-á em delimitar o campo do erro contra um uso abusivo da intervenção divina *de potentia absoluta*.

A DUPLA EVIDÊNCIA E A QUESTÃO DO O DEUS ENGANADOR

A reflexão de Pedro de Ailly acerca da possibilidade do erro passa pela retomada de um instrumental hermenêutico já bastante empregado à época, a saber, a distinção entre a evidência absoluta e a evidência relativa.

(2) Cf. L. Bianchi, E. Randi, *Vérités dissonantes, Aristote à la fin du Moyen Age*, Fribourg, 1993.

Assim, digo que a evidência é dupla. Uma é a evidência absoluta que é a evidência do primeiro princípio, ou redutível a esta. Outra é a evidência condicionada que é a evidência de nossa inteligência e que é inferior à primeira.³

Os critérios destes dois tipos de evidência são precisamente aqueles que tinham sido enunciados por João Buridão⁴ e João de Mirecourt⁵. A evidência absoluta é um assentimento verdadeiro, sem hesitação, naturalmente causado e tal que é impossível haver engano. A cláusula da ausência de hesitação permite excluir a opinião ou a conjectura que continuam ligadas ao possível, ou seja, à possibilidade para um objeto de ser de outro modo. Já a cláusula da causalidade natural visa a distinguir o assentimento da fé. Por fim, a última cláusula visa a rejeitar as provas sofisticadas como causas do assentimento, mas, sobretudo, a distinguir a evidência absoluta da relativa. Esta é, com efeito, igualmente um assentimento verdadeiro, sem hesitação, causado naturalmente, mas tal que pode enganar-se sob a influência divina. Trata-se, assim, uma vez mais, de excluir o erro em geral, mas preservando a sua possibilidade em uma situação excepcional, exemplificada pela intervenção divina⁶. Como o enfatiza a primeira conclusão ti-

(3) Pierre d'Ailly, *Questiones magistri Petri de Alliaco cardinalis cameracensis super primum, tertium et quartum sententiarum*, I, prol. q. 1, a. 1, E, Strasbourg, 1490, repr. Minerva, Frankfurt-am-Main, 1968 : « Unde dico quod duplex est evidentia quedam est evidentia absoluta qualis est evidentia primi principii, vel reducibilis ad eam, alia est evidentia conditionata qualis est evidentia nostri ingenii que est citra primam. » (As traduções das citações seguem o texto francês. N. T.).

(4) Trata-se de um aspecto bastante conhecido da epistemologia de Buridão. Cf. J. Zupko, « Buridan and Skepticism », *Journal of the History of Philosophy*, 31-2, 1993, p. 191-221 ; C. Grellard, *Croire et savoir. Les principes de la connaissance selon Nicolas d'Autrécourt*, Paris, Vrin, 2005, chap. 8-9.

(5) Cf. Jean de Mirecourt, *Quaestiones super libros Sententiarum*, in Franzinelli, « Questioni inedite di Giovanni di Mirecourt sulla conoscenza », in *Rivista critica di storia della filosofia*, 13, 1958, p. 319-340, 415-449. Sobre João de Mirecourt e seu alegado ceticismo, ver R. Van Neste, « The Epistemology of John of Mirecourt : A Reinterpretation », *Citeaux*, 1976, p. 5-28 ; « A Reappraisal of the Supposed Skepticism of John of Mirecourt », *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, 1977, p. 101-126.

(6) Cf. *ibid.* : « Evidentia absoluta simpliciter potest describi quod est assensus verus sine formidine causatus naturaliter quo non est possibile intellectum assentire et in sic assentiendo decipi vel errare.

rada por Pedro de Ailly, o primeiro tipo de evidência diz respeito às ciências lógicas e matemáticas, ou seja, a todas as ciências que recorrem a princípios indubitáveis e a inferências infalíveis. Da mesma maneira, esta evidência aplica-se a certos objetos contingentes: no caso, o fato de existir e o conhecimento de sua alma e de seus atos. Esses dois primeiros tipos de objeto suscetível de um assentimento são aqueles acerca dos quais não podemos razoavelmente duvidar. Apenas um louco ou um impertinente (*protervus*) poderia recusar assentimento. A razão disso não é explicitada por Pedro de Ailly, mas aparece de forma negativa na terceira conclusão: trata-se, com efeito, nesses dois primeiros casos de se pronunciar acerca de coisas intrínsecas. Ao contrário, a partir do momento em que é preciso se pronunciar acerca de alguma coisa extrínseca, todo objeto sensível exterior a si, o primeiro tipo de evidência não é mais aceitável e o assentimento depende de uma evidência relativa⁷. De fato, a simples possibilidade do erro, mesmo se a possibilidade é puramente teórica, proíbe que se pretenda a evidência absoluta. E a possibilidade teórica do erro é, segundo Pedro de Ailly, estabelecida por recurso à intervenção divina:

In hac autem descriptionem quattuor partes ponuntur. Prima est assensus verus quia omnis evidētia est assensus licet non e contra. Et dicitur verus ad differentiam erroris seu assensus falsi vel erronei quantumcumque sit firmus tamen nunquam est evidens. Secunda pars est sine formidine ad differentiam opinionis, suspicionis vel coniecture que non sunt sine formidine ne de facto ne de possibili. Tertia est causatus naturaliter id est ex causis necessitantibus intellectum ad sic assentiendum ad differentiam fidei que licet sit assensus sine formidine tamen non causatus naturaliter sed libere, etc. Quarta est quod non est possibile etc. Ad differentiam assensus causati per sillogismum falsigraphum qui licet possit habere condiciones predictas tamen non per assensum conclusum sed per medium conclusivum. Item illa pars ponitur ad differentiam evidētie secundum quid sive condionate, de qua statim dicitur. Evidētia autem secundum quid potest describi quod est assensus verus sine formidine causatus naturaliter quo non est possibile stante dei influentia generali et nullo facto miraculo, intellectum assentire et in sic assentiendo decipi vel errare. »

(7) Cf. *ibid.*, EF, « Sit hec prima conclusio : possibile est viatorem non solum de primo principio sed etiam de multis aliis veritatibus habere evidētia absolutam sive noticiam simpliciter evidētem. Ista conclusio maxime quo ad primam partem adeo videtur nota quod ipsam probare apparet petitio principii, tamen contra protervus potest suaderi (...) quia aliter sequitur omnes scientias perire quod

Prova-se primeiramente porque não há contradição em que uma coisa apareça e que demos nosso assentimento ao fato de que ela é assim e, no entanto, ela não o seja. (...). O antecedente é óbvio a partir da potência absoluta de Deus, pois que tudo isso que Deus faz mediante uma ou demais causas segundas ele o pode fazer por ele mesmo. E sendo dadas duas coisas quaisquer das quais uma não faz parte da outra, Deus pode conservar uma enquanto a outra é destruída. Por conseguinte, sendo destruída qualquer coisa sensível extrínseca, ele pode conservar na alma a sensação.⁸

Deus pode, por sua potência absoluta, fazer tudo o que não implica contradição. Se duas coisas são separáveis, realmente distintas, ele pode destruir uma deixando a outra subsistir. Assim, Deus pode destruir uma causa segunda, mantendo a ação dessa causa. Portanto, é teoricamente possível que a alma sinta um objeto que não existe, por ter sido destruído por Deus. A alma dará seu assentimento de forma errônea, pois o juízo será acerca de um fato não conforme à realidade.

A possibilidade teórica do erro é reforçada pela efetividade dos erros dos sentidos, que são inegáveis quando o meio, o órgão ou o objeto encontram-se mal dispostos⁹. Parece óbvio, portanto, que Pedro de Ailly retoma quase que literalmente as te-

est inconueniens maxime de mathematicis que secundum philosophum sunt in primo gradu certitudinis. Tercio quia quilibet experitur non solum primum principium esse sibi evidens modo predicto sed etiam multas consequentias, sicut sunt consequentie petentes primum principium. (...). Secunda conclusio est quod possibile est viatorem de multis veritatibus contingentibus habere evidentiam absolutam sive noticiam simpliciter evidentem, verbi gratia quod ipse est quod ipse cognoscit etc. (...) impossibile est aliquem de talibus veritatibus rationabiliter dubitare quocumque possibili positio etc., quare etc. Tertia conclusio est quod impossibile est viatorem aliquid extrinsecum ab eo sensibile evidenter cognoscere esse evidentia simpliciter absoluta sed bene evidentia secundum quid et condicionata. »

(8) *Ibid.*, F : « Probatum primo quia stat sine contradictione apparere et assentire sic esse et tamen non sic esse. (...). Et antecedens patet per dei omnipotentiam quia quicquid deus potest facere mediante causa secunda vel mediantibus causis secundis potest per seipsum, et quibuscumque duabus rebus datis, quorum una non est pars alterius, deus potest unam illarum conservare, alia destructa, et per consequens destructo quolibet sensibili extrinseco posset conservare in anima sensationem. »

(9) Cf. *ibid.*, « Secundo si predictae veritates essent sic evidentes vel hoc esset per sensum vel per intellectum. Non per intellectum (...). Nec per sensum quia hoc maxime foret visum, sed hoc non, pro-

ses de João de Mirecourt, notadamente ao distinguir o domínio de aplicação dos dois tipos de evidência. Mas, ao mesmo tempo, vai mais longe do que o cisterciano ao aceitar sem dificuldade a possibilidade de uma intervenção direta de Deus sobre o conhecimento e, portanto, a possibilidade de uma intuição do não-existente. Resta saber qual o estatuto desta intervenção divina: possibilidade teórica ou ação efetiva?¹⁰ Em outras palavras, é Pedro de Ailly um dos *theologizantes* denunciados, alguns décadas antes, por Buridão?¹¹ É difícil decidir a questão, mas vários argumentos opõem-se a uma intervenção efetiva de Deus na natureza. Primeiramente, um argumento gramatical: Pedro de Ailly fala no condicional: Deus *poderia* conservar a sensação sem o objeto. Em segundo lugar, ele explicitamente rejeitou como não pertinente e errônea a posição cética dos acadêmicos, ou seja, a posição segundo a qual nada pode ser conhecido com certeza¹². Por fim, a evidência condicionada é introduzida precisamente para evitar os perigos de um uso excessivo da onipotência divina:

bo quia sequitur visus est indispositum et medium est indispositus et obiectum non est in debita distantia, igitur visus non iudicat evidenter de suo obiecto. »

(10) É a possibilidade defendida por L. Kennedy e que funda sua leitura cética da epistemologia de Pedro de Ailly.

Cf. *Peter of Ailly and the Harvest of Fourteenth-Century Philosophy*, Queenston/Lewinston, 1986, particularmente p. 29.

(11) Sobre isso, ver: L. M. De Rijk, « Foi chrétienne et savoir humain. La lutte de Buridan contre les *theologizantes* », in *Langage et philosophie. Hommage à Jean Jolivet*, Paris, 1997, A. Elamrani-Jamal, A. Galonnier, A. de Libera (éds.), p. 393-409 ; Jean Buridan, *Summulae*, VIII, 4, 4, édition L.M. De Rijk, *Artistarium* vol. 10, n°8, Nijmegen, 1999 : « Verum est quod propter requisitionem praedictorum ad rationem scientiae, quidam theologizare volentes, negaverunt quod de naturalibus vel moralibus possemus habere scientias, quia hic non est evidētia. Deus enim potest illa annihilare, et non est tibi evidens utrum vult illa annihilare vel non vult ; ideo non est tibi evidens utrum sint. (...). Et tandem dicunt quod non est tibi evidens de lapide quem vides album quod ipse sit vel quod ipse non sit album, quia sine lapide et albedine posset deus in oculo tuo creare speciem substantiae omnino similem ei quam nunc habes ab obiecto. »

(12) Cf. Pierre d'Ailly, *Super sententiarum*, I, 1, E : « Unde advertendum est circa hunc articulum due fuerunt opinione extremes. Una achademicorum ponentium quod nulla veritas possit nobis esse evidens quam opinionem reprobatur Augustinus. »

Falando de acordo com a evidência relativa, condicionada ou hipotética, a saber, segundo a influência geral de Deus e segundo o curso habitual da natureza, nenhum milagre sendo realizado, tais coisas podem ser suficientemente evidentes para nós, de modo que não há motivos para razoavelmente duvidar delas.¹³

A evidência relativa possui, assim, a função de tornar o milagre excepcional e de praticamente o excluir do campo da natureza. Logo após, Pedro de Ailly precisa que a onipotência divina não é uma razão suficiente para duvidar de forma razoável da existência das coisas exteriores. É, portanto, provável que o recurso à onipotência situe-se aqui mais em um contexto ocamista do que em uma perspectiva do tipo escotista. Ao contrário, Pedro de Ailly atribui aos seus adversários o uso, próprio aos *theologizantes*, da onipotência divina.

A CRÍTICA AOS THEOLOGIZANTES

A rejeição da evidência condicionada, ou seja, a hipótese *ad hoc* segundo a qual Deus não intervém na natureza e que, portanto, os nossos processos cognitivos desenvolvem-se normalmente, possui, de acordo com Pedro de Ailly, ao menos três conseqüências perigosas. Não seria possível saber-se se uma substância outra que Deus existe, já que Deus poderia conservar os acidentes sem a substância; não se poderia saber se da existência de uma coisa poder-se-ia deduzir a existência de outra, interditando assim toda demonstração nas ciências da natureza; não se poderia saber se o asno que vemos ou qualquer outra criatura não são Deus, já que este pode assumir aquela forma:

Pois disto (*sc.* a possibilidade de uma intervenção divina) seguem-se numerosos inconvenientes e absurdos. Em primeiro lugar, segue-se que poderíamos razoavelmente duvi-

(13) *Ibid.*, I, 1, F: « Loquendo de evidentia secundum quid seu conditionata, vel ex suppositione, scilicet stante influentia generali et cursu nature solito nulloque facto miraculo, talia possunt esse nobis sufficienter evidentia sic quod de ipsis non habemus rationabiliter dubitare. »

dar que uma substância outra que a natureza divina existe, já que Deus pode conservar todos os acidentes ao passo que as substâncias são corrompidas e destruídas, como no sacramento no altar. Em segundo, segue-se que não se poderia suficientemente inferir uma coisa de outra coisa, nem da causa poder-se-ia concluir o efeito, nem inversamente. E assim todas as demonstrações naturais pereceriam. E a conseqüência é boa já que, de duas coisas distintas, Deus pode conservar absolutamente uma e destruir a outra. Em terceiro, segue-se que nós deveríamos razoavelmente nos perguntar, qualquer que seja a criatura designada, se ela não seria Deus, se ela não deveria ser adorada e assim se Deus não seria um asno que se deveria adorar. Pois Deus pode assumir qualquer destas formas, etc. Em suma, numerosas coisas similares podem ser inferidas que são absurdas e blasfematórias.¹⁴

Cada uma das três conseqüências remete, sem dúvida, a uma posição comumente atribuída a Nicolau de Autrécourt. O primeiro destes “absurdos” poderia levar a pensar que Pedro de Ailly reenvia ao § 25 da segunda carta a Bernardo onde, é bem sabido, Nicolau aborda, de um ponto de vista estritamente metodológico e como teste de separabilidade, a hipótese da separação da substância e dos acidentes pela potência absoluta de Deus¹⁵. Entretanto, um tal conhecimento da correspondência é muitíssimo pouco provável. O exemplo utilizado por Pedro de Ailly, i. e., o sacramento da eucaristia, leva antes a pensar em uma

(14) Cf. *ibid.*, I, 1, F : « Nam ex hoc multa inconvenientia et absurda sequerentur. Primo sequitur quod possemus rationabiliter dubitare quod aliqua substantia alia a natura divina esset, quia deus posset conservare omnia accidentia huiusmodi substantiis corruptis seu destructis ut in sacramento altaris. Secundo sequitur quod non posset sufficienter inferri ex una re alia nec ex causa posset concludi effectus, nec econtra. Et sic perirent omnes demonstrationes naturales. Et consequentia tenet quia duarum rerum distinctarum deus potest absolute alteram conservare alia destructa. Tercio quod haberemus rationabiliter dubitare demonstrata quecumque creatura an illa esset deus, an illa esset adoranda, et sic an deus esset asinus adorandus. Nam quamlibet talem posset deus assumere etc. et breviter multa similia possent inferri que sunt absurda et blasphema. »

(15) Cf. Nicolas d’Autrécourt, *Correspondance*, Deuxième lettre à Bernard, § 25, p. 96-98. Sobre isso, consulte-se : C. Grellard, *Croire et savoir. Les principes de la connaissance selon Nicolas d’Autrécourt*, Paris, Vrin, 2005, chap. 3.

reconstrução das posições criticadas aqui a partir dos diferentes artigos condenados. No caso, os artigos seguintes poderiam ser a fonte de Pedro de Ailly:

Disse na segunda carta a Bernardo que nós não temos a certeza da evidência de uma outra substância ligada à matéria que não a nossa alma.

Disse na sexta carta a Bernardo que, quando nós designamos o pão, não podemos demonstrar com evidência que não exista alguma coisa que não seja um acidente.¹⁶

Objetar-se-á que os artigos condenados não fazem alusão à onipotência divina. Mas é precisamente aqui que entra a interpretação de Pedro de Ailly. De fato, jamais em sua obra (e não unicamente nos artigos condenados) Nicolau recorreu à onipotência para rejeitar as inferências existenciais¹⁷. Ele o fez em bases estritamente lógicas. Ao contrário, Pedro de Ailly apóia a rejeição destas inferências na intervenção divina. Ocorre o mesmo no terceiro absurdo que, sem dúvida, remete a um artigo obscuro extraído da quinta carta:

Disse no mesmo lugar que, qualquer que seja a coisa designada, ninguém saberia com evidência se ela não é Deus, se por "Deus" entendemos o ser mais nobre.¹⁸

(16) Cf. *ibid.*, artigos condenados, n° 12, p. 136 : « Dixi epistola secunda ad Bernardum quod de substantia materiali alia ab anima nostra non habemus certitudinem evidentie » ; e n° 30, p. 138 : « Dixi epistola sexta ad Bernardum quod, pane demonstrato, non potest evidenter ostendi quin ibi sit aliqua res que non sit accidens. »

(17) A regra é mencionada nos artigos condenados tal como ela aparece na segunda carta sem que os motivos lógicos usados para defendê-la sejam assinalados. Cf. Nicolas d'Autrécourt, *Correspondance, articles condamnés*, article 6, p. 134 : « Dixi, proch dolor, in primo Principio quando legi Sententias, et in epistola 2a et 6a quas scripsi contra Bernardum, quod ex eo quod una res est, non potest evidenter, evidentia deducta ex primo principio, inferri quod alia res sit. » Quem não possui acesso às cartas ou ao ensinamento do Lorreno encontra-se condenado a procurar por si próprio uma explicação para essa regra.

(18) Cf. Nicolas d'Autrécourt, *ibid.*, article 25, p.138 : « Dixi ibidem quod, quacumque re demonstrata, nullus scit evidenter quin ipsa sit Deus, si per 'Deum' intelligamus ens nobilissimum. ». Ver também

Também aqui não dispomos de nenhuma chave interpretativa segura. Aparentemente, também é o caso de Pedro de Ailly e é por isso que ele propõe essa leitura usando a onipotência. Qualquer historiador do pensamento medieval que se debruçou sobre os artigos condenados sabe o quão difícil é interpretá-los, e mais ainda após a desapareição dos textos de Nicolau que formavam o contexto. Sem dúvida, a situação não era diferente para um teólogo da década de 70 do século XIV. Para suprir essa falta, restava apenas reconstruir os artigos de uma maneira tão coerente quanto possível a fim de os integrar em uma doutrina mais geral. Foi o que fez Pedro de Ailly a partir da hipóteses da intervenção divina *de potentia absoluta* ao interpretar os artigos no contexto da epistemologia oxfordiana dos anos 30, tal como é apresentada, por exemplo, por Roberto Holkot o qual se apóia explicitamente na onipotência divina para negar a evidência da relação causal. Assim, não resta dúvida que o cardeal encontra-se entre os primeiros a ter proposto uma leitura da obra de Nicolau como sendo a de um *theologizans*¹⁹.

A DEFESA DA EVIDÊNCIA CONDICIONADA

Pedro de Ailly considera três séries de objeções dirigidas cada uma contra uma das conclusões que ele formulara. Essas objeções não formam um conjunto coerente, mas encontramos entre elas alguns argumentos que poderiam ter sido formulados por Nicolau de Autrécourt.

A primeira série de objeções diz respeito ao estatuto do primeiro princípio e à natureza da evidência que ele estabelece. A última dessas objeções põe o problema dos graus de evidência: a verdade, a adesão e a clareza. A verdade não pode se intensificar já que uma coisa não é mais verdadeira do que uma outra. Em segundo lugar, a adesão também não pode se intensificar, mas isso não pos-

o artigo 27 : «Dixi eadem epistola quod nullus scit evidenter, qualibet re ostensa, quin sibi debeat impendere maximum honorem. »

(19) Na condição, obviamente, de aceitar minha hipótese segundo a qual Buridão não visa a Nicolau quando ele ataca os *theologizantes*. Cf. C. Grellard, *Croire et savoir*, chap. 8-9.

sui nenhuma incidência sobre a evidência enquanto tal, como o mostra o exemplo da fé que supõe uma adesão muito forte, mas que nem por isso é evidente. Por fim, e sobretudo, a clareza de uma evidência jamais é maior do que a de uma outra evidência. De fato, dado que toda evidência é engendrada pelo primeiro princípio de modo natural ou por inferências evidentes, é sempre a maior evidência que é engendrada, uma vez que causas semelhantes não podem possuir efeitos desiguais. Assim, existe apenas uma única forma de evidência, a evidência absolutamente clara que representa seus objetos totalmente como eles são²⁰. Novamente, nada nos garante que Pedro de Ailly retome aqui por conta própria as posições atribuídas a Nicolau de Autrécourt. É preciso, no entanto, admitir que a recusa dos graus de evidência é uma tese pouco defendida no século XIV, sendo o mestre lorenense um dos representantes mais emblemáticos dessa recusa. E, acima de tudo, o argumento empregado, em particular aquele ligado à clareza, é próximo da posição autrecuriana. Sabe-se, com efeito, que Nicolau defende a idéia segundo a qual a evidência é perfeitamente clara e, por isso, representa completamente seu objeto. Além disso, ele defende que toda evidência lógica é equivalente àquela do primeiro princípio²¹.

Da mesma maneira, a série de objeções dirigidas contra a terceira conclusão (ou seja, contra a evidência condicionada e a falibilidade dos sentidos submetidos à intervenção divina), parece atestar algum tipo de conhecimento das teses autrecurianas. A série de objeções divide-se em duas. Em um primeiro momento,

(20) Cf. *ibid.*, I, 1, G : « Non videtur unde evidētia possit intēdi. Primo non quo ad veritatem quia una veritas non est magis veritas quam alia seu una propositio magis vera quam alia. Secundo non quo ad adhesionem, nam maior vel minor adhesio non facit maiorem vel minorem evidētiam. Patet de fide, etc. Tercio non quo ad claritatem sic quod in una evidētia sit maior claritas noticie quam in alia quod probo quia quelibet talis evidētia de qua loquimur generatur naturaliter ex primo principio per consequentiam vel consequentias necessarias et evidētes, et per consequens quaelibet talis generatur summa quia ex causis naturalibus non proveniunt effectus inaequales ceteris paribus, quia agunt secundum ultimum potentie. (...). Tercio confirmatur quia quaelibet talis evidētia summe clare representat suum obiectum quia totaliter sicut est, aliter non esset evidētia. »

(21) Voir C. Grellard, *Croire et savoir*, chap. 2 et 3.

o objeitor ataca a idéia de uma intervenção divina sustentando que nenhuma potência pode fazer que sintamos um objeto que não existe. Assim, as objeções da forma “a alma sente um objeto, logo o objeto existe” ou “eu toco em uma coisa quente, logo a coisa quente existe” estão corretas. Sabe-se que a validade dessas inferências é defendida por Nicolau contra Bernardo na primeira de suas cartas. Igualmente, a segunda objeção sustenta que se o que é evidente pudesse aparecer de um certo modo e não ser assim, não haveria nenhum conhecimento criado infalível e, portanto, nenhuma evidência. Mais uma vez, é o que sustenta Nicolau contra o uso da onipotência por Bernardo. As duas últimas objeções não dizem mais respeito à intervenção divina, mas sim à pertinência da evidência hipotética. Esta não traz mais garantias suficientes contra os sonhos e ilusões que se produzem no curso da natureza²².

(22) Cf. *ibid.*, I, 1, N : « Contra terciam conclusionem arguitur etiam quattuor rationibus, duabus contra primam partem et duabus contra secundam. Primo sic. Non est possibile per quamcumque potentiam quod anima sentiat obiectum exteriori sensatione et quod obiectum non sit, igitur illa pars prima est falsa quae videtur oppositum supponere et in hoc fundari etc. Sed antecedens probatur quia ista consequentia est bona : “anima sentit obiectum, igitur obiectum est”, sequitur etiam bene : “tango calidum, igitur calidum est”, “gusto dulce, igitur dulce est”, “video petrum, igitur petrus est” quia si video Petrum video aliquid et non nisi Petrum, igitur Petrus est aliquid et sic de aliis. (...). Secundo ad idem arguitur sic. Si fudamentum conclusionis esset verum, scilicet quod illud non est evidens quod potest sic apparere et non sic esse, etc. sequitur consimili ratione quod nulla noticia creata vel creabilis esset infaillibilis, et per consequens nulla evidens quod est contra dicta. (...). Tercio contra secundam partem conclusionis arguitur : nullum est experimentum vel iudicium quin per nature potentiam cum dei influentia generali possit esse quod illud experimentum vel iudicium sit et quod non sit sicut denotatur per illud, igitur conclusio est falsa et fundamentum nullum etc. Consequentia patet, sed antecedens probatur quia tale iudicium potest causari dato quod non sit ita vel in dormiendo vel etiam in vigilando propter indispositionem medii vel organi vel per ludificationes sicut patet per experientiam. (...). Quarto ad idem arguitur. Sensatio potest naturaliter generari et conservari absque obiecti presentia vel existentia, immo obiecto absente vel destructo. Igitur illa pars conclusionis est falsa Antecedens probatur de generatione ut patet in somniis et timentibus et ludificatis quibus apparent castra et multa quae non sunt, et ista apparentia est sensitiva. »

Não é, portanto, improvável que Pedro de Ailly tenha retomado as posições comumente atribuídas a Nicolau. Mas o mais interessante é que em suas respostas o cardeal de Cambrai parece alinhar-se inteiramente com as teses de Buridão. Em resposta às objeções acerca dos graus de evidência, Pedro de Ailly começa sustentando que mesmo a evidência natural a mais elevada não poderia jamais ser igual à de Deus, mesmo no que diz respeito ao primeiro princípio e às inferências que ele autoriza. É preciso, então, defender que a evidência de fato não é suprema e pode ter graus, já que o primeiro princípio é mais evidente que as conclusões que deduzimos a partir dele²³. A resposta à outra série de objeções recai sobre o estatuto epistêmico dos metaprincípios. De fato, parece ser claro nesse momento que Pedro de Ailly se recusa a pensar a pertinência cognitiva do provável, o que lhe conduz a preferir a noção de evidência condicionada. Parece, com efeito, e trata-se aqui de um argumento suplementar para vermos nesse objetor Nicolau de Autrécourt, que a recusa da evidência condicionada passa pela atribuição aos princípios de um estatuto epistêmico simplesmente provável:

(23) Cf. *ibid.*, I, 1, K : « Prima est quod supposito quod de aliquo seu de quolibet noto haberemus summam evidentiam, id est maximam nobis naturaliter possibilem, tamen non propter hoc haberemus equalem cum deo et angelis nec equaliter sciremus principia et conclusiones deductas ex eis . Primum patet quia deus sciret independenter, nos autem dependanter. Secunda est quod necesse est omnia nobis evidentia esse nobis eque indubia. Patet quia evidentiam nullum gradum formidinis aut dubietatis secum compatitur. Tertia est quod de facto non est necesse evidentiam de aliquo esse summam, immo in evidentia sunt gradus quia primum principium est evidentissimum et deinde alia magis vel minus secundum magis vel minus appropinquant ad primum principium. (...). Secundum patet primo Posteriorum. Propter quod unumquodque tale et illud magis, cum ergo sciremus conclusiones et per principia sequitur propositum etc. (...). Tercia est quod de facto non est necesse evidentiam de aliquo esse summam immo in evidentia sunt gradus, quia primum principium est evidentissimum et deinde alia magis vel minus secundum quod magis vel minus appropinquant ad primum principium, similiter de eodem potest haberi evidentia maior vel minor vel propter plura media ad eandem conclusionem vel propter intensius idem medium considerare, vel propter diversam dispositionem intellectus seu naturalem seu acquisitam. » Cf. *Auctoritates Aristotelis*, p. 313, n. 29.

Não é suficiente pôr com probabilidade que é impossível sentir quando o objeto não existe, ou uma proposição provável semelhante. Ao contrário, é preciso prová-lo com evidência, pois, de um enunciado que é somente provável, alguém poderia crer o oposto.²⁴

Ora, Nicolau de Autrécourt tinha admitido que seu princípio “tudo isso que aparece é verdadeiro” era apenas provável. Sem dúvida, para Nicolau não era preciso ver aí senão uma disposição para aceitar uma forma de fiabilismo: nas condições normais, não há razões para duvidar da verdade das aparências, mesmo se nós não podemos prová-las com evidência. Tratava-se simplesmente de uma hipótese razoável acerca do funcionamento do conhecimento²⁵. Mas lá onde Nicolau, que defende uma concepção lógica e racional da probabilidade como confronto de argumentos, não vê dificuldades para qualificar esse metaprincípio de apenas provável, Pedro de Ailly, e antes dele Buridão e João de Mirecourt, exigem a evidência. Mesmo em se tratando de uma evidência enfraquecida, já que o que é preciso excluir é a hesitação, ou seja, a crença e a probabilidade. Todo o problema reside, então, na dose e na forma da probabilidade que estamos dispostos a aceitar e nas conseqüências gnoseológicas e psicológicas que supomos ligadas ao probabilismo.

EM DIREÇÃO A UMA FENOMENOLOGIA DA CRENÇA: O ESTATUTO DO PROVÁVEL

À primeira vista, Pedro de Ailly segue Buridão e Mirecourt e recusa o provável com a crença em razão da hesitação que acompanha necessariamente o sentimento nessas condições²⁶. No entanto, e vários historiadores da filosofia me-

(24) Cf. *ibid.*, I, 1, O : « Non sufficit ponere probabiliter quod impossibile est sentire obiecto non existente seu aliquam consimilem propositionem probabilem immo oportet hoc evidenter probare, quia dato quod sit solum probabile, quis poterit opinari oppositum ? »

(25) Sobre isso, ver as análises de T. K. Scott, « Nicholas of Autrecourt, Buridan and Ockhamism », *Journal of the History of Philosophy*, IX, 1971, p. 15-41 : p. 27.

(26) Sobre esse ponto, veja-se o belo estudo de Jean Wirth, « La naissance du concept de croyance, xii^e-xv^e siècle », *Bibliothèque d'Humanisme et de Renaissance*, XLV, 1983, p. 7-58.

dieval já o sublinharam²⁷, Pedro de Ailly não hesita em recorrer aos argumentos prováveis. E a reabilitação não é somente prática. Ela é também teórica, como se o impensado probabilista fosse mais fraco em Pedro de Ailly que nos seus dois principais inspiradores: Buridão e Mirecourt. De fato, o cardeal de Cambrai não hesita, ao mesmo tempo em que ele aceita a teoria da dupla evidência, a acordar um real estatuto epistêmico ao provável e a reintroduzir os graus de justificação.

CIÊNCIA E EVIDÊNCIA

Como em João de Mirecourt, é o estatuto epistêmico dos argumentos utilizados em teologia que introduzem o problema na concepção do evidente e do provável. De fato, uma vez que se definiu a ciência graças à idéia da dupla evidência, igualmente inacessível à teologia, resta determinar um estatuto intermediário para essa última a fim de evitar que ela seja ligada à simples dialética e à crença. Ao mesmo tempo, Pedro de Ailly se recusa a recorrer a uma nova forma de prova, mas revaloriza o estatuto cognitivo das crenças prováveis:

Nem todas as verdades teológicas devem ser acreditadas pela fé, mas apenas algumas, as que são prováveis e opinativas.²⁸

Esta revalorização do provável passa por uma extensão da noção de conhecimento graças a uma distinção clara entre *notitia* e *scientia* de um lado, e graças à importância acordada à idéia de justificação de outro. Com efeito, segundo Pedro

(27) Ver, em particular, M. de Gandillac, « De l'usage et de la valeur des arguments probables dans les questions du cardinal Pierre d'Ailly sur le *Livre des Sentences* », *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age*, 1933, p. 43-91 ; A. Maierù, « Pierre d'Ailly et l'idée d'une logique trinitaire », in Z. Kaluza, P. Vignaux (éd.), *Preuves et raisons à l'université de Paris. Logique, ontologie et théologie au XIVe siècle*, in Z. Kaluza, P. Vignaux (éds.), Paris, 1984, p. 253-268.

(28) Cf. *ibid.*, I, 1, R : « Non omnes veritates theologice sunt fide credenda sed aliquae solum probabiles et opinative. »

de Ailly, é impossível dar seu assentimento sem ter um motivo qualquer: mesmo uma crença deve ser parcialmente justificável. O assentimento é sempre proporcional aos argumentos que o sustentam²⁹. Enfim, esta revalorização passa por uma tensão assumida entre a crença (como opinião) e a fé (crença religiosa).

A ciência é definida de modo exclusivo por meio de procedimentos cognitivos estritos. Trata-se do conhecimento evidente do verdadeiro, já o sabemos, mas tal que o objeto seja conhecido de modo necessário e que o assentimento seja suscetível de ser causado por um raciocínio silogístico³⁰. A *scientia* é, então, uma espécie de *notitia* e distingue-se das outras formas de *notitia* pelos procedimentos de justificação que mobiliza. O critério de evidência permite distingui-la do erro, mas também da opinião, da fé e da suspeita. Idealmente, a ciência é o resultado de uma demonstração silogística, mas pode-se também admitir que ela é causada por uma experiência. Por outro lado, e de maneira totalmente conforme ao modelo aristotélico, ela não diz respeito nem aos primeiros princípios nem às coisas contingentes³¹. A evidência diz respeito apenas a uma forma, extrema, de conhecimento, mas não recobre o conjunto de assentimentos cognitivos. Por essa razão, é necessário preparar um lugar para a crença, o que envolve um alargamento das formas de justificação aceitável:

O conhecimento é múltiplo. Um é o conhecimento evidente; outro, o conhecimento não evidente. E cada um deles é duplo. Pois existe um conhecimento evidente que diz respei-

(29) Cf. *ibid.*, I, 1, S : « Nam sicut impossibile est assentire sine ratione, ita videtur impossibile assentire plus quam ratio probat vel videtur probare. »

(30) Cf. *ibid.*, I, 1, a. 3, GG : « Tercio declarandum est quid sit noticia proprie scientifica vel scientia proprie dicta. Unde dico quod est noticia evidens veri necessarii nata causari per premissas applicatas ad ipsam per discursum syllogisticum. »

(31) Cf. *ibid.*, « Per primam ergo particulam excluditur error, opinio, suspicio et fides et alie omnes noticiae que non sunt evidentes. Per secundam excluditur noticia evidens verorum contingentium que non est proprie scientia. Per tertiam excluditur noticia evidens primorum principiorum quia illa non habetur per discursum syllogisticum. Dico autem nata causari quia non oportet quod de facto causetur per tales premissas. Nam potest per experientiam causari. »

to a alguma coisa verdadeira conhecida por si; um outro que diz respeito a alguma coisa não conhecida por si, mas deduzida de uma outra ou de várias outras coisas verdadeiras. Mas isso que é conhecido por si, nós o explicaremos no seu lugar próprio. Do mesmo modo, um conhecimento não evidente é duplo. Um hesitante, que chamamos opinião, outro certo, que chamamos fé. O primeiro é suscetível de ser causado por uma ou mais proposições, não de maneira evidente, mas unicamente com probabilidade. O outro, ainda que possa ser causado deste modo, é comumente causado principalmente pela autoridade e pelo testemunho dos outros.³²

A distinção de uma multiplicidade de formas de conhecimento em função da dicotomia evidente/não evidente permite identificar diferentes tipos de assentimento que são também graus de justificação. De fato, Pedro de Ailly acentua claramente aqui os procedimentos de justificação (proposições analíticas, deduções, argumento provável, autoridade) que acompanham cada forma de conhecimento, minorando as diferenças psicológicas (hesitação, firmeza). Por meio da distinção entre os procedimentos de justificação é possível estabelecer uma hierarquia das *notitiae*, ou seja, dos graus de justificação. A hierarquia, também aqui, funda-se prioritariamente nos critérios epistemológicos de cada conhecimento. Em primeiro lugar, é manifesto que o conhecimento evidente é superior ao conhecimento não evidente. A verdade é, com efeito, mais manifesta no caso do conhecimento evidente que é claro por natureza. Por outro lado, no interior dos conhecimentos evidentes, o conhecimento por si é superior ao conhecimento que proce-

(32) *Ibid.*, a. 2, T : « Noticia est multiplex quedam est noticia evidens, alia non evidens, et utraque est duplex. Nam quedam est noticia evidens que est de aliquo vero per se noto. Alia que est de aliquo non per se noto, sed ex alio vero vel aliis veris deducto. Quid autem sit per se notum alias declarabo suo loco. Similiter noticia non evidens est duplex, quedam cum formidine, que vocatur opinio. Alia cum certitudine que vocatur fides. Prima est nata causari ex noticia alicuius propositionis vel aliquorum propositionum non evidenter sed probabiliter solum. Secunda vero licet etiam predicto modo posset causari, tamen ipsa communiter causatur principaliter ex auctoritate seu testimonio aliorum. » Sobre a noção de *notitia*, ver L. Kaczmarek, « "Notitia" bei Peter von Ailly, Sent. 1, q. 3. Anmerkungen zu Quellen und Textgestalt », in O. Pluta (hrsg.), *Die Philosophie im 14. Und 15. Jahrhundert*, Amsterdam, 1988, pp. 385-420.

de por dedução³³. Por conseguinte, mesmo não estando ainda aqui em questão a distinção entre *notitia* e *scientia*, parece que a apreensão direta dos princípios e das proposições analíticas é superior à ciência propriamente dita e que procede por demonstração a partir dos princípios. É preciso, portanto, colocar graus no interior da evidência lógica. Não graus de indubitabilidade ou de clareza, pois não há variação nesse nível, mas graus de prioridade lógica e de proximidade por relação ao primeiro princípio³⁴. Abaixo dos conhecimentos evidentes acham-se os não evidentes. Entretanto, Pedro de Ailly precisa que a diferença entre as duas formas de conhecimento não é de grau, mas de natureza³⁵.

FÉ E OPINIÃO: O PROBLEMA DA HESITAÇÃO

A hierarquização da fé e da opinião parece ser mais delicada e manifesta uma certa tensão entre as duas. De fato, duas teses são sucessivamente apresentadas. De um lado, o conhecimento que implica o assentimento do intelecto mediante argumentos prováveis é superior ao conhecimento testemunhal. De outro, a fé é mais certa do que a opinião, pois ela exclui o engano e a dúvida. Pedro de Ailly dissolve imediatamente essa aparente contradição ao sublinhar que a opinião não é absolutamente superior à fé, mas superior em certos aspectos³⁶. Se nos situarmos simplesmente do ponto de vista dos procedimentos de justificação, é preciso admitir que a

(33) Cf. *ibid.*, « De istis ergo et earum comparatione pono aliquas propositiones. Prima est quod omnis noticia evidens est maior noticia inevidenti, patet quia est clarior. Nam per ipsam magis apparet veritas intellectui et similiter ipsa habet claritatem per suam intrinsecam naturam vel saltem ex aliquo habente talem claritatem. Alia vero non, igitur etc. Secunda est quod noticia evidens que est de per se noto vel de per se notis est maior quam illa noticia evidens que est deducta ex eis. »

(34) Cf. *ibid.*, I, 1, a. 1, K. Texte citado na nota 23.

(35) Pedro de Ailly relembra a diferença a propósito da comparação entre o conhecimento evidente e a fé, mas ela é *a fortiori* válida para o conjunto dos conhecimentos não evidentes. Cf. *ibid.*, T : « Secundo patet quia evidentia est simpliciter noticia maior fide et non loquor de maiori gradu. »

(36) Cf. *ibid.* : « Tercia est quod noticia non evidens que ex ratione vel probabilitate inducente intellectum ad assentiendum est maior ratione probabilitatis quam noticia causata solum ex

opinião é superior à fé na medida em que ela opera unicamente por meio de argumentos racionais que todos podem verificar e avaliar. Ao contrário, a fé, que se baseia nos testemunhos e nas autoridades, proíbe uma tal avaliação pessoal e racional. Assim, o testemunho e a autoridade são condições necessárias da fé. Pedro de Ailly exclui que possamos adquirir a fé graças a demonstrações silogísticas ou a argumentos prováveis. Do mesmo modo, a intervenção da vontade por ela mesma é insuficiente. Não se pode querer crer³⁷. A fé supõe, então, ao mesmo tempo um ato de vontade e um argumento ou uma autoridade que a motive. Mesmo a fé não pode escapar, portanto, a exigência de justificação:

Ainda que sem aparência ou argumento nós não possamos ter fé ou opinião, ainda que também um argumento provável sozinho e sem o império da vontade somente possa causar opinião, entretanto com o império da vontade ele pode causar a fé e a certeza.³⁸

testimonio aliorum, patet quia illa noticia est maior isto modo que est de magis perceptibilibus et magis apparentibus intellectui. (...). Quarta est quod fides ratione certitudinis est maior quam opinio, patet quia certitudo solum excludit deceptionem et dubitationem. (...). Ex predictis patet quod licet opinio non sit simpliciter maior fide, ipsa tamen aliquo modo est maior, scilicet per quanto illa est ex probabili ratione, hec vero solum ex testimonio vel auctoritate. »

(37) Cf. *ibid.*, I, 1, S: « Prima est quod impossibile est viatorem per rationem demonstrativam vel evidentem acquirere fidem. Patet <quia> secundum philosophum *demonstratio est syllogismus faciens scire*, ergo talis ratio generat scientiam seu evidentiam et non fidem. Secunda est quod impossibile est viatorem per rationem dyalecticam precise vel probabilem acquirere fidem. Patet quia talis quantum est de se solum generat opinionem cum formidine et non certam fidem. Tercia est quod impossibile est viatorem per solum imperium voluntatis vel per solam affectionem acquirere fidem. Patet quia tale imperium vel talis affectio per se non potest generare opinionem, igitur nec fidem. Consequentia tamen a fortiori etc. Antecedens patet per experientiam et ad idem Commentator ii *De anima* commento liii, ubi dicitur quod opinari non possumus cum volumus. Quarta est quod possibile est viatorem per imperium voluntatis et piam affectionem concurrente ad hoc testimonio vel auctoritate vel etiam dyalectica vel probabili ratione acquirere fidem. » Cf. *Auctoritates Aristotelis*, p. 313, n. 11.

(38) *Ibid.*: « Licet sine apparentia vel ratione non possumus habere fidem vel opinionem, licet etiam ratio solum probabilis sine imperio voluntatis non sit apta nata causare nisi opinionem, tamen cum imperio voluntatis potest causare fidem seu certitudinem. »

Não devemos nos enganar. Não é a vontade que é discriminante. De fato, e trata-se sem dúvida de uma inovação própria a Pedro de Ailly, todo assentimento supõe uma intervenção da vontade. Ela é causa parcial do assentimento ao lado do intelecto e do objeto. Entretanto, ela somente pode ir parcialmente, e nunca totalmente, contra um juízo do intelecto³⁹. É por isso que apenas um ato da vontade não é suficiente para crer. Além disso, quando o assentimento é evidente, ele impõe-se de modo puramente racional. E a vontade não desempenha nenhum papel.

Se parássemos aqui, a opinião seria superior à fé na medida que ela não recorre ao testemunho. Não é, portanto, no nível dos procedimentos de justificação que se decide a diferença entre a fé e a opinião, mas no nível das atitudes psicológicas que acompanham cada uma delas. E voltamos sempre ao problema da hesitação. De fato, o que caracteriza a fé é o fato dela ser certa. De maneira geral, a certeza é o conhecimento da verdade da coisa. Entretanto, é preciso distinguir dois tipos de certeza⁴⁰. Uma toma sua origem do lado do objeto. Diz respeito à

(39) Cf. Pierre d'Ailly, *Tractatus de anima*, in O. Pluta, *Die Philosophische psychologie des Peter von Ailly*, Amsterdam, 1987, p. 41-42 : « Secunda (sc. conditio voluntatis) est quod voluntas est passiva non solum ab obiecto, sed etiam ab intellectu, a sensu et appetitu sensitivo. De obiecto patet, quia est causa partialis volitionis vel nolitionis. De intellectu patet, quia notitia intellectualis concurrat ad actus voluntatis, ut apparebit ex dicendis. (...). Tertia est, quod voluntas non solum in se ipsam activa est volitionis vel nolitionis, sed etiam mediantibus actibus illis activa est in intellectum, in sensum et in appetitum sensitivum. (...). Potest ergo voluntas movere intellectum et sensum, non tamen sic, quod simpliciter per suum imperium sine alio motivo possit in eis causare assensum vel dissensum, quia tunc possemus libere assentire vel dissentire quibuscumque vellemus, quod experimur esse falsum. Sed tamen potest huiusmodi assensum vel dissensum in aliquibus partialiter concausare et per consequens appetitum sensitivum movere, cum natus sit immutari ab immutatione iudicii. Quarta est quod voluntas non fertur in incognitum (...). Voluntas ergo dicitur appetitus cognoscitivus, non quia cognoscat, in quantum ei convenit ratio appetitus, sed quia actus ipsius consequitur cognitionem primam sui obiecti. (...) Sexta est quod voluntas, licet possit ab obiecto allici et difficultari, non tamen potest simpliciter cogi. (...) ideo voluntas tali bono non cogitur adhaerere. Sed aliquid est ita verum, quod in eo nihil est aut apparet esse falsitatis ; ideo tali vero intellectus cogitur assentire. »

(40) Cf. *Sup. Sent.*, I, 1, AA : « Unde sciendum est quod ab eodem causatur noticia de aliquo obiecto et ipsius noticiae certitudo, scilicet a veritate ipsius rei cognite. Sic enim se habet unumquodque ad

verdade das coisas imutáveis e necessárias, acerca das primeiras verdades. Essa primeira certeza concerne essencialmente à metafísica, mas também à fé, ou seja, às disciplinas que têm objetos altamente especulativos. O segundo tipo de certeza, por sua vez, toma sua origem do lado do sujeito e divide-se em duas: a certeza da adesão, que podemos também chamar de firmeza, e a certeza da prova que está ligada ao valor epistêmico das aparências ou dos argumentos que a sustentam, isto é, ao valor epistêmico dos procedimentos de justificação⁴¹. Aqui também a tensão entre a fé e a opinião mostra-se de forma explícita. De fato, a fé diz respeito antes de tudo ao primeiro subtipo de certeza, a saber, a certeza da adesão. Esta certeza é, igualmente, a da ciência e, em certos casos, da opinião. O segundo tipo de certeza, por sua vez, diz respeito, sobretudo, à ciência e à opinião, pois a fé não pode dispor de procedimentos de justificação tão impositivos.

O ESTATUTO DO PROVÁVEL

Pedro de Ailly revaloriza a crença de duas maneiras: pelo lado da justificação e pelo da adesão. No primeiro caso, a revalorização da crença faz-se acompa-

cognitionem sicut ad veritatem. Cum igitur veritas sit equatio rei ad intellectum, ideo ex utroque potest oriri certitudo, vel ex parte rei cognite, vel ex parte ipsius cognoscentis. »

(41) Cf. *ibid.* : « Primo modo fides est noticia certissima vel saltem ita certa sicut aliqua alia quia res cognita per eam est prima veritas et omne aliud notum per eam innititur veritati prime que est res certissima, necessaria et immutabilis, et de tali certitudine loquitur Philosophus primo *Methaphysica*, dicens *certissime scientiarum maxime sunt primarum veritatum*, id est substantiarum separatarum et tamen constat quod ista certitudo non est ex parte nostri intellectus cum se habeat ad ista sicut oculus noctue ad lucem solis, ut dicitur *ibidem*. Igitur, etc. Secundo modo est vel attenditur certitudo ex parte cognoscentis, et hoc dupliciter, quia vel est certitudo firmitatis et adherentie, vel probationis et apparentie. Primo modo fides est noticia certissima vel saltem ita certa sicut quecumque opinio vel scientia (...) sed alio modo fides non est ita certa sicut opinio vel scientia, quia non est de ita apparentibus intellectui. Et de tali certitudine loquitur Lincolniensis dicens quod illa sunt certiora que sunt magis apprehensibilia ab intellectu et magis penetrabilia, et sic credibilia per fidem non sunt certiora sicut cognoscibilia per scientiam vel opinionem, sed ista incertitudo seu minor certitudo credendorum fidei provenit ex indispositione seu imperfectione cognoscentis et est incertitudo secundum quid. »

nhar de uma reavaliação da argumentação provável. O provável, no sentido próprio, aquele descrito por Aristóteles nos *Tópicos*, é isso que aparece a todos ou ao maior número ou aos sábios. O objeto desse provável são as coisas verdadeiras e necessárias que não são, contudo, evidentes. Em sentido amplo, o provável pode igualmente ter por objeto o contingente e pode ser manifesto apenas a um pequeno número⁴². Sendo assim, Pedro de Ailly exclui que os princípios e as conclusões demonstrativas sejam prováveis. Mas, sobretudo, ele sublinha que o falso não é o objeto próprio do provável. É apenas imprópriamente que o falso é algumas vezes mais provável do que o verdadeiro, confundindo-se assim o provável e o aparente. Trata-se, então, de retirar o provável do campo da presunção para situá-lo no domínio de um certo tipo de racionalidade. O assentimento provável é uma pretensão de verdade, mas se encontra apenas insuficientemente justificada para impor-se ao intelecto. Mas justamente, pois que o provável é já uma forma racional de justificação (os argumentos prováveis são perfeitamente válidos), ele pode produzir a adesão firme (certa) e algumas vezes tão firme que aquela produzida por uma prova evidente. Entre as crenças, existem aquelas que

(42) Cf. *ibid.*, I, 1, Z : « Unde ad primam premittanda est una distinctio que est quod aliquid esse probabile potest dupliciter intelligi. Uno modo simpliciter, alio modo secundum quid. Unde secundum Philosophum illud dicitur probabile simpliciter quod videtur omnibus vel pluribus vel maxime sapientibus. Que descriptio sic intelligit quod probabile est quod cum sit verum et necessarium non est tamen evidens sed apparens omnibus vel pluribus vel maxime sapientibus. Per primam clausulam excluduntur falsa et vera contingentia que stricte loquendo non dicuntur probabilia licet aliquando improprie, sicut dicit Philosophus quod *nihil prohibet falsa esse probabiliora veris*. Capit enim probabile improprie pro apparenti etc. Per secundam excluduntur omnia principia et conclusiones demonstrationum. Per tertia excluduntur necessaria qua apparent falsa omnibus vel pluribus etc. Sed alio modo et magis large aliquid dicitur probabile secundum quid quod cum sit verum sive necessarium sive contingens non est tamen evidens sed apparens alicui vel aliquibus. » Esta restrição do provável busca sobretudo salvar as verdades teológicas que seguidamente são aparentes apenas a um reduzido número. Cf. *ibid.* : « Quarta est responsiva ad rationem quod non omnes theologice veritates sunt primo modo probabiles nec ad omnes possunt haberi simpliciter probabiles rationes. »

são certas, isentas de dúvida e de hesitação do lado da adesão. E isso devido a serem certas do lado da justificação. A despeito disso, a diferença de natureza é conservada. Jamais um argumento provável poderá produzir um assentimento evidente⁴³. Pedro de Ailly revaloriza o provável, mas em um contexto que continua amplamente aristotélico. Isso lhe permite uma reconsideração do papel epistemológico da crença. É preciso, com efeito, distinguir quatro sentidos da opinião. No sentido negativo, a opinião remete à presunção ou ao assentimento temerário: pretende-se saber quando não se sabe. Em um sentido menos negativo, a opinião é um assentimento indiferente, ou seja, duvidoso ou incapaz de se pronunciar realmente acerca da verdade ou da falsidade. Trata-se de uma crença pouco ou não justificada. Em um sentido mais próprio, reencontramos a definição a mais freqüente, a saber, o assentimento a uma parte de uma contradição, mas hesitando-se acerca do valor da outra parte. Trata-se de uma crença insuficientemente justificada. Enfim, no sentido o mais próprio e o mais positivo, trata-se do conhecimento de uma verdade contingente⁴⁴. Finalmente, no sentido positivo, a crença é um conhecimento verdadeiro, mas que deixa aberta a possibilidade do erro na medida que tanto o objeto quanto o sujeito estão enfraquecidos. O objeto, porque ele pode ser diferentemente do que ele é. O sujeito, porque ele não dispõe de utensílios para apreender o objeto. A crença aparece notadamente quando se está envolvido com questões difíceis para as quais nenhuma resposta evidente

(43) Cf. *ibid.* : « Ex hac distinctione sequuntur aliquae propositiones. Prima est quod nulla ratio probabilis seu dyalectica est falsigrapha sive peccans in materia vel in forma. Secunda est quod non omnis ratio probabilis seu dyalectica facit semper dubitationem seu formidinem sed frequenter firmam adhesionem. Patet quia quandoque adheremus ita firmiter probabilibus sicut evidenter notis. »

(44) Cf. *ibid.*, I, 1, a. 3, PP : « Pro solutione predictarum propositionum notandum est quod opinio multipliciter sumitur. Uno modo pro presumptione seu assensu temerario quo quis estimat se scire quod nescit, et sic sumit Augustinus in *De utilitate credendi*, c. xxi. (...). Alio modo sumitur pro assensu alicuius propositionis indifferenter et sic secundum Lincolniensem (...). Opinio comuniter, ut dicit, est conceptio cum assensu et sic est genus fidei et opinionis proprie et magis proprie dicte. Opinio autem proprie dicta est conceptio unius partis contradictionis cum timore alicuius alterius (...). Opinio autem magis proprie dicta est conceptio veritatis contingentis in quantum huiusmodi. »

se impõe. O exemplo dado é instrutivo, pois se trata da possibilidade da quadratura do círculo. O caso de um problema insolúvel permite introduzir o provável no campo de uma das ciências mais certas, a matemática, ao fazer dele um método de aproximação e de busca do verdadeiro⁴⁵. Mas, de uma maneira mais geral, é a consideração da epistemologia do contingente que permite abrir espaço para a crença.

Assim, apesar de tudo, parece que aos olhos do cardeal de Cambrai, continua a ser necessário assegurar um lugar superior para a fé. A despeito do crédito epistemológico acordado à crença, Pedro de Ailly persiste em ligá-la consubstancialmente à hesitação. E é aqui que se encontra a principal diferença com a fé. De fato, se foi admitido que a fé é mais incerta do que a opinião ou do que a ciência no nível da justificação, é preciso precisar que essa incerteza é relativa e depende inteiramente da fraqueza do sujeito cognoscente que se mostra incapaz de apreender tais objetos. A incerteza provém da indisposição ou da imperfeição daquele que conhece e essa indisposição é uma consequência da Queda. O caráter primordial do ato de vontade passa do vício à virtude e assegura a superioridade da fé. Com efeito, não é possível acrescentar indefinidamente argumentos prováveis em favor de uma tese e, assim, uma crença não pode fortificar-se ao infinito. Logo, para adquirir uma verdadeira certeza, é preciso que o intelecto não seja conduzido unicamente por argumentos prováveis, sem o que aderiria sempre com hesitação, mas é preciso um ato de vontade que suprima esta hesitação. Passa-se assim da opinião à fé⁴⁶. Parece, portanto, que Pedro de Ailly é levado a

(45) Cf. *ibid.* : « Ad primam rationem dico quod non est necesse quod habes opinionem de aliquo vero necessario, ipsum estimet possibile aliter se habere, nec tamen sequitur quod talis opinetur sine formidine partis opposite. Aliud enim est timere de opposito, aliud possibile ipsum aliter se habere. Verbi gratia, si quis opinetur circulum posse quadrari utique dubitat de opposito, non tamen estimat ipsum non posse quadrari, quia sic similiter estimaret contradictoria, nec estimat possibile esse ipsum non posse quadrari. »

(46) Cf. *ibid.*, I, 1, a. 2, AA : « Sic ergo patet quomodo fides est certior opinione et quomodo non. Sed quando arguitur quod opinio possit esse firmior et per consequens certior ratione adhesionis, hoc

reafirmar uma diferença de natureza entre a fé e a opinião. Seguramente, ele não tematiza a distinção entre a firmeza da opinião e a certeza da fé a qual é freqüentemente assimilada à simples firmeza da adesão. Parece, no entanto, que, para ele, jamais a opinião possa ser absolutamente sem hesitação. Há uma razão principal para isso: a crença está ligada aos argumentos prováveis. Ora, tais argumentos deixam sempre aberta a possibilidade de que o oposto seja verdadeiro. Mesmo uma probabilidade muito forte, que enfraqueça quase totalmente o oposto, não pode excluir a possibilidade, mesmo que puramente teórica, que o oposto seja verdadeiro⁴⁷. Se possuímos argumentos apenas prováveis, isso significa que nosso oponente pode ter outros argumentos igualmente prováveis. Assim, se suprimirmos totalmente a hesitação, suprimiremos também a opinião. Pois se a opinião pode ser mais ou menos hesitante, ela não pode ser sem hesitação⁴⁸. Neste caso, ela muda de natureza e torna-se um saber.

CONCLUSÃO

Não se pode, portanto, ver no vínculo entre crença e hesitação uma mudança completa do cardeal, mas simplesmente a ancoragem da crença em um contexto falibilista. Pedro de Ailly constatou o caráter evolutivo de uma grande parte de

negatur sicut iam patet etc. Ad probationem quando dicitur quod una ratio facit opinionem alicuius firmitatis, igitur dupla in dupla etc. Respondetur uno modo quod non est naturaliter possibile rationes probabiles sic in infinitum fortificari, etc. Item alio modo dicitur, supposito quod illud esset possibile, tamen non sequitur quod intellectus per rationes tales firmiter adheret opinabili sicut per fidem credibili, quia intellectus sic ductus per rationem precise semper adheret cum aliqua formidine, nisi illa tollatur ex imperio voluntatis. Et sic non erit proprie opinio sed fides. »

(47) Cf. *ibid.*, I, 1, a. 3, PP : « Si queratur unde proveniat ille timor opinanti, dico quod vel ex probabilibus que quis habet ad oppositum vel ex inevidentia medii quod habet ad propositum. »

(48) Cf. *ibid.*, I, 1, a. 3, QQ : « Si dicatur quod possent multipliciter augeri rationes probabiles quod totaliter tolleretur formido, et sic esset opinio sine formidine, dico quod si totaliter tolleretur formido, etiam tolleretur opinio quia quamvis opinio possit magis et minus esse cum formidine, non tamen potest esse sine formidine sicut suo modo videri potest in suspitione et continentia. »

nosso saber e da necessidade de repensar os tipos de assentimento que acompanham as diferentes apreensões cognitivas das quais o homem é capaz. Que o lugar acordado a justificações prováveis seja real e não simplesmente verbal, é atestado suficientemente pelos desenvolvimentos da lógica trinitária ou das provas da existência de Deus⁴⁹. A despeito de todas suas circunlocuções, de seus desvios e de sua prudência, não se pode negar que Pedro de Ailly conseguiu propor uma teoria do assentimento que sabe separar um lugar para cada grau de justificação. Ao mesmo tempo, esta atenção às modalidades de assentimento conduz Pedro de Ailly a atribuir um lugar importante à fé e à opinião. Ele participa assim verdadeiramente no movimento de dissolução da *fides* medieval fundada nas práticas sociais para fazer emergir a noção moderna de crença, fundada na convicção íntima de uma consciência que se interroga sobre suas razões para crer⁵⁰. Assistimos assim a uma individualização do fenômeno religioso no contexto de uma revalorização das hesitações do *viator* que possui, em muitos casos, apenas argumentos prováveis para sustentar sua convicção e que deve apelar à vontade a fim de fundar sua fé. Ao fazer da fé uma crença não hesitante, Pedro de Ailly parece afastar-se de uma problemática acerca do verdadeiro para se situar na ordem das justificações. Assim, a aquisição das crenças se faz gradualmente pelo reforço progressivo do assentimento. Mas ao manter uma diferença de natureza entre saber e crer, ele fecha implicitamente a porta a uma teologia científica. Vemos assim como as condições de possibilidade da “modernidade” se apresentam no fim da Idade Média.

Tradução de *Wladimir Barreto Lisboa*

(49) Cf. Sobre a primeira, ver o artigo já citado de A. Maierù. Sobre as segundas : L. Kaczmarek, *op. cit.*

(50) Veja-se J. Wirth, « La naissance du concept de croyance », p. 55-56.

RESUMO

No final do século XIII, vemos desenvolver-se nos Comentários às Sentenças um debate acerca do estatuto epistemológico da fé em relação aos diferentes tipos de apreensão que o ser humano é capaz. O presente artigo trata da epistemologia de Pedro de Ailly e mostra como esse autor retoma, em um contexto teológico, a teoria de Buridão sobre o assentimento. Pedro de Ailly propõe uma teoria mais ampla acerca das noções de crença e fé e de suas relações com o assentimento.

Palavras-chave: *Filosofia Medieval, Teoria do Assentimento, Buridan, Pedro de Ailly.*

ABSTRACT

At the end of the 13th century, we see to appear in the Commentaries of Sentences of Peter Lombard, a debate concerning the epistemological status of faith and its relations to the different kinds of human apprehension. The present article analyses the epistemology developed by Peter of Ailly and shows how this author retakes, in a theological context, the theory of assentment proposed by John Buridan. In fact, Peter of Ailly proposes a more extensive theory concerning the notions of believe and faith and its relation to the assentment.

Keywords: *Medieval Philosophy, Theory of Assentment, John Buridan, Peter of Ailly.*

Recebido em 01/2005

Aprovado em 07/2005