

OBSERVAÇÕES SOBRE A ETERNIDADE DAS COISAS
EM NICOLAU DE AUTRÉCOURT
COMMENTS ON THE ETERNITY OF THINGS IN
NICHOLAS OF AUTRE COURT*

JEFERSON DA COSTA VALADARES**
UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE, BRASIL

“Desiderat enim omnis homo aeternitate sui et in eam naturaliter tendit.”

(Exigit ordo, 203, 1. 43-44)

Résumé: Cet article vise à montrer et d’analyser la façon dont ils constituent quelques-uns des arguments sur l’éternité des choses dans le premier traité, chapitre *De aeternitate rerum* de *l’Exigit ordo* de Nicolas d’Autrécourt (Ca. 1300-1369). Comme le titre du chapitre lui-même dit, il s’agit d’un ensemble d’arguments qui cherchent à justifier l’éternité des choses. La stratégie pour nous est de reconstruire et de montrer comment se constituent et s’organisent de tels arguments sur l’éternité des choses, en elucident le postulat autrécurien qu’il est probable que toutes les choses, sans exception, sont éternelles; et que l’univers est éternel et composée d’atomes, et régi par un seul mouvement, à savoir, le mouvement local. Notre interprétation cherche à aborder la question de la reconstruction de la philosophie de la nature d’Autrécourt et certaines de ces déclarations ontologiques et épistémologiques préparés par lui-même.

Mots-clés: l’éternité des choses; philosophie de la nature; Nicolas d’Autrécourt.

Resumo: O presente artigo visa mostrar e analisar como se constituem alguns dos argumentos sobre a eternidade das coisas no tratado primeiro, capítulo *De aeternitate rerum* do *Exigit ordo*, de Nicolau de Autrécourt (Ca. 1300-1369). Como o próprio título do capítulo diz, trata-se de um conjunto de argumentos que buscam justificar a eternidade das coisas. A estratégia utilizada por

* Artigo recebido em 05/12/2014 e aprovado para publicação pelo Conselho Editorial em 25/12/2014.

** Mestrando em Filosofia pela Universidade Federal Fluminense, Brasil. Currículo lattes: <http://lattes.cnpq.br/9300156549439907>. E-mail: jeffersonvalladares@gmail.com.

nós é reconstruir e mostrar como se constituem e se organizam tais argumentos sobre a eternidade das coisas, elucidando o postulado autrecuriano de que é provável que todas as coisas, sem exceção, sejam eternas; e que o universo seja eterno e composto de átomos, e regido por apenas um movimento, a saber, o movimento local. Nossa interpretação buscará abordar a questão, reconstruindo a filosofia da natureza de Autrécourt e alguns enunciados epistemológicos e ontológicos elaborados por ele.

Palavras-chave: eternidade das coisas; filosofia da natureza; Nicolau de Autrécourt.

I

A estratégia argumentativa utilizada por Nicolau de Autrécourt em defesa da eternidade das coisas é o primeiro problema que abre a discussão sobre a “boa ordem expositiva” (*satis exigit ordo executionis*). Sua tarefa é, de acordo com os dois prólogos que antecedem o capítulo *De aeternitate rerum* (Sobre a eternidade das coisas), investigar se os argumentos de Aristóteles e de seu Comentador, Averróis, são de fato demonstrativos; se tais proposições, por ambos postuladas, podem nos fornecer um conhecimento certo. Também está intrinsecamente relacionada com a ideia da eternidade das coisas, a ideia da eternidade do universo,¹ que insere o problema no quadro atomista². De modo mais preciso, o problema central do mencionado capítulo se inscreve no âmbito das substâncias e dos acidentes, aos quais o aristotelismo comum atribui geração e corrupção. A crítica de Autrécourt reside na rejeição da passagem do nada ao ser ou, conforme Paul Vignaux³, do ser ao nada. Primeiramente, Autrécourt questionará a

¹ Sobre este ponto, nos remetemos diretamente à nota de Zenon Kaluza em seu artigo *Éternité du monde et incorruptibilité des choses dans l'Exigit ordo*. A nota sobre a concepção do universo autrecuriana diz o seguinte: “Quando fala do mundo ‘universum’, Nicolau de Autrécourt entende por esse termo, antes de tudo, nosso mundo terrestre, acessível aos sentidos, conhecido ou cognoscível pelo intelecto. As coisas sendo compostas de átomos, ele considera tanto as coisas quanto os átomos como partes do mundo. Enfim, visto que o todo é submetido à causalidade dos corpos celestes e governado por seu movimento, os corpos celestes fazem igualmente parte do mundo. A teoria atomista torna homogênea a estrutura interior do mundo; a causalidade e o movimento dos astros regulam respectivamente a presença e o retorno cíclico de toda coisa permanente. Ele fala, então, às vezes, do mundo que nos é acessível, da causalidade imanente e do tempo que mede a infinita repetição do conjunto das coisas, o todo examinado à luz da razão natural. A causalidade dos corpos celestes não faz aparentemente parte das quatro causas aristotélicas. Não se deve sobretudo confundir-la com a eficácia, pois ela determina isto que Nicolau chama de ‘apparentia’, o fato de que uma forma natural se manifesta em qualquer parte, em um ‘ubi’.”

² Com relação ao atomismo e a recepção do atomismo de Autrécourt e a formulação do mesmo em Demócrito, veja-se, e. g., o capítulo 7 de GRELLARD, Christophe. *Croire et Savoir. Les principes de la connaissance selon Nicolas d'Autrécourt*. Paris: J. Vrin, 2005.

³ Vignaux, P., « Nicolas d'Autrecourt », Dictionnaire de théologie catholique, 11 (1931), 561-587. p. 572.

possibilidade do intelecto concluir sobre a eternidade das coisas. O primeiro parágrafo do capítulo começa com a seguinte proposta investigativa:

Antes de tudo, devemos indagar sobre a eternidade das coisas, e inicialmente, de um ponto de vista limitado, isto é, perguntando se o nosso intelecto pode afirmar como conclusão certa que algumas realidades permanentes em sentido absoluto não são eternas⁴.

Esse parágrafo introdutório aponta pelo menos para dois mecanismos da atividade humana que são fundamentais para a compreensão da análise autrecuriana da eternidade, a saber: o conceito de tempo, subjacente à noção de ‘eternidade’, de ‘permanência’; e o conceito de atividade da alma, ou estado cognitivo, subjacente à noção de ‘intelecto’. Como foi sugerido por Zenon Kaluza⁵, retomando a discussão sobre a eternidade das coisas e a recompensa depois da morte: como o homem é composto de átomos, que, por sua vez, são partículas eternas, nessa composição há uma parte que é chamada de ‘átomo espiritual’, entendido por intelecto, portanto imortal; e a outra parte, chamada de ‘sentido’: aquela na qual, reside a experiência. Para Autrécourt, esses átomos, como partes da alma, – que é, por sua vez, composta de átomos eternos, – ambos, se eternizam num processo cíclico, que pode ser aprofundado em outro momento. Com relação à *recompensa*⁶ e o processo cíclico da alma “atômica”, este não é o enfoque do nosso artigo. Antes de tudo, a preocupação autrecuriana é com o tempo, i. e., com a inevitabilidade da mudança, da geração e da corrupção, portanto, com a impossibilidade de determinar quando as coisas de fato começam ou terminam. A sua filosofia da natureza, (ou, pelo menos, as suas reflexões acerca da ordem natural das coisas) tem, como fio condutor, a temporalidade, entendida como a maneira pela qual os entes aparecem e desaparecem; vale dizer: a eternidade. O universo e as coisas são eternos. Mas, o que significa, para Autrécourt, dizer que o universo e as coisas são eternos? Nosso intelecto é, por sua vez, capaz de inteligir de modo certo e evidente que as coisas não são eternas? Em uma palavra: toda inferência empreendida acerca da eternidade, é, efetivamente, desenvolvida no quadro de seu probabilismo. Isso implica

⁴ Exigit ordo, p. 198, 1. 18-22: “*In primis autem rerum aeternitate inquirendum, et prius partialiter sub hac forma, an intellectus noster possit dicere sicut conclusionem certam ab eo quod aliquae res absolute permanentes non sunt aeternae, de quibus communiter dicitur quod generantur et corrumpuntur vel quod ad ipsas est alteratio vel motus augmenti*”.

⁵ KALUZA, Zénon. « *Eternité du monde et incorruptibilité des choses dans l'« Exigit ordo » de Nicolas d'Autrécourt* », in G. Alliney, L. Cova (a cura di), *Tempus, aeuum, aeternitas. La concettualizzazione del tempo nel pensiero tardomedievale*, L. S. Olschki, Firenze, 2000, 207-240.

⁶ Sobre a ideia de recompensa no quadro do capítulo *De aeternitate rerum* de Autrécourt, veja-se, e. g., o interessante artigo de Zénon Kaluza: « *La récompense dans les cioux. Remarques sur l'eschatologie de Nicolas d'Autrécourt* », in *Księga pamiątkowa per czci Profesora Zdzisława Kuksewicz* [Mélanges offerts au professeur Z. Kuksewicz], wydawnictwo uniwersytetu łódzkiego, Łódź, 2000, 79-104.

em que, a resposta definitiva a essas questões levantadas pelo próprio autor, não são satisfatoriamente respondidas. A única conclusão obtida é: as coisas são eternas porque é melhor que sejam assim e não de outro modo. E são eternas ainda porque não há geração e nem corrupção. São eternas ainda porque estão embasadas no desejo natural que os homens têm de que todas as coisas sejam eternas. Este é um dos principais pontos de discordância com Aristóteles. Autrécourt não fornece provas cabais sobre seu postulado, mas diz que a sua tese atomista da eternidade é apenas provável.

A preocupação inicial do mestre Lorenzo é estabelecer um critério que seja seguro para justificar e, de certo modo, avaliar, como o intelecto é capaz de realizar certos processos de conclusões do tipo: “Não [nem] todas as coisas são eternas” (*non omnes res sunt aeternae*). Na verdade, esse critério é, por ele próprio, chamado de demonstração. Há duas formas viáveis de demonstração para saber que não sabemos, com certeza científica, se “[nem] todas as coisas são eternas”. A primeira forma apresentada é mostrar que a tese oposta é verdadeira: “todas as coisas são eternas”; a segunda, é mostrar que os termos médios da demonstração, que parecem demonstrar a conclusão proposta, não são suficientes⁷. Com relação às duas possíveis formas demonstrativas, Autrécourt conclui, a princípio, que nem uma nem outra podem satisfazer à solução do problema. No entanto, a segunda forma de demonstração, parece ser mais adequada. Ao que tudo indica, a escolha de Autrécourt para demonstrar se nosso intelecto pode saber com certeza se [nem] todas as coisas são eternas é uma escolha inferencial. O que isso significa? Significa que sua estratégia é pela análise dos termos de uma proposição e pela forma com a qual realizamos inferências, ou melhor, como se fundamenta tal processo conclusivo. Além de discutir a possibilidade da conclusão sobre a eternidade das coisas no quadro de seu probabilismo, que será pontualmente explicado, Autrécourt menciona (no § 29 dos artigos condenados), que não se pode mostrar com evidência que qualquer coisa não seja eterna⁸. Portanto, dois mecanismos são fundamentais para a compreensão da eternidade das coisas, de acordo com Autrécourt; a saber: (i) a inevidência que se tem ao dizer que as coisas não são eternas, e (ii) é provável que as coisas sejam eternas, todas elas sem exceção.

⁷ *Exigiti ordo*, p. 198, 1. 26-29: “[...] vel ostendere oppositam esse veram, vel ostendere quod media quae sola viderentur sufficere ad conclusionem propositam ostendendam non sufficiunt. Unde possibile est quod alicui sit istud problema neutrum, et ita non posset in primum modum, sed bene in secundum; primo ergo juxta secundum modum.”

⁸ *Articuli condempnati*, § 29, p. 138: “Item. Dixi in vico Straminum quod non potest evidenter ostendi quin quelibet res sit eterna. Revoco tanquam falsum, hereticum et blasphemum”.

É necessário observar que a estratégia argumentativa de Autrécourt é probabilista. O probabilismo⁹ é um recurso decorrente de uma série de argumentos e contra-argumentos testados na elaboração da tese da eternidade das coisas. Consiste, grosso modo, em dizer que, satisfeitos os critérios argumentativos que mostram a impossibilidade ou possibilidade da eternidade das coisas, a tese segundo a qual todas as coisas, sem nenhuma exceção, são eternas é, na verdade, provável. Mais uma vez: a doutrina da probabilidade, i.e., do probabilismo na filosofia de Autrécourt, tem forte implicação epistemológica em confronto com a fé. Este confronto se estabelece na medida em que são postas as proposições referentes à *crença* (mais baixo grau de conhecimento e que no entanto, sem a qual é impossível conhecer antes de acreditar, i. e., de certa forma dar o seu assentimento; seja esse conhecimento proposicional, seja esse experimental), e o conhecimento justificado e verdadeiro no quadro argumentativo. Esta implicação, no entanto, não se restringe somente às conclusões oriundas da fé; coloca-se, igualmente, em confronto com a certeza experimental ou lógica. O probabilismo é inserido, frequentemente, no âmbito estrito da discussão. É, por sua vez, uma estratégia, ou melhor, um critério forte de avaliação. Em outras palavras: consiste basicamente em ter como propriedade a função de um mecanismo de conhecimento momentâneo, transitório, i.e., em que não há nada de definitivo em sua modalidade e função dentro de um argumento e ou discussão. A conclusão que pode ser tirada é de que o probabilismo aplicado à discussão, em que se encontram duas teses, e. g., não pode ser – reconhecendo a tese mais provável – necessariamente a tese verdadeira, mas simplesmente provável.

Não é absolutamente certo que as teses defendidas por Autrécourt, reconstruindo argumentos de Aristóteles e Averróis sejam inquestionáveis. São, antes de tudo, argumentos estruturados na ideia do bom e do belo, e, por conseguinte, na ideia de conveniência. Há, pelo menos, duas interessantes passagens do *Exigit ordo* que podem confirmar a escolha probabilística autrecuriana. A primeira passagem, se encontra no quadro de seu conhecido argumento do “país dos cegos de nascença”¹⁰. Após construir um argumento exemplificando com um país de cegos,

⁹ Cf. GRELLARD, Christophe. *Croire et savoir. Les principes de la connaissance selon Nicolas d'Autrécourt*. Vrin: Paris, 2005. p. 93.

¹⁰ *Exigit ordo*, p. 189, 1. 8-23: “Pone quidem et habebis simile disceptationi quae nunc contingit inter homines; in aliqua terra non sunt aliquae personae nisi caecae a nativitate; si inter istos sint aliqui qui desiderant scire et affectant veritatem, dicet interdum unus: videtis domini qualiter non possumus incedere recte per vias, immo ‘incidimos in foveas multotiens’ (Matt. 15, 14); vere non credo quod tota species humana sit sub tali exorbitate; nam desiderium naturale quod habemus, ad recte incedendum non est frustra in tota specie; unde credo quod sunt aliqui homines quibus sit communicatum principium rectificandi se. Dicit alius: tu ponis directe contra sensum; quale esset illud principium, non intellectus quia illum habemus, non tamen recte incedimus; non gustus, non olfactus; isti sensus nihil faciunt. Et vere aliter non poterit facere per suum medium metaphysicum allegatum de Desiderio naturali, quod aliter assentiat sibi quia aliter non poterit facere quod res veniat in apparentia apud sensum illius, quia hoc non posset facere nisi faceret ipsum videre, et ita largiendo sibi potentiam visivam.”

na impossibilidade total desses habitantes de se relacionarem diretamente com o mundo sensível, sobretudo pela visão, Autrécourt diz que, contrastando o conhecimento direto pela experiência empírica (representado na imagem do cego, impossibilitado de apreender a realidade externa de maneira imediata) e o mecanismo da lógica, pela análise dos termos. Sua tese é “Do mesmo modo, no meu caso, possuo termos médios suficientemente prováveis para concluir que também a tese da eternidade das coisas é provável”. A segunda passagem, após constatar que não é de todo simples resolver o problema relativo ao movimento e que esse não pode, tão e simplesmente ser mostrado como diferente no nível extra mental. Sua tese, novamente: “podemos concluir em geral que provavelmente todas as coisas sem exceção, são eternas”. Esta, portanto, é a resposta final de Autrécourt, após examinar certas possibilidades e o conjunto de argumentos ao longo do seu primeiro capítulo do *Exigit ordo*.

II

A preocupação inicial de Nicolau de Autrécourt foi estabelecer um critério que permite saber se as coisas são eternas e se o intelecto sabe, de maneira certa, se as coisas são eternas. Cabe agora analisar sua discussão ontológica, tentando mostrar a inevitância da mudança; e tentar compreender sua argumentação no quadro que oscila entre uma crítica metafísica e uma filosofia da natureza muito inspirada no atomismo dos antigos. Nicolau parece não concordar com a tese aristotélica da mudança. Sua afirmação é que nenhum intelecto, que saiba com certeza evidente que alguma coisa exista por um certo tempo, pode afirmar com a mesma certeza que aquela coisa não existe por um tempo sucessivo¹¹. Com relação às qualidades sensíveis (*qualitatibus sensibilibus*), tendo em vista o debate de que o intelecto não pode exatamente inferir uma proposição negativa, i.e., não há como negar a existência de uma mesma qualidade, pois não há um termo médio. Isto implica que, para Autrécourt, não se pode saber com certeza se as qualidades sensíveis (*qualitatibus sensibilibus*) se corrompem. Este, sim, é um ‘termo médio’ que, potencialmente, seria capaz de negar a proposição negativa: ‘as coisas não são eternas’. Por que deve-se afirmar isto desta maneira? Autrécourt tenta responder à questão, utilizando-se de um exemplo da cor: a cor branca, ou a brancura, como exemplo paradigmático, tanto em epistemologia quanto em ontologia. A questão é: como é apreendido pelo intelecto a passagem do existente ao não existente, da brancura para não-brancura: de *p* para o *não-p*? Assim, Autrécourt escreve no *Exigit ordo*:

¹¹ *Exigit ordo*, p. 198, l. 31- 37: “Nullus intellectus, cui est certum et evidens aliquam rem esse pro tempore aliquo, pro tempore posteriori potest sub certo dicere illam rem non esse nisi habeat aliquod medium virtualiter inferens notitiam illius negative propositionis qua dicit rem non esse quae fuit prius; sed de qualitatibus sensibilibus quae nunc sunt est intellectus, vel esse potest, certus quod sunt, ergo pro tempore posteriori non debet negare ipsam esse nisi habeat aliquod medium virtualiter inferens notitia bujus negativae.”

A premissa maior é conhecida por si mesma, porque o intelecto, sendo uma faculdade racional, não deve passar do termo extremo da afirmação ao da negação se não houver uma causa desta passagem, visto que não se trata de um princípio conhecido por si mesmo; se formada de fato esta proposição acerca da coisa que primeiro existia, e da qual se diz que agora não existe: “A brancura não existe”. Pergunto então: “esta proposição te é conhecida, com base em seus termos; ou de modo imediato, através da experiência, assim como seria qualquer coisa que experimentarias em ti?”¹²

O ponto central deste excerto trata da enunciação de um dilema: com relação à mudança, são apresentadas duas soluções. Trata-se de um conjunto de conceitos: “intelecto”; “afirmação e negação”; “causa da mudança”; “princípio conhecido por si”; “existência”; “não-existência”; “experiência”. Claro que não trataremos de todos esses conceitos, que subjazem ao problema da mudança. O ponto central, insiste-se, está em constatar que há dois modos de encarar a mudança: um é a certeza da proposição ou a evidência imediata de um princípio; o outro, a evidência mediada de uma conclusão. Esse dilema proposto por Autrécourt, ao dizer que “a brancura não existe”, tem implicação (i) pelo conhecimento proposicional de seus termos (*propositio nota ex terminis*) e (ii) pelo conhecimento por experiência (*propositio nota per experientiam*). Qual das duas, entretanto, satisfaz na resolução do problema da mudança? Aparentemente, Autrécourt escolherá precipuamente o conhecimento experimental (*per experientiam*). Considerando os dois modos: conhecimento como *princípio* e a proposição como *conclusão*, nem um nem outro pode ser aceito. A justificativa consiste em dizer que não há nenhum termo médio capaz de dar conta de conhecer, e ao mesmo tempo, do que cessa no conhecimento, é o ato do sentido, i.e., a visão. Com a cessação da visão, cessa a visão da brancura. Uma vez cessada a visão da brancura, na sucessão para o negro, não experimentamos mais o ato da visão que antes possuíamos. O postulado autrecuriano é restringir a possibilidade da mudança aos atos internos dos sentidos. Considere a brancura: a brancura é vista; o ato interno do sentido, ao cessar, cessa, evidentemente a brancura que antes era vista. O empirismo de Autrécourt não se restringe somente a esta constatação. Ainda, não há nenhum termo médio, diz Autrécourt, capaz de inferir: ‘uma coisa, e.g., a brancura, não existe’. Porque, com relação a tal proposição, só se

¹² *Exigit ordo*, p. 198-199, 1. 31-43: “Nullus intellectus, cui est certum et evidens aliquam rem esse pro tempore aliquo, pro tempore posteriori potest sub certo dicere illam rem non esse nisi habeat aliquod medium virtualiter inferens notitiam illius negativae propositionis qua dicit rem non esse quae fuit prius; sed de qualitatibus sensibilibus quae nunc sunt est intellectus, vel esse potest, certus quod sunt; ergo pro tempore posteriori non debet negare ipsam esse nisi habeat aliquod medium virtualiter inferens notitiam hujus negativae. Major nota quoniam intellectus cum sit potentia rationalis non debet se mutare de extremo propositionis affirmativae ad extremum negativum nisi causa mutationis inexistente quoniam nec est principium per se notum; nam formetur hoc complexum circa rem quae prius fuit de qua dicitur quod non est, albedo non est; quaero: aut alia est tibi nota ex terminis, aut per experientiam primo ita quod sit aliquid quod experieris in te?”

pode concluir por meio de seus termos (*nota ex terminis*) ou pela força da experiência (*nota vel per experientiam*)¹³. Mais uma vez, ele não está satisfeito com o postulado da cessação dos sentidos, i. e., da visão, no caso da brancura. Empreende, entretanto, um contra-argumento mostrando que a simples cessação do ato da visão não leva necessariamente à conclusão de que nem todas as coisas são eternas; ou melhor, que a brancura não existe mais, como existia antes. Em que consiste, efetivamente, essa argumentação de Autrecourt? Tem ela prioridade conclusiva sobre os outros argumentos elaborados ao longo do capítulo *De aeternitate rerum*? Vejamos, então: a esse argumento, Autrecourt lança mão, pela primeira vez, do recurso atomista e, em seguida, como segunda forma de argumentação, desenvolve o postulado do movimento; sempre no quadro de seu probabilismo, como já foi observado anteriormente.

A tese segundo a qual a experiência é o melhor caminho de conhecimento, de acordo com a estratégia de Autrecourt, sofrerá, de alguma forma uma alteração. Ficando, portanto, como uma solução provisória. De acordo com essa tese, que poderíamos chamar de ‘empirista’, é patente que se recorre aos sentidos como forma mais satisfatória de conhecer um objeto qualquer. Este postulado é do próprio Autrecourt. Ele o constata, a partir de sucessivos exemplos, do tipo: “esta água é quente? ”; “é branca esta parede? ”; e assim sucessivamente. Quanto ao exemplo da água, recorre-se constantemente ao tato; ao passo que, com relação à cor, se recorre, evidentemente, à visão. O que Autrecourt está dizendo é, na verdade, que recorreremos com muito mais frequência aos dados dos sentidos, i.e., à experiência, para confirmar se o que é constatado é verdadeiro ou não. A experiência teria, assim, uma eficácia maior e satisfaria às exigências postas pela pergunta de cada proposição. Ao contrário, e.g., da identificação de um termo médio numa estrutura silogística, porque o intelecto não teria capacidade de representar uma conclusão para o fato de que “é presente a negrura, então não está presente a brancura”. De acordo com Autrecourt¹⁴, este tipo de proposição não pode ser representada, i.e., executada primariamente pelo intelecto. Porque, o intelecto de fato afirma: “Quando atinge a negrura, elimina-se a brancura”; e assim, ocorre com os outros dados dos sentidos, de acordo com cada objeto em relação com o dado do sentido em particular.

¹³ *Exigit ordo*, p. 199, 1. 6- 11: “*Sed non est aliquod medium inferens / notitiam hujus negative qua dicitur: res seu albedo non est, quia aut ambae propositiones illius medii sunt notae ex terminis vel per experientiam; non ex terminis probabo quia se essent notae ex terminis seu dependentes ex talibus, semper illis intellectis intelligeretur talis propositio, et sic in absentia ipsius albedinis haberet aliquis certitudinem de ea. Oportet ergo quod sit nota per experientiam ex actibus sensuum quos experimur in nobis [...].*”

¹⁴ *Exigit ordo*, p. 199, 1. 19-27: “*Sed cum quaeritur: est ista aqua calida?, statim recurrunt homines ad actum tactus; cum quaeritur: estne hic paries albus?, recurritur ad actum visus et sic in aliis. Et licet apud quosdam juvenis medium quod magis viderentur sufficere esset: quia nigredo inest; ergo albedo non; tamem istud non potest mediare primo apud intellectum quia quod intellectum dicat: adveniente nigredine tollitur albedo, hoc non est nisi quia vidit quod adveniente nigredine desinit apud sensum visus apparitio albedinis, et sic videtur quod illud medium debet dici illud in quod omnia alia tandem resolvuntur, et quod ipsum videtur sufficere.*”

Entretanto, a questão não está totalmente resolvida, pois resumindo, não é possível examinar todos os meios que poderiam ser utilizados como resposta. Usa-se, é claro, conforme sugestão do próprio Autrécourt, o argumento que for mais provável e conveniente ao problema discutido. Há um contra-argumento, em seguida; nele, encontra-se a primeira menção, de modo conciso, ao atomismo e algumas ideias rudimentares sobre o movimento, especialmente o movimento local.

III

A partir de então, a preocupação de Autrécourt pelo conhecimento empírico, i. e., *per experientiam*, no quadro da mudança (equivale a dizer: ele não é suficiente para concluir a não existência de uma coisa), (mais precisamente na cessação de uma percepção) está restrita a três modos de argumentar, sumariados. O argumento que exemplifica a impossibilidade de conclusão é o seguinte: “toda coisa que primeiro aparecia ao sentido e agora não aparece, em qualquer parte o sentido da visão volve o seu olhar, não existe; mas isso é o caso da brancura, que primeiro aparecia e agora não aparece; então, etc.¹⁵” Os três modos de argumentar (estão indicados com aparato técnico da seguinte maneira: [a.1: At] diz respeito ao primeiro argumento sobre o *atomismo*¹⁶; [a.2: Mv] diz respeito ao segundo argumento sobre o *movimento*; [a.3: Id] diz respeito ao terceiro argumento sobre a *identidade* (= fundamento do ser)). Os três, sumariados, encontram-se da seguinte forma:

[a.1: At]: Deve-se dizer que a premissa maior da proposição formulada [acima] não é verdadeira; de fato, as formas naturais são divisíveis a tal ponto, em pequenínissimas partes, que isto por si só, separado do todo, não pode exercitar a sua ação; e, assim, embora sejam visíveis quando existem na sua totalidade, quando são dispersas, ou divididas, ou isoladas, não aparecem aos sentidos¹⁷.

¹⁵ *Exigít ordo*, p. 199, 1. 36-39: “*omnis res quae prius apparebat ad sensum et modo non apparet ad quodcumque ubi sensus defigeret aspectum suum, illud non est; sed sic est de albedine quae prius apparebat et modo non apparet; ergo etc.*”

¹⁶ Cf. e.g., Peter Simons, para uma definição de átomo de acordo com a mereologia: SIMONS, Peter. *Parts. A study in ontology*. Oxford University Press: Oxford, 2003, p. 16: “*Finally we consider the predicate ‘ξ is an atom’. An atom is a individual with no proper parts; it is accordingly indivisible either in fact or in Theory, as befits the etymology of its name. Atoms in this strict mereological sense are not to be confused with atoms in the sense of physics and chemistry, which may have numerous proper parts and are far from indivisible, even in fact. Here the etymology of the name has lost touch with progress in physics; ‘atom’ is no longer a functional but a rigid term for certain natural kinds. Whether there really are mereological atoms is a unresolved question, and it is at presente difficult to see what could resolve it. The problem of atomism is discussed in greater detail below. We shall use the expression. ‘At x’ to mean ‘x is an atom’.*”

¹⁷ *Exigít ordo*, p. 199, 1. 41-45: “*dicatur ad majorem quod veritatem non continet; nam formae naturales sunt ita divisibiles in minima quod seorsum divisa a toto non possent habere actionem suam et ita licet ipsa existentia in toto videantur, dispersa tamem et divisa seu segregata non videntur.*”

[a.2: Mv]: Como a potência motriz (*potentia motiva*) em certos momentos está em ato, quando move aí, então, aparece aos sentidos; em outros momentos, ao contrário, está em repouso, e aí não aparece; mas, nem por isso afirma-se que [essa potência motriz] tenha sido destruída; assim, com base no mesmo princípio, devemos dizer de todas as outras faculdades¹⁸.

[a.3: Id]: Nenhuma coisa perde o fundamento do seu ser presente aos sentidos. De fato, vê-se no rosto de Sócrates a brancura, nos seus cabelos a negrura, e na testa uma cicatriz; todas essas coisas verás também quando se diz que Sócrates está morto; mas não verás a brancura em João, a negrura no cavalo, a cicatriz em Pedro. Objetarás: vejo algo de semelhante, dotado de identidade específica, mas não a mesma coisa na sua identidade numérica. Mas na realidade as coisas percebidas pelos sentidos e compreendidas pelo intelecto como idênticas, as coisas nas quais o intelecto, em quanto o considera, não introduz nenhuma distinção, têm um perfeito grau de identidade e diferenciam-se só pela diversidade de alguns acidentes extrínsecos¹⁹. [...].

Quanto a este conjunto de argumentos, que, em última análise, tentam mostrar que a cessação de uma percepção, não é suficiente para uma inferência da não-existência de uma coisa, pode-se considerar que [a. 1: At] introduz a discussão e o recurso utilizado por Autrécourt em sua filosofia da natureza. Este recurso é atomista. Significa que, ao rejeitar a tese aristotélica de que as coisas mudam, i.e., as coisas têm uma geração e corrupção, ou, igualmente, passam do ser ao não ser ou do não ser ao ser (*transitio de non esse ad esse, et esse ad non esse*), não é possível afirmar com certeza que as coisas são geradas ou que, simplesmente, corrompem-se. Na verdade, o postulado atomista não fornece, em nenhum momento uma certeza. Vale lembrar que, a escolha autrecuriana pelo atomismo, supostamente oriundo de Demócrito (conhecido via Aristóteles, *Da Geração e Corrupção*²⁰), é uma escolha provisória, i.e., provável. Ao dizer que as formas naturais (*formae naturales*), são divididas em partes pequenas e dispersas, não podem ser percebidas pelos sentidos, ao passo que na sua totalidade, são percebidas, Autrécourt está dizendo que a natureza como um todo é composta de átomos. Ou melhor, que tudo sendo átomo e disperso, torna-se invisível, ou imperceptível. Porém, quando unidas as partes no todo, são percebidas. Quanto à [a. 2: Mv], (resgatando, de certa maneira, uma noção de movimento, possivelmente via *Física*, *V* de Aristóteles e via pré-socráticos) Autrécourt quer saber se esse movimento (que envolve geração, corrupção, alteração, crescimento, diminuição) é uma

¹⁸ *Exigít ordo*, p. 199, l. 47-49; p. 200, l. 1-6: “*Secundus modus esset ut diceretur quod sicut potentia motiva aliquando habet actum suum, hoc est quando movet est in apparentia, et aliquando quiescit, et tunc non est in apparentia, et tamen propter hoc non dicitur quod sit corrupta. Similiter diceretur de omnibus aliis virtutibus, et tunc cum virtutes hominis [...]*”.

¹⁹ *Exigít ordo*, p. 200, l. 7-15: “*Tertius modus ut diceretur quod a nulla re subtrahitur ratio apparentiae; nam si vides in facie Socratis albedinem, nigredinem in capillis et cicatricem in fronte, haec omnia videbis quando dicitur esse corruptus, non ubi prius, sed in alio ubi ut albedine in Jobanne, nigredinem in equo, cicatricem in Petro. Sed dices: videbo simile et idem specie, sed non idem numero. Contra: a rebus quae veniunt apud sensum et intellectum ut eadem omnino, ita quod quantum de se intellectus non ponit distinctionem, non debes negare aliquem gradum identitatis nisi propter diversitatem aliquorum extrinsecorum ex quibus concludatur. [...]*”.

²⁰ ARISTOTE. *De la génération et corruption. (De Generatione et Corruptione)*. Traduction et notes par J. Tricot. Vrin: Paris, 2005. (Livre I, 1, 2 e 3).

realidade ou possui somente valor nominal. Esse movimento é o arranjo e rearranjo dos átomos no mundo natural. Quanto à [a.3: Id], Autrécourt fala de sua concepção ontológica, ou, como a literatura secundária costuma tratar, de seu pensamento anti-metafísico. Há, pelo menos, três ideias interessantes nesse argumento: fundamento do ser, identidade específica e identidade numérica. O que significam todos esses três aspectos? De fato, com a abordagem dessas questões, de modo esparso em seu pensamento, algo nos leva a crer que Autrécourt constrói, de certo modo, uma ontologia e, nesse caso, de objetos na realidade natural. Chamaremos, provisoriamente, de fundamento do ser, a substância: aquilo que não muda; cuja demonstrabilidade será questionada por Autrécourt em outra circunstância.

A argumentação de Autrécourt sobre a eternidade das coisas é bastante longa. Abordaremos, apenas alguns argumentos que nos parecem mais centrais. Deixando de lado, e.g., a discussão sobre o intelecto possível: conceito que tem sua origem no pensamento de Averróis. Após listar seus três argumentos: [a.1: At], [a.2: Mv] e [a.3: Id], Autrécourt inicia uma reflexão sobre a realidade natural. O quadro de sua reflexão a respeito da realidade natural é atomista. Esta reflexão é, na verdade, sobre o movimento. Vejamos o seu argumento, de maneira que toca no problema da “geração” e “corrupção”, “alteração” e “substância”.

Assim, entretanto, na realidade natural existe um só movimento, o local; quando a tal movimento se segue a agregação dos corpos naturais, que se conjugam reciprocamente e produzem a natureza de uma substância, se fala de geração; quando se dividem, se fala, ao contrário de corrupção; e quando, por meio do movimento local alguns corpúsculos indivisíveis se conjugam com uma substância e são tais que sua vinda não parece derivar do movimento da mesma substância, nem da sua atividade natural, então se fala de alteração. E, talvez, como o ímã atrai o ferro, assim lhe é presente uma força que une e mantém no seu liame recíproco as partículas indivisíveis, e segundo esta força tem maior vigor, aquela substância permanece mais ao tempo como tal. Se as coisas fossem assim, aquela força deveria ser definida como o princípio formal da coisa²¹.

Esta argumentação, juntamente com outra breve passagem em que Autrécourt fala do movimento local, citando o exemplo da luz, que é um conjunto de corpúsculos, forma o quadro final de uma conclusão. Isto implica em que: “os homens não podem hoje afirmar que sabem

²¹ *Exigit ordo*, p. 200, l. 47, 1-9: “*Sic ergo in rebus naturae non est nisi motus localis; sed quando ad talem motum sequetur congregatio corporum naturalium quae colliguntur ad invicem et sortiuntur naturam unius suppositi dicitur generatio; quando segregantur, dicitur corruptio, et quando per motum localem corpora atomalia <conjuguntur> cum aliquo supposito quae sunt talia, quod nec adventos ipsorum fieri videtur as motum suppositi, nec ad illud quod dicitur operatio naturalis ejus, tunc dicitur alteratio. Et forsam sicut adamas ferrum, ita est ibi unum quod connectit et retinet in tali colligatione ipsa indivisibilia, et secundum hoc quod est majoris vigoris durat illud suppositum in ratione supposita; et illud, si sic esset, diceretur quasi principium formale rei.*”

com certeza que alguma coisa passou do ser ao não ser”²². A noção de geração e corrupção está diretamente ligada à noção de movimento local. Em breves palavras, o argumento apresentado é o de uma concisa descrição da concepção atomista das coisas, ou melhor, da realidade natural reelaborada por Autrécourt. Considerando a realidade natural como tudo aquilo que está presente na natureza e cujo aparecimento não está submetido a nada artificial, essa realidade natural é portadora de um movimento: o movimento local. O movimento local opera da seguinte maneira: considerando a geração, o movimento local seguido de uma agregação de corpúsculos naturais que são conjugados reciprocamente, tem como resultado a natureza uma substância; considerando, por outro lado, a corrupção, ele consistirá na divisão desses mesmos corpos. Além disso, uma terceira instância, ligada à ideia de movimento local, pode ser representada pela alteração. A alteração, por sua vez, dado o movimento local, interferindo diretamente nos corpúsculos que são considerados indivisíveis, conjugados a uma substância, cujos movimentos não são derivados dessa mesma substância ou sequer de sua própria atividade natural.

Considerando o argumento autrecuriano de que os homens não podem afirmar que sabem hoje, com certeza, se alguma coisa passou do ser ao não ser, vejamos, para finalizar esta seção, a argumentação mais forte sobre a eternidade das coisas nesse mesmo quadro da impossibilidade da mudança. Uma vez constatada essa impossibilidade, adota-se, um argumento provável, visando justificar a eternidade das coisas. Apresentaremos o argumento na sua quase totalidade. O grosso da argumentação a respeito da eternidade das coisas, está no início do *Exigit ordo*. A partir do meio em diante, procede-se de maneira epistemológica na discussão de provas e da possibilidade do conhecimento evidente e certo de determinados objetos. Consideramos, entretanto, que nossa avaliação, deve restringir-se apenas aos argumentos diretamente relacionados à questão da eternidade, muito embora, Autrécourt não os trate de maneira isolada.

O argumento apresentado é o seguinte, retomando a tese da impossibilidade do intelecto saber, com certeza, da mudança:

Disto se conclui, se o meu intelecto deve sustentar a outra tese (isto é, que nada passa do ser ao não-ser), deve então asserir que as coisas são eternas e, sobretudo, permanentes. Se em toda realidade, de fato, a eternidade é melhor que a corrupção, então o universo aparecerá mais perfeito se se colocam as suas partes, sobretudo aquelas que permanecem, como eternas do mesmo modo em que se coloca eterno como um todo. Se, ao contrário, segundo a concessão comum, o movimento for

²² *Exigit ordo*, p. 201, l. 21-24: “*In hoc enim sit finis primi capituli quod, si homo bene natus respiciat, non ductus aliquo motu male distrabente, dicet quod homines hujus temporis non possunt dicere sub certo se scire quod aliqua res transiverit de esse ad non esse.*”

distinto do objeto que se move, talvez fosse necessário afirmar que a sua perfeição, assim como o seu ser, consiste mais na negação da permanência. Portanto, se deve argumentar assim: é necessário colocar no universo aquilo que resulta em uma sua maior perfeição, contanto que, pondo-a, não se siga alguma impossibilidade; mas se asseríssemos que as realidades naturais permanentes das quais se falou primeiro, são eternas, disso não deriva uma maior perfeição do universo; nem disso segue-se alguma impossibilidade, então, etc. [...].²³

O presente argumento de Autrécourt pode ser dividido em quatro partes. Aparentemente, essas quatro partes estão dispostas ao longo de toda discussão sobre a eternidade das coisas. Apresentam-se de forma conjunta, ligando um tema a outro, nesta ordem: (i) intelecto possível, (ii) princípio do melhor, (iii) distinção entre movimento e objeto, (iv) perfeição do universo. Cabe, entretanto, para finalizar estas observações sobre a eternidade das coisas, algumas notas sobre o mencionado argumento.

Quanto ao intelecto possível, deve-se dizer que a preocupação autrecuriana é epistemológica, i.e., como o intelecto sabe com certeza a respeito de certas proposições. A noção de intelecto funciona como a *clé de voûte* de sua arquitetônica argumentativa. Porque o intelecto é a instância cognitiva que deve responder sobre a real possibilidade das coisas serem eternas ou não. Esta noção de intelecto, presente no pensamento de Autrécourt está diretamente relacionada ao problema tal como foi posto por Aristóteles no *De Anima*; mas, com a interpretação, ou melhor, o Comentário ao *De Anima III* de Averróis ao problema do intelecto²⁴ agente e a outras questões conexas. E quanto à questão do intelecto, a passagem que une este problema às demais partes enunciadas é a seguinte: “primeiro princípio que diz que o intelecto possui o conceito do bem como instrumento de medida para quantificar os entes e, em geral, ao definir quais são as disposições nas quais se encontram [...].²⁵” Quanto ao princípio do

²³ *Exigit ordo*, p. 201, l. 24-35: “*Et ex istis videtur quod si alterum habet ponere intellectus meus, debet ponere res esse aeternas, praecipue permanentes; nam si unoquoque est melior aeternitas quam ejus corruptio, sic videbitur universum magis perfectum si ponantur aeternae suae partes, praecipue permanentes, sicut et suum esse aeternum conceditur, quia si motus distinguatur a mobili secundum intellectum commune, forsam oportet dicere quod sua perfectio magis est in negatione permanentia sicut et suum esse, ut arguatur sic: illud est ponendum in universo ex quo apparet major perfectio in universo, si ad positionem illius nulla sequetur impossibilitas; sed sic est quod ad positionem hujus quod res naturales permanentes, de quibus dictum est supra, sint aeternae, apparet major in universo perfectio; nec ex hoc sequitur impossibilitas aliqua; quare etc. [...].*”

²⁴ Veja-se, e. g., BRENET, J.B., “*Averroès et les ‘averroïstes’ dans le traité Sur l’éternité des choses de Nicolas d’Autrécourt*”, dans Caroti, S. & Grellard, C. (éd.), *Nicolas d’Autrécourt et la Faculté des Arts de Paris (1317-1340)*. Actes du colloque de Paris, 19-21 mai 2005, Quaderni di Paideia, Stilgraf Editrice, Cesena, 2006, p. 253-276. Ceonferir, especialmente, p. 257 : “ [...] *Chez Averroès l’intellect (l’intellect agent, mais aussi l’intellect matériel, sujet-substrat des pensées) est un pour tous les hommes ; il est donc immatériel, et pour cette raison, inengendré et incorruptible, c’est-à-dire éternel ; elle-même éternelle*”. Cf. Igualmente : AVERROËS. *L’intelligence et la pensée. Grand commentaire du « De anima » Livre III (429 a 10-435 b 25)*. Trad. A. DE LIBERA (Texte intégral Garnier Flammarion, 974). Garnier-Flammarion : Paris, 1998.

²⁵ *Exigit ordo*, p. 64 da edição italiana-latina: AUTRECOURT, Nicola di. *Il “Trattato”*. (Traduzione, introduzione e note a cura di Antonella Musu). Edizioni ETS: Firenze, 2009. (Por razões de incompletude documental, nessa passagem, doravante, esta edição): “*Unum principium est quod bonum est apud intellectum pro mensuram in quantificando entia et universaliter in determinando dispositiones contingentes in eis ut accipiat quod entia universi sunt rectissime disposita et quod sic res sunt sicut bonum est eas esse et sic non sunt sicut malum esset eas esse.*”

melhor, ou, como poderia ser posto, princípio de conveniência ou do bem, Autrécourt insiste na seguinte argumentação: “[...] é necessário tomar como medida de avaliação o bem, enquanto por sua estrutura o bem e o fim, pelo fato de existir alguma coisa e não o contrário, explica-se assim: é melhor que exista alguma coisa como esta e não o seu contrário. E, assim, em todos os outros casos.²⁶” De fato, arremata Autrécourt, “é melhor, como parece, que todo ente seja eterno do que não o seja”. Quanto à distinção entre movimento e objeto, ele oferece uma pista, já no final do seu primeiro capítulo do *Exigit ordo*. Considerando ainda a discussão sobre a eternidade das coisas, aplica-se a seguinte argumentação sobre o movimento: não se pode demonstrar que alguma coisa se move sem ser constringido a dizer que se move sempre. Dado que, segundo Autrécourt, não é válida a inferência: “não se vê o movimento, portanto o objeto não se move, como ocorre na roda (roda dentada ou engrenagem; em alusão ao mecanicismo. Lembrando que sua concepção da causalidade é mecanicista e linear, tal qual o exemplo do funcionamento mecânico de um relógio aos moldes do século XIV) do relógio que se move sem que se veja o seu movimento”. A resposta oferecida é a seguinte: “se se fala de um objeto perceptível que se move em movimento retilíneo, sabemos que não se move porque o percebemos neste mesmo lugar primeiro e agora; entretanto está aqui agora e era primeiro, e portanto não está em outro lugar, como se demonstrou primeiro”. Ainda sobre o movimento, Autrécourt oferece um exemplo de realidades que são movidas por um movimento circular. Cita o seu exemplo da roda dentada do relógio para observar a mudança: “Se, ao contrário diz ele, se fala de uma realidade que se move por um movimento circular, então não é certo que se mova, a menos que isso não apareça de um fato que seja constatado depois: por exemplo, se se faz um sinal na roda do relógio, depois de se mover um pouco, ver-se-ia que o sinal mudou de posição²⁷”. O último ponto, i.e., a quarta parte do argumento consiste em definir o que se

²⁶ *Exigit ordo*, p. 2002, 1. 16-22: “Unde esto quod aliquid aliud universi quod est perfectius, verum est tamen quod nihil est in universo quod sit simpliciter imperfectum quin sit melius ipsum non esse; nam oportet constituere in universo bonum pro mensura cum habeat rationem finis. Unde quare hoc plus est hoc quam suum oppositum non redet causam quia melius est hoc esse quam suum oppositum, et sic in allis.”

²⁷ *Exigit ordo*, p. 114 da edição italiana-latina (por razões de incompletude documental, nessa passagem, doravante, esta edição): “Sed adhuc dubitatur ex alio, quia secundum hoc non posset probare de aliquo quod movetur quin semper moveretur, quia non sequitur: non apparet moveri, ergo non movetur, ut in quadam rota quae est in horologio quae movetur, nec apparet; et dico quod vel tu loqueris in aliquo suppositio sensibili quod movetur motu recto, et tunc scitur non moveri quia apparet hic nunc et prius; ergo est hic nunc et prius, et ita non alibi ut supra; vel in illo quod movetur motu circulari; tunc non est certum omnino an moveatur si non appareat ex postfacto, ut si in illa rota quae est in horologio poneretur signum aliquod, tunc apparet mutatum esse cum motus prius infuisset.”

entende por perfeição do universo, visando dois princípios enunciados por Autrécourt, a saber: “o universo é sempre e uniformemente perfeito”²⁸.

IV

Postas as observações concernentes à noção de eternidade das coisas em Nicolau de Autrécourt, convém elencar algumas considerações finais sobre o tema tratado. Lembrando que boa parte da discussão e argumentação sobre o mencionado assunto, não fora diretamente abordado por razões de enfoque: preferiu-se ressaltar o aspecto ontológico, e de filosofia da natureza dos argumentos, bem como sua estratégia argumentativa. Assim, considera-se, o seguinte.

Em primeiro lugar, deve-se considerar que a noção de eternidade, do ponto de vista autrecuriano, está fundada na ideia da invidência da mudança (*non potest evidenter ostendî*). Esta, por sua vez, questiona a argumentação aristotélica da mudança; e, portanto, torna indeterminada a doutrina de que as coisas na realidade natural possuem uma geração e uma corrupção. Enfim, que as coisas na realidade natural alteram-se, em seus mais variados aspectos. Autrécourt não concorda com esta tese aristotélica, como tentamos mostrar em alguns argumentos. Busca, por um rigoroso processo de argumentação, mostrar que a melhor forma de se justificar a eternidade das coisas, em contraponto com a filosofia da natureza e a ontologia aristotélica é a tese atomista: da agregação e desagregação dos átomos eternos. Tal tese atomista é uma estratégia que se inscreve dentro do seu probabilismo, que é, como já foi dito, uma alternativa provisória.

Em segundo lugar, quanto à eternidade e perfeição do universo, é melhor que seja assim porque a natureza não faz nada em vão. O outro ponto ainda, segundo Autrécourt, que a eternidade das coisas pode ser justificada pelo desejo natural dos homens em aspirar que as coisas sejam eternas. Assim, não parece que um desejo universal possa ser em vão na natureza; se assim o fosse, a ordem do universo a qual todos desejam, i.e., o que mais poderia ser-lhes contraditório, ou inconsistente. Deste modo, nada mais claro em perceber que “todo homem de fato deseja a eternidade do próprio ser e a essa tende por natureza” (*Desiderat enim omnis homo aeternitate sui et in eam naturaliter tendit*)²⁹.

²⁸ *Exigît ordo*, p. 114 da edição italiana-latina (por razões de incompletude documental, nessa passagem, doravante, esta edição): “*Quantum principium est istud, quod universum est semper aequaliter perfectum, quia si fieret declinatio ad aliquidem gradum [...].*”

²⁹ *Exigît ordo*, p. 203, l. 43-48: “*Desiderat enim omnis homo aeternitate sui et in eam naturaliter tendit; unde circumscribe omnem legem positivam et proponere communitati hominum quod ipsi desinente esse ad modum equorum de quibus aestimant quod simpliciter desinunt naturaliter, tristabuntur et videbitur eis quod non sit nisi ludus baterelorum, modo est modo est, or i est, or n'i est une.*”

Referências bibliográficas

- AUTRE COURT, Nicola di. *Il "Trattato"*. (Traduzione, introduzione e note a cura di Antonella Musu). Edizioni ETS: Firenze, 2009.
- O'DONNELL, J. R. « Nicholas of Autrecourt », *Mediaeval Studies*, 1 (1939), 179-280. *Exigit ordo executionis et Quaestio Utrum visio creature rationalis beatificabilis per Verbum possit intendi naturaliter*.
- GRELLARD, C. *Correspondance. Articles condamnés*. Vrin : Paris, 2000.
- BIARD, J. « Nicolas d'Autrecourt et Gautier Burley », dans Caroti, S. & Grellard, C. (éd.), *Nicolas d'Autrecourt et la Faculté des Arts de Paris (1317-1340). Actes du colloque de Paris, 19-21 mai 2005*, Quaderni di Paideia, Stilgraf Editrice : Cesena, 2006, p. 299-318.
- BOTTIN, F. « La polemica contro i moderni loyca (G. di Ockham e N. di Autrecourt) nella Decas loyca di Leonino di Padova ». *Medioevo*, 4 (1978), 101-143.
- BRENET, J.B. *Averroès et les 'averroïstes' dans le traité Sur l'éternité des choses de Nicolas d'Autrecourt*, dans Caroti, S. & Grellard, C. (éd.), *Nicolas d'Autrecourt et la Faculté des Arts de Paris (1317-1340). Actes du colloque de Paris, 19-21 mai 2005*, Quaderni di Paideia, Stilgraf Editrice : Cesena, 2006, p. 253-276.
- CAROTIS, S. « 'Or i est, or n'i est une'. Nicolas d'Autrecourt et le *ludus baterellorum* ou de la génération et de la corruption », dans *Chemins de la pensée médiévale. Etudes offertes à Zénon Kaluza*, P. Bakker, E. Faye, C. Grellard (éd.), Turnhout : Brepols, 2002, 135-168.
- _____. « Nicolas d'Autrecourt, la génération, la corruption et l'altération », dans Caroti, S. & Grellard, C. (éd.), *Nicolas d'Autrecourt et la Faculté des Arts de Paris (1317-1340). Actes du colloque de Paris, 19-21 mai 2005*, Quaderni di Paideia, Stilgraf Editrice : Cesena, 2006, p. 219-252.
- CELEYRETTE, J. « L'indivisibilisme de Nicolas d'Autrecourt dans le contexte parisien des années 1330 », dans Caroti, S. & Grellard, C. (éd.), *Nicolas d'Autrecourt et la Faculté des Arts de Paris (1317-1340). Actes du colloque de Paris, 19-21 mai 2005*, Quaderni di Paideia, Stilgraf Editrice : Cesena, 2006, p. 195-218.
- Dal Pra, M., « La fondazione dell'empirismo e le sue aporie nel pensiero di Nicola di Autrecourt », *Rivista critica di storia della filosofia*, 7 (1952), 389-402.
- GRELLARD, Christophe. *Croire et savoir. Les principes de la connaissance selon Nicolas d'Autrecourt*. Vrin : Paris, 2005.
- KALUZA, Zenon. « Eternité du monde et incorruptibilité des choses dans l'« Exigit ordo » de Nicolas d'Autrecourt », in G. Alliney, L. Cova (a cura di), *Tempus, aevum, aeternitas. La concettualizzazione del tempo nel pensiero tardomedievale*, L. S Olschki, Firenze, 2000, 207-240.

_____. « La récompense dans les cieux. Remarques sur l'eschatologie de Nicolas d'Autrecourt », in *Księga pamiątkowa per części Profesora zdzisława Kuksewicz* [Mélanges offerts au professeur Z. Kuksewicz], wydawnictwo uniwersytetu łódzkiego, Łódź, 2000, 79-104.

VIGNAUX, P., « Nicolas d'Autrecourt », *Dictionnaire de théologie catholique*, 11 (1931), 561-587.

ARISTOTE. *De la génération et corruption. (De Generatione et Corruptione)*. Traduction et notes par J. Tricot. Vrin: Paris, 2005. (Livre I, 1, 2 e 3).

AVERROÈS. *L'intelligence et la pensée. Grand commentaire du « De anima » Livre III (429 a 10-435 b 25)*. Trad. A. DE LIBERA (Texte intégral Garnier Flammarion, 974). Garnier-Flammarion : Paris, 1998.

TOWNSLEY, A.L. *Nicholas of Autrecourt as anti-metaphysician: the principles of the good and the eternity of things in the Exigit ordo executionis. Giornale di Metafisica*, 31 (1976), 133-147.

PAQUÉ, R. *Das Pariser Nominalistenstatut. Zur Entstehung des Rationalitätsbegriffs der neuzeitlichen Naturwissenschaft, Quellen und Studien zur Geschichte der Philosophie* 14, Berlin: W. de Gruyter 1970, Kapitel 6, 168-249. (Tradução francesa E. Martineau, *Le statut parisien des nominalistes*. PUF: Paris, 1985).

Universidade Católica de Petrópolis
Centro de Teologia e Humanidades
Rua Benjamin Constant, 213 – Centro – Petrópolis
Tel: (24) 2244-4000
synesis@ucp.br
<http://seer.ucp.br/seer/index.php?journal=synesis>



VALADARES, Jeferson da Costa. Observações sobre a eternidade das coisas em Nicolau de Autrecourt. *Synesis*, v. 6, n. 2, dez. 2014. ISSN 1984-6754. Disponível em: <http://seer.ucp.br/seer/index.php?journal=synesis&page=article&op=view&path%5B%5D=652>. Acesso em: 30 Dez. 2014.
