

COD. VAT. LAT. 1012¹ FOL. 127ra-127va

1. Além disso, se pergunta se Aristóteles foi salvo.
 2. Parece que sim: um pregador da verdade é digno de salvação. Aristóteles foi um pregador da verdade, como é evidente no opúsculo Sobre a Maçã. “Então ...
 3. Contra esta opinião porém alega-se o que o Apóstolo diz: “*sem fé é impossível agradar a Deus*”.
 4. Procederei aqui da seguinte maneira em primeiro lugar, procurarei saber se a salvação e a felicidade, que esperamos no futuro, podem ser conhecidas de modo natural pelo homem e se elas nos são possíveis. Em seguida, o que Aristóteles sente a respeito dessa salvação e felicidade. Terceiro, se ele mesmo é salvo, o que é a pergunta que se faz na questão.
- I.1. Em relação ao *primeiro*, alguns dizem que é possível que estas coisas (*i.é a salvação e a felicidade – ndt*) sejam conhecidas de forma natural e com a ajuda das coisas da natureza.
2. Começam por argumentar desta maneira: partindo dos efeitos, podemos demonstrar a respeito de deus que ele é eficiente, e que a causa eficiente somente existe em razão da causa final. Desta maneira, entretanto, é necessária uma dependência das coisas em relação à causa final, da mesma forma que existe em relação à causa

¹ Texto latim: Imbach, RUDI: *Aristoteles in der Hölle. Peregrina Curiositas*, p. 299-318, Freiburg/Göttingen, 1994: “Beim fraglichen Dokument handelt es sich um eine *Questio*, die im Rahmen eines *Quodlibet* aufgeworfen wird [...]. Das *Quodlibet*, in dem die Frage “*Utrum Aristoteles sit salvatus*” auftaucht, ist anonym und bildet den vierten inhaltliche Teil des vom August Pelzer genau beschriebenen *Codex der Vaticana*.(p. 303). Imbach acha que se trate de um texto do começo do século XIV, com raízes o mundo franciscano, op. Cit. P. 311.

Tentamos, ao Máximo ser fiel ao texto original e, suas características. Suponho que o texto seja um documento escolar, isto é, anotação de aluno, revista. Daí as repetições de palavras (forma) mistura de impossibilidade, deus e não Deus.

eficiente. Assim, como podemos conhecer a causa eficiente, também podemos conhecer a causa final. E, em razão disso, podemos conhecer de forma natural que tal fruição ou felicidade nos é possível.

3. Além disso, é conhecido pelo intelecto, de forma natural, que ele pode atingir objeto perfeitíssimo como primeiro objeto; mas, é sabido de forma natural que deus é como primeiro objeto particular, a saber, como ente. Então, é claro que podemos atingir aquele objeto em si ou como beatificante.
4. Além disso, aquele que conhece a sua própria natureza conhece a ordem para sua causa; mas, o homem conhece a sua natureza. Por isso conhece a relação dela com sua causa e, conseqüentemente, a relação com a fruição.
5. Mais: de forma natural nos é conhecido que o desejo não se dirige a algo que é impossível. De forma natural, também, nos é conhecido que o homem deseja a deus. Então, conhecemos de forma natural que fruir dele como causa final não é impossível.

Alguém afirma, que de forma universal nos é conhecido somente o fato de que o homem pode desejar a deus.

Contra isso: aquele que conhece algo de forma imperfeita, a saber de modo universal, deseja conhecer aquilo de maneira particular. Se, então, se sabe aquilo que se deseja de forma universal, então pode se provar que aquilo também é desejado de forma particular, e que tal desejo não é impossível.

6. Além disso, sabe-se de forma natural, que não descansamos em nada, senão no objeto perfeitíssimo e naquele que de modo virtual contem todas as coisas. É claro que deus é um objeto dessa espécie. Por isso, podemos saber, de forma natural, que tal fruição está ao nosso alcance.
7. Além disso, tudo o que age em razão de uma finalidade, conhece esta finalidade. O homem é um ser que age desta maneira. Por isso, conhece a sua finalidade e, conseqüentemente, sabe que possui conhecimento e amor a respeito de tal fim.
8. Arguo contra esta opinião.
9. Não pode ser conhecido ou demonstrado de forma natural aquilo que só é livremente causado por deus e de modo contingente e que

não é realizado com influencia universal, mas sim com influencia especial. Daí que os filósofos também negaram simplesmente que deus pode fazer alguma coisa desta maneira. A fruição existe desta forma, no entanto, porque ela é criada por deus de modo contingente e livre. *Ergo etc.*

10. Além disso, todo conhecimento que nos é possível, é percebido pelos sentidos. Todo este conhecimento, porém, existe somente de forma universal e abstrata. Conseqüentemente, não podemos ter conhecimento a respeito das coisas naturais sobre a felicidade de modo particular e que o mesmo vale em relação de deus em si.
11. Do mesmo modo quer Avicena, que a visão de deus não seja o fim da potencia intelectual, mas a inteligência inferior encontra o seu repouso na inteligência superior.
12. Agora as razões que são contrárias.
13. Quanto ao primeiro ponto: quando se fala do conhecimento da causa eficiente, deve-se dizer que isto não vem a propósito. E quando se diz que há tanto dependência do efeito e relação ao fim como à causa eficiente, deve-se afirmar que fim pode ser entendido de três maneiras. Primeiro, como causa final; em seguida, como operação, e, por ultimo, como aquilo que se segue à operação. Se fim for aceito no primeiro sentido, então é verdadeiro aquilo que se afirma, porque todas as coisas tendem para o seu fim, na opinião de Aristóteles; mas se for aceito o segundo ou o terceiro significado, então, não é preciso que pelo efeito conhecido seja conhecido o fim, que é a operação. A operação não pode ser conhecida senão de forma dupla, como vimos em outra oportunidade: de uma forma por meio do conhecimento da coisa, de outra, pelo fato de que conhecemos ou percebemos que uma determinada coisa possui determinada operação. Um exemplo do primeiro caso: alguém que conhece a natureza conhece certamente, que o fim inferior, que é a operação, repousa neste mundo e que não pode ser conhecido em particular e de forma distinta. Se, porém, se fala do segundo modo de conhecer o fim, que é a operação, a saber, não em razão da natureza da coisa, mas do fato que se percebe que se percebe que uma determinada coisa possui certa operação, aquele que conhece, certamente, sabe deduzir que este é o seu fim. E, da mesma forma, não podemos conhecer uma operação beatífica como fim, porque, desta forma de nenhuma coisa podemos perceber se temos dela um conhecimento intuitivo ou uma visão. Não segue, então, que podemos ter de forma natural essa visão. Acrescentamos

que não podemos conhecer em particular no intelecto distinto nenhuma operação, nem mesmo sua potência.

14. Em relação ao segundo, o que se diz do objeto primeiro pode ser dito de certa forma a respeito dele que não é conhecido de modo natural, que o ente seja o primeiro objeto. E se díssestes, seguindo Avicena, que o ente se imprime no intelecto por uma primeira impressão, dir-se-á que não deve concordar com ele, porque Avicena mistura coisas da lei com outras baseadas em palavras de outros. Isto é: ele mistura muita coisa da seita de Maomé nas suas palavras.
15. Contra esta solução, porém, provo que, de forma natural, é sabido que o ente é o primeiro objeto. Se, então, algo diferente desse é colocado como objeto primeiro da potência do intelecto, nada pode ser mais comum a isto; mas isto é falso, porque o ente é comuníssimo. Então, o próprio ente, como uma conclusão baseada nas coisas naturais, deve ser colocado como primeiro objeto do nosso intelecto. Deve-se dizer que o primeiro objeto pode ser recebido de forma dupla. Uma diz que é primeiro por ser comum, porque é comum com respeito a tudo que é objeto de *per se*. A segunda diz que ele é comum e primeiro em relação a outras coisas, de que qualquer coisa abaixo dele é objeto de *per se*.

De forma que eu digo que não é próprio dar algo comum àquilo que é objeto primeiro, na primeira acepção da palavra. E o ente é primeiro objeto de tal modo que é comum a tudo o que vem após, e também nem tudo o que vem depois dele e de *per se* objeto. Por exemplo: se algum olho de um morcego se comporta em relação à luz, tal olho terá como objeto primeiro a cor, de forma que nada inferior à cor é primeiro, de tal modo que é comum os objetos de *per se* daquela potência, e que também a vista não pode ser de *per se* em relação a todos os objetos. Isto é o que pode ser dito a respeito do intelecto.

Se, porém, o objeto é entendido conforme o segundo modo, a saber, que é comum a mais coisas, de que qualquer um é objeto de *per se*, então, é da natureza de tal objeto dar algo comum. Não segue, porém: se o ente é o primeiro objeto, então é conhecido por nós de forma natural. Consequentemente, não é conhecido de forma natural que tenhamos conhecimento de qualquer coisa que vem depois dele.

16. O argumento principal pode ser resolvido de outra maneira: não podemos saber, de forma natural que deus seja perfeitíssimo como

ser, mas somente de forma abstrata. E isto não é suficiente, porque sabemos que não podemos fruir, porque o que é da perfeição numa potência inferior deve ser atribuído à superior. É sabido, no entanto, que a visão pode ter um ato intuitivo, e isto é conhecido pelo que vê de modo intuitivo. Então, isto deve ser atribuído a uma potência superior, a saber, o intelecto. Diz-se, porém, que isto não é válido. É evidente, entretanto, que a potência visual é inferior à potência imaginativa, mas, assim mesmo, percebe a coisa e o presente de forma intuitiva. A potência imaginativa, contudo, só diz respeito a coisas ausentes, embora se afirme que sejam superiores. Então, se deve afirmar que o conhecimento abstrativo do intelecto é muito mais perfeito do que o intuitivo dos sentidos, embora o conhecimento abstrativo seja mais imperfeito do que o intuitivo na mesma potência, a saber, no intelecto.

17. Referente ao terceiro, deve-se dizer que a menor é falsa. Porque o homem não conhece sua natureza de forma distinta e em particular, visto que, para muitos, há dúvida se o intelecto seja uma substância ou um acidente.
18. Em seguida, quando se fala de saciedade do apetite, deve-se dizer que aquilo que não é conhecido naturalmente é algo que sacia. Isto se manifesta no apetite do animal bruto, que nunca se sacia e assim não tem nada de que se sacie como um bem. Daí, embora sempre sintamos apetite, não nos é conhecido de forma natural que tal apetite seja natural, como é claro, visto que o homem sempre sente vontade de se nutrir, o que, porém, é impossível.
19. Afinal, quando se diz que aquele que age em vista de um fim conhece o fim, deve-se responder que uma coisa é agir de forma natural; outra é agir livremente. De forma natural, age-se em razão de uma finalidade, entretanto não se conhece o fim, senão na medida em que é dirigido por algum espírito superior. Aquele, porém, que age de forma livre conhece o fim, mas o conhecimento deste fim é somente abstrativo. Disto segue que a fruição é algo distinto.

II.1. Em relação ao *segundo*, deve-se ver o que Aristóteles pensava a respeito dessa felicidade.

2. Em primeiro lugar, é no primeiro livro da *Ética*, que Aristóteles determina a respeito da felicidade em geral e no livro X de forma especial, como esta é possível e em que consiste. Esta não é, no entanto, a felicidade de que agora estamos falando, a saber aquela

que existe em razão de uma visão clara e de um amor subsequente. E isto é assim, porque, segundo Aristóteles, da primeira substância não pode haver outro conhecimento senão aquele que vem por meio dos sentidos. Isto é claro no primeiro *Priorum* (dos Primeiros) e do primeiro livro da *Metafísica* e em vários tópicos da *Física*. Tal conhecimento, entretanto, não pode ser da essência em si desta primeira substância.

Então etc.

3. Além disso, conforme o Filósofo, em tal conceito abstrato da coisa sensível, não podemos ter senão um conhecimento abstrativo obscuro. E, destarte, por intermédio dele todo o nosso conhecimento a respeito da primeira substância é somente universalmente obscuro. E assim, por meio desta felicidade que este conhecimento possui, só seremos felizes de forma universal e obscura.
4. Além disso, a felicidade, a que o Livro X da *Ética* se reporta, pode obter nesta vida. Ele diz, no mesmo lugar, que a felicidade *é como se fosse alguma especulação, e que será necessário para a prosperidade exterior que o corpo deva ser saudável e deva existir comida*² É certo, porém, que isto somente existe nesta vida.
5. Além disso, não é certo na intenção do Filósofo, se ele afirma a existência de uma outra vida além dessa. Por isso, em diversos lugares, a saber, no II De Anima (Sobre a Alma) e m XII da *Metafísica* parece falar de modo duvidoso. Para ele, no entanto, é certo que a felicidade consiste na contemplação da Causa Primeira é o fim do homem, e, conseqüentemente, passível de ser atingida. Isto, porém, deve ser colocado em algum estado, que pode ser possuído com toda certeza, e este estado só pode ser o atual. Fica evidente, por isso, que, daquela felicidade, pela qual esperamos, Aristóteles nunca falou. E isso é evidente, porque tinha como princípio de demonstração aquilo que se pode conhecer por intermédio dos sentidos e do movimento. Pelo fato de que por meio do movimento e dos sentidos não lhe pôde parecer que substâncias separadas tenham alguma visibilidade neste mundo, senão moveriam alguns corpos, porque nenhuma visibilidade pode ser notada delas, senão pelo movimento procedente dos corpos sensíveis; então, em XII, aceita com base no

² Veja em 1178b e 1179b respectivamente: *Mas as considerações seguintes evidenciarão que a felicidade perfeita é uma atividade contemplativa [...]. Nosso corpo deve também ser saudável e deve receber boa alimentação e outros cuidados.*

movimento alguma razão provável pela qual conclui que, se existirem substâncias separadas sem corpos próprios, estas são ociosas. Nunca, porém, afirmou a alma permanecer sempre depois do corpo, muito menos ela ter existido sempre, antes do corpo.

III.1. Em relação ao terceiro ponto, deve-se ver o que constitui a questão principal: se Aristóteles foi salvo.

E deve-se dizer que não.

2. Isto se torna claro por tudo o que já foi dito. Porque, do primeiro artigo, ficou que é impossível conhecer esta felicidade, pela qual esperamos, por via das coisas puras naturais, e que nos é impossível conhecê-la de forma natural, pois Aristóteles se encontra nas coisas naturais e puras. Por isso, tal felicidade era-lhe simplesmente desconhecida. É impossível, entretanto, atingir esta felicidade celestial ou beatitude que não é desejada nem conhecida. *Ergo etc.* Se for dito que, no Segredo dos Segredos³, está escrito que a seita peripatética afirma ele ter subido ao céu ardente numa coluna de fogo; e, ainda, que lá foi dito que “em antigos livros gregos se encontra que o deus excelso mandou o seu anjo para ele dizendo: Antes de chamo um anjo do que um homem”; e então, parece que recebeu o estado dos tempos futuros ou da felicidade por meio da revelação.

Isto não quer dizer nada, no entanto, porque esta afirmação pode ser desprezada com a mesma facilidade com que foi provada. Se isto, porém, fosse verdade, provar-se-ia ainda mais a sua condenação, porque aquele livro, como também um outro que se chama *De Pomo*, não é autêntico. Por isso nenhuma fé deve ser atribuída às palavras que estão escritas neles.

3. Além disso, no que diz respeito ao principal, isto está mais claro no segundo artigo, que trata da possibilidade de conhecer a felicidade que nos é possível por meio de coisas naturais, visto que, como foi dito no segundo artigo, o próprio Aristóteles não afirmou isto, o que também resta claro de um outro lugar, porque a respeito da imortalidade da alma, ele sempre assumiu uma posição dúbia. Porque, se possuísse uma alma incorruptível, então ele acharia necessário afirmar, por meio de seus fundamentos, que não seriam as almas singelas das pessoas singulares, mas sim única alma para todas

³ Cap. 1. 14 na Ed. Möller, Berlin, 1962; cf., também, Roger Bacon, p. 36.

as pessoas, porque, na opinião dele, nas coisas incorruptíveis sob a mesma espécie, não se multiplicam as coisas individuais. Também nesta questão, que haja numericamente uma alma para todos, ele sempre foi dúbio. E isto se torna claro, porque, de um lado, afirma o mundo não ter tido começo; por outro, que o infinito não pode existir em ato. Consequentemente, ou deveria afirmar, para salvar estas duas opiniões, que a alma é corruptível com o corpo, ou, no caso de ser incorruptível, ser numericamente uma para todos; mas, um homem deste tipo, que defende estas coisas, não pode ser salvo se não tiver assumido outra posição mediante uma revelação divina. Isto não é provável, no entanto, porque, neste caso, ou teria se retratado de tais erros manifestos, ou isto deveria ter chegado até nós por via de alguma palavra autêntica. Isto é falso e até muito contraditório.

Por isso, o beato Agostinho na sua exposição do Salmo “os seus juízos foram absorvidos juntos como pedras”, parece claramente dizer que ele está condenado no inferno, onde comparece diante de Pedro, isto é, Cristo está hesitante⁴. E se disse que é duro condenar um homem tão famoso e excelente em dotes naturais e distinto com muitas virtudes, e de que o Comentador diz em III *De anima*: “Creio que este homem foi um símbolo na natureza e um exemplo, e que a natureza o inventou para demonstrar a mais alta perfeição do homem na natureza”, então deve-se responder que isto não é um obstáculo, porque os anjos no céu foram muito mais iluminados nas coisas naturais, e mesmo assim a soberba os fez cair. Então, por mais que possa ser iluminado por graças “grátis data” ou por dons naturais, isto não ajuda, porque, nos assuntos cuja verdade só pode ser conhecida por meio da revelação, Aristóteles confiou por demais na soberba aparência da sua razão. Daí, nestas coisas, às quais a fé se diz contrária, sobretudo naquelas que estão longe dos sentidos, deve-se pensar que nada impede as coisas falsas podem ser mais prováveis do que as verdadeiras e que possam superar a capacidade da mente humana. E, por isso, nada daquelas coisas deve ser pronunciada ousadamente nem com soberba. Consequentemente, tais dons naturais, para aqueles que delas abusam, causam muito mais a queda do que salvam, como de fato aconteceu com Lúcifer e com os outros anjos caídos. As tais graças “grátis data” são ordinariamente dadas

⁴ Esta tradução parece-me a mais lógica, embora não totalmente correspondendo ao texto em latim: ...*quod ipse est dampnatus in inferno, ubi comparatur Petro, id est Christus contremiscit.*

aos infiéis para uso dos fiéis. Não deve ser objeto de admiração em Aristóteles, porque também Salomão, não só ilustre na ciência humana, mas também na ciência divina, infusa divinamente, parece ter sido condenado de acordo com a Escritura, porque ele foi um ídólatra, o que é pecado máximo, como é dito na Glosa a respeito do Salmo: “Serei purificado do delito máximo”⁵. A Escritura não fala nada sobre um arrependimento dele, mas logo depois estes pecados narram a sua morte, em III Reis 12. E não parece verossímil que se fizesse silêncio sobre um arrependimento dele, se tivesse ocorrido, porque se fala expressamente do arrependimento de outras pessoas; e, mesmo se tivesse feito penitência, teria ordenado que se destruíssem os templos, porque os templos continuaram até o tempo de Josias, que os destruiu, como conta III Reis no 23º capítulo. E este reinou muito tempo depois ele; porém, alguns escritos falam de forma contrária, mas sobre este assunto se falará mais em outro lugar. Então, não causa espanto que isto tenha acontecido no caso de Aristóteles, que parece ter vivido no mesmo vício. Daí Agostinho, no *De Civitate Dei*, livro VIII: Platão e Aristóteles e outros filósofos “acharam que deviam ofertar sacrifícios a muitos deuses”. *De Vera Religione*, capítulo I, diz: “Os filósofos tinham escolas dissidentes e templos em comum”.

O que, porém, foi dito pelo Comentador, que a natureza nele, Aristóteles, mostrou a mais alta perfeição humana na natureza, este fato não prova muita coisa, porque o Comentador, querendo especialmente afirmar em Aristóteles o intelecto simples, de modo expresso, colocou uma só alma para todos. Daí se deduz que foi um herético completo.

4. Então, aquilo que se diz no livro *De Pomo* pouco vale para a razão principal, porque não se deve dar fé às coisas afirmadas naquele livro.

Tradução de
Prof. Dr. Jan Gerard Joseph ter Reegen

⁵ Salmo 18, 14. Veja: Santo Agostinho, *Comentário aos Salmos (Enarrationes in psalmos)*, Salmos I-50.