

Cesar Ribas Cezar

O CONHECIMENTO ABSTRATIVO
EM DUNS ESCOTO

Dissertação de Mestrado apresentada ao Departamento de Filosofia do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas sob a orientação do Prof. Dr. Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento. ^{OK}

Este exemplar corresponde à redação final da dissertação defendida e aprovada pela Comissão julgadora em 15/01/96.

Dezembro / 1995.

UNICAMP BC
 DEPARTAMENTO: T/UNICAMP
C339c
 V. Ex
 VALOR BC/27678
 PREC. 667/96
 C ☐ D ☒
 PREÇO R\$ 11,00
 DATA 21/05/96
 N° CPDC M. 00033.496-9

FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELA
 BIBLIOTECA DO IFCH - UNICAMP

Cezar, Cesar Ribas

C339c O conhecimento abstrativo em Duns Escoto / Cesar Ribas
 Cezar. - - Campinas, SP: [s.n.], 1995.

Orientador: Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento.
 Dissertação (mestrado) - Universidade Estadual de Campinas,
 Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

Duns Scotus, Joannes, 1265-1321.

1. Duns, Joannes Scotus, 1265? - 1308. 2. Filosofia medie-
 val. 3. Teoria do conhecimento. I. Nascimento, Carlos Arthur
 R. (Carlos Arthur Ribeiro), 1935 - II. Universidade Estadual de
 Campinas. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

Banca Examinadora

Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento

Prof. Dr. Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento

Luiz Benedicto Lacerda Orlandi

Prof. Dr. Luiz Benedicto Lacerda Orlandi

Luís Alberto De Boni

Prof. Dr. Luís Alberto De Boni

Agradecimentos

Ao Professor Carlos Arhur Ribeiro do Nascimento pela serena e carinhosa orientação.

Ao Professor Luis Alberto De Boni pelo precioso apoio logístico na elaboração deste trabalho.

A Ernesto Maria Giusti pela paciência em ler e discutir este trabalho.

Para meus pais
Elias e Zenite

INDICE

Introdução.....	p.1.
1 - Abstração e ciência.....	p.3.
2 - A natureza comum.....	p.25.
3 - Da espécie inteligível.....	p.46.
4 - A produção da espécie inte- ligível.....	p.74.
5 - Da certeza.....	p.90.
Apêndice A.....	p.111.
Apêndice B.....	p.120.
Bibliografia.....	p.158.

Introdução

Em um mundo dominado pela contingência, como pode surgir um conhecimento necessário? Para Duns Escoto, a resposta a esta questão pode ser encontrada na noção de conhecimento abstrativo. Para ele, este é o conhecimento capaz de apreender o que há de necessário no contingente e, assim, de fundar uma ciência necessária cuja referência continue sendo as coisas contingentes. Em suma, o conhecimento abstrativo é a base do que se costuma chamar de "realismo" no âmbito da ciência.

Este trabalho pretende mostrar como é possível, segundo o pensamento de Duns Escoto, a referência da ciência às coisas contingentes. Em outras palavras, como é possível a correspondência entre conhecimento científico e o mundo concreto.

Para atingir este objetivo é preciso mostrar, em primeiro lugar, como o Doutor Sutil define o conhecimento abstrativo, em contraposição ao conhecimento intuitivo e por quê o conhecimento abstrativo é condição de possibilidade da ciência. Estes, portanto, serão os temas abordados no primeiro capítulo deste trabalho.

No segundo capítulo, tentaremos mostrar que no contingente há algo de permanente, a saber, a natureza comum. Tentaremos, portanto, explicar como Duns Escoto entende a noção de natureza comum, como ele demonstra sua realidade, como ela é condição de possibilidade da correspondência do conhecimento abstrato às coisas. Seremos, portanto, obrigados a tratar, pelo menos sumariamente, da constituição metafísica dos entes contingentes.

O terceiro capítulo tentará mostrar a necessidade da produção de um representante das coisas contingentes para o conhecimento intelectual abstrativo e, portanto, para o conhecimento científico. Através deste representante, chamado de "espécie inteligível", as coisas contingentes e singulares poderão ser conhecidas de modo universal e necessário.

No quarto capítulo, explicaremos o processo de abstração, ou melhor, o processo de produção da espécie inteligível. Mostraremos como se produz este objeto e como esta produção não elimina a referência às coisas concretas.

Estes quatro primeiros capítulos mostrarão somente que a referência da ciência ao mundo contingente é possível. Resta, portanto, ainda mostrar que a referência da ciência ao mundo contingente não é só uma possibilidade, mas que de fato ocorre. Isto pretendemos fazer no quinto e último capítulo. Assim, os argumentos apresentados nos quatro primeiros capítulos, aparentemente circulares, ganharão necessidade demonstrativa.

1 - Abstração e ciência:

I-A noção de conhecimento abstrativo e intuitivo:

Duns Escoto não trata diretamente do conhecimento intuitivo e de sua diferença com o conhecimento abstrativo. Mas podemos traçar os contornos gerais de sua concepção sobre este tema, através de referências ocasionais feitas em textos relativos a outras questões(1).

Na questão 13 das Questões Quodlibetais, que trata da relação entre as potências cognitivas e volitivas e seus respectivos objetos, Duns Escoto afirma que há um conhecimento por si do existente, isto é, um conhecimento que atinge (toca) o objeto em sua existência atual. A visão de uma cor e as sensações dos sentidos externos em geral são exemplos deste tipo de conhecimento. Há, no entanto, um segundo tipo de conhecimento que capta o objeto, mas não como existente. Ele conhece o objeto mesmo que este não exista atualmente, ou se o objeto existe, ele o conhece não como existente. É um conhecimento indiferente à existência atual do conhecido. Temos este segundo tipo de conhecimento, por exemplo, quando imaginamos uma cor, pois podemos imaginá-la tanto quando ela existe quanto quando ela não existe(2). O primeiro será chamado de conhecimento intuitivo, o segundo de conhecimento abstrativo (3).

Na sensibilidade, portanto, podemos reconhecer dois tipos de conhecimento. O intuitivo, que capta o objeto em sua existência, e o abstrativo, que capta o objeto mas não como existente. A

diferença inegável entre ver uma cor e imaginar uma cor estaria, então, no conteúdo existencial do primeiro ato.

No conhecimento intelectual, por sua vez, podemos reconhecer claramente o conhecimento abstrativo. Quando, por exemplo, concebemos um universal, conhecemos um objeto sem sua existência atual. Mas Duns Escoto vai além, e afirma que o intelecto também possui um conhecimento intuitivo. O primeiro argumento é teológico: a visão beatífica não pode captar seu objeto sem sua existência atual, isto é, não pode ser um conhecimento abstrativo; ora, a visão beatífica é própria do intelecto; portanto, o intelecto possui pelo menos a capacidade do conhecimento intuitivo. O segundo diz que toda perfeição no conhecimento que é atribuída à sensibilidade, deve ser atribuída com mais direito ao intelecto, pois este é mais perfeito. Ora, é uma perfeição no conhecimento atingir o objeto em sua existência atual. Logo, o intelecto pode atingir o objeto em sua existência atual(4). Assim sendo, o intelecto possui pelo menos a capacidade do conhecimento intuitivo, mesmo que não a exerça atualmente(5).

O intelecto, portanto, pode ser distinguido da sensibilidade por sua capacidade de conhecer o objeto universalmente, mas isto não significa que o intelecto não o possa conhecer como um singular existente(6).

Mas, se a mesma faculdade pode conhecer o mesma coisa de duas maneiras diferentes, qual é a causa da diferença entre os dois modos do conhecer? Não se deve, pois, dizer que a essência da coisa constitui o objeto próprio do conhecimento abstrativo e que a existência da coisa

constitui o objeto próprio do conhecimento intuitivo, de modo que a diferença entre estes dois objetos seja a causa da diferença entre os dois modos de conhecer. Com efeito, a existência também pode ser conhecida abstrativamente(7). Então qual é a origem da diferença entre os dois modos de conhecer?

A origem desta diferença está, segundo Duns Escoto, nas razões formais motivadas de cada conhecimento. O conhecimento intuitivo tem como razão formal motivada a coisa em sua existência; o conhecimento abstrativo, por sua vez, tem como razão formal motivada algo em que a coisa possui "ser cognoscível". Este "algo" no que a coisa possui o "ser cognoscível" pode ser uma causa na qual a coisa, enquanto cognoscível, está virtualmente contida, como o hábito científico, ou um efeito, como a espécie ou semelhança que contém representativamente a coisa da qual é semelhança(8).

Em outras palavras, no conhecimento intuitivo conhecemos a coisa através dela mesma, isto é, a própria coisa singular e existente é o objeto imediato do conhecimento. No conhecimento abstrativo, conhecemos a coisa através de algo distinto dela, que contém, virtual ou representativamente, a cognoscibilidade da coisa, ou seja, o objeto imediato deste conhecimento é algo que contém a coisa existente enquanto cognoscível.

A diferença entre conhecimento intuitivo e abstrativo também pode ser explicada como uma diferença dos tipos de relação entre o objeto e a faculdade. Com efeito, em todo conhecimento, há uma relação de medida entre o objeto conhecido e o ato de conhecimento. Mas, no conhecimento intuitivo, além desta

relação de medida, há uma relação em que os extremos "se tocam", ou ainda, "se unem". Além disso, nesta relação os extremos devem existir atualmente separados. Em suma, é uma relação que merece plenamente os atributos de "real e atual" (9). No conhecimento abstrativo, por outro lado, há uma relação real potencial, mas não atual. Nele, com efeito, só existe a relação de medida entre o ato e o objeto, mas não a relação atual em que os extremos "se tocam" e "se unem". Assim sendo, os extremos da relação não precisam existir atualmente (10).

Na questão 6 das Questões Qodlibetais também encontramos algumas referências à distinção entre conhecimento intuitivo e abstrativo. O Doutor Sutil afirma inicialmente que os dois tipos de conhecimento são atos de apreensão simples (11). O ato de conhecimento abstrativo, em primeiro lugar, é indiferente em relação tanto à existência quanto à presença do objeto. Podemos reconhecer tal tipo de ato quando inteligimos os universais ou as quiddidades das coisas, pois podemos inteligi-los, sendo eles existentes em algum sujeito fora da alma ou não, estando eles ausentes ou presentes. Também podemos reconhecer este ato abstrativo simples através da ciência. Com efeito, o conhecimento de uma conclusão silogística, ou de um princípio de demonstração, permanece igual no intelecto, existindo a coisa correspondente ou não, estando ela presente ou não. Ora, o conhecimento dos princípios e das conclusões pressupõe a apreensão simples das quiddidades nas quais estão contidos. Portanto, estas quiddidades devem poder ser apreendidas abstrativamente. Este ato de apreensão, que pode ser chamado de "ato científico", é, portanto, um ato abstrativo, pois deve

abstrair o objeto de sua existência e de sua presença(12).

O ato de conhecimento intuitivo, em segundo lugar, capta o objeto enquanto presente e existente. Este ato é mais perfeito, porque atinge (toca) o objeto em si. Ele não se limita a atingir o objeto através de uma semelhança derivada e "diminuída" do objeto, isto é, de algo que representa o objeto e que, na medida em que só é representante do objeto, só pode apresentá-lo de uma forma diminuída, sem a plenitude do existente. Podemos reconhecer este conhecimento intuitivo, primeiro, na sensação. Mas devemos reconhecê-lo também no intelecto, pois, como vimos na questão 13 dos Questões Quodlibetais, o intelecto é mais perfeito que o sentido e deve ser capaz do ato de conhecimento mais perfeito. Além disso, o anjo conhece a si mesmo intuitivamente. Ora, sabemos pela revelação que seremos como anjos. Portanto, também devemos possuir a capacidade da intuição intelectual(13).

Na questão 14 das Questões Quodlibetais, Duns Escoto diferencia os dois tipos de conhecimento pelo tipo de presença do objeto. O Doutor Sutil, com efeito, sustenta que sempre é necessária a presença do objeto para a produção do conhecimento, pois o intelecto humano é finito e não pode ser causa total do conhecimento(14). Mas o objeto pode estar presente em si mesmo, isto é, em sua própria existência ou através de algo que o presente, isto é, de um representante de suas determinações cognoscíveis. Assim sendo, podemos dizer que o conhecimento é intuitivo quando o objeto está presente em si mesmo e que o conhecimento é abstrativo quando ele está presente através de um representante(15).

Na Ordinatio II, d. 3, p. 2, q. 2, Duns Escoto reforça a idéia de que o objeto da intuição é a coisa em sua existência plena. O conhecimento abstrativo, por sua vez, capta a quiddidade da coisa sem a existência atual. Afirma, além disso, que o conhecimento intuitivo não deve ser identificado com a apreensão simples, pois os dois tipos de conhecimento são apreensões simples(16). Reencontramos, por fim, a idéia de que no conhecimento intuitivo o objeto está presente em si mesmo e que no conhecimento abstrativo o objeto está presente por algo que o representa, notadamente a "espécie", pois esta pode representar o objeto mesmo que ele não exista(17).

Fazendo um resumo das informações contidas nestes textos, podemos traçar em linhas gerais a concepção escotista de conhecimento intuitivo e abstrativo.

Ambos são atos de simples apreensão, anteriores ao juízo e ao discurso. Este caráter simples deve ser ressaltado principalmente em relação ao conhecimento abstrativo(18).

O ato de conhecimento intuitivo é aquele que capta o objeto em sua existência atual(19). Nele a própria coisa é a razão motiva do conhecimento e há uma relação em que a faculdade e o objeto existindo atualmente separados "se tocam", "se unem". É uma relação "atual". Além disso, o objeto está presente em si mesmo. Podemos reconhecer, por experiência, este tipo de conhecimento nas sensações externas. Mas, pelos argumentos apresentados, também devemos reconhecer que o intelecto possui a capacidade de conhecer intuitivamente os objetos(20).

O ato de conhecimento abstrativo, por sua vez, é aquele em que o objeto é captado sem sua existência, isto é, em sua quiddidade pura. Nele o objeto é razão motiva do conhecimento através de um representante. Há somente uma relação de "medida", ou melhor, de "semelhança" entre a faculdade e o objeto. O objeto, além disso, só está presente através de um representante, de uma espécie que permanece, mesmo que o objeto não exista mais. Podemos reconhecer o conhecimento abstrativo na imaginação e na intelecção dos conceitos universais, isto é, nos primeiros atos da ciência.

II-Abstração como condição de possibilidade da ciência:

Tendo mostrado como Duns Escoto define o conhecimento intuitivo e o conhecimento abstrativo, podemos tratar do segundo ponto deste capítulo, ou seja, do conhecimento abstrativo como condição de possibilidade da ciência.

Partindo da noção aristotélica de ciência, Duns Escoto entende que a ciência é o conhecimento certo, verdadeiro, necessário e evidente através de um silogismo a partir de princípios imediatamente evidentes(21). São, portanto, quatro as condições para se ter um conhecimento científico: 1) a certeza, que exclui o erro, a dúvida e a mera opinião; 2) a necessidade, pois o conhecimento de uma verdade contingente não pode gerar um conhecimento certo no sentido de duradouro; 3) a evidência dada a partir de princípios imediatamente evidentes e 4) evidência dada através de um discurso silogístico. A última condição só vale para os intelectos imper-

feitos, pois Deus não conhece discursivamente(22).

Se, porém, uma das características fundamentais da ciência é a necessidade, ela não pode surgir de verdades contingentes. Uma verdade contingente só pode gerar conhecimentos contingentes, nunca um conhecimento necessário e duradouro(23). Em suma, não pode haver ciência acerca dos contingentes enquanto tais, ou seja, acerca da contingência(24).

Ora, contingentes são as coisas (finitas) em sua existência atual. Com efeito, nenhuma coisa finita é necessariamente existente, ou seja, sua existência ou não-existência é contingente(25). Portanto, não pode haver ciência das coisas existentes em sua existência atual.

Esta conclusão, no entanto, não quer dizer que não pode haver ciência sobre as coisas finitas, mas somente que não pode haver ciência sobre o que há de contingente na coisa, isto é, sua existência. É possível, portanto, que haja ciência sobre o que há de necessário nas coisas finitas, isto é, suas quiddidades(26).

Desta forma, o conhecimento intuitivo não pode fundar o conhecimento científico. Ele, com efeito, capta seu objeto enquanto contingente, isto é, em sua existência atual. Ele é, em suma, um conhecimento contingente. Ora, o conhecimento científico deve captar o que há de necessário nas coisas finitas. Deve, portanto, ser um conhecimento que capte o objeto deixando de lado o que há de contingente nele, ou seja, deixando de lado a existência atual do objeto. Deve, em suma, ser um conhecimento abstrativo.

O conhecimento abstrativo, portanto, é condição de possibilidade da ciência, pois só ele capta o objeto, indiferente à sua existência. Assim, só ele pode constituir um conhecimento necessário, independente da contingência das coisas, e preencher todas as condições de um conhecimento científico. Ele não capta a coisa existente em sua plenitude existencial, como o conhecimento intuitivo, mas capta aquilo que há de permanente e necessário nas coisas, isto é, suas quididades (naturezas, essências, formas) (27).

III- Conclusão:

Este trabalho, como já foi dito, pretende mostrar a referência da ciência no mundo concreto, isto é, mostrar a correspondência entre o conhecimento científico e as coisas. Ora, como vimos na exposição acima, o conhecimento científico é um conhecimento abstrato, cuja referência não é a coisa em sua existência atual, mas algo de permanente nela, que foi chamado de "quididade", ou ainda, de "natureza". É necessário, portanto, mostrar que estas quididades ou naturezas são algo de real nas coisas. Com efeito, se estas quididades não são nada de real nas coisas, o conhecimento científico não possui nenhuma referência nas coisas. Cabe, portanto, mostrar como estas quididades são reais e como elas podem estar presentes tanto na coisa quanto no conhecimento, sem contradição, o que pretendemos fazer no capítulo seguinte deste trabalho.

Vimos, além disso, que, no conhecimento abstrato, a coisa não está presente nela mesma, mas através de algo que a representa. Assim, é necessário mos-

trar como este representante é produzido, e como esta produção não elimina a referência do conhecimento às coisas. Em outras palavras, é preciso mostrar como algo distinto da coisa concreta pode continuar guardando uma relação de semelhança com ela, o que será feito no terceiro capítulo deste trabalho(28).

Notas do cap. 1:

(1) V. Honnefelder, L.: "Ens inquantum ens ...", p.219. Além desta dificuldade, o presente trabalho apresenta uma segunda limitação. Devido à dificuldade de acesso aos textos de Duns Escoto, muitas vezes tivemos que nos basear somente nas citações dos comentadores.

(2) Duns Scotus, I.: "Aliqua ergo cognitio est per se existentis, sicut quae attingit objectum in sua propria existentia actuali. Exemplum de visione coloris, et communiter in sensatione sensus exteriores. Aliqua etiam est cognitio objecti, non ut existentis in se, sed vel objectum non existit, vel saltem illa cognitio non est eius, ut actualiter existentis. Exemplum, ut imaginatio coloris, quia contingit imaginari rem, quando non existit, sicut quando existit." Quodl. q.13, n.8; ed Vivès XXV 521; citado em Honnefelder, L.: "Ens inquantum ens...", p.221. V. também nota 17. O termo "objeto" possui um duplo sentido. A maioria das vezes ele é usado como sinônimo de coisa, isto é, do existente atual e singular. Assim, por exemplo, quando se diz que o conhecimento intuitivo "toca" o objeto, Duns Escoto quer dizer que "toca" a coisa singular atualmente existente. Mas, "objeto" também designa a causa imediata do conhecimento. Neste sentido, como veremos no terceiro capítulo, o objeto do conhecimento abstrativo intelectual é a espécie inteligível, e não a coisa singular existente.

(3) Duns Scotus, I.: "Primo distinguo de duplici intellectione: potest enim esse aliqua cognitio objecti secundum quod abstrahit ab omni existentia actuali, et potest esse aliqua

eius secundum quod exsistens et secundum quod praesens in aliqua exsistentia actuali... Et ut brevibus utar, primam voco "abstractivam", - quae est ipsius quiditatis, secundum quod abstractit ab actuali exsistentia et non-exsistentia. Secundam, scilicet quae est quiditatis rei secundum eius exsistentiam actualem (vel quae est rei praesentis secundum talem exsistentiam), voco "intelectionem intuitivam": non prout "intuitiva" distinguitur contra discursivam (sic enim aliqua "abstractiva" est intuitiva), sed simpliciter "intuitivam", eo modo quo dicimur intueri rem sicut est in se". Ordinatio, II, d. 3, p. 2, q. 2, n. 318-321; Vat. VII, p. 552; citado em Honnefelder, L.: "Ens Inquantum ens...", p. 229.

(4) Duns Scotus, I.: "Consimilis distinctio [cognitio existentis et cognitio obiecti, non ut existentis] probari potest in cognitione intelectiva. Hoc probatur primo, quia patet quod aliqua potest esse intellectio non existentis; aliqua etiam potest esse obiecti existentis, ut existentis, quia talem habet beatus de obiecto beatifico, alioquin posset aliquis esse beatus in obiecto, esto per impossibile, ipsum non esset existens, de quo dicitur habere claram visionem, sive facialem, propter hoc quod actus eius cognoscendi tendit in illud, ut in se praesens in propria existentia actuali. Secundo probatur idem, quia quidquid est perfectionis in cognitione, magis potest competere cognitioni intellectivae quam sensitivae. Nunc autem posse attingere obiectum in se realiter perfectionis est, ubi non vilesceat potentia attingentis propter imperfectionem obiecti; ergo intellectus potest habere actum, quo sic attingat obiectum in sua reali existentia, saltem illud obiectum, quod

est nobilius tali intellectu, vel aequè nobile. ...". *Quodlibet*, q. 13, n. 8; ed. Vivès XXV, p. 521; Citado em Honnefelder, L.: "Ens inquantum ens ...", p. 221.

(5) Duns Escoto afirma, além disso, que o intelecto possui atualmente um conhecimento intuitivo: "...Talis autem cognitio, quae dicitur intuitiva, potest esse intellectiva, alioquin intellectus non esset certus de aliqua existentia alicuius obiecti" *Ordinatio* IV, d. 45, q. 2, n. 12; Ed. Vivès XX, 305; Citado em Honnefelder, L.: "Ens inquantum ens...", p. 235. V. sobre este tema, Honnefelder, L.: "Ens Inquantum ens...", pp. 232-241; Dumont, R.: "Scotus' intuition in the intellect's present state", in *De Doctrina Ioannis Duns Scoti*, V. II, pp. 47-64; Gilson, Et.: "Jean Duns Scot...", pp. 543-555.

(6) Duns Scotus, I.: "... intellectus potest cognoscere obiectum non ut hic et nunc, quia sub ratione quiditativa absoluta. Sensus autem non potest sic cognoscere obiectum, quia est virtus limitata ad cognoscendum ipsum sub ratione existentis; sed non propter hoc intellectus determinatur ad cognoscendum obiectum sub modo opposito, quia indifferens ad cognoscendum ipsum sub utroque modo." *Quodlibet* q. 13, n. 9; ed. Vivès XXV, 522; citado em Honnefelder; L.: "Ens inquantum ens...", pp. 222-223. A "imaginatio" provavelmente se distingue do "sensus" por não implicar o conhecimento "hic et nunc" e do "intellectus" por não ser capaz de conhecer o objeto universalmente.

(7) Duns Scotus, I.: "Ad secundum concedi potest, quod sint duae cognitiones eiusdem obiecti simul, sic quod non distinguatur obiectum ab obiecto, sicut essentia ab existentia, quia li-

cet inter ista sit aliqua distinctio obiecti, tamen non sufficiens ad propositum, quia etiam ipsa existentia potest cognosci cognitione abstractiva; sicut enim essentiam, sic existentiam possum intelligere, licet non sit realiter extra intellectum." Quodlibet q. 13, n. 10; ed. Vives XXV 552; citado em Honnefelder, L.: "Ens inquantum ens ...", p. 224.

(8) Duns Scotus, I.: "Dicentur igitur cognitiones distinctae, et hoc secundum speciem propter rationes formales motivas hinc inde, quia cognitione intuitiva res in propria existentia est per se motiva obiective; in cognitione autem abstractiva est per se motivum aliquid, in quo res habet esse cognoscibile, sive sit causa virtualiter continens rem, ut cognoscibile, sive ut effectus, puta species vel similitudo repraesentative continens ipsum, cuius est similitudo". Quodlibet q. 13, n. 10; ed. Vives XXV, 522; citado em Honnefelder, L.: "Ens inquantum ens ...", p. 224.

(9) Duns Scotus, I.: "Ista distinctione actus cognoscendi supposita potest dici quod primus, scilicet, qui est rei existentis, in se necessario habet annexam relationem realem et actuale ad ipsum obiectum; et ratio est, quia non potest esse talis cognitio, nisi cognoscens habeat actualiter ad obiectum talem habitudinem, quae necessario requirit extrema in actu, et realiter distincta, et quae etiam naturam extremorum necessario consequitur. In speciali autem videtur esse duplex relatio actualis in isto actu ad obiectum. Una potest dici relatio mensurati, vel mensurabilis ad mensuram. Alia potest dici relatio unientis formaliter in ratione medii ad terminum, ad quem unit, et ista relatio medii

unientis specialiori homine potest dici relatio attingentiae alterius, ut termini, vel tendentiae in alterum, ut in terminum. "Quodlibet q. 13, n. 11; ed. Vives XXV 525; citado em Honnefelder, L.: "Ens inquantum ens..." pp. 224-225.

(10) Duns Scotus, I.: "Secundus actus cognoscendi, qui scilicet non est existentis, ut existentis, non necessario habet relationem [actuali] ad obiectum, quia relatio realis actualis non requirit per se terminum realem et actuale; tamen iste secundus actus potest poni habere ad obiectum relationem realem potentialem, et hoc primam, de qua praecedenti membro dictum est, scilicet mensurabilis vel dependentiae; non autem secundam, scilicet unionis vel attingentiae." Quodlibet q. 13, n. 13; ed. Vives XXV 539; citado em Honnefelder, L.: "Ens inquantum ens..." p. 225. "Actualis" deve ser eliminado segundo Honnefelder e Berubé.

(11) O intelecto humano tem a capacidade de produzir três atos: 1) o ato de conhecer os objetos como indivisíveis (simples apreensão); 2) o ato de composição e divisão (juízo) e 3) o ato de passar de um objeto a outro, do conhecido ao desconhecido (discurso). V. Swiezawski, Stefan: "Les intentions premières et les intentions secondes chez Jean Duns Scot", in Arch. d'hist. doctr. et litt. du Moyen Age, 1943, p. 209. Para Duns Escoto, há um primado da apreensão simples sobre o juízo e o discurso. Na ciência, há um primado do conceito abstrato, pois "... o discurso silogístico é um desdobramento das premissas, as premissas dos princípios; os quais, por sua vez, somente expressam explicitamente aquilo que já está contido no conceito do primeiro sujeito (...). O

discurso e o juízo pressupõem o conceito (ao menos na ordem ideal da ciência). "Honnefelder, L.:" *Ens inquantum ens...*, p.406. No conhecimento dos contingentes, há um primado da intuição sobre o juízo existencial e sobre o discurso sobre os contingentes, pois "O ... juízo de existência só pode atribuir existência a um sujeito, se este for antes apreendido em sua existência atual e em sua presença (...). Sem este conhecimento imediato, no nível da apreensão simples, o intelecto não teria nenhuma certeza sobre o existente". Honnenfelder, L.:" *Ens inquantum ens...*"; p.409. V. nota 12.

(12) Duns Scotus, I.:"... loquendo de simplici apprehensione sive intellectione obiecti simplicis, unus indifferenter potest esse respectu obiecti existentis, et non existentis, et indifferenter etiam respectu obiecti, non realiter praesentis, sicut realiter praesentis; istum actum frequenter experimur in nobis, quia universalia, siue quidditates rerum intelligimus aequae, siue habeant ex natura rei esse extra in aliquo supposito, siue non, et ita de praesentia et absentia. Et etiam probatur a posteriori, quia scientia conclusionis vel intellectus principii, aequae in intellectu manet, re existente et non existente praesente vel absente, et aequae potest haberi actus sciendi conclusionem, et intelligendi principium; ergo aequae potest haberi intellectio extremi illius, a quo dependet illud intelligere complexum conclusionis vel principii; iste actus intelligendi, qui scientificus dici potest, quia praevius et requisitus ad scire conclusionis, et ad intelligendi principii, potest satis proprie dici abstractivus, quia abstahit obiectum ab existentia et non

existentia , praesentia e absentia". Quodlibet q. 6, n.7; ed. Vives XXV 243; citado em Honnefelder, L.: "Ens inquantum ens...", p.226.

(13) Duns Scotus, I.: "Alius autem actus intelligendi est, quem tamen non ita certitudinaliter experimur in nobis; possibilis tamen est talis, qui, scilicet praecise sit obiecti praesentis ut praesentis, et existentis ut existentis. Hoc probatur, quia omnis perfectio cognitionis absolute, quae potest competere potentiae cognitivae sensitivae, potest eminenter competere potentiae cognitivae intellectivae; nunc autem perfectionis est in actu cognoscendi, ut cognitio est, perfecte attingere primum cognitum; non autem perfecte attingitur, quando non in se attingitur, sed tantummodo in aliqua diminuta, vel derivata similitudine ab ipso; sensitiva autem habet hanc perfectionem in cognitione sua, quia potest obiectum attingere in se, ut existens, et ut praesens est in existentia reali, et non tantum diminute attingendo ipsum in quadam perfectione diminuta; ergo ista perfectio competit intellectivae in cognoscendo; sed non posset sibi competere, nisi cognosceret existens, et ut in existentia propria praesens est, vel in aliquo obiecto intelligibili eminenter ipsum continente, de quo non curamus ad praesens; talem actum cognitionis de existente, ut existens, et praesens habet angelus de se... ergo ista intellectio possibilis angelo est possibilis simpliciter intellectivae nostrae, quia promittitur nobis, quod erimus aequales angelis; ista, inquam, intellectio potest proprie dici intuitiva, quia ipsa est intuitio rei, ut existentis et praesentis." Quodlibet q. 6, n.8; ed. Vives XXV, 243 citado em Honnefelder,

L.: "Ens inquantum ens...". p. 227.

(14) V. no apêndice B, Ordinatio I, d. 3, p. 3, q. 2, n. 510.

(15) Duns Scotus, I.: "... omnis talis intelectio, scilicet per se propria et immediata requirit ipsum obiectum sub ratione obiecti praesens, et hoc vel in propria existentia, puta si est intuitiva vel in aliquo perfecto repraesentante ipsum sub propria et per se ratione cognoscibilis, si fuerit abstractiva." Quodlibet, q. 14, n. 10; ed. Vivès XXVI, 39, citado em Honnefelder, l.: "Ens inquantum ens...", pp. 228-229. V. também: Gilson, Et.: "Jean Duns Scot...", p. 555.

(16) v. nota 3.

(17) Duns Scotus, I.: "... aliter enim sensus cognoscit obiectum, aliter phantasia. Sensus enim particularis, est obiecti secundum quod est per se et in se existens, - phantasia cognoscit idem secundum quod praesens per speciem, quae species posset esse eius licet non esset existens et praesens, ita quod cognitio phantastica est abstractiva respectu sensus particularis..." Ordinatio II, d. 3, p. 2, q. 2, n. 323; ed. Vat. VII, 553. "... species aequaliter potest repraesentare obiectum re existente et non existente, igitur non sufficienter causat cognitionem intuitivam existentiae rei." Reportata Parisiensia III, d. 14, q. 3, n. 12; citado em Gilson, Et.: "Jean Duns Scot...", p. 548.

(18) Honnefelder, L.: "O não-conhecimento da existência atual, ligada ao processo de abstração é, pois, um puro deixar de ver [absehen] e não uma separação [Separation], pois para esta seria necessário primeiro um juízo negativo, em ou-

tro ato do intellecto. (...) a mediação da espécie inteligível ... não elimina a simplicidade do ato de conhecimento abstrativo, segundo Escoto." *Ens inquantum ens...*, p.412. "

(19) Assim sendo, por definição é impossível uma intuição de algo inexistente. Duns Scotus, I.: "Contradictio est igitur quod sit cognitio intuitiva in genere proprio, et quod res non sit,..." *Reportata Parisiensia*, l. III, d.14, q.3, n. 12; citado em Gilson, Et.: "Jean Duns Scotus ...", p.548. Duns Escoto admite que Deus possa imprimir uma espécie no intellecto ou no sentido, de modo que imaginemos falsamente que algo exista. Neste caso, porém, imaginaremos ter uma intuição, mas de fato não a teremos. V. Gilson, Et.: *Idem*, *ibidem*.

(20) Duns Escoto vai sustentar que o intellecto humano não só possui a capacidade de conhecer intuitivamente, mas que efetivamente conhece intuitivamente. As intuições sensíveis, por exemplo, seriam acompanhadas de uma intuição intelectual acerca do mesmo objeto. Caso contrário, o intellecto nunca teria certeza da existência de um objeto; o intellecto não poderia julgar e silogizar sobre verdades contingentes; não haveria memória intelectual sobre os existentes passados. V. Honnefelder, L.: "Ens inquantum ens...", pp.232-241 e Gilson, Et.: "Jean Duns Scotus...", pp.543-555. Para sustentar esta tese, o Doutor Sutil vai distinguir as intuições em perfeitas e imperfeitas, totais e parciais. V. Honnefelder, L.: *Idem*, *Ibidem* e Dumont, Richard E.: "Scotus' intuition in the intellect's present state", in *De doctrina Ioannis Duns Scoti*, v. II, pp.47-64.

(21) Duns Scotus, I.: " ... Dico quod scientia est cognitio certa, veri demonstrati necessari, mediati ex necessariis prioribus demonstrati, quod natum est habere evidentiam ex necessario prius evidente, applicato ad ipsum per discursum syllogisticum. " Reportata Parisiensia, prol., q.1, a.1, n.4; ed. Vivès XXII, 7; citado em Honnefelder, L.: " Ens inquantum ens ... ", p.134.

(22) Duns Scotus, I.: " Prima condicio, scilicet quod est cognitio certam, excludens omnem deceptionem, opinionem et dubitationem, ... Secunda condicio, scilicet quod sit veri necessari, sequitur ex prima, quia si scientia esset veri contingentis, posset sibi subesse falsum, propter mutationem obiecti, sicut opinioni. ... Tertia condicio, quod natum est habere evidentiam ex necessario prius evidente, ... Quarta condicio est, quod sit notitia evidentiae posterioris causata a priori per discursum syllogisticum, et hoc est imperfectionis. ... " Reportata Parisiensia, prol., q.1, a.1, n.4; ed. Vivès XXII, 8; citado em Honnefelder, L.: " Ens Inquantum ens ... ", pp.134-135.

(23) Isto é válido tanto para a ciência "propter quid", isto é, para a ciência cujas demonstrações partem de verdades imediatas sobre as causas, quanto para a ciência "quia", isto é, para a ciência cujas demonstrações partem de verdades imediatas sobre os efeitos. A demonstração "quia" parte não das verdades contingentes sobre os efeitos, mas das verdades necessárias sobre os efeitos. Tal é o caso, por exemplo, da prova da existência de Deus a partir das criaturas. V. Honnefelder, L.: " Ens inquantum ens ... ", pp.135-136.

(24) Duns Scotus, I.: " ... Scientia est necessariorum, ergo

circa contingentia non est scientia." *Ordinatio* prol., p.5, q.1-2, n.347; ed. Vat. I, 226.

(25) Duns Scotus, I.: "...existentiae rerum vel non existentiae sunt contingentes." *Ordinatio* II, d.3, q.11, n.11; ed. Vivès XII, 278; citado em Honnefelder, L.: "Ens inquantum ens...", p.136. Na filosofia de Duns Escoto, esta tese é uma verdade fundamental indemonstrável. Não se pode, com efeito, demonstrar cientificamente a contingência, pois tal demonstração implica em necessidade. V. *Ordinatio* I, d.38, p.2 - d.39, qq.1-5; Ed. Vat. VI, pp.401-444, appendix A.

(26) Duns Scotus, I.: "...scientia autem stricte sumpta per demonstrationem simpliciter abstrahit ab actuali existentia ... nec scitur aliquid pertinens ad existentiam, sed consequens quidditatem." *Quaestiones subtilissimae in metaphysicam Aristotelis*, l. VI, q.2, n.6; ed. Vivès, VII, 328. "...scientia est quidditatum." *Ordinatio* II, d.3, q.11, n.9; ed. Vivès XII, 276; citados em Honnefelder, L.: "Ens Inquantum ens...", pp.138-139. Segundo W. Kluxen, a quiddidade (natureza) é a coisa em sua possibilidade. Ora, o possível é necessariamente possível. Logo, a quiddidade é necessária. V. Kluxen, W.: "Bedeutung und Funktion der Allgemeinbegriffe in Thomistischen und Skotistischen Denken"; in *De Doctrina Ioannis Duns Scoti*, v. II, p.237.

(27) V. Honnenfelder, L.: "Ens inquantum ens...", pp.137-139. V. Também Gilson, Et.: "Jean Duns Scot...", p.544. Convém assinalar que a quiddidade não inclui a "estidade" (haecceitas), isto é, o princípio de individuação. V. o capítulo 2 deste trabalho.

(28) R. Messner sustenta que para Duns Escoto não há nenhuma

relação de semelhança entre o representante (a espécie) e a coisa representada. Em apoio a sua tese, ele cita um texto em que o Doutor Sutil afirma que nenhuma espécie criada pode representar Deus, no sentido de ser estritamente semelhante a Deus, pois a espécie criada é finita e Deus é infinito e o finito não pode ser estritamente semelhante ao infinito. A espécie criada, entretanto, poderia representar Deus no sentido de estabelecer uma "proporção" entre a espécie criada e Deus. Além disso, a relação de semelhança não seria suficiente para definir o conhecimento, pois, se um objeto é semelhante a outro objeto, não dizemos, por isso, que um conhece o outro. V. "Schauendes und Begriffliches Erkennen nach Duns Scotus...". pp. 51-56. Ele afirma, então, que, para Duns Escoto, o conhecimento é uma "função" e não uma relação de semelhança. Assim como nas funções matemáticas (p. ex.: $y=1/x$) para cada x existe um y correspondente, sem que haja uma relação de semelhança entre x e y , assim também no conhecimento, para cada objeto no mundo existe uma espécie correspondente, sem que haja uma relação de semelhança entre o objeto e a espécie. V. Idem, pp. 57-66. Data venia, não posso concordar com esta interpretação. Em primeiro lugar, do fato da espécie finita não poder ser semelhante ao infinito, não posso inferir que ela não pode ser semelhante às coisas finitas. Em segundo lugar, se a relação de semelhança não é suficiente para definir o conhecimento, não posso por isso dizer que não há nenhuma relação de semelhança no conhecimento. Por fim, o ilustre comentador não cita nenhum texto no qual Duns Escoto trate o conhecimento como uma "função".

2 - A natureza Comum:

I-Colocação do problema:

Duns Escoto trata da noção de natureza na Ordinatio II, d.3, p.1, q.1(1). Esta distinção discute diretamente o princípio da individuação. Na primeira questão ele se pergunta "se a substância material é individual ou singular por si mesma ou por sua natureza" (#1). Em outros termos, se a natureza é individual em si mesma. Como vemos, ela se refere diretamente à primeira alternativa da clássica pergunta de Avicena: a essência é individual ou universal? A segunda alternativa, isto é, se a natureza é universal em si mesma, também é tratada nesta questão (#35, 37 e 38), embora com menos detalhe que a primeira. Vemos, portanto, que Escoto segue a formulação aviceniana do problema. Sua resposta, também seguindo Avicena, negará ambas alternativas. A natureza não é em si mesma nem singular nem universal, mas indiferente ou comum à singularidade e à universalidade. Além disso, ele tentará mostrar que esta natureza é, de algum modo, real; o que não significa que ele diga que ela é "existente" ou que o universal é real fora da alma.

A solução escotista desta questão parece, porém, estar condicionada por uma tese básica sobre o conhecimento abstrativo intelectual (e científico): o conhecimento intelectual por conceitos universais não é uma pura ficção do intelecto e possui uma referência nas coisas (#23). Ora, para que o conhecimento intelectual possua esta referência na realidade concreta, ele não pode ser totalmente distinto das coisas tal como

elas são. Em algum aspecto, deve haver uma identidade entre a coisa nela mesma e o conhecimento na alma. E não basta dizer que há uma semelhança entre a coisa e o conhecimento, pois quem diz "semelhante" diz "idêntico sob um aspecto" e "distinto sob outro". Portanto, em algum aspecto deve haver uma verdadeira identidade entre a coisa e o conhecimento. Ora, a coisa existente é singular e o conhecimento é universal. Logo, o aspecto no qual são idênticos não pode ser nem singular nem universal, pois se for singular, ele não poderá ser universal e vice-versa, e, portanto, não haverá identidade, nem conhecimento. Este aspecto deve ser neutro ou indiferente ou comum em relação à universalidade e à singularidade. Este aspecto comum é a natureza ou quiddidade.

A natureza comum deve, portanto, ser algo real nas coisas concretas. Caso contrário, o conhecimento intelectual (e científico) não possuirá nenhuma referência nelas.

Por outro lado, a natureza comum deve ser aquilo que há de necessário na coisa e que permite a fundação do conhecimento científico, ou seja, aquilo que é captado pelo conhecimento abstrativo(2).

Vejamos se estas hipóteses não são desmentidas pela análise deste texto.

II- Argumentos iniciais:

Inicialmente, o Doutor Subtil expõe a posição daqueles que afirmam que a natureza é individual ou singular em si mesma. Aristóteles sustenta no livro VII da Metafísica que "a subs-

tância de qualquer coisa é própria daquela da qual é, e não está em outra". Assim, a substância por sua própria natureza não pode estar em outra coisa além daquela em que está, ou seja, ela é por sua própria natureza individual(#2). Esta opinião, como se pode ver na sua exposição mais à frente, sustenta que a natureza da substância é causa suficiente da singularidade da coisa e não lhe é necessário acrescentar nada para se tornar singular(#5). Assim, não há como procurar uma causa da singularidade além da natureza da coisa; o problema está na universalidade da natureza, pois se esta é em si singular, devemos procurar uma causa que a torne universal na alma(#6).

Em seguida, ele passa a apresentar os argumentos contrários a esta tese.

Em primeiro lugar, se algo é um elemento essencial de alguma coisa, por definição, sempre que encontrarmos esta coisa encontraremos este algo. Assim, se a singularidade é um elemento essencial da natureza, sempre que encontrarmos a natureza encontraremos a singularidade. Por exemplo, se a natureza da pedra é em si singular, ou seja, é em si "esta", sempre que encontrarmos a natureza da pedra, encontraremos "esta pedra" singular(#3). Em outras palavras, se a natureza em si é única em número, ela não pode ser muitas sem ser contraditória consigo mesma(#4). Em suma, por esta tese haveria uma única pedra, um único cavalo, um único homem. O que é absurdo.

O segundo argumento só aparece na refutação da primeira opinião. Se a natureza é em si singular, o intelecto, ao entender a natureza como universal, a entende não somente de um mo-

do diferente do que ela é, mas, além disso, de um modo oposto e contraditório com o modo pelo qual ela é em si mesma(#7). Desta forma, o conhecimento intelectual das naturezas é sempre falso. O que também é absurdo.

Aqui, já encontramos uma confirmação da hipótese inicial. A natureza comum é condição de possibilidade do conhecimento intelectual verdadeiro, isto é, do conhecimento intelectual que possua uma referência nas coisas.

O terceiro argumento vai se estender por quase toda a questão. Ele se inicia assim: Se a unidade própria, real e suficiente de algo é menor que a unidade numérica, então este algo é uno em uma unidade menor que a numérica, isto é, este algo não é em si "este". Ora, a unidade própria da natureza é menor que a unidade numérica. Portanto, a natureza é una em uma unidade menor que a numérica, isto é, ela não é de si "esta". E, assim, a natureza não é causa suficiente da singularidade(#8)

Mas, antes de prosseguir analisando este argumento, convém examinar o que Duns Escoto entende por unidade real e unidade numérica.

III- Unidade real e unidade numérica:

Temos uma primeira pista na Ordinatio I, d.2, p.2, qq.1-4, que trata das distinções entre as pessoas divinas. Duns Escoto estabelece ali uma classificação dos graus de unidade. O mais baixo grau de unidade é a unidade do agregado, isto é, dos objetos simplesmente reunidos. Acima desta está a unidade de ordem, isto é, onde o conjunto

não é uma simples reunião, mas obedece a uma ordem e cada parte tem sua posição determinada em virtude desta ordem. Acima, está a unidade por acidente, que é a unidade de uma substância e seu acidente. Acima, está a unidade por si, isto é, a unidade entre os elementos essenciais de uma substância. Ainda acima está a unidade do simples, onde temos uma verdadeira identidade, pois no interior do simples qualquer parte é a mesma coisa que qualquer outra parte. Por fim, está a identidade formal onde o idêntico inclui o idêntico em sua razão formal(3).

Este último grau mostra que para Escoto a cada tipo de identidade corresponde um tipo de unidade, que funda esta identidade(o que é também confirmado pelo argumento no #18 da questão em pauta). Igualmente, a cada tipo de identidade corresponde um tipo de distinção. Distinto, com efeito, é o não idêntico. Assim, ao definirmos uma unidade, definimos ao mesmo tempo uma identidade e uma distinção; ao definirmos uma distinção, definimos uma identidade e uma unidade; e ao definirmos uma identidade, definimos uma unidade e uma distinção. Podemos, portanto, desde já concluir que no pensamento escotista existem diversos graus de identidade, unidade e diversidade proporcionais um ao outro.

Entretanto, não encontramos nesta classificação a definição que nos interessa diretamente, isto é, a de unidade real. Mas, encontramos neste mesmo texto outras definições que podem nos ajudar a construir este conceito.

Encontramos, inicialmente, uma definição de "real". Real é aquilo que precede todo ato do intelecto. Em outras pa-

lavras, uma entidade é real quando ela se dá mesmo que nenhum ato do intellecto a considere(4).

Logo em seguida, Duns Escoto afirma que entre as pessoas divinas há uma distinção real, pois a mesma pessoa não é formalmente a outra. Se fossem formalmente idênticas não seria possível distinguí-las(5).

Esta distinção entre as pessoas divinas é a menor dentre as distinções reais, isto é, entre as que precedem todo ato do intellecto(6). Ela não deve ser confundida com a distinção real atual, isto é, com a distinção entre duas coisas que atualmente existem uma à parte da outra, pois as pessoas divinas não são atualmente distintas(7). Ela poderia até mesmo ser chamada de "distinção de razão", se o termo "razão" fosse entendido como a quiddidade da coisa e não somente como algo formado no intellecto (8).

Em suma, a distinção, ou melhor, a não-identidade real, é aquela que se dá independente de qualquer ato do intellecto. Duas quiddidades podem ser realmente distintas, mesmo que não existam atualmente separadas uma da outra. A vontade e a inteligência deste homem, por exemplo, são realmente distintas, pois a diferença entre elas precede qualquer ato do intellecto, isto é, a vontade continuaria a ser diferente da inteligência mesmo que esta diferença nunca fosse conhecida.

Diante disto, podemos definir a identidade real como aquela que precede qualquer ato do intellecto e, conseqüentemente, a unidade real como aquela que precede qualquer ato do intellecto. A unidade real, portanto, não é somente aquela da coisa

que existe atualmente à parte, mas é a unidade de tudo que se dá independente do ato do intellecto. Por contraste, podemos definir a entidade de razão, propriamente dita, como aquela que só existe no modo de conceber o objeto. Consequentemente, a unidade de razão é aquela que só existe no modo de conceber(9).

A unidade numérica e a unidade menor que a numérica, por sua vez, não são analisadas neste texto sobre as distinções das pessoas divinas. Provavelmente, a unidade numérica corresponde à unidade real atual e a unidade menor que a numérica corresponde a unidade formal.

Mas voltando à Ordinatio II.d.3.q.1, encontramos no já citado parágrafo 8 uma primeira indicação: "não é de si uno em unidade numérica (ou, não é, de si, isto)". Ora, ser "isto" é ser singular ou individual. Podemos, portanto, dizer que a unidade numérica é aquela própria ao indivíduo e que a distinção numérica é aquela segundo a qual um indivíduo é distinto do outro enquanto indivíduo. Esta distinção parece ser a distinção real atual, pois um indivíduo só é distinto do outro se ele existe atualmente à parte do outro e um ente só existe atualmente à parte de outro se ele é um indivíduo distinto do outro.

Para definirmos a unidade menor que a numérica, temos antes que esclarecer o que Duns Escoto entende por unidade maior e unidade menor. Encontramos este esclarecimento no parágrafo seguinte(#9). Com efeito, ele afirma aí que "uma multidão oposta à unidade maior pode estar junto à unidade menor, multidão que não pode estar junto à unidade maior". Isto é, se dissermos que muitos indivíduos são

um indivíduo, estaremos sendo contraditórios, pois a multiplicidade e a unidade não podem estar juntas no mesmo tipo de unidade. Mas, se dissermos que muitos indivíduos são um único agregado, não há contradição, pois multiplicidade de indivíduos não é contraditória com a unidade do agregado. E assim pode-se dizer que uma unidade é menor que outra quando a multiplicidade própria à unidade maior (muitos indivíduos) pode estar junto da menor (o agregado). Podemos, portanto, definir a unidade menor que a unidade numérica como aquela que é compatível com a multiplicidade de indivíduos.

IV - As naturezas são reais:

Feitos estes esclarecimentos, podemos retomar o argumento principal. Foi dito, com efeito, que se a unidade própria de algo é menor que a unidade numérica este algo não é por si individual, o que é claro, pois se a unidade menor que a unidade numérica é compatível com a multiplicidade de indivíduos, ela não pode ser em si a unidade individual (#7). Foi dito também que a unidade da natureza é menor que a numérica e que, portanto, a natureza não é por si individual. (#8) Esta segunda afirmação exige uma prova.

Ela se inicia no # 10. Duns Escoto : " se nenhuma "unidade real" da natureza é menor que a singularidade e se toda unidade "da natureza específica, distinta da unidade da singularidade" é menor que unidade real, - então não haverá nenhuma "unidade real" menor que a unidade numérica; o consequente é falso como provarei por cinco ou seis vias; portanto etc."

O argumento é elíptico, mas a intenção do Doutor Sutil é clara. Ele pretende, através das "cinco ou seis vias", mostrar que, além da unidade numérica, própria ao indivíduo, realmente há uma unidade menor que a numérica, própria à natureza(#10).

Ora, mostrar isto é mostrar que, além dos indivíduos, há certas entidades não-individuais em si, as naturezas comuns ou quiddidades, que merecem ser chamadas de "reais", pois existem (em sentido lato, isto é, "são", mas não atualmente ou efetivamente) independentes de qualquer ato do intelecto. Logo, as "cinco ou seis vias" mostram também a realidade das naturezas. Passemos, portanto, ao exame delas.

Todas as provas da realidade de uma unidade real e menor que a numérica terão a seguinte estrutura: primeiro se prova que um fato qualquer exige uma certa unidade, em seguida que esta unidade é real e, por fim, que não é numérica.

A primeira afirma que em todo gênero existe um primeiro que serve de medida a tudo que está naquele gênero(#11). Este primeiro é uno, pois conforme Aristóteles, toda primeira razão de medida é una. Ora, é uma unidade real, pois as coisas medidas são reais e são realmente medidas. Como entes reais não podem ser realmente medidos por entes de razão, então a unidade do primeiro mensurante é real(#12). Além disso, não é uma unidade numérica, pois o primeiro mensurante no gênero não é um singular. O que Aristóteles confirma no livro III da Metafísica ao dizer que "nos indivíduos da mesma espécie, não é este anterior e aquele posterior". Portanto, é uma unidade real não numérica. (#13) Como se pode ver, o argumento repousa

sobre a afirmação de que entes reais não podem ser realmente medidos por entes de razão. O que Duns Escoto entende por "realmente medidos" não é explícito no texto, mas como "real" é geralmente usado para designar aquilo que precede qualquer ato do intelecto, podemos entender "realmente medidos" como uma medida que precede qualquer ato do intelecto e que subsiste em si mesma, mesmo que não seja conhecida.

Em segundo lugar, na espécie, onde os singulares podem ser comparados entre si, há uma unidade de natureza (#16). Esta não é uma unidade de razão, pois há uma diferença entre a unidade da espécie e a unidade do gênero, já que o gênero pode ser predicado quiditativamente de muitas espécies. Ora, se estas unidades fossem de razão não haveria esta diferença, pois no intelecto tanto o gênero quanto a espécie possuem a mesma unidade. Portanto, a espécie possui uma unidade real. Além disso, esta unidade não é numérica, pois se fosse, ela seria singular, e haveria uma comparação entre singulares dentro de um singular, o que é absurdo. Portanto, na espécie há uma unidade real não numérica (#17).

Em terceiro lugar, as relações de semelhança e de igualdade são baseadas em uma unidade. Ora, estas relações são reais, isto é, precedem qualquer ato do intelecto. Mas, uma relação só é real se ela está baseada em algo real. Assim, a unidade em que se fundam estas relações é real. Além disso, a unidade não é numérica, pois não pode haver uma relação entre duas coisas, se estas duas são uma única e mesma coisa. Em outras palavras, nada pode ser igual ou semelhante a si mesmo. Portanto, nestas relações há uma unidade real não nu-

mérica(#18).

Em quarto lugar, numa oposição real (por ex.: o branco e o preto, o quente e o frio) a contrariedade é real, pois um oposto destrói o outro sem qualquer intervenção do intelecto. Assim sendo, cada oposto é real. Ora, cada oposto possui uma unidade, portanto possui uma unidade real. Mas, a unidade não é numérica, pois, se fosse numérica, somente este branco singular seria oposto a este preto singular, o que é falso, pois todo e qualquer branco é oposto a todo e qualquer preto(#19).

Em quinto lugar, toda faculdade sensitiva possui um objeto próprio distinto do objeto das outras faculdades (por ex.: a cor e o som). Assim, estes objetos possuem uma unidade real. Ora, esta unidade não é numérica, pois, se fosse, o objeto, por exemplo, da visão seria apenas este colorido singular, e não os coloridos em geral. Portanto, o objeto das faculdades dos sentidos possuem uma unidade real não numérica(10).

Além disso, o objeto de um único ato do sentido possui uma unidade que não é numérica. Com efeito, se o objeto de um único ato do sentido possuísse uma unidade numérica, o sentido o conheceria como distinto de qualquer outro, distinto dele numericamente. Ora, o sentido não conhece o objeto na medida em que ele é numericamente distinto de outro. Se, por exemplo, Deus, em sua potência absoluta, criasse no mesmo local, no mesmo tempo, dois brancos iguais na brancura, a visão não conseguiria distingui-los. Ela, portanto, não é capaz de conhecer seus objetos na medida em que eles são numericamente distintos. Logo, o objeto de seu ato não possui uma unidade numérica. Mas

este objeto possui uma unidade real. Portanto, há alguma outra unidade real distinta da numérica (## 20 e 21).

Em sexto lugar, se a única unidade real é a numérica, então toda diversidade real é numérica, pois a cada unidade corresponde uma diversidade própria. Ora, a diversidade numérica, enquanto numérica, é sempre igual. Mas, se toda diversidade real é numérica e a diversidade numérica é sempre igual, então todas as coisas são diversas da mesma maneira. Desta forma, Sócrates é diferente de Platão da mesma maneira que Sócrates é diferente de uma linha. Ora, se todos são igualmente diversos, não há nenhuma razão real para abstrair algo em comum de Sócrates e Platão, e não abstrair este mesmo algo de Sócrates e uma linha. Tal diferença é totalmente arbitrária. Em suma, todo universal seria uma pura ficção do intelecto, sem nenhuma relação com o real.

Estas últimas conclusões são de tal forma absurdas para Duns Escoto que ele nem se preocupa em refutá-las. Para ele, se alguém se recusa a admitir que há realmente, isto é, antes de qualquer ato do intelecto, um algo a mais entre Sócrates e Platão do que entre Sócrates e uma linha, não há muito o que se discutir. Mas, se se aceita este fato, então se aceita que há unidades reais não numéricas e que os conceitos universais não são pura ficção do intelecto.

Ele ainda apresenta um sétimo argumento, para mostrar a existência, em sentido lato, de uma unidade real entre duas coisas, unidade que não é numérica já que se refere a duas coisas. Numa geração unívoca (por ex.: o fogo gerando o fogo) há uma unidade entre o gerador e o gerado,

unidade que não é produzida pelo intelecto e portanto, é real. Portanto, também neste caso, há uma unidade real não numérica.

E assim, por estas "cinco ou seis vias", que na verdade são sete, ele prova a existência, em sentido lato, de unidades reais menores que a numérica e, portanto, que certas entidades não-singulares, as naturezas ou quiddidades, são reais, isto é, existem independentes de qualquer ato do intelecto.

V - Esclarecimentos:

A natureza, para Duns Escoto, não é em si nem singular nem universal. Assim como Avicena sustentava que "a equinidade é somente equinidade, - não é de si nem uma nem muitas, nem universal nem particular", ele entende que a natureza é indiferente, é neutra em relação à singularidade e à universalidade, enfim, que a natureza é algo de comum entre ambas. (#30,31). Esta natureza, entretanto, não deve ser entendida como substância primeira, pois, de fato, a substância primeira de Sócrates não pode ser a mesma substância primeira de Platão; enquanto a natureza é comum a ambos (#41).

Podemos dizer, por conseguinte, que se a natureza é comum ao singular e ao universal, ela é de certa forma anterior a eles. Aqui podemos insistir na hipótese inicial. Para que o conhecimento tenha uma relação com as coisas e não seja uma pura ficção do espírito, é necessário que haja algo em comum entre as coisas singulares e os conceitos universais no intelecto. Este algo em comum, portanto, deve ser anterior tanto ao singular quanto ao universal, pois, se for um deles, não poderá ser o

outro e, portanto, não haverá comunicação entre o singular e o universal.

Aqui, entretanto, surge uma dificuldade. Duns Escoto afirma que a natureza não pode ser realmente sem a singularidade e sem a universalidade (#32). Não se deve, portanto, hipostasiar as naturezas, atribuindo-lhes uma existência independente das coisas singulares e do intelecto que as concebe, tal como seriam as idéias platônicas, segundo Aristóteles. Mas, por outro lado, em toda a questão ele está tentando mostrar que a natureza é anterior e indiferente à singularidade e à universalidade. Logo, ela deve possuir alguma realidade que lhe seja própria.

O Doutor Sutil, portanto, parece trabalhar com duas noções de realidade. Uma é realidade própria à natureza em si mesma; uma realidade, por assim dizer, formal. Outra é a realidade que a natureza não possui em si mesma, mas só quando estiver junto com a singularidade ou com a universalidade no intelecto; uma realidade plena, por assim dizer, e que merece propriamente ser chamada de "existente".

A natureza é, portanto, em si, uma realidade formal, mas não é uma realidade existente. Em outras palavras, a natureza é real naquela realidade que lhe é própria, isto é, na realidade formal, mas não é só por si real na realidade existente. Mas, parece ficar ainda uma dúvida: sendo a natureza formalmente real, ela é realmente real? Esta questão é sem sentido, pois tanto a realidade formal quanto a realidade existente são reais, cada uma a seu modo. Também não há muito sentido em se perguntar se a natureza é em si uma realidade existente, pois seria per-

guntar se algo possui, em próprio, uma realidade que não lhe é própria. Seria o equivalente a perguntar se uma linha em si cheira rosa ou jasmim(11).

Do mesmo modo que a natureza só possui em si aquela realidade que lhe é própria, ela só possui em si a unidade que lhe é própria. Ora, a unidade que lhe é própria não é a numérica, pois não lhe repugna que seja colocada junto a uma multiplicidade de singulares. Ela também não é de si múltipla em multiplicidade numérica, pois não lhe é necessário estar em muitos indivíduos. E assim que, para o Doutor Sutil, devemos entender a tese de Avicena. A equinidade não possui em si nem a unidade numérica nem a multiplicidade numérica, não é nem universal nem particular. Ela só possui aquela unidade que lhe é própria (#31).

Mas, por que a natureza não é o universal? A natureza, com efeito, é indiferente a este e àquele singular (#35) e o universal é aquilo que é uno em muitos e de muitos(#37). Qual é, então, a diferença entre eles? Antes de tudo, convém insistir que, no pensamento escotista, o universal também é um ente de razão, que só existe no intelecto. Tentar fazê-lo real seria criar uma quimera, pois na coisa nada há que possa ser predicado de muitos subordinados (#37). A natureza, por sua vez, é algo real, isto é, independente do intelecto. Mas a natureza não possui em si esta capacidade de ser predicada de muitos, ou seja, o fato da natureza não ser de si "esta", de ela poder estar em outro singular além daquele em ela está, de ela ser "comum", não implica que ela seja imediatamente predicável de muitos. Eis, portanto, a diferença entre a natureza e o universal. A natureza está em potência remota a

ser predicada de muitos, o universal está em potência próxima. Para que esta potência remota seja transformada em potência próxima é necessária a ação do intellecto. O universal, portanto, não pode existir sem o intellecto e fora do intellecto

Podemos tentar explicar esta diferença também do seguinte modo: um universal qualquer é composto por dois elementos - sua universalidade e seu conteúdo. O universal "cavalo" e o universal "leão" são iguais na universalidade, pois ambos podem ser predicados de muitos, mas são diferentes quanto ao conteúdo, pois ser cavalo é obviamente diferente de ser leão. Este conteúdo é a natureza comum, a quiddidade, ou ainda, a formalidade. Assim, a universalidade do universal, que é igual em todos os universais, é produzida pelo intellecto, mas o conteúdo do universal, que é específico de cada universal, é algo real e é aquilo que o universal tem em comum com o singular.

Devemos notar, portanto, que o universal não é uma simples ficção do intellecto. Este deve levar em conta a natureza comum, que é real, na produção do universal. A natureza, como já dissemos, possui somente uma realidade formal, e não uma realidade existente. E assim, tal como não lhe repugna estar totalmente no indivíduo existente, também não lhe repugna estar totalmente no universal.

VI- Conclusão

A natureza comum é, portanto, algo anterior à universalidade e à singularidade e pode estar tanto na coisa singular quanto no conceito universal. Assim sendo, é possível que haja

algo que seja "o mesmo" na coisa e no conhecimento intelectual. Além disso, a natureza comum é algo "real" nas coisas singulares, isto é, algo que está na coisa singular, independente de qualquer ato do intelecto. Logo, o conhecimento intelectual (e científico) pode se referir a algo "real" das coisas singulares, sem contradição.

A natureza comum, ou quiddidade, por outro lado, é anterior e indiferente à existência da coisa singular, pois se fosse em si um existente singular, não poderia estar no conhecimento universal. Ela é sim capaz de receber a existência, mas não é em si um existente (em sentido estrito). Ora, como vimos no primeiro capítulo deste trabalho, a existência das coisas é o que há de contingente nelas. Assim, a natureza comum deve ser algo necessário, pois não inclui em si a existência contingente. Mas, além disso, a natureza é algo "real" nas coisas. Logo, a natureza deve ser aquilo que há de necessário nas coisas contingentes e que é captado pelo conhecimento científico-abstrato.

A ciência, portanto, pode se referir às coisas singulares e contingentes, pois nelas há algo de permanente e necessário, a natureza comum, ou quiddidade. Em suma, a "realidade" da natureza comum nas coisas é uma condição de possibilidade da referência da ciência ao mundo concreto.

E assim explicamos como Duns Escoto preenche uma das condições necessárias para o chamado "realismo" do conhecimento científico, a condição metafísica, por assim dizer. Resta agora mostrar como o Doutor Sutil explica a produção daquilo que representa a coisa no conhecimento abstrativo-científico. Com efeito, como vimos no pri-

meiro capítulo, no conhecimento abstrato a coisa não pode estar presente à potência cognitiva em sua existência atual, mas somente através de algo distinto que a represente. Deve-se, portanto, mostrar como este representante é produzido e como esta produção não prejudica a referência do conhecimento intelectual nas coisas.

Mas convém, antes disso, analisar os outros argumentos pelos quais Duns Escoto demonstra a necessidade de um representante das coisas no conhecimento abstrativo intelectual, o que pretendemos fazer agora.

Notas cap. 2:

(1) V. tradução no apêndice A. Neste capítulo, as referências a este texto serão indicadas somente pelo número do parágrafo. Por ex: (#10).

(2) V. capítulo 1. As hipóteses levantadas se referem ao conhecimento intelectual humano "pro statu isto", isto é, ao conhecimento intelectual preso à sensibilidade e incapaz de captar a singularidade das coisas. V. sobre o atual estado do intelecto humano, Dumont, R.: "Scotus' intuition in the light of the intellect's present state", in *De doctrina Ioannis Duns Scoti*, V. II, p47-64.

(3) Duns Scotus, I.: "...possumus invenire in unitate multos gradus - primo, minima est aggregationis; in secundo gradu est unitas ordinis, quae aliquid addit supra aggregationem; in tertio est unitas per accidens, ubi ultra ordinem est informatio, licet accidentalis, unius ab altero eorum quae sunt sic unum; in quarto est per se unitas compositi ex principiis essentialibus per se actu et per se potentia; in quinto est unitas simplicitatis, quae est vere identitas (quidquid enim est ibi, est realiter idem cuilibet, et non tantum est unum illi unitate unionis, sicut in aliis modis) - ita, adhuc ultra, non omnis identitas est formalis. Voco autem identitatem formalem, ubi illud quod dicitur sic idem, includit illud cui sic est idem, in ratione sua formali quiditativa et per se primo modo." *Ordinatio* I, d.2, p.2, qq. 1-4, n.403; ed Vat. vol. 2.

(4) Duns Scotus, I.: "et intelligo sic 'realiter', quod nullo modo per actum intellectus considerantis, immo quod talis

entitas esset ibi si nullus intellectus esset considerans; et sic esse ibi, si nullus intellectus consideraret, dico "esse ante omnem actum intellectus".
 Ordinatio I, d.2, p.2, qq.1-4, n.390; ed. Vat. vol. 2.

(5) Duns Scotus, I.: "...distinctio divinatorum suppositorum est realis; ergo cum non possit idem eodem formaliter, quod est aliquid sui, convenire realiter tantum, sic quod non ex illo distinguui, et differre realiter tantum, sic quod non ille convenire (quia si est omnino idem re, quare hoc est tantum principium identitatis et non-identitatis et idem tantum principium distinctionis et non-identitatis),..." Ordinatio I, d.2, p.2, qq.1-4, n.398; ed. Vat. vol. 2.

(6) Duns Scotus, I.: "...differentia hic intenta, quae est immanifesta, nimirum quia minima in suo ordine, id est inter omnes quae praecedunt intellectiorem." Ordinatio I, d.2, p.2, qq.1-4, n.397; ed. Vat. vol. 2.

(7) Duns Scotus, I.: "Sed numquid haec distinctio dicetur realis? Respondeo: non est realis actualis, intelligendo sicut comuniter dicitur, 'differentia realis actualis' illa quae est differentia rerum et in actu, quia in una persona non est aliqua differentia rerum, propter simplicitatem divinam..." Ordinatio I, d.2, p.2, qq.1-4, n.400; ed. Vat. vol. 2.

(8) Duns Scotus, I.: "Potest autem vocari 'differentia rationis', sicut dixit doctor quidam - non quod 'ratio' accipiatur pro differentia formata ab intellectu, sed ut 'ratio' accipiatur pro quiditate rei secundum quod quiditas est obiectum intellectus" Ordinatio I, d.2, p.2, qq.1-4, n.401; ed. Vat. vol. 2.

(9) V. sobre as distinções em Duns Escoto Et. Gilson: "Jean Duns Scot ...", pp. 243-254. Não se deve interpretar as distinções escotistas colocando de um lado a distinção de razão, de outro a distinção real e no meio a distinção formal. Na verdade, a distinção real é um gênero, do qual são espécies a distinção formal, a distinção real atual, a distinção modal, etc.

(10) V. Gilson, Et.: "Jean Duns Scot ...", P. 111 e # 22.

(11) Segundo W. Kluxen as essências (naturezas) são os entes enquanto possíveis. O mundo efetivo-contingente tem como base o mundo necessário das possibilidades, que é captado pelos conceitos e pela ciência. V. deste comentador: "Bedeutung und Funktion der Allgemeinbegriffe in Thomistischen und Scotistischen Denken", in De Doctrina Ioannis Duns Scoti, Vol. II, pp. 236-237.

3 - Da espécie inteligível:

I-Introdução:

Na Ordinatio I,d.3,p.3,q.1, Duns Escoto tenta mostrar que na parte propriamente intelectiva da alma humana há uma memória que possui a espécie inteligível antes do ato de intelecção e, consequentemente, que há uma espécie inteligível antes deste ato(1)(#333).

Para cumprir este objetivo, o Doutor Sutil terá que debater com duas posições. Uma que nega a necessidade de uma espécie anterior ao ato de inteligir. Outra que nega a necessidade de outra espécie além da espécie sensível. Como aponta Gilson(2), a primeira sustenta que toda a causa do conhecimento intelectual humano está na própria alma; a segunda que toda a causa do conhecimento intelectual está no objeto singular. A solução escotista vai ser intermediária, preservando tanto a causalidade própria da alma quanto a da coisa singular. Para isso, ele terá que mostrar, em primeiro lugar, que o conhecimento intelectual exige um objeto, depois, que o objeto singular não pode ser o objeto deste conhecimento e, por fim, que um novo objeto deve ser produzido pelo concurso da coisa singular e do intelecto agente. Este novo objeto irá representar os singulares sob a determinação universal.

II-Explicação e refutação da posição de Henrique de Gand:

A primeira posição debatida é a de Henrique de Gand(3). Este afirma que a intelecção não é um movimento da coisa para a alma,

mas que é um ato absoluto da alma(#336). Assim, não é necessária uma espécie anterior ao ato de intelecção. E apresenta diversos argumentos para sustentar esta tese.

Em primeiro lugar, a espécie deve representar o objeto sob a determinação que o objeto possui quando ele imprime a espécie. Caso contrário, a espécie representaria o objeto sob uma determinação oposta ao objeto e, assim, não se pode dizer propriamente que é uma espécie de tal objeto. Ora, a espécie é impressa por um objeto singular, pois só o singular age. Portanto, a espécie não pode representar o universal, pois estaria representando o objeto sob uma razão oposta a que ele possui quando imprime a espécie. Assim, não há nenhuma espécie inteligível anterior ao ato de intelecção(#333).

Vemos, neste primeiro argumento, o problema dos universais. Uma espécie universal não pode representar os objetos singulares sem contradição com as determinações próprias destes objetos. Já visualizamos o tipo de problema que Duns Escoto deve enfrentar.

Em segundo lugar, a presença do objeto é a causa da presença da espécie e não o contrário. Com efeito, a presença de uma espécie numa faculdade cognitiva não é causa da presença do objeto, mas o contrário. Assim, a primeira representação do objeto não se dá pela espécie. Portanto, a colocação de uma espécie é supérflua, pois a presença do objeto é suficiente para a intelecção (#334).

Em terceiro lugar, se no intelecto há uma memória que possui espécies inteligíveis antes do ato de intelecção, então

há uma pluralidade simultânea de espécies no intelecto. Ora, uma espécie no intelecto causa naturalmente uma intelecção. Portanto, há uma pluralidade simultânea de intelecções no intelecto. Mas, não parece possível haver uma pluralidade de intelecções simultânea no intelecto humano, pois o mesmo intelecto não pode ser determinado simultaneamente por diversos objetos. Não há, portanto, uma pluralidade simultânea de espécies no intelecto nem uma memória(#335).

Em quarto lugar, parece que o intelecto recebe a espécie inteligível como uma substância recebe um acidente real. Parece, portanto, que o intelecto sofre uma afecção real de um objeto real (existente, em sentido estrito). Ora, não há nenhum objeto universal em ato real. Portanto, o intelecto no ato de intelecção não sofre nenhuma afecção. Logo, o ato de intelecção é totalmente produzido pelo intelecto. Não há, portanto, nenhum objeto correspondente ao ato de intelecção, nem espécie inteligível anterior ao ato de intelecção(#336).

Em quinto lugar, se a espécie inteligível é anterior ao ato de intelecção, ela pode ser conservada sem o ato de intelecção, e assim, não é necessário o voltar-se para as imagens(#337).

Em sexto lugar, a vontade possui seu objeto presente somente por estar presente no intelecto. Assim, também é possível que o intelecto possua seu objeto presente somente por estar presente na imagem. Portanto, não é necessária uma espécie inteligível(#338).

Depois destes argumentos iniciais, Duns Escoto apresenta um argumento contrário a esta posição. O intelecto às vezes

está em potência próxima e accidental ao ato de inteligir. Mas antes, estava em potência remota e essencial para tal ato. Houve, portanto, alguma mudança. Ora, não foi uma mudança do objeto, pois este permanece o mesmo, sendo conhecido ou não. Logo, foi uma mudança do intelecto. O intelecto parece ter adquirido alguma forma nova, pela qual o objeto está presente ao intelecto de modo inteligível. Ora, a nova forma é anterior ao ato de inteligir, pois a potência próxima é anterior ao ato. Além disso, esta forma é chamada de "espécie". Há, portanto, uma espécie pela qual o objeto está presente ao intelecto de modo inteligível antes do ato de inteligência. Em suma, há uma espécie inteligível anterior à inteligência(#339).

Este argumento se torna mais claro se nos lembrarmos de que ele se refere à classificação dos três tipos de sábio feita por Aristóteles. Há um sábio que é aquele que é capaz de aprender; há um outro que é aquele que conhece uma ciência, que adquiriu um hábito científico e há um terceiro que é aquele que exerce atualmente sua ciência. O primeiro está em potência remota e essencial ao ato de inteligir, o segundo está em potência próxima e accidental e o terceiro entende em ato(4).

O argumento, portanto, tenta mostrar que temos que postular a existência de espécies inteligíveis anteriores à inteligência e de uma memória onde estas espécies estejam, por assim dizer, guardadas, para podermos explicar dois fatos: a diferença do intelecto antes e depois do aprendizado e a descontinuidade da inteligência. Se há uma mudança no intelecto antes e depois de adquirir certos conhecimentos e se esta aquisição não

implica em uma intelecção contínua deles, então a mudança deve ser para uma certa forma distinta da intelecção. Esta forma é a espécie, que somente torna o intelecto capaz, em potência próxima, de inteligir.

Em seguida, Duns Escoto explica melhor a tese de Henrique de Gand. Ela sustenta que, uma vez impressa a espécie sensível no órgão do sentido e suposto todo o processo até a imaginação, o intelecto agente abstrai a partir do objeto na imagem, e move o intelecto possível para a simples apreensão da essência. Entretanto, não há, propriamente falando, uma abstração, pois o intelecto possível não recebe nenhuma espécie impressa da imagem. Ele produz a intelecção sem nenhuma espécie inteligível quando o objeto está presente ao intelecto somente por estar presente na imaginação (#340).

Esta tese se prova do seguinte modo: nos sentidos há uma espécie distinta do ato de sentir porque o órgão do sentido é da mesma natureza que o meio ou porque a espécie recebida é disposição próxima para receber o ato de sentir. Nenhuma destas condições são válidas para o intelecto, pois o intelecto não é uma potência orgânica e é de si sumamente disposto ao ato de inteligir. Logo, no intelecto, não é necessário que haja uma espécie distinta do ato de inteligir (#341).

Por fim, Duns Escoto apresenta as interpretações que Henrique de Gand fornece a respeito de uma série de citações de Aristóteles e Agostinho (##342 - 345).

III-Posição de Godofredo de Fontaines:

A segunda posição é a de Godofredo de Fontaines. Este também nega a existência de uma espécie inteligível anterior ao ato de inteligir. Toda potência, diz ele, que está em potência para determinado ato, se torna este ato, e não outro, quando é aperfeiçoada pelo agente que lhe é proporcional. Ora, a potência cognitiva é potência primeiramente ordenada à apreensão. Portanto, ela se torna apreensão e não espécie, quando é aperfeiçoada pelo agente que lhe é proporcional (#347). Em outras palavras, o intelecto está em potência para a intelecção. Portanto, quando ele é aperfeiçoado pelo objeto que lhe é proporcional, o que surge é uma intelecção, e não uma espécie inteligível.

Como se pode ver, nesta posição o intelecto é uma potência meramente passiva. Toda atividade que o conduz ao ato está do lado do objeto singular. Ele se limita a ser aperfeiçoado, mas não contribui ativamente para tal aperfeiçoamento.

IV- Posição de Duns Escoto:

Duns Escoto apresenta, portanto, duas posições extremadas. Numa, o conhecimento intelectual é produzido pelo próprio intelecto; a atividade do objeto é praticamente nula. Noutra, o conhecimento intelectual é produzido somente pelo objeto singular; a atividade do intelecto é nula. Elas, entretanto, estão de acordo ao negar a existência de uma espécie inteligível anterior ao ato da intelecção.

Contra este resultado, Duns Escoto mostra, como já vimos,

que a espécie inteligível é necessária para explicar a mudança do intelecto antes e depois do aprendizado e a descontinuidade da inteligência. Mas este é somente o primeiro argumento. O segundo argumento em favor da existência de uma espécie inteligível anterior ao ato de inteligência se inicia no # 348 e vai se estender por quase toda a questão.

O Doutor Sutil parte de um fato manifesto. O intelecto pode entender o universal(#349). Os filósofos, com efeito, distinguem o intelecto da sensibilidade, por sua capacidade de entender o universal, de compor e dividir e de raciocinar(#348). Seria, portanto, absurdo afirmar que o intelecto não entende o universal.

A partir deste fato, ele afirma que o intelecto é capaz de ter um objeto universal em ato, que lhe seja presente por si sob a determinação de objeto e que seja naturalmente anterior ao ato de inteligência (#349). Em outras palavras, o intelecto deve possuir um objeto anterior ao ato de entender, pois todo ato de conhecimento pressupõe um objeto; não há conhecimento sem algo a ser conhecido. Além disso, este objeto deve ser universal em ato, pois não se pode entender universalmente um objeto que em si é singular. Por fim, este objeto deve ser presente ao intelecto, pois a presença do objeto precede todo ato cognitivo(#350)(5).

Mas, se o intelecto possui um objeto universal em ato, presente e anterior ao ato de entender, então ele possui uma espécie inteligível anterior à inteligência (#349). Esta consequência o Doutor Sutil irá provar por uma série de argumentos, uns partindo da universalidade do

objeto e outros da presença do objeto (#351).

V-A universalidade do objeto:

Vejamos, inicialmente, os argumentos que partem da universalidade do objeto da inteligência.

Em primeiro lugar, a imagem não pode representar o objeto sob a razão de universal. Com efeito, uma mesma espécie não pode ter duas razões representativas. Ora, a imagem representa o objeto sob a razão singular. Portanto, ele não pode representar o mesmo objeto sob a razão universal. Logo, é necessária uma outra espécie que represente o objeto sob a razão de universal para a inteligência universal (#352).

Mas, há uma objeção contra este argumento. Assim como uma mesma coisa apresenta uma cor sob a luz do dia e outra durante a noite, uma mesma espécie pode apresentar uma razão sob a luz do intelecto e outra perante a sensibilidade. Deste modo, a imagem pode representar o objeto singular tanto sob a razão singular quanto sob a razão universal (#353).

O Doutor Sutil responde dizendo que a espécie possui em si uma determinada razão representativa, independente do meio em que ela se apresenta. O meio, assim, não pode fazer com que a espécie possua uma razão representativa diferente daquela que ela possui em si. Caso contrário, a mesma espécie representaria a cor no ar iluminado e o som no ar sonoro. Um objeto colorido, por exemplo, se apresentaria mais ou menos distintamente conforme a luz mais ou menos intensa, mas sempre sob a mesma

razão representativa. A espécie, portanto, não pode ter duas razões representativas e a imagem não pode representar o universal (#354 e 355).

Este primeiro argumento mostra que o intelecto não pode abstrair, no sentido de retirar, o universal do objeto singular ou da imagem que o representa. Não se pode, com efeito, retirar o que não se encontra no objeto singular. Ora, o universal, enquanto universal, não se encontra no objeto singular, nem na imagem. Não se pode, portanto, abstrair o universal do objeto singular. O intelecto poderia talvez abstrair a natureza comum do objeto singular, pois esta se encontra no singular, mas nunca o universal. Assim, se o intelecto, quando entende o universal, possui um objeto, e se o objeto desta inteligência não pode ser representado na imagem, então há uma outra espécie que representa o objeto sob a razão de universal(6).

Em segundo lugar, o intelecto agente é uma potência ativa e, como tal, tem uma ação. Pergunta-se: Qual é o receptor desta ação? Não é o próprio intelecto agente, pois este nunca é receptivo. Também não é a imagem. Esta, com efeito, é extensa e qualquer ação sobre algo extenso produzirá algo extenso. Ora, o objeto da inteligência universal não pode ser algo extenso. Portanto, nada produzido na imagem será capaz de mover o intelecto possível numa inteligência universal. A imagem, por conseguinte, não pode ser o receptor da ação do intelecto agente(#359). Também não se pode dizer que o intelecto agente age sobre a imagem, removendo dela certas condições, como a extensão e a singularidade, e revelando o universal virtualmente presente nela. Pois, como vimos

acima, a universalidade não está presente na imagem e, portanto, não pode ser revelada nela(##361-362). Não sendo a imagem, nem o intellecto agente, o receptor da ação do intellecto agente só pode ser o intellecto possível.

Convém ressaltar que Duns Escoto afirma somente que o intellecto agente não pode agir "na" imagem e que o universal não pode ser abstraído da imagem, mas nunca afirma que a imagem não tem papel nenhum no conhecimento intellectual. Como veremos adiante o papel da imagem é fundamental, e é a garantia da referência do conhecimento intellectual e científico às coisas singulares.

Mas, o que o intellecto agente causa no intellecto possível? Antes de tudo, ele produz a espécie inteligível. Ele não pode, com efeito, produzir diretamente a intelecção universal, pois é necessário que antes do ato de intelecção haja um objeto a ser inteligido. Mas, este objeto não está na imagem. Portanto, é necessário um outro objeto, que seja universal em ato. Ora, no mundo concreto não há nenhum objeto universal em ato. Logo, ele deve ser produzido pelo intellecto. O intellecto agente, portanto, produz um objeto universal em ato, ou seja, uma espécie inteligível. Em suma, como o intellecto necessita de um objeto universal e como as coisas existentes não são este objeto, o intellecto produz algo novo, a espécie inteligível, que representa as coisas singulares sob a razão de universal(##359 - 360).

Em terceiro lugar, o intellecto pode ter intelecções sobre algo mais universal não tendo intelecções sobre o menos universal. Podemos, por exemplo, inteligir animal sem inteligir

homem. Ora, este ato de intelecção do mais universal só é possível se o mais universal, enquanto tal, estiver presente ao intelecto. Portanto, o mais universal está presente ao intelecto através de algo distinto daquilo através do qual o menos universal está presente. Em outras palavras, aquilo que representa o mais universal é distinto daquilo que representa o menos universal. Entretanto, isto não seria possível, se só inteligíssemos os universais através das imagens, pois assim o mais universal só seria presente através do representante do menos universal. Logo, é necessário que exista um objeto universal em ato (#364).

Além disso, o representante do mais universal é distinto do representante do menos universal, porque o mais universal não é apreendido em sua indiferença no menos universal. Se só inteligimos, por exemplo, o conceito "animal" através do representante do conceito "homem", ao dizermos "o cavalo é um animal", estaremos entendendo que "o cavalo é um homem". Logo, é necessário um representante do mais universal independente do representante do menos universal, de modo que possamos dizer "o homem é um animal", "o cavalo é um animal", sem pensar que o cavalo é um homem. Em suma, deve haver um representante do mais universal enquanto tal, independente a qualquer conceito menos universal subordinado. Assim sendo, não podemos entender nenhum universal na espécie representante do singular, isto é, na imagem. Portanto, é necessário uma espécie representante própria do universal (#365).

Estes são os argumentos que mostram a necessidade de um objeto universal em ato para a intelecção e, conseqüentemente, de

uma espécie inteligível, distinta da imagem e da coisa singular. Eles se opõem especialmente à Godofredo de Fontaines, pois este sustenta que a coisa singular na imagem é suficiente, como objeto, para a intelecção. Vejamos, em seguida, os argumentos que partem da necessidade da presença de um objeto.

VI- A presença do objeto:

Duns Escoto mostra, então, que o intelecto deve possuir um objeto presente, distinto do objeto do sentido. Primeiro, porque só assim podemos sustentar a possibilidade do intelecto se separar do corpo. Segundo, porque há condições suficientes para esta presença. Terceiro, porque o intelecto é mais perfeito que os sentidos. Vejamos cada um destes argumentos.

Em primeiro lugar, se o intelecto não possui um objeto próprio, distinto do objeto dos sentidos, ele não pode ter uma operação própria, independente dos sentidos, pois sempre tem que recorrer aos objetos dos sentidos. Ora, se o intelecto não pode operar sem os sentidos, o intelecto não pode ser sem os sentidos, conforme o argumento de Aristóteles no Sobre a alma, 1.1, a saber, "se o intelecto não pode ter uma operação que lhe é própria, não pode ser separado" (7). Ora, se o intelecto está necessariamente ligado aos sentidos e estes, por sua vez, estão ligados a órgãos corporais, então o intelecto está necessariamente ligado ao corpo. Assim, se quisermos preservar a possibilidade do intelecto se separar do corpo, temos que aceitar que o intelecto possa ter um objeto próprio, distinto do objeto da sensibilidade (#366).

Mas, continua o Doutor Sutil, se o intellecto pode ter um objeto próprio, ele de fato o tem. Com efeito, os agentes da presença atual deste objeto intelligível, a saber, a imagem e o intellecto agente, estão suficientemente próximos do intellecto possível e são causas naturais, isto é, causas não-livres. Logo, eles causam necessariamente a presença do objeto no intellecto possível. O intellecto, portanto, possui um objeto presente, distinto do objeto dos sentidos (#366).

Em segundo lugar, as faculdades sensitivas possuem um objeto próprio presente. Ora, possuir um objeto próprio presente é uma perfeição para as faculdades cognitivas. Portanto, o intellecto, que é mais perfeito que as faculdades sensitivas, possui um objeto próprio presente, independente do objeto dos sentidos. (#367).

Este argumento fica mais claro através do terceiro. Este afirma que, se uma certa faculdade cognitiva só exerce seu ato quando um objeto está presente e se este objeto só pode estar presente através de uma outra faculdade cognitiva, então a primeira é imperfeita, pois ela depende de outra faculdade para operar. Ora, não se deve afirmar que o intellecto é imperfeito sem necessidade, isto é, que ele depende da sensibilidade para operar. Portanto, o objeto do intellecto é distinto do objeto da sensibilidade (#368).

Não se pode aqui objetar dizendo que não se deve sustentar uma multiplicidade de objetos sem necessidade, pois a multiplicidade de objetos é necessária para garantir a operação própria e a perfeição do intellecto (#369).

Este argumento, como se vê, só é conclusivo se aceitarmos que o intellecto é mais perfeito que os sentidos.

Estes argumentos que mostram a necessidade da presença de um objeto antes do ato de entender, se dirigem especialmente a Henrique de Gand, pois, como vimos, este sustenta que a intelecção é um ato absoluto da alma, sem nenhum objeto que lhe corresponda.

E assim Duns Escoto mostra a necessidade de uma espécie inteligível que represente as coisas singulares sob a razão de universal antes do ato de intelecção e, consequentemente, de uma memória intellectual onde estas espécies fiquem, por assim dizer, guardadas(#370).

Em suma, se o intellecto deve ter um objeto próprio presente antes da intelecção, se o objeto singular não pode ser este objeto e se, no mundo concreto, não existe nada universal em ato, uma espécie inteligível deve ser produzida, que represente as coisas sob a razão de universal e que seja presente ao intellecto antes de seu ato.

VII—Argumentos das autoridades:

Duns Escoto, em seguida, procura confirmar a necessidade de uma espécie inteligível anterior ao ato de intelecção através de alguns argumentos de autoridade.

Em primeiro lugar, quando Aristóteles afirma que "a alma é de algum modo tudo, através dos sentidos os sensíveis, através da ciência os sabíveis"(8), parece que ele afirma a existência de espécies inteligíveis. Aris-

tôteles, com efeito, afirma que a alma é tudo através de alguma semelhança. Ora, se negamos a existência de espécies inteligíveis, não haveria semelhança entre a alma e os inteligíveis. Henrique de Gand, por exemplo, afirma que a alma é os inteligíveis por causa da ciência que está no intelecto. Mas, a ciência não possui nenhuma semelhança com os inteligíveis, se nela não há nenhuma espécie representante dos inteligíveis. Também não se pode dizer que a imagem é a espécie representante do inteligível na ciência, pois, como já vimos, a imagem é singular e não pode representar o universal enquanto universal. Assim, se quisermos garantir alguma semelhança entre a alma e os inteligíveis, como sustentou Aristóteles, devemos aceitar a existência de espécies inteligíveis (§§371-373).

Além disso, Aristóteles sustenta que o intelecto se reduz de potência essencial para potência accidental na aquisição da ciência (9). Pergunta-se: o que é esta ciência? Não pode ser um hábito que vem depois do ato de intelectação, pois o ato de intelectação só surge depois que o intelecto está em potência accidental, isto é, depois que ele adquiriu a ciência. Em outras palavras, como a ciência é uma potência accidental ao ato de intelectação, ela é naturalmente anterior a este ato e, portanto, não pode ser algo posterior a este ato. Deve-se notar que aqui, Duns Escoto, não está afirmando que a ciência não é um hábito, nem que ela não se segue a nenhum ato, mas somente que ela não é um hábito que se segue ao ato de intelectação (10). A ciência também não é uma imagem, pois a imagem não é uma potência accidental ao ato de intelectação, já que não se pode entender o universal, enquanto uni-

versal, na imagem. Além disso, se a ciência fosse uma imagem, ela estaria na imaginação. Ora, intelecto e a ciência são o mesmo hábito. Assim, o intelecto estaria na imaginação, o que é absurdo. Portanto, se a ciência não é um hábito posterior ao ato de intelecção, mas alguma forma que precede este ato e, se esta forma não é a imagem, então ela é uma espécie inteligível. Portanto, também neste caso, sustentar uma espécie inteligível é estar de acordo com Aristóteles (#374)

Agostinho também parece sustentar a existência de uma espécie inteligível anterior ao ato de intelecção. Uma faculdade, com efeito, só pode gerar um conhecimento atual se antes ela possuir um objeto presente em si, ou por algum representante. Ora, sem a espécie inteligível, o intelecto não possui um objeto presente, nem em si, nem através de algum representante, e não pode gerar uma intelecção. Portanto, sem a espécie inteligível, o intelecto não possuirá uma memória capaz de gerar as intelecções, o que é contrário a tese de Agostinho no Sobre a trindade, l.XII, cap.4 e l.XV, cap10 (#375). Nestes textos, com efeito, ele afirma que a mente gera o verbo, isto é, a intelecção atual, através de uma memória(12).

VIII-Resposta aos argumentos contrários:

Em seguida Duns Escoto passa a responder aos argumentos contrários à existência de uma espécie inteligível anterior ao ato de intelecção. Em primeiro lugar ele responde aos argumentos de Henrique de Gand.

O primeiro afirma que não há uma espécie inteligível porque a espécie inteligível gerada a partir de um objeto singular deve representá-lo sob a razão de singular. Caso contrário, esta espécie não teria como referência o objeto. Logo, não pode haver uma espécie que o represente sob o modo de universal. Logo, não há uma espécie inteligível (#333).

O Doutor Sutil responde fazendo uma distinção entre a razão de agente e a razão de agir. O objeto singular possui a singularidade na medida em que ele é agente, já que só o singular pode agir. A razão de agente, enquanto agente, é singular. Mas, o objeto singular possui também outra razão além da singularidade. É a razão de agir, isto é, a forma (natureza comum) presente no singular. É segundo esta razão de agir que o singular age na faculdade cognitiva. Ela não é em si singular. Assim sendo, a espécie gerada a partir de um objeto singular não representa necessariamente ele sob a razão de singular, mas também pode representá-lo sob a sua razão de natureza, ou seja, não o representa em sua razão de agente, mas na sua razão de agir (#380).

A razão de agir é a natureza comum que, como já vimos, não é em si nem singular nem universal. O objeto singular, portanto, imprime, por assim dizer, a natureza comum na faculdade cognitiva. Em outras palavras, o objeto singular possui a singularidade e a natureza comum. Sua razão de agente é a singularidade e sua razão de agir é a natureza comum. Assim, a espécie inteligível pode representar fielmente o objeto singular, mas não em sua singularidade, mas em sua natureza comum.

Mas, se a espécie gerada somente pelo objeto singular pode representá-lo em sua natureza comum, isto não significa que esta espécie o represente sob a razão de universal. Com efeito, a universalidade em ato não está presente de nenhum modo no objeto singular. Logo, não pode ser gerada somente a partir dele. Portanto, deve haver uma outra causa além do objeto singular na geração da espécie inteligível, universal em ato, a saber, o intelecto agente. Logo, é possível que haja uma espécie inteligível que represente os objetos singulares universalmente, pois ela não é gerada somente pelos objetos singulares e não os representa em sua singularidade, mas em sua natureza ou quiddidade, que não é incompatível com a universalidade(#381).

Duns Escoto mostra, mais uma vez, porque devemos postular a realidade da natureza comum. Ele não cria um ente sem necessidade, pois a natureza comum é necessária para explicar o conhecimento intelectual. Sem ela, a espécie inteligível produzida pelo intelecto não representa nada nos objetos singulares e o conhecimento intelectual não se refere a nada fora do intelecto. Logo, nosso conhecimento intelectual é inútil em relação ao mundo das coisas singulares, isto é, em relação ao mundo existente. Mas admitindo a natureza comum, a espécie inteligível pode representar algo do objeto singular, pois ela pode estar presente tanto no singular quanto no universal.

O segundo argumento afirma que a presença do objeto é a causa da presença da espécie e não o contrário, isto é, não é a presença de uma espécie que causa a presença do objeto. Com efeito, não é porque a espécie "branco" está no olho que o ob-

jeto branco está presente, mas o contrário. Portanto, a primeira representação do objeto não é a da espécie. Logo, a presença da espécie é superflua, pois a presença do objeto já é suficiente para a intelecção(#334).

Duns Escoto responde dizendo que o objeto pode estar presente à uma faculdade cognitiva de duas maneiras. O objeto pode estar presente através de sua presença real (atual), isto é, através de sua proximidade com sujeito cognoscente, ou pode estar presente à faculdade cognitiva através de uma espécie que represente o objeto sob a razão cognoscível dele. A primeira presença é naturalmente anterior à segunda. Com efeito, não pode haver uma espécie representante do objeto antes da presença real do objeto, se esta espécie é gerada, pelo menos parcialmente, pelo objeto real. Neste sentido, a presença real do objeto é causa da presença da espécie no intelecto. Isto, porém, não significa que a espécie não possa ser a causa da presença do objeto de nenhuma maneira. Ela não pode ser causa da presença real do objeto, mas pode ser causa da presença do objeto sob a razão cognoscível dele. Em outras palavras, a espécie que representa o objeto, de uma certa forma o faz presente à faculdade cognitiva; não o faz realmente presente, mas presente sob sua forma cognoscível(#382).

Expliquemos este argumento com um exemplo. Quando, através de uma espécie sensível, me lembro de uma árvore, não faço com que ela esteja realmente presente, não crio uma árvore, mas faço que sua forma cognoscível esteja presente à minha imaginação, isto é, que a árvore esteja presente sob um certo aspecto. Obviamente, a presença real do objeto precede a presença atra-

vês da espécie. Não posso, com efeito, me lembrar de uma árvore sem nunca tê-la visto realmente. Mas, isto não impede que, uma vez a tendo visto, eu possa tê-la presente somente por sua espécie sensível. Assim, é falso dizer a espécie nunca é causa da presença do objeto. A espécie, de fato, nunca é causa da presença real do objeto, mas é causa da presença formal do objeto. Portanto, não se pode dizer que a espécie é inútil, pois ela é necessária, por exemplo, quando nos lembramos de um objeto sem sua presença real.

Esta resposta é válida principalmente para o conhecimento intelectual. Com efeito, nenhum objeto universal pode estar realmente presente, pois no mundo concreto não há nenhum objeto existente universal em ato. Assim, os objetos existentes só podem estar presentes ao intelecto universalmente através de uma espécie que os represente universalmente. A espécie inteligível, portanto, não é inútil, pois só ela possibilita a inteligência universal.

Reencontramos também nesta resposta a distinção entre conhecimento intuitivo e abstrativo. Como vimos no primeiro capítulo deste trabalho, o conhecimento intuitivo é aquele em que o objeto está presente em sua existência atual. O abstrativo, por sua vez, é aquele em que o objeto está presente somente através de algo que represente sua forma cognoscível, sem sua existência atual. Pode-se dizer que, sem sua existência, o objeto possui somente um "ser diminuto" na representação abstrativa. Ora, se há dois modos de presença do objeto, uma presença "plena" e uma presença "diminuta", a espécie pode ser a causa da presença do objeto, isto é, da sua presença sob a razão de

cognoscível.

O terceiro argumento afirma que se houvesse espécies inteligíveis no intelecto antes do ato de intelecção, o intelecto teria muitas intelecções simultaneamente, pois a espécie é uma forma que causa naturalmente a intelecção. O intelecto, porém, não pode ter muitas intelecções simultaneamente. Portanto, não pode haver nenhuma espécie inteligível antes do ato de intelecção (#335). Em suma, se as espécies inteligíveis estão na memória, por quê não as inteligimos sempre?

O Doutor Sutil responde afirmando, em primeiro lugar, que há certas espécies que movem o intelecto de modo mais forte que outras. Assim, quando uma espécie move mais fortemente o intelecto, ela impede que as outras movam o intelecto. Logo, não inteligimos todas ao mesmo tempo. Além disso, há o papel da vontade no ato de intelecção. Numa primeira intelecção de um objeto, isto é, quando um objeto está atualmente presente e o intelecto produz pela primeira vez a espécie inteligível, a intelecção se produz naturalmente. Mas, uma vez completado este primeiro ato, a espécie inteligível é, por assim dizer, depositada na memória. O ato de intelecção, então, só se repetirá se a espécie inteligível for retirada da memória por um ato da vontade (#384). Assim, mesmo que haja muitas espécies inteligíveis no intelecto, não haverá muitas intelecções simultâneas, pois as espécies não produzem naturalmente o ato de intelecção, dependendo de um ato de vontade.

Nesta resposta, o teólogo franciscano retoma o fato apresentado acima, isto é, a descon-tinuidade da intelecção. Pensamos numa coisa, deixamos de pen-

sar nela, para em outro momento voltar a pensar. Em um primeiro momento, não está em poder de nossa vontade inteligir um objeto, pois devemos, antes de tudo, conhecê-lo. Mas, em um segundo momento, isto é, uma vez conhecido, podemos pensar ou não nele, conforme quiser nossa vontade.

O quarto argumento afirma que o intelecto deve sofrer uma afecção real no ato de intelecção e que uma afecção real só pode ser causada por um objeto real. Como não há um objeto universal em ato, o intelecto não sofre nenhuma afecção no ato de intelecção. Esta é totalmente produzida pelo intelecto e não há nenhum objeto correspondente a ela(#336).

Duns Escoto mostra, em sentido contrário, que o intelecto também pode sofrer uma afecção intencional (formal) do objeto presente através da espécie inteligível. A intelecção universal ocorre justamente quando o intelecto sofre esta afecção do objeto presente na espécie inteligível. Na intelecção há, portanto, um movimento da coisa para a alma, pois a coisa singular possui um certo ser na espécie inteligível que é a causa parcial da intelecção. Em suma, a intelecção não é totalmente produzida pelo intelecto(## 386 e 387).

Ele completa a réplica a Henrique de Gand mostrando que a tese deste último está baseada num princípio falso. O Doutor Solene, com efeito, afirma que só as faculdades cognitivas orgânicas, isto é, os sentidos, possuem um objeto anterior ao ato cognitivo e recebem uma espécie representativa do objeto. Como o intelecto não é uma faculdade cognitiva orgânica, ele não possui um objeto anterior e

não recebe nenhuma espécie representativa do objeto no ato de intelecção(##341 e 388). Para Duns Escoto, ao contrário, toda faculdade cognitiva possui um objeto anterior ao ato cognitivo. O intelecto, portanto, possui um objeto anterior ao ato de inteligir(##388-390)

Quanto às afirmações de Aristóteles de que "vemos as quiddidades nas imagens" e "nada inteligimos sem a imagem"(#343), ele responde dizendo que não inteligimos diretamente o objeto universal nas imagens, mas na espécie inteligível, apesar de, "pro statu isto", sempre que inteligimos algo universal, o imaginamos numa imagem através da imaginação. Isto é, o fato de não inteligirmos nada universal sem imaginar um singular não significa que vejamos os inteligíveis nas imagens(#392).

Em relação a Agostinho, que, segundo Henrique de Gand, teria negado a existência de espécies inteligíveis anteriores ao ato de intelecção, ao afirmar que o verbo nasce da ciência(#345), o Doutor Sutil mostra que o termo "ciência" pode ser entendido de duas maneiras. Ciência é, propriamente falando, um hábito posterior aos atos de intelecção. Mas, a ciência também é aquela potência próxima que precede o ato de intelecção, isto é, a espécie inteligível. Podemos chamar a espécie inteligível de ciência, pois ela contém virtualmente toda a ciência, no primeiro sentido, relativa a determinado objeto. Além disso, a espécie inteligível é uma qualidade do intelecto que o dispõe ao conhecimento. Para Escoto, quando Agostinho fala que o verbo nasce da ciência, fala de "ciência" no segundo sentido. Portanto, ele não nega a necessidade de uma espécie inteligível, muito pelo contrário, ele

afirma sua necessidade para o ato de intelecção(##393-397).

Em seguida, o Doutor Sutil passa a refutar o argumento de Godofredo de Fontaines. Este afirma que a espécie inteligível não é necessária porque toda faculdade cognitiva está em potência ao ato cognitivo. O intellecto, conseqüentemente, está em potência para o ato de intelecção. Ora, uma potência, que está em potência para determinado ato, torna-se tal ato e não outro, quando é aperfeiçoada pelo agente que lhe é proporcional. Portanto, o intellecto aperfeiçoado pelo agente proporcional se torna o ato de intelecção. Logo, ele se torna intelecção e não "potência próxima à intelecção". Não há, portanto, a espécie inteligível(##347 e 398).

A resposta de Duns Escoto é simples. Como já vimos, nem o objeto singular nem a imagem são o objeto proporcional do intellecto na intelecção universal, pois a universalidade não está de modo algum neles. Assim, o intellecto deve produzir um objeto que lhe é proporcional antes de ser por ele aperfeiçoado e de se tornar intelecção em ato. O intellecto, portanto, está em potência primeiro para a produção da espécie inteligível, em seguida, para o ato de intelecção(##398). A espécie inteligível, por conseqüência, não é supérflua e não é postulada sem necessidade.

Ele fecha a argumentação afirmando que a capacidade de ter o objeto presente depois do ato cognitivo é uma perfeição nas potências cognitivas. Em outras palavras, a capacidade de conservar a presença do objeto através de espécies depois do ato cognitivo é uma perfeição. Ora, esta perfeição é atribuída às faculdades sensitivas. Assim

sendo, por que não podemos atribuir a mesma capacidade ao intelecto? Mas, para admitirmos esta capacidade para o intelecto, é necessário admitir a existência de espécies inteligíveis(#400).

IX-Conclusão:

No primeiro capítulo deste trabalho, vimos que o conhecimento científico é um conhecimento abstrato e que no conhecimento abstrato o objeto não está presente à faculdade cognitiva em sua existência atual. Ele está presente através de algo que o representa sem a existência atual. Em outras palavras, o objeto singular existente está presente de uma forma "diminuta" através de algo que represente somente a cognoscibilidade dele. Vimos também que este representante é uma condição de possibilidade da ciência, pois só através dele podemos captar o que há de necessário nos objetos. Com efeito, se não tivéssemos um modo de captar o objeto de forma "diminuta", só o captaríamos na medida em que existe atualmente e, portanto, na medida em que é contingente. O representante é, portanto, condição do conhecimento abstrativo em geral e do científico em particular.

Neste texto que acabamos de analisar, chegamos por outros argumentos à mesma conclusão. No conhecimento abstrativo intelectual universal e, consequentemente, no científico, deve haver algo que represente os objetos singulares sob a razão de universal, a saber, a espécie inteligível. Com efeito, o objeto singular existente não pode ser o "objeto" imediato(no sentido de causa imediata do conhecimento) da inteligência universal. Por outro lado, esta inteligência necessita de um objeto. Assim

sendo, é necessária a produção de algo novo, que seja o objeto imediato da intelecção universal e que represente os objetos singulares sob a razão de universal.

Este representante sob a razão de universal possui uma referência nos objetos singulares, mesmo não os representando na singularidade deles. Com efeito, ele representa a natureza comum que, como vimos no segundo capítulo deste trabalho, está presente nas coisas singulares e é compatível com a universalidade do conceito.

Cabe agora mostrar como esta espécie inteligível é produzida e como esta produção não prejudica a referência das espécies representantes às coisas existentes.

Notas cap. 3:

(1) Neste capítulo as referências a esta questão serão indicadas somente pelo número do parágrafo da edição Vaticana, vol. III. Por ex.: (#340). Há uma tradução em português desta questão na dissertação de mestrado de Rogério da Costa Santos: "Duns Scot - Da imagem; precedido de: Noética e Metafísica, introdução à teoria da inteligência indireta", defendida na Universidade de São Paulo em 1991. O termo "espécie" é usado aqui não no seu sentido lógico (gênero e espécie), mas em seu sentido epistemológico, designando, grosso modo, uma semelhança ou representação da coisa.

(2) Gilson, Et.: "Jean Duns Scot...", pp. 513 e ss.

(3) V. ed. Vaticana, vol. III, p. 202, nota.

(4) V. Aristóteles, "Sobre a alma", l. II, cap. 5, 417a21-417b2 e l. III, cap. 4, 429b5-10.

(5) Devemos nos lembrar que a palavra "objeto" designa aquilo que move a potência ao conhecimento. Assim, o objeto imediato dos sentidos é a coisa singular, mas o objeto imediato do intelecto deve ser algo distinto, a espécie inteligível, que representa os objetos singulares, isto é, as coisas singulares sob a razão de universal. As coisas singulares são, por assim dizer, o objeto remoto do conhecimento intelectual.

(6) V. no mesmo sentido os ## 356-358.

(7) Aristóteles, "Sobre a alma", l. I, cap. 1, 403a 3-10.

(8) Aristôteles, "Sobre a alma, 1.III, cap.8, 431b 21-23.

(9) Aristôteles, "Física", 1.III, cap.4, 255a33-255b5.

(10) V.##394-396. A ciência, propriamente dita, é um habilitade posterior às intelecções. Mas, esta forma anterior ao ato de intelecção, isto é, a espécie inteligível, também pode ser chamada de ciência, pois ela contém virtualmente toda a ciência atual a respeito de determinado objeto e é uma qualidade que dispõe o intelecto para seu ato. V. também o texto interpolado, ed. Vaticana, vol.III, p. 365, 11-19.

(11) Aristôteles, "Analíticos posteriores", 1.II, cap.3, 90b 20-21.

(12) V. confirmação nos ##376-378.

4 - A produção da espécie inteligível:

I-Introdução:

A discussão anterior nos conduziu ao problema da produção da espécie inteligível. Mas, ao tratarmos deste tema nos deparamos com uma dificuldade. Duns Escoto, até onde pude ver, não trata da formação da espécie inteligível em um texto específico. Na Ordinatio I, d.3, p.3, q.1 ele discute a necessidade da espécie inteligível antes do ato de intelecção. Na Ordinatio I, d.3, p.3, q.2, que vem a seguir, ele vai tratar da produção do conhecimento atual. Também, não parece haver outros textos que tratem diretamente da formação da espécie inteligível. Assim sendo, estamos limitados a tentar reconstruir a teoria escotista da produção da espécie inteligível somente através de indicações esparsas.

Algumas indicações, nós encontramos na já analisada Ordinatio I, d.3, p.3, q.1. Neste texto, com efeito, vimos que a espécie inteligível não pode ser abstraída, no sentido de retirada, da imagem, pois não há nada universal em ato na imagem e no objeto singular(##352-358). Ela, portanto, deve ser produzida(##360). Vimos, por outro lado, que a imagem tem um papel na produção da espécie inteligível(##359) e que o intelecto produz a espécie inteligível a partir da imagem(##360). Mas, qual é exatamente o papel do intelecto e qual o papel do objeto singular na produção da espécie inteligível? O intelecto exerce toda atividade nesta produção? Ou ele é meramente passivo e toda atividade está do lado do objeto singular?

Na Ordinatio I, d. 3, p. 3, q. 2(1), Duns Escoto trata da origem do conhecimento intelectual atual. Ele se pergunta qual é sua causa geradora e se o intelecto é a causa geradora total do conhecimento atual (#401). Em outras palavras, na produção da inteligência atual, qual é o papel do intelecto e o do objeto inteligível, isto é, da espécie inteligível? O intelecto exerce a atividade total? Ou ele é meramente passivo e toda atividade é exercida pela espécie inteligível?

É fácil ver que há uma semelhança entre os dois problemas. No primeiro, pergunta-se pelo papel do intelecto e da imagem na produção da espécie inteligível; no segundo, pelo papel do intelecto e da espécie inteligível na produção da inteligência atual. É possível, portanto, que o esquema de solução dado ao segundo problema seja válido para o primeiro (2). Vejamos, então, qual é, para Duns Escoto, a estrutura da inteligência atual, para, em seguida, vermos se e como esta estrutura se aplica na produção da espécie inteligível.

II- A dupla causalidade na inteligência:

Depois de uma longa discussão com seis outras posições, na qual se mostra que a inteligência atual não é causada somente pelo intelecto, nem somente pelo objeto (##407- 493), Duns Escoto conclui que estes dois causam conjuntamente a inteligência atual, pois não parece que haja outra causa da inteligência atual além deles (#494). E passa a explicar como duas causas podem concorrer para o mesmo efeito.

Duas causas podem agir de modo igual na produção de determinado efeito, por ex., dois homens puxando o mesmo corpo. Mas, elas concorrem porque cada uma é insuficiente para a produção do efeito. Ora, se uma delas fosse mais perfeita, ela poderia produzir o efeito sozinha. Um homem mais forte poderia puxar o corpo sozinho. O intelecto e o objeto, portanto, não concorrem desta maneira, pois, se assim fosse, um intelecto mais perfeito poderia entender sem o objeto, em si mesmo ou através de uma espécie, o que é falso (##496 e 497).

Duas causas, entretanto, podem concorrer não de modo igual, mas através de uma ordem essencial. Esta ordem essencial pode ocorrer de duas maneiras: numa, a causa superior move a inferior, seja fornecendo a força ou forma à inferior, como a mão que dá movimento ao bastão para que este mova a bola, seja fornecendo somente o movimento atual para a produção do efeito, com o sol ao pai na produção do filho; em suma, a causalidade da inferior é recebida da superior. Noutra, a causa superior não fornece nem a força, nem o movimento atual à causa inferior, mas a superior tem uma força mais perfeita, como o pai e a mãe na geração do filho, isto é, o pai e a mãe são causas concorrentes na geração do filho, pois sem uma delas o filho não é gerado; uma causa é mais perfeita que a outra, pois é, por assim dizer, mais ativa em relação ao efeito, mas a causalidade de uma não é fornecida pela outra, nem pode ser suprida pela outra. Nesta segunda maneira, pode-se dizer que a causa inferior contribui com algo que lhe é próprio, de modo que o efeito é mais perfeito com sua concorrência do que seria se fosse produzido somente pela causa mais

perfeita(#497).

O intelecto e o objeto, portanto, concorrem através de uma ordem essencial, mas não da primeira maneira. Com efeito, o intelecto não fornece ao objeto ou à sua espécie sua causalidade própria, pois o objeto é causa parcial da intelecção por sua própria natureza e não por algo recebido do intelecto(#498). O objeto, por sua vez, também não fornece ao intelecto sua causalidade própria, pois a espécie sensível não pode isoladamente causar algo mais perfeito que ela como a intelecção(#498 e 429). Logo, eles concorrem da segunda maneira. Uma é mais perfeita que a outra, mas cada uma é perfeita em sua própria causalidade, não a recebendo da outra(#498).

Duns Escoto, contudo, se coloca uma objeção: se o intelecto e o objeto são essencialmente ordenados desta maneira, então a espécie inteligível não será a forma do intelecto(#499).

A resposta serve para esclarecer como Duns Escoto entende a dupla causalidade. A espécie aperfeiçoa o intelecto, mas mesmo o aperfeiçoando, não lhe fornece a atividade de sua própria causalidade. Há uma dupla causalidade deste tipo quando, por exemplo, uma mão corta um corpo usando uma faca. A causa motora do corte é o movimento da mão, mas a causa formal é o fio da faca. Ambas são necessárias para o corte, mas uma não dá à outra a sua causalidade. E mesmo que o fio fosse, de alguma forma, colocado na mão, isto é, mesmo que a mão fosse de algum modo aperfeiçoada e recebesse a causa formal, esta causa formal não daria à mão sua causalidade motora. Em outras palavras, cada causa tem uma causalidade própria e não é afetada, em sua

causalidade própria, pela outra, mesmo que as duas causas estejam reunidas num único objeto. Esta reunião, com efeito, do ponto de vista delas é accidental, pois a mão é motora com ou sem o fio e a faca é afiada com ou sem o movimento da mão(#500). Há, portanto, duas ordens distintas e complementares de causalidade (3).

No caso da intelecção, a espécie é inerente ao intelecto como uma forma. Mas esta reunião, do ponto de vista das causalidades, é accidental. De fato, podemos ver que a causalidade da espécie é distinta da causalidade do intelecto, pois seu papel é semelhante ao papel que teria o objeto singular se este fosse causa parcial da intelecção. Com efeito, o objeto não seria inerente ao intelecto e suas causalidades seriam distintas. Ora, o fato da espécie ser inerente ao intelecto não faz com que sua causalidade forneça algo à causalidade própria do intelecto, assim como o fio não forneceria o movimento à mão, se a mão fosse afiada. Portanto, a causalidade de uma é distinta e independente da causalidade da outra. E mesmo assim, pode-se dizer que a espécie aperfeiçoa e informa o intelecto(#500).

Como aponta Gilson (4), na intelecção, o intelecto causa o ato de intelecção, é sua causa eficaz e ativa. Mas, a espécie faz que este ato seja a intelecção de "tal" objeto. Ela é uma causa formal que determina o conteúdo da intelecção.

Mas há uma outra objeção: como a intelecção pode ter unidade, se ela é causada por duas causas parciais (#499) ?

Duns Escoto responde dizendo que é suficiente uma "unidade de ordem" para que causas dis-

tintas causem um único efeito. O sol e o pai são causas parciais do filho, mas não possuem nenhuma unidade formal do causar senão a unidade de ordem. O mesmo vale para o intelecto e a espécie(#503). Em outras palavras, é falso afirmar que um único efeito tenha uma única causa(5)

Resumindo o que foi dito, a intelecção possui duas causas parciais: a espécie inteligível e o intelecto. Estas causas estão essencialmente ordenadas na produção da intelecção, mas de um modo tal que a causalidade de uma é independente da causalidade da outra. O intelecto é, por assim dizer, a causa ativa da intelecção. A espécie inteligível é a causa formal da intelecção. O primeiro produz uma intelecção; a segunda faz que a intelecção seja determinada, isto é, seja "tal" intelecção. A unidade do efeito é garantida pela unidade de ordem das causas.

Podemos aplicar este mesmo esquema na produção da espécie inteligível?

III- A dupla causalidade na espécie inteligível:

Na Lectura I, d. 3. p. 3. qq. 2-3 há um texto que indica uma resposta afirmativa. É conveniente citá-lo inteiro:

"Há um primeiro movimento, para que o intelecto tenha um objeto presente a si, e este movimento é do intelecto agente e da imagem; não que o intelecto agente aja na imagem e lhe dê atualidade para que possa mover o intelecto possível, mas como foi dito a respeito do intelecto e do objeto em relação ao conhecimento gerado, que são uma causa total em relação ao conhecimento gerado, e uma é mais per-

feita e outra é mais imperfeita, e a mais perfeita não dá atualidade à mais imperfeita, nem ao contrário, — assim o intelecto e a imagem estão em relação à espécie inteligível, na qual o objeto está presente ao intelecto, pois o intelecto agente é causa principal em relação a este efeito e não dá causalidade à imagem, mas concorrem simultaneamente como uma única causa total em relação à produção da espécie. Portanto, neste movimento pelo qual o objeto é feito presente ao intelecto, o intelecto agente é causa principal não movida; " (6).

Não pode haver, portanto, nenhuma dúvida. A estrutura da dupla causalidade na produção da espécie inteligível é a mesma da dupla causalidade na produção da intelectão. O intelecto agente e a imagem são duas causas essencialmente ordenadas para a produção da espécie inteligível, mas a causalidade de uma é independente da outra. A unidade de ordem entre elas é suficiente para que o efeito seja uno.

Mas qual é o papel de cada uma destas causas?

IV— O papel do intelecto agente e da imagem:

Começemos pelo intelecto agente. Como já vimos, o intelecto agente não age sobre si mesmo, pois ele não é receptivo. Ele também não age sobre a imagem, pois se esta fosse o receptáculo da ação do intelecto agente, o efeito seria extenso como ele e a espécie inteligível não seria proporcional ao intelecto(7). O intelecto agente também não age na imagem "iluminando" o universal presente na imagem ou purificando a imagem de suas condições materiais e

individuais, pois o universal, em sua indiferença atual não é representado na imagem (8). Não há portanto uma verdadeira "abstracção" do universal a partir do singular. Há sim uma produção conjunta de um novo ente real (real na mente) que representa o objeto singular sob a determinação universal (9). Não representa, com certeza, sua singularidade, mas sua natureza comum que pode ser tanto universal quanto singular.

Nesta produção, o intellecto agente transfere a natureza comum da ordem sensível para a ordem inteligível, isto é, da singularidade para a universalidade (10). Ele produz, em outras palavras, uma nova modalidade na natureza comum. Mas, produzindo esta nova modalidade, ele está produzindo a própria inteligibilidade ou espirituabilidade da natureza comum. Ele está, em suma, produzindo um objeto proporcional ao intellecto, isto é, uma espécie inteligível. Daí, poderemos dizer que o intellecto agente é a causa ativa da espécie inteligível e, além disso, que ele é sua causa principal.

O papel do intellecto agente é, portanto, fazer do não-universal um universal (11), não no sentido de uma verdadeira abstracção, mas no sentido de uma produção real de um representante do objeto.

A imagem, por sua vez, fornece a natureza comum que será universalizada pelo intellecto. Ele faz com que a espécie inteligível produzida pelo intellecto seja "desta" natureza comum. Em outras palavras, ela é a causa formal da espécie inteligível, fazendo que ele represente universalmente "este" objeto e não "aquele" (12).

A espécie inteligível é, em suma, produzida por duas causas essencialmente ordenadas. Por um lado, o intelecto agente fornece a modalidade universal à natureza e, assim, exerce a causalidade ativa e principal nessa produção. Por outro, a imagem, fornece a natureza, ou quiddidade, que será universalizada, exercendo, portanto, a causalidade formal. A causalidade de uma é independente da outra, mas ambas são necessárias.

Cabe, no entanto, explicar melhor o papel da imagem na produção da espécie inteligível. Já sabemos que ela fornece a natureza comum que será universalizada e que ela é a causa formal da espécie inteligível. Mas, aparentemente a imagem é singular. Ora, a natureza comum não é em si singular. Então, como pode a imagem fornecer a natureza comum "pura"? Para responder a esta questão temos que explicar como Duns Escoto entende a imagem sensível.

V- A imagem:

Como vimos, na teoria escolástica da abstração, a produção da espécie inteligível supõe que a natureza comum seja oferecida pura, sem singularidade nem universalidade, pela imagem, e assim possa ser universalizada pelo intelecto. A questão agora é saber como a natureza pura pode ser dada nos sentidos e, consequentemente, na imaginação.

Duns Escoto afirma categoricamente que o objeto dos sentidos é a natureza comum:

"Segundo Avicena, *Metafísica*, 1-V, cap. I, em diversos lugares, nem a humanidade, nem outra quiddidade está em ato ou potência, nem é uno nem múltiplo,

nem universal nem singular. Assim digo a respeito do objeto do sentido" (13).

Ora, isto equivale a dizer que o objeto dos sentidos não é o singular enquanto singular. Esta afirmação é problemática. Com efeito, parece que o objeto próprio dos sentidos é o singular, pois se o objeto dos sentidos fosse o universal, qual seria a diferença entre o objeto dos sentidos e o do intelecto? Além disso, todos os objetos dados aos sentidos são objetos singulares, o que Duns Escoto reconhece(14). Como, então, devemos entender esta afirmação de que o objeto dos sentidos é a natureza pura?

Se entendermos o objeto dos sentidos como o objeto "em geral" de um determinado sentido, fica claro o que se quer dizer quando se afirma que o objeto dos sentidos é a natureza pura. Com efeito, o objeto "em geral" da visão não é esta coisa singular, mas os visíveis em geral, isto é, a natureza visível. Se, pois, o objeto "em geral" da visão fosse esta coisa singular, a visão não poderia ver nenhuma outra coisa(15).

Por outro lado, o objeto "em geral" da visão não é o universal "visível", pois o universal em ato só será produzido com o concurso do intelecto. Neste sentido, portanto, podemos dizer que o objeto dos sentidos é a natureza pura(16).

Mas, não parece ser somente este o sentido que Duns Escoto atribui à afirmação de que o objeto dos sentidos é a natureza pura. Ele parece querer dizer também que a natureza pura é o objeto do ato dos sentidos. Em outras palavras, o objeto desta sensação singular, ainda que seja dado em uma coisa singular,

não é o singular enquanto tal (17).

Duns Escoto parece dizer, com esta tese, que na sensação não percebemos a singularidade do singular sensível. Não vemos, neste ato da visão, nem a brancura, que é um universal em ato, nem este branco, isto é, o branco em sua individualidade, mas um branco. Como explica Gilson:

"O que eu percebo ao vê-lo (tal branco) ... é a brancura de um objeto particular, mas não é nem a idéia da brancura em geral, nem aquilo que a brancura de tal objeto tem de individual e de singular. Eu percebo aquilo que há de comum em todos os objetos de uma mesma classe..." (18).

Mas, o que significa perceber o sensível singular sem sua singularidade? Se isto significa que, ao percebermos o singular, não percebemos seu princípio de individuação, isto é, sua "estidade" (haecceitas), a tese é clara, pois como vimos na Ordinatio II, d. 3, p. 1, q. 1, para Duns Escoto, os sentidos não podem distinguir dois objetos brancos que, pela potência absoluta de Deus, ocupando o mesmo lugar ao mesmo tempo e sendo igualmente brancos, se diferenciem um do outro somente pela singularidade de cada um, isto é, pela "estidade". Ora, se o sentido não pode distingui-los, é porque não pode captar os objetos em sua singularidade. O máximo que os sentidos captam é a natureza comum, ou quiddidade, deles (19).

Em outras palavras, se as coisas concretas são compostas por "naturezas" e por "estidades" e se os sentidos não captam as "estidades", então o que eles captam das coisas são suas naturezas.

Duns Escoto parece estar querendo dizer também que o que nos é oferecido na sensação não é um puro caos. Quando, por exemplo, vemos uma árvore, a natureza "árvore" deve ser dada já na visão. Com efeito, se na visão fosse dada somente uma mancha caótica e nada mais, como poderíamos dizer posteriormente que esta mancha é uma árvore? E como poderíamos dizer que esta mancha não é um cachorro?

Deve-se ressaltar, porém, que os sentidos apreendem somente a natureza comum e não o universal em ato. Este, como já vimos, só é apreendido pelo intelecto.

A natureza comum, portanto, já está em sua pureza indiferente na própria sensação. Assim, a espécie sensível, isto é, a imagem, pode oferecê-la nua ao intelecto que irá torná-la universal(20).

VI - Conclusão:

A espécie inteligível, portanto, produzida pelo concurso do intelecto agente e da imagem. O intelecto é a causa principal da espécie inteligível, pois é ele que propriamente produz aquele "algo novo" que representa as coisas singulares. Mas, é a imagem que, oferecendo uma determinada quiddidade, faz este representante ser "tal" representante, com referência aos objetos de "tal" natureza. Ele exerce, em suma, a causalidade formal na produção da espécie inteligível.

O papel da imagem na produção da espécie inteligível é, por conseguinte, a garantia de que esta tenha como referência os objetos singulares. Com efeito, se a espécie inteligível

fosse produzida totalmente pelo intellecto, não haveria nenhuma garantia que ela se referisse aos objetos singulares. O mundo das coisas singulares existentes seria, assim, um mundo inatingível pelo intellecto humano. Mas, se a natureza das coisas singulares existentes são oferecidas ao intellecto através das imagens e contribuem para a produção da espécie inteligível, então esta pode se referir às coisas, pelo menos à natureza delas. Em suma, o mundo das coisas existentes é acessível ao intellecto humano, "pro statu isto", em suas naturezas, ou quiddidades.

Por outro lado, representando a natureza das coisas, a espécie inteligível representa aquilo que há de necessário nelas e possibilita a produção de uma ciência necessária sobre elas.

Por fim, ao atribuir à imagem um papel fundamental na produção da espécie inteligível, Duns Escoto rejeita a tese de que a origem das espécies inteligíveis está numa iluminação divina direta, ou ainda que as espécies inteligíveis são inatas. A sensação é causa do conhecimento intellectual e não mera ocasião(21).

Notas cap. 4:

(1) V. tradução no apêndice B. As referências a esta questão serão indicadas somente pelo número do parágrafo da edição Vaticana, vol. III, reproduzido no apêndice. Por ex. (#401). Há também uma tradução parcial desta questão na dissertação de mestrado de Rogério da Costa Santos em : "Duns Scot -Da imagem; precedido de: Noética e Metafísica, introdução à teoria da inteligência indireta", defendida na Universidade de São Paulo em 1991.

(2) Tal é, pelo menos, a opinião de L. Honnefelder: "Die hier für den besonderen Fall des Zusammenwirkens von species intelligibilis und Verstand als intellectus possibilis beschriebene Struktur Zusammenwirkens gilt auch für das Zusammenwirken von Phantasma (species sensibilis) und Verstand als intellectus agens; ...", *Ens inquantum ens* ..., p.177, nota 98. V. também Ordinatio I, d.3, p.3, q.1, #381.

(3) V. Et. Gilson: "Jean Duns Scot...", p.532.

(4) Idem, ibidem.

(5) Idem, ibidem.

(6) Duns Scotus, I: "Prima motio est, ut intellectus habeat obiectum sibi praesens, et illa motio est ab intellectu agente et a phantasmate, non quod intellectus agens agat in phantasma et det sibi actualitatem ut posset movere intellectu possibilem, sed sicut dictum est de intellectu et obiecto respectu notitiae genitae, quod sunt una totalis causa respectu notitiae genitae, et una perfectior et alia imperfectior, nec perfectior dat actualitatem imperfec-

tiori nec e contra, - sic intellectus agens et phantasma se habent respectu speciei intelligibilis, in qua obiectum est praesens intellectui, quod intellectus agens est principalior causa respectu istius effectus, nec dat causalitatem phantasmati, sed simul concurrunt ut una causa totalis respectu productionis speciei. In ista igitur motione qua obiectum efficitur praesens intellectui, intellectus agens est causa principalior non mota". Lectura I, d. 3, p. 3, qq1-2, n382; ed. Vaticana XVI, 373.

(7) Ordinatio I, d. 3, p. 3, q. 1, #359.

(8) Idem, #352. V. também L. Honnefelder: "Ens inquantum ens...", p. 182.

(9) Idem, #360.

(10) Duns Scotus, I: "...intellectus agens ponitur, ut per ipsum transferatur obiectum de ordinem in ordinem. Quod sic intelligi potest de ordine sensibilibus ad ordinem intelligibilium, et per consequens de ordine corporalium ad ordinem spiritualium." Quodlibet q. 15, n. 14; ed. Vivès XXVI, 145; citado em L. Honnefelder: "Ens inquantum ens...", p. 183. V. também Ordinatio I, d. 3, p. 3, q. 1, #359.

(11) Ordinatio I, d. 3, p. 3, q. 1, #360.

(12) V. L. Honnefelder: "Ens inquantum ens...", p. 184.

(13) Duns Scotus, I.: "Secundum Avicennam V Metaph., c. I, diffuse, nec humanitas, nec alia quiditas est actu nec potentia, nec unum nec multum, nec universale, nec singulare, sic dico de obiecto sensus." Quaestiones subtilissimae in metaphysicam Aristotelis, l. I, q. 6, n. 6; ed. Wadding IV, p. 540; citado por Et. Gilson:

"Avicenne et le point de départ de Duns Scotus", p. 130.

(14) V. Et. Gilson: "Avicenne et...", p. 132.

(15) Duns Scotus, I.: "...nulum unum singulare, est primum objectum potentiae, sed aliquid unum in multis singularibus, quod est quodammodo universale, sicut prius expositum est. Licet autem quodlibet sentire sit tantum circa singulare, non tamen ut circa primum objectum, sed circa illud unum, quod existit in singulari, aliter non idem objectum potentiae et actus eius." Quaest. Subt. in Metaph. I, q. 6, n. 9; ed. Wadding IV, p. 541. "...et illud objectum sensus non est unum singulare, quia tunc aliud non sentiretur." Quaest. Subt. in Metaph. I, VII, q. 18, n. 2; ed. Wadding IV, p. 721; citados por Et. Gilson em "Avicenne et...", pp. 133 e 137.

(16) Duns Scotus, I.: "...unitas objecti sensus non est unitas universalis in actu, sed aliquid unum alia unitate prior, scilicet reali, a qua movetur intellectus ad causandum aliquid commune..." Quaest. subt. in Metaph. I, I, q. 6, n. 5; ed. Wadding IV, p. 540; citado por Et. Gilson em "Avicenne et...", p. 133.

(17) V. nota 15.

(18) Gilson, Et.: "Avicenne et...", p. 133.

(19) V. apêndice A, ##20-22 e o capítulo segundo deste trabalho.

(20) V. Et. Gilson: "Avicenne et...", pp. 142 e 146.

(21) V. Ordinatio I, d. 3, p. 1, q. 4.

5 - Da certeza:

I- Colocação do problema:

Nos capítulos anteriores vimos quais são, para Duns Escoto, as condições de possibilidade de uma ciência com referência nas coisas concretas. Vimos notadamente que, para haver uma tal ciência, são necessários:

- a) o conhecimento abstrativo;
- b) a natureza comum;
- c) a espécie inteligível;
- d) a dupla causalidade na produção da espécie inteligível;
- e) a causalidade formal da imagem nessa produção e
- f) a percepção da natureza comum já na sensação.

Não vimos, entretanto, nenhuma prova de que o intelecto humano de fato possui uma tal ciência. Não vimos, em outras palavras, nenhuma prova de que as coisas exteriores a mim existem e de que o conhecimento que possuo delas as representa tal como elas são em si mesmas(1). Ora, na Ordinatio I, d. 3, p. 1, q. 4, (2) Duns Escoto tenta mostrar, dentre outras coisas, a validade do nosso conhecimento do mundo exterior. Nesta questão, com efeito, ele tenta mostrar que o intelecto humano pode conhecer naturalmente, nesta vida, sem nenhuma iluminação da luz incriada, verdades certas e integrais e, dentre elas, verdades conhecidas através da experiência (## 235-237) e através dos sentidos (## 240-245).

Vejamos, portanto, as razões expostas nesta questão em favor da certeza do nosso conhecimento do mundo exterior.

II- Exposição e rejeição da teoria da iluminação de Henrique de Gand:

Depois de apresentar os argumentos iniciais a favor e contra a capacidade do intelecto conhecer naturalmente algo com certeza, Duns Escoto passa a apresentar a teoria da iluminação de Henrique de Gand, o Doutor Solene.

Para este autor a certeza absoluta só pode surgir através de uma iluminação especial da luz incriada, isto é, Deus (##214-216). Com efeito, as representações (species) que naturalmente produzimos a partir das sensações das coisas, os chamados exemplares criados, não podem gerar nenhum conhecimento certo e infalível das coisas por três razões (##210-211).

Em primeiro lugar, os objetos a partir dos quais são produzidas as representações são mutáveis. Ora, o mutável não pode produzir algo imutável. Portanto, as representações produzidas a partir deles são mutáveis. O conhecimento certo, no entanto, só pode ser obtido através de algo imutável. Por conseguinte, a certeza não pode ser obtida através desta representação (#211).

Em segundo lugar, a alma é mutável e passível de erro. Logo, para ela obter algum conhecimento certo ela deve ser corrigida por algo imutável. Ora, a representação produzida a partir dos objetos sensíveis é mutável, como vimos no primeiro argumento. Portanto, ela não é capaz de corrigir a alma de modo a produzir um conhecimento certo (#212).

Em terceiro lugar, a representação obtida a partir dos

sentidos não é um critério suficiente para distinguirmos o verdadeiro do verossímil. Com efeito, quando sonhamos, estas representações apresentam objetos como reais sem o ser, isto é, apresentam os objetos como verdadeiros quando são só verossímeis. Ora, não pode haver certeza sem um critério que distinga o verdadeiro do verossímil. Portanto, só através da representação produzida a partir dos sentidos não é possível surgir um conhecimento certo e infalível (#213).

Não podendo ser adquirido através das representações produzidas a partir dos objetos sensíveis, conclui Henrique de Gand, o conhecimento certo deve ser obtido através da consideração do exemplar incriado, isto é, de Deus, na medida em que Ele é o exemplar puro e a razão própria da coisa criada (#214). Em outras palavras, contemplando as idéias puras e imutáveis das coisas, tal como elas estão em Deus, obtemos representações que permitem fundar um conhecimento certo e infalível.

Deus, entretanto, não é naturalmente conhecido por nós, nem em si mesmo, nem sob o aspecto de exemplar puro das coisas criadas. Logo, não podemos obter naturalmente nenhum conhecimento certo e infalível. Este conhecimento, portanto, só pode ser obtido através de uma iluminação especial da luz incriada, isto é, através de um ato voluntário de Deus que, com seu poder absoluto, nos torna possível o conhecimento certo (#216).

Duns Escoto rejeita esta posição. Para ele, se os argumentos apresentados estivessem corretos, não haveria como escapar do ceticismo. A consideração do exemplar incriado não poderia fornecer um conhecimento certo e

infalível tanto quanto os representantes produzidos a partir das sensações. Vejamos por quê.

Pelo primeiro argumento, o objeto está em constante mutação. Assim, ele não pode produzir um representante imutável, que a certeza requer. Mas, a presença de um exemplar incriado não resolve o problema, pois se conhecessemos os objetos através do exemplar incriado, conheceríamos o mutável como imutável. Ora, não há conhecimento certo quando conhecemos algo de modo distinto do que ele é em si mesmo (#219).

Pelo segundo argumento, a alma deve ser corrigida por algo imutável para obter algum conhecimento certo. Ora, os exemplares criados são mutáveis e, portanto, não podem gerar certeza. Aqui também a presença de um exemplar incriado não resolve o problema. Com efeito, se a alma é totalmente mutável e passível de erro, tudo que tem a alma como sujeito também o é. Assim sendo, até o ato de intelecção do exemplar incriado é mutável e passível de erro. A consideração do exemplar incriado, portanto, não gera certeza (#220).

Pelo terceiro argumento, o exemplar criado não é critério suficiente para se distinguir o verdadeiro do verossímil. O conhecimento obtido através desse representante é em si incerto. Ora, a intervenção de um conhecimento certo obtido pela consideração do exemplar incriado não ajuda. Com efeito, assim como da concorrência de um conhecimento necessário com um contingente só se segue um conhecimento contingente, assim também da concorrência de um conhecimento certo com um incerto só pode surgir um novo conhecimento incerto (##221-222).

Assim, se os argumentos de Henrique de Gand estiverem corretos, somos obrigados a concluir que tudo é incerto e a adotar a posição dos académicos(#222)(3). Tentando evitar esta conclusão, Duns Escoto passa a demonstrar a possibilidade do intelecto humano conhecer naturalmente e com certeza absoluta algumas verdades e, em primeiro lugar, os primeiros princípios.

III-A certeza sobre os primeiros princípios:

Para Duns Escoto, há certas proposições que são evidentes por si mesmas e que geram necessariamente a certeza. São os chamados primeiros princípios, como, por exemplo, a proposição "o todo é maior que a parte". Nestes princípios, os termos possuem uma tal identidade entre si que um termo inclui o outro de modo evidente e necessário. Assim sendo, basta ao intelecto conceber corretamente os termos da proposição para reconhecer que um termo inclui o outro e que a proposição que os une é com certeza verdadeira(#230).

Quando o Doutor Sutil diz que estas proposições são evidentes por si mesmas (per se), ele está indicando que a causa da verdade e da certeza sobre elas são seus próprios termos e que não cabe procurar outra causa desta certeza além dos próprios termos. Elas se opõem às proposições que são evidentes por outro (per aliud) como as conclusões dos silogismos. Estas, com efeito, não têm como causa de sua certeza seus próprios termos, mas os princípios dos quais foram deduzidas e a dedução(4).

A evidência dos termos e de sua composição num primeiro

princípio causa necessariamente no intellecto a apreensão de sua verdade, o assentimento a esta verdade e gera uma certeza infalível(5). Assim, é impossível que num mesmo intellecto, num mesmo momento estejam presentes a apreensão dos termos e da composição de um primeiro princípio e a opinião de que esta composição é falsa. Se assim fosse, estaria presente no intellecto, por um lado, a causa suficiente da certeza da verdade desta composição e, portanto, a certeza da verdade e, por outro, a opinião de sua falsidade, o que é impossível(##231-232).

Pode, no entanto, surgir a seguinte objeção: Nós apreendemos o conteúdo inteligível dos termos dos primeiros princípios através dos sentidos; ora, os sentidos podem errar na apreensão destes conteúdos; não poderia, portanto, o intellecto se enganar no conhecimento dos primeiros princípios? Duns Escoto rejeita esta possibilidade. Para ele, as sensações não são a causa do conhecimento dos princípios, nem da certeza de sua verdade. Elas são sim a causa do conhecimento do conteúdo dos termos, mas, uma vez conhecido este conteúdo, o intellecto formula o princípio e reconhece sua verdade com certeza sem o auxílio dos sentidos. Assim, mesmo que os sentidos errem, o intellecto nunca irá se enganar acerca dos primeiros princípios(##234).

Esta última conclusão se torna mais compreensível se nos lembrarmos que no pensamento escolástico a primeira operação do intellecto, isto é, a simples apreensão de um conteúdo inteligível é sempre verdadeira, mesmo que ela seja produzida por uma sensação errônea. De fato, quando o intellecto simplesmente concebe o branco, sem fazer nenhum

juízo sobre este conceito, ele representa verdadeiramente a brancura. Convém citar o texto no qual Duns Escoto expõe esta tese:

"A primeira operação do intellecto é sempre verdadeira, ainda que siga um sentido que erra; com efeito, se a visão apreende ser branco o que é negro, o branco é concebido tal como [serial], se o branco fosse apreendido a partir de um sentido que verdadeiramente vê o branco, pois é suficiente que a espécie verdadeiramente representativa do branco venha ao intellecto, para que o branco, em simples apreensão, seja verdadeiramente apreendido"(6).

Podemos, com efeito, duvidar que a representação "branco" represente algo branco, mas não podemos duvidar que represente a brancura.

Assim sendo, se o intellecto possuir as representações "branco" e "preto", elas representarão verdadeira e evidentemente a brancura e a pretura, mesmo que tenham surgido de sensações errôneas. O intellecto pode, portanto, formular o princípio "o branco não é o preto" independente dos sentidos e reconhecer com certeza a verdade deste princípio pela evidência dos conteúdos dos termos. Em suma, a evidência da veracidade das representações "de simples apreensão" é causa suficiente da evidência do princípio e da certeza subjetiva sobre ele.

A independência do intellecto na formulação destes princípios é tão absoluta que o Doutor Sutil pode afirmar que, mesmo que os conteúdos dos termos fossem miraculosamente conhecidos sem as sensações, o intellecto não se enganaria a respeito de sua verdade(#234). Ele poderia

também afirmar que, ainda que não existisse nenhuma realidade exterior, o intellecto não se enganaria a respeito destes princípios. Em outras palavras, mesmo que não existisse nada branco e nada preto, ainda assim seria verdade que "o branco não é o preto" e o intellecto reconheceria com certeza esta verdade, desde que conhecesse de algum modo os termos deste princípio(7).

Em suma, a evidência imediata dos conteúdos inteligíveis e a autonomia do intellecto na formulação e julgamento de um primeiro princípio fazem dele um conhecimento absolutamente certo e imune a qualquer dúvida. Pelo menos estes conhecimentos são naturalmente acessíveis ao intellecto humano.

IV-Certeza das conclusões silogísticas:

Duns Escoto reconhece também uma certeza absoluta nas conclusões derivadas de princípios evidentes por si mesmos através de um silogismo perfeito(#233).

A certeza destas conclusões, no entanto, não é imediata. Ela não é um certeza derivada da evidência do conteúdo inteligível de seus próprios termos, mas sim da evidência das premissas e da evidência do silogismo. Em outras palavras, elas não são evidentes por si mesmas(per se), mas por outro(per aliud)(8).

Pelo que foi dito acima, não há dificuldade em se compreender a evidência das premissas, já que elas são primeiros princípios. A evidência do silogismo perfeito, por sua vez, também é dada por um princípio evidente

por si mesmo, a saber, "as coisas que são a mesma com um terceiro são a mesma entre si" (9).

As conclusões de um silogismo perfeito, portanto, também geram certeza absoluta e infalível, pois são totalmente derivadas de princípios imediatamente evidentes.

V-Certeza sobre nossos próprios atos:

Vimos até agora que Duns Escoto atribui certeza absoluta ao conhecimento dos primeiros princípios e das conclusões deles derivadas. Estes dois tipos de conhecimento se assemelham na medida em que são necessários. Mas o Doutor Sutil vai além e também atribui certeza a certos conhecimentos contingentes. Vejamos em primeiro lugar, o conhecimento de nossos próprios atos, pois estes são conhecidos com uma evidência imediata.

Apoiando-se em Aristóteles, Duns Escoto afirma que é impossível demonstrar tudo. Com efeito, os primeiros princípios são indemonstráveis, pois, não há demonstração dos princípios de demonstração (#238). Mas, como vimos, mesmo sendo indemonstráveis, temos certeza de sua verdade pela evidência do conteúdo inteligível de seus termos.

O mesmo ocorre com o conhecimento de nossos próprios atos. Com efeito, não posso demonstrar proposições tais como "agora vejo um branco", "agora ouço", etc. Mas, temos certeza da verdade destas proposições. Com efeito, posso duvidar que haja algo branco fora de mim, mas não posso duvidar que vejo um branco (#239).

Estas proposições, apesar de serem contingentes, são imediatamente evidentes, isto é, evidentes por si mesmas (per se), e não por outro (per aliud)(10). Mas, qual é o fundamento de sua evidência? Não é o conteúdo dos termos como nos primeiros princípios, pois nas proposições "eu vejo um branco", "eu ouço", nada no conteúdo dos termos obriga a sua composição (ou divisão), isto é, um termo não inclui(ou exclui) outro necessariamente.

A solução pode ser encontrada na noção de conhecimento intuitivo. Como vimos no primeiro capítulo, a existência atual e contingente de algo pode ser conhecida através de uma intuição. Ora, uma das características do conhecimento intuitivo é que entre a faculdade cognoscente e a "coisa" conhecida há uma relação em que eles "se tocam", "se unem"(11). Há, em outras palavras, um contato direto da faculdade com o existente. Ora, este contato direto ocorre entre nós e nossos próprios atos, pois nada pode estar mais unido e presente à mente que seus próprios atos(12). E, portanto, através de um conhecimento intuitivo que conhecemos com certeza absoluta nossos próprios atos.

Ora, para Duns Escoto, dentre os atos que são conhecidos com esta certeza imediata está o fato de estarmos acordados(#239). Convém, portanto, analisar em seguida o tratamento dado por ele ao problema da existência do mundo exterior. Com efeito, este problema parece se reduzir para ele a sabermos se estamos acordados ou dormindo(##238, 251-257). Cabe, portanto, mostrar como o Doutor Sutil entende o problema da existência de um mundo exterior para, em seguida, explicar como,

ao sabermos que estamos acordados, sabemos que há coisas existentes correspondentes às nossas sensações.

VI- O mundo exterior:

Duns Escoto parece não duvidar nunca da capacidade da sensibilidade de nos colocar em um contato imediato com as coisas existentes (#253). Ela parece ser sempre considerada como uma faculdade com a capacidade de conhecer intuitivamente as coisas, isto é, com a capacidade de "tocar" o objeto em sua existência atual e conhecê-lo imediatamente. Esta capacidade intuitiva da sensibilidade não parece nunca ser tema de prova, mas sim, um pressuposto.

O Doutor Sutil, por outro lado, reconhece que a sensibilidade se engana muitas vezes, mostrando como existente aquilo que é somente uma representação. Ele reconhece estes erros da sensibilidade especificamente nos sonhos, na loucura e nas ilusões (##240-245, 251-252) (13). Mas, e este é o ponto, se a sensibilidade de fato se engana, estes erros não prejudicam a capacidade de direito da sensibilidade de conhecer o mundo exterior. Em outras palavras, para Duns Escoto a questão a respeito do nosso conhecimento do mundo exterior é uma questão de fato e não de direito.

O problema, portanto, é somente diferenciarmos dentre as sensações, as enganosas e as verdadeiras. Mas, como podemos separar o joio do trigo e dizer com certeza que tal sensação não é enganosa? Ora, como vimos, a fonte da certeza está nos primeiros princípios e no conhecimento de nossos próprios atos, pois estes são imediatamente

evidentes e certos. Logo, a certeza de que tal sensação não é enganosa deve ser derivada destes conhecimentos imediatamente evidentes.

Ora, para Duns Escoto posuimos de fato os conhecimentos certos e evidentes que são necessários para diferenciar a sensação enganosa da verdadeira e afirmar com certeza que tal sensação não é enganosa.

Contra o argumento do sonho, o Doutor Sutil afirma que há dois princípios imediatamente evidentes: "uma faculdade não erra a respeito do seu objeto proporcionado a não ser que esteja indisposta" e "a sensibilidade não está indisposta quando estamos acordados" (#253). Mas, se sabemos que a sensibilidade tem a capacidade de conhecer intuitivamente os objetos, que ela não erra quando está bem disposta e que ela está bem disposta quando estamos acordados, então basta sabermos que estamos acordados para termos certeza de que há objetos exteriores correspondentes às nossas sensações. Ora, o fato de estar acordado é imediatamente evidente, como vimos, e não pode ser demonstrado. Portanto, quando estamos acordados, temos certeza absoluta da existência do mundo exterior.

Sendo indemonstráveis os conhecimentos a partir dos quais eu derivo a minha certeza a respeito do mundo exterior, o máximo que se pode fazer contra aqueles que os rejeitam é mostrar que eles agem como se os aceitassem (##255-256). Outro sinal de que não estamos dormindo é a capacidade de apreender representações inteligíveis (#251).

Não podemos, no entanto, deixar de observar que Duns Escoto não explica o estatuto do pressuposto inicial desta argu-

mentação, a saber, que a sensibilidade humana tem a capacidade de conhecer intuitivamente os objetos. Ele possivelmente diria que não há razões para se duvidar do "direito" da sensibilidade de conhecer intuitivamente os objetos. Em outras palavras, nenhum dos argumentos apresentados contra o conhecimento sensível (argumento do sonho, da loucura, da ilusão, etc) mostra que sua suposta capacidade de conhecer intuitivamente é impossível e absurda. Ele também poderia dizer que agimos como se aceitassemos este pressuposto. Mas, não cabe aqui ficar imaginando as respostas do Doutor Sutil para problemas que ele não se colocou.

Tendo exposto como Duns Escoto entende e resolve o problema do conhecimento do mundo exterior(14), podemos passar ao próximo tipo de certeza, a saber, a certeza acerca do que é conhecido através da experiência.

VII-Certeza acerca dos conhecimentos da experiência:

Os conhecimentos derivados da experiência(15), isto é, o conhecimento de leis gerais pela observação dos casos particulares, também é considerado certo por Duns Escoto.

Há duas objeções contra a certeza no conhecimento pela experiência. Por um lado, não se tem experiência de todos os casos na formulação de uma lei geral, mas só de muitos. Por outro lado, não se tem experiência do que ocorre sempre, mas só de que ocorre muitas vezes. Apesar disso, o Doutor Sutil afirma que "aquele que tem experiência conhece infalivelmente que as coisas são assim sempre e em todos

os casos" (#235). Isto é, podemos ter uma lei geral mesmo não tendo uma experiência total. Mas, o que permite esta passagem do frequente para o sempre, do parcial para o total na indução? O seguinte princípio: "Tudo que resulta o mais frequentemente de uma causa não-livre é o efeito natural desta causa" (#235). Este é um primeiro princípio evidente pelo conteúdo dos seus termos. Tentemos explicá-lo.

Para Duns Escoto, há dois tipos de causa: a livre, implicando uma escolha de livre arbítrio e a não-livre. A não-livre, por sua vez, se subdivide em causa casual e causa natural. A causa casual produz ora determinado efeito ora seu oposto. Isto ocorre porque o efeito foi produzido por um acidente da causa ou por uma conjunção accidental de circunstâncias. Assim, quando os acidentes desta causa mudam, ou as circunstâncias, os efeitos também mudam. A causa natural, por sua vez, produz sempre o mesmo efeito. Isto ocorre porque o efeito foi produzido pela própria natureza da causa e esta natureza não muda. Assim, pela própria definição de causa natural, podemos afirmar que o efeito natural de uma causa natural ocorre sempre e em todos os casos. O problema, portanto, é descobrir como sabemos que um determinado efeito é efeito de uma causa natural.

Para Duns Escoto, parece que descobrimos de modo imediato se uma causa é livre ou não-livre, observando se há ou não uma escolha por livre arbítrio nela. Mas como podemos saber que tal efeito resulta de uma causa natural e não de uma causa casual? Pela frequência do efeito. Quando vemos a mesma natureza produzir frequentemente o mesmo efeito, apesar da variação de seus acidentes e circunstâncias, con-

cluimos que o efeito é causado pela própria natureza e não por seus acidentes(#235)(16). Como se vê, a palavra "frequência" é usada para indicar não somente a repetição do efeito, mas a repetição numa variação de acidentes e circunstâncias. Assim, podemos compreender como o princípio "tudo que resulta o mais frequentemente de uma causa não-livre é efeito natural desta causa" é um princípio evidente pelo conteúdo de seus termos.

A evidência e a certeza no conhecimento indutivo é, portanto, derivada da evidência e da certeza de um primeiro princípio.

Há dois tipos de conhecimento obtidos a partir da experiência. No primeiro, temos a experiência de determinado efeito, por exemplo, a lua se eclipsa frequentemente. Buscamos, então, a causa deste efeito e encontramos um princípio evidente pelos próprios termos que explica o "porquê" do efeito. Encontramos, no caso, o princípio "o opaco interposto entre a luz e o visível impede a propagação da luz até tal corpo visível". Em seguida, subsumimos os objetos particulares nos termos gerais do princípio. A terra no opaco, o sol na luz, a lua no visível. Encontramos, assim, a causa do efeito. O que era conhecido pela experiência, se torna conhecido cientificamente, pois demonstramos o "porquê" do efeito a partir de um princípio evidente(#236).

No segundo tipo de conhecimento indutivo, temos a experiência de determinado efeito, mas não encontramos nenhum princípio evidente do qual este efeito possa ser deduzido. Por exemplo, esta erva é quente. Mesmo neste caso, porém, o conhecimento é certo. A validade

geral da lei é demonstrada pelo princípio "o efeito mais frequente de uma causa não-livre é o efeito natural dela". Assim, se observamos com frequência o "ser quente" associado a tal erva, podemos concluir com certeza que tal erva é quente sempre(#237).

Duns Escoto, porém, qualifica este segundo tipo de conhecimento indutivo como o mais baixo grau de conhecimento científico. Isto porque neste conhecimento, é possível separar o sujeito do predicado sem o surgimento de contradição, o que não ocorre num primeiro princípio(#237). Em suma, os conhecimentos derivados somente da experiência, sem um princípio que mostre a necessidade da união dos termos, são certos, mas não são absolutamente científicos por não possuírem necessidade absoluta(17).

Temos, portanto, certeza em relação aos conhecimentos indutivos.

VIII-Certeza Acerca do conhecimento sensível:

Finalmente, cabe demonstrar que os objetos exteriores são tais como eles nos aparecem. Podemos, por exemplo, deduzir do fato de eu ver uma coisa branca que há realmente uma coisa branca fora de mim. Como? Há dois casos a serem analisados. No primeiro, a coisa tem a mesma aparência para os diversos sentidos. No segundo, a coisa tem aparências distintas para sentidos distintos. Vejamos cada caso(#240).

No primeiro, a mesma representação surge nos diversos sentidos em presença de um mesmo objeto. Ora, como já vimos, há

um princípio que afirma: "Tudo que resulta o mais frequentemente de uma causa não-livre é o efeito natural desta causa". Portanto, esta representação é o efeito natural deste objeto. Assim, este objeto é tal qual se apresenta na representação naturalmente produzida por ele(#241).

No segundo caso, representações opostas surgem em cada sentido na presença de um mesmo objeto. Por exemplo, a visão mostra o bastão quebrado quando parcialmente imerso na água, enquanto o tato o mostra reto. Nesta situação, algum primeiro princípio irá julgar qual dos sentidos mostra a verdade. No exemplo dado, há o princípio "nada de mais duro quebra-se ao ser tocado por algo mole que ce-de diante dele". Este princípio é evidente pelo conteúdo dos termos. Ora, que o bastão seja mais duro que a água é um fato confirmado pela experiência por todos os sentidos. Assim podemos concluir que a representação apresentada pela visão é falsa(##242-244).

Podemos, portanto, ter certeza em relação aos testemunhos dos sentidos, pois há primeiros princípios que julgam e garantem a fidelidade deles em relação às coisas exteriores. Não há porque duvidar das sensações porque o intelecto pode reconhecer, através de princípios evidentes por si mesmos, as sensações ilusórias e as verdadeiras.

IX- Conclusão:

Duns Escoto nos mostra que há certos conhecimentos que são imediatamente certos e evidentes e outros que ganham evidência e certeza através deles. Estes conhecimentos são naturalmente

acessíveis ao homem "pro statu isto", não sendo necessária nenhuma iluminação especial da luz incriada, isto é, de Deus.

Podemos, portanto, ter certeza de que a referência do conhecimento científico às coisas concretas, além de possível, como vimos nos capítulos anteriores, de fato ocorre.

Notas Cap. V:

(1) Quando digo que o conhecimento deve representar as coisas tal como são em si mesmas, não quero dizer que o conhecimento deve ser totalmente idêntico às coisas, confundindo a ordem do pensamento com a ordem das coisas, mas somente que deve ser "formalmente" idêntico, por assim dizer.

(2) Há uma tradução em português desta questão feita pelo Prof. Carlos Arthur R. do Nascimento no volume referente a Duns Escoto e Guilherme de Ockham da coleção "Os pensadores" da editora Nova Cultural. As referências a esta questão serão indicadas somente pelo número do parágrafo da edição Vaticana, vol. III. Por. ex.: (#202).

(3) Peter C. Vier mostra, com propriedade a meu ver, que Duns Escoto está neste ponto rejeitando a iluminação divina como base última da certeza. Esta base última da certeza será encontrada na evidência imediata de alguns conhecimentos. V. P.C. Vier: "Evidence and its function according to John Duns Scotus", pp. 16-62.

(4) V. P.C. Vier: "Evidence and ...", p. 96.

(5) V. P.C. Vier: "Evidence and ...", pp. 53-62. Cabe esclarecer que, para Duns Escoto, a evidência é uma propriedade objetiva das coisas, do conteúdo inteligível dos termos e de determinadas proposições. Assim, mesmo que não sejam conhecidos por nenhum intelecto finito, eles permanecem evidentes. Mas, uma vez conhecidos, a evidência gera necessariamente a certeza subjetiva no intelecto. V. P.C. Vier: "Evidence and ...", pp. 39-65.

(6) I. Duns Scotus: "Prima operatio intellectus semper vera est, licet sequens sensum errantem; ita enim concipitur albedo, si visus apprehendit illud esse album quod est nigrum, sicut si albedo conciperetur a sensu vere vidente album, quia sufficit quod species vere repraesentativa albi veniat ad intellectum, ad hoc ut simplici apprehensione album vere apprehendatur" In Metaphysicam I, q.4, n.14; Vivès VII, 59a. Citado em P.C. Vier: "Evidence and...", pp.106-107.

(7) V. P.C.Vier: "Evidence and ...", p.107.

(8) V. P.C.Vier: "Evidence and...", p.96.

(9) V. P.C. Vier. Evidence and ...", p.112. Segundo este comentador, quando Duns Escoto afirma que a forma do silogismo perfeito é evidente, ele está se referindo primeiramente aos quatro modos da primeira figura (Barbara, Celarent, Darii, Ferio), pois só nestes o princípio de identidade entre os termos aparece com evidência imediata. Os silogismos das outras figuras só são evidentes de forma derivada, ou seja, na medida em que podem ser reduzidos aos modos da primeira. V. p. 113.

(10) V. P.C.Vier: "Evidence and ...", pp.125-130.

(11) V. p. 8 deste trabalho.

(12) V. P.C. Vier : "Evidence and ...", p.121.

(13) Outra possibilidade seria Deus, com sua potência absoluta, imprimir em nós uma espécie que nos levasse a crer na existência de um objeto exterior. Infelizmente, porém, esta

possibilidade não é tratada por Duns Escoto nesta questão sobre a certeza.. V. Et. Gilson: "Avicenne et le point ...", p.144.

(14) Veremos em seguida a solução ao problema das ilusões. Quanto ao argumento da loucura, Duns Escoto tem a prudência de não afirmar que a proposição "não estou louco" é imediatamente evidente. Ele diria, talvez, que podemos reconhecer o estado de lucidez pela capacidade de formular primeiros princípios(V. #252). Mas isto também é uma especulação.

(15) Duns Escoto chama "experiência" aquilo que chamamos modernamente "indução"-v. P.C. Vier : "Evidence and ...", p.136.

(16) Também podemos perceber que um dos pressupostos desta argumentação é a capacidade de perceber a mesma natureza apesar da variação dos acidentes. Mas, como já vimos no quarto capítulo, é uma tese constante em Duns Escoto a capacidade de perceber "diretamente" a natureza já na sensação.

(17) Para P.C.Vier, Duns Escoto não pode sustentar uma necessidade absoluta naquilo que é conhecido somente pela experiência, pois esta necessidade absoluta não existe. Com efeito, Deus pode revogar a qualquer momento a reunião de determinada natureza com determinado efeito, desde que não surja contradição nesta separação. Assim, a necessidade de uma união tal como "esta erva é quente", não é absolutamente necessária, mas possui só uma necessidade "dependente" na medida em que depende da vontade de Deus a manutenção do atual estado de coisas. V. "Evidence and ...", pp.142-152.

Apêndice A

[...] - Acréscimos da ed. Vaticana e notas de tradução.

(...) - Trechos acrescentados por Duns Escoto.

[ORDINATIO II
[DISTINÇÃO TERCEIRA
PARTE PRIMEIRA

DO PRINCÍPIO DE INDIVIDUAÇÃO

QUESTÃO 1

SE A SUBSTÂNCIA MATERIAL É INDIVIDUAL OU SINGULAR
POR SI MESMA OU POR SUA NATUREZA?]

1 Acerca da terceira distinção deve-se pesquisar a respeito da distinção pessoal nos anjos. Mas, para ver a respeito desta distinção neles, em primeiro lugar, deve-se pesquisar a respeito da distinção individual nas substâncias materiais, a respeito da qual assim como diversos se pronunciam de maneiras diversas, consequentemente assim também a respeito da pluralidade dos indivíduos na mesma espécie angélica. E para que as diversas opiniões, as quais pesquisam a respeito da distinção ou da indistinção da substância material, sejam distintamente vistas, pesquiso um a um os diversos modos de responder (a), - e primeiro, se a substância material é individual ou singular por si ou por sua natureza.

(a) texto interpolado : " eis que foi mostrado etc. Acerca desta terceira distinção, na qual o Mestre trata de como foram criados os anjos quanto a suas condições naturais, formula principalmente duas perguntas: primeiro, a respeito da distinção pessoal deles, segundo, a respeito do conhecimento natural deles; mas já que da distinção pessoal da substância material somos conduzidos para o conhecimento da distinção pessoal da substância espiritual, então deve-se ver primeiro a distinção individual na substância material e por último na substância espiritual. E, já que acerca da distinção individual na substância material há uma variedade de opiniões, então, segundo a variedade de opiniões, uma variedade de questões será formulada: pergunta-se, portanto, primeiro, se a substância material é individual ou singular por si ou por sua natureza; segundo, se é individual através de algo positivo intrínseco, terceiro, se é individual através da existência atual ou se alguma outra coisa é a razão da individuação; quarto, se através da quantidade; quinto, se através da matéria; sexto, se através de alguma entidade positiva que determina por si a natureza à singularidade; sétimo e último, se é possível existirem muitos anjos na mesma espécie."

2 Que sim:

O Filósofo prova, no livro VII da Metafísica -contra Platão- que "a substância de qualquer coisa é própria àquela da qual é, e não está em outra"; portanto etc..Portanto, a substância material por sua natureza, deixando de lado tudo o mais, -é

própria para aquela coisa na qual está, de modo que por sua natureza não pode estar em outro; portanto por sua natureza é individual.

3 Contra:

Qualquer coisa que está por si em algo por sua razão, está nele, em qualquer que seja este algo; portanto, se a natureza da pedra de si fosse "esta", - em qualquer um em que houvesse a natureza da pedra, aquela natureza seria "esta pedra". O consequente é inaceitável, falando de singularidade determinada, a respeito do que trata a questão.

4 Além disso, àquilo a que de si convém um oposto, a ele de si repugna o outro oposto; portanto, se a natureza de si é uma em número, a ela repugna a multidão numérica.

[I - Em relação à questão
A - Opinião de outros]

5 [Exposição da opinião] - Aqui se diz que, assim como a natureza é por si formalmente natureza, assim também é por si singular, de modo que não é necessário buscar outra causa da singularidade além da causa da natureza como se a natureza fosse antes - no tempo ou na natureza - natureza do que singular e, assim, através de um outro algo acrescentado fosse restringida a se tornar singular.

6 O que se prova por semelhança: pois, assim como a natureza por si tem um verdadeiro ser fora da alma, mas tem o ser na alma somente por outro, isto é, pela própria alma (e a razão é, porque o ser verdadeiro convém a ela simplesmente, - mas ser na alma é ser dela sob certo aspecto), assim também a universalidade não convém à coisa senão segundo o ser sob certo aspecto, a saber, na alma; a singularidade, porém, convém à coisa segundo o verdadeiro ser e, assim, por si e simplesmente. Deve-se, portanto, buscar a causa pela qual a natureza é universal (e deve-se dar o intelecto como causa), - mas não deve-se buscar alguma outra causa pela qual a natureza é singular, além da natureza da coisa, mediando entre ela própria e sua singularidade, mas as mesmas causas que são causas da unidade da coisa, são também da singularidade dela; portanto etc. (a)

(a) Segue-se texto interpolado: "Contra isto argumenta-se assim, primeiro da parte da comunidade da natureza: se de si é esta, repugna ser comunicada, como é evidente a respeito da essência divina, - e assim também nos anjos, se fosse de si esta. Prova-se, também, porque àquilo que por si convém um dos opostos, a ele repugna o outro; ora a comunicabilidade não repugna à natureza material. Além disso, se a natureza segundo aquilo que é na coisa, fosse de si esta, seria impossível inteligi-la universal, a não ser que fosse inteligida sob a razão oposta de inteligir tal objeto. Além disso, se na razão da natureza se inclui a singularidade, então repugna-lhe ser não-este (e assim ser universal), porque o que quer que repugna ao incluído, repugna também ao includente".

7 [Refutação da opinião] - Contra isto argumenta-se assim:

O objeto, na medida em que é objeto, é naturalmente anterior ao próprio ato, e naquele anterior -segundo tu- o objeto é de si singular, pois isto sempre convém à natureza não tomada sob certo aspecto ou segundo o ser que tem na alma; portanto, o intelecto inteligindo aquele objeto sob a razão de universal, entende o mesmo sob a razão oposta de sua razão, pois, como precede o ato, é determinado de si ao oposto desta razão, a saber, de universal.

8 Além disso, se a unidade real, própria e suficiente do que quer que seja é menor que a unidade numérica, isto não é de si uno em unidade numérica (ou, não é, de si, isto); ora, a unidade própria, real ou suficiente da natureza existente nesta pedra é menor que a unidade numérica; portanto etc.

9 A maior é patente por si, pois nada é de si "uno" em unidade maior que a unidade suficiente para si: com efeito, se a unidade própria -que, de si, é devida a algo- é menor que a unidade numérica, a unidade numérica não lhe cabe por sua natureza e de acordo consigo mesmo (de outro modo, precisamente por sua natureza, teria uma unidade maior e menor, as quais são opostas acerca do mesmo e de acordo com o mesmo - pois uma multidão oposta à unidade maior pode estar junto à unidade menor sem contradição, multidão que não pode estar junto à unidade maior, pois lhe repugna; portanto etc.)

10 Prova da menor: pois, se nenhuma "unidade real" da natureza é menor que a singularidade, e toda unidade "da natureza específica, distinta da unidade da singularidade" é menor que a unidade real, - então não haverá nenhuma "a unidade real" menor que a unidade numérica; o consequente é falso como provarei por cinco ou seis vias; portanto etc.

11 A primeira via é a seguinte:

Segundo o Filósofo, no livro X da Metafísica, "em todo gênero há um primeiro, que é metro e medida de tudo que está naquele gênero".

12 Esta unidade do primeiro mensurante é real, pois o Filósofo prova que a primeira razão de medida cabe ao "uno", e declara por ordem de que modo é "uno" aquilo a que cabe a razão de medir em todo gênero. Ora, esta unidade é de algo na medida em que é "primeiro" no gênero; é, portanto, real, pois os medidos são reais e são realmente medidos; ora, o ente real não pode ser realmente medido por um ente de razão; portanto é real.

13 Ora, esta unidade não é numérica, pois não há nenhum "singular" no gênero, que seja medida de todos aqueles que estão neste gênero, - pois de acordo com o Filósofo, no livro III da Metafísica, "nos indivíduos da mesma espécie, não é este anterior e aquele posterior".

14 Ainda que o Comentador explique o "anterior" como dizendo respeito ao "anterior" como constituinte do posterior, nada disso se refere à menor, pois o Filósofo pretende aí assinalar a razão

pela qual Platão postulou uma razão separada da espécie e não no gênero, pois nas espécies há uma ordem essencial, por causa da qual o posterior pode ser reduzido ao anterior (e, assim, segundo ele [Platão] não é preciso postular uma idéia do gênero "por cuja participação as espécies são aquilo que são", mas a idéia da espécie, à qual todas as outras se reduzem); ora, nos indivíduos, de acordo com Platão e de acordo com o Filósofo, que o cita, não há tal ordem, quer um constitua o outro quer não; portanto etc.

15 Portanto, é aqui intenção do Filósofo concordar com Platão, que nos indivíduos da mesma espécie não há uma ordem essencial. Portanto, nenhum indivíduo é por si medida daqueles que estão em sua espécie, - portanto, nem unidade numérica ou individual.

16 Além disso, em segundo, provo que o mesmo consequente é falso: pois, de acordo com o Filósofo no livro VII da Física dá-se comparação na espécie atoma, pois é una em natureza, - mas não no gênero, pois o gênero não possui tal unidade.

17 Esta diferença não é de unidade de acordo com a razão, pois o conceito do gênero é também uno, em número, no intelecto, assim como o conceito da espécie; de outro modo, nenhum conceito seria dito quiditativamente de muitas espécies (e, assim, nenhum conceito seria gênero), mas haveria tantos conceitos ditos das espécies quantos fossem os conceitos das espécies, e, então, em cada uma das predicções o mesmo seria predicado de si. Igualmente, a unidade do conceito ou do não-conceito, nada tem a ver com a intenção do Filósofo aí, a saber, em relação à comparação ou não. Portanto, o Filósofo pretende aí que a natureza específica é una na unidade da natureza específica; não pretende, porém, que a mesma é assim una em unidade numérica, pois, na unidade numérica não se dá comparação. Portanto etc.

18 Além disso, em terceiro:

De acordo com o Filósofo, no livro V da Metafísica, cap. "Sobre a relação", o mesmo, o semelhante e o igual estão fundados sobre o "uno", de modo que, ainda que a semelhança tenha por fundamento a coisa do gênero de tal qualidade, a relação não é real a não ser que tenha fundamento real e a razão próxima fundante real; portanto, a unidade, que é requerida no fundamento da relação de semelhança, é real: ora, não é unidade numérica, pois nada uno e o mesmo é semelhante ou igual a si mesmo.

19 Além disso, em quarto:

Os dois primeiros extremos de uma oposição real são reais; ora, a contrariedade é oposição real (o que é claro, pois um corrompe ou destrói realmente o outro, deixando de lado toda obra do intelecto, e não é assim senão porque são contrários); portanto, cada um dos primeiros extremos desta oposição é real e "uno" em alguma unidade real: mas não é em unidade numérica, pois assim precisamente este branco seria o "primeiro contrário" a este negro (ou precisamente àquele branco) o que é inaceitável, pois haveria então tantas contrariedades primeiras quantos indivíduos contrários; portanto etc.

20 Além disso, em quinto:

O objeto de uma ação do sentido é uno segundo alguma unidade real; ora, não numérica; portanto, alguma unidade, distinta da unidade numérica, é real.

21 Prova da menor, pois a potência, que conhece o objeto assim (a saber, na medida em que é uno "nesta unidade"), conhece-o na medida em que é distinto do que quer que não é uno nesta unidade, - ora, o sentido não conhece o objeto na medida em que é distinto do que quer que não é uno naquela unidade numérica; o que é claro, pois nenhum sentido distingue que este raio do sol difere numericamente de outro raio, mesmo quando são diversos por causa do movimento do sol; se forem colocados de lado todos os sensíveis comuns (por ex. a diversidade de lugar e posição), e se fossem colocadas, pela potência divina, duas quantidades que fossem simultâneas, que também fossem em tudo semelhantes e iguais na brancura, - a visão não distinguiria que ali há dois brancos (se, no entanto, conhecesse um deles na medida em que é uno em unidade numérica, conheceria-o na medida em que é uno distinto em unidade numérica!).

22 Também se poderia argumentar, de acordo com isto, a respeito do primeiro objeto do sentido, que é uno em si, em alguma unidade real, pois, assim como o objeto "desta potência" - na medida em que é objeto - precede o intelecto, assim também de acordo com sua unidade real precede toda ação do intelecto. Mas, esta razão não conclui assim como a precedente: com efeito, pode-se sustentar que algum objeto primeiro - na medida em que é adequado à potência - é algo comum, abstraído de todos os objetos particulares, e assim não tem unidade senão de comunidade em relação àqueles vários objetos particulares; ora, não é dado negar, acerca do objeto uno de um ato uno de sentir, que tenha necessariamente uma unidade real e menor que a unidade numérica.

23 Além disso, em sexto:

Pois, se toda unidade real é numérica, então toda diversidade real é numérica. Mas, o consequente é falso, pois toda diversidade numérica, na medida em que é numérica, é igual, - e assim tudo seria igualmente distinto; e, então, segue-se que o intelecto não poderia mais abstrair algo comum de Sócrates e Platão, do que de Sócrates e da linha, e qualquer universal seria uma pura ficção do intelecto.

24 A primeira consequência se prova de dois modos:

Primeiro, porque uno e múltiplo, o mesmo e o diverso, são opostos (pelo livro X da Metafísica, cap. 5); ora, quantas vezes se disser um dos opostos, tantas se dirá também o outro (pelo livro I dos Tópicos); portanto, a cada unidade corresponde sua própria diversidade.

25 Prova-se em segundo, pois cada extremo de qualquer diversidade é em si uno, e no modo pelo qual é uno em si, no mesmo modo parece ser diverso do outro extremo, de modo que a unidade de um extremo parece ser por si a razão da diversidade do outro extremo.

26 Confirma-se também de outro modo, pois, se só há nesta coisa a unidade real numérica, qualquer unidade que estiver nesta coisa é, por si, una em número; portanto, este e aquele, de acordo com toda a entidade neles, são primeiro diversos, pois são diversos que não se reúnem de nenhum modo em nada de "uno".

27 Confirma-se também, pelo fato de que a diversidade numérica é este singular não ser aquele singular, suposta, no entanto, a entidade de cada extremo. Ora, tal unidade cabe necessariamente ao outro extremo.

28 Além disso:

Por nada existente no intelecto, o fogo geraria o fogo e corromperia a água, e haveria alguma unidade real "do gerador para com o gerado" de acordo com a forma, por causa da qual a geração seria unívoca. O intelecto, com efeito, quando considera, não faz a geração ser unívoca, mas conhece que ela é unívoca.

[B-OPINIAO PROPRIA]

29 Portanto, em relação à questão, concordando com as conclusões daqueles argumentos [##7 e 8], digo que a substância material por sua natureza não é de si esta, - pois assim, como o primeiro argumento deduz [##7], o intelecto não poderia inteli-gi-la sob o oposto a não ser que inteli-gisse o seu objeto sob uma razão de inteli-gir que repugna à razão de tal objeto.

30 Assim também, como deduz o segundo argumento [##8] (com todas as suas provas [##9-28]), alguma unidade real está na coisa, sem nenhuma operação do intelecto, menor que a unidade numérica ou que a unidade própria do singular, "unidade" que é da natureza de acordo consigo mesma, - e de acordo com esta "unidade própria" da natureza, na medida em que é natureza, a natureza é indiferente à unidade da singularidade; portanto, não é, de si, una, naquela unidade, a saber, na unidade da singularidade.

31 Mas, de que maneira isto deve ser entendido, pode, de alguma maneira, ser visto através do que Avicena diz no livro V da Metafísica, onde sustenta que "a equinidade é somente a equinidade, - não é de si una nem muitas, nem universal nem particular". Entendo: não é de "si una" em unidade numérica, nem "muitas" em pluralidade oposta àquela unidade; nem é "universal" em ato (a saber, no modo pelo qual algo é universal enquanto é objeto do intelecto), nem é de si "particular".

32 Com efeito, ainda que nunca seja realmente sem algum destes, de si não é algum destes, mas é naturalmente anterior a todos estes, - e de acordo com a prioridade natural é "aquilo que é" por si objeto do intelecto, e por si, como tal, é considerado pelo metafísico e é expresso pela definição; e as proposições "verdadeiras do primeiro modo" são verdadeiras em razão da quiddidade assim tomada, pois nada é dito "por si no primeiro modo" acerca da quiddidade a não ser o que está incluído nela essencialmente, na medida em que ela é abstraída de todos estes, que

são naturalmente posteriores a ela.

33 Mas, a própria natureza não é somente de si indiferente a ser no intelecto e no particular, e, por isso, a ser universal e particular (ou singular), - mas ela própria também, tendo ser no intelecto, não tem primeiro por si a universalidade. Com efeito, ainda que ela seja inteligida sob a universalidade como sob o modo de a inteligir, a universalidade não é parte do seu conceito primeiro, pois não é conceito do metafísico, mas do lógico, (com efeito, o lógico considera as segundas intenções, aplicadas às primeiras de acordo com ele próprio). Portanto, a primeira intelecção é "da natureza", de maneira que não é co-inteligido nenhum modo, nem aquele que é seu no intelecto nem aquele que é seu fora do intelecto; ainda que a universalidade seja o modo de inteligir deste inteligido, não é o modo do intelecto!

34 E assim como, de acordo com este ser, a natureza não é de si universal, mas a universalidade advém a esta natureza segundo sua primeira razão, segundo a qual é objeto, - assim também na coisa exterior, onde a natureza está com a singularidade, esta natureza não é, de si, determinada à singularidade, mas é naturalmente anterior à própria razão que a restringe àquela singularidade, e, na medida em que é naturalmente anterior àquilo que a restringe, não lhe repugna ser sem aquilo que a restringe. E assim como o objeto no intelecto teve verdadeiro ser inteligível de acordo com esta anterioridade dela e a universalidade, assim também na coisa a natureza tem um verdadeiro ser real externo à alma de acordo com aquela entidade, - e de acordo com aquela entidade tem uma unidade que lhe é proporcional, que é indiferente à singularidade, de tal modo que não repugna de si àquela unidade que seja colocada com qualquer unidade de singularidade (logo, entendo deste modo que "a natureza tenha uma unidade real menor que a unidade numérica"); e ainda que não a tenha de si, como se fosse interna à razão da natureza (pois "equinidade é somente equinidade", de acordo com Avicena no livro V da Metafísica), aquela unidade é uma afecção própria da natureza de acordo com sua primeira entidade, e, por conseguinte, nem é por si "esta" intrinsecamente, nem de acordo com a entidade própria necessariamente incluída na própria natureza de acordo com a primeira entidade dela.

35 Mas, parece haver duas objeções contra isto[#34]:

Uma, pois parece sustentar que o universal é algo real na coisa (o que é contra o Comentador, no comentário 8 sobre o livro I do Sobre a alma, que diz que "o intelecto faz a universalidade nas coisas, de modo que não existe senão pelo intelecto", e assim é somente um ente de razão), - pois, esta natureza é, pelo que foi dito[#34], indiferente a este singular e àquele, na medida em que é nesta pedra, mas é naturalmente anterior à singularidade desta pedra.

36 Além disso, Damasceno no cap. 8: "É preciso saber que uma coisa é ser considerado na coisa e outra na razão e no pensamento. Portanto, e em particular, certamente em todas as criaturas, considera-se a divisão das hipóstases na coisa (na coisa, com efeito, Pedro é considerado separado de Paulo), - mas consi-

dera-se a comunidade e reunião, só no intelecto, pela razão e pelo pensamento (com efeito, inteligimos no intelecto porque Pedro e Paulo são de uma única natureza e possuem uma única natureza comum); "Com efeito, estas hipóstases não são em si recíprocas, mas cada uma é individualmente partida, isto é, separada segundo a coisa". E depois: "De fato, na santa e supersubstantial Trindade ocorre o contrário: com efeito, lá considera-se na coisa um único comum", "mas depois no pensamento, o dividido".

37 Em relação ao primeiro[#35], digo que universal em ato é aquilo que tem alguma unidade indiferente, de acordo com a qual o mesmo está em potência próxima para ser dito de qualquer subordinado, pois, de acordo com o Filósofo, no livro I dos Análiticos Posteriores, "universal" é aquilo que é uno em muitos e de muitos. Com efeito, nada - de acordo com qualquer universalidade - na coisa é tal que, de acordo com aquela unidade precisa, esteja em potência próxima em relação a qualquer subordinado para uma predicação que diga "isto é isto", pois, ainda que não repugne a algo existente na coisa ser em uma singularidade distinta daquela na qual é, não pode ser dito verdadeiramente de qualquer inferior o seguinte: que "qualquer um é ele"; com efeito, isto somente é possível acerca do objeto numericamente o mesmo, considerado em ato pelo intelecto, - o qual, "na medida em que é inteligido", possui também a unidade numérica do objeto, de acordo com a qual o mesmo é predicável de todo singular, no dizer que "isto é isto".

38 Disto, fica claro a refutação do dito que "o intelecto agente faz a universalidade nas coisas", pelo fato de que pode ser dito de todo "aquilo que é" [quod quid est] existente na imagem que é tal que não lhe repugna estar em outro, e pelo fato de que desnuda o "aquilo que" [quod quid] existente na imagem, - pois, em qualquer lugar que esteja antes de ter o ser objetivo no intelecto possível, seja na coisa seja na imagem, tenha ser certo ou deduzido pela razão (e, assim, não por alguma luz, mas sempre seja tal natureza por si à qual não repugna ser em outro), ainda não é tal ao qual caiba em potência próxima ser dito do que quer que seja, mas só está em potência próxima no intelecto possível.

Hã, portanto, na coisa um "comum", que não é de si este, e, por conseguinte, não lhe repugna de si o não-este. Mas, tal comum não é universal em ato, pois falta aquela indiferença de acordo com a qual o universal é, de uma maneira completa, universal, de acordo com a qual, a saber, o mesmo, por alguma identidade, é predicável de qualquer indivíduo, de tal modo que qualquer um seja ele.

39 Em relação à segunda objeção[#36] - de Damasceno - digo que do modo pelo qual na divindade o "comum" é realmente uno, deste modo o comum não é realmente uno nas criaturas. Lá, com efeito, "comum" é singular e individual, pois a própria natureza divina é de si esta, e deste modo fica claro que nenhum universal é realmente uno nas criaturas; pois sustentar isto, seria sustentar que alguma natureza criada não-dividida é predicada de muitos indivíduos por uma predicação que diz "isto é isto", as-

sim como se diz que o Pai é Deus e o Filho é o mesmo Deus. Nas criaturas, porém, há algum comum uno em unidade real, menor que a unidade numérica, e este "comum" não é assim um comum que seja predicável de muitos, ainda que seja assim um comum que não lhe repugna ser em algo distinto daquilo no que é.

40 E, portanto, duplamente claro de que modo a autoridade não está contra mim: primeiro, porque fala da unidade da singularidade na divindade, - e, deste modo, nas criaturas, não somente o "universal criado" não é uno, mas também o "comum"; segundo, porque fala do comum predicável, e não precisamente do comum que é determinado de fato (ainda que não lhe repugne ser em outro), precisamente tal "comum" que pode ser colocado nas criaturas realmente.

[III- EM RELAÇÃO AO ARGUMENTO PRINCIPAL]

41 E pelo que foi dito, fica claro em relação ao argumento principal, pois o Filósofo refutava aquela ficção que atribui a Platão, a saber, que "este homem" existente por si - o qual é considerado como "idéia" - não pode ser por si universal para todo homem, pois "toda substância existente por si é própria àquilo da qual é", isto é: ou é por si mesma "própria", ou "é tornada própria" por algo que a restringe, restringente que tendo sido posto não pode estar em outro, ainda que não lhe repugne de si estar em outro, - e esta explicação também é verdadeira, falando-se da substância na medida em que é tomada como natureza; e assim segue-se que a idéia não será substância de Sócrates, pois nem sequer é natureza de Sócrates, - pois, não é por si própria, nem apropriada a Sócrates, de tal modo que esteja somente nele, mas também está em outro, de acordo com o mesmo [Platão]. Mas se se toma a substância como substância primeira, então é verdade que qualquer substância é, por si, própria àquilo do que é e, então, segue-se muito mais que aquela idéia - que é posta como "substância existente por si" - não pode ser substância de Sócrates ou de Platão deste modo; ora o primeiro membro é suficiente a este propósito.

[III- PARA A CONFIRMAÇÃO DA OPINIÃO]

42 Para a confirmação da opinião, é claro que a comunidade e a singularidade não estão para a natureza como o ser no intelecto e o ser verdadeiro fora da alma, pois a comunidade cabe à natureza fora da alma, e semelhantemente a singularidade, - e a comunidade cabe por si à natureza, mas a singularidade cabe à natureza por algo que a restringe na coisa; mas a universalidade não cabe à coisa por si. E assim concedo que se deve procurar a causa da universalidade, mas não se deve procurar outra causa da comunidade além da própria natureza; e tendo sido colocada a comunidade na própria natureza de acordo com sua própria entidade e unidade, é preciso necessariamente buscar a causa da singularidade, que adiciona algo àquela natureza da qual é.

Apêndice B

COORDINATIO I

DISTINÇÃO 3

PARTE 3

QUESTÃO 2

Se a parte intelectiva em sua acepção própria ou algo dela é a causa geradora total do conhecimento atual ou razão do gerar?].

401 Pergunto, em segundo lugar, acerca do conhecimento gerado, qual é a causa geradora ou a razão de gerá-lo; e pergunto se a parte intelectiva em sua acepção própria ou algo dela é a causa geradora total do conhecimento atual ou razão do gerar.

Argumenta-se que não:

Pois, o Filósofo prova, no Sobre a alma, l. II, que o sentido é passivo e não ativo, pelo fato de que se fosse ativo, sempre agiria: assim como "se o combustível fosse combustivo, o combustível sempre queimaria". Argumento assim na questão proposta: se a parte intelectiva fosse ativa em relação à inteligência, sempre inteligiria, e sem o objeto, o que é falso.

402 { Confirma-se, pois, segundo o Sobre a alma, l. II, "o sensível e a sensação são o mesmo ato", por exemplo "a emissão do som e a audição são o mesmo ato". Logo, por semelhança, o movimento ativo do objeto e o movimento passivo do intelecto - que é a inteligência - são o mesmo ato: logo, a inteligência surge do objeto. }

403 Além disso, no Sobre a alma, l. III, o intelecto possível é "aquilo pelo que se dá o tornar-se tudo", assim como o intelecto agente é "aquilo pelo que se dá o fazer tudo". Logo, o intelecto possível ao menos não será a causa ativa em relação ao conhecimento, assim como o agente não se porta passivamente em relação ao ato.

404 Além disso, em terceiro: { as ações são distinguidas de acordo com a distinção dos princípios ativos. Logo, se o intelecto, que é indistinto, for o princípio ativo de toda inteligência, } então todas as inteligências serão da mesma espécie, - e se todas as inteligências, então também todos os hábitos subsequentes e, assim, todas as ciências.

405 Em sentido oposto está Avicena na Metafísica, l. IX: a imaterialidade é a razão da intelectividade, assim como do inteligível. Logo, o intelecto, ou a parte intelectiva, por sua imaterialidade, por si sozinha, é ativa em relação à inteligência assim como receptiva.

406 Além disso, se o objeto ou algo dele fosse a razão formal de agir, então as inteligências de objetos diversos quanto à espê-

ciências seriam diversas quanto à espécie, o que é falso. Prova-se a consequência, pois diferem quanto à espécie os efeitos que provêm de causas diversas quanto à espécie. - Prova-se a falsidade do consequente, pois então haveria uma ciência própria a respeito de qualquer espécie especialíssima e assim, não poderia haver uma única ciência a respeito de várias espécies especialíssimas. Provase também aquilo - isto é, a falsidade do consequente - pelo Filósofo na Ética a Nicômaco, l. I, onde diz que "entender" é a operação própria do homem na medida em que é homem; ora, a uma espécie cabe uma única operação de acordo com a espécie.

[I-Seis opiniões de outros são expostas e refutadas]

[A- Sobre a primeira opinião]

407 [Exposição da opinião]- Nesta questão há uma opinião que atribui toda atividade, em relação à inteligência, à própria alma, e é atribuída a Agostinho, que diz no Sobre o Gênesis, l. XII, cap. 28: "já que a imagem [imago] (a) do corpo está no espírito", que é "superior ao corpo", "a imagem [imago] do corpo no espírito é superior ao próprio corpo em sua substância"; e segue-se (cap. 29): "nem se deve pensar que algum corpo produz algo no espírito, como se o espírito, desempenhando o papel de matéria, estivesse submetido ao corpo. Com efeito, de todo modo, aquela coisa que faz é superior àquela coisa da qual faz e, de nenhum modo, o corpo é superior ao espírito, pelo contrário, o espírito ao corpo. Logo, mesmo que a imagem [imago] comece a ser no espírito, não é o corpo que produz esta mesma imagem [imaginem] no espírito, mas o espírito em si mesmo, com agilidade maravilhosa", - segue-se: "de fato, a imagem [imago], logo que tenha sido vista pelos olhos, se forma, sem intrusão, no espírito do que vê".

(a) traduzimos por imagem e imaginação tanto os termos "phantasma" e "phantasia" quanto os termos "imago" e "imaginatio". Sempre que se tratar de "imago" e "imaginatio", faremos uma indicação.

408 Além disso, no Sobre a Trindade, l. X, cap. 5: "A alma revolva e arrebatada imagens [imagines] dos corpos, feitas em si mesma e de si mesma: com efeito, dá-lhes, na formação, algo de sua substância; conserva, porém, em si algo livre, pelo qual julga a respeito de tal espécie - e isto é a mente, isto é, a inteligência racional, a qual é conservada para que julgue; com efeito, percebemos também que temos em comum com os animais aquelas partes da alma que são informadas pelas semelhanças do corpo. Logo, a própria alma forma em si as imagens [imagines] dos próprios conhecidos, como diz esta citação alegada, até mais expressamente.

409 Em favor desta opinião, argumenta-se através de razões do seguinte modo. O efeito não excede a causa em perfeição; "ora, todo vivo é melhor que o não vivo", segundo Agostinho no Cidade de Deus; logo, não pode haver operação vital senão a partir de

um princípio de agir vital ou vivo. Estas operações de conhecer são operações vitais; logo, surgem da própria alma como da razão de agir.

410 Além disso, quanto mais a forma é perfeita, tanto mais ela é atual e, por conseguinte, tanto mais ativa, pois ser ativo cabe a algo na medida em que está em ato; ora, a alma intelectiva, entre todas as formas, é a mais atual: logo, é ativa ao máximo; logo, é capaz de sua operação por si só, já que as formas mais imperfeitas são capazes disto, como é patente acerca das formas dos elementos e de alguns mistos.

411 Além disso, em terceiro lugar, o Filósofo, na Ética a Nicômaco, l. I, na Metafísica, l. IX e na Física, l. III, faz uma distinção entre ação e produção, e diz que a ação propriamente dita permanece no agente, como exemplifica aí a respeito da "especulação". Logo, a inteligência é propriamente operação que permanece no agente; ora, permanece na parte intelectiva; logo, surge dela como do agente.

412 Em quarto lugar e trata-se do mesmo. A ação propriamente dita, na medida em que é distinta da produção, designa o agente. Ora, o "inteligir" designa o homem de acordo com sua parte intelectiva, logo etc.

413 [Refutação da opinião] - Contra esta opinião.

Que não seja de Agostinho, é visível no Sobre a trindade, l. IX, cap. 30 e último, "acerca do pequeno": "É certo que se deve sustentar que toda coisa que conhecemos gera conjuntamente em nós seu conhecimento; com efeito, o conhecimento nasce de ambos, a saber do cognoscente e do conhecido", etc. (a)

(a) texto interpolado: "e assim, quando a mente conhece a si própria, ela só é geradora de seu conhecimento. Com efeito, ela mesma é tanto o conhecido quanto o conhecedor; com efeito, era cognoscível para si mesma mesmo antes que se conhecesse, mas o conhecimento de si não estava nela quando não conhecia a si mesma".

Além disso, no Sobre a trindade, l. XI, cap. 2: "A visão é gerada do visível e do que vê".

Além disso, no Sobre a trindade, l. XV, cap. 10 (como já foi dito): "o pensamento, formado a partir daquela coisa que sabemos, é o verbo". - logo, tem a intenção de atribuir alguma causalidade ao objeto.

414 Isto argumenta-se pela razão, pois (a) quando duas causas anteriores à própria coisa, a saber, a eficiente e a matéria, são perfeitas em si, próximas e não impedidas, segue-se o efeito ou pode se seguir. Logo, se a alma é a causa ativa total do conhecimento gerado - e ela é matéria disposta ou sujeito receptivo em relação a ele, e ela está sempre presente a si em ato - e como é causa natural, sempre haverá nela "uma inteligência atual, não importa qual", da qual ela própria é causa, e isto daquela

que ela é de si causa, ou ao menos alguma da qual ela é capaz ao máximo. (b).

(a) texto cancelado por Duns Escoto : há somente quatro gêneros de "causas por si", como é visível na Física, livro II, e na Metafísica, livro V; logo, existindo elas perfeitas em si e não impedidas e suficientemente aproximadas, surge o efeito delas, se forem causa naturais, ou poderá surgir, se alguma for uma causa que age livremente. E, já que a forma, de algum modo, possui o "ser" pela produção e o fim se segue à produção "da coisa no ser" (ou se precede, isto ocorre na medida em que move a eficiente a agir), então a maior.

(b) texto cancelado por Duns Escoto : com efeito, mantendo a hipótese [que a alma é causa total ativa do conhecimento gerado], não pode ser sustentada uma imperfeição de outra causa em si, nem a não aproximação, nem o impedimento, pois nada pareceria ser impedimento. Ora, fugir então para a causa "sine qua non" e dizer que ela é requerida para que o conhecimento seja gerado é dizer que todas as "causas por si" não são suficientemente causas, mas algo outro é requerido, do qual a coisa a ser causada depende essencialmente. Logo, não serão somente quatro os gêneros das causas, mas mais, - ou algo dependerá essencialmente de algo que não é sua causa (c).

(c) texto interpolado : Além disso, todas as causas além das quatro citadas são acidentais à coisa, portanto a coisa não depende delas pura e simplesmente - nem no "ser", nem no "tornar-se". O Comentador diz expressamente o antecedente no comentários 30 e 31 sobre o livro II da Física. Além disso, prova que não há senão quatro causas de qualquer coisa, ou alguma destas, por "suficiência demonstrativa", nos comentários 67, 68, 69 e 70 sobre o livro II da Física.

415 Através disto, os diversos modos de sustentar dos defensores desta opinião são refutados. Com efeito, se se sustenta um objeto necessário sob a razão de causa "sine qua non", ou sob a razão de termo, ou sob a razão de excitante, - se não fosse dada a ele nenhuma "causalidade por si" (como a alma sempre está perfeita em si e aproximada do passivo), nem a remoção de algum novo impedimento - de que modo salvar-se-á que ele é requerido necessariamente, a não ser, sustentando cinco gêneros de causas?

416 Especialmente aquilo acerca da "excitação" não parece ser válido. Com efeito, pergunto o que é "excitar"? Se "causar algo" na intelectiva, então o objeto causa algo antes que a intelectiva de si aja; logo, a intelectiva não é causa ativa total primeira em relação a qualquer causado nela, mas também o objeto. Se "excitar" não é "causar algo" na potência intelectiva, depois da excitação, não estará diferente em si de antes e, assim, não é excitada mais agora que antes.

417 { Esta razão concluiria ainda, de modo semelhante, como parece, contra a ação da vontade. Onde pode ser respondido que quando as formas têm uma ordem essencial, na medida em que são recebidas, seja na mesma natureza, seja na mesma potência, e is-

to seja a partir do mesmo agente ou de outro, dado também que nenhuma delas é razão de receber a outra, nunca a segunda pode ser introduzida pelo agente em seu receptivo, se a primeira não for antes introduzida. Um exemplo acerca da volição e do deleite: sustentando que elas são realmente distintas, nunca a segunda é recebida sem que a primeira seja recebida antes; quando, porém, a segunda tem a causa natural ativa presente a si antes que haja volição, nos que são ordenados deste modo, nega-se a maior[#414]. Semelhantemente a respeito da espécie inteligível para a intelecção, sustentando que a espécie inteligível não é a causa, nem é receptivo da intelecção; semelhantemente a respeito da luz no meio, se não é ativo nem receptivo de espécie da cor.

418 Nota: diz-se de outro modo. Sempre que o ser recebida alguma forma em seu potencial pré-exige o ser recebida outra forma em seu suscetível, é falsa aquela maior "o agente perfeito aproximado do passivo e não impedido pode agir", entendendo acerca da potência próxima, - e isto seja o receptivo da forma anterior a mesma potência que o receptivo da forma posterior (exemplo: a volição e o deleite na vontade), seja a mesma natureza (exemplo: na alma a intelecção e a volição, sustentando a vontade totalmente ativa em relação ao querer), sejam recebidas em um mesmo sujeito [supposito], não em uma natureza ou em uma potência (exemplo: a respeito da imagem e da intelecção, se for negada a espécie inteligível e toda ação for atribuída ao intelecto), sejam recebidas a forma posterior e a anterior em diferentes sujeito [supposito] (exemplo: a luz no ar e na água, a partir do sol).

419 Nem aqui salva-se a proposição que "a forma anterior é ativa em relação ao posterior, ou razão de receber", assim como a luz no meio em relação à espécie da cor, pois se se instar nisso, nada vale a instância, pois faltaria aí o ativo próximo ou o passivo próximo: nas quatro instâncias já apresentadas, nenhuma das duas condições ocorre, de fato nem a volição é causa ativa do deleite, mas o objeto, nem receptiva, mas a vontade; assim nas outras, segundo aquelas opiniões.

420 Nem se deve dizer que aquela maior [#418] é verdadeira a não ser que dois efeitos sejam produtíveis necessariamente segundo uma ordem, pelo mesmo agente, pois também não é verdadeira, se necessariamente houver uma ordem entre as formas introduzíveis por diversos agentes, como é patente nas instâncias apresentadas.

421 Logo, de maneira geral, qualquer forma, para que seja recebida em seu passivo, requer que outra tenha sido recebida antes em qualquer um e a partir de qualquer um, nunca o ativo da forma segunda está em potência accidental para agir no receptivo dele, sem que a forma anterior já esteja introduzida. Logo, a forma posterior, quanto ao "tornar-se", depende essencialmente de algo distinto de suas "causa por si" no "tornar-se", as quais são o agente e a matéria(a). - Pode se conceder esta conclusão, pois "o essencialmente anterior" não cabe somente à causa (como é patente no tratado Sobre o primeiro princípio, cap. 1), mas provavelmente não se nega aquela(b), a não ser que se mostre a ante-

rioridade da outra forma - ou como ativa em relação à segunda, ou como razão de receber, ou como efeito da causa comum mais próxima ou da causa necessariamente anterior ao causante. }

(a) Anotação de Duns Escoto : Pode se dizer que no instante no qual é causável não depende de outros. - Não é causável a não ser naturalmente posterior a outra que é pré-exigida .

(b) refere-se à proposição "o agente perfeito próximo do paciente e não impedido pode agir".

[B- Da segunda opinião]

422 [Exposição da opinião] - Há outra opinião que está totalmente no outro extremo, que diz , como se recolhe de diversas passagens do que assim opina, que a alma intelectiva, enquanto é intelectiva, não tem nenhuma atividade em relação à inteligência.

Com efeito, o intelecto possível não tem tal causalidade (seja informado pela espécie inteligível , que eles negam, seja nu), pois segundo eles o mesmo não pode agir em si mesmo. O que provam , pois se o agente fosse em ato tal qual o paciente é em potência - Física , L.III e Da geração e corrupção, l.I - segue-se então que o mesmo estaria em potência e em ato, o que , primeiramente, parece ser oposto aos primeiros princípios metafísicos conhecidos através da determinação de ato e potência ; além disso, assim o mesmo seria eficiente e matéria , o que parece ser contra o Filósofo na Física , l.II , "matéria e eficiente não coincidem" ; além disso, assim o mesmo se referiria a si mesmo em uma relação real, o que parece impossível, Metafísica, l. V, pela oposição de tais relações; por fim, assim se sustentaria que não importa o que age em si e se move (como seria possível que o ar na presença do sol se iluminaria e não o sol, e a madeira na presença do fogo se aqueceria e não o fogo), pois não haveria por onde provar algo que fosse assim causativo de não importa o que de novo , existente em si, nem algo impediante que , seja o que for, seria naturalmente causativo de não importa o que de novo , existente em si. A partir destas provas , dizem que o agente e o paciente são distintos quanto ao sujeito.- E se acrescenta, para confirmação, que ocorrendo quaisquer dificuldades em uma matéria , não se deve, por causa delas, negar estes princípios metafísicos, pois assim se suprime toda pesquisa da verdade através de tais princípios. Com efeito, pela razão que são negados em uma matéria, também em outra.

423 Através do mesmo, dizem que o intelecto agente não pode causar efetivamente algo no intelecto possível, pois não se distingue substancialmente deste , mas , como que formalmente aperfeiçoando-o através de sua luz , ele produz tal iluminação, - assim como "quando se produz algum corpo luminoso (no qual há estas duas perfeições , a saber, a diafaneidade e a própria luz), diz-se que a luz faz luminoso tal corpo transparente, não o transmutando da potência precedente ao próprio ato para tal

ato, mas o todo é produzido simultaneamente no que diz respeito à causa eficiente por um agente extrínseco", que conduz tal corpo a tal ser; ora, assim se diz que a luz torna aquele corpo luminoso, pois é formalmente o que aperfeiçoa aquele corpo. Assim é na questão em pauta. O intelecto agente, no que diz respeito à causa eficiente, nada faz no intelecto possível, mas "quem criou a alma a modo de causa eficiente, ele próprio produziu nela esta iluminação, criando ou produzindo estas potências simultaneamente na mesma substância".

424 Semelhantemente sustentam que o intelecto agente não tem nenhuma operação em relação à inteligência, a não ser na medida em que tem ação acerca do objeto inteligível, a saber, na medida em que age para que ele tenha a determinação de movente e de objeto em ato. Logo, para a própria inteligência, por causa destes dois, o intelecto agente não terá imediatamente nenhuma atividade.

425 O que, então, causará efetivamente a inteligência?

Respondem que "o mesmo objeto de acordo com a coisa" produz a inteligência e a volição, e isto enquanto reluz na imagem, iluminado pelo intelecto agente - não efetivamente, mas como que concorrente formalmente em relação ao inteligível.

426 Mas, de que modo é possível à imagem mover o intelecto possível, uma vez que, a virtude imaginativa e o intelecto possível estão na mesma substância da alma, e a imagem não se distingue quanto ao sujeito do intelecto possível, - dizem que a alma pode ser considerada de dois modos, ou de acordo com a essência ou de acordo com as potências. Do primeiro modo, está toda em qualquer parte e não é princípio de nenhuma operação segunda. Do segundo modo, uma certa potência determina para si alguma parte do corpo, enquanto orgânica, outra não, enquanto intelectiva, pois "esta, na medida em que é tal potência" não "está nesta parte do corpo, nem naquela, porque não está em nenhuma", pois "por si não está nem no todo, nem em alguma parte, assim como também não estão as operações que por ela se exercem. Logo, assim como a potência que estivesse em uma parte do corpo distinta da da imagem, poderia ser modificada por aquilo que está na imaginação, assim também a potência que não está determinada à parte na qual está a imagem, mas fora dela - como o que não está mais ali que no pé - poderia ser modificada por aquilo que está na imaginação. Assim é na discussão em pauta, que aquelas potências [intelecto e vontade] não são atadas à matéria e imersas nela, como as outras.

427 [Refutação da opinião] - Contra esta opinião.

O intelecto agente, de acordo com ela, não causa nada que esteja formalmente na imagem, mas somente se faz a remoção do impedimento por um certo contato espiritual deste tipo de luz com a imagem; uma vez feita a remoção por virtude do intelecto agente, se produz a informação do intelecto possível.

428 Disto segue-se que nada na intelectiva - e isto enquanto a intelectiva compreende o agente e o possível - terá, de algum modo, a determinação de ativo, seja como de agente, seja como da razão do agir, em relação a qualquer intelecção ou em relação ao objeto da intelecção e, assim, somente a imagem se porta efetivamente para com a intelecção; ou se houver ali outra eficiência, pela qual ocorra a irradiação ou iluminação sobre a imagem, aquela eficiência será somente do próprio Deus, que criou tal luz no intelecto possível; { logo, nada além de Deus se porta ativamente em relação a qualquer intelecção a não ser a imagem.

429 Isto parece inconveniente, pois avilta muito a natureza da alma. Com efeito, a imagem parece não poder causar no intelecto nenhuma perfeição que exceda sua nobreza, pois o efeito não excede sua causa, mas é deficiente em relação a ela, especialmente o efeito equívoco. Logo, nada é causado somente pela imagem no intelecto, como sustenta esta opinião. Com efeito, toda intelecção ou é mais perfeita que a imagem ou não haverá nada no homem.
(a) }

(a) texto cancelado por Duns Escoto, no lugar do qual está o trecho entre colchetes: logo, ou Deus imediatamente operará em vista de qualquer intelecção ou somente a imagem será a causa de todas ações da intelectiva, tanto das intelecções quanto das volições.

430 Além disso, em segundo lugar, desta posição segue-se que o anjo, no qual não pode ser colocada tal distinção no sujeito, não poderia ter nenhuma intelecção nova, por mais objetos que tenha presentes de modo habitual; até mesmo não podem ter efetivamente nenhuma a não ser a partir de Deus, pois se sustentando o oposto, o intelecto será movido por si, ou o agente e o paciente serão indistintos quanto ao sujeito(a).

(a) Anotação de Duns Escoto: De acordo com a segunda razão contra Godofredo de Fontaines: - parece contra ele, de que modo o animal imagina sem a sensação exterior? O que move ali o órgão para o ato? Nada parece ali distinto quanto ao sujeito, a não ser que sustente a memória sensitiva em um órgão distinto da imagem, ou da imaginação, e que ela move a imaginação para imaginar.

431 Isto parece que ele próprio concede, pois sustenta que "o anjo poder ter nova intelecção" é somente de fé.

432 { Mas isto não é saída. Com efeito, nada do que é de fé é incompatível com uma conclusão que se segue de princípios verdadeiros. Ora, deste princípio "o agente e o paciente são necessariamente distintos quanto ao sujeito", se segue que o anjo não pode ter, por si, alguma intelecção, ativamente. Logo, se o oposto desta conclusão é de fé, aquele princípio do qual se segue esta conclusão será falso. - Isto é mais patente a respeito do "querer": com efeito, consta que o anjo não recebeu imediatamente de Deus o primeiro "Querer o mal"; portanto, ali o agente foi indistinto do paciente quanto ao sujeito.

433 Em terceiro, segue-se que não é preciso sustentar algum hábito no intelecto, pois é necessário e suficiente para "inteligir ordenadamente", segundo esta opinião, que as imagens ocorram ordenadamente e que estas, ao ocorrer, movam ordenadamente o intelecto. Ora, que elas ocorram ordenadamente, isto não pode se dar através de um hábito no intelecto, pois nada no paciente dá ao movente "o mover ordenadamente", - ou, ao menos, podem ocorrer ordenadamente através de um hábito na imaginação, sem qualquer hábito no intelecto; portanto etc.

434 Confirma-se: com efeito, assim, segundo estes, nega-se o hábito na vontade, pois ela se move facilmente conforme o intelecto; logo, por semelhança, já que o intelecto é movido pelas imagens naquele modo no qual ocorrem, segundo eles, é suficiente o hábito na imaginação para que movam ordenadamente. - Estes três argumentos considero terem peso.[##428-429,430-432,433-434]

435 Mas há também outros argumentos contra eles. Primeiro (a) : } se a imagem causa toda a inteligência efetivamente e a causa natural não age senão de acordo com aquela natureza pela qual está em ato, a imagem nunca causará ação alguma no intelecto senão conforme à imagem e, assim, nunca causará uma composição falsa, contrária às razões dos extremos cujas imagens estão na capacidade imaginativa; ou, se de algum modo é possível, pois como respondem "através de um dos opostos conhecido, o seu oposto pode ser conhecido", isto não ocorre senão porque através de uma composição verdadeira é possível conhecer que a oposta é falsa; mas, acaso aquela imagem causará alguma inteligência falsa tanto quanto a verdadeira, ou ao contrário? - E se disseres que a imagem representa os objetos falsamente, e assim causa uma inteligência falsa no intelecto, - segue-se que permanecendo a mesma imagem, ela nunca pode causar um assentimento oposto e, assim, o intelecto não poderá apreender a mesma composição ora como verdadeira, ora como falsa.

(a) Texto cancelado por Duns Escoto, no lugar do qual está o trecho entre colchetes : Esta resposta não parece de cristão, mas pura e simplesmente de filósofo pagão, - já que muito de novo sabe, e é bem-aventurado em sua operação. em terceiro.

436 Além disso, { em segundo lugar }, "a inteligência" é segundo o Filósofo uma ação imanente.

437 Respondem que "inteligir" de acordo com o modo de significar gramatical significa ação e "ser inteligido" afecção; entretanto, de acordo com a coisa "inteligir" é afecção e "o que é inteligido" é agente. - { Ora, o que o "inteligir" comporta de ação? Dizem que } "inteligir" não significa algo que tenha "ser" no sujeito, em si e absolutamente, mas, por assim dizer, tendente para um outro como para um objeto ou como para um termo; "e já que compete à ação proceder do agente e tender para o paciente, então tais perfeições" - que na coisa são afecções, isto é, permanentes naquilo que é denominado por elas a modo de ação - "são ditas serem ações imanentes".

438 Contra. O Filósofo, distinguindo ação de produção, na Ética a Nicômaco, 1.I e VI e na Metafísica, 1.IX, atribui princípios diversos e próprios à ação e à produção, o que não seria preciso se entendesse que aquilo que classifica como ação, fosse afecção, pois então não seria preciso lhe atribuir um princípio ativo próprio. Com efeito, não seria preciso que a prudência fosse ativa, assim como a arte é hábito produtivo, se a ação nada fosse senão uma certa forma recebida em outro, como naquilo que é dito agente.

439 Além disso, { em terceiro lugar }, o hábito não é colocado precisamente para ser afetado e, sobretudo, no passivo sumamente disposto para forma. Com efeito, não é preciso que algo, que em si é sumamente disposto ao receber, seja tornado apto para receber. Ora, o intelecto é sumamente disposto para qualquer inteligência, pois não tem nada contrário; logo, não seria preciso pôr nenhum hábito no intelecto, se fosse tão somente passivo em relação à inteligência. - Prova-se a primeira proposição, pois o hábito é "do que usamos quando queremos" e o hábito "aperfeiçoa o possuidor e torna boa sua obra" etc., Ética a Nic., 1.II. Tudo isto atribui alguma atividade ao hábito.

440 Além disso, { em quarto lugar }, de que modo o intelecto discorreria, silogizando e argumentando, se a imagem causasse toda inteligência? Com efeito, não parece inteligível de que modo as imagens que ocorrem causam todo discurso.

441 Além disso, { em quinto lugar }, de que modo serão causadas as intenções lógicas ou as relações de razão? Com efeito, se as imagens causa toda inteligência, qualquer intenção causada por elas será real, pois é dita intenção real, aquela que é causada imediatamente pela coisa ou pela espécie representante da coisa em si. Logo, nenhuma inteligência causará intenções lógicas ou relações de razão, pois o intelecto por nenhum ato seu poderá comparar um objeto com outro, comparação que causa a relação de razão ou a intenção segunda no objeto.

442 { Confirma-se, pois o intelecto, comparando a com b, de acordo com tal referência, que lhes compete por natureza da coisa, não causa uma relação de razão, por exemplo, quando os compara enquanto diferentes, ou enquanto contrárias, ou enquanto todo e parte, ou algo semelhante. Logo, somente por aquela comparação é causada a relação de razão, a qual não é consequência dos extremos, pela natureza dos extremos, nem no "ser" nem no "ser conhecido". Logo, os extremos não são causa daquele ato comparativo. }

443 Além disso, { em sexto lugar }, de que modo o intelecto reflete sobre seu ato(a) e de que modo isto estará no poder da potência daquele que reflete? Com efeito, se a imagem, causando alguma inteligência, tem naturalmente que causar a reflexão sobre aquela inteligência, por igual razão, também a reflexão da reflexão e assim ao infinito, como diz Agostinho, Sobre a trindade, 1.XV, cap.12 ou 31. Ora, se não tem que causar a reflexão, mas somente o ato absoluto, e depois ocorre outra imagem, não parece poder ser indicada a razão de como poderia haver alguma reflexão

sobre algum ato. (b)

(a) anotação de Duns Escoto : O ato é objeto de um segundo ato, logo move o intelecto para ele e está nele, logo, etc.

(b) texto cancelado por Duns Escoto : Além disso, de que modo isto não avilta a alma, a saber, que a imagem cause assim efetivamente toda sua ação natural - que é perfeição natural de tão perfeito ente ? Com efeito, parece que a imagem não pode causar no intelecto nenhuma perfeição que exceda sua nobreza, pois o efeito equívoco não pode exceder a causa equívoca, mas lhe é deficiente. Logo, nada causado tão somente pela imagem, como pela causa ativa total - como sustenta esta posição "a respeito da inteligência" - pode ser mais perfeito que a imagem, mas mais imperfeita que ela e, assim, não haverá nenhuma "perfeição, isto é, "perfeição maior", no homem que a própria imagem, o que é absurdo.

444 (Destas seis últimas razões, a primeira [#435] não é cogente contra eles, pois investiga uma dificuldade comum à toda opinião. Com efeito, se afirmamos que a causa ativa da inteligência é a imagem ou a espécie inteligível ou o intelecto - como qualquer um destes é um princípio natural de agir, não livre - igualmente sempre pode ser perguntado de que modo os opostos podem ser causados no intelecto, visto que agora há uma opinião verdadeira ou ciência de algo, mas depois há uma opinião falsa ou erro sobre o mesmo.

445 A segunda [#436 e 438] não é cogente, pois se sustenta que a prudência é princípio ativo por causa de outro ato, que é "ação", para o qual, o seu próprio ato se estende como a regra para o regulado, assim como o ato próprio da arte se estende para outro ato, que é a "produção", ainda que, nenhum dos dois hábitos seja princípio propriamente ativo em relação a seu ato.

446 Por isto, em relação ao terceiro [#439], pois o hábito inclina o passivo como a forma anterior a uma posterior conveniente, assim como em outro lugar é dito a respeito do hábito; com efeito, ainda que o passivo seja de si sumamente disposto pela remoção do oposto, não pela aposição do conveniente. - Aquilo da Ética a Nicômaco, 1.II, "torna bom etc.", deve ser entendido não que torna efetivamente, mas inclinativamente.

447 O quarto [#440] coincide com o terceiro [##433-434] considerado de peso, a saber, de que modo o hábito dispõe que as imagens ocorram ordenadamente no discurso, a não ser que se coloque aquele hábito na capacidade imaginativa, não no intelecto? - O que talvez concederia.

448 O sexto [#443] não pergunta senão de que modo está em nossa poder que tenhamos uma inteligência através de outra e pelo que é conhecido o ato sobre o qual refletimos. O primeiro, ao menos, é por causa da vontade. E o segundo também é pelo vestígio deixado pelo ato (ou de outro modo pela imagem, que primeiro mostra o objeto; mas, em segundo, é causado pelo objeto; mas não é necessário que o próprio ato cause a inteligência da inteligência, a

sobre algum ato. (b)

(a) anotação de Duns Escoto : O ato é objeto de um segundo ato, logo move o intelecto para ele e está nele, logo, etc.

(b) texto cancelado por Duns Escoto : Além disso, de que modo isto não avilta a alma, a saber, que a imagem cause assim efetivamente toda sua ação natural - que é perfeição natural de tão perfeito ente ? Com efeito, parece que a imagem não pode causar no intelecto nenhuma perfeição que exceda sua nobreza, pois o efeito equívoco não pode exceder a causa equívoca, mas lhe é deficiente. Logo, nada causado tão somente pela imagem, como pela causa ativa total - como sustenta esta posição "a respeito da inteligência" - pode ser mais perfeito que a imagem, mas mais imperfeita que ela e, assim, não haverá nenhuma "perfeição, isto é, "perfeição maior", no homem que a própria imagem, o que é absurdo.

444 (Destas seis últimas razões, a primeira [#435] não é cogente contra eles, pois investiga uma dificuldade comum à toda opinião. Com efeito, se afirmamos que a causa ativa da inteligência é a imagem ou a espécie inteligível ou o intelecto - como qualquer um destes é um princípio natural de agir, não livre - igualmente sempre pode ser perguntado de que modo os opostos podem ser causados no intelecto, visto que agora há uma opinião verdadeira ou ciência de algo, mas depois há uma opinião falsa ou erro sobre o mesmo.

445 A segunda [#436 e 438] não é cogente, pois se sustenta que a prudência é princípio ativo por causa de outro ato, que é "ação", para o qual, o seu próprio ato se estende como a regra para o regulado, assim como o ato próprio da arte se estende para outro ato, que é a "produção", ainda que, nenhum dos dois hábitos seja princípio propriamente ativo em relação a seu ato.

446 Por isto, em relação ao terceiro [#439], pois o hábito inclina o passivo como a forma anterior a uma posterior conveniente, assim como em outro lugar é dito a respeito do hábito; com efeito, ainda que o passivo seja de si sumamente disposto pela remoção do oposto, não pela aposição do conveniente. - Aquilo da Ética a Nicômaco, I.II, "torna bom etc.", deve ser entendido não que torna efetivamente, mas inclinativamente.

447 O quarto [#440] coincide com o terceiro [##433-434] considerado de peso, a saber, de que modo o hábito dispõe que as imagens ocorram ordenadamente no discurso, a não ser que se coloque aquele hábito na capacidade imaginativa, não no intelecto? - O que talvez concederia.

448 O sexto [#443] não pergunta senão de que modo está em nossa poder que tenhamos uma inteligência através de outra e pelo que é conhecido o ato sobre o qual refletimos. O primeiro, ao menos, é por causa da vontade. E o segundo também é pelo vestígio deixado pelo ato (ou de outro modo pela imagem, que primeiro mostra o objeto; mas, em segundo, é causado pelo objeto; mas não é necessário que o próprio ato cause a inteligência da inteligência, a

não ser quando a vontade ordena) : logo , tendo aquele sido deixado, pode se ter o ato reflexo através dele, como ato elícito, com a vontade ordenando, e pode não se ter , com a vontade mandando outra intelecção.

449 O quinto [## 441 e 442] parece que deve ser considerado de peso, se "nenhuma comparação é relação de razão a qual os extremos causam naturalmente no intelecto", pois se esta proposição é verdadeira, então , ainda que as intelecções dos simples comparados sejam causadas por eles, aquela comparação que está no ato de comparação, pelo qual é causado no extremo a relação de razão, não o é. Pode-se dizer que uma referência se segue dos extremos na coisa e que ela se segue no conhecimento dos extremos conhecidos , por exemplo, a contrariedade, ou algo de semelhante, e esta é real; outra não se segue dos extremos na coisa, nem necessariamente no conhecimento, - entretanto, os mesmos extremos podem causar o ato comparativo, como ato elícito, quando a vontade ordena : ora, tendo sido causado o ato comparativo segundo tal referência que não é consequência dos extremos na coisa, é causada a relação de razão . }

[C- Da terceira e quarta opinião]

450 [Terceira opinião] - A terceira opinião sustenta que o inteligível , enquanto simplesmente presente ao intelecto, não através da espécie inteligível , mas através da imagem , enquanto é iluminada pelo intelecto agente, está assim simplesmente presente ao intelecto possível como na memória e, quando move para o ato de entender, está ali como na inteligência, cujo conhecimento tem como termo o próprio objeto; e quanto a estes dois, o intelecto é passivo , a saber, tanto enquanto é memória , tendo o o objeto simplesmente presente ,quanto enquanto é inteligência, movida pelo objeto assim presente ao primeiro ato de entender. Ora, o intelecto, colocado em ato primeiro, pela penetração natural, pode escavar em tudo "o que é" e percorrer a respeito, compondo e dividindo as diferenças convenientes com o dividido e, assim, inquirir o "o que é" em relação à intelecção "simples" e o "por quê" em relação à complexa, como em relação às conclusões sabíveis; e neste discurso, o intelecto na medida em que discorre é ativo, entretanto, na medida em que concebe, é passivo.

451 [Quarta opinião] - Este mesmo doutor parece retratar e corrigir em outro lugar esta posição a respeito "da afecção em relação aos primeiros conhecimentos simples e confusos" e "da ação em relação aos conhecimentos distintos investigados" , onde perguntando sobre o princípio ativo das ações vitais - a saber da sensação e da intelecção - sustenta que aquele princípio é algo no próprio animal e não um objeto externo. Sustenta assim também no sentido que a espécie impressa no órgão somente inclina e, inclinando, excita a potência e como que a evoca para sua própria operação; assim, a imagem na capacidade imaginativa inclina o intelecto de modo que o "intelecto inclinado" esteja em disposição última para efetivar a intelecção, como sua

própria operação.- E, em favor desta posição, aduz ali uma razão, em favor destas ações, que são vitais e que "nenhuma ação transcende a perfeição do agente" e outra a respeito da ação que permanece no agente, - e estas são ações próprias e denominam propriamente o próprio agente, assim como o "luzir" está para o próprio luzente, não o "iluminar". Com isto concorda a razão de Agostinho de que a alma "forma em si imagens dos conhecidos". Três razões [##409, 412 e 408] que foram anteriormente aduzidas em favor da primeira opinião.

452 [Contra ambas opiniões] Nenhuma destas duas opiniões parece ser verdadeira, nem a retratada nem a retratante. Não a retratada [450], pois, ou o intelecto, colocado em ato de acordo com o primeiro conhecimento confuso, por sua virtude, é ativo em relação à inteligência segunda, ou por virtude do próprio primeiro conhecimento confuso. Se por sua virtude, não parece razoável que alguma causa possa ser ativa em relação ao mais perfeito, em alguma espécie, e não possa, de modo algum, ser ativa em relação ao mais imperfeito de mesma razão; ora, as inteligências confusa e distinta do "branco" parecem ser inteligências da mesma razão, pois do mesmo objeto; logo parece inconveniente que o intelecto possa ser de si causativo em relação à segunda inteligência, que é mais perfeita e não em relação a primeira. - Mas, se disseres que, em relação ao ato segundo, é ativo por força do ato primeiro, - contra: o ato mais imperfeito não pode ser razão formal de causar o ato mais perfeito, pois assim não haveria de onde ser provado que Deus é o ente perfeitíssimo, se o efeito pode exceder sua causa total em perfeição; ora, o conhecimento distinto é mais nobre que o conhecimento confuso; logo, aquele "confuso" não é razão formal de efetivar ou de causar aquele "distinto".

453 Também a opinião retratante [451] não parece ser verdadeira, pois pergunto: o que deve ser entendido por "inclinação"? Ou que alguma forma está no intelecto, através da qual seria inclinado, ou nada. Se nada, não se inclina mais agora do que antes se inclinava. Se algo, ou é um ato de inteligir - e então o oposto do posição deles, pois o objeto causará o ato - ou é algo anterior ao ato de inteligir, como a espécie, a qual eles negam.

454 { Resposta: não é um hábito, nem um ato, nem uma espécie, mas algum quarto. - Contra. Ainda que isto pareça imediatamente inconveniente, argumenta-se assim: Seja aquilo "a"; ou toda virtude ativa em relação a inteligência está no intelecto sem isto, ou não. Se sim, o intelecto é capaz "desta inteligência" sem isto e, assim, de toda determinação requerida (pois esta, enquanto esta, é a mais determinada) e assim, por causa de nada será necessário; se não, "a" dá a virtude ativa - total ou parcial - ao próprio intelecto, e assim, não será tal ação do intelecto ou de dentro, como do princípio ativo total. }

455 Além disso, nas causas ordenadas, a inferior não inclina a superior, mas ao contrário(a); ora, em relação à inteligência, a parte intelectiva é causa superior à espécie de algum objeto, como será patente na questão seguinte; logo, o objeto não inclina o intelecto.

(a) Anotação de Duns Escoto : Mas isto é falso, pelo contrário ambos inclinam ambos, - exemplo: o hábito inclina a potência .

[D.-Da quinta e sexta opinião]

456 [Quinta opinião] - A quinta opinião sustenta que a espécie do objeto no intelecto, ou o próprio objeto presente em si, é geradora ou razão formal de gerar o conhecimento atual no intelecto, e o próprio intelecto se porta apenas como material aí, informado por aquela espécie ou tendo um objeto suplente no lugar da espécie.

457 Em favor disto argumenta-se assim: do Comentário 5 ao Sobre a alma, 1.III, "o intelecto está para as formas universais assim como a matéria prima para as formas individuais"; e em outro lugar, "a alma é o que há de infimo no gênero dos inteligíveis assim como a matéria no gênero dos entes"; do Sobre a alma, 1.II e Física, 1.VIII, "o intelecto antes do hábito está em potência essencial assim como a matéria antes da forma"; e do Sobre a alma, 1.III, "o intelecto antes do inteligir não é nada daqueles que são". De tudo isto, se conclui que a potência do intelecto, em relação ao inteligível, é puramente potencial; ora, o puramente potencial não pode ser princípio ativo de nenhum ato, a não ser que informado por alguma forma; - e então a forma será o princípio formal.

458 Argumenta-se também que a própria forma, que é o princípio de agir, é semelhança, pois assim como a produção se dá formalmente através da forma pela qual o produtor é assimilado ao produto, assim também a ação parece se dar através daquela forma pela qual o agente é assimilado ao objeto, - e assim aquela semelhança será razão formal de agir.

459 Em favor disto também se acrescenta que o agente indeterminado não pode fazer uma ação determinada, ou acerca de um objeto determinado, a não ser que seja determinado; o intelecto de si é indeterminado a todo inteligível e a toda inteligência; logo, para que entenda, requer-se alguma determinação: não há esta senão por alguma espécie, - logo, a espécie inteligível é princípio determinativo.

460 [Sexta opinião] - A sexta opinião - que dá no mesmo, quanto à conclusão desta questão - é que o próprio conhecimento atual gerado, seja no sentido, seja no intelecto, é a espécie; e então, como a razão formal de gerar "a espécie atual que é dito conhecimento atual" é a razão do objeto ou da espécie do objeto na memória, então segue-se, quanto a esta questão, que a razão formal de gerar o conhecimento atual é o próprio objeto ou alguma espécie na virtude do objeto. E isto assim: quando o objeto está presente em si, por ele é gerada a espécie, que é a inteligência, mas quando não está presente em si, mas através da espécie na memória, então por esta espécie ou pela virtude desta es-

pêcie será gerada outra , que será a intelecção.

461 Em favor desta opinião, na medida em que diz que a espécie inteligível é o conhecimento atual, é apresentado Agostinho, Sobre a trindade, 1.XI, cap. 2, onde pretende que "aquela informação que é chamada "visão" é gerada somente pelo corpo que é visto"; ora, o que é gerado somente pelo corpo é a espécie; logo, aquela espécie é a visão, segundo Agostinho.

462 Isto mesmo é provado, em segundo lugar, pelo Fildsofo no Sobre a alma, 1.II, que pretende que a emissão do som e a audição são o mesmo, pois o ato do ativo e do passivo é o mesmo, de acordo com o mesmo, na Física, 1.III; ora, "a emissão do som em ato" causa a espécie do som no ouvido; logo, esta espécie causada é o mesmo que a audição e assim, a espécie sensível e a emissão do som é o mesmo.

463 [Contra ambas opiniões] - A conclusão destas duas últimas opiniões é refutada por certos argumentos feitos contra a segunda opinião [#422] : de fato , o efeito equívoco não pode exceder em perfeição a causa equívoca, mas é necessariamente deficiente em relação a ela; a intelecção seria efeito equívoco da espécie inteligível, se fosse causada somente por ela e , assim, seria pura e simplesmente mais imperfeita que a espécie inteligível, o que não é verdadeiro.

464 { esta razão - que foi a primeira [#429] contra segunda opinião - é menos evidente contra estas [últimas], pois a espécie inteligível é mais nobre que a imagem. A segunda e a terceira razão contra a segunda [##430-432 e 433-434] não são contra estas [últimas]. - As outras seis razões , as quais não considere de peso contra a segunda , podem ser aqui apresentadas: de fato, primeiro (a), } o hábito não parece necessário, como foi argumentado ali [#439], -semelhantemente, segundo, de que modo se produziria o discurso [#440] ? - Terceiro, de que modo a reflexão [#443] ? - Quarto , de que modo seriam causadas as relações de razão ou as intenções lógicas[##441-442] ? Quinto, de que modo se produziria o complexo falso, ao qual se assentiria como verdadeiro, se somente a espécie inteligível, gerada da imagem, fosse a razão formal de toda intelecção [#435]? - { Sexto, de que modo haverá ação imanente [##436 e 438] ?

(a) texto cancelado por Duns Escoto :semelhantemente.

465 Três meios contra estas [quinta e sexta opinião] são acrescentados, mesmo não devendo muito ser consideradas de peso. O primeiro é este (a): } a espécie seria deste modo mais potência intelectiva que o intelecto e assim, ela própria separada teria o mesmo ato , assim como o calor separado esquentaria.

(a) texto cancelado por Duns Escoto :semelhantemente.

466 Semelhantemente , "inteligir" assim não parece uma perfeição própria do intelecto, pois nada parece estar essencialmente ordenado para aquela operação para a qual, ou para seu princípio, está em potência de contradição, como para o acidente por aci-

dente, assim como "esquentar" não parece perfeição própria da madeira, pela qual a madeira está para o calor, assim como para o acidente por acidente; ora, estaria assim o intelecto, segundo aquela opinião, para a espécie inteligível, a qual seria princípio de inteligência; logo etc.

467 Semelhantemente, { em terceiro lugar } , tanto no sentido quanto no intelecto, dado o mesmo representante, a maior atenção faz um ato mais perfeito. Com efeito, o mesmo, tendo a mesma espécie inteligível ou imagem, entende mais perfeitamente aquilo para cuja inteligência mais se esforça, e menos quando menos. Assim também no sentido, estando o mesmo objeto presente e na mesma luz, algo é visto mais perfeitamente por causa da maior atenção no ver. E também patente, a partir disto, que às vezes a visão é mais ferida por causa da maior atenção, até mesmo, permanecendo o resto na mesma, um olho mais atento poderia ser muito ofendido na visão de algo na qual outro seria menos ofendido, como é patente pela experiência. Também é patente segundo Agostinho, Sobre a trindade, l.XI, cap.2, "no atento, as espécies permanecem muito depois da visão", - as quais não permanecem no olho, não atento o sentido.

468 { Pode se dizer [contra #465] que "a potência intelectiva" é aquela na qual entendemos, ora entendemos nela enquanto ela possui formalmente a inteligência: a espécie não é naturalmente capaz de tê-la, nem é razão de tê-la. - O acrescentado que "separada teria ato", se se entende "ter" subjetivamente, é patente que não vale; se efetivamente, - resposta: não há um passivo no qual aja, principalmente se não é naturalmente o princípio de agir em outro, pois não é princípio de produzir, mas somente de ação imanente no mesmo sujeito com ela.

469 Contra o segundo [#466] pode-se dizer que aquela maior, "nada parece ser essencialmente ordenado" etc., é falsa naqueles que não podem por si atingir o fim ao qual estão ordenados, mas somente por uma ação extrínseca, do que lhes dá algum acidente, através do qual operem e atinjam seu fim - e assim é acerca do intelecto.

470 Contra o terceiro [#467] : aquela atenção é da vontade, a qual quando se aplica veementemente a algum objeto, a potência cognitiva inferior sofre com mais veemência daquele objeto; e, portanto, conhece mais perfeitamente, ainda que não aja para aquele ato. }

471 [Refuta-se especialmente a sexta opinião] - Mas contra a segunda [#460] destas opiniões (que é a sexta do conjunto) argumenta-se especialmente que ela é falsa, tanto no sentido quanto no intelecto. - No sentido, porque se aquela espécie que está na visão for alguma da mesma natureza que aquela que está no meio, aquela que está no meio será formalmente visão; logo, o meio, que a tem formalmente, será formalmente vidente. Se, no entanto, além desta espécie no visto, a qual é colocada na visão, houver uma, de natureza distinta dela, e outra, da mesma natureza que aquela que está no meio, ter-se-á o pretendido - que, ainda que aquilo que está na visão seja chamado espécie, há um outro algo

anterior a isto no olho e de outra natureza: e isto geralmente é chamado espécie e, assim, a espécie propriamente dita difere da visão.

472 Se disseses que a espécie no meio difere da espécie no olho por causa da recepção diversa, - isto é nulo, pois assim como a brancura é da mesma natureza no cavalo e na pedra e, portanto, ambos são formalmente brancos segundo a mesma determinação de branco, assim se aquela qualidade que é dita espécie for da mesma natureza no olho e no meio, se ela de si for formalmente visão, a visão formalmente estará em ambos: e em qualquer um em que está a visão formalmente, este é formalmente vidente.

473 Também o intento principal é patente, pois no olho cego, guardando ele a mesma composição que antes, a espécie é causada; semelhantemente, no olho do que dorme, de contrário, ele não seria excitado por algo, por excelência visível, presente; nem também, por outro lado, o ouvido seria excitado por algo, por excelência sonoro, a não ser que estivesse previamente no ouvido - no entanto, nestes não há visão. - Assim também no olho bem disposto, é recebida alguma espécie da mesma natureza que aquela que está no meio, pelo fato de que o próprio órgão tem disposição semelhante à do meio, por causa da transparência de ambos - do Sobre a alma, l.II - e ela não será visão formalmente (a), mas anterior à visão.

(a) texto cancelado por Duns Escoto : pois se por meio dela for [visão], ela seria outra.

474 Que no intelecto seja falso, é patente reunindo algumas sentenças dos que assim opinam. Com efeito, sustentam que na visão beatífica, não há nenhuma espécie distinta da essência divina, e que a bem-aventurança consiste essencialmente somente na visão; acrescenta esta sentença de que "a visão é formalmente uma espécie" e se segue que nossa bem-aventurança será formalmente a essência divina (b). Logo, se esta conclusão é inconveniente, ou neguem aquela premissa de que "a visão é uma espécie", ou sustentem que a essência divina tem alguma espécie distinta de si ou que a bem-aventurança consiste essencialmente em algo distinto do ato de visão.

(b) texto interpolado: Prova: "a bem-aventurança" é formalmente visão segundo eles, e a "visão" formalmente é uma espécie segundo eles; portanto a espécie é formalmente a essência divina.

475 (Resposta: onde "a espécie inteligível" é distinta do objeto, ela é a intelecção, mas onde a espécie não é distinta do objeto, aí a intelecção não é o objeto; negariam, portanto, que na bem-aventurança a espécie é distinta do objeto e do ato, mas não se nega que a bem-aventurança é distinta do objeto.

476 Contra: de nenhum objeto há uma "espécie inteligível" distante senão somente a intelecção, segundo estes; logo, daquele objeto do qual a intelecção é distinta, dele há "espécie inteligível" - logo, devem também conceder a espécie na visão de Deus,

assim como na intelecção de qualquer outro objeto.

477 Nota a respeito da relação da ciência com o objeto:

Note que da intelecção para o objeto, enquanto este é motivo do intelecto, ou mais propriamente, enquanto é causativo da intelecção, há uma relação pertinente ao segundo modo dos relativos, como do filho para o pai ou do calor gerado para o gerador; também a relação do intelecto, enquanto móvel, para o objeto, como para o movente, pertence ao segundo modo, como a relação do aquecível ao aquecedor.

478 Mas, além destas relações do segundo modo, há outra relação da intelecção para o objeto, como do terminado ao terminante. Com efeito, a intelecção não se dá somente a partir do objeto, como a partir da causa eficiente, total ou parcial, mas está para o objeto como para o terminante, ou como acerca do que ela é.

479 A diferença entre estas relações é patente, pois ambas se dão uma e sem a outra: a primeira [#477], sem a segunda [#478] no calor gerado, a segunda sem a primeira na intelecção da pedra, se fosse produzida em mim imediatamente por Deus. A primeira não é idêntica, pois o mesmo absoluto poderia ser produzido por outra causa; a segunda parece idêntica, pois nenhum ato que diz respeito naturalmente a um objeto poderia ser o mesmo e não ser terminado no mesmo objeto. A segunda não diz respeito a alguma causa como causa, pois postas todas as causas, requer-se além disso, em tal ato, algo terminante. Também é patente por divisão: não é forma, nem eficiente, é patente; não é fim, pois o objeto, enquanto é o primeiro acerca do qual o ato se dá, não é o amado por causa do qual o ato é efetivado; nem é matéria - com efeito, é "acerca", sem "em" e "de". - A segunda pode ser considerada do terceiro modo, não porque seja relação de medido, mas porque semelhante a esta, pois não recíproca: com efeito, o ato requer universalmente aquilo acerca do qual se dá, e não ao contrário; e a relação de medido não é a única do terceiro modo, mas toda relação de semelhante, a saber, toda relação não recíproca, dentre as quais está a do terminado ao terminante - como dissemos; entretanto, também aqui concorre, entre os mesmos absolutos, a relação do medido para a medida, mas esta pode ser considerada como formalmente distinta daquela relação de terminado.

480 Contra o terceiro e quarto: de que modo há, para algo, uma relação idêntica "não para causa" a não ser que dependa essencialmente de uma não-causa e, assim, as quatro causas não seriam suficientes para o ser da coisa? Além disso, pode não ser existente em ato, de que modo então se trata de uma relação idêntica?

481 Estes dois parecem concluir que a intelecção é alguma forma absoluta assim como a brancura. Com efeito, é patente que ela é causável imediatamente por Deus; logo, não depende essencialmente somente deste; também quando o objeto causa, não depende idênticamente, pois a mesma poderia ser causada a partir de ou-

tro (frequentemente até diz respeito ao não-ente).

482 E se disseses que "é ente na espécie", argumenta-se a respeito da espécie, que é forma absoluta (ou processo ao infinito), e que ela não é objeto terminante, mas aquilo do qual é. Como fica então o que o Fildsofo diz na Física, l.VII e outras sentenças a respeito dos hábitos (a) ? Como se trata então de uma relação idêntica, já que pode não ser existente em ato, ou mesmo de uma relação real, já que não há termo?

(a) Aristóteles, Física, l.VIII, c. 3, 246a -246b:" ...com efeito, os hábitos são virtude e malícias, ora, toda virtude e malícia é para algo " e 247a-247b : "com efeito, o sabedor é dito "para algo" ao máximo, sendo isto manifesto; com efeito, o que cabe à ciência não é produzido segundo nenhuma potência nos moventes, mas segundo algum existente: de fato, recebemos a ciência universal daquilo do que há experiência em parte.

483 Além disso, a diferença destas relações é sustentada, pois o intelecto às vezes encontra seu termo no inteligir uma relação pela qual não é movido, por exemplo, o intelecto divino para a criatura ou para as relações intrínsecas ou atributos (a), quando, no entanto, somente a essência move para a inteligência, de outro modo, o quê seria o objeto primeiro dele?

(a) Anotação de Duns Escoto: é falso a não ser que secundário.

484 Contra: assim, a inteligência de Deus teria relação real com a criatura ou com outro objeto; além disso, em segundo lugar, por quê um "uno" movente é mais requerido que um "uno" terminante para a unidade do ato?

485 Em relação ao primeiro destes dois [#484] : por quê uma relação do terceiro modo não pode ser somente de razão, como aquela do segundo, pela qual se diz que a essência divina move seu intelecto e ao contrário? - e assim não há diferença dos modos de Aristóteles de acordo com o "ser" da coisa e o de razão, mas de acordo com o recíproco e o não-recíproco: e se recíproco de acordo com o quando e o qual - substancial ou accidental, em ato primeiro ou segundo, - de modo que qualquer modo pode ser umas vezes real, outras de razão? }

[II - Opinião própria]

486 Em relação à questão, respondo que a inteligência atual é algo não perpétuo em nós, mas possui "ser" depois do "não-ser", como experimentamos. Disto, é preciso sustentar alguma causa ativa e, de algum modo, em nós, caso contrário, não estaria em nosso poder inteligir quando quisermos, o que é contra o Fildsofo no Sobre a alma, l.II.

487 Ora, é visível aqui que é preciso que a alma e o objeto presente concorram, e isto na espécie inteligível, como foi dito na questão precedente [Ordinatio I, d. 3, p. 3, q. 1, #370], pois de outro modo não está presente enquanto inteligível em ato, falando do sensível e do objeto material.

488 Digo então que a causa total ativa desta inteligência não é o objeto, nem em si, nem em sua espécie, como é visível pela { primeira razão (a) } contra { a segunda (b) } opinião [#429], - também porque então a imagem [imago] não poderia ser salva da mente enquanto é mente, pois nada da própria mente teria razão de genitora.

(a) texto cancelado por Duns Escoto: razões.

(b) texto cancelado por Duns Escoto: quinta e sexta.

489 Nem a causa total da inteligência é a alma intelectiva, ou algo formalmente dela; - pela { razão apresentada a respeito das quatro causas (a) } contra a primeira opinião [#414]; { razão que explica a razão do Filósofo no Sobre a alma, l. II, à qual se alude ao argumentar em relação a principal quanto à primeira parte [#401] (b) }.

(a) texto cancelado por Duns Escoto: razões apresentadas.

(b) Anotação de Duns Escoto: o sentido é primeiro, não presumindo nada antes dele ser acabado.

Também outras probabilidades são acrescentadas em favor disto [#489] :

490 Primeira (a), } porque assim o ato não seria uma semelhança o objeto, - { segunda, porque } não se distinguiria essencialmente por causa da distinção do objeto, pois a distinção essencial não surge daquilo que não é causa.

(a) texto cancelado por Duns Escoto : e também.

491 { Em terceiro lugar, } pois não haveria pura e simplesmente uma inteligência mais perfeita do inteligível mais perfeito, suposto um esforço igual da parte do intelecto, daqui e dali, o que não é verdadeiro, pois suposta uma causa total operando mais eficazmente, segue-se uma ação mais perfeita; - e assim, se a alma fosse a causa total, onde quer que ela de sua parte agisse mais perfeitamente e com maior esforço, produziria uma inteligência mais perfeita: e assim "a inteligência de Deus" não seria mais perfeita que "a inteligência da mosca", o que é contra o Filósofo - Ética a Nicômaco, l. X, - que coloca a felicidade na especulação do objeto perfeitíssimo.

492 Parece também, { em quarto lugar }, que assim haveria uma atividade infinita no intelecto, na medida em que o intelecto é ativo em relação a todas inteligências, pois para uma inteligência é requerida alguma perfeição na causa daquela inteligência e para uma outra inteligência de outra determinação é requerida tanta

perfeição ou maior, { pois contém virtualmente duas perfeições das causas próprias, aqui e ali; } logo, tendo esta e aquela será mais perfeita que tendo só aquela e tendo, assim, infinitas tais como causa total, é infinito em perfeição (a).

(a) anotação de Duns Escoto: Semelhantemente, parece poder ser argumentado a respeito da causalidade parcial em relação aos infinitos; procurar nas Collationes Parisienses.

493 Semelhantemente, { em quinto lugar }, não se veria de que modo alguma ciência estaria toda contida virtualmente no objeto, se somente a alma intelectiva tivesse causalidade em relação ao ato e ao hábito(a). - { Destas cinco probabilidades [##490-493], a terceira e a quarta [## 491 e 492] podem ser consideradas de mais peso.

(a) Anotação de Duns Escoto: Em favor da atividade do intellecto, ao menos parcial, note os três primeiros (1), - caso contrário: - de que modo a imagem [imago] na mente (2); - o intellecto mais aviltado por outra causa (3); - a atenção não ajudaria (4); - de que modo a reflexão; - de que modo a relação de razão; - de que modo o discurso (5).

Que não seja causa total ativa (6): - argumento do Sobre a alma, 1.II (7) e aí também no Sobre a alma, 1.II: "a emissão do som e a audição é o mesmo ato" (8); - "o mais perfeito do mais perfeito" (9); - infinidade (10).

Entre estes seis argumentos (11) - dos quais três (12) provam que não somente o objeto causa (13) e outros três (14) provam que não somente a alma causa (15) - principalmente dois são de maior peso: a saber, em favor da primeira parte (16), que a causa equívoca é mais nobre que o efeito (17), - em favor da outra parte (18), a respeito das quatro causas (19). Colocando na balança, o primeiro (20) parece mais fraco que o segundo (21); também, dois estão ao lado do primeiro (22), que são tomadas de Agostinho a respeito da imagem [imagine] e da atenção (23) - desta atenção fala no Sobre a trindade, 1.XI, cap. 2 (24), e em outro lugar (25) une o genitor à prole (26) - digo, estes que estão ao lado do primeiro parecem mais fracos que os que estão ao lado do segundo (27), a saber "da diferente perfeição dos atos" (28) e "da infinidade da atividade na potência intelectiva" (29): logo, a segunda conclusão (30) é mais certa.

[(1) a saber, o primeiro: "inteligimos quando queremos", #486; o segundo: "a causa equívoca é mais nobre que o efeito", #429; o terceiro: "a razão de genitora na mente enquanto é mente, #488. (2) #488. (3) ##488 e 429. (4) ##467 e 470. (5) #464. (6) a saber, "que o intellecto não seja causa ativa total, note ". (7) ##489 e 401. (8) #402. (9) #491. (10) #492. (11) a saber, entre a seis que devem ser notados. (12) a saber, o primeiro, o segundo e o terceiro. (13) ##486 e 488. (14) a saber, quarto, quinto e sexto. (15) ## 489, 491 e 492. (16) a saber, "que não só o objeto causa". (17) é segundo na ordem; v. nota 1, ## 429 e 463. (18) a saber, "que não só a alma causa". (19) é quarto na ordem; v. nota 14, ## 489 e 414. (20) a saber, "a causa equívoca é mais nobre que o efeito"; v. nota 17. (21) a saber, "a respeito das quatro causas"; v. nota 19. (22) a

saber, "a causa equívoca é mais nobre que o efeito"; v. nota 20; os que estão ao seu lado são: primeiro "inteligimos quando queremos", segundo "a razão de genitora na mente enquanto é mente", v. nota 1. (23) da "atenção" se toma o primeiro argumento que está ao lado, da "imagem" [imagine] o segundo; v. nota 22. (24) Agostinho, Sobre a trindade, l. XI, c. 2, n. 5, (PL42, 988); com efeito, fala-se que na parte sensitiva, esta atenção "é somente da alma, pois é vontade". (25) a saber, na parte intelectiva. (26) isto é, na parte intelectiva esta atenção-vontade une o genitor à prole: "inteligimos quando queremos". (27) a saber, "a respeito das quatro causas"; v. nota 21; (28) #491. (29) #492 e #493 fim. (30) a saber, do segundo e destes argumentos que estão ao lado; v. nota 27, 28 e 29.]

494 A partir destes argumentos [##486-493] resolve-se a questão assim: } se, portanto, nem a alma só, nem o objeto só, são a causa total da inteligência atual - e parece que só eles são requeridos para a inteligência - segue-se que estes dois são uma causa integra em relação ao conhecimento gerado. E esta é a sentença de Agostinho no Sobre a trindade, l. IX, cap. último, como foi alegado argumentando contra a primeira opinião [#413] ("Deve-se sustentar claramente" etc.)

495 Mas, de que modo isto deve ser entendido, distingo as muitas causas concorrentes para o mesmo efeito.

496 Com efeito, algumas concorrem de modo igual, como dois que puxam um mesmo corpo. Outras não de modo igual, mas possuindo um ordem essencial e isto de duas maneiras: ou de maneira que a superior mova a inferior, de modo que a inferior não age a não ser movida pela superior e, algumas vezes, tal causa inferior recebe da superior aquela força { ou forma } pela qual move, { outras vezes não, a forma de outro, e da causa superior recebe somente o movimento atual para produzir o efeito; } mas outras vezes, a superior não move a inferior, nem lhe dá a força pela qual move, mas tem de si uma força mais perfeita de agir e a inferior tem uma força mais imperfeita de agir. Exemplo do primeiro membro desta divisão: a potência motiva que está na mão e o bastão e a bola; exemplo do segundo: se se afirma que a mãe tem uma força ativa na geração da prole, ela e a potência ativa do pai concorrem como duas causas parciais, certamente ordenadas, pois uma mais perfeita que a outra; entretanto, a mais imperfeita não recebe sua causalidade da causa mais perfeita, nem toda aquela causalidade está de modo eminente na causa mais perfeita, mas a causa imperfeita adiciona algo, a tal ponto que o efeito pode ser mais perfeito a partir da causa mais e menos perfeita que somente a partir da mais perfeita.

497 Em relação à questão em pauta. O objeto inteligível - presente em si ou na espécie inteligível - e a parte intelectiva não concorrem como "causas de modo igual" para a inteligência, pois assim um teria tal causalidade imperfeita, e o outro supriria ela; e se um fosse perfeito, poderia ter em si unicamente toda causalidade de ambos, assim como se a força motiva de um fosse perfeita, supriria a força do outro: e assim a espécie seria como que um certo grau de intelectividade, que supre o grau

deficiente de intellectividade no intellecto e, assim, se o intellecto se tornasse mais perfeito segundo tal grau, poderia sem espécie e sem objeto ter o ato de inteligir, o que é falso.

498 Logo, estes dois concorrem como tendo uma ordem essencial. Entretanto, não do primeiro modo, pois nem o intellecto dá ao objeto ou à espécie a razão de sua causalidade - com efeito, o objeto, em si ou em sua espécie, não é naturalmente capaz de produzir a intelecção por algo que recebe do intellecto, mas por sua natureza, - nem o intellecto recebe sua causalidade do objeto ou da espécie do objeto, como foi provado pela primeira razão contra a segunda (a) opinião [## 429 e 488]. Logo, são causas essencialmente ordenadas e do último modo, a saber, que uma é simplesmente mais perfeita que outra, entretanto, de um modo que cada uma é perfeita em sua própria causalidade, não dependendo da outra.

(a) texto autêntico : contra quinta e sexta.

499 Se se argumenta contra isto que "em tais causas essencialmente ordenadas, nenhuma é a perfeição da outra, então a espécie inteligível não será a forma do próprio intellecto", - semelhantemente, em relação ao mesmo, "se for a perfeição do intellecto, e este todo for a razão de agir, logo uma operação una (a saber, a intelecção) não terá uma razão formal de agir una", - e semelhantemente, "a partir de um ente por acidente (como é este todo, o intellecto tendo a espécie) haverá uma operação por si una, o que é inconveniente, pois o que quer que não é por si um ente uno não é a razão formal de agir", - resposta:

500 Em relação ao primeiro: É accidental à espécie, enquanto é causa parcial em relação ao ato de inteligir, concorrente com o intellecto como outra causa parcial, que ela aperfeiçõe o intellecto, pois ainda que o aperfeiçoe, não dá ao intellecto atividade alguma, pertinente à causalidade do intellecto. Exemplo: a potência motiva na mão pode usar da faca, enquanto é afiada, para dividir algum corpo. Este fio, se estivesse na mão como no sujeito, a mão poderia usar dele para a mesma operação, no entanto seria accidental à mão - enquanto a potência motiva está nela - que o fio estivesse nela, e ao contrário, pois o fio não daria à mão nenhuma perfeição pertinente à potência motiva. O que é visível, pois a potência motiva é igualmente perfeita sem tal fio, - e do mesmo modo usa-se dela quando está em outro, unido à mão (como a faca), assim como usar-se-ia dele se estivesse na mão. - Assim também na questão em pauta. Se a espécie pudesse ser existente no intellecto sem a inerência a modo de forma, se, neste modo, a existente fosse ou pudesse ser suficientemente unida ao intellecto, estas duas causas parciais - intellecto e espécie - unidas entre si seriam capazes da mesma operação de que são agora capazes, quando a espécie informa o intellecto. O que também é claro colocando (a) alguma espécie inteligível presente sem espécie: com efeito, aquele objeto é causa parcial e não informa o intellecto, que é outra causa parcial; mas estas duas causas parciais aproximadas, sem a informação de uma pela outra, somente pela devida aproximação causam um efeito uno comum.

(a) anotação de Duns Escoto: nota que não é preciso um objeto, ou um suplente no lugar do objeto, necessariamente haverá um princípio de ação imanente naquele no qual está o objeto, ou o suplente.

501 { Se for sustentado este segundo, talvez não sem causa é impossível que o "acidente" (a), que é princípio da [ação] imanente e não da transitiva passageira, esteja suficientemente unido ao passivo sem estar nele subjetivamente, - pelo que é dito "acidente" (a). Não é a essência divina no intelecto do bem-aventurado o princípio da intuição, a qual não é imanente à essência dele, nem a algo do que ela é forma? Semelhantemente, a caridade na pátria é princípio de sua intuição e, entretanto, não está no intelecto que intui. Logo, a intelecção é ação imanente, tomando ação por operação.

(a) sobre estas duas ocorrências da palavra "acidente", Duns Escoto coloca três pontos.

502 Contra: assim não há uma ação "imanente" e outra "transitiva". - Respondo então e digo que há uma divisão da voz em significados; de outro modo, a ação do gênero da ação é imanente a uma causa, a saber, ao intelecto, e em relação a ele é imanente, - não porém em relação à outra, a saber ao objeto.}

503 Através do mesmo [#500] é patente [a resposta] ao segundo [#499], pois em qualquer ordem única de causa, é preciso sustentar, em relação a um efeito único, uma única causa por si, e uma única razão de causar por si (assim, o intelecto em sua ordem de causalidade é único e tem uma única razão formal de causar, - e a espécie ou o objeto, em sua ordem de causar, é uma única causa especial e tem uma única razão de causar), mas não é preciso que a causa total, na medida em que abraça todas causas parciais, tenha uma razão única de causar a não ser pela unidade de ordem; pois se com a unidade de ordem concorrer a "unidade por acidente", isto é accidental, mas a unidade de ordem é "por si". - Exemplo: o sol em sua ordem de causar tem uma única razão de causar em relação a prole e o pai, em sua ordem de causar é uma única causa de uma única razão, mas a causa total, que abraça o sol e o pai, não tem uma única razão formal de causar - assim como não é uma única causa - senão pela unidade de ordem; e se ocorrer que as causas assim ordenadas, além da unidade de ordem, tenham "unidade por acidente", a saber, enquanto uma é accidental para a outra, isto não lhes cabe "por si" enquanto causas ordenadas.

[III - Em relação aos argumentos das opiniões]

504 Em relação aos argumentos das opiniões, pela ordem.

[A - Em relação aos argumentos da primeira opinião]

Primeiro, em relação às citações de Agostinho [##407-408]. - Digo que "imagem" [imago], a qual é por ele dita "estar no espí-

rito", precisa ser entendida estar na alma ou em algo da alma como no sujeito e não precisamente no corpo assim composto, de outro modo não se concluiria que aquela imagem é mais nobre que todo corpo, o que, no entanto, ele diz no Sobre o gênesis, 1.XII. Ora, o que está na alma ou em algo da alma como no sujeito, não é aquela espécie que é geralmente chamada "espécie", mas aquela que é recebida na parte do órgão que é o corpo assim composto; mas aquilo que é recebido na alma ou potência da alma é o ato de conhecer: logo, por "imagem" [imagem] ele entende tal ato.

505 Esta glosa é justificada pelo dito dele no Sobre a trindade, 1.XI, cap. 2, onde propõe que a informação do sentido, que se produz somente a partir do corpo, é chamada "visão". Ora, aquela "informação" é a própria espécie, que é recebida na parte do órgão, a saber no corpo assim composto; isto é patente por dizer que "o que é visto é gerado somente pelo corpo". Logo, assim como aquilo que é propriamente imagem [imago] é chamado "visão", assim também, reciprocamente, a visão pode ser dita "imagem" [imago] e muito mais verdadeiramente, pois "visão" - segundo a verdade - é alguma qualidade, e qualidade tal que é alguma semelhança do objeto e, talvez, mais perfeita que aquela semelhança anterior, que é chamada usualmente "espécie".

506 Entendido isto, é facilmente patente em relação às citações dele. Concedo, com efeito, que esta "imagem" [imagem], que é "sensação", o corpo não causa no espírito como causa total, mas a alma causa em si, "com rapidez maravilhosa", - entretanto, não como causa total, mas ela e o objeto; de onde dizer ali no livro XII que "logo que tenha sido vista" etc., indicando que a presença do objeto é requerida na razão de visível, para que a alma produza visão em si, e não é requerida a não ser como, de algum modo, causa parcial, como ele próprio exprime no Sobre a trindade, 1.XI, cap. 2, que "do vidente e do visível gera-se a visão".

507 Sua primeira razão alegada [407] prova esta conclusão assim entendida, - pois esta [proposição], que "o agente é superior ao paciente", não é imediata, mas depende destas três: "o agente é superior ao efeito", "o efeito do agente é forma e ato do paciente" e "o ato é mais nobre que a potência". Logo, onde estas proposições são verdadeiras, aí a proposição de Agostinho, que é usada, é verdadeira; ora, esta que "o agente é superior ao efeito" não é verdadeira senão da causa equívoca e total: ora, alguma causa pode ser parcialmente agente em relação a algum efeito mais nobre que si, como o elemento por virtude dos corpos celestes pode agir para a geração do composto, que é mais nobre que o próprio elemento, agindo como causa parcial.

508 Através disto é claro em relação a segunda citação de Agostinho, Sobre a trindade, 1.X, cap. 5 [408]. Com efeito, a alma forma em si a imagem [imagem], isto é, a sensação, e "de si", isto é, ela está em potencia natural para a sensação e não está em potência neutra, como a superfície em relação à brancura está em potência neutra e não natural; e mostra esta naturalidade, que é dita "de si". E fala aí somente das sensações; o que é claro,

pois diz aí que "temos em comum com os animais aquelas partes da alma que são informadas por semelhanças dos corpos": isto é verdadeiro a respeito daquelas que são informadas pelas imagens [imaginibus], isto é, pelas sensações, extendendo o nome de "imagem" [imaginis] para sensação.

509 Em relação a primeira razão em favor daquela opinião [#409]: conclui ao meu favor, pois o pensamento - como é operação vital - não surge do não-vivo como causa total; entretanto, o não-vivo pode ser causa parcial de algo vivo ou do efeito vital, assim como o sol não-vivo é causa parcial com o pai para a geração do filho vivo e muito mais na questão em pauta é possível, pois aqui a causa principal é a "vida", com ficará patente na questão seguinte.

510 Quando se argumenta depois a respeito da forma perfeita [#410], isto conclui que tem alguma atividade em relação à própria operação. Mas já que parece concluir uma causalidade total nela em relação a sua operação, - respondo que esta forma, por sua perfeição, é ordenada a ter operação acerca de todo ente, como foi dito na terceira questão desta distinção; mas, já que não é simplesmente perfeita, pois não é infinita, então não pode ter em si o ente todo. Portanto, de sua perfeição, com sua imperfeição, se conclui que tem alguma atividade, mas não suficiente, pois não poderia ter uma causalidade total do conhecimento em relação a todo ente a não ser que tenha em si todo o ente. - E assim digo que as formas mais imperfeitas bem podem ser causas totais em relação às suas operações, pois as operações delas são limitadas em relação a algumas coisas, em relação às quais, ter atividade total não implica alguma perfeição ativa senão limitada. Ora, naquela forma perfeita que é ordenada a todo ente, não pode ser colocada tal causalidade em relação ao conhecimento de todo o ente (com efeito, assim se colocaria nela uma virtude ativa ilimitada), mas pode ser posta nela uma causalidade parcial, e parcial no objeto, para que assim ela possa cooperar com sua perfeição acerca de qualquer objeto e também qualquer objeto possa cooperar com ela, o grande para grande perfeição dela e o pequeno para pequena.

511 Quanto aos dois outros argumentos, a saber, da ação como distinta da produção, e que a ação denomina agente [#411 e 412], concedo. Com efeito, sustento que o ato de entender permanece verdadeiramente no agente que é causa parcial dele; não somente no sujeito [suppositum] agente, de modo que não passe além do sujeito [suppositum], mas porque não passa além da parte intelectiva para a sensitiva, nem além da parte intelectiva para apetitiva, nem além do princípio ativo dela para outra potência, mas permanece na parte intelectiva, que é causa parcial dela. Ora, não é preciso que a ação propriamente dita permaneça em sua causa total, mas é suficiente que permaneça em sua causa parcial.

[B - Em relação aos argumentos da segunda opinião]

512 Em relação aos argumentos em favor da segunda opinião [#422] . - Ainda que possa ali ser tocada , se aquela causalidade , que é atribuída a parte intelectiva, convém propriamente ao intelecto agente ou possível, remeto esta dificuldade para outro momento.

513 Quando se prova que o "possível" não pode ter nenhuma causalidade, pois "o mesmo nunca age em si", - respondo que esta proposição não é verdadeira senão a respeito do agente unívoco, nem aquela prova dela, que "então o mesmo seria em ato e em potência", conclui senão quando o agente age univocamente, isto é, introduz no passivo uma forma da mesma razão que aquela pela qual age; com efeito, se algo agisse assim em si, então teria simultaneamente "uma forma de mesma razão que aquela para qual é movida" e no momento em que é movida para ela , carece dela; logo, simultaneamente a teria e não teria; -ao menos isto se segue de duas formas da mesma espécie ou da mesma. Mas, nos agentes equívocos, isto é, naqueles agentes que não agem por formas da mesma razão que aquela para qual agem, esta proposição que "nada se move" não tem necessidade, nem a prova dela, que "algo está em potência e em ato em relação ao mesmo", conclui algo: com efeito, o agente não está aí formalmente em ato tal qual o passivo está em potência, mas o agente é virtualmente em ato tal qual o passivo é formalmente em potência; e que o "mesmo" seja virtualmente em ato tal e formalmente tal em potência não é nenhuma contradição.

514 Esta glosa a respeito dos agentes univocamente e equivocadamente é necessária pois o Filósofo sustentou o movimento não só no gênero da qualidade, mas da quantidade e do "onde". Ora, na quantidade e no "onde" não há nenhum agente unívoco, pois no gênero da quantidade e do "onde" nenhuma forma há que seja princípio de introduzir uma forma semelhante, até mesmo - para se dizer de modo mais geral - qualquer um que foi movido "não para a forma ativa" não surge por um agente unívoco, pois , já que a forma terminante não é ativa, nada de mesma razão é princípio de agir. Logo , há no Filósofo muitos "movimentos" por agente não unívoco, mas equívoco, - e aí o agente é virtualmente em ato tal qual o paciente formalmente em potência.

515 Se argumentas "logo em todos, o mesmo poderia estar em ato virtual e em potência ao ato formal, e assim qualquer um pode se mover" , - respondo que nesta ilação, a causa não está como causa, pois a partir da razão geral não há nenhuma repugnância "do ato virtual e da potência para o ato formal", pois se a partir desta razão houvesse repugnância, também em qualquer um haveria repugnância; no entanto, em algo, concorre com o ato virtual algo distinto, pelo que lhe repugna às vezes estar em potência ou em ato formalmente. Exemplo: ser virtualmente quente em ato e formalmente em potência, de si não incluem contradição ou repugnância e , assim, em nenhum sujeito incluem uma repugnância que, por isso, possam ser simultaneamente, nem um está ali por causa do outro; no entanto, o sol, que é quente virtualmente, não por

de ser quente formalmente, - no entanto, isto não ocorre primeiramente por causa da repugnância destes, pois Saturno é virtualmente frio e, no entanto, não pode ser formalmente quente; logo, o ato virtual não era nele a causa da repugnância, mas algo distinto, que é comum ao sol e a Saturno, por exemplo, que estes são "corpos incorruptíveis" e o calor é "qualidade" corruptível.

516 Mas se objectas que "tais princípios metafísicos, por serem gerais, não devem ser negados por causa de algumas dificuldades específicas", - respondo: não há nenhum princípio metafísico que tem muitos singulares falsos; ora, entendendo que nada está em ato virtual e em potência ao ato formal e que esta repugnância é tomada da razão de ato e potência, há muitos singulares bastante patentemente falsos, do que segue suficientemente que isto não é um princípio metafísico; mas que nada está em ato formal e em potência em relação ao mesmo ato formal é verdadeiro, a saber que assim nada está simultaneamente em ato e em potência.

517 E se de todo modo pretenderes que "mesmo falando do ato virtual e da potência ao ato formal, trata-se de um princípio metafísico", de que modo os outros eram tão cegos, e somente ele "vidente", que não podiam conceber a razão dos termos metafísicos comuns e apreender a partir deles a verdade de tal complexo que ele sustenta ser "princípio metafísico"? - que não somente não é sustentado pelos outros como "princípio", mas até mesmo em muitos é falso, e em nenhum lugar é necessário em razão dos termos.

518 Quando argumenta, em segundo lugar, a respeito da causa material e eficiente, que não coincidem [#422], - é verdade a respeito da matéria que está em potência pura, mas não da matéria "sob um certo aspecto", a qual é sujeito em relação a algum acidente. Com efeito, é necessário que algo idêntico às vezes seja matéria e eficiente em relação ao mesmo, o que é claro, pois de outro modo a afecção não seria predicada, "por si, no segundo modo", do sujeito. Prova, pois se é predicada dele, "por si, no segundo modo", [ele] é causa material dela, como a matéria é nos acidentes, pois é posta na definição dele como aditamento. Se também é predicação "por si", então também é necessária: mas o que é somente causa material em relação a algo, não tem necessidade em relação a ele; logo, é preciso além da causalidade da matéria colocar no sujeito a causalidade da eficiência para salvar a necessidade.

519 Em relação ao que é argumentado depois a respeito das relações reais opostas [#422], digo que algumas "relações opostas" são incompatíveis na mesma natureza, outras não na mesma natureza, mas no mesmo sujeito [supposito], outras nem na mesma natureza nem no mesmo sujeito [supposito]. Daí, a partir da razão das relações reais em geral, não se pode concluir a incompatibilidade delas no mesmo. Exemplos do acima dito: "causa e causado" na mesma natureza ou no mesmo sujeito [supposito] são incompatíveis, pois se não forem, o mesmo dependeria de si; "produtor e produto" não são incompatíveis na mesma natureza, se a natureza pode ser comunicada sem divisão, tal qual é a natureza divi-

na, mas são incompatíveis no mesmo sujeito [supposito] ; "o movente e o movido" nem na mesma natureza, nem no mesmo sujeito [supposito] são incompatíveis, pois aqui não é asseverada a dependência essencial, a qual as relações de causa e causado assevera, nem aí se sustenta que o mesmo seja antes que seja, o que parece sustentar a razão de produto e de produtor, - mas aqui apenas se sustenta que o mesmo depende de si quanto ao ato accidental, assim como o movido depende do movente quanto ao ato accidental que recebe dele. Logo, é preciso reduzir a incompatibilidade de algumas relações reais a alguma incompatibilidade anterior, e onde não se encontra esta anterior, aí não se conclui a incompatibilidade das relações reais opostas.

520 Isto também se explica melhor, pois assim como estas relações "do produtor e do produto", que são incompatíveis no mesmo sujeito [supposito], podem estar fundadas na mesma natureza "ilimitada", como na essência divina, assim também estas relações "do movente e do movido", que têm uma incompatibilidade muito menor, podem estar fundadas na mesma natureza "de algum modo ilimitada". Ora, o que quer que está em potência para algum ato "formalmente" e, no entanto, com isto tenha a mesma atualidade "virtualmente" - como quando o mesmo se move - é de algum modo ilimitado; com efeito, é asseverado não somente capaz desta perfeição, mas também como causante dela. Logo, aí, por causa de alguma ilimitação, aquelas relações opostas são bem compatíveis entre si.

521 Em relação ao calcanhar de Aquiles deles, que "qualquer um se moveria" [#422], digo, como foi argumentado contra a primeira opinião ao excluir a causa "sine qua non" [#415], que não há nenhuma causa total, perfeita e natural, efetiva de algo que não o cause, estando aproximado do receptivo inteiro e não impedido. Ora, a madeira sempre está aproximada de si mesma, e suficientemente; e não pode ser posto algum impedimento perpétuo quando o fogo não está presente, pois se se põe "este impedimento", seja ele removido e não haverá [impedimento], - se "aquele", seja aquele removido, e assim percorrendo cada um, se terá a madeira presente e de nenhum modo impedida. Logo, se ela fosse a causa total ativa em relação ao calor e ela fosse a causa total receptiva, então sempre seria quente, assim como o irracional sempre pode sentir. Logo, como não poderia ser sustentada a "não causalidade total" por causa do impedimento, nem por causa da não aproximação, nem por causa do receptivo, concluir-se-ia que na madeira não há causalidade ativa total, que é o que se pretende. Logo, nem tudo se moverá como causa total, pois nada - que não tem ato sempre - é causa natural total deste ato.

522 Se dizes "ao menos digo que a madeira é causa parcial, que, presente o fogo, age conjuntamente para sua calefação na razão de efetivo ou ativo parcial", - nem esta cavilação vale, pois não são colocadas duas causas parciais em relação ao mesmo efeito quando uma só tem, unívoca ou equivocadamente, todo o efeito em sua virtude. Prova: com efeito, se uma tem em sua virtude todo o efeito, pode produzi-lo todo, - logo, a outra causa parcial não pode produzir nada, ou o mesmo seria produzido duas vezes; ora, o fogo, que, como foi concluído pelo argumento precedente, tem

uma atividade em relação ao calor da madeira, tem em si virtualmente todo o calor da madeira; logo, a madeira não tem aqui nenhuma causalidade parcial.

523 Logo, em relação à questão em pauta: já que a alma não está sempre em ato em relação a qualquer intelectção - como, no entanto, a mesma é receptiva de qualquer intelectção e ela é aproximada a si mesma e nem sempre é impedida - conclui-se que ela não é a causa total ativa, mas algo de outro; conclui-se que este "outro" é o objeto, pois com ele presente segue-se o efeito, com ele não presente não se pode tê-lo. Logo, conclui-se primeiro alguma causalidade no objeto; e não total, pois o objeto por causa de sua imperfeição não pode ter em sua virtude a intelectção, por causa da perfeição desta, e assim conclui-se que com o objeto alguma outra causa ativa parcial é requerida; - ora, não é alguma distinta da intelectiva, pois concorrendo ela com o objeto é a intelectção. Portanto, conclui-se que aqui duas são as causas parciais ativas e, em muitos outros, que nenhum mesmo se move, nem totalmente, nem parcialmente.

Isto também que se tem em favor do calcanhar de Aquiles, não parece muito eficaz; com efeito, isto parece ser alguma cautela, se separando da parte do oponente para a parte do respondente, pois por causa do defeito dos argumentos revestem tal forma dos respondentes, para que os respondentes façam argumento para provar o necessário, a saber, que a madeira não se esquentava.

524 (Em relação à "resposta do calcanhar de Aquiles" se insiste, pois a madeira não se esquentava a não ser estando outro "sine qua non" presente, assim como, segundo tu, a vontade não se volifica a não ser que o objeto esteja presente pelo conhecimento; se também argumentas que sempre esquentava outro, pois tem força de esquentar, - responde-se: antes esquentava a si mesma que outro, e este primeiro não sem a causa "sine qua non" presente; ou talvez nunca esquentava outro, como também a vontade não volifica outra vontade, pois concedido que alguma ação do gênero da ação é imanente, dir-se-á que qualquer uma, ou por que não?

525 De outro modo o calcanhar de Aquiles é excluído: estando diversas madeiras presentes ao fogo, semelhantemente dispostas, todas esquentam, presente o mesmo objeto a diversas vontades, nem todas se volutarizam semelhantemente, Cidade de Deus, l.XII, cap.6; logo, aqui o fogo age, mas não ali o objeto, pois então igualmente agiria em todas as vontades.

526 Contra isto se insiste, pois se as vontades não são afetadas semelhantemente, presente a causa "sine qua non", isto ocorre porque, segundo tu, agem livremente; as madeiras, presente a causa "sine qua non" agem naturalmente: e assim prova que o fogo é aqui uma causa distinta da "sine qua non" - mas é dito somente que a madeira é natural e a vontade não.

527 O terceiro modo contra o calcanhar de Aquiles. O que quer que é afetado, é afetado por outro; logo, onde não pode ser afetado por si, é preciso colocar que por outro, - onde não pode

ser colocado que por outro, é preciso colocar que por si. A vontade não pode ser afetada por outro (não falando de Deus), tanto porque então a volição não estaria em seu poder, quanto porque então algum outro movente - se apresentando do mesmo modo e em relação ao mesmo passivo - seria capaz indiferentemente de ambos opostos, pois a vontade pode querer e não querer o mesmo apresentado do mesmo modo. E assim é necessário atribuir principalmente à vontade o movimento de si para o "querer", pois só ela tem indiferença no agir, proporcionada a tal passivo. Ora, a maneira não tem ao agir uma indiferença proporcionada a si em razão do passivo: com efeito, é receptiva de qualidades opostas e também das contrárias, uma das quais, sendo produzida intensamente, a corrompe; nem tem todos princípios unívocos, é patente, pois também nada se move univocamente, - nem um único princípio unívoco, pois de que modo seria assim ilimitado, a não ser dizendo que qualquer um é capaz de todas as qualidades de que é suscetível, mesmo as corruptivas dele? Na vontade, não importa o que do que é capaz, há operação dela e alguma perfeição. 3

[C.- Em relação ao dito na opinião terceira e quarta]

528 Em favor da opinião terceira e quarta [## 450 e 451] não há argumentos aduzidos, aos quais seja preciso responder. Quem quer crer a respeito do ato primeiro simples e do ato segundo de conhecer distintamente, ou naquilo que é dito na segunda opinião [451], isto é, que "a espécie inclina", que creia; para o que não crê, como não é artigo de fé, que se mostre pela razão.

529 Mas, estas duas opiniões, a saber, a terceira e a quarta, as quais parecem opostas entre si, concordam uma com a outra e se harmonizam, - e isto do seguinte modo: para agir requer-se a razão formal de agir e a razão de agente; "agente" é sujeito [suppositum], "razão de agir" é forma elicitiva da ação. Logo, na primeira ação no intelecto possível, o "agente" é a imagem, mas o "aquilo que é" - brilhando na imagem - é a razão de agir, e isto enquanto aquele "aquilo que" está na luz do intelecto agente, é penetrado por esta mesma luz e é envolvido por este agente. E por esta razão de agir, o primeiro impresso no intelecto possível é o começo do hábito científico, começo que não é a espécie inteligível, nem a forma movente para ato de entender, pois o objeto está presente em si na medida em que reluz na imagem, pois a imagem está presente ao intelecto, pois em qualquer lugar está no corpo; logo, não se requer nenhuma outra espécie, pela qual o objeto esteja assim presente, nem algo que esteja no lugar do objeto ou que o represente. Mas, a própria primeira impressão tem a razão tanto do "pelo que" quanto do "o que" em relação à intelecção: "pelo que", pois através dela, o intelecto está em potência próxima e accidental ao ato de entender, assim como pela gravidade o corpo está em potência para o "onde", - e também é "pelo que" quanto a isto, a saber, que permanece no intelecto impedido da intelecção atual; também é "o que", pois se a encontra primeiro (assim como, segundo Avicena, o "primeiro sentido" é a espécie), - não como objeto terminante, mas como o que, não pela comparação, mas pela continuação, conduz para o

objeto. Logo, concordam a primeira e a segunda opinião [terceira e quarta] na medida em que a primeira nega a espécie e a segunda concede uma inclinação precedente ao ato.

530 Ora, na medida em que a primeira opinião [#450] sustenta que o intelecto é passivo em relação ao primeiro ato e ativo em relação ao segundo ato, e a segunda opinião [#451] parece sustentar que a alma retira de si mesma o ato, - elas concordam da seguinte maneira, pois, feita tal impressão primeira no intelecto possível, o próprio intelecto vai ao encontro de tal afecção, pois todo passivo que vai ao encontro do agente se esforça por conservar seu "ser"; isto também pretende Agostinho no Sobre a música, 1.VI, onde se fala a respeito daqueles "números que vêm ao encontro do ouvido" e de outros números. E neste encontro, o intelecto se impregna daquela intelecção confusa e a transmite ao seu mais íntimo e, assim, a recebe de si mais intimamente do que poderia recebê-la do objeto; o intelecto também vai ao encontro, em segundo lugar, desta impressão assim interiorizada, e neste segundo encontro, se imerge nela, penetrando-a, - e nisto está o conhecimento perfeito e distinto do intelecto.

531 O que quer que seja a respeito destas opiniões, as quais ele [Henrique de Gand] se esforça por expor no entremeio, se argumenta contra muitas coisas aqui ditas.

O que sustenta primeiro, isto é, que "aquilo que é, brilhando na imagem, é a razão formal de agir da imagem", - contra: de que modo algo é razão de agir para algo no qual não está formalmente? Ou, se no modo pelo qual "aquilo que é" é colocado na imagem, como isto é "ser" dele "sob um certo aspecto" - porque "ser" é representado - e não está aí segundo algum "ser" de existência, de que modo o próprio "aquilo que é", segundo este "ser", será a razão formal de agir alguma ação real? E assim, como aquela imagem, através da qual lhe convém este "ser", não é a causa principal de agir, segundo eles, nem "aquilo que é", na medida em que o que existe nele, é a razão principal de agir, o que é contra eles.

532 Além disso, pergunto o que é "o aquilo que é estar na luz do intelecto agente"? Se não é nada além do intelecto agente estar na alma e a imagem estar na imaginação desta alma, então sempre que a imagem está na virtude imaginativa, se produz aquela penetração e abarcamento, e será assim no frenético e no que dorme, o que nega aquele cuja opinião é exposta. Se se trata de algo distinto de esses dois estarem juntos, se produz alguma ação nova, cujo "termo novo" não estará na imagem; logo, estará no intelecto possível. Portanto, "aquilo que é" não age por alguma penetração, penetração que precederia a ação do "aquilo que é", mas somente age conjuntamente com o intelecto agente, causando alguma impressão nova no intelecto possível; o que diz aquela outra opinião primeira [de Duns Escoto]..

533 Se dizes "aquela outra opinião sustenta que há uma espécie inteligível impressa, e esta não, mas o começo do hábito científico", - contra: esta opinião sustenta que aquela impressão "é o princípio pelo qual o intelecto está em potência accidental",

quando, no entanto, antes estava em potência essencial. Se através desta impressão, o "objeto inteligível" não está agora mais presente do que antes, não está agora mais em potência accidental que antes. Se está agora presente de um modo pelo qual não esteve presente antes, aquilo no qual está agora presente é a "espécie inteligível". - Isto também aparece mais pelo fato de que é sustentado que "em primeiro lugar, vai ao encontro dele, como ao que mostra o objeto, por causa da continuação natural com este". Isto não poderia se dar, a não ser que o objeto brilhasse nele e, assim, tivesse razão de espécie.

534 Semelhantemente, isto que se diz "preceder", isto é, "o começo do hábito científico", não é verdadeiro, pois o hábito, propriamente falando - como o Filósofo fala na Ética a Nicômaco, 1.II - é gerado de algum ato elícito e, assim como o último grau do hábito é gerado pelo último ato, assim também o primeiro pelo primeiro, de modo que qualquer grau do hábito é posterior a algum ato. Logo, aquilo que é puro e simplesmente o primeiro no intelecto possível, não é algo do próprio hábito. - Confirma-se isto segundo a opinião exposta daquele doutor [Henrique de Gand], pois sustenta que "aquele começo" é toda a essência do hábito.

535 O que é dito depois a respeito daquele encontro[530], - respondo: falar aqui de "encontro" não é apropriado, nem corresponde à intenção de Agostinho. Com efeito, o paciente, indo ao encontro do agente, se esforça por se conservar e por agir contra o agente que o corrompe; este agente age para a salvação e perfeição do passivo; logo, não vai ao encontro por esta razão, isto é, "para se conservar". Nem essa é a intenção de Agostinho; com efeito, pretende que a alma - indo ao encontro da afecção produzida no ar no ouvido - movimenta mais veementemente esse ar e causa assim a audição que o som sozinho não causou. Logo, este "ir ao encontro" é "agir com". - E respondo então brevemente ao argumento de Agostinho: produzida a impressão da espécie sensível no órgão ou produzida a impressão da espécie inteligível no intelecto, a alma através de tal potência vai ao encontro, isto é, para que aja conjuntamente com aquela espécie impressa em vista de algum ato mais perfeito que aquele que essa espécie poderia causar por si só.

536 E como se acrescenta além - a respeito daquele duplo encontro - "em primeiro lugar, vai ao encontro da afecção como que tocada, depois da afecção impregnada", pergunto o que significam estas palavras metafóricas. Se significam que pelo segundo encontro é causado algo mais perfeito do que pelo primeiro, e que aquele aperfeiçoa mais intimamente (assim como se diz que a matéria é aperfeiçoada mais intimamente pela forma mais perfeita que a atualiza mais), então naquele segundo encontro, aquela afecção não é transportada para dentro mais que antes; ora, a alma agindo conjuntamente com esta afecção causa algo mais perfeito, que está mais intimamente na alma que aquela afecção causada antes.

[D- Em relação aos argumentos da quinta opinião]

537 Em relação à citação do Filósofo, Sobre a alma, 1.III, que "inteligir é ser afetado" que é aduzida em favor da quinta opinião [#457] (a): - digo que o Filósofo falou em geral das potências da alma, na medida em que são aquilo pelo que somos formalmente em ato segundo, por exemplo, do sentido na medida em que é aquilo pelo que formalmente sentimos e do intelecto na medida em que é aquilo pelo que formalmente inteligimos. Ora, formalmente inteligimos pelo intelecto na medida em que recebe uma intelecção, pois, se a causa ativamente, não se diz que eu entendo pelo intelecto na medida em que ele causa, mas enquanto tem a intelecção como forma; com efeito, ter uma qualidade é ser "tal" e, assim, o intelecto ter a intelecção ou recebê-la - o que é o mesmo - é o próprio ser inteligente. Portanto, nós inteligimos pelo intelecto na medida em que recebe a intelecção, logo o Filósofo, assim falando do intelecto, necessariamente teve de dizer que ele é passivo e que "inteligir" é "um certo ser afetado", isto é, que a intelecção, na medida em que é aquilo pelo que formalmente inteligimos, é uma certa forma recebida no intelecto. Ora, não inteligimos por ela na medida em que é algo causado pelo intelecto, se é causado por ele, pois se Deus a causasse e a imprimisse no nosso intelecto, não menos inteligiríamos por ela.

(a) texto cancelado por Duns Escoto: isto, porém, não decidindo a questão.

538 Assim como disse a respeito da "inteligência atualmente", assim digo a respeito do "saber habitualmente" - que o intelecto é aquilo pelo que sabemos habitualmente na medida em que recebe o hábito, não na medida em que o causa, se causa.

539 Logo, digo que todas citações [de Aristóteles] que soam na "passibilidade" do intelecto possível, podem ser explicadas a respeito dele, na medida em que por ele sabemos habitualmente, ou na medida em que por ele conhecemos atualmente e, deste modo, concedo que é passivo; e se for ativo, não, porém, segundo esta razão, mas lhe é accidental que seja ativo segundo esta razão. Ora, aquelas citações [#457] afirmam a respeito do intelecto que é verdadeiro, não falando do intelecto sob a razão de ativo, mas asseverando que ele tem razão de receptivo, ainda que não digam que ele "não é ativo". Ora, a passagem da autoridade não se mantém negativamente.

540 E através do mesmo se responde ao que "se refere à potência essencial e accidental". Com efeito, o intelecto não está em potência essencial porque lhe falta alguma razão de causalidade, no que depende da parte dele, mas o intelecto está em potência essencial quando outra causa parcial não lhe está presente, a qual é preciso estar presente para que se siga a ação; e quando esta causa parcial é aproximada, está em potência accidental ou próxima para agir.

541 Mas aquela citação pela qual se diz que "o intelecto possível nada é daqueles que são antes de inteligir" [#457], requer outra explicação, na medida em que alguns aprofundam tal citação, dizendo que "o intelecto possível está em pura potência no gênero dos inteligíveis, como a matéria no gênero dos entes", - que não é a intenção do Filósofo, pois a potência ao acidente nunca está fundada senão na substância; ora, a inteligência ou a espécie inteligível não é forma substancial, mas acidente: logo, aquilo, que é imediatamente receptivo dela, é algo em ato substancial, ou ao menos aquilo que é mediamente receptivo, - e então aquilo que recebe imediatamente será algum ato accidental, como a superfície está em relação à brancura. Logo, o intelecto possível, na medida em que é aquilo no qual a forma inteligível, ou a inteligência, é recebida, ou aquilo segundo o que a espécie é recebida na alma, não será um puro potencial, mas será algo em ato primeiro, ainda que ele em relação à potência não seja algo em ato. Com efeito, quando falo da potência receptiva da brancura, não falo da potência que diz respeito à brancura: com efeito, esta referência não é algo em ato, pois nem a brancura, para a qual é, é algo em ato, e não há referência sem um termo; ora, aquilo, no qual aquela potência está, ou diz estar, é algo em ato, como a superfície é "receptiva da brancura". do mesmo modo aqui. Ainda que antes da inteligência, a potência antes do ato - a qual é referência à inteligência - não seja algo em ato, assim como nem a inteligência para a qual é, aquilo no qual está essa potência, ou se diz estar, que é "receptivo da inteligência", é algo em ato, e isto é o intelecto possível.

542 Portanto, não está no Filósofo que o "intelecto possível nada é em ato", como esses o tomam, mas é preciso explicar aquela citação deste modo: naturalmente inteligimos primeiro aquilo que primeiro se apresenta das imagens, como foi dito na questão segunda desta distinção; logo, não podemos, em potência próxima, inteligir nada antes da inteligência de algo imaginável, logo, não podemos inteligir o intelecto antes do "inteligir" de outro inteligível; portanto, nem o intelecto pode ser inteligido por nós antes do "inteligir" de outro inteligível; logo, não é inteligível antes da inteligência de algum outro. Assim como o primeiro antecedente é verdadeiro, assim também a consequência. - Portanto, se deve entender o "ele não é algo daqueles que são antes de inteligir", a saber, dos "inteligíveis", não porque antes que entenda nada seja em ato, mas porque não é algo que possa, em potência próxima, ser inteligido por nós antes do "inteligir" de outro, por causa de nossa inteligência natural que começa agora a partir das imagens.

543 Quando depois se argumenta a respeito daquela semelhança, que é "razão tanto de fazer quanto de agir" [#458], digo que no que faz bem a forma é a razão de fazer, na qual o que faz assimila a si o feito, mas na ação nada é produzido senão a própria ação: a ação, com efeito, é o termo último, e não tem outro termo; e assim, não é preciso que no agente a "razão de agir" seja aquilo em que o produtor é assimilado a algum outro produzido, { ou o agente ao objeto acerca do qual age, pois não o assimila a si. }

544 E se disseses "ao menos essa é razão de agir, na qual o agente assimila a si o produto, a saber, a própria ação", - bem concedo que essa espécie, que é semelhança do objeto, e através da qual o intelecto é assimilado ao conhecimento produzido, é alguma razão de gerar, mas não razão total, nem mesmo principal, como ficará patente na questão seguinte: ora, quando duas causas concorrem, é suficiente na mais próxima a semelhança formal, e na mais remota a virtual ou semelhança equívoca, - e assim o intelecto, como que causa superior, é virtualmente assimilado à inteligência, a espécie, como que causa mais próxima, é assimilada a ele, como que unívoca e formalmente.

545 Quando se argumenta depois a respeito da indeterminação do intelecto a diversos atos e objetos [459], - respondo que uma é a "indeterminação do material", por causa de falta do ato, outra é a "indeterminação do agente", por causa da ilimitação da virtude ativa, como o sol é indeterminado para gerar muitos. "O indeterminado no primeiro modo" não age a não ser que seja determinado por algum ato, pois, de outro modo, não está em ato suficiente, mas em potência; "o indeterminado no segundo modo" não é por si determinado por nenhuma outra forma, mas é determinado de si a produzir qualquer efeito, ao qual é de si indeterminado, e isto presente o passivo receptivo, como o sol, presente o passivo, gera qualquer gerável, que é naturalmente capaz de ser gerado a partir dele. Assim na questão em pauta. A indeterminação do intelecto não é indeterminação de potencialidade passiva em sua ordem de causalidade, mas é indeterminação de atualidade como que ilimitada e, assim, não é determinada pela forma que lhe seja a razão determinada de agir, mas somente pela presença do objeto, determinado acerca do qual a inteligência é naturalmente capaz de ser determinada. Ou, de outro modo, pode ser dito que assim como a causa superior é determinada para o agir, como o sol para gerar o homem, concorrendo com o homem agente, e o boi, concorrendo o boi - mas não através de alguma forma recebida em si, - assim também o intelecto, que é causa superior e causa ilimitada, é determinado para este objeto, concorrendo a causa determinada particular, por exemplo, para agir acerca deste objeto, concorrendo esta espécie. { Ora, a causa inferior não } (a) determina efetivamente a causa indeterminada superior, nem formalmente como razão de agir, mas assim determina, isto é, a virtude superior ativa indeterminada produz o determinado, concorrendo tal virtude inferior determinada.

(a) texto cancelado por Duns Escoto: com efeito, este determinante não.

546 { A opinião é que o intelecto é o princípio da inteligência quanto à substância, mas o objeto é princípio quanto à modificação ou especificação do ato. - Contra: nada é princípio de nada; a inteligência, excluída a modificação ou especificação, nada é; logo etc. A maior é entendida a respeito do nada, o que inclui contradição. A menor se prova, pois o intelecto por anterioridade de natureza é precisamente um "ser possível": mas a inteligência, sem que no mesmo "agora" de natureza seja de algum objeto, é uma contradição, de outro modo a inteligência seria uma forma puramente absoluta.

[IV - Em relação aos argumentos principais]

547 Em relação aos argumentos principais. Em relação ao primeiro [#401], digo que o argumento do Filósofo no Sobre a alma, 1.II conclui bem que o sentido não é causa total em relação à sensação, o que concedo (e assim foi argumentado acima contra a primeira opinião que a alma não é a causa ativa total para a inteligência [#414], e isto concedo), mas não conclui que não seja causa parcial, pois disto não se segue que "sempre esteja em ato" a não ser quando outra causa parcial concorre.

548 Em relação ao segundo [#403], não tratando aquela dificuldade, se aquela atividade compete ao intelecto agente ou ao possível, digo que o intelecto possível - segundo o que fala o Filósofo a respeito dele [#537] - é aquilo pelo qual formalmente somos inteligentes, e precisamente deste modo é "o pelo que se dá o tornar-se tudo"; pois, como se dizia antes [##537 e 539], somos por ele formalmente inteligentes enquanto recebe, não enquanto age, embora aja, pois isto é acidental na medida em que é aquilo pelo que inteligimos.

549 Em relação ao terceiro [#404]: ainda que a consequência não seja necessária - pois o sol pode ser causa de muitos diferentes quanto à espécie, por causa de virtudes distintas nele, que são suficientes na razão da causa efetiva para distinguir os efeitos - para a questão em pauta pode ser concedida a consequência; com efeito, conclui que a alma não é causa total de todas as inteligências, o que é concedido.

550 Em relação ao primeiro "em sentido oposto" [#405]: concedo que a alma, "já que imaterial", é receptiva de qualquer inteligência (ela também é ativa "de qualquer inteligência de objeto distinto de si" como causa parcial, - e ativa "da inteligência de si" como causa total (a), segundo Agostinho no Sobre a trindade, 1.IX, cap. último, mas não temos tal inteligência no estado atual), ora, de sua imaterialidade não se segue que seja a causa total de qualquer inteligência de um objeto distinto dela mesma.

(a) Texto cancelado por Duns Escoto: pois como geradora e como gerada.

551 Em relação ao segundo argumento [#406] concedo a conclusão, que os conhecimentos das diversas espécies, a saber, daqueles tidos por virtude própria, diferem quanto à espécie, - o que provo, pois para os indivíduos da mesma espécie não se requer uma causa total diversa quanto à espécie (ou algo diverso na causa total, quanto à espécie) daquilo que está na causa total de outro indivíduo: (para os indivíduos da mesma espécie não se requer necessariamente uma causa de outra espécie; prova-se, pois a forma é princípio de agir e é termo formal da ação; logo, a forma perfeita de uma razão é o "pelo que" de mesma razão em relação ao termo formal de mesma razão; logo, em relação à tal termo não se requer outro "pelo que". } Agora, porém, para a inteligência "do branco" e "do preto" necessariamente se requer

alguma espécie diversa, por exemplo, o branco e o preto, ou alguma que as inclua; logo, aqueles dois diferem mais que indivíduos da mesma espécie; logo, diferem quanto à espécie.

552 Quando argumentas além que "então todos hábitos de tais diferem quanto à espécie" [#406], - concedo a respeito dos hábitos, os quais seriam tidos pela virtude própria de tais objetos, e prova-se esta conclusão como a precedente pelas causas.

553 E quando dizes, "de que modo então haveria uma única ciência de muitas espécies especialíssimas" ? - respondo que uma única espécie especialíssima pode incluir muitas outras outras espécies virtualmente (sejam afecções delas , sejam pelo modo de causa, sejam segundo outra ordem essencial), e então aquele hábito, que é formalmente daquele primeiro que inclui outros, é virtualmente de outros objetos, ainda que não primeira e formalmente. Logo, esse hábito é "uno" pela unidade do primeiro objeto, que contém virtualmente tudo que está contido nesta ciência, - ora, não é próprio de qualquer contido virtualmente naquele primeiro objeto, mas os [hábitos] que fossem próprios deles, seriam distintos, como esses são distintos.(a)

(a) Anotação de Duns Escoto: A respeito disto veja Questões sobre a Metafísica, 1.VI- "por que três" - questão primeira.

Bibliografia

I - Fontes:

- Ioannis Duns Scotus: Opera Omnia, Studio et cura commissionis scotisticae ad fidem codicum edita, praeside P.C. Balic, Roma 1950 ss. (Ed. Vaticana).
- Ioannis Duns Scotus: Opera omnia, ed. Wadding, Lyon, 1639.
- Ioannis Duns Scotus: Opera omnia, ed. Vivès, Paris, 1891-1895.

Obs.: As citações referentes às edições Wadding e Vivès foram retiradas dos comentários.

II-Traduções:

- Duns Scotus, João: Escritos Filosóficos; trad. de Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento e Raimundo Vier; Nova Cultural, São Paulo, 1989.

III - Comentários:

- Boulnois, Olivier: A la recherche d'un Duns Scot introuvable; in Saint Thomas au XXe. siècle, Ed. Saint Paul, Paris, 1994.
- Dumont, Richard E.: Scotus' intuition viewed in the light of the intellect's present state; in De doctrina Ioannis Duns Scoti, Acta Congressus Scotistici Internationalis, T.II, pp.47-64; Studia Scholastico-scotistica, Roma, 1968.
- Gilson, Etienne: L'Être et L'Essence; segunda edição, Vrin, Paris, 1987.
- Gilson, Etienne: Jean Duns Scot - Introduction a ses positions fondamentales; Vrin, Paris, 1952.
- Gilson, Etienne: Avicenne et le point de départ de Duns Scot; in Archives d'histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age II, (1927) pp. 89-149; Vrin, Paris, 1927.
- Gilson, Etienne: Les Seizes Premiers Theoremata et la Pensée de Duns Scot; in Archives d'histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age XI (1937-1938) pp. 5-86; Vrin, Paris, 1927.

- Honnefelder, Ludger: Ens in quantum ens - Der Begriff des Seienden als Solchen als Gegenstand der Metaphysik nach der Lehre des Johannes Duns Scotus; 2a ed.; Ashendorff; Munster, 1989.
- Honnefelder, Ludger: Scientia Transcendens - Die formale Bestimmung der Seiendheit und Realität in der Metaphysik des Mittelalters und der Neuzeit (Duns Scotus, Suárez, Wolff, Kant, Peirce); Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1990.
- Kluxen, Wolfgang: Bedeutung und Funktion der Allgemeinbegriffe in Thomistischem und Skotistischem Denken; in *De doctrina Ioannis Duns Scoti, Acta Congressus Scotistici Internationalis*, t. II, pp. 229-240; *Studia Scholastico-scotistica*, Roma, 1968.
- Messner, Rheinold: Schauendes und Begriffliches Erkennen nach Duns Scotus - mit kritischer Gegenüberstellung zur Erkenntnislehre von Kant und Aristoteles; Verlag Herder & Co, Freiburg im Breisgau, 1942.
- Perler, Dominik: What Am I thinking About? John Duns Scotus and Peter Aureol on Intentional Objects; in *Vivarium* XXXII, 1 (1994), E. J. Brill, Leiden.
- Santos, Rogério da Costa: Duns Scot - Da Imagem, precedido de: Noética e Metafísica - Introdução à teoria da inteligência indireta; Dissertação de mestrado, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1991.
- Swiezawski, Stefan: Les intentions premières et les intentions secondes chez Jean Duns Scot; in *Arch. Hist. Doct. et Litt. du Moyen Age*, (1934), pp. 205-260; Vrin, Paris, 1934.
- Vier, P.C.: Evidence and its function according to John Duns Scotus, (Franciscan Institute Publications, Philosophy Series, V.7), St. Bonaventure, NY, 1951.