

## O corpo e o acto voluntário em Pedro Hispano Portugalense

Este primeiro estudo sobre o acto voluntário em Pedro Hispano centra-se em particular num dos seus aspectos problemáticos: o acto apetitivo sensível, aquele onde o corpo se impõe como causa e beneficiário do agir e que parece furta-se ao império do intelecto e da vontade, faculdades da alma que no homem determinam, respetivamente, a possibilidade do conhecimento verdadeiro e do acto livre. Pedro Hispano trata o problema do agir animal no livro VIII, «De uirtutibus sensibilibus motivis», da *Scientia libri de anima*<sup>1</sup>. O livro XI, sobre as faculdades motivas intelectivas («De uirtutibus motiuis intellectiuis»), integra a discussão do agir humano no plano da vontade enquanto relacionada com o conhecimento, a liberdade e a responsabilidade. Uma vez que é o plano da vontade que consuma a acção volitiva própria do homem, este também será referido.

---

<sup>1</sup> Pedro Hispano, *Scientia libri de anima*, ed., introd. notas Manuel ALONSO ALONSO, (Pedro Hispano, Obras Filosóficas, 1) C.S.I.C., Madrid 1941, 2ª ed.: Juan Flors editor, Barcelona 1961 (cita-se a partir desta segunda edição, indicando o livro e o capítulo, seguido da indicação da página e linhas). Sobre a questão das obras atribuídas a Pedro Hispano cfr. J.M.C. PONTES, *A obra filosófica de Pedro Hispano Portugalense. Novos problemas textuais*, Instituto de Estudos Filosóficos, Universidade de Coimbra, Coimbra 1972, e o estudo J.F. MEIRINHOS, «Petrus Hispanus Portugalensis? Elementos para uma diferenciação de autores», *Revista Española de Filosofia Medieval*, 3 (1996) 51-76, onde contesto a visão tradicional da unidade deste autor, propondo uma diferenciação entre vários Pedros Hispanos, um dos quais é justamente o autor da *Scientia libri de anima*, que haveria que distinguir quer do médico homónimo, quer do papa João XXI, ou Pedro Julião de Lisboa.

Desde o prefácio da *Scientia* encontramos constantemente repetido que a “caligem” da corporalidade obscurece a espiritualidade da alma e a sua semelhança com as substâncias espirituais<sup>2</sup>. O corpo e a matéria, são, no caso do homem, vistos como um decisivo obstáculo à realização plena da actividade própria da alma constituindo, portanto, um impedimento para alcançar os fins últimos do homem. Paradoxalmente esta mesma obra oferece uma minuciosa exposição da fisiologia humana e das inter-relações entre as diferentes potências da alma e os órgãos do corpo e a sua totalidade, o que lhe garante uma certa autonomia funcional, sobretudo se a considerarmos na sua dimensão zoológica e fisiológica.

Evocando o título deste colóquio, relembremos que para *Pedro Hispano* a natureza humana é composta de duas substâncias: uma material, o corpo, e outra espiritual, a alma. A alma «relativamente ao corpo é o seu princípio formal completo» (p. 17, 2-3), ou acto que o realiza (*forma ac perfectio corporum dicitur*, p. 18, 13), embora não seja uma substância separada, mas sim conexas à própria existência material do corpo (p. 18, 7-8)<sup>3</sup>. De um modo que ilustra melhor como a alma é o princípio causal que permite explicar os processos fisiológicos que o corpo realiza, diz Pedro Hispano: «a alma é em si mesma perfeição (*perfectio intrinseca*), porque é o princípio intrínseco que realiza/completa o corpo e é raiz de todo o movimento e operação no corpo» (p. 19, 1-3)<sup>4</sup>. Pedro recupera uma metáfora de origem platónica que pretende sublinhar a superioridade (e mesmo a exterioridade) da alma face ao corpo<sup>5</sup> que é o seu instrumento (p. 22, 5-7), instrumento que é dirigido pela alma como o marinheiro pilota a sua nave ou o príncipe governa a sua cidade (p. 17, 24). Por outro lado, nem mesmo há vida sem

---

<sup>2</sup> O presente estudo centra-se na *Scientia libri de anima*, deixando-se para a investigação de doutoramento em que este trabalho se insere o cotejamento com o *Comentário sobre o De anima* atribuído ao mesmo autor e também editado por Manuel Alonso: Pedro Hispano, *Comentário al de Anima de Aristoteles*, CSIC, Madrid 1944. Para uma excepção ver notas 10-11.

<sup>3</sup> Aliás quanto à sua origem, a forma superior da alma, o intelecto, não provém do corpo, mas é produzido e infundido directamente pelo Criador num corpo quando este já possui a adequada disposição para o receber. Sobre as discussões em torno da origem da alma até ao século XIII e a discussão dos dois comentários ao *De animalibus* atribuído a Pedro Hispano, cfr. J.M.C. PONTES, *Pedro Hispano Português e as controvérsias doutrinárias do século XIII. A origem da alma*, Instituto de Estudos Filosóficos, Universidade de Coimbra, Coimbra 1964.

<sup>4</sup> Pela sua união ao corpo constitui-o como substância; pelas suas faculdades aplicadas às partes do corpo as operações emanam dela própria (I 2; p. 19, 4-7).

<sup>5</sup> Entenda-se o corpo que tem a vida em potência (o corpo inorgânico nunca poderá ser instrumento da alma neste sentido).

conexão de ambas e mesmo o intelecto, a mais espiritual de todas as faculdades da alma, necessita de certa forma do corpo para poder realizar os seus dois fins próprios: o conhecimento e a acção<sup>6</sup>.

A *Ciência do livro da alma* de Pedro Hispano propõe uma minuciosa explicação<sup>7</sup> do homem nos seus aspectos fisiológicos e gnosiológicos, tendo sempre como problema de fundo a sua natureza composta de corpo e de alma. É precisamente a necessidade de evidenciar que não há qualquer contacto entre a pura espiritualidade do intelecto e a materialidade do corpo que Pedro diversifica os níveis ou potências da alma, que permitem não só explicar a totalidade de todos os factos observáveis no corpo, como, sobretudo, permitem separar a parte superior da alma (o intelecto) relativamente ao corpo, enquanto que as potências inferiores da alma (sensitiva, vegetativa, nutritiva), essas sim estão ínsitas e dirigem o corpo com proximidade. Por esta razão, Pedro é um claro defensor da existência de uma pluralidade das formas na alma, em que as inferiores se explicam pela ordenação para as superiores e da orientação que delas recebem.

A alma não é corporal, não ocupa um local no corpo (está ausente do corpo mas está omnipresente no corpo enquanto totalidade), não é dotada de movimento corporal, contudo pode causar o movimento do corpo. Quais são então as diferenças entre a mutabilidade própria do corpo e a mutabilidade própria da alma?

Este extenso manual de psicologia (em 13 livros de cerca de 500 páginas na edição moderna) procede de um modo particular, porquanto o seu autor, abdicando de fazer a sua própria doutrina<sup>8</sup>, prefere acumular definições de diferentes proveniências, evitando cuidadosamente identificar ou citar os seus autores<sup>9</sup>. Com a dificuldade acrescida de este ecletismo se disfarçar sob a propositada omissão das suas fontes e querer à força conciliar autores inconciliáveis.

O problema do agir humano é tratado nas duas obras sobre a alma atribuídas a Pedro Hispano, mas de modos ligeiramente diferentes e com extensão diversa.

Pedro Hispano no *Comentário sobre o De anima* aborda de modo breve e lateral a questão da acção da alma<sup>10</sup> e da relação da alma com o corpo no agir

<sup>6</sup> Nesta comunicação procurarei cingir-me a este último aspecto, a psicologia da actividade.

<sup>7</sup> Pedro trata duas vezes os mesmos problemas e as mesmas faculdades da alma, primeiro de um modo geral ou sintético (Tr. II), seguidamente de um modo especial ou descritivo (Tr. III-XI).

<sup>8</sup> Fazendo-o, o autor mobiliza «escassa elaboração doutrinal» (GILSON, 1955, p. 231).

<sup>9</sup> Este também é o procedimento de Avicena no seu *Liber de anima seu sextus de naturalibus*.

<sup>10</sup> Em I, lect. 15, q. 6: «utrum anima moveatur aliquo modo motu locali», Pedro Hispano, *Comentário al de Anima de Aristoteles*, ed. cit., pp. 481-483. O texto conhecido deste comentário

humano, numa perspectiva aristotélica, reduzindo ao mínimo a explicação da causa da acção. Mas, a posição do autor é um pouco desconcertante, porque admite um certo movimento espacial da alma: «a alma move o corpo pelo movimento local e como move o corpo pelo movimento local e de algum modo, segundo a apreensão, move-se para o local para o qual move o corpo; move-se dirigindo-se a si mesma e dirigindo-se a si dirige o corpo para um determinado local, e assim move-se desde um local por tendência (*per intensionem* / tendendo para) e move o corpo. De facto, o movimento corporal e o local [ou posição] (*locus*) atribuem-se ao corpo, não à alma. Ora, deste modo, o movimento pelo qual a alma tem o movimento corporal não é propriamente um movimento, mas é um movimento de tendência (*intensionis*) e é espiritual. Além disso, [em sentido próprio] o movimento corporal apenas pertence ao corpo. Daí que a alma, antes de mover o corpo para um local, estima (*estimat*) aquela local e estima-se (*estimat se*) a si mesma naquele local antes mesmo de lá estar e por esta estimativa (*estimatione*) dirige o corpo para o lugar, por exemplo: se alguém quer ir a Roma, a sua alma primeiro estima (*estimat*) aquele local de Roma e move-se para ele tendendo (*intendendo*) e estimando ele mesmo e depois move o corpo para ele»<sup>11</sup>.

Temos então esta sequência que conduz ao movimento corporal: a alma estima (antecipa) e por essa estimativa faz mover o corpo, movendo-se com ele. É como se a alma usasse o corpo para se mover. Este movimento da alma não é corporal (este é apenas próprio do corpo), é sim um «movimento espiritual», isto é, segundo a *intensio* (intenção/vontade) e a apreensão que é o que é próprio da alma quando se move e dirige. «De facto, assim que apreende o lugar imediatamente estima (*estimat*) o modo da via para o lugar e dirige-se por estimativa (*per estimatione*) para ele e estima-se estar naquele lugar antes de lá estar e segundo esta estimativa dirige e move o corpo para o lugar e por isso se diz que move localmente o corpo segundo esta estimativa» (*ad rationes*, 482,34 - 483,4). Portanto, o movimento corporal local compete ao corpo enquanto seu sujeito no qual existe (*subiecto in quo est*) e compete à alma enquanto princípio que regula e concretiza e intensiona (*sicut principio regulanti, et effectivo et intendenti*, idem, 7-10). Portanto a alma apenas participa do movimento local porquanto move o corpo localmente.

---

incompleto não abrange o livro III do *De anima*, pelo que não são directamente discutidos os problemas sobre o agir dos respectivos cap. 9-11.

<sup>11</sup> Pedro Hispano, *Comentário al de Anima de Aristoteles*, ed. cit., I, lect. 15, q. 6, Solutio, p. 482, 11-28.

Retomemos agora a *Sicentia libri de anima* que discute a psicologia do agir introduzindo elementos estranhos a esta tradição aristotélica agora resumida, elementos esses que eram bem conhecidos dos teólogos do seu tempo. O que é então a acção animal e como é que ela é aí explicada? Para que o acto de apreensão não seja frustrado ou fique incompleto, é necessário que exista nos animais uma potência motora para que com o seu concurso sejam alcançadas as coisas apetecíveis (i.e. as que devem ser escolhidas) e repelidas as que se devem evitar (VIII 1, 277, 14-16). Seguindo a posição aristotélica, a alma define-se pelo conhecimento e pelo movimento (p. 278). Ora, há três movimentos que nos animais emanam da alma: 1º: a vida (movimento primeiro e universal, contínuo e uniforme); 2º: inclinação própria de cada faculdade e de cada órgão para o seu acto próprio; 3º: o que procede da faculdade motiva, ou vontade (278, 8-14).

A apreensão não consegue por si causar o movimento (porque é apenas receptiva das “impressões dos objectos”), pelo que existe uma potência motiva dela distinta.

Contudo não estão separadas, pelo contrário: «O acto das faculdades apreensivas ordena-se para o trabalho (*officium*) das motivas, na obra das quais se realizam as acções delas; de facto, o conhecimento, de cujo acto provém o desejo (*desiderium*), completa-se plenamente na execução dos actos», que se concretizam pela obtenção da coisa desejada e a recusa da horrível» (279, 5-11).

Tal como para Aristóteles, o órgão fundamento primeiro desta potência é o coração, mas, acrescenta Pedro, o cérebro é a sua sede imediata, do qual, por intermédio dos nervos motores, emanam as operações dos sentidos e do movimento, difundindo-se depois aos membros, onde se exerce depois o movimento por dilatação e contracção (p. 279, 20-28), daí que a faculdade motiva sensitiva tenha duas diferenças: a imperativa do movimento (é causa do movimento em direcção as coisas desejadas concebidas pela apreensão) e a executiva do movimento (produz o movimento).

Pedro descreve a acção sensível como resultado de uma perfeita coordenação entre as faculdades apreensivas interiores e as faculdades motivas interiores. Propondo mesmo a sua duplicação de funções dos sentidos internos. A imaginativa (o sentido interior receptivo das formas sensíveis) e a estimativa (o sentido interior receptivo das intenções insensíveis conexas aos sensíveis) quando ajuízam (por composição e divisão) sobre as formas e as intenções *são apreensivas*; mas, quando deliberam a escolha ou a rejeição e levam a agir *são motivas*. Daí a existência de uma *potência dispositiva dupla*:

— a imaginativa (no homem é cogitativa porque está sob a direcção

do intellecto) que considera as formas sensíveis, da qual se segue o prazer, o horror e o apetite (o seu órgão é a parte anterior da superior da célula média do cérebro) (281, 6-28).

- a estimativa (no homem é estimativa racional porque está sob a direcção do intellecto) que sobre o seu objecto exerce a escolha ou a rejeição (o seu órgão é a última sumidade da célula média do cérebro e a sua acção exerce-se por influência nos nervos motivos) (281, 19-282, 6).

Desta faculdade dispositiva resultam muitos actos nos animais: edificação de ninhos pelas aves, constituição do mel e do domicílio das abelhas, constituição dos celeiros das formigas, etc. De facto ela dirige toda a acção nos animais, mas no homem é a intellectiva que governa.

Sem entrar neste pormenor, convém ter presente que existe ainda na alma sensitiva uma potência afectiva, relacionada com as afecções/paixões da alma, as quais resultam quer de impressões das coisas exteriores, quer das concepções das coisas interiores, e que geram movimentos internos (VIII 3). Como as afecções advêm ao corpo pela apreensão são próprias de ambas (i.e. do composto e não apenas de um deles). *Afecções espirituais*: imaginação, desejo, ira, gáudio e restantes acidentes da alma. *Afecções corporais*: sono, vigília, etc. *Afecções comuns*: dor, riso, choro, etc. Mas, se algumas existem em todos os animais, outras só estão presentes nos mais perfeitos, como as que no homem se coadunam ao intellecto (cfr. VIII, cap. 4, que termina com uma minuciosa lista das afecções da alma sensível, todas elas individualmente definidas).

A realização das potências motoras ocorre na acção (ou sua execução actual), daí que exista a *potência motiva executiva* do movimento, enxertada/ínsita nos membros e que concretiza as inclinações e disposições e realiza as escolhas e rejeições (o seu fundamento é o coração, a sua origem segunda é o cérebro, mas na execução do acção intervêm todos os componentes do corpo: nervos, veias, artérias, carne, ossos, cartilagens; move-se toda a máquina (*tota machina*) por distensão e contracção pelo coração e ligamentos) (VIII, 5). A locomoção ou marcha apenas existe nos animais mais perfeitos (VIII, 6). O movimento por dilatação e contracção nos animais imperfeitos, apenas dotados de tacto. Encontramos aqui elementos directamente retirados das classificações zoológicas de Aristóteles.

A liberdade não existe na potência vegetativa, nem na sensitiva (porque estão envoltas em nexos materiais), daí que os seres vivos não tendem livremente para

os seus objectos, mas sim por compulsiva inclinação natural (*naturali inclinatione compulsiva*, XI 8; 445, 23).

A liberdade está apenas na potência intelectual, que caracteriza e distingue o homem, único que a possui de entre todos os animais. Tal como a potência sensitiva, também esta integra apreensão e movimento. Pela apreensão ergue-se no conhecimento e contemplação das coisas, pelo movimento prolonga-se na acção e completa-se na aquisição das virtudes, pelas quais se ganha o dote da felicidade (cfr. XI, prol.). Este movimento não resulta do intelecto especulativo que apenas discerne a verdade. Mas, ao prolongar-se na acção devém intelecto prático (430, 14-16), ademais a verdade especulativa adapta-se ao bem prático (431, 6-7). O princípio do seu movimento é a apetitiva intelectual (430, 27).

O verdadeiro objecto das faculdades (*virtutes*) motivas é o bem, que cai no apetite, porque é desejado por todas (432, 14-16): «Uma vez que a apetitiva intelectual no seu estado se dirige simplesmente para o verdadeiro e fixo bem, persevera sempre rectamente no desejo. Mas quando decai do seu estado e é conduzido pelas faculdades inferiores enfraquece-se pelo desejo do bem aparente» (432, 33 - 433, 1).

Por isso a fantástica apetitiva que age por desejo do bem aparente pode inclinar-se para a rectidão ou para a irrectidão (433, 8-11).

A vontade ordena-se para as coisas apetecíveis externas, daí que se diferencie de acordo com a diversidade destas. São de cinco tipos:

<b>Segundo</b>	<b>É:</b>
O que é necessário ao homem	vontade natural
Os prazeres indevidos	vontade sensual (sensualidade)
As acções humanas	vontade activa (sobre assuntos humanos)
A rectidão / afecções honestas	Sindérese
O desejo do sumo bem	Heclisis ou theophilosia

Da faculdade motora intelectual resulta o acto voluntário e o acto involuntário, ambos consistindo numa acção e numa afecção. O voluntário resulta de um conhecimento certo ou da indústria natural, o involuntário resulta de violência ou de ignorância.

É por isso indispensável fazer a caracterização de cada um dos aspectos ordenadores do apetecível externo:

- a) *A vontade natural* (XI, 4): adequada ao regime e subsistência natural do

homem, garantindo a sua subsistência e conservação. É um desejo racional por natureza<sup>12</sup>. Possui um aspecto para o corpo e outro para a alma. A que se ocupa dos desejos naturais do corpo tem três aspectos:

- relativo à vida e sua conservação
- relativo à direcção certa da apreensão e do movimento
- relativo aos hábitos adquiridos, como os conhecimentos e as virtudes

Também a vontade natural do corpo possui três aspectos:

- conservação e conservação e manutenção da vida do corpo
- relativo à perfeição das acções naturais e animais
- relativo à prossecução de toda as coisas que se ordenam para a constituição e conservação da máquina humana (comida, bebida, etc.).

b) *A vontade sensual* (XI, 5): apetite intelectual inclinado para os deleites sensuais, desviando-se do intelecto satisfaz-se no amplexo das coisas temporais e traz um deleite ilícito. Refere-se, portanto, ao bem aparente e mutável. Mas, o vigor da razão eleva-a para o desejo imutável e sempiterno do bem.

c) *A vontade activa* (XI, 5): apetite inclinado para a para a prossecução do que cabe no âmbito da acção humana, quer o que esteja dentro das possibilidades humanas de realização, quer o que não esteja<sup>13</sup>. O que está dentro da ordem natural são alcançáveis pelo *consilium* (a verdade procura o que deve alcançar), *iudicium* (consideração precisa do que se pretende), *dispositio* (deliberação de execução, com base no *consilium*), *sententia* (consentimento determinado após a consideração e a deliberação), *electio* (aceitação por escolha entre duas coisas distintas), *usus* (execução final). De certo modo trata-se de uma faculdade que recupera a teoria aristotélica da decisão. A vontade realiza-se quando alcança o seu fim, após cuja obtenção se aquietam todos os apetites. O apetite dos impossíveis mais difícil ou raramente é satisfeito (XI, 6).

---

<sup>12</sup> Para Máximo o Confessor, Cristo possui esta vontade humana, cfr. R.-A. GAUTHIER, «Saint Maxime le Confesseur et la psychologie de l'acte humain», *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, 21 (1954) 51-100, cfr. pp. 78-79.

<sup>13</sup> Segundo Máximo o Confessor, Cristo não pode pecar porque não possui esta vontade pecaminosa, cfr. GAUTHIER, «Saint Maxime le Confesseur et la psychologie de l'acte humain», art. cit., p. 78.



d) *A sindérese* é um mais elevado grau de desejo. É o inato desejo da verdade e do bem existente na alma e que simultaneamente é a rejeição do mal. Regula-se pela rectidão da razão e da sua acção procedem os rectos costumes para que na vida a alma se torne louvável (XI, 7). Tem um complemento ou mais elevada realização na *theophilosia* (XI, 8).

e) *Livre arbítrio* (XI 9). A liberdade é o que torna o homem mais semelhante ao criador, daí que se ela decaí (*lapsa libertas* que é um certo poder do mal) conduz o homem à escravidão. É uma *faculdade activa e puramente intelectual*: «A escolha proporciona o arbítrio da razão, a liberdade proporciona a livre inclinação da vontade» (XI 9). O máximo poder humano existe quando os actos da vontade (apetite, consenso, arbítrio, indagação, escolha, ímpeto, execução do acto) decorrem com liberdade, isto é quando não são condicionados, nem se submetem a qualquer tipo de nexos naturais. Mas, apesar de naturalmente ordenada para o bem, também possui (sob certas condicionantes naturais) a liberdade de querer o mal (caso em que se afasta do sumo bem que é o seu fim). Contudo a mais digna e perfeita liberdade da vontade é a que não pode ser contrariada pela natureza.

Vemos, assim, que Pedro Hispano se afasta e amplifica Aristóteles e Avicena. Fá-lo inspirando-se em outras fontes, nomeadamente em autores da patrística grega e latina, onde a questão da vontade, por influência da discussão de problemas teológicos, ganha contornos bem definidos, mas que a escolástica universitária tenderá a matizar, prevalecendo a tradição aristotélica. A principal destas fontes parece ser João Damasceno (um cristão da Damasco ocupada pelos árabes, c. 675-†679) que no *De fide orthodoxa*<sup>14</sup> trata o problema do homem precisamente na perspectiva da sua acção, não só pela perspectiva das afecções mas também da vontade (cap. 26-42). E os capítulos desta obra sobre o homem retomam abundantemente o *De natura hominis*<sup>15</sup> de Némésio de Emesa (séc. V),

<sup>14</sup> John Damascen, *De fide orthodoxa. Versions of Burgundio and Cerbanus*, Ed. by Eligius M. BUYTAERT, The Franciscan Institut – E. Nauwelaerts – F. Schönungh, St. Bonaventure (New York) – Louvain – Paderborn 1953, obra traduzida para latim pelo menos duas vezes no século XII, é a terceira parte de uma obra mais vasta intitulada *Fonte do conhecimento*.

<sup>15</sup> Obra também traduzida para latim no século XII e que provavelmente Pedro Hispano também usou, Némésius d’Emèse, *De natura hominis. Traduction de Burgundio de Pise*, ed. G. VERBEKE – J.R. MONCHO, (Corpus latinum commentariorum in Aristotelem graecorum. Supplementa 1), Peeters, Leuven 1975.

e o pensamento de Máximo o Confessor (nomeadamente na *Primeira carta a Marinus* e na *Disputa com Pirro*, c. de 645-646)<sup>16</sup> a propósito do acto humano<sup>17</sup> e em particular da vontade e problemas conexos<sup>18</sup>.

Mas, estes contributos provenientes da tradição teológica cristã serão integrados por Pedro Hispano no estudo das faculdades motivas intelectivas e não no das faculdades motivas sensitivas, onde continua a ser predominante a influência de Aristóteles e Avicena, com mais alguns textos médicos. De facto, Pedro, na esteira de um tratamento que vinha sendo dado à questão desde o século XII, distingue claramente a acção sensitiva da acção intelectual.

### Conclusão

A psicologia da *Scientia* é nitidamente mais dualista que a de Aristóteles, não só por influência de toda a tradição cristã (agostiniana ou de influência da patrística grega), mas também de Avicena. Após a dupla digressão que o levou a incluir na psicologia do agir nas faculdades que não se encontram em Aristóteles, nem em Avicena, Pedro reforça a ideia que levou Aristóteles a criticar Sócrates, segundo o qual o mau é mau por ignorância e não deliberadamente. Colocando no princípio da acção o apetite, Aristóteles pode afirmar que o que faz o homem mau

---

<sup>16</sup> Sobre Máximo o Confessor, para além do estudo já citado de René-Antoine Gauthier, cf. P. VAN DEUN «Maxime le confesseur. État de la question et bibliographie exhaustive», *Sacris erudiri* 38 (1998-1999) 485-573; no índice temático na entrada “vontade (thelema, thelesisis, gnome, proairesis, orexis)” são indicadas diversas obras, de entre essas: I.-H. DALMAIS, «Le vocabulaire des activités intellectuelles volontaires et spirituelles dans l’anthropologie de S. Maxime le Confesseur», in *Mélanges offerts à M.-D. Chenu* (Bibliothèque thomiste, 37) Vrin, Paris 1967, pp. 189-202; J.-L. MARION, «Les deux volontés du Christ selon saint Maxime le Confesseur», *Réurrection*, 41 (1973) 48-66; J.J. PRADO, *Voluntad y naturaleza. La antropología filosófica de Máximo el Confessor*, Rio Cuarto (Argentina) 1974; J.D. MADDEN, «The Authenticity of Early definitions of Will (thelêsis)», in F. HEINZER — C. SCHÖNBORN (dir.), *Maxime le Confesseur. Actes du Symposium sur Maxime le Confesseur, Fribourg, 2-5 septembre 1980*, Fribourg (suisse) 1982, pp. 61-79; A. SICLARI, *Volontà i scelta in Massimo il Confessore e in Gregorio di Nissa*, Pubblicazioni dell’Istituto di Scienze Religiose dell’Università di Parma, Parma 1984; J.P. FARRELL, *Free Choice in St. Maxime the Confessor*, South Canan (Pennsylvania) 1989; J.C. LARCHET, *La divinisation de l’homme selon saint Maxime le Confesseur*, Cerf, Paris 1996; J.C. LARCHET, *Maxime le Confesseur, médiateur entre l’Orient et l’Occident*, Cerf, Paris 1998.

<sup>17</sup> Vontade, desejo, deliberação, decisão, carácter, livre arbítrio, opinião, prudência.

<sup>18</sup> Máximo transforma a análise do agir humano com um fim bem preciso, mas de domínio teológico (que posteriormente será elidido por exemplo por Pedro Hispano): determinar que Cristo possui uma vontade humana e que não possui uma vontade que possa pecar (cfr. GAUTHIER, «Saint Maxime le Confesseur et la psychologie de l’acte humain», art. cit., pp. 77-78).

é a perversidade do fim a que ele aspira e não a ignorância do melhor meio para a atingir. Ademais a natureza do homem, sobretudo as suas faculdades activas superiores, oferecem-lhe os meios para identificar os bens apetecíveis como fim e mesmo elevar-se até ao Sumo Bem. Mais uma vez se não o persegue apenas ele é o responsável. O problema que fica por responder é porque é que mesmo assim o homem reincide em desejar um mau fim<sup>19</sup>.

Na *Scientia* Pedro Hispano procura construir uma antropologia unitária, fazendo-a emergir do dinamismo e da hierarquia das faculdades da alma, cuja unidade resulta também da própria superioridade ontológica da faculdade superior que integra todas as que lhe são inferiores e<sup>20</sup>, através delas, rege ou impera sobre o próprio corpo que lhe é conexo.

Apesar de referir em abundância a acção corporal e moral, Pedro Hispano não retira daí uma nova imagem da conduta humana, que pudesse servir de programa a uma ideia de homem enquanto criador autónomo do seu próprio destino. O seu projecto é descrever o homem enquanto natureza *media*, isto é situada num plano intermédio entre a natureza material e a pura espiritualidade da Causa Absoluta. Natureza *media* que pelo conhecimento e pela recta razão prática se orienta para a contemplação da verdade e do bem, mas sem que possa libertar-se do corpo que lhe é necessário para realizar actos que lhe são próprios, como perceber e apreender as formas inteligíveis das substâncias corporais.

---

<sup>19</sup> Uma resposta possível: é por falta de consideração e discernimento entre os bens apetecíveis (concupiscência) e os bens evitáveis (irascibilidade); o que torna sempre necessária a actividade intelectual pré-formadora do acto voluntário, pelo que regressa o intelectualismo que Aristóteles tinha pretendido mitigar: após o intelecto ter ajuizado qual o melhor meio para atingir o seu fim, daí se segue necessariamente, sob o efeito do desejo u appetite, a acção ocorra imediatamente. Para tudo isto ver GAUTHIER, «Saint Maxime le Confesseur et la psychologie de l'acte humain», art. cit., pp. 63-64.

<sup>20</sup> Em que o interior rege o exterior, o inferior é regido pelo superior cfr. *passim*, p. 280, 3-5.

