

## A CRÍTICA DE NICOLAU DE AUTRÉCOURT (CA.1300-1369) AO PRINCÍPIO DE CAUSALIDADE\*

## THE CRITICISM OF NICHOLAS OF AUTRE COURT (CA.1300-1369) TO CAUSAL PRINCIPLE

JEFERSON VALADARES\*\*

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO, BRASIL

**Resumo:** Este artigo tem como tarefa apresentar e reconstruir a crítica de Nicolau de Autrécourt (ca. 1300-1369) ao princípio de causalidade. Em linhas gerais, consiste sua crítica em mostrar que não pode haver demonstração (*non potest evidenter ostendi*), portanto, conhecimento certo (*nullus scit evidenter*), da relação entre causa e efeito. Em outras palavras, não podemos demonstrar que uma coisa é causa de uma outra. Logo, não se pode ter um conhecimento evidente da causalidade. Se possuímos algum conhecimento desta relação, o temos por ser ele o resultado do hábito conjectural (*habitus conjecturativus*), i.e., a faculdade mediante a qual nos é possível associar um resultado a uma ideia. O que temos, na verdade, nada mais é do que um conhecimento provável (*probabilis*) de tal relação e das proposições da ciência (*scientia*).

**Palavras-Chave:** Causalidade. Epistemologia. Teoria da inferência. Ceticismo medieval.

**Abstract:** This article is tasked with presenting and rebuild critical of Nicholas of Autrecourt (ca. 1300-1369) to the principle of causality. Generally speaking, it is his criticism to show that there can be no demonstration (*non potest evidenter ostendi*), so some knowledge (*nullus scit evidenter*), the cause and effect relationship. In other words, we can not prove that something is the cause of another. Therefore, you can not have a clear understanding of Causality. If we have some knowledge of this relationship, we have to be it the result of conjectural habit (*habitus conjecturativus*), i.e., the faculty by which you can associate a result to an idea. What we have, in fact, it is nothing more than a probable knowledge (*probabilis*) in such a relationship and the propositions of science (*scientia*).

**Keywords:** Causality. Epistemology. Inference theory. Medieval skepticism.

---

\* Artigo recebido em 24/10/2017 e aprovado para publicação pelo Conselho Editorial em 08/04/2018.

\*\* Doutorando em Filosofia na Universidade Federal do Rio de Janeiro - Instituto de Filosofia e Ciências Sociais - UFRJ/IFCS, Brasil e na École Normale Supérieure de Lyon (ENS-Lyon), França. Currículo lattes: <http://lattes.cnpq.br/9300156549439907> . E-mail: [jeffersonvalladares@gmail.com](mailto:jeffersonvalladares@gmail.com).

## 1. Introdução

O que é um princípio de causalidade? Frequentemente, define-se princípio de causalidade como sendo uma lei geral que regula uma relação entre causa e efeito. Tal princípio apoia-se na ideia de que sempre, i.e., necessariamente, quando uma causa é posta, se não houver nenhum tipo de impedimento, ela produzirá sempre um efeito. Segundo a definição do princípio de causalidade, todo efeito é resultado de uma causa que o produziu. Assim, quando um médico receita ao seu paciente que utilize o ruibarbaro para curar o seu fígado, ele fundamenta sua crença de que supostamente o ruibarbaro cura o fígado, no princípio de causalidade. Quando, e.g., apregoamos uma estopa ao fogo, se não houver nada que impeça a combustão, a estopa queimará. Ainda, quando em um jogo de bilhar, lanço a ponta do taco na direção da bola branca atingindo-a e, essa por sua vez, segue em direção à bola vermelha que é imediatamente encaçada, tem-se mais um exemplo corriqueiro do princípio de causalidade. Enfim, uma série de exemplos podem ser listados para verificarmos que eventos são regidos por uma relação entre causa e efeito. Ora, seria a relação de causalidade, i.e., o princípio de causalidade demonstrável? No século XIV, um pensador francês, Mestre da Universidade de Paris, chamado Nicolau de Autrécourt, apresenta uma crítica ao princípio de causalidade. Trata-se, antes de tudo, de um questionamento ao conhecido princípio de causalidade. Sua intenção não é, grosso modo, negar e recusar a ideia de que relações causais, eventos podem ser conectados. Ele apresenta um programa revisionista e criticista frente ao que conhecemos como sendo princípio de causalidade que regula, *prima facie*, de modo lógico, os eventos que têm como consequência um resultado determinado. De modo especial, Autrécourt concentra sua crítica na questão de que não temos uma certeza da relação entre causa e efeito. Tudo o que possuímos, em sua opinião, é, na realidade, um hábito. Tecnicamente, esse hábito pode ser caracterizado como *habitus conjecturativus*. Em linhas gerais, consiste sua crítica em mostrar que não pode haver demonstração (*non potest evidententer ostendi*), portanto, conhecimento certo (*nullus scit evidententer*), da relação entre causa e efeito. Em outras palavras, não podemos demonstrar que uma coisa é causa de uma outra. Logo, não se pode ter um conhecimento evidente da causalidade. Se possuímos algum conhecimento desta relação, o temos por ser ele o resultado do hábito conjectural (*habitus conjecturativus*), i.e., a faculdade mediante a qual nos é possível associar um resultado a uma ideia. O que temos, na verdade, nada mais é do que um conhecimento provável (*probabilis*) de tal relação e das proposições da ciência (*scientia*). Três são as vertentes

compreendidas em tal crítica à causalidade: (i) a via ontológica, (ii) a via epistemológica e (iii) a via física.

Neste artigo, trataremos da causalidade estritamente do ponto de vista epistemológico. Em última instância, a percepção que temos da causalidade é produzida pelo hábito e as conclusões são apenas conjecturas. Para Autrécourt, não temos evidência da causalidade. Sua crítica confunde-se, às vezes, com as questões sobre os acidentes e a substância. No escopo dessa discussão, mostraremos como Autrécourt trata do problema da indução no contexto de sua crítica ao princípio de causalidade.

A estratégia utilizada neste artigo consiste em reconstruir e mostrar em que consiste a crítica de Autrécourt ao princípio de causalidade e, igualmente, os problemas a ele conexos. Este artigo está dividido em duas partes (I-II). Na Parte I, após introduzirmos e contextualizarmos (seção 1) a questão, trataremos na seção 2, a evidência; na seção 3, a inevidência da causalidade; na seção 4, a crítica ao princípio de causalidade. Na Parte II, trataremos na seção 5, a indução: as opiniões de Ian Hacking e o *Exigit ordo* de Autrécourt; na seção 6, os acidentes e a substância: o problema das inferências; na seção 7, ofereceremos as considerações finais. Cumpre, de imediato, apresentar como Autrécourt define a evidência e, a partir daí, mostrar a inevidência da causalidade no contexto dos fragmentos das correspondências e dos artigos condenados.

## 2. A evidência

O conceito de evidência (*evidentia*) é central na epistemologia autrecuriana. Está diretamente relacionado com a possibilidade de ver, i.e., de questões relacionadas à visão. É claro que ‘evidência’ é, igualmente, um conceito consideravelmente utilizado na epistemologia contemporânea e na filosofia da ciência. Assim como o conceito de ‘causalidade’, grosso modo. Por outro lado, ‘evidência’ também é um conceito que pertence ao domínio judicial ou jurídico. Quanto a esta observação, vale mencionar que Autrécourt obteve, antes de sua formação teológica, um treinamento jurídico. A literatura secundária sobre o desenvolvimento do conceito de ‘evidencia’ na epistemologia de Autrécourt está dividida. Em parte, por aqueles que defendem que sua epistemologia sofreu influência do seu período de formação jurídica, sendo, portanto, o conceito de ‘evidência’ transposto do domínio jurídico para o epistemológico. Por outro lado, há autores que descartam essa possibilidade de influência em seu pensamento filosófico.

Essa divergência se dá sobretudo entre Zénon Kaluza<sup>1</sup> e Katherine Tachau.<sup>2</sup> Com isso, a interpretação desta seção sofrerá, frequentemente, a influência de uma reconstrução direta a partir do capítulo 6 do *Exigit ordo*. No final da segunda parte do primeiro prólogo do *Exigit ordo*<sup>3</sup>, Autrécourt formula uma hipótese usando uma imagem para expressar a incapacidade da evidência de um conhecimento. Sua fonte de inspiração, logicamente, provém de um exemplo discutido sobre a possibilidade do conhecimento divino e, ao mesmo tempo, do ‘Deus não enganador’. Na referida passagem, o argumento não trata de um ‘Deus enganador’ que poderia, eventualmente, engendrar o erro na cognição humana. Ao contrário, o argumento de Autrécourt joga com a imagem de Deus: que conhece tudo e se limita a dizer a verdade; de um cego: que sabe que é Deus quem lhe fala com certeza; da cor: Deus fala ao cego dizendo que o branco é a cor mais bela de todas as cores. O desfecho do argumento consiste em mostrar que o cego sabe que é Deus que lhe fala, mas o fato de saber que é Deus que lhe fala a respeito da cor (que o branco é a cor mais bela de todas) não o autoriza a concluir com nenhuma evidência que a cor a qual Deus lhe fala é de fato bela. Segundo Autrécourt, de acordo com este argumento, o conhecimento ‘de ouvir dizer’ não satisfaz o critério de evidência imposto normalmente pela maneira de conhecer humana. Apenas o assentimento de uma proposição, da mesma forma não satisfaz. O mestre loreno insiste que faltam os conceitos próprios dos termos e, sem saber, o cego daria seu assentimento a tais proposições como sendo verdadeiras. Além disso, a experiência é indispensável para que de fato o cego conhecesse a cor branca. Segundo Autrécourt, é tão somente a evidência que deve ser buscada. E, continua, *a verdade das questões, ao contrário, aproxima-se por meio de proposições*

<sup>1</sup> Sobre a formação jurídica de Autrécourt, mas não exatamente da influência do jargão jurídico em sua epistemologia, veja-se, e.g., KALUZA, Zenon. *Nicolas d'Autrécourt. Ami de la vérité*. Histoire Littéraire de la France, 42-1, Paris, 1995. (Particularmente, o capítulo que trata de Nicolau de Autrécourt entre os civilistas).

<sup>2</sup> Essa divergência de opiniões entre Kaluza e Tachau, não se encontra exatamente escrita oficialmente, apenas um debate oral. A própria Katherine Tachau, em ocasião de sua vinda ao Rio de Janeiro, no PPGLM-UFRJ, pode me confidenciar seu posicionamento, numa conversa longa que tivemos sobre Autrécourt e a epistemologia no século XIV. Ela, na verdade, defende, ao contrário de Kaluza, que muitos dos conceitos adquiridos na formação jurídica de Nicolau foram transferidos para sua sistematização epistemológica, com e.g., a noção de “juízo direto”, “evidência” etc. Cf. para uma ideia geral da epistemologia no século XIV: TACHAU, K. H. *Vision and Certitude in The Age of Ockham. Optics, Epistemology and the Foundations of Semantics, 1250-1345*. Leiden- New York – Copenhagen, Cologne, 1988, chap. 11, p. 335-352.

<sup>3</sup> *Exigit ordo*, p. 184, l. 29-38: “Unde etsi Deus solum diceret caeco: albedo est color pulcherrimus colorum, et sciret caecus quod esset Deus, non tamen esset ista res evidens sibi quia careret propriis conceptibus terminorum, licet assentiret huic complexo sicut vero. Nunc in speculativis non quaerimus nisi ipsum scire ut res veniat in apparentia apud animam. Non est sicut in observantiis legalibus ubi quaeritur non cognitio sed opus; et ideo ibi talibus argumentis utitur legislator ut homines inducat ad assensum; nam scit quod assenso posito sequetur opus. Sed hic non quaerimus nisi evidentiam, et ideo non videtur quod dignum sit uti talibus argumentis; sed quaeramus veritatem quaesitorum in propositionibus per se notis et in experimentis.”

*evidentes por si (per se notis) e recorrendo à experiência*<sup>4</sup>. Mais uma vez, o cego crê que o branco é a cor mais bela de todas. De certo modo, ele dá seu assentimento ao que ele, a priori, acredita ser certo, i. e., o fato de ter sido Deus quem lhe falou. No entanto, ele pode até estar certo do que Deus fala, como um argumento de autoridade, ou argumento de “ouvir dizer”. O que o cego não pode, na opinião de Autrécourt, é estar certo de que o branco é a cor mais bela, pela sua restrição à experiência com as cores, devido a sua privação ótica. De fato, o cego ‘crê que p’, mas não ‘sabe que p’. Outro problema é: o cego poderia até mesmo estar certo, embora não tivesse nenhum conhecimento do que é o branco. Em outras palavras, supondo que o que Deus fala ao cego seja verdade e o cego, por sua vez, tem completa certeza de que a cor branca é a mais bela de todas, mesmo assim, não estaria autorizado a dizer que conhece. Sendo assim, seguindo o raciocínio de Autrécourt, logicamente o cego não poderia afirmar que tem certeza de que o branco é a mais bela das cores. Primeiro porque a condição imposta por Autrécourt é que a verdade das diversas questões sejam, de fato, proposições evidentes. Não há, contudo, evidência em dizer que é o caso que o branco é a mais bela das cores; segundo porque o outro critério, ou exigência consiste na experiência. Não se trata, neste caso, de experiência interna, ou mesmo psicológica ou de simples assentimento. A exigência é com o contato com o mundo externo, i.e., com o fato de perceber, ver e escolher, notando por ela mesma a beleza que a distingue entre todas as outras cores. Supondo, então, que haja uma possibilidade de escolhas em que se possa – da parte de quem vê, ou tem experiência da cor – julgar entre as demais e chegar à conclusão de que o branco é a mais bela das cores. Quanto a isso, o cego está estritamente impedido de realizar. De acordo com Mario Dal Pra, “*nem mesmo Deus pode fazer que haja evidência onde não há evidência; e nem mesmo Deus pode fazer que não haja evidência onde há evidência*”.<sup>5</sup>

De modo geral, o conceito de evidência é tratado por Autrécourt, também no capítulo 6 do *Exigit ordo*, chamado “Se tudo o que aparece existe” (*An omne illud quod apparet sit*). Nesse capítulo, o problema da evidência é tratado mediante um conjunto de argumentos que são apenas prováveis. Logo no início do mencionado capítulo Autrécourt se pergunta: “Se tudo o que aparece existe; e se tudo o que aparece ser verdadeiro é verdadeiro”.<sup>6</sup>

<sup>4</sup> *Exigit ordo*, p. 184, 1. 37-38: “*Sed quaeramus veritatem quaesitorum in propositionibus per se notis et in experimentis.*”

<sup>5</sup> DAL PRA, M. *Nicola di Autrecourt*. Storia universale della filosofia 18. Fratelli Bocca : Milano, 1951. p. 45.

<sup>6</sup> *Exigit ordo*, p. 228, 1. 5-6: “[...] *an omne illud quod apparet sit; et omne illud quod apparet esse verum sit verum.*”

Ora, tudo o que aparece é verdadeiro. É verdadeiro se considerarmos, ao menos, aquilo que nos é apresentado mediante os sentidos. O conceito de evidência sempre esteve atrelado ao conceito de um conhecimento imediato, conhecimento intuitivo de um determinado objeto. A evidência é aquilo que se manifesta sem graus. É evidente porque é claro e me aparece sem justificativa.

O argumento pode ser encontrado na quarta conclusão ao final do supracitado capítulo, nos seguintes termos:

A quarta conclusão é que não temos uma plena certeza das coisas, e por isso é preciso assumir como princípio de demonstração o fato de que se possui só a evidência; entretanto, o intelecto se aquieta no raciocínio no qual afirma: “É evidente, então é verdadeiro”.<sup>7</sup>

O conceito de evidência está diretamente ligado ao conceito de verdade. Se verdade é tudo aquilo o que aparece, enquanto predicado existencial, i.e., há algo que me aparece aos sentidos e esse algo, ou objeto é verdadeiro. Assim, se um determinado objeto me aparece de modo claro tanto na experiência interna quanto na externa. Vale dizer, no mundo mental e no extra mental. De acordo com Autrécourt, obter plena certeza das coisas é tarefa quase impossível. Sua conclusão é simples. Não temos plena certeza das coisas. Assume-se como um princípio demonstrativo, i.e., critério de justificação, a ideia de apenas nos ser permitido pela luz plena a evidência das coisas. O que é ou pode ser evidente? Em primeiro lugar, o primeiro princípio<sup>8</sup>, como axioma lógico e indemonstrável e evidente por si. Em segundo lugar, a experiência. Quer dizer, as informações e os dados obtidos pela operação dos sentidos, em especial a visão. O intelecto reclama justificação do que é percebido no mundo externo, e.g., na apreensão do conhecimento. O que satisfaz a noção de verdade, de acordo com Autrécourt, para o intelecto é a evidência. A evidência empírica é um mecanismo que protocola a relação entre intelecto e coisa a ser inteligida. A expressão: “É evidente, então é verdadeiro” é uma consequência que se opõe, e.g., a tudo o que não for evidente. Em outras palavras, se as coisas ou objetos não me são apresentados com clareza

<sup>7</sup> *Exigijt ordo*, p. 237, 1. 10-12: “*Quarta conclusio est quod non videmur habere plenam certitudinem de rebus ex quo oportet assumere illud pro medio quod licet sit evidens, tamen quietatur intellectus in illa consequentia qua dicitur: est evidens, ergo verum.*”

<sup>8</sup> VALADARES, J. C. *A teoria da causalidade de Nicolau de Autrécourt*. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal Fluminense, Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Departamento de Filosofia: Niterói, 2015. (Cf. Especialmente o capítulo 2).

mediante a luz plena, não há evidência nem mesmo evidência lógica, portanto, não temos aí, como determinar seu valor de verdade. Tome-se como exemplo a relação entre os acidentes e a substância, causa e efeito. Em ambas as relações, Autrécourt diz que não há evidência. Partindo desse pressuposto, seria correto dizer que não há verdade na formulação conceitual da substância e da relação entre causa e efeito? É o que será enfrentado na seção 6 deste artigo. Cabe, então, discutirmos o tema da inevidência da causalidade e da indução no quadro da epistemologia autrecuriana, percebendo assim, sua eventual contribuição para o problema ao longo da história da filosofia.

### 3. Inevidência da causalidade

O argumento que mostra a posição de Autrécourt sobre a inevidência da causalidade está espalhado em algumas passagens de seus escritos. Ofereceremos uma reconstrução partindo de algumas passagens. Especialmente alguns artigos do documento que ficou conhecido como “*Cedula Ve Michi*”. Pois bem, se tomarmos como referência o artigo 17, veremos que a inevidência da causalidade da qual trata Autrécourt, aparentemente está restrita à causalidade natural. Mais precisamente, à causalidade eficiente natural. Vejamos, e.g., em que termos o tema da inevidência da causalidade aparece neste contexto. Diz Autrécourt o seguinte:

[a]: Eu disse na carta citada acima que nós não sabemos com evidência que uma causa eficiente natural existe, ou que ela pode existir.<sup>9</sup>

Outros dois argumentos podem ser acrescentados na sequência:

[b]: Eu disse na carta citada acima que não sabemos com evidência se existe, ou se pode existir, um efeito naturalmente produzido.<sup>10</sup>

[c]: Eu disse na carta citada acima que, quaisquer que sejam as coisas consideradas que possam ser causas de um efeito, não sabemos com evidência que de sua posição seguirá a posição do efeito.<sup>11</sup>

<sup>9</sup> *Ve Michi*, art. 17, p. 136: “*Item. Dixi epistola predicta quod non scimus evidenter quod aliqua causa efficiens naturalis sit, vel esse possit. – Revoco tanquam falsum*”.

<sup>10</sup> *Ve Michi*, art. 18, p. 136: “*Item. Dixi epistola predicta quod non scimus evidenter utrum aliquis sit, vel esse possit, effectus naturaliter productus.*”

<sup>11</sup> *Ve Michi*, art. 19, p. 136: “*Item. Dixi epistola predicta quod, quibuscumque acceptis que possunt esse causa alicuius effectus, non scimus evidenter quod ad positionem eorum sequatur effectus positio.*”

Os três argumentos, que podemos chamar de a, b e c, compõem o quadro argumentativo, *prima facie*, do que chamamos de inevidência da causalidade. O primeiro argumento menciona a inevidência da existência de uma causa natural existente. Esse, por sua vez, apresenta a incerteza, i.e., a impossibilidade de conhecermos com evidência o que causa, e.g., a cura do fígado mediante o uso do ruibarbaro. Note-se que a causalidade eficiente natural a qual refere-se Autrécourt, diz respeito a uma espécie de fator primário que ocasiona um efeito. O segundo, põe em dúvida a possibilidade da existência de um efeito que é naturalmente produzido. O terceiro, por sua vez, aponta para a não evidência da ordem causal partindo da própria causa. Assim, Autrécourt é obrigado a abjurar todo esse seu pensamento com ralação à causalidade sob pena de intensificar seu processo inquisitorial. Ele, de fato, recusa todas essas teses apresentadas e outras mais. Em suma, Autrécourt não está satisfeito com as inferências que são frequentemente realizadas a partir de um hábito conjectural, da aparência de que as coisas podem ocorrer enquanto evento na natureza. O caso da causalidade é particular porque onde reside a evidência de tal relação? Não há nenhuma na opinião de Autrécourt. Não há, entretanto, porque não há necessidade em tal relação. Toda inferência é contingente. O difícil é aceitar que esta tese procede, tamanha a força do hábito que se possui. Essa argumentação da inevidência da causalidade pode ser complementada com o próximo tema. Trata-se de sua crítica ao que se conhece como princípio de causalidade.

#### 4. Crítica ao princípio de causalidade

A crítica de Nicolau de Autrécourt ao princípio de causalidade, i.e., sua crítica à relação de causalidade<sup>12</sup> é apresentada de maneira mais clara e direta na sua carta ao franciscano Gilles de Van Faeno. Na qual examina minuciosamente alguns argumentos do franciscano. Desenvolvendo, assim, algumas objeções, i.e., suas dúvidas concernentes à uma

---

<sup>12</sup> Cf. GRELLARD, C. *Correspondance. Articles condamnés*. Vrin: Paris, 2001.p. 65: “*La critique de la causalité dans la correspondance n’est qu’une conséquence de la théorie de la démonstration développé par Nicolas. Il faut bien voir que le Lorrain ne remet pas en cause comme telle cette causalité, mais discute simplement son statut épistémique. La causalité n’est pas évidente et ne peut donc pas fournir une base sûr pour démontrer une existence.*”



discussão anterior que empreendera contra Bernardo de Arezzo, franciscano, seu principal interlocutor, em suas duas cartas:

Mui conhecido mestre e amigo, eu acolhi com alegria vossa carta, na qual observo que vós desenvolveis com sutileza e profundidade muitos dos argumentos contra isso que escrevi nas duas cartas contra Bernardo. Entretanto, não me parece que, pelo que vós dizeis, o que eu o escrevi perde sua força. É porque quero com relação a isso colocar contra o que vós dissestes algumas objeções, a título de dúvidas.<sup>13</sup>

Esta carta, a saber, endereçada a Gilles é composta de 19 parágrafos. De modo geral, a motivação desta correspondência se concentra em um tema de lógica, cuja preocupação de fundo é epistemológica, como pode ser notado, em princípio, no (§3):

É para opor-se a esta regra e por consequência a quase todos os meus passos, que vós colocais primeiro este preâmbulo segundo o qual a operação do intelecto que é a apreensão simples é dupla. Pois, uma operação é precisa, a saber, aquela pela qual apreende-se uma coisa distinguindo-a de tudo o que ela não é; uma outra é conceptiva, que é mais completa que a primeira, e pela qual uma coisa é apreendida e co-inteligida pela mesma apreensão simples, enquanto uma outra coisa é co-inteligida pelo mesmo ato de apreensão simples, isso acontece em razão da dependência ou da atribuição de uma coisa à outra. Por exemplo, aquele que apreende completamente uma relação, necessariamente co-intelige o termo correlativo, e não se deve uma que seja a intelecção da relação e o outro o termo aquele do termo correlativo. E, por conseguinte, de modo correspondente, há um duplo significado porque o significado não é nada de outro que uma intelecção da coisa ou qualquer coisa que existe no intelecto consecutivo à intelecção ela mesma.<sup>14</sup>

Este (§3) comporta uma interessante observação de Autrécourt a Gilles quanto ao funcionamento epistêmico de nossas conclusões. Por isso mesmo que de uma discussão lógica, a saber, sobre a inferência implicando no conceito de existência, o tema se expande

<sup>13</sup> *Epistola Nicholai ad Egidium*. §1. p. 120: “Clarissime magister et amice, epistolam vestram gaudiose suscepi. In qua animadverto multa per vos profunde et subtiliter explicata contra ea que scripsi in duabus epistolis contra Bernardum. Attamen non apparet michi quod per ea que dictis, ea que scripsi sua destituantur virtute. Idcirco contra dicta vestra volo aliquas obiectiones ponere, dubitando.”

<sup>14</sup> *Epistola Nicholai ad Egidium*. §3. p. 120: “Ideo ad obviandum isti regule et, per consequens, quasi toti processui meo premitis hoc preambulum, quod operatio intellectus que est simplex apprehensio, duplex est. Nan quedam est precisiva, qua scilicet una res apprehenditur cum precisione ab omni eo quod non est ipsa; alia est coacceptiva, que perfecta magis est quam prima, qua <scilicet> res aliqua simplici apprehensione apprehenditur et intelligitur cointellecta alia re, eadem simplici apprehensione, quod contingit propter dependentiam seu attributionem unius rei ad alteram. Verbi gratia, qui perfecte apprehendit relationem, necessario cointelligit terminum nec oportet quod alia sit intellectio relationis, alia termini. Et sic correspondentem est duplex significatum, quoniam significatum nichil est nisi intellectio rei vel aliquid existens in intellectu consequens ipsam intellectionem.”

para uma discussão das operações do intelecto. Segundo Gilles, a operação do intelecto simples é dupla. Significa que na apreensão simples, de um lado, se apreende as coisas com precisão (*cum precisione*), i.e., apreendemos as coisas distinguindo-as de tudo aquilo que elas não são. Assim, e.g., o homem não é um asno; a cor branca não é a cor preta; assim como um unicórnio não é um leão ou, ainda, assim como o Sol não é a Lua. Essa operação implica, em última instância, no princípio de identidade ( $p = p$ ), como critério de distinção. E, de outro lado, apreendemo-las de modo conceutivo ou conceitual (*coacceptiva*), i.e., uma forma mais completa que depende em certa medida da precisão. A apreensão conceitual implica certa simultaneidade. Porque ela é capaz de apreender e co-inteligir partindo da distinção das coisas, i.e., da apreensão simples. Há, contudo, uma terceira operação oriunda da operação conceitual. A noção de co-inteligir (*intelligitur cointellecta*). Co-inteligir, segundo a objeção de Autrécourt, consiste em atribuição de uma coisa à outra. Certamente, será nessa operação do intelecto que concentrar-se-á sua crítica ao princípio de causalidade. Considerando, é claro, o quadro da discussão da existência, dos acidentes, da substância e da relação entre causa e efeito. Mais uma vez, quando se faz uma atribuição de uma coisa à outra, conhece-se, no caso de uma relação, a sua contiguidade, e não a relação entre uma coisa e outra, em si mesma. Aparentemente, Autrécourt está indicando que conhecer uma relação é, em princípio, impossível. Ou, como se observa, apenas provável. De acordo com o final do raciocínio no (§3), o que se conhece, se considerada a apreensão simples para o conhecimento da relação de causalidade, na verdade é o termo correlativo. O termo correlativo não é a relação ela mesma. Pode parecer que seja a relação. Deste modo, o que é conhecido na verdade já é o significado de uma intelecção já contida no intelecto. A questão é complexa. O fato é que Autrécourt restringe a hipótese que temos quando afirmamos que conhecemos uma relação, e.g., a relação causal ao mundo interno. Embora ele não mencione nessa passagem, mas é possível concluir, *mutatis mutandis*, que a apreensão de uma relação é, na verdade, a apreensão de um termo, ou, como ele mesmo diz, um significado que é consecutivo à intelecção ela mesma. Este, por sua vez, correlativo e contido no intelecto; interno, i.e., em oposição à aparente percepção que nos é fornecida pela experiência (*per experientiam*) através dos cinco sentidos. Esta apreensão de uma relação que é posta em xeque por Autrécourt.

Isto posto, vejamos de forma detalhada como se constitui, portanto, a sua crítica ao princípio de causalidade. Aparentemente, Autrécourt retoma o debate sobre a possibilidade das inferências de existências entre duas coisas absolutas, já desenvolvidas nas

duas cartas. A princípio, nos (§§ 14-15) Autrécourt constrói a sua crítica ao princípio de causalidade. Em alguns fragmentos dos artigos (arts. 13-31) condenados (*Cedula Ve Michi*) e em passagens esparsas do tratado *Exigit ordo* (e.g., 39-47...). Enfim, partindo deste mapeamento do conteúdo filosófico encontrado de maneira não sistemática em seus escritos, tentaremos reconstruir seus argumentos, estruturando deste modo sua crítica ao princípio de causalidade, que, em última instância, corresponde a sua crítica à causalidade, de maneira mais generalizada.

O essencial da discussão concentra-se no problema em afirmar que se conhece uma relação, quando na verdade, o que o intelecto conhece ou formula é apenas uma conjectura, i.e., um hábito conjectural (*habitus conjecturativus*). Baseado na repetição de nossas experiências com relação aos eventos entre um agente e um paciente, concluímos de uma coisa, uma outra. O que não está, em princípio, autorizado pela crítica autrecuriana à relação causal. Porque não se conhece, em primeiro lugar, a causa; em segundo, a relação de causalidade e, em terceiro, não há certeza nem evidência de tal relação. Na verdade, essa relação não é demonstrada. Tudo que há se inscreve no quadro da conjectura que realizamos. Se não há certeza, resta o caminho, este mesmo defendido por Autrécourt, da probabilidade. Vejamos, na sequência, a argumentação autrecuriana.

O argumento de Autrécourt no (§14) da carta a Gilles diz o seguinte:

E de uma maneira semelhante eu respondo a isto que será dito mais a diante, a saber, que os agentes e os pacientes naturais com as circunstâncias requeridas implicam que suas ações existam. Eu disse aqui se pelos “agentes naturais” vós compreendeis esses agentes que são aproximados dos pacientes e não são impedidos, então eles põem que suas ações existam. Isto porque eu disse que ele se segue muito validamente: “o agente natural é aproximado do paciente e não está impedido, então há uma ação”. Mas, eu disse que não é evidente para todo aquele que, pela evidência supracitada, que, em todo o universo, existam tais agentes, e bem mais: não é evidente que se possa os pôr. Pois, depois de ter mostrado todas as coisas que são requeridas pelos efeitos, eu poderia sustentar, sem que uma contradição pudesse ser inferida contra mim, que não haveria efeitos desta sorte.<sup>15</sup>

<sup>15</sup> *Epistola Nicholai ad Egidium*. §14. p. 126: “Et consimili modo respondeo ad id quod ulterius dicitur, quod agentia naturalia et patientia cum debitis circumstantiis inferunt actiones suas esse. Dico hic quod, si per ‘agentia naturalia’ intelligatis ista agentia que sunt approximata passis et non impedita, sic ponunt suas actiones esse. Quare dico quod optime sequitur ‘agens naturale est approximatum passo; et non est impeditum; ergo est actio’. Sed dico quod non est evidens evidentia descripta alicui quod in rerum universitate sin talia agentia, ymo nec quod sint ponibilia. Nam demonstratis omnibus que sunt requisita ad effectus, poterio sustinere sine aliqua contradictione que posset inferri contra me, quod effectus huiusmodi non erit.”

A argumentação sobre a crítica ao princípio de causalidade desenvolve-se no quadro da possibilidade da existência das coisas, cujo critério de justificação é o primeiro princípio. A ideia geral é que não podemos conhecer com evidência que da existência de uma coisa, outra coisa exista. Do mesmo modo, *não se deve dizer que de uma coisa infere-se uma outra*<sup>16</sup>. Neste caso, o primeiro princípio – ao realizar sua tarefa de justificação e fundamentação do conhecimento – opera como princípio de identidade. Vejamos a discussão em conjunto com o argumento do (§14). Porque, de acordo com Autrécourt, uma inferência válida, considerando o significado, seu consequente deve ser idêntico ao antecedente ou a uma parte do antecedente. É claro que esse critério exigido por Autrécourt não será atendido nem por Gilles, nem mesmo por Aristóteles. Porque, se não houver uma relação de identidade entre os objetos da produção, i.e., uma ordem na produção dos efeitos, não há uma relação causal, ou mesmo, uma demonstração evidente de como se passa de uma coisa à outra. Para que uma coisa exista antes, ela teria que deixar de existir e não mais existir. O que existia antes de sua não-existência? Segundo Autrécourt, nem mesmo Aristóteles teve um conhecimento evidente das substâncias abstratas, nem mesmo das compostas de matéria. Então, para que haja um conhecimento com evidência da relação entre causa e efeito, ou entre existência e não existência, substância e acidentes, é preciso que se tenha, em última instância, uma relação identitária entre os objetos e mais, que não haja contradição, i.e., que o PNC seja respeitado e que tal conhecimento seja outro que não o hábito conjectural (*habitus conjecturativus*). Isto reforça a ideia de que a concepção de causalidade, ou, se preferir, a relação de causalidade autrecuriana é efetivamente mecanicista, linear e ordenada<sup>17</sup>. Tanto a identidade e a não-contradição entre os objetos, ou entes, seja na natureza (mundo externo) na condição mental (referente às operações do intelecto), devem regular toda a produção. Regular a produção implica em dizer que as cadeias causais que formam nosso sistema, i.e., processo epistemológico ou mesmo uma ontologia e o universo (em relação à natureza) devem estar ordenados e regulados por processos cuja justificação que passa pela redução/recondução ao primeiro princípio. Por outro lado, resta a inevidência e a probabilidade de que conhecemos uma tal relação, ou a aparência desta relação, em último caso.

<sup>16</sup> *Epistola Nicholai ad Egidium*. §6. p. 122: “Et, per consequens, non debet dici quod ex una re inferetur alia, [...]”

<sup>17</sup> VALADARES, J. C. *A teoria da causalidade de Nicolau de Autrécourt*. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal Fluminense, Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Departamento de Filosofia: Niterói, 2015, p. 123-124.

Concernente à passagem citada, Autrécourt está preocupado em diferenciar causa de ação causal. Para isso, é preciso definir o conceito de causa. Neste contexto, o conceito de causa pode ser definido como agente (*agens naturale*). Podemos analisar essa passagem juntamente com o artigo 14 da *Cedula Ve Michi*. Este artigo 14 nos leva a pensar que certamente Autrécourt teria tratado de forma mais ampla o problema da causalidade em sua quinta carta, que, infelizmente, foi queimada, em decorrência de seu processo e condenação, restando apenas fragmentos.

Na sua quinta carta a Bernardo, Autrécourt diz que quando “o fogo é aproximado de uma estopa, e não há nenhum impedimento, então a estopa queima”, este tipo de consequência não pode ser evidente se deduzida da evidência do primeiro princípio.<sup>18</sup> A causalidade a qual se refere Autrécourt é a causalidade natural. Considerando a ideia de agente natural e paciente natural: o que supostamente causa um efeito, i.e., produz um resultado da seguinte relação onde há um agente natural *A* que produz um efeito no paciente *B* que recebe essa ação existente dentro das circunstâncias favoráveis para ocorrência de tal relação. Em outras palavras, se, em condições satisfatórias, os agentes naturais forem aproximados dos pacientes e não houver nenhum tipo de impedimento, então, certamente, as ações existirão. Autrécourt, no entanto, questiona essa ideia de relação. Segundo ele, uma vez posto o critério de evidência, esta relação não satisfaz seu critério. Não é evidente que haja, e.g., no universo, agentes nem mesmo meios de oposição entre esses agentes. Como pensar uma causa e uma não-causa? Ou um agente e um não-agente? Quer dizer, a passagem de uma coisa à outra é a pedra de toque da epistemologia e filosofia da natureza autrecuriana. Porque não é evidente que de uma coisa se infira necessariamente uma outra.

<sup>18</sup> *Ve Michi*, art. 14, p. 136: “*Item. Dixi epistola 5<sup>a</sup> ad Bernardum quod hec consequentia non est evidens, evidentia deducta ex primo principio: ‘ignis est approximatus stuppe; et nullum est impedimentum; ergo stuppa comburetur’.* – *Revoco tanquam falsum et hereticum, quia dixi ‘omni impedimento amoto’, subtracta influentia Dei.*” A quinta carta foi reconstruída por Weinberg. Ela corresponde à ideia de Autrécourt a respeito do conhecimento inferencial da relação de causalidade e da noção de produção, segundo nota Grellard. A obra na qual pode ser encontrada a reconstrução da quinta carta é esta: WEINBERG, J. R. “*The Fifth Letter of Nicholas of Autrecourt to Bernard of Arezzo*”. In: ROSS, J. F. (éd.). *Inquiries into Medieval Philosophy. A Collection in Honor of F. P. Clarke*. Westport, 1971.p. 15-24. Conferir, igualmente, *Deuxième lettre à Bernard*, § 20, p. 95: “*Sed contra propositam regulam instat Bernardus quia: sequitur evidenter evidentia reducta ad certitudinem primi principii ‘albedo est, ergo alia res est’, quia albedo non posset esse nisi aliquid teneret ipsam in esse. Item sequitur ‘A est nunc primo; ergo alia res erat’.* *Item: ‘ignis est approximatus stuppe; et non est impedimentum; ergo calor erit.’*” [Mas, contra a regra proposta, Bernardo objeta que ele possui evidência, evidência reduzida à certeza do primeiro princípio: ‘a branca existe, então uma outra coisa existe’, pois a branca não poderia existir se qualquer coisa já não estivesse na existência. Do mesmo modo, ele sustenta: ‘A existe pela primeira vez, então uma outra coisa existiu antes’. Igualmente: ‘o fogo é aproximado da estopa, e não há impedimento, então haverá calor’]. A questão conexa ao problema da causalidade continua, também no *Exigit ordo*, p. 256-257.

Podemos, na sequência, mostrar mais um argumento (§15) do qual se pode extrair um conteúdo relevante para nossa reconstrução da crítica ao princípio de causalidade. Neste caso, diretamente relacionado com a produção de efeitos que uma causa possa ter, considerando suas possibilidades de conexões causais. Então, o argumento de Autrécourt diz o seguinte:

Do mesmo modo, na junção das causas, poderia racionalmente defender, ou ao menos duvidar, de que há um agente livre cuja ação é necessariamente requerida pela posição de tais efeitos. E, por consequência, não devo conceder que, uma vez todas essas coisas postas, o efeito deve existir necessariamente, por uma necessidade tal que haja uma contradição que se comporte de outra maneira. Como é muito patente a partir das premissas<sup>19</sup>.

O tema da existência é revisitado por Autrécourt nesta passagem. Neste caso, a noção de necessidade, i.e., existência necessária de uma causa ou de um efeito em uma relação que é posta em questão. Considerando a junção das causas, ou melhor, o encontro das causas, há duas formas de se proceder, ao investigar o mencionado problema que pode ser realizado: uma defesa racional ou uma dúvida com relação a existência de um agente livre capaz de produzir uma ação necessária. Não há, em princípio, nenhuma ação necessária, segundo Autrécourt. Na verdade, ele fala do efeito especificamente. É na inevidência de se admitir a possibilidade de um efeito necessário. O efeito é, se assim considerado, contingente em relação a sua suposta causa.

Cabe neste contexto uma outra passagem a respeito do tema tratado. Esta passagem pode ser encontrada na parte do *Exigit ordo*, na qual Autrécourt ainda continua a falar da relação entre aparência e existência. Justamente na sua 13ª conclusão ao defender que existe uma dificuldade quando se afirma ter certeza da existência de uma determinada coisa. Assim, o argumento do mestre loreno é o seguinte:

A décima terceira conclusão é que os conhecimentos derivados da experiência, do tipo: “o ruibarbaro cura o fígado”, ou “o imã atrai o ferro”, têm valor de conjectura, e não de certeza. Se, contudo, alguém tende a demonstrar que se trata de certezas fundamentadas na proposição: “Isto que é produzido do mesmo modo na maioria dos casos de uma causa livre

19 *Epistola Nicholai ad Egidium*. §15. p. 128: “Item. In concursu causarum potero rationabiliter contendere, vel dubitare saltem, utrum ibi sit aliquod agens liberum cuius actio sit necessario requisita ad positionem talis effectus. Et, per consequens, non debeo concedere quod, omnibus istis rebus positis, necessario effectus debeat esse necessitate tali quod sit contradictio alio modo se habere. Ut ex premissis satis patet.”

é o seu efeito natural”, eu lhe pergunto: “Que coisa entende por causa natural; talvez aquela que foi produzida na maioria dos casos um efeito no passado, e também o produzirá no futuro, continuará a existir e a ter modo de agir? ”. Se isso é o caso, então respondo-lhe que nós não temos um conhecimento científico da premissa menor; de fato, admitindo que na maioria dos casos alguma coisa tenha sido produzida de uma ‘causa’ no passado, não é, entretanto, certo que assim deva vir a ser no futuro.<sup>20</sup>

Essa passagem do *Exigit ordo* trata diretamente de dois exemplos da inevidência do princípio de causalidade. Trata-se de dois exemplos de conhecimentos extraídos de nossa experiência. Em ambos exemplos, Autrécourt mostra a relação entre um agente e um paciente. Quer dizer, no primeiro exemplo, “o ruibarbaro cura o fígado”, tem-se como finalidade a cura do órgão humano. É, de fato, o ruibarbaro que cura o fígado, enquanto causa ou agente? No segundo exemplo, “o imã atrai o ferro”, tem-se como relação, a força física entre dois objetos, a saber, o imã, cuja propriedade é causar uma ação em um paciente, que é denominado de ferro. Nos dois casos, na opinião de Autrécourt, a relação de causalidade é meramente conjectural. Não se tem certeza de que a ação de um agente pode produzir efeitos desta natureza. Esse tipo de pensamento parece bem contra-intuitivo. O hábito normal, i.e., o *habitus conjecturativus* leva-nos a crer ou a concluir que de fato a causa da cura do fígado é o ruibarbaro e, do mesmo modo, o movimento da pedra até ao imã, tenha sido causado pelo imã, como única causa.

Essa mesma passagem que ora interpretamos como fonte de uma aproximação da crítica autrecuriana ao princípio de causalidade, pode, igualmente, ser lida em duas vias de reconstrução temáticas, a saber, o problema da indução e da evidência (o que tentamos estabelecer na seção anterior). De acordo com Christophe Grellard, a crítica à causalidade é dupla: (i) empírica e (ii) lógica. Do ponto de vista empírico, não possuímos percepção evidente das causas, nem do fato da causalidade. Do ponto de vista lógico, segue-se mostrando que a necessidade também não é dedutiva<sup>21</sup>. Desse modo, cabe-nos situar a discussão dentro do contexto no qual Autrécourt trata da indução. Na Parte II da próxima

20 *Exigit ordo*, p. 237, 1. 39-47: “*Tertia decima conclusio est quod de scitis per experientiam illo modo quo dicitur sciri rbeubarbarum sanat choleram vel adamas attrahit ferrum, habetur solum habitus conjecturativus, non certitudo, cum probatur quod certitudo per propositionem quiescentem in anima quae est illud quod producit ut in pluribus a causa non libera est effectus ejus naturalis; quaero quid appellas causam naturalem; vel illam quae produxit praeteritum ut in pluribus et adhuc producet in futurum si duret et applicetur? Et tunc minor non est scita, esto quod aliquid sit productum ut in pluribus; non est tamen certum an sic debeat esse in futurum.*”

21 GRELLARD, Christophe. *Evidência ou probabilidade? Os debates acerca da justificação da indução no século XIV*. [Evidence ou probabilité? Les débats sur la justification de l'induction au 14<sup>e</sup> siècle], Cadernos de Historia e Filosofia da Ciência. Campinas, Série 3, v. 15, n. 2, p. 411-434, jul-dez. 2005.

seção, mostraremos a indução e algumas opiniões de Ian Hacking na tentativa de reconstruir a questão tal qual posta por Autrécourt. Abordaremos, ainda a questão dos acidentes e o problema das inferências.

## PARTE II

### 5. A indução: as opiniões de Ian Hacking e o *Exigit ordo* de Autrécourt

Podemos pensar em uma avaliação precisa numericamente, i.e., com a força de uma evidência em favor de uma crença geral que cada corvo negro<sup>22</sup> que vemos fortaleceria nossa crença de que todos os corvos são negros? Provavelmente sim. É o que frequentemente o pensamento indutivo nos fornece como conclusão. Mas, a indução tem os seus limites enquanto modo de raciocínio. Vejamos, portanto, em que ela consiste e quais são seus limites.

A indução (*inductio*) é uma espécie de raciocínio dialético. É, por definição, a passagem dos casos particulares ao universal. Esta definição encontra-se no quadro dos *Tópicos*<sup>23</sup> de Aristóteles. Aparentemente, Nicolau de Autrécourt ao tratar da indução no *Exigit ordo*, tem em vista – supõe-se também – o contexto argumentativo do pensamento do Estagirita. Estruturalmente, a indução é caracterizada como procedimento mais convencedor e mais claro, posto que é facilmente conhecido por meio da sensação e, por conseguinte, mais acessível a todos. É, outrossim, um tipo de raciocínio forte e satisfatoriamente eficaz, sobretudo, na tarefa de responder aos contraditórios. Esta definição pode ser tomada como ponto de partida para as discussões medievais acerca do problema da indução.

<sup>22</sup> STRAWSON, P. F. *Introducción a una teoría de la lógica*. Editorial Nova: Buenos Aires, 1969. p. 292. (Cf. especialmente, capítulo 9, p. 275-310).

<sup>23</sup> ARISTÓTELES. *Topica*, I, 12, 105a 10-19: “*Determinatis autem his, oportet determinare quot dialecticarum ratiocinationum sunt species. Est autem haec quidem inductio, illa autem syllogismus. Et syllogismus quidem quid est, dictum est prius, inductio vero est a singularibus ad universalia progressio, ut si est gubernator eruditus optimus et auriga, et omnis qui est eruditus optimus acceptus est. Est autem inductio quidem verisimilior et planior et secundum sensum notior et pluribus communis, syllogismus autem violentior est et ad contradicentes efficacior.*” Segue-se tradução cotejada com o texto francês editado por J. Tricot: [“Estas distinções estabelecidas, deve-se determinar o número de espécies de raciocínios dialéticos. Há, de uma parte, a indução, e, de outra, o raciocínio. – Isso que é o raciocínio, já dissemos acima. – Quanto à indução, é a passagem dos casos particulares ao universal: se, por exemplo, o mais hábil piloto for aquele que sabe, e se ele é o mesmo para o cocheiro, então, de um modo geral, é o homem que sabe que, em cada caso, é o melhor. A indução é um procedimento mais convencedor e mais claro, mais facilmente conhecido por intermédio da sensação, e por consequência, acessível ao vulgo. Mas o raciocínio tem mais força e ele é mais eficaz para responder aos contraditórios.”]



Especialmente, de um lado, Duns Scotus (ca. 1266-1308)<sup>24</sup>, seu mais expressivo defensor; do outro lado, Autrécourt, seu crítico. Note-se que a discussão autrecuriana sobre a indução abre inúmeras possibilidades interpretativas em diálogo com o problema tal qual tratado na modernidade, especialmente, com David Hume. Nossa meta nesta investigação deste tema não é comparar Hume com Autrécourt. Nem mesmo avaliar o conceito de indução tal qual desenvolvido por Hume. Tara-se de uma aproximação histórico-conceitual. Uma constatação de que o mencionado problema cético da indução<sup>25</sup> (como ficou conhecido ao longo da historiografia filosófica) já teria sido abordado por Autrécourt, a seu modo, i.e., de acordo com sua metodologia filosófica, dentro de seu contexto histórico, a saber, a Idade Média. O que para a reconstrução de um conceito, parece bastante significativo, se concordarmos que o mencionado problema da indução já teria sido discutido antes mesmo da modernidade.

Podemos, por outro lado, de alguma forma, buscar sua história – uma espécie de arqueologia do conceito de indução – na análise que empreende Ian Hacking<sup>26</sup> no capítulo 19, chamado indução, de sua obra *L'émergence de la probabilité (A emergência da probabilidade)*. Na qual mostra que somente a partir de David Hume, com a publicação do *Tratado da natureza humana* que o problema cético da indução, i.e., de nossas predições sobre os eventos futuros, aparecera no cenário filosófico. Engana-se Hacking, em certa medida, ao defender e, ao mesmo tempo, ignorar a preocupação sobre o “problema cético da indução” desenvolvido pelos medievais.

Em especial, Nicolau de Autrécourt, cujo posicionamento com relação ao mencionado problema permite-nos uma certa aproximação com o filósofo escocês do século XVIII. Cumpre, deste modo, contextualizar o que diz Hacking. Logo em seguida, tentaremos uma aproximação do problema da indução tal qual tratado por Autrécourt, mostrando sua relação com sua concepção de causalidade.

<sup>24</sup> WEINBERG, J. *Nicolaus of Autrecourt. A study in fourteenth century Thought*. Princeton: University Press, 1948. Second edition, Greenwood Press: New York, 1969. p. 69-74.

<sup>25</sup> Cf. para um panorama geral do problema da indução: GOODMAN, Nelson. *Fact, Fiction and Forecast*. Fourth Edition. Harvard University Press: Cambridge, Massachusetts, 1983. p. 59-83.

<sup>26</sup> HACKING, Ian. *L'émergence de la probabilité*. Trad. de l'anglais par Michel Dufour. Avec le concours de Collège de France, Seuil: Paris, 2002. (Collection Liber). Capítulo 19; p. 238-251.

Uma observação preliminar. Tanto Denery<sup>27</sup> quanto Grellard<sup>28</sup>, dispensaram pelo menos uma parte significativa de suas pesquisas, analisando esta ideia do surgimento do “problema cético da indução” em Autrécourt a partir do confronto com alguns aspectos destas teses de Hacking sobre a indução. Seja apenas citando, como é o caso do primeiro; criticando, como é o caso do segundo. Vale, por conseguinte, notar que nossa aproximação não constitui nenhuma novidade teórica, no que concerne ao aspecto do problema da indução. Trata-se, antes, de uma contextualização em confronto com uma literatura secundária que trata de um determinado problema específico da epistemologia de caráter analítico.

A tarefa de Ian Hacking limita-se a realizar uma espécie de arqueologia do conceito de probabilidade. De maneira geral, sua estratégia é seguir uma linha histórica na qual o conceito de probabilidade se desenvolve ao longo do tempo. Percebendo assim, suas nuances e como o conceito também está inserido no âmbito de algumas ciências. Em particular, a matemática, a estatística e a física. Claro que um problema específico estritamente ligado à noção de probabilidade aparecerá: a indução. Ora, partindo do pressuposto teórico da noção de “problema cético da indução” segundo Hume, Hacking constata que foi apenas o filósofo escocês a considerar o problema das predições de casos particulares no futuro. Segundo ele, Hume pretende que nenhum tipo de acúmulo de observações passadas, e.g., no que dizem respeito a nossa alimentação, não nos forneceria a menor razão para crermos que um próximo pedaço de pão irá, ele mesmo, nos alimentar. Justifica sua conclusão humeana: nossas previsões são filhas do costume e do hábito e são desprovidas, portanto, de justificação.

Uma das teses de Hacking a respeito da indução consiste em dizer, de maneira sucinta, que o “problema cético da indução” não era conhecido antes da modernidade<sup>29</sup>. Em outras palavras, não era conhecido pelos escolásticos, grosso modo, pelas discussões medievais. O que não é propriamente verdade. Esta conclusão – em parte verdadeira – surge por causa de duas questões distintas que podem ser postas:

<sup>27</sup> DENERY, G. D. II, *Seeing and Being Seen: Vision, Visual Analogy and Visual Error in Late Medieval Optics, Theology and Religious Life*. Cambridge University Press: Cambridge, 2005. p. 151, n. 35.

<sup>28</sup> GRELLARD, Christophe. *Evidência ou probabilidade? Os debates acerca da justificação da indução no século XIV*. [Evidence ou probabilité? Les débats sur la justification de l'induction au 14<sup>e</sup> siècle], Cadernos de História e Filosofia da Ciência. Campinas, Série 3, v. 15, n. 2, p. 411-434, jul-dez. 2005. p. 428 ss.

<sup>29</sup> HACKING, Ian. *L'émergence de la probabilité*. Trad. de l'anglais par Michel Dufour. Avec le concours de Collège de France, Seuil: Paris, 2002. (Collection Liber). Capítulo 19; p. 243.

- (i) Como a probabilidade tornou-se possível?
- (ii) Como o “problema cético da indução” tornou-se possível?

Respondendo a primeira questão, Hacking, constrói sua própria resposta à segunda questão sobre a possibilidade da indução. Em primeiro lugar, a primeira questão trata de um mecanismo medieval, i.e., trata-se de uma modificação do conceito medieval de opinião (*opinio*). Tendo como consequência desta mudança, o conceito de “evidência interior”<sup>30</sup>. O que pode ser aproximado com a ideia de uma convicção, em contraponto com a noção de evidência, como espécie de testemunho. Deste modo, frequência e credibilidade estariam de tal modo unidas. Quando, no entanto, os sinais (símbolos) convencionais e naturais de alguma forma terminassem, e não fossem mais distinguidos, aí estaria um segundo tipo que forneceria os elementos que se chamou de “evidência interior”. Ora, de acordo com essa opinião, insiste o argumento, na teoria medieval do conhecimento, uma opinião (*opinio*) seria provável se e somente se estivesse bem certificada. Em segundo lugar, a segunda questão trata da constatação da mudança da noção medieval de opinião para a ideia de evidência interior. Ela, por sua vez, permitiria estabelecer e classificar a confirmação de hipóteses em diferentes graus. Em outras palavras: o deslocamento desses conceitos, permitiriam o desenvolvimento do conceito de *scientia* ou de conhecimento. Considere a partir de agora dois conceitos-chave que possibilitarão o surgimento – com Hume, segundo Hacking – do “problema cético da indução”. A opinião (*opinio*) era objeto da baixa ciência, ao passo que o conhecimento, era a marca da alta ciência. Não cabe definir quais são essas ciências e qual sua natureza específica. Considere-se apenas, e.g., “alta ciência = química” e “baixa ciência = alquimia”. Nosso problema, no entanto, é outro. Uma vez que opinião e conhecimento estavam distantes um do outro, neste contexto indutivo, ambos se encontram. É patente que este tipo de conhecimento aproxima-se bastante da noção do conceito medieval de conhecimento, i.e., um procedimento via demonstração a partir de princípios primeiros. Ora, de certo modo, este procedimento não é o mesmo realizado por Autrécourt, ao defender seu primeiro princípio como fundamento e critério de justificação de nossos conhecimentos? Pois então chegamos ao ponto da discussão com Hacking. Para ele, Hume foi quem estabeleceu o problema da indução, grosso modo. Partindo do pressuposto de que – para Hume – uma demonstração é um caso de “comparação de ideias”. E, de outro lado, a “causa”

<sup>30</sup> Sobre a dificuldade de definir, ou mesmo transpor um conceito desenvolvido na estrutura linguística anglo-saxônica para a latina e, ainda, sobre os desdobramentos do conceito de evidência, cf.: o capítulo 4, ‘evidência factual’ de HACKING, Ian. *L’émergence de la probabilité*. p. 63, especialmente nota 1.

estaria inserida numa categoria escolástica por ele mesmo denominada invariavelmente de “opinião” e “probabilidade”.

Para finalizar esta discussão e entrarmos no problema autrecuriano, uma observação. Note-se que, de acordo com essa análise empreendida por Hacking, fica claro que o problema cético sobre a indução requer uma transformação da ideia do conceito de *opinio*. Sem tal mudança, não possuiríamos material necessário no contexto de uma evidência factual que fosse suscetível de dúvida. Pois, também para Hume, assim como para Autrécourt, não é evidente, e.g., que haja conexões causais necessárias. Tais relações são apenas contingentes. Em particular, quando se tem um evento presente (causa) e um evento futuro (efeito). Se há conexão necessária nessa relação, seriam necessárias de modo contingente. Em outras palavras, é contingente uma teoria particular quando fundada no conjunto de princípios primeiros, e gerando com isso uma teoria universal. Não se pode, assim, concluir com certeza sobre eventos que acontecerão no futuro. A previsão de um evento futuro não implica, em princípio, em sua realização efetiva. Posto que todo raciocínio sobre o futuro deve estar fundamentado numa relação entre causa e efeito e um raciocínio causal não é conhecimento, deve-se então dizer que consiste em uma mera opinião ou probabilidade<sup>31</sup>.

Dado esse posicionamento preliminar do problema da indução ao longo da história, considere-se duas observações. A primeira, não trataremos do problema da indução em Autrécourt na sua relação com Buridan, i.e., boa parte da literatura secundária que produziu algum parecer sobre o mencionado problema, buscou, de certo modo, o surgimento da questão no confronto entre Autrécourt e Buridan. Destacamos os trabalhos de Thijssen<sup>32</sup> e Zupko. A segunda, não buscaremos sua relação com Guilherme de Ockham<sup>33</sup>, apenas pontuaremos o problema tal qual se apresenta, invariavelmente em seus escritos. Claro que nossa estratégia é mais cômoda em relação às estratégias interpretativas supracitadas.

Uma primeira aproximação ao problema da indução pode ser estabelecida tal qual a seguinte passagem do *Exigít ordo*:

---

<sup>31</sup> HACKING, Ian. *L'émergence de la probabilité*. p. 246.

<sup>32</sup> THIJSSEN, H. J. M. M. *John Buridan and Nicholas of Autrecourt on Causality and Induction*. *Traditio*, 43 (1987), p. 237-255. p. 246-254.

<sup>33</sup> SCOTT, T.K. *Nicholas of Autrecourt, Buridan, and Ockhamism*. *Journal of the History of Philosophy*, 9 (1971), 15-41.

(...) Por exemplo, quem enuncia uma proposição universal derivada simplesmente de uma indução de casos particulares, exprime-se às vezes assim: “Esta proposição me é evidente”, e no entanto, nada lhe resulta tal que além daquelas proposições singulares das quais induziu-se a proposição universal; e nem menos lhe aparece com clareza se tais proposições são todas do mesmo tipo no que diz respeito ao seu predicado.<sup>34</sup>

Na sequência deste argumento, Autrécourt mostra que a razão do problema da indução está concentrada na apreensão meramente contingente que temos de uma relação causal:

Há, pois, quem afirme que alguma coisa lhe é evidente, baseando-se sobre um sinal que não é de modo nenhum suficiente para fundamentar a sua afirmação. Dizer, por exemplo: “Sabemos que esta pessoa agiu por vaidade”; isto, porém, não é evidente; baseiam-se simplesmente sobre um único sinal que se encontra numa relação puramente contingente pela qual concluem. Mas, posto que a sua mente por natureza tende à maledicência, acolhem uma relação contingente como se fosse evidente e necessária. Se alguém, entretanto, deseja que tais concatenações lhes sejam evidentes, basta que a reduza a uma forma silogística, pois essa é evidente; e então se as premissas lhes forem evidentes, também a conclusão, enquanto dependente das premissas, lhe será tal.<sup>35</sup>

Este argumento está dividido em duas partes. A discussão surge em decorrência da retomada por parte de Autrécourt, de um tema relacionado ao conhecimento. Obviamente, conhecimento evidente e na sua relação com a clareza mediante a qual os objetos se apresentam ao intelecto. Pois bem, falando do conhecimento, Autrécourt considera que os homens recebem muitas coisas como sendo evidentes. Tais coisas, em última instância, não são evidentes, por sua vez. Como, e.g., tomam uma coisa pela outra. Há aí um equívoco, isso é manifesto. O mestre Loreno chama a atenção para o fato de que há aqueles que consideram evidente que quando ocorre a negrura, a brancura não existe mais. O problema é: nada disso lhe ocorre com clareza. Há apenas uma evidência, i.e., que a brancura antes lhe aparecia e

<sup>34</sup> *Exigít ordo*, p. 234, 39-46: “*Alii recipiunt aliqua ut evidèntia quia famosa sunt; aliquando dicunt aliquod totum esse sibi evidens quod tamen non est evidens sibi partialiter ut aliquis enuntians unam universalem quam accepit solum per inductionem in quibusdam singularibus dicit interdum sic proponens: hoc est mihi evidens, et tamen nihil est sibi evidens illi quod illa singularia sint ejusdem rationis in ordine ad praedicatum.*”

<sup>35</sup> *Exigít ordo*, p. 234-235, 46-6: “*Alio modo dicit aliquis aliquid sibi esse evidens virtute cujusdam signi deficientes ut dicunt: scimus quod talis operatur propter vanam gloriam, et tamen nihil est eis evidens nisi unum signum multum contingenter se habens ad conclusionem; sed quia anima eorum nata est detrabere, accipiunt consecutione contingentem quasi sibi esset evidens et necessaria. Et qui vult habere evidèntiam in consecutione non oportet nisi reducere ad formam sillogistica quia illa est evidens; et tunc si praemissae sint sibi evidens, et conclusio, ut dependebit ex praemissis, erit sibi evidens. Aliquid vero est quod non est natum venire in apparentia ut si mundus non fuerit ab aeterno quare plus incepti in isto nunc quam in alio.*”

agora não lhe aparece mais. Também se tem notícia daqueles que julgam evidentes algumas coisas porque existem como um todo e, outros ainda, que julgam evidentes as coisas porque existem parcialmente. Podemos estabelecer a partir daí a passagem que dará origem a este argumento. Mediante um exemplo, Autrécourt insere sua argumentação contrário, e.g., ao que entende por proposições com poder de generalizar, i.e., o problema da indução.

A primeira parte do argumento consiste em dizer que não existe nenhum grau de clareza nas proposições universais, obtidas mediante uma indução: da observação de casos particulares se extrai uma conclusão geral, supostamente evidente. Insiste Autrécourt, que a expressão – “esta proposição me é evidente” – oriunda de uma indução não é nada mais do que as próprias proposições singulares de onde se extrai essa generalização. Há, ainda, outro problema que diz respeito à relação identitária das proposições quanto ao seu predicado.

A segunda parte do argumento consiste em mostrar que, em alguns casos, as afirmações que são realizadas com base em uma suposta evidência, na verdade, são afirmações que repousam em uma relação que é puramente contingente, logo, não evidente, portanto, não necessária. Se quebrássemos este argumento, obteríamos, assim, quatro aspectos importantes. O primeiro aspecto trata da insuficiência das afirmações mediante sinais que não satisfazem a fundamentação para que se possa, com certeza, afirmar que tal relação é evidente. O segundo aspecto, unido ao tema da fundamentação de nossas afirmações, salienta para a seguinte proposição: “sabemos que esta pessoa agiu por vaidade”. De acordo com Autrécourt, não existe nenhuma evidência nesta afirmação. Nessa afirmação contém dois operadores importantes para a epistemologia autrecuriana. A noção e a diferença entre ‘crer’ e ‘saber’, i.e., quando se diz: “sei que p” e “creio que p”.

Tomando essa afirmação em conjunto com o conceito de necessidade causal, não há como se afirmar que se tem certeza, i.e., sabe-se que a ação foi praticada com vaidade. Logicamente esta conexão causal não nos fornece nenhuma informação interessante para concluirmos que é o caso que uma determinada pessoa agiu por vaidade. A experiência, por sua vez, também não garante essa afirmação. Portanto, não encontra ela – segundo Autrécourt – nenhum fundamento que a considere evidente. O terceiro aspecto, assim, ligado a concepção de necessidade, diz que a afirmação está baseada numa relação inevidente, e não necessária. O quarto aspecto, enfim, aponta para o fato de que se tais concatenações quiserem ter o seu valor conclusivo e evidente preservado, elas devem ser diretamente reduzidas à forma silogística. Mais uma vez, Autrécourt parece manter a forma silogística

como um aparato fundamental de justificação e critério de evidência, em se tratando de proposições deste tipo. Isso se dá pelo fato de que se este critério obedecer à disposição das premissas se se apresentarem evidentes, é óbvio que sua conclusão, será, igualmente – por razão de dependência e necessidade – evidentes e, portanto, verdadeira.

Vejam, para finalizar este tópico, como a indução é tratada por Gilles em sua carta a Autrécourt e posteriormente de Autrécourt a Bernardo de Arezzo. Uma observação. Pode parecer que existe uma sistematização natural elaborada por Autrécourt ao tratar destes temas. O que não é totalmente verdadeiro. Trata-se de uma reconstrução e interpretação de seus escritos de modo conjunto, no sentido de estabelecer e mostrar essa discussão sobre a indução, ainda que de modo breve em confronto com seus contemporâneos, especialmente os dois franciscanos já citados.

Deste modo, o argumento da carta de Gilles a Autrécourt, especialmente a segunda parte do argumento contido no (§28) traz a seguinte informação:

(...) Por exemplo, sei bem que todas as vezes em que as nuvens se reagrupam, a chuva é formada. E é por isso, que embora eu não saiba agora se as nuvens se reagrupam, e por consequência, se bem que eu não saiba que na realidade se a chuva é formada, não sei entretanto que seja possível e que na realidade a chuva é formada quando as nuvens se reagrupam. Quanto a menor, respondo também que sei por experiência que há transmutações naturais pelas quais os acidentes sensíveis são formados naturalmente. E por consequência, sei de um modo muito certo que os acidentes são formados no sujeito e em certa medida são também conservados no sujeito.<sup>36</sup>

É a partir de Gilles, também, que poderíamos conjecturar a discussão tradicional sobre a indução. A posição de Gilles é notadamente um pensamento do tema de acordo com Duns Scotus. De acordo com Autrécourt, nada nos autorizaria a concluirmos que observando a reagrupação das nuvens, que é sinal de chuva, poderíamos concluir que choverá. Essa posição é a de Gilles. Na verdade, este raciocínio é contingente e não é evidente que choverá. Logo, é apenas provável que chova.

<sup>36</sup> *Epistola Egidii ad Nicholaum*, §28, p. 114: “Ad secundum, quando dicitur ‘quicumque non est evidenter certus etc.’, tunc dico quod de aliquo consequente habere certitudinem contingit duobus modis: vel de possibili, vel de facto; et hoc dupliciter: vel absolute, vel in habitu ad suum antecedentes. Dico igitur ad maiorem quod ymo habeo certitudinem de possibilitate consequentis, vel de facto, scilicet in habitu ad antecedens. Verbi gratia, bene scio quod quotiescumque nubes condensentur et, per consequens, nesciam de facto utrum generantur quando nubes condensantur. Ad minorem etiam dico quod naturaliter, est michi experimentaliter notum. Et, per consequens, est michi notum certissime quod illa in subiecto generantur et pro aliqua mensura etiam in subiecto conservantur.”

Ainda no quadro das correspondências, a quinta carta, como indicam seus fragmentos retidos nos artigos condenados, tem por tarefa discutir a causalidade. De uma forma direta, tentaremos uma aproximação do conjunto de artigos da quinta carta para continuar a discussão da crítica o princípio de causalidade, contudo, relacionando este com a ideia de causa e efeito no contexto dos acidentes e da substância, o que será realizado na próxima seção.

## 6. Acidentes e a substância: o problema das inferências

O tema da substância na filosofia de Nicolau de Autrécourt está diretamente relacionado com sua crítica ao princípio de causalidade. Também é um problema conexo à sua teoria das inferências. Tanto um quanto outro, são discutidos na segunda carta a Bernardo de Arezzo e em passagens dispersas no *Exigit ordo* e na *Cedula Ve Michi*. Quanto à sua argumentação na segunda carta a Bernardo, o problema aparecerá no (§22). Ainda na segunda carta, nota-se o desdobramento do argumento nos (§§24-25). Na realidade, trata-se de uma inferência posta por Autrécourt, após discutir algumas formas de consequências no quadro de seu primeiro princípio. Sem dúvida, a crítica à substância, ao que nos parece, está inserida em uma perspectiva lógica e epistemológica.

É possível, igualmente, interpretar a discussão como sendo um problema de *lógica epistêmica*. Do ponto de vista lógico, a questão da substância é tratada partindo do pressuposto que não há nada que nos autorize concluir logicamente de uma coisa, outra. Em outras palavras, dos acidentes, uma substância. Do ponto de vista epistemológico, Autrécourt conclui que Aristóteles não possui um conhecimento evidente (*notitiam evidentem*) da substância. A argumentação contida no (§22) é a seguinte:

Desta regra, assim explicada a alguém que possui um intelecto, infiro que jamais Aristóteles teve um conhecimento evidente de uma substância outra que senão sua alma, compreendendo por substância uma coisa outra que os objetos dos cinco sentidos e nossas experiências formais. E isto é assim porque ele teria tido um conhecimento de uma tal coisa antes de todo raciocínio; isto não é verdadeiro porquê de tais coisas não aparecem intuitivamente, e se fosse assim, mesmo os iletrados saberiam que tais coisas existem. E estas coisas não são conhecidas a partir do raciocínio, a saber, fazendo uma inferência a partir dos seres percebidos antes do raciocínio, porque não se pode inferir de uma coisa que uma outra não existe, como diz a conclusão posta acima. E se não teve um conhecimento



das substâncias compostas, menos ainda teve um conhecimento evidente das substâncias abstratas.<sup>37</sup>

A afirmação que diz que Aristóteles jamais conheceu com evidência uma substância, senão a sua própria alma é, na verdade, uma afronta direta à metafísica aristotélica (observar, também, a tradição dos mestres franciscanos partidários do aristotelismo e do averroísmo latino na Universidade de Paris no século XIV), cuja pedra de toque está posta sobre a noção de substância. Em tal afirmação, cabe notar, ainda, a distinção entre objetos dos cinco sentidos (*obiectis quinque sensuum*) e experiências formais (*formalibus experiētiis*). Segundo Autrécourt, a substância não é nenhum desses dois aspectos. Duas observações podem ser postas.

A primeira, quanto aos objetos dos cinco sentidos, leva-nos a acreditar que Autrécourt está falando que a substância não é nada de cognoscível mediante a experiência, assim como o “ruibarbaro cura o fígado” ou, “o imã atrai o ferro”, i.e., se há algum conhecimento desta relação, é via experiência, como já pontuado, nosso hábito em realizar conjecturas de toda ordem. Não conhecemos a substância, mas, hipoteticamente, tão somente seus acidentes, ou suas propriedades. Assim, como no “o homem é branco”, “o homem é músico”. Claro que a substância não deve restringir-se ao que é posto pelos sentidos. Mas, a pergunta é: por que, então, Autrécourt, menciona que Aristóteles teria conhecimento apenas da sua alma? Ao que tudo indica, não se sabe com certeza o que subsiste como fundamento das entidades materiais. E, para evitarmos uma leitura demasiado platonizante do mestre Loreno, deixemos de lado essa discussão. Essa problemática foi, de certa forma, iniciada na primeira carta de Autrécourt a Bernardo. Claro que não se pode forçar certa linearidade no pensamento autrecuriano. Significa que não há uma estrutura orgânica, *prima facie*, entre um tema e outro ao longo dos seus escritos. Mas é possível, a partir daí, i.e., da interpretação conjunta de seus escritos, incluindo especialmente, *Exigit ordo* e as cartas, uma reconstrução sem pensar em estabelecer uma unidade de pensamento. Muito embora seu método filosófico busque a todo instante uma sistematização das bases de sua

<sup>37</sup> *Deuxième lettre à Bernard*. §22, p. 94: “Ex ista regula sic declarata cuicumque habenti intellectum infero quod numquam Aristotiles habuit notitiam evidentem de aliqua substantia alia ab anima sua, intelligendo <<substantiam>> quamdam rem aliam ab obiectis quinque sensuum et a formalibus experiētiis nostris. Et ita est, quia de tali re habuisset notitiam ante omnem discursum; quod non est verum, cum non appareant intuitive et etiam rustici scirent tales res esse. Nec sciuntur ex discursu, scilicet inferendo ex perceptis esse ante omnem discursum, quia ex una re non potest inferri quod alia res sit, ut dicit conclusio supraposita. Et si de coniunctis non habuit, multo minus de abstractis habuit notitiam evidentem.”

epistemologia. Assim, mais uma vez, na primeira carta a Bernardo<sup>38</sup>, especificamente no (§15), é possível constatar que Autrécourt está certo da existência dos objetos dos cinco sentidos, esquivando-se, deste modo, de qualquer acusação de “ceticismo” por parte do franciscano Bernardo. A isso, ele justifica dizendo que já havia anteriormente defendido nas aulas na Sorbone da sua certeza com evidência dos objetos dos cinco sentidos e dos seus atos. Mas, quanto à substância, nada fala. Provavelmente, sua certeza se circunscreve no âmbito dos sentidos e, de seus atos: aparentemente, as faculdades da alma.

A segunda, quanto à noção de experiências formais, há uma dificuldade. Autrécourt não especifica ou explora de maneira meticulosa o que ele entende por *formalibus experientiis*. Provavelmente, esteja referindo-se a certos aspectos epistemológicos de apreensão do conhecimento. Como, e.g., a relação entre sujeito que conhece e coisa conhecida, ‘abstração’ e ‘intuição’. Enfim, um problema ainda em aberto que cabe uma ampla investigação.

Cumprido, no entanto, notar o desdobramento do argumento. Então, a substância não é:

- (i) Os objetos dos cinco sentidos (*obiectis quinque sensuum*);
- (ii) As experiências formais (*formalibus experientiis*).

O que é, então, a substância e por que Aristóteles não teve dela um conhecimento evidente? A substância é então, *quandam rem aliam ab obiectis quinque sensuum et a formalibus experientiis nostris*. A preocupação de Autrécourt não é definir o que é a substância. Sua tarefa é exigir uma demonstração do que de fato, Aristóteles e, por conseguinte, seus seguidores na Universidade de Paris, chamavam de substância. Vale notar, também, que não se trata meramente de uma crítica à substância, como salientamos até mesmo por razões de

<sup>38</sup> *Première lettre à Bernard*. §15, p. 80: “*Super omnibus istis opto quod intellectus vester declaret se. Et miror multum quomodo dictis vos esse certum evidenter de quibusdam conclusionibus magis occultis, ut est de existentia Primi Motoris et de talibus, et tamen vos non estis certus de istis et ceteris de quibus tactum est. Item. Mirabile est, secundum dicta vestra, quomodo creditis ostendere quod cognitio distinguatur a cognito aliqua sit nec quod aliqua propositiones sint; et, per consequens, nec quod aliqua propositiones contradictorie sint, cum (ut ostendi) de actuum vestrorum existentia non habeatis <certitudinem>, secundum dicta vestra. Et ulterius nec de intellectu vestro habeatis certitudinem, et ita nescitis an sit. Et, ut michi apparet, absurdiora sequuntur ad positionem vestram quam ad positionem Academicorum. Et ideo, ad evitandum tales absurditates, sustinui in aula Sorbone in disputationibus quod sum certus evidenter de obiectis quinque sensuum et de actibus meis.*” [“Sustento que sua inteligência exprime-se claramente sobre todas as coisas. E, surpreendo-me muito com a maneira com a qual você afirma estar certo com evidência dessas conclusões bem obscuras como a existência do Primeiro Motor, então que não está certo dessas coisas e de outras das quais discutimos. De outro modo, lendo suas ideias, acho admirável a maneira com que acredita mostrar que o conhecimento é distinto do conhecido, porque não está certo, segundo o que me diz, que um conhecimento existe, nem que as proposições existem; nem por consequência que certas proposições são contraditórias porque (como o mostrei) não possui a certeza da existência de seus atos, segundo suas ideias. Além do mais, que não tem a certeza do seu intelecto, e, também, não sabe se ele existe. E ao que me parece, as coisas mais absurdas se seguem de sua posição que dos acadêmicos. É porque, afim de evitar tais absurdos, que defendi portanto, nas aulas na Sorbone que estou certo com evidência dos objetos dos cinco sentidos e dos meus atos.”]

interpretação; trata-se, na verdade, de uma restrição à possibilidade de um conhecimento que não é evidente e certo, sendo portanto, apenas provável.

Tendo em vista a importância que há no conceito de substância para o desenvolvimento de todo um pensamento escolástico, cujo ponto crítico começa, de modo embrionário no século XIV, em última instância, é interessante notar essa crítica à substância, relacionando-a com a noção de acidentes. Porque o contexto no qual trata da causalidade é, possivelmente, o da substância e dos acidentes, como fica claro no Capítulo 1 do *Exigit ordo* sobre a eternidade das coisas (*De aeternitate rerum*). Nesse capítulo, como em outras passagens, o que está em jogo é a noção de mudança. Considerando a substância, se se pode afirmar que uma coisa que existe não pode, em seguida mais existir, ou, antes, se da não-existência se pode concluir a existência? Não, responde Autrécourt. E por isso mesmo suas reflexões sobre o assunto.

Não se tem da substância um conhecimento que nos chegue antes do raciocínio, nem mesmo por inferências, i.e., um conhecimento lógico da substância. Acrescenta-se a isso, que também não é possível que essas coisas, as quais chamamos de substância sejam conhecidas de maneira intuitiva. Uma vez restringidas pelo menos duas possibilidades, resta o fato de que não se tem um conhecimento evidente da substância. Não conhecemos, inclusive, as substâncias complexas: formadas de matéria e forma; nem menos ainda as substâncias simples, ou abstratas, i.e., separadas.

Quanto aos (§§24-25), tomemos por base a discussão empreendida por Autrécourt sobre evidência e probabilidade, i.e., probabilismo. A substância nessas duas passagens é tratada de acordo com seu critério probabilista de conhecimento. Cumpre, então, mostrar o argumento do (§24) que se apresenta da seguinte maneira:

E não somente ele (*sic.* Aristóteles) não teve um conhecimento evidente de uma substância, mas mais ainda – se bem que eu não o defenda de modo afirmativo, tenho, entretanto, uma argumentação (que não sei refutar), para provar que ele não teve um conhecimento provável. Pois ninguém possui um conhecimento provável de um consequente em virtude de um antecedente do qual ele não está certo com evidência que o consequente foi às vezes verdadeiro com o antecedente. Também, com efeito, se alguém observa bem, adquire um conhecimento provável. Por exemplo, posto que ele foi evidente às vezes que, quando punha a mão no fogo, sentia calor, por esta razão é provável que para mim que, se agora puser, sentiria calor. Mas, da regra anunciada acima, se diz que jamais não fosse evidente a alguém que se colocasse essas coisas aparentes antes de todo raciocínio, certas outras coisas existiriam, por exemplo, aquelas que

chamamos de substâncias. Então, se segue que da existência dessas coisas não temos um conhecimento provável. Não defendo a conclusão de maneira afirmativa. Que aquele que acharia a solução refute a argumentação enunciada.<sup>39</sup>

Este argumento insiste na constatação de que Aristóteles não possuiu um conhecimento evidente da substância. Reforça, ainda, a tese probabilista de Autrécourt. Neste caso, ela é dividida em dois pontos. O primeiro, considerando que não há um conhecimento certo nem evidente da substância, resta apenas a possibilidade de um conhecimento provável desta mesma. O segundo, não obstante a hipótese probabilista ser a candidata mais forte à solução do problema apresentado, Autrécourt não possui, assim, os meios de provar, até ao final, que a sua tese, excluindo a possibilidade do conhecimento de uma substância, que se pode sustentar que, esse na verdade é provável.

Partindo do pressuposto de que todo conhecimento que se possui de uma conclusão é, *prima facie*, provável, por que então, no caso da substância, este tipo de conhecimento estaria vedado? Ao que tudo indica, não se tem da substância nenhum conhecimento evidente, nem mesmo provável. O caso parece estar inscrito no contexto argumentativo, cujo critério não é, e.g., um conhecimento lógico da substância, nem mesmo empírico. Isso porque, a substância não nos é apresentada, de um lado, por inferências, e, por outro lado, pelo acesso dos sentidos. A reconstrução da primeira parte deste argumento pode ser posta com se segue. Dois aspectos chamam a atenção. A noção de conseqüente e antecedente. Uma vez constatado, embora não provado – por parte da argumentação autrecuriana – que ninguém possui um conhecimento provável de um conseqüente, na sua relação com um antecedente, considere-se que não é possível um conhecimento nem certo, nem provável da inferência: se *a*, então *b*, i.e., se não há certeza evidente de um antecedente, não se pode concluir com probabilidade a partir de um conseqüente. O exemplo oferecido por Autrécourt é o do fogo e o calor. Vejamos o exemplo, isoladamente. Considere a proposição “parece evidente que quando se põe a mão no fogo, a mão se aquece”; é portanto possível que se repetida a ação de “pôr a mão no fogo, a mão se aquecerá”. Isso parece

<sup>39</sup> *Deuxième lettre à Bernard*. §24, p. 96: “Et non solum non habuit evidentem notitiam, ymo, licet non teneam, sed habeo unam rationem (quam nescio solvere) ad probandum quod nec habuit notitiam probabilem. Nam aliquis non habet notitiam probabilem de aliquo conseqüente virtute alicuius antecedentes de quo non <est> evidenter certus utrum conseqüens fuerit aliquando simul cum antecedente. Sic enim, si quis bene consideret, recipitur notitia probabilis. Ut quia michi fuit evidens aliquando quod quando ponebam manum ad ignem, eram calidus, ideo Probabile es michi quod, nunquam fuit alicui evidens quod, positus istis rebus apparentibus ante omnem discursum, esset quedam alie res, utputa alie que dicuntur substantie. Igitur sequitur quod de existentia earum non habeamus probabilem notitiam. Non teneo conclusionem. Solutio cui occurret solutio dictam rationem.”

evidente, mas não o é. Não é nem mesmo provável – de acordo com Autrécourt – esse evento que pareceu evidente num determinado período, possa ser repetido, com as mesmas características no futuro. O antecedente é: “pôr a mão no fogo”; conseqüente: “a mão aquecer-se, em decorrência de ser posta no fogo”. Ora, o critério é que o antecedente seja conhecido com certeza evidente e, ao mesmo tempo, que o conseqüente, tenha de uma forma ou de outra sido verdadeiro em relação ao antecedente. A pergunta é: tem-se certeza com evidência do conseqüente na sua relação com o antecedente numa ocorrência temporal implicando verdade? Essa é uma restrição à probabilidade de uma inferência, e.g., ‘da existência de uma coisa, logo, outra’. Como já fora analisado, este tipo de conclusão envolvendo a existência é vedado por Autrécourt. Não se pode concluir que a mão aquece porque foi posta no fogo. Temos informação de que o atomismo<sup>40</sup> autrecuriano informa-nos justamente o contrário. Provavelmente o deslocamento de partículas quentes se aproximam da mão e com isso produz o calor. Note que é outra forma de encarar a relação entre acidentes e substância.

A reconstrução da segunda parte deste argumento consiste em mostrar que a boa observação (o que poderia estar bem próximo da noção de indução, partindo das experiências, ou casos particulares, se concluir algo a partir dessas observações no futuro) nos forneceria uma conclusão provável. Não é possível conhecer alguma coisa antes de qualquer raciocínio, com certa probabilidade. É, possível, sim, quando se há evidência. Há evidência na substância? Não. Logo, não há certeza e, portanto, o seu valor de verdade é restrito e, igualmente, a sua probabilidade apenas possui graus. Uma coisa ou é evidente ou não é evidente. Ao passo que uma determinada coisa pode ser mais provável ou menos provável, i.e., lhe é permitido certos graus. Assim, como diz Autrécourt, ocorre com a substância. Porque ela é o melhor exemplo de algo que existe antes da experiência e, igualmente, antes de todo raciocínio (*omnem discursum*). Entenda-se por raciocínio uma forma de silogismo em que a verdade da conclusão está condicionada ao termo médio.

<sup>40</sup> VALADARES, J. C. *A teoria da causalidade de Nicolau de Autrécourt - Dívida, Certeza e Atomismo na Idade Média*. 1. ed. Düsseldorf, Germany: Novas Edições Acadêmicas - OmniScriptum GmbH & Co. KG, 2015. v. 1. 176p. (Cf. especialmente o capítulo 3, a teoria atomista da causalidade). Igualmente sobre o atomismo: GRELLARD, C. *Nicolas of Autrecourt's atomistic Physics*. In : *Atomism and its place in Late Medieval Philosophy*. Actes des journées d'études d'Oxford, 24-25 novembre 2004, édités par GRELLARD, C. et ROBERT, A. Brill : Leiden, Boston, 2009. « Medieval and Early Modern Science ».

No (§25) é possível estabelecer uma reconstrução partindo da incerteza da substância no contexto do conceito de crença, iniciado na primeira carta a Bernardo de Arezzo. Autrécourt diz o seguinte:

E parece que não temos certeza de uma substância unida à matéria senão outra que nossa alma, pois que quando se designa da madeira ou uma pedra, deduz-se muito claramente, a partir de uma crença aceita ao mesmo tempo, que há uma substância. Mas esta não pode ser inferida com evidência de uma crença aceita ao mesmo tempo. Pois como todas as coisas que aparecem antes de um raciocínio desta sorte, ele pode chegar por um certo poder, por exemplo divino, que não há uma substância. Então, à luz natural, não se infere com evidência, a partir dessas aparências, que há uma substância. Pois, já dissemos que a consequência evidente à luz natural é absolutamente evidente, de sorte que é uma contradição que ele pudesse ser feito, por qualquer poder, que o oposto do consequente seja compatível com o antecedente. E se ele diz que a consequência é evidente anexando ao antecedente que “Deus não faz milagre”, isto é rejeitado segundo o que foi dito em um caso parecido na primeira carta.<sup>41</sup>

Na sequência, tentaremos mostrar em demais passagens de seus escritos, como Autrécourt desenvolve suas ideias sobre substância e relação causal, i.e., a possibilidade de fundamentar uma inferência, de um efeito à uma causa, de um acidente à uma substância e, de uma coisa à outra<sup>42</sup>. Tendo, é claro, sempre em conta, a relação acidentes-substância. Tomemos por referência um conjunto de argumentos (artigos condenados) que é, em última instância, a única fonte que nos autorizaria a reconstruirmos a noção de substância e, mesmo, de causalidade enquanto crítica a tais modalidades ontológicas. Vejamos os seguintes artigos que mostram a opinião de Autrécourt sobre a impossibilidade de, a partir dos acidentes, deduzir as substâncias, como se segue:

Eu disse na sexta carta a Bernardo que, quando se designa o pão, não se pode mostrar com evidência se não há qualquer coisa outra que um acidente (como no documento de revogação).<sup>43</sup>

<sup>41</sup> *Deuxième lettre à Bernard*. §25, p. 96: “*Et quod de aliqua substantia coniuncta materie alia ab anima nostra non habeamus certitudinem apparet quia: demonstrato ligno vel lapide, <quod substantia sit ibi> clarissime deducetur ex uno credito coaccepto. <Sed hoc non potest inferri evidenter ex uno credito coaccepto>, nam: cum omnibus apparentibus ante huiusmodi discursum potest esse per aliquam potentiam, utputa divinam, quod ibi substantia non sit. Igitur in lumine naturali non infertur evidenter ex istis apparentibus quod substantia sit ibi.*”

<sup>42</sup> ROBERT, Aurélien. *Jamais Aristote n’a eu de connaissance d’une substance: Nicolas d’Autrécourt en contexte*. In: 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, Stifgraf Editrice : Cesena, 2006. p. 114.

<sup>43</sup> *Ve Michi*, art. 30, p. 138: “*Item. Dixi epistola sexta ad Bernardum quod, pane demonstrato, non potest evidenter ostendi quin ibi sit aliqua res que non sit accidens (ita in instrumento revocationis). – Revoco tanquam falsum.*”

E, a outra passagem, dos artigos condenados pode ser posta da seguinte maneira:

Na nona carta a Bernardo, disse que as conseqüências seguintes não são evidentes: “o ato de inteligir existe, então o intelecto existe”, “o ato que querer existe, então a vontade existe”.<sup>44</sup>

Com relação à primeira passagem, cabe uma observação preliminar. Nada, em princípio, nos autoriza a interpretar a referida passagem como um exemplo extraído da noção de eucaristia. Trata-se de um eventual e corriqueiro exemplo; não de um debate teológico e dogmático com relação ao problema da transubstanciação do ponto de vista do sacramento. Autrécourt não discute isso em nenhum momento. Em última instância, este argumento da sexta carta – que lamentavelmente foi queimada – discute e endossa a ideia da impossibilidade de concluirmos a partir de uma coisa qualquer, uma outra. O exemplo do pão é tomado como algo de mais conhecido pelos sentidos, i.e., pela experiência. Na verdade, o que é conhecido são apenas os acidentes e não a substância. Mas, nada nos autoriza a dizer que do conhecimento dos acidentes, se acessa, ou melhor, se conhece a substância. Não se pode mostrar com evidência, quando se designa o pão (ou qualquer outra coisa) que há algo que não seja percebido pelos sentidos, i.e., os acidentes.

O fragmento da nona carta, por sua vez, pode ser interpretado em conjunto com um excerto do capítulo 1 do *Exigit ordo*<sup>45</sup>. De fato, neste excerto, Autrécourt se pergunta sobre o que concluir, ou melhor dizer, dos nossos atos da alma. Já que não possuímos nenhum conhecimento desses mesmos atos. Isto é verdade – constata Autrécourt – porque, com relação a isso, não existe nenhuma pergunta interessante que filosoficamente poderia ser respondida de maneira definitiva. Falta, é claro, uma definição, em primeiro lugar, segura que fosse satisfatoriamente demonstrada; em segundo lugar, uma definição, *prima facie*, do que se entende por conhecimento. Vale notar que Autrécourt desenvolve este raciocínio no contexto de sua tentativa de responder se o intelecto conhece com certeza se todas as coisas não são eternas<sup>46</sup>. Continuando, então, na análise do fragmento da nona carta. Autrécourt

<sup>44</sup> *Ve Michi*, art. 33, p. 140: “*Item. Epistola nona ad Bernardum dixi quod iste consequentie non sunt evidentes: ‘actus intelligendi est; igitur intellectus est’, ‘actus volendi est; igitur voluntas est’. – Revoco tamquam falsum.*”

<sup>45</sup> *Exigit ordo*, p. 205, 1. 21-24: “*Quid de actibus animae nostrae dicendum? Certe modicam notitiam habemus in tantum quod nullum est quaesitum de eis quod possit terminari inter doctores. Unde definitionem quae deberet esse medium in praedicta demonstrando non habemus certam, ut puta quid cognitio.*”

<sup>46</sup> VALADARES, J. C. *Observações sobre a eternidade das coisas em Nicolau de Autrécourt*. Synesis, v. 6, n. 2, jul./dez. 2014. ISSN 1984-6754. Disponível em: <http://seer.ucp.br/seer/index.php?journal=synesis>. Acesso em: 30 Jan. 2015.

rejeita duas consequências, por estar convencido de que ambas não nos fornecem um conhecimento evidente. Considere a primeira consequência:

**C1:** “o ato de inteligir existe, então o intelecto existe”.

Ora, não há nenhuma evidência que a partir da existência do ato de inteligir, o intelecto possa existir. Este consequente é absolutamente contingente, não é necessário. Da mesma forma, ao contrário, o “ato de inteligir não existe, então o intelecto não existe”, ou como o próprio Autrécourt diz, “a brancura não é vista, logo, a brancura não existe”. Da existência de uma coisa, não se pode concluir com evidência, uma outra. Considere, agora, a segunda consequência:

**C2:** “o ato de querer existe, então a vontade existe”.

Esse consequente é contingente. E mais, não é evidente que do fato do ato de querer algo, se possa concluir que existe a vontade. Ambos os consequentes, representam um exemplo clássico de uma rejeição às inferências ligadas à existência. Este tipo de inferência existencial, ou melhor, uma dedução lógica da substância é que está em jogo na crítica autrecuriana. E, isso se constitui, de certo modo, porque não temos um conhecimento certo – como pontuado na passagem citada – dos atos da alma, i.e., da atividade segundo a qual são gerados nossos conhecimentos.

## 7. Considerações finais

Ao longo deste artigo, tentamos mostrar em que consiste a crítica ao princípio de causalidade elaborado por Nicolau de Autrécourt. Trata-se de uma crítica, do ponto de vista epistemológico, concentrada precipuamente na inevidência da relação entre causa e efeito. Este artigo tratou, ainda, de oferecer uma sistematização dos temas conexos ao tema da causalidade, tal qual tratado por Autrécourt. Utilizamos da seguinte estratégia para reconstruir e sistematizar a questão do princípio de causalidade: (1) Mapeamos nas obras, i.e., nas *Cartas*, no *Exigit ordo* e na *Cedula Ve mibi*, do tema da crítica ao princípio de causalidade por parte de Autrécourt; (2) Aproximamo-nos de temas da epistemologia contemporânea com a epistemologia autrecuriana; (3) Apresentamos os posicionamentos mais relevantes sobre o pensamento da causalidade na literatura secundária; (4) Reconstruímos alguns conceitos epistemológicos com auxílio de aparato contemporâneo, como foi o caso da indução ao contextualizarmos o posicionamento de Ian Hacking. Enfim, procedemos, em



alguns aspectos oferecendo soluções *ad hoc* ao oferecermos uma hipotética sistematização dos temas epistemológicos mais recorrentes.

O tema tratado é claro, não se esgota neste artigo. Apesar de nomearmos de “crítica”, o posicionamento de Nicolau de Autrécourt referente à relação entre causa e efeito, ele mesmo não menciona nesses termos. Sua crítica, na verdade pode ser entendida como um conjunto de argumentos que buscam investigar da real possibilidade do princípio de causalidade ser demonstrado. O primeiro critério por ele utilizado foi da evidência. Ora, a relação entre causa e efeito não é evidente, portanto, não é demonstrável. Não sabemos com certeza de que predições sobre o futuro podem de fato ocorrer. Obviamente porque não temos e nem podemos ter evidência de eventos que ainda não ocorreram. A indução, por sua vez, no escopo dessa discussão, tem um papel mais fraco na opinião de Autrécourt. Arelado a isso, encontram-se os acidentes e a substância. Mediante uma hipotética teoria da inferência (não podemos concluir de uma coisa, uma outra) ele restringe, do ponto de vista da existência, a possibilidade de modelo causal lógico. Enfim, a causalidade é um hábito conjectural e contingente.

## Referências

### a. *Fontes primárias*

AUTRE COURT, Nicola di. *Il "Trattato"*. (Traduzione, introduzione e note a cura di Antonella Musu). Edizioni ETS: Firenze, 2009.

*Correspondance. Articles condamnés*. (Texte latin établie par L. M. De Rijk, introduction, traduction et notes par GRELLARD, C.). Vrin: Paris, 2001. (Collection Sic et Non).

*Exigit ordo executionis et Quaestio Utrum visio creature rationalis beatificabilis per Verbum possit intendi naturaliter*. In: O'DONNELL, J. R. "Nicholas of Autrecourt". *Mediaeval Studies*, 1 (1939), 179-280.

### b. *Literatura secundária*

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.

*Nicola di Autrecourt*. *Storia universale della filosofia* 18. Fratelli Bocca : Milano, 1951.

DE BONI, L. A. *Nicolau de Autrécourt: duas cartas a Bernardo de Arezzo*. *Veritas*, v. 42, n. 3, setembro, 1997, p. 767-775.

DENERY, G. D. II, *Seeing and Being Seen: Vision, Visual Analogy and Visual Error in Late Medieval Optics, Theology and Religious Life*. Cambridge University Press: Cambridge, 2005.

*Nicholas of Autrecourt on Saving the Appearances*. 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. 65-84.

DE RIJK, L. M. *Foi chrétienne et raison humaine. Buridan contre les theologizantes*. In: *Langage et philosophie Hommage à Jean Jolivet*. Vrin: Paris, 1996. Éd. A. ELAMRANI-JAMAL, A GALONNIER ; DE LIBERA, A. p. 346-401.

GRELLARD, C. *Le statut de la causalité chez Nicolas d'Autrécourt*. *Quaestio*, 2 (2002).

*Croire et savoir. Les principes de la connaissance selon Nicolas d'Autrécourt*. Vrin: Paris, 2005.

(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. 65-84.

KALUZA, Z. *Serbi un sasso il nome* : une inscription de San Gimignano et la rencontre entre Bernard d'Arezzo et Nicolas d'Autrécourt. In: *Historia philosophiae medii aevii. Studien zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*. Amsterdam-Philadelphia, 1991, p. 437-466.

*Nicolas d'Autrécourt. Ami de la vérité*. Histoire Littéraire de la France, 42-1, Paris, 1995.

WEINBERG, J. *Nicolaus of Autrecourt. A study in fourteenth century Thought*. Princeton: University Press, 1948. Second edition, Greenwood Press: New York, 1969.

*Nicolaus of Autrecourt: A Reply*. Journal of Philosophy, 46 (1949), 817-822.

*The Fifth Letter of Nicholas of Autrecourt to Bernard of Arezzo*. In: J.F. Ross (ed.). *Inquiries into Medieval Philosophy. A Collection in Honor of F.P. Clarke*, Westport: Greenwood, 1971, 15-24.

RASHDALL, H. *Nicholas de Ulricuria, a Medieval Hume*. Proceedings of the Aristotelian Society, 7 (1906/1907), 1-27.

ROBERT, Aurélien. *Jamais Aristote n'a eu de connaissance d'une substance: Nicolas d'Autrécourt en contexte*. 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. 113-152.

STRAWSON, P. F. *Introducción a una teoría de la lógica*. Editorial Nova: Buenos Aires, 1969.

THIJSSSEN, H. J. M. M. *John Buridan and Nicholas of Autrecourt on Causality and Induction*. Traditio, 43 (1987), p. 237-255.

*The "semantic" Articles of Autrecourt's Condemnation*. New Proposals for an Interpretation of the Articles 1, 30, 31, 35, 57 and 58. Archives d'Histoire Littéraire et Doctrinales du Moyen Age, 57 (1990), p. 155-175.

*Censure and Heresy at the University of Paris, 1200-1400*, Philadelphia, 1999, chap. 4, p. 73-82.

*The Quest for Certain Knowledge in the Fourteenth Century: Nicolas of Autrecourt against the Academics*. In: J. SIHVOLA (ed. by), *Ancient Scepticism and the Sceptical Tradition*. Acta philosophica Fennica, 66, Helsinki 2000, 199-223.

VALADARES, J. C. *A teoria da causalidade de Nicolau de Autrécourt - Dúvida, Certeza e Atomismo na Idade Média*. 1. ed. Düsseldorf, Germany: Novas Edições Acadêmicas - OmniScriptum GmbH & Co. KG, 2015. v. 1. 176p.

*Sub propria ratione e actus scientificus: a polémica epistemológica de Nicolau de Autrécourt sobre a distinção do conhecimento*. Revista do Seminário dos Alunos do Programa de Pós-Graduação Lógica e Metafísica/UFRJ, v. 03, p. 01-13, 2012.

*Observações sobre a eternidade das coisas em Nicolau de Autrécourt.* Synesis, v. 6, n. 2, jul./dez. 2014. ISSN 1984-6754. Disponível em: <http://seer.ucp.br/seer/index.php?journal=synesis> . Acesso em: 30 Jan. 2015.

*O fundacionalismo epistêmico de Nicolau de Autrécourt.* Synesis (on line), v. 7, p. 78-97, 2015.

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

WOLFSON, H. A. *Nicolaus of Autrecourt and Ghazāli's argument against causality.* *Speculum*, 44 (1969), 234-238.

---

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



VALADARES, Jeferson da Costa. A crítica de Nicolau de Autrécourt (ca.1300-1369) ao princípio de causalidade. *Synesis*, v. 10, n. 1, p. 75-110, ago. 2018. ISSN 1984-6754. Disponível em: <http://seer.ucp.br/seer/index.php/synesis/article/view/1405>>. Acesso em: 04 Ago. 2018.

---