

Universidade de São Paulo – USP

Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas – FFLCH

Departamento de Filosofia

O conhecimento segundo João Duns Escoto

- uma seleção de textos -

(com um excerto da *Suma* de Henrique de Gand)

Material didático da disciplina

FLFo468 – História da Filosofia Medieval III (1º sem./2013)

ministrada pelo Prof. Dr. José Carlos Estêvão (Depto. de Filosofia – USP)

Tradução e seleção de
Gustavo Barreto Vilhena de Paiva
(bolsista CAPES)

Outubro de 2013.

Índice:

Prólogo.....	3
1. Um excerto da <i>Suma</i> de Henrique de Gand.....	4
2. João Duns Escoto.....	6
§ 1 – <i>Quaestiones in duos libros Perihermenias</i> , prooemium.....	6
§ 2 – <i>Ordinatio</i> , prol., p. 4, q. 1-2.....	7
§ 3 – <i>Ordinatio</i> I, d. 3, p. 1, q. 1-2.....	8
§ 4 – <i>Ordinatio</i> I, d. 3, p. 3, q. 1.....	11
§ 5 – <i>Ordinatio</i> I, d. 3, p. 3, q. 3.....	19
§ 6 – <i>Ordinatio</i> I, d. 3, p. 3, q. 4.....	20
§ 7 – <i>Ordinatio</i> I, d. 8, p. 1, q. 4.....	21
§ 8 – <i>Ordinatio</i> I, d. 36, q. un.....	22
§ 9 – <i>Ordinatio</i> II, d. 3, p. 1, q. 1.....	24
§ 10 – <i>Ordinatio</i> II, d. 3, p. 1, q. 6.....	29
§ 11 – <i>Ordinatio</i> II, d. 3, p. 2, q. 2.....	31
§ 12 – <i>Opus oxoniense</i> III, d. 14, q. 3.....	33
§ 13 – <i>Opus oxoniense</i> IV, d. 45, q. 2.....	35
§ 14 – <i>Reportatio parisiensis</i> I-A, d. 36, p. 1, q. 1-2.....	36
§ 15 – <i>Quaestiones quodlibetales</i> , q. 6.....	37
§ 16 – <i>Quaestiones quodlibetales</i> , q. 9.....	39
§ 17 – <i>Quaestiones quodlibetales</i> , q. 13.....	40
§ 18 – <i>Quaestiones super Metaphysicorum</i> VI, q. 1.....	44
§ 19 – <i>Quaestiones super Metaphysicorum</i> VI, q. 3.....	45
§ 20 – <i>Quaestiones super Metaphysicorum</i> VII, q. 15.....	47
Edições utilizadas para as traduções.....	48

Prólogo

A disciplina História da Filosofia Medieval III, ministrada pelo prof. José Carlos Estêvão no Departamento de Filosofia da USP durante o primeiro semestre de 2013, teve por tema a noção de intelecção em Guilherme de Ockham – em especial, no que diz respeito à intuição do singular existente e à abstração do universal. Assim, as aulas expositivas foram dedicadas a diversos textos de Ockham relevantes para tal estudo. Paralelamente, os alunos do curso apresentaram seis seminários sobre a *Isagoge* de Porfírio, onde começam a se formar os problemas que culminarão na chamada *querela dos universais*, dos séculos XIII e XIV.

Ocorre, no entanto, que Ockham desenvolve uma grande parte da sua concepção de universal como uma resposta direta àquela concepção de universal apresentada por João Duns Escoto. Sendo assim, como complemento ao conteúdo expositivo das aulas, foram apresentados também cinco seminários sobre a doutrina da intelecção de João Duns Escoto. Por meio deles, se esperava mostrar como, segundo este último, era possível obter, a partir do conhecimento sensível e particular, um conhecimento científico intelectual, universal e que efetivamente remetesse à realidade. Antes de estudá-lo, porém, fizemos uma rápida passagem por Henrique de Gand – autor discutido, dessa vez, por Duns Escoto.

Os textos a seguir foram produzidos como material didático da disciplina supracitada precisamente para sua utilização nestes últimos seminários. Esperamos, ao disponibilizá-los neste site, tornar acessíveis em português brasileiro certas passagens (algumas pela primeira vez) em que João Duns Escoto e, antes dele, Henrique de Gand dissertam sobre o conhecimento científico humano, sua possibilidade e sua produção.

As edições utilizadas são aquelas apresentadas no último item deste conjunto. Como parte do esforço didático, algumas vezes foi feito um esforço para se manter a inteligibilidade do texto em português sem, com isso, se afastar do texto latino. Por vezes, isso se refletiu na introdução de trechos entre chaves ou colchetes que, não estando no original, facilitam a leitura sem deturpar, a nosso ver, o original.

1. Um excerto da *Suma* de Henrique de Gand (a. 1240-1293)

*Suma das questões ordinárias*¹.

Artigo 1.

Sobre a possibilidade de se ter ciência (*sciendi*).

Questão 2.

Se ocorre ao homem ter ciência (*scire*) de algo sem iluminação divina.

(...)

Ou, se quisermos, podemos dizer – e, talvez, melhor²:

[i] Que o homem, pelas suas puras [potências] naturais, sem qualquer iluminação sobrenatural do exemplar divino assistente, pode, seguindo o sentido, conhecer apenas pelo intelecto aquilo que é verdadeiro sobre a coisa, como foi dito acima; discernindo mais claramente, porém, o que é verdadeiro do que o sentido discerniria, pois “o intelecto apreende mais sutilmente e é mais penetrado pelo receptível na substância do que o sentido, que só percebe os exteriores segundo a superfície”, como diz Avicena no IX da sua *Metafísica*.

[ii] E que [o homem] não pode, de maneira alguma (seja um pouco ou muito), perceber a própria verdade da coisa sem a iluminação do exemplar divino.

[iii] E que o exemplar abstraído da coisa não é suficiente por si para tanto, mas é preciso que aquele conceito sobre a coisa que é conforme ao exemplar recebido da coisa seja determinado pelo exemplar divino, de tal maneira que, se se devesse ver a verdade sincera e líquida naquele conceito, o intelecto seria mais claramente

¹ Traduzido a partir de: HENRICUS DE GANDAVO. *Summa (Quaestiones ordinariae)*, art. I-V. Ed. G. A. Wilson. Leuven University Press, Leuven, 2005, pp. 66-8 (Henrici de Gandavo Opera omnia, vol. 21).

² Na edição crítica citada na nota anterior, o presente texto surge como um único parágrafo. Entretanto, como Henrique de Gand está enumerando diversas conclusões que ele obteve no decorrer da questão 2 do artigo 1 de sua *Suma*, achei por bem enumerar as conclusões (de i a iv, entre colchetes) e dividi-las em parágrafos, de maneira a facilitar a leitura e a visualização dos argumentos. Em outras palavras, a paragrafação e conseqüente enumeração não pertencem ao texto original. Vale ressaltar que todas as inserções entre colchetes são tentativas de clarificar, na tradução, o texto latino original.

iluminado pelo exemplar divino; se [se a devesse ver] só de algum modo, não importa o quão fraco, ele seria iluminado de maneira mais fraca; e se ele não fosse iluminado de modo nenhum, não veria a própria verdade. Assim, dizemos que, conquanto a apresentação desse exemplar seja concedida gratuitamente no curso comum dessa vida, as [potências] naturais da alma não são ordenadas de tal maneira que, pela sua operação natural, possam atingi-lo. No entanto, ele é apresentado a todos igualmente da parte de Deus, para que cada um, segundo sua disposição e capacidade, seja por ele iluminado, salvo quando uma eminente malícia exija que alguém seja totalmente subtraído a ele, de maneira que não veja nenhuma verdade, mas se desassise em todo cognoscível, de maneira que em algo determinado não veja nele a verdade, mas se dilacere no erro que merece. E, assim, segundo a determinação de Agostinho, nenhuma verdade é vista de maneira alguma senão na primeira verdade.

[iv] E que isso é o natural da criatura racional, a saber, que ela só possa chegar, pelas suas puras potências naturais, ao conhecimento daquilo que é verdadeiro sobre a coisa e não mais além, ao conhecimento da própria verdade, senão pela iluminação do exemplar divino. E isso em razão da eminência do ato de inteligir a própria verdade, como foi dito acima.

(...)

2. João Duns Escoto (c. 1265-1308)

§ 1 – *Quaestiones in duos libros Perihermenias*, prooemium

*Qq. in duos libros Perihermenias*³.

Proêmio.

[1] Como diz o Filósofo em *Sobre a alma* III, a operação do intelecto é tripla. Uma que se diz ser a inteligência dos indivisíveis, segundo a qual se diz que o intelecto forma conceitos simples. Outra é a operação do intelecto segundo a qual ele compõe e divide – e é dita composição ou divisão. A essas duas operações se adiciona uma terceira, que é discorrer de um a outro, como do conhecido ao desconhecido [*a noto ad ignota*].

[2] O livro das *Categorias* é sobre aqueles que recaem sob a primeira operação do intelecto – não sobre a própria operação, pois determinar sobre ela é próprio àquele que determina *Sobre a alma*, pois àquele a que cabe determinar sobre a substância, cabe determinar sobre a sua operação. De fato, o livro das *Categorias* é universalmente sobre os conceitos simples ou sobre os conceitos que [o intelecto] forma ou que [ele] entende, enquanto são dizíveis ou ordenáveis por si em um gênero. O livro *Perihermenias*, porém, é sobre aqueles que recaem sob a operação segunda do intelecto e não sobre a operação do intelecto. De fato, ao compor e dividir, o intelecto forma uma enunciação, da qual se trata neste livro – e a enunciação não é o próprio ato do intelecto, mas é aquilo que é agido pelo intelecto. Já os livros da lógica nova – na qual se ensina quando cumpre proceder do conhecido à posse do conhecimento daquilo que é desconhecido [*a noto ad cognitionem ignoti habendam*] – são sobre aqueles que recaem sob a terceira operação do intelecto.

[...]

³ Traduzido a partir de: IOANNES DUNS SCOTUS. *Opera philosophica*. Vol. 2. Ed. The Franciscan Institute. St. Bonaventure University - The Catholic University of America, St. Bonaventure - Washington, 2004, p. 135.

§ 2 – *Ordinatio*, prol., p. 4, q. 1-2

Ordinatio, prol., p. 4⁴.

Questão 1-2.

Se a teologia é em si uma ciência e se ela é subalternante ou subalternada.

[...]

[208] À primeira questão, digo que a ciência, tomada estritamente, inclui quatro, a saber: que seja um conhecimento certo, sem engano ou falácia; em segundo lugar, que seja sobre um conhecido necessário; em terceiro, que seja causada por uma causa evidente para o intelecto; em quarto, que seja aplicada ao conhecido por um silogismo ou um discurso silogístico.

Isso é patente pela definição de ‘ter ciência’ [*scire*] em *Analíticos posteriores* I. O último – a saber, a causação da ciência pelo discurso desde a causa até a ciência tida [*scitum*] inclui uma imperfeição e, também, a potencialidade do intelecto recipiente.

[...]

⁴ Traduzido a partir de: IOANNES DUNS SCOTUS. *Opera omnia*. Vol. 1. Studio et cura Commissionis Scotisticae. Typis Polyglottis Vaticanis, Civitas Vaticana, 1950, pp. 141-2.

§ 3 – *Ordinatio* I, d. 3, p. 1, q. 1-2

Ordinatio I, d. 3, p. 1⁵.

Questão 1-2.

Se Deus é naturalmente cognoscível pelo intelecto do viajante.
Se Deus é o primeiro conhecido por nós naturalmente neste estado.

[...]

[71] Portanto, falando primeiro sobre uma ordem de origem, cumpre examinar em primeiro lugar o conhecimento atual, em segundo o conhecimento habitual.

Quanto ao primeiro, adianto dois. O primeiro destes é que o conceito ‘simplesmente simples’ é aquele que não se pode resolver em mais conceitos, como o conceito de ente ou das diferenças últimas. Já por conceito ‘simples’, mas ‘não-simplesmente simples’, denomino o que quer que se possa conceber pelo intelecto em um ato de inteligência simples, ainda que possa se resolver em muitos conceitos concebíveis por si mesmos.

[72] Em segundo lugar, adianto que um é o ‘inteligir confuso’ e outro o ‘inteligir confusamente’. De fato, confuso é o mesmo que indistinto. E, tal como há uma dupla distinguibilidade quanto ao proposto – a saber, do todo essencial em partes essenciais e do todo universal em partes subjetivas –, assim também há uma dupla indistinção, dos dois todos precedentes com respeito às suas partes. Portanto, se entende o confuso quando se entende algo indistinto, de qualquer um daqueles dois modos precedentes. Mas, se diz que se concebe algo confusamente quando é concebido tal como é exprimido por um nome, distintamente quando é concebido tal como é exprimido por uma definição.

[73] Já entendido isso, proporei primeiro a ordem de origem no conhecimento atual daqueles que são concebidos confusamente. E, quanto a isso, digo que o primeiro conhecido confusamente em ato é a espécie especialíssima, cujo singular move primeiro mais eficaz e fortemente o sentido – e isso, suposto que ele seja

⁵ Traduzido a partir de: IOANNES DUNS SCOTUS. *Opera omnia*. Vol. 3. Studio et cura Commissionis Scotisticae. Typis Polyglottis Vaticanis, Civitas Vaticana, 1954, pp. 49-51; 54-6; 60-1.

presente ao sentido na devida proporção. Donde, se você propuser um caso no qual o sentido não sinta primeiramente a natureza específica (tal como se não for imediatamente patente se uma cor é vermelha ou verde) e, por consequência, o intelecto não apreenda a natureza específica por aquela sensação, sempre eu proponho que há uma proporção indevida do singular para com o sentido – ou pela imperfeição da virtude (a qual é excedida pela visibilidade de tal natureza enquanto é da natureza), ou por um defeito no meio (da luz ou algo assim), ou por uma demasiada distância.

[...]

[80] Em segundo lugar, falo sobre o conhecimento atual dos conceitos distintamente e digo que é, pelo contrário, sobre o conceito geral, pois o primeiro conhecido assim [a saber, distintamente] é o mais comum; e os que são mais próximos dele são anteriores, os que são mais distantes são posteriores.

Eu provo isso assim: pelo segundo que foi adiantado, nada é concebido distintamente senão quando se concebem todos os que são na sua razão essencial; o ente se inclui em todos os conceitos quiditativos inferiores; portanto, nenhum conceito inferior é distintamente concebido se o ente não for concebido. Porém, o ente não pode ser concebido senão distintamente, pois possui um conceito simplesmente simples. Ele pode, portanto, ser concebido distintamente sem outros e os outros não o podem sem ele ser distintamente concebido. Portanto, o ente é o primeiro conceito concebível distintamente. Disso se segue que aqueles que são mais próximos a ele são anteriores, pois se possui o conhecer distintamente por uma definição que se pesquisa pela via da divisão, partindo do ente até o conceito do definido. Porém, na divisão, os conceitos anteriores ocorrem antes, como o gênero e a diferença – neles se concebe distintamente o conceito mais comum.

[...]

[82] Mas, comparando a ordem do conceber confusamente com a ordem do conceber distintamente, digo que toda a ordem do conceber confusamente é anterior e, por isso, o primeiro naquela ordem é o primeiro simplesmente [...].

[...]

[92] Quanto à notícia habitual ou virtual, primeiro exponho o que entendo pelos termos.

De ‘habitual’ chamo quando há um objeto presente ao intelecto na razão do inteligível em ato, de tal maneira que o intelecto possa imediatamente ter um ato produzido [*elicitum*] acerca dele. De ‘virtual’ chamo quando algo é inteligido em outro como parte do inteligido primeiro – não, porém, como o inteligido primeiro, ou seja, como o total, que termina a intelecção. Isso é bem propriamente chamado de ‘inteligido virtualmente’, pois é bem próximo ao inteligido em ato. De fato, ele não poderia ser mais atualmente inteligido, a não ser que seja inteligido por uma intelecção própria, que seria dele como termo primeiro e total.

[93] Quanto a essa notícia habitual e virtual, digo que os mais comuns são conhecidos [*nota*] antes na via da geração.

O que se prova, pois, tal como as diversas formas que perfazem um mesmo perfectível são naturalmente aptas a [*natae sunt*] perfazê-lo mais mediata ou imediatamente em uma ordem, assim também, se a mesma forma contiver em si virtualmente a perfeição daquelas formas ordenadas, ela perfará aquele perfectível em uma ordem como que similar à da natureza. Assim, se a forma do corpo, da substância etc. fossem formas distintas e, em primeiro lugar, a forma da substância informasse e, depois, a forma do corpo etc., uma forma, possuindo todas as outras virtualmente, perfará a matéria como que antes pela razão da substância do que pela razão do corpo e sempre, nessa via de geração, o mais imperfeito será anterior, pois se procede da potência ao ato. Portanto, tal como muitos conceitos, mais comuns e menos comuns, habituais ou virtuais, são naturalmente aptos a [*nati sunt*] perfazer o intelecto na via da geração – de maneira que sempre o mais imperfeito seja anterior –, assim, se um conceito incluir virtualmente todos os outros, antes perfará sob a razão do conceito mais comum e mais universal do que sob a razão do conceitos particular.

E isso quanto a ordem de origem, ou seja, de geração.

§ 4 – *Ordinatio* I, d. 3, p. 3, q. 1

Ordinatio I, d. 3, p. 3⁶.

Questão 1.

Se na parte intelectual tomada propriamente há uma memória que possua uma espécie inteligível anterior naturalmente ao ato de entender.

[...]

[348] [...]. Seja que se entenda o singular ou não, não me preocupo com isso agora. De fato, o certo é que o universal pode ser entendido pelo intelecto e o intelecto é considerado uma potência distinta das potências sensitivas pelos filósofos mais pela inteligência do universal, pela composição e divisão e pela silogização, do que pelo conhecimento do singular, se é que ele pode entender o singular.

[349] Portanto, disso que é manifesto – a saber, que o intelecto pode entender o universal –, aceito a proposição: ‘o intelecto pode ter o objeto em ato universal por si presente a si na razão de objeto, antes naturalmente que o entenda’. Disso se segue o proposto: que antes ele já possui o objeto presente na espécie inteligível e, assim, possui uma espécie inteligível anterior em ato.

[350] Assumido o antecedente, parece bem manifesto que há um objeto antes naturalmente em ato – portanto, a universalidade, que é a condição do objeto enquanto objeto, precede o ato do intelecto ou de entender. Portanto, é preciso que haja um objeto presente também sob aquela razão [a saber, a razão da universalidade], pois a presença do objeto precede o ato.

[351] Provo a consequência primeiro pela universalidade do objeto, em seguida pela presença.

{1º membro} Pela universalidade do objeto, argumento por três vias, das quais uma é tomada da parte dos fantasmas representantes, uma da parte do intelecto agente e uma da parte do mais comum e do menos comum.

⁶ Traduzido a partir de: IOANNES DUNS SCOTUS. *Opera omnia*. Vol. 3. Studio et cura Commissionis Scotisticae. Typis Polyglottis Vaticanis, Civitas Vaticana, 1954, pp. 201-357.

[352] {1ª via do 1º membro} Primeiro argumento assim. A espécie, por ser tal espécie, possui uma tal razão de representar e isso com respeito ao objeto representado sob tal razão. Portanto, permanecendo a mesma espécie, ela não possui duas razões representativas, nem é representativa com respeito a duas razões no representável. Mas, inteligir um objeto sob a razão do universal e do singular requer uma dupla razão representativa ou de representar e isso formalmente com respeito à dupla razão ‘do representável’. Portanto, o mesmo, permanecendo o mesmo, não representa ora de uma maneira, ora de outra. Portanto, o fantasma que, de si, representa um objeto sob a razão do singular não o pode representar sob a razão do universal.

[353] Resposta. O mesmo representativo em um e outro lume representa o objeto, respectivamente, sob uma e outra razão – tal como os fosforescentes na luz do dia se representam sob a razão do colorido, na luz da noite sob a razão do brilhante.

[354] Contra. ‘Este representativo’, antes de representar em tal ou tal lume, é naturalmente algo em si – pois, de fato, é uma ‘tal espécie’, pelo que é congruente a ela um lume no qual represente um e não outro. De outra maneira, se proporia (ou se poderia propor) que a mesma espécie representaria a cor e o som (e essa espécie, enquanto está no ar trêmulo, representaria o som e, enquanto está no ar iluminado, representaria a cor) e, assim, não se poderia apontar uma distinção dos representativos. Nisso que é anterior, portanto, é preciso entender ‘uma unidade da espécie em si’, à qual se segue uma unidade da representação e do objeto representável por ela enquanto é representado nela ou por ela. E, assim, algo que é o mesmo nisso que é anterior não pode ter uma diversa razão de representar, nem [pode] representar isto sob uma e outra razão do representável. Isso se confirma, pois o lume não representa formalmente, nem é a razão formal do representativo, mas somente é aquilo em que algo é representado. Parece, também, que, quanto mais perfeito é o lume, tanto mais precisa e distintamente nele brilha aquilo que o representativo representa.

[355] E o exemplo não vale em nada quanto ao proposto. Pelo contrário, vale para o oposto, pois: ou bem duas qualidades são em um tal corpo – como a luz e a cor – das quais uma se multiplica em uma luz maior presente e a outra em uma menor, quando nenhum outro move mais eficazmente (ou ambas se multiplicam simultaneamente na luz maior, mas o que move mais eficazmente é percebido e [o que move] menos

eficazmente não é percebido – tal como as estrelas multiplicam seus raios de dia, mas não são vistas, pois algo outro, mais luminoso, move mais eficazmente a visão); ou bem, se há uma qualidade sensível em tal corpo, ela causa, em um e outro lume, representativos diversos – a saber, um no maior, outro no menor – e, assim, sempre se mantém que um mesmo não é representativo de um objeto representável sob uma razão diversa, ainda que um e outro lume concorram.

[356] Se você responder que o mesmo, segundo uma mesma qualidade, pode ser similar a diversos, tal como um branco, segundo uma mesma brancura, a vários brancos – isso não vale com respeito ao proposto. Isso porque, nas relações de ordem essencial, não pode haver uma e outra dependência, em um mesmo, com respeito a dois na mesma ordem – por exemplo, de um mesmo medido a duas medidas na mesma ordem ou de um mesmo participante a dois participados em uma mesma ordem – como foi provado antes na questão sobre a unidade de Deus. Portanto, nessa relação, onde não há somente similitude, mas imitação e exemplificação passiva, é impossível que o mesmo absoluto se refira a diversos e, assim, não pode haver uma mesma espécie na razão de representante de diversos sob a razão de diversos.

[357] Em segundo lugar, com respeito àquela primeira via, argumento assim. Um representativo que representa algo sob uma razão segundo toda a sua virtude não pode simultaneamente representar o mesmo ou outro sob uma outra razão do objeto. Mas, o fantasma – no qual se entende o universal – representa, segundo toda a sua virtude, um objeto enquanto singular para a virtude fantástica, pois então há a imaginação atual daquele objeto no singular. E é patente que [isso ocorre] segundo toda a virtude do fantasma, pois de outra maneira a virtude fantástica não poderia ter, pelo fantasma, um ato tão perfeito acerca do objeto quanto o objeto é naturalmente apto a ser representado [*natum est repraesentari*] por aquele fantasma. Portanto, nesse caso, o fantasma não pode representar o objeto sob outra razão do representável.

[358] Iguamente, por que não poderia haver na imaginativa um ato com respeito ao objeto universal em ato, se pudesse haver aí uma espécie com respeito a um tal objeto, já que o ato é uma espécie?

[359] {2ª via do 1º membro} Pela segunda via, argumento assim. O intelecto agente é

meramente uma potência ativa, segundo o Filósofo, em *De anima* III, seja porque é “aquilo pelo que se faz tudo”, seja porque está para o possível tal como “a arte para a matéria”. Portanto, ele pode ter uma ação real. Toda ação real possui um termo real. Aquele termo real não é recebido no fantasma, pois este, recebido, é extenso e, assim, o intelecto agente não transferiria de uma ordem a outra ordem; e isso [que foi recebido] nem seria mais proporcionado ao intelecto possível do que o fantasma; além disso, o intelecto agente não causa algo nos fantasmas, pois [este] não é o seu passivo, segundo as supracitadas autoridades. Portanto, [aquilo] só é recebido no intelecto possível, pois o intelecto agente não é receptivo de nada. Não se pode propor que aquele primeiro causado seja o ato de inteligir, pois o primeiro termo da ação do intelecto agente é o universal em ato, pois ele ‘transfere de um ordem a outra ordem’; porém, o universal em ato precede o ato de inteligir (como é pressuposto no antecedente), já que o objeto sob a razão do objeto precede o ato. Não se argumenta aqui que o fantasma não possa causar a intelecção com o intelecto agente, mas [ele] não [pode causar] a intelecção do universal, a não ser [que cause] primeiro a espécie, pois tanto o ‘universal em ato’ precede por natureza a intelecção de si, como o universal é o seu primeiro termo⁷.

[360] E o raciocínio é confirmado, pois se propõe que o intelecto agente faz ‘um universal de um não-universal’ ou ‘um inteligido em potência de um inteligido em ato’, tal como dizem as autoridades do Filósofo e do Comentador. Já que o universal, enquanto universal, não é nada na existência, mas somente é em algo enquanto representante dele sob uma tal razão, essas palavras não darão a entender [*nullum intellectum habebunt*] senão que o intelecto agente faz algo representativo do universal daquilo que foi representativo do singular, seja aquele ‘de’ entendido materialmente ou virtualmente. A ação real não termina senão no representativo do objeto sob a razão do universal. Portanto, a ação real do intelecto agente termina em alguma forma real, na existência, que formalmente representa um universal enquanto universal, pois de outra maneira a ação dele não poderia terminar em um universal sob a razão do universal.

[...]

⁷ A saber, da ação do fantasma com o intelecto agente, como se verá novamente adiante.

[363] Igualmente, em segundo lugar segundo esta mesma via, já que o intelecto agente na razão de causativo não excede o possível na razão de passivo, o que quer que se cause pelo intelecto agente, é recebido no possível. Portanto, o primeiro termo da ação do intelecto agente é recebido no possível e, assim, visto que a primeira ação do intelecto agente é com respeito ao universal em ato, esse universal – ou aquilo pelo que ele possui esse ‘ser’ tal – é recebido no intelecto possível.

[364] {3ª via do 1º membro} Segundo a terceira via, argumento assim. Um hábito menos universal e um mais universal são hábitos próprios distintos – de outra maneira, a metafísica, enquanto metafísica, não seria um hábito do intelecto, pois seria sobre um objeto o mais universal com respeito a todos os outros objetos. Porém, ocorre de o hábito mais universal ser utilizado sem que se utilize algum outro hábito menos universal, tal como ocorre de se ter um ato de inteligir acerca do mais universal – do mesmo modo como se observa naquele hábito – sem que se tenha um ato acerca do menos universal. Mas, não se tem o ato de inteligir acerca do mais universal, se ele não for presente ao intelecto sob uma tal razão. Portanto, pode haver um mais universal presente ao intelecto por outro que não aquele pelo que há, no intelecto, a presença de outro menos universal. Mas, se precisamente se inteligisse o objeto no fantasma, nunca haveria um mais universal presente senão no menos universal, pois nunca [haveria um universal] senão no singular fantasiável – portanto, etc.

[365] Igualmente e em último lugar com respeito a esta via. O mais universal nunca é apreendido segundo toda a sua indiferença quando é apreendido no seu inferior. De fato, toda a indiferença do mais universal é dele por ele, enquanto concebido, ser o mesmo para qualquer inferior a ele; porém, nunca o mais comum, enquanto concebido em algo inferior, é o mesmo para qualquer inferior, mas precisamente para aquele em que foi concebido. Portanto, qualquer universal concebido em um singular – mais comum ou menos comum – não é concebido segundo toda a sua indiferença. Porém, o intelecto pode conceber aquilo segundo toda a sua indiferença. Portanto, o mais comum não é concebido precisamente no menos comum ou o universal no singular e, assim, o universal não o é precisamente no fantasma. De fato, o fantasma não é propriamente senão do próprio singular e isso enquanto é um singular da espécie especialíssima – e isso se o fantasma for impresso por algo devidamente

aproximado.

[366] {2º membro} Pelo segundo membro – a saber, a presença do objeto – se prova aquela primeira consequência. Primeiro, assim. Ou o intelecto pode ter o objeto presente a si na razão de objeto inteligível ou não. Se não, então não pode ter um operação sem as potências inferiores (pois não pode ter um objeto presente a si sem elas) e, se não pode ter a operação sem elas, então nem [pode] ser sem elas, segundo o argumento do Filósofo no proêmio do livro *Sobre a alma*. Se, porém, ele pode ter o objeto presente sem a presença dele à potência inferior, então tem. A consequência se prova, pois os que agem para tal presença do objeto – a saber, o fantasma e o intelecto agente – são suficientemente aproximados do intelecto possível e agem pelo modo da natureza e, assim, causam nele necessariamente aquilo de que ele é receptivo.

[367] Em segundo lugar, assim. Outras potências cognitivas têm o objeto presente a elas não somente secundariamente – pois, a saber, eles são presentes às outras potências inferiores –, mas em uma presencialidade própria, tal como o sentido comum tem a cor presente a si não somente enquanto é presente à visão, mas porque tem uma espécie dela presente no órgão do sentido comum. Portanto, sendo isto da perfeição em uma potência cognitiva: poder ter um objeto presente a si sob uma razão pela qual ele seja um objeto de tal potência, segue-se que não somente ela [a saber, a potência intelectiva] pode ter um objeto presente a si por ser presente à virtude fantástica, mas em uma presencialidade própria, a saber, enquanto ele brilha para o intelecto por algo que é no intelecto.

[368] Igualmente, em terceiro lugar. Uma potência que não pode ter um ato senão acerca de um objeto presente a si, se não o puder ter senão por outra potência a que se conjuga contingentemente, depende em sua operação de tal potência a ela conjugada contingentemente e, assim, é imperfeita. Mas, o intelecto não pode ter um ato senão acerca de um objeto presente a si e, de acordo com você, ele não pode ter o seu objeto presente a si senão na virtude fantástica. Porém, a virtude fantástica se conjuga contingentemente com o intelecto enquanto é uma potência. Portanto, o intelecto, na sua operação, depende de uma outra potência a que se conjuga contingentemente e, assim, isso põe nele [a saber, no intelecto] uma imperfeição da potência cognitiva. Porém, nenhuma imperfeição deve ser posta em uma natureza se

não for patente uma necessidade em tal natureza. Portanto, não se deve pôr tal imperfeição no intelecto.

[369] Se você objetar ‘a pluralidade não deve ser posta senão onde há necessidade, aqui não há necessidade, portanto etc.’, respondo: há necessidade quando a perfeição da natureza o requer. Porém, mesmo que este suposto que é homem possa ter um objeto presente no fantasma, já que é um homem, ainda assim a natureza intelectual do homem, enquanto é intelectual, não tem um objeto suficientemente presente se não o tem senão em uma presença mendigada à virtude fantástica⁸. Portanto, isso vilifica bastante a natureza intelectual enquanto ela é intelectual, pois se remove dela aquilo que é da perfeição em uma potência cognitiva e que se encontra na potência sensitiva, tal como na virtude fantástica. Portanto, aqui se põe uma pluralidade por necessidade, já que para salvar a perfeição de uma natureza mais perfeita, [uma perfeição] maior do que aquela de uma natureza mais imperfeita – ou, pelo menos, igual.

[370] À questão, portanto, digo que é necessário pôr no intelecto, enquanto ele possui a razão de memória, uma espécie inteligível que represente o universal enquanto universal, naturalmente antes do ato de inteligir, por estas razões já postas da parte do objeto: enquanto ele é universal e enquanto ele é presente ao intelecto. Essa duas condições – a saber, a universalidade e a presença – precedem naturalmente a inteligência.

[...]

[380] Por isso, respondo que uma pode ser a ‘razão do agir’ e outra a ‘razão do agente’. A singularidade é a condição do agente, não a razão do agir; mas a razão do agir é a própria forma no singular, segundo a qual o singular age. Portanto, quando se aceita que ‘qualquer espécie gerada por algo o representa segundo aquela razão segundo a qual é gerada por ele’, se se entender sobre ‘a razão do engendrador’ é falsa, se sobre ‘a razão do engendrar’ pode ser concedida. E, assim, não se segue que ela o representa sob a razão do singular, mas sob a razão da natureza, pois ‘a razão da natureza’ é ‘a razão do engendrar’.

⁸ Toda essa passagem “Porém, mesmo que [...] à virtude fantástica” deve ser entendida como uma conclusão necessariamente atribuída ao opositor de Duns Escoto e não como a sua própria tese. Como se vê, essa passagem é imediatamente criticada a partir da frase seguinte.

[381] Mas, essa resposta não é suficiente, pois assim parece que a espécie no sentido representaria o universal, não o singular, pois a razão do engendrar a espécie no sentido não é a singularidade, mas a razão da natureza. Por isso, respondo, em geral, que, quando a espécie é gerada por algo tal como por uma causa total, o representa sob aquela razão sob a qual é gerada, falando sobre a ‘a razão do engendrar’ – e, também, o representa concomitantemente sob a razão do engendrador ou, pelo menos, não sob uma razão oposta à razão do engendrador. Por isso, a espécie no sentido não representa o objeto sob a razão do universal, que é a condição oposta à razão do singular engendrador. Porém, o objeto não é a causa total engendradora com respeito à espécie inteligível, pois age com ele o intelecto agente, tal como um outra causa parcial e, por isso, gerada por esses dois, ela pode representar o objeto sob uma razão oposta à razão do singular, que é a razão do engendrador.

[382] [...] sobre a presença, respondo que o objeto, com respeito à potência, primeiro tem uma presença real – ou seja, uma aproximação tal que ele possa gerar uma tal espécie no intelecto que seja uma razão formal da intelecção. Em segundo lugar, por aquela espécie gerada (que é imagem do engendrador), há um objeto presente sob a razão do cognoscível ou do representado. A primeira presença precede naturalmente a segunda, pois precede a impressão da espécie pela qual há formalmente a segunda presença. Portanto, quando se aceita que ‘a espécie no intelecto não é a causa da presença do objeto’, digo que é falso sobre a presença sob a razão do cognoscível (pelo menos, na intelecção abstrativa, da qual falamos agora). E, quando se prova que ‘o objeto é presente antes da espécie’, isso é verdadeiro sobre a presença real, pela qual o agente é presente ao paciente [*qua agens est praesens passo*]. E entendo isso tal que, no primeiro signo de natureza [*in primo signo naturae*], há um objeto presente em si ou em um fantasma ao intelecto agente e, no segundo signo de natureza [*in secundo signo naturae*] – no qual há estes [a saber, o intelecto agente e o objeto] presentes ao intelecto possível como os agentes ao paciente –, se gera a espécie no intelecto possível e, então, pela espécie, há um objeto presente sob a razão do cognoscível.

[...]

§ 5 – *Ordinatio* I, d. 3, p. 3, q. 3

Ordinatio I, d. 3, p. 3⁹.

Questão 3.

Se a causa mais principal da notícia engendrada é o objeto presente em si ou na espécie ou a própria parte intelectiva da alma.

[...]

[563] [...] digo que o ato do intelecto é duplo com respeito aos objetos que não são presentes em si, tal como são aqueles que inteligimos agora naturalmente. O primeiro ato é a espécie, pela qual há um objeto presente enquanto um objeto inteligível em ato. O segundo ato é a própria intelecção atual. E o intelecto age para ambos os atos, não movido por aquilo que é a causa parcial concorrendo consigo para aquela ação, embora um ato do intelecto preceda o seu movimento para o outro ato. Assim, para o primeiro, o intelecto agente age com o fantasma e, aí, o intelecto agente é uma causa mais principal do que o fantasma – e ambos integram uma causa total com respeito à espécie inteligível. Para o segundo ato, agem a parte intelectiva (se o intelecto agente ou o possível, não me preocupo agora) e a espécie inteligível como duas causas parciais – e, aí, a parte intelectiva age, não movida pela espécie, mas movendo antes, isto é, como que agindo para que a espécie aja com ela.

[...]

⁹ Traduzido a partir de: IOANNES DUNS SCOTUS. *Opera omnia*. Vol. 3. Studio et cura Commissionis Scotisticae. Typis Plyglottis Vaticanis, Civitas Vaticana, 1954, pp. 201-357.

§ 6 – *Ordinatio* I, d. 3, p. 3, q. 4

Ordinatio I, d. 3, p. 3¹⁰.

Questão 4.

Se há na mente, distintamente, uma imagem da Trindade.

[...]

[580] A alma tem em si uma perfeição segundo a qual é um ato primeiro com respeito à notícia engendrada, tem em si uma perfeição segundo a qual formalmente recebe a notícia engendrada e tem em si uma perfeição segundo a qual formalmente recebe a volição. Essas três perfeições são ditas ‘memória’, ‘inteligência’ e ‘vontade’ – ou ‘alma’, enquanto as tem. Portanto, a alma, enquanto tem um ato primeiro total com respeito à inteligência – a saber, algo da alma e o objeto presente a si na razão do inteligível –, é dita ‘memória’ e isso é uma ‘memória perfeita’ ao incluir tanto o intelecto como aquilo pelo que o objeto é presente a si. Essa mesma alma, enquanto recebe a notícia engendrada, é dita ‘inteligência’ – e ‘inteligência perfeita’, enquanto é sob aquela notícia engendrada. Também a vontade é dita ‘perfeita’, enquanto é sob aquele ato de querer perfeito. Portanto, aceitando esses três da parte da alma (enquanto são sob três atos seus), há, eu digo, nesses três termos uma consubstancialidade, em razão dessas três realidades que são da parte da alma. Mas, há uma distinção e uma origem, em razão daquelas atualidades recebidas na alma segundo essas realidades da alma.

[...]

¹⁰ Traduzido a partir de: IOANNES DUNS SCOTUS. *Opera omnia*. Vol. 3. Studio et cura Commissionis Scotisticae. Typis Plyglottis Vaticanis, Civitas Vaticana, 1954, pp. 201-357.

§ 7 – *Ordinatio* I, d. 8, p. 1, q. 4

Ordinatio I, d. 8, p. 1¹¹.

Questão 4.

Se, com a simplicidade divina, pode ser mantida uma distinção das perfeições essenciais que preceda o ato do intelecto.

(...).

[193] Declaro isso, pois ‘incluir formalmente’ é incluir algo na sua razão essencial, tal que, se a definição do includente fosse apontada, o incluso seria a definição ou uma parte da definição. Porém, tal como a definição da bondade em comum não possui em si a sabedoria, assim tampouco [a bondade] infinita [possui a sabedoria] infinita. Portanto, há uma não-identidade formal da sabedoria e da bondade, pois as suas definições seriam distintas, se fossem definíveis. Porém, a definição não indica somente uma razão causada pelo intelecto, mas a quiddidade da coisa. Portanto, há uma não-identidade formal da parte da coisa e entendo isso assim: o intelecto compondo esta [proposição] ‘a sabedoria não é formalmente a bondade’ não causa, pelo seu ato reunidor, a verdade dessa composição, mas encontra os extremos no objeto, se fazendo, pela composição deles, um ato verdadeiro.

(...).

¹¹ Traduzido a partir de: IOANNES DUNS SCOTUS. *Opera omnia*. Vol. 4. Studio et cura Commissionis Scotisticae. Typis Polyglottis Vaticanis, Civitas Vaticana, 1956.

§ 8 – *Ordinatio* I, d. 36, q. un.

Ordinatio I, d. 36¹².

Questão única.

Se o fundamento da relação eterna para com Deus enquanto cognoscente tem verdadeiramente um ser de essência por ser sob tal relação [*respectum*].

[...]

[44] Ao segundo, digo que essa produção [a saber, a produção das ideias no intelecto de Deus, a qual antecede logicamente a criação do mundo] é em um ser de outra razão que não aquela de qualquer ser simplesmente [*esse simpliciter*]. E não é somente [na razão] de relação, mas também de fundamento. De fato, [ela não é] segundo um ser de essência ou de existência, mas segundo um ser diminuído (que é ‘ser’ verdadeiro). Esse ser é, também, um ser segundo algo [*esse secundum quid*] do ente absoluto. Porém, ao ‘ente absoluto’ é concomitante uma relação segundo esse ser diminuído.

[45] Exemplo disso: se César fosse aniquilado e, no entanto, houvesse uma estátua de César, César seria representado pela estátua. Esse ‘ser representado’ é de outra razão que não aquela de qualquer ser simplesmente (seja de essência ou existência); ela também não é o ser diminuído de César de tal maneira que ela seja algo de César e não seja algo outro dele, tal como o etíope é diminuidamente branco, pois algo dele é verdadeiramente branco e algo outro dele não. Mas, há um verdadeiro ser de essência e existência do César inteiro (‘o seu ser a partir da causa’ [*esse eius a causa*]) e há – segundo tal ser seu – esse ser segundo algo dele todo. E nele, segundo esse ser segundo algo, pode haver uma relação para com a estátua.

[46] E, ainda que se possa propor uma chicana quanto ao exemplo, não se poderá dizer, assim, quando ao proposto sobre o intelecto e o objeto, que o objeto todo e segundo esse seu ser total não possua em ato um ‘ser diminuído’. E, se você quiser buscar algum ser verdadeiro desse objeto enquanto tal, não buscará outro que não

¹² Traduzido a partir de: IOANNES DUNS SCOTUS. *Opera omnia*. Vol. 6. Studio et cura Commissionis Scotisticae. Typis Pylglothis Vaticanis, Civitas Vaticana, 1963, pp. 288-9.

aquele ‘segundo algo’ [*secundum quid*], pois esse ‘ser segundo algo’ [*esse secundum quid*] se reduz a algum ser simplesmente, que é o ser da própria intelecção. Mas, esse ‘ser simplesmente’ não é formalmente o ser daquilo que se diz ‘ser segundo algo’, mas é dele terminativamente ou principiativamente, de tal maneira que [o ser simplesmente] se reduz a esse ‘ser verdadeiro segundo algo’ assim: sem este ser verdadeiro disto [a saber, o ser simplesmente] não haveria aquele ‘ser segundo algo’ daquilo.

[...]

§ 9 – *Ordinatio* II, d. 3, p. 1, q. 1

Ordinatio II, d. 3, p. 1¹³.

Questão 1.

Se a substância material é individual ou singular por si, ou seja, pela sua natureza.

(...).

[29] Quanto à questão, portanto – concedendo as conclusões daqueles raciocínios –, digo que a substância material, por sua natureza, não é, de si mesma, esta; pois, caso contrário, como deduz o primeiro raciocínio, o intelecto não poderia inteligi-la sob o oposto sem que inteligisse o seu objeto sob uma razão de inteligir repugnante à razão de tal objeto.

[30] Assim também, tal como a segunda razão deduz (com todas as suas comprovações), há uma unidade real na coisa sem qualquer operação do intelecto. Ela é menor do que a unidade numérica, ou seja, a unidade própria do singular. Essa ‘unidade’ é da natureza de acordo consigo. E, de acordo com essa ‘unidade própria’ da natureza enquanto é natureza, a natureza é indiferente à unidade da singularidade. Portanto, ela não é de si mesma uma por aquilo, a saber, pela unidade da singularidade.

[31] Como, porém, se deve entender isso, pode ser visto igualmente pelo dito de Avicena, em *Metafísica* V, onde ele afirma que ‘a equinidade é somente a equinidade, – de si mesma ela não é uma nem muitas, nem universal nem particular’. Entendo: ela não é ‘por si uma’ por uma unidade numérica, nem ‘muitas’ por uma pluralidade oposta àquela unidade; nem é ‘universal’ em ato (a saber, daquele modo pelo qual algo é universal enquanto é objeto do intelecto), nem é de si mesma ‘particular’.

[32] De fato, ainda que ela nunca seja realmente sem algum desses, de si mesma, entretanto, ela não é qualquer um desses, mas é anterior naturalmente à todos esses.

¹³ Traduzido a partir de: IOANNES DUNS SCOTUS. *Opera omnia*. Vol. 7. Studio et cura Commissionis Scotisticae. Typis Polyglottis Vaticanis, Civitas Vaticana, 1973.

E, de acordo com uma anterioridade natural, é ‘aquilo que é’ por si objeto do intelecto, é considerada por si, dessa maneira, pelo metafísico e é expressa pela definição. E as proposições ‘verdadeiras do primeiro modo’ são verdadeiras em razão da quiddidade assim tomada, pois nada é dito ‘por si do primeiro modo’ sobre uma quiddidade senão aquilo que está incluído nela essencialmente, enquanto ela é abstraída de todos esses, que são naturalmente posteriores a ela.

[33] Porém, não somente a própria natureza é, de si mesma, indiferente a ser no intelecto e no particular, mas também, por isso, a ser universal e particular (ou seja, singular). Porém, além disso, tendo um ser no intelecto ela não possui primeiramente, por si, a universalidade. De fato, ainda que ela seja inteligida sob a universalidade, tal como sob o modo de inteli-la, a universalidade não é, entretanto, parte do seu conceito primeiro, pois não é [parte] do conceito do metafísico, mas do lógico – de fato, o lógico considera as segundas intenções, aplicadas às primeiras de acordo com ele. Portanto, a primeira intelecção é ‘da natureza’ enquanto não é coninteligido um modo – nem [o modo] que é dela no intelecto, nem [aquele] que é dela fora do intelecto, ainda que a universalidade seja o modo de inteligir este inteligido e não o modo do intelecto [*modus intellectus*].

[34] E, assim como, de acordo com aquele ser, a natureza não é de si mesma universal, mas a universalidade ocorre àquela natureza de acordo com a sua primeira razão, enquanto é um objeto; assim também, na coisa externa, onde a natureza é com a singularidade, aquela natureza não é, de si mesma, determinada à singularidade, mas é naturalmente anterior à própria razão que a contrai àquela singularidade. E, enquanto ela é anterior àquilo que a contrai, não lhe repugna ser sem aquilo que a contrai. E, tal como o objeto no intelecto, de acordo com a sua anterioridade e universalidade, possuía verdadeiramente um ser inteligível, assim também a natureza na coisa, de acordo com aquela entidade, possui um ser real verdadeiro fora da alma. E, de acordo com aquela entidade, possui uma unidade proporcional a si, que é indiferente à singularidade, de tal maneira que, de si mesma, não repugna àquela unidade que ela seja posta com qualquer unidade de singularidade que seja – é desse modo, portanto, que entendo que ‘a natureza possua uma unidade real, menor do que a unidade numérica’. E, ainda que não a possua de si mesma – de tal maneira que esteja dentro da razão da natureza (pois, a ‘equinidade é

somente a equinidade’, segundo Avicena, em *Metafísica V*) –, ainda assim aquela unidade é uma paixão própria da natureza de acordo com a sua entidade primeira. E, por consequência, ela não é ‘esta’ internamente nem por si nem de acordo com a entidade própria necessariamente inclusa na própria natureza de acordo com a sua primeira entidade.

[35] Porém, parece haver duas objeções a isso:

Uma: pois [essa posição] parece propor que o universal é algo real na coisa (o que é contra o Comentador, em *De anima I*, comentário 8, que diz que ‘o intelecto faz a universalidade nas coisas, de tal maneira que ela não existe senão pelo intelecto’ e, assim, é somente um ente da razão), já que essa natureza, sendo nesta pedra, anteriormente, porém, à singularidade da pedra, é, pelo que foi dito, indiferente a este ou aquele singular.

[36] Além disso, o Damasceno, no capítulo 8 [da *Fé ortodoxa*]: “É preciso saber que são diversos considerar na coisa e na razão ou no pensamento [*cogitatione*]. Portanto, e mais especialmente, em todas as criaturas a divisão das hipóstases é considerada na coisa (de fato, Pedro é considerado como separado de Paulo na coisa), mas a comunidade e a cópula só se consideram no intelecto, na razão e no pensamento [*cogitatione*] (de fato, inteligimos pelo intelecto que Pedro e Paulo são de uma única natureza e possuem uma natureza una comum)’. ‘De fato, tais hipóstases também não são uma na outra, mas cada uma é singularmente repartida, isto é, separada de acordo com a coisa”. E depois: “Decerto, na santa e sobressubstancial Trindade é o inverso: de fato, aí o uno é considerado comum na coisa”, “somente depois, no pensamento [*cogitatione*], [é considerado] dividido”.

[37] Quanto ao primeiro, digo que o universal em ato é aquilo que possui uma unidade indiferente, de acordo com a qual ele mesmo é em potência próxima a ser dito de qualquer suposto, pois de acordo com o Filósofo, em *Analíticos posteriores I*, ‘universal’ é o que é um em muitos e acerca de muitos. De fato, nada – de acordo com qualquer unidade – é na coisa tal que, de acordo com aquela precisa unidade, esteja em potência próxima a uma predicação, de qualquer suposto, que diga “isto é isto”, pois, ainda que não repugne a algo existente ser em outra singularidade que não aquela em que ele é, ainda assim não se pode dizer verdadeiramente de qualquer inferior que ‘qualquer um é ele’. De fato, isso só é possível acerca de um objeto

numericamente uno, considerado em ato pelo intelecto. De fato, ele, ‘enquanto é inteligido’, possui a unidade numérica de um objeto, de acordo com a qual ele é predicável de todo singular, ao se dizer ‘isto é isto’.

[38] E, com isso, fica patente uma desaprovação do dito segundo o qual ‘o intelecto agente faz a universalidade nas coisas’, uma vez que se pode dizer acerca de tudo ‘aquilo que é’ existente no fantasma que ele é tal que não lhe repugna ser em outro e uma vez que ele [a saber, o intelecto agente] desnuda ‘aquilo que é’ existente no fantasma. Isso porque, onde quer que ele seja antes de possuir um ser objetivamente no intelecto possível – seja na coisa ou no fantasma, possua ele um ser certo ou deduzido pela razão (sempre sendo uma tal natureza por si a qual não repugne ser em outro – e, isso, não por algum lume [intelectual]), ainda assim não é tal que lhe convenha, em potência próxima, ser dito de qualquer um; pelo contrário, somente está em potência próxima [para tanto] no intelecto possível.

Há na coisa, portanto, algo ‘comum’ que não é de si mesmo isto e a que, por consequência, não repugna, de si mesmo, não-isto. Porém, tal comum não é universal em ato, pois lhe falta aquela indiferença de acordo com a qual o universal é universal completamente – a saber, de acordo com a qual o mesmo é predicável, por alguma identidade, de qualquer indivíduo, de tal modo que qualquer um seja ele.

[39] Quanto à segunda objeção – sobre o Damasceno –, digo que do mesmo modo pelo qual o ‘comum’ é realmente um nas pessoas divinas, desse mesmo modo o comum não é realmente um nas criaturas. De fato, ali o ‘comum’ é singular e individual, pois a própria natureza divina, de si mesma, é esta. E, desse modo, é manifesto que nenhum universal nas criaturas é realmente um. De fato, propor isso seria propor que uma natureza criada não-dividida se predicaria de muitos indivíduos por uma predicação que dissesse ‘isto é isto’, tal como se diz que o Pai é Deus e o Filho é o mesmo Deus. Nas criaturas, porém, há algo comum, uno por uma unidade real menor que a unidade numérica. E esse ‘comum’ não é de tal maneira comum que seja predicável de muitos, embora seja de tal maneira comum que não lhe repugne ser em outro que não aquele em que é.

[40] É patente, portanto, de duas maneiras de que modo a autoridade [do Damasceno] não está contra mim. Primeiro, porque ela fala da unidade da singularidade nas pessoas divinas e, desse modo, não somente o ‘universal criado’

não é uno, mas também o ‘comum’ nas criaturas [não é uno]. Em segundo lugar, porque ela fala do comum predicável, não precisamente do comum que é determinado de fato (embora não lhe repugne ser em outro) – este último ‘comum’ é precisamente aquele que se pode realmente propor que há nas criaturas.

(...).

§ 10 – *Ordinatio* II, d. 3, p. 1, q. 6

Ordinatio II, d. 3, p. 1¹⁴.

Questão 6.

Se a substância material é individual por uma entidade que determine por si a natureza à singularidade.

(...).

[168] Quanto à questão, portanto, respondo que sim.

(...).

[187] E se você perguntar para mim: qual é essa ‘entidade individual’ à qual se toma a diferença individual? Seria ela matéria, forma ou composto? Respondo:

Toda entidade quiditativa – seja parcial ou total – de um gênero é, de si mesma, indiferente, ‘enquanto entidade quiditativa’, a esta entidade ou àquela. Dessa maneira, ‘enquanto entidade quiditativa’, ela é naturalmente anterior àquela entidade enquanto ela é esta. E – sendo naturalmente anterior, de tal maneira que não lhe convenha ser esta, assim também, por sua própria razão, seu oposto não lhe repugna. E, tal como o composto não inclui sua entidade (pela qual formalmente é ‘isto’) enquanto é uma natureza, assim também a matéria, ‘enquanto é uma natureza’, não inclui sua entidade (pela qual é ‘esta matéria’), nem a forma, ‘enquanto é uma natureza’, inclui a sua.

[188] Portanto, ‘esta entidade’ não é matéria, forma ou composto, enquanto cada um desses é uma ‘natureza’, mas ela é a realidade última de um ente que é matéria, que é forma ou que é composto. Dessa maneira, qualquer comum – e, no entanto, determinável – ainda pode ser distinguido (ainda que seja uma única coisa) em muitas realidades formalmente distintas, dentre as quais uma não é formalmente a outra. E uma é formalmente a entidade da singularidade e outra é formalmente a entidade da natureza. E essas duas entidades não podem ser uma coisa e outra coisa, da mesma

¹⁴ Traduzido a partir de: IOANNES DUNS SCOTUS. *Opera omnia*. Vol. 7. Studio et cura Commissionis Scotisticae. Typis Polyglottis Vaticanis, Civitas Vaticana, 1973.

maneira como pode haver uma realidade donde se toma o gênero e outra realidade donde se toma a diferença (delas, se toma a realidade específica), sendo elas, porém, sempre no mesmo (em parte ou no todo), realidades de uma mesma coisa, formalmente distintas.

(...).

§ 11 – *Ordinatio* II, d. 3, p. 2, q. 2

Ordinatio II, d. 3, p. 2¹⁵.

Questão 2.

Se o anjo tem uma notícia natural distinta da essência divina.

(...).

[318] Portanto, quanto à questão respondo diferentemente. Primeiro, distingo duas intelecções. De fato, pode haver um conhecimento do objeto enquanto ele abstrai de toda existência atual e pode haver um [conhecimento] dele enquanto existente e enquanto presente em uma existência atual.

[319] Essa distinção é provada por um raciocínio e pelo similar.

O primeiro membro é patente por podermos ter ciência de algumas quididades. Porém, a ciência é do objeto enquanto ele abstrai da existência atual; de outra maneira, a ciência ‘poderia por vezes ser e por vezes não ser’ e, assim, não seria perpétua, mas a ciência daquela coisa se corromperia quando essa coisa fosse corrompida – o que é falso.

[320] O segundo se prova, pois o que é da perfeição em uma potência inferior, parece ser mais eminentemente em uma superior que é de mesmo gênero. Porém, no sentido – que é uma potência cognitiva –, é de sua perfeição que ele seja uma [potência] cognitiva da coisa enquanto é existente em si e enquanto é presente segundo a sua existência. Portanto, isso é possível no intelecto, que é a força cognitiva suprema. Portanto, ele pode ter uma tal intelecção da coisa enquanto é presente.

[321] E, para que eu use palavras breves, chamo a primeira de ‘abstrativa’ – a qual é da própria quididade, enquanto abstrai da existência atual e da não existência. A segunda – a saber, que é da quididade da coisa de acordo com a sua existência atual (ou, que é da coisa presente de acordo com uma tal existência) – chamo de ‘intelecção intuitiva’. Não enquanto ‘intuitiva’ se distingue de ‘discursiva’ – de fato,

¹⁵ Traduzido a partir de: IOANNES DUNS SCOTUS. *Opera omnia*. Vol. 7 Tomo 1. Studio et cura Commissionis Scotisticae. Typis Polyglottis Vaticanis. Civitas Vaticana, 1973.

assim alguma '[intelecção] abstrativa' também é intuitiva –, mas simplesmente 'intuitiva', daquele modo pelo qual dizemos que se intui a coisa tal como ela é em si.

[322] De fato, esse segundo membro também se declara por não termos a expectativa de um conhecimento acerca de Deus (tal qual se possa ter acerca dele) sendo ele – por impossível – não existente ou não presente pela essência, mas temos a expectativa de um [conhecimento] intuitivo, o qual é dito 'face à face', pois assim como o [conhecimento] sensitivo é 'facialmente' da coisa enquanto é presencialmente existente, assim também aquela expectativa.

[323] A segunda declaração dessa distinção – pelo similar – é nas potências sensitivas. De fato, o sentido particular conhece o objeto de uma maneira e a fantasia o conhece de outra. De fato, o sentido particular é do objeto enquanto é existente por si e em si. A fantasia conhece o mesmo enquanto é presente por uma espécie – tal espécie poderia ser dele mesmo que ele não fosse existente ou presente, de maneira que o conhecimento fantástico é abstrativo com respeito ao sentido particular. Já que aquilo que é disperso em inferiores, por vezes é unido nos superiores, esses dois modos de sentir, que são dispersos nas potências sensitivas devido ao órgão (pois não é o mesmo o órgão que é receptivo do objeto do sentido particular e receptivo do objeto da fantasia), são unidos no intelecto, ao qual podem competir ambos os atos.

(...).

§ 12 – *Opus oxoniense* III, d. 14, q. 3

Opus oxoniense III, d. 14¹⁶.

Questão 3.

Se a alma de Cristo conheceu tudo no gênero próprio.

(...).

[6] Porém, falando do conhecimento intuitivo – que é sobre a natureza ou sobre o singular, pois diz respeito à existência atual –, digo que ela é ou perfeita, que é acerca do objeto enquanto presencialmente existente ou, então, imperfeita, que é uma opinião sobre o futuro ou a memória do passado (...).

(...). Portanto, devido às verdades contingentes que se deve conhecer – que são acerca de existentes enquanto são existentes –, é preciso ter alguns objetos presentes em si, para que eles possam ser conhecidos e vistos em si intuitivamente. E isso não se pode fazer no gênero próprio, senão com as coisas presentes em si segundo a sua existência. E, assim, aquele conhecimento intuitivo em gênero próprio, atual ou habitual, não pode ser dado a essa alma acerca de tudo (...). Igualmente quanto ao [conhecimento] intuitivo imperfeito, que resta daquele perfeito. Pois, destes muitos conhecidos por intuição perfeita restam muitas memórias, pelas quais são conhecidos aqueles objetos no que diz respeito às condições de existência, não enquanto presentes, mas enquanto passados.

[7] (...) assim também, havendo um sensível presente ao sentido, pela virtude dele, pode ser causado no intelecto um duplo conhecimento. Um abstrativo, pelo qual o intelecto agente abstrai a espécie da quiddidade, enquanto ela é quiddidade – a qual representa o objeto absolutamente, não enquanto existe aqui e agora ou então –, da espécie no fantasma. E o outro pode ser, no intelecto, o conhecimento intuitivo, que coopera com o intelecto – e dele pode restar um conhecimento intuitivo habitual importado para a memória intelectual que seja não da quiddidade absoluta, como era aquele outro, mas do conhecido enquanto existente, quando era apreendido no passado, na medida em que passou. Diz-se que Cristo, desse modo, aprendeu muito,

¹⁶ Traduzido a partir de: IOANNES DUNS SCOTUS. *Opera omnia*. Vol. 7. Ed. Lucas Wadding. Lugdunum, 1639.

ou seja, por conhecimentos intuitivos, isto é, acerca daqueles que são conhecidos quanto à existência e pelas memórias que deles restaram.

(...).

§ 13 – *Opus oxoniense* IV, d. 45, q. 2

Opus oxoniense IV, d. 45¹⁷.

Questão 2.

Se a alma separada poderia adquirir o conhecimento de algo antes desconhecido.

(...).

[12] Portanto, à questão, digo que a alma separada pode adquirir o conhecimento de um objeto antes ignorado. E isso tanto com respeito ao conhecimento abstrativo, quanto ao intuitivo. As descrições destes termos foram ditas em outro lugar. Provo o primeiro, pois quando o ativo suficiente e o passivo suficiente são suficientemente aproximados, pode se seguir o efeito (...).

Por esse raciocínio, se prova o segundo, a saber, sobre o conhecimento intuitivo. Pois as causas suficientes dele são o objeto presente na existência atual, o intelecto agente e o possível. Todos esses podem concorrer e, assim, ao que parece, se prova que é necessário que a própria coisa seja imediatamente suficiente para que se tenha um conhecimento intelectual acerca dela, pois somente o fantasma não é suficiente para o conhecimento intuitivo do objeto, já que o fantasma representa a coisa existente ou não existente, presente ou não presente e, por consequência, não se pode ter por ele um conhecimento acerca da coisa enquanto existente e presente em sua existência própria. Porém, tal conhecimento – que pode ser dito ‘intuitivo’ – pode ser intelectual; de outra maneira, [o intelecto] não seria certo da existência de nenhum objeto.

[13] Mas essa intuição intelectual, ou intelecção intuitiva, não se pode ter tampouco pela espécie presente, pois ela representa a coisa existente ou não existente, presente ou não presente, indiferentemente (...).

¹⁷ Traduzido a partir de: IOANNES DUNS SCOTUS. *Opera omnia*. Vol. 10. Ed. Lucas Wadding. Lugdunum, 1639.

§ 14 – *Reportatio parisiensis* I-A, d. 36, p. 1, q. 1-2

Reportatio parisiensis I-A, d. 36, p. 1¹⁸.

Questão 1-2.

Se há algo outro que não Deus e a essência divina no intelecto divino como um objeto inteligível por si para ele.

Se para que o intelecto divino conheça outros que não ele por uma intelecção simples, se requerem nele relações distintas para com os inteligíveis que se cumpre distintamente conhecer.

[...]

[10] À primeira questão, digo que o objeto do intelecto pode ter uma dupla relação [*duplicem habitudinem*] para com o intelecto: uma como o motivo ao móvel, assim como diz o Filósofo em *Sobre a alma* III e *Metafísica* XII (o intelecto é movido pelo inteligível).

[11] Ele possui outra relação [*habitudinem*] tal como o que termina o ato da potência – e essa é a condição universal no objeto, mova ele a potência ou não, pois convém a todo objeto terminar o ato de sua potência.

¹⁸ Traduzido a partir de: JOHN DUNS SCOTUS. *The examined report of the Paris lecture. Reportatio I-A*. Vol. 2. Latin text and english trans. by Allan B. Wolter and Oleg V. Bychkov. The Franciscan Institute, St. Bonaventure, 2008, pp. 383.

§ 15 – *Quaestiones quodlibetales*, q. 6

Questões *quodlibetais*¹⁹.

Questão 6.

Se a igualdade nas pessoas divinas é uma relação real.

[18] (...) distingue-se acerca do duplo ato do intelecto e isso falando da apreensão simples, ou seja, da intelecção do objeto simples. Um [ato do intelecto] pode ser indiferentemente com respeito ao objeto existente e não existente e indiferentemente, também, com respeito ao objeto não realmente presente, assim como [com respeito] àquele realmente presente. Esse ato nós experimentamos frequentemente em nós, pois nós inteligimos os universais – ou seja, as quiddidades das coisas – igualmente, seja que possuam um ser fora [da alma] pela sua natureza em um suposto, seja que não. E assim também quanto à presença e à ausência. E isso também se prova *a posteriori*, pois a ciência da conclusão ou a intelecção do princípio permanecem no intelecto igualmente seja a coisa existente ou não existente, presente ou ausente. E, igualmente, pode-se ter o ato de ciência da conclusão e inteligência do princípio. Portanto, igualmente, pode-se ter a intelecção daquele extremo de que depende o inteligir o complexo da conclusão ou do princípio. Esse ato de inteligir, que pode ser dito científico – pois é anterior à ciência da conclusão e à intelecção do princípio, bem como é um requisito para ambos – pode bem propriamente ser dito abstrativo, pois abstrai o objeto da existência e não existência, presença e ausência.

[19] Porém, há um outro ato de inteligir, que, no entanto, não experimentamos tão certamente em nós, mas que é possível. Este é aquele que, a saber, precisamente é do objeto presente enquanto presente e existente enquanto existente. Isso se prova. Pois absolutamente toda perfeição do conhecimento que pode competir à potência cognitiva sensitiva pode eminentemente competir à potência cognitiva intelectual.

¹⁹ Traduzido a partir de: JUAN DUNS ESCOTO. *Cuestiones quodlibetales*. Ed. bilingüe. Introd., resúmenes y versión de F. Alluntis. La Editorial Católica, Madrid, 1968 (BAC, vol. 277).

Ora, de fato, é da perfeição no ato de conhecer, enquanto há um conhecimento, atingir perfeitamente o primeiro conhecido. Porém, ele não é perfeitamente atingido quando não é atingido em si, mas somente em uma similitude diminuída ou dele derivada. Porém, a [potência] sensitiva possui essa perfeição no seu conhecimento, pois ela pode atingir o objeto em si, enquanto existente e enquanto é presente na sua existência real, não só o atingindo diminuídamente em uma perfeição diminuída. Portanto, essa perfeição compete à [potência] intelectiva ao conhecer. Mas isso não poderia competir a ela, se não conhecesse o existente e enquanto é presente na existência própria ou em um objeto inteligível que o contém eminentemente, com o que não nos preocupamos no presente.

Porém, o anjo possui acerca de si tal ato de conhecimento do existente enquanto é existente e presente. De fato, Miguel não somente se entende daquele modo pelo qual entenderia Gabriel se Gabriel fosse aniquilado – a saber, por uma inteligência abstrativa –, mas se entende enquanto existente e enquanto ele próprio é existente para si. Dessa maneira ele entende, também, a sua inteligência se ele se refletir sobre ela, não somente considerando a inteligência assim como um objeto abstraído da existência e não existência – pois assim ele entende a inteligência de outro anjo, se este último não tivesse nenhuma inteligência –, mas ele entende ele próprio entender, isto é, a inteligência que nele existe. Portanto, essa inteligência possível para o anjo é absolutamente possível para a nossa [potência] intelectiva, pois nos foi prometido que seremos iguais aos anjos. Essa inteligência, digo, pode propriamente ser dita intuitiva, pois ela é a intuição da coisa enquanto existente e presente.

[20] Dessa distinção quanto ao proposto. O ato beatífico do intelecto não pode ser um conhecimento abstrativo, mas é necessariamente intuitivo, pois o [conhecimento] abstrativo é igualmente do existente e do não existente e, assim, a beatitude pode ser no objeto não existente, o que é impossível. Também se poderia ter um [conhecimento] abstrativo mesmo que o objeto não fosse atingido em si, mas em uma similitude. Nunca se tem a beatitude, porém, se o objeto beatífico não for atingido em si e é por isso que alguns chamam – e bem – a própria inteligência intuitiva de ‘visão facial’. E isso se aprende pelo Apóstolo, I Cor. 13: ‘Agora vemos por um espelho e em enigma, então veremos face à face’.

(...).

§ 16 – *Quaestiones quodlibetales*, q. 9

Questões quodlibetais²⁰.

Questão 9.

Se Deus poderia fazer um anjo informar a matéria.

(...).

[7] (...). O ente por si [*ens per se*] pode ser entendido de três maneiras.

De um modo, se entende o ‘ente por si’ ‘solitariamente’, enquanto se o toma de *Analíticos posteriores* I, no terceiro modo por si. E, desse modo, um acidente pode ser um ente por si quando não está num sujeito.

Do segundo modo, se diz ‘ente por si’ em oposição a um ‘ente em outro’ e, assim, ‘ente por si’ é o mesmo que ‘não atualmente nem aptitudinalmente inerente’. E, desse modo, qualquer substância – não somente composta, mas também a matéria e a forma – é um ente por si, pois a forma substancial, embora seja na matéria informando-a, não inere, pois ‘inerir’ quer dizer ‘não informar por si’, pois o inerente não é simplesmente um ato, mas um ato segundo algo, e não faz [algo] por si uno com aquilo em que inere. Os opostos disso convêm àquilo que informa por si.

Do terceiro modo, se diz ‘ente por si’ daquilo que possui uma atualidade última, tal que não seja por si simplesmente ordenável a um outro ato além daquele que possui – note-se que aquele ato ulterior poderia ser o ato dele por si e isso primeiramente ou participativamente. Aquilo que, desse modo, é um ente por si é dito, comumente, um ‘suposto’ e, em uma natureza intelectual, é dito uma ‘pessoa’.

(...).

²⁰ Traduzido a partir de: JUAN DUNS ESCOTO. *Cuestiones quodlibetales*. Ed. bilingüe. Introd., resúmenes y versión de F. Alluntis. La Editorial Católica, Madrid, 1968 (BAC, vol. 277).

§ 17 – *Quaestiones quodlibetales*, q. 13

Questões *quodlibetais*²¹.

Questão 13.

Se o ato de conhecer e de querer são essencialmente absolutos ou essencialmente relativos.

(...).

[27] Sobre o segundo neste artigo, distingo com respeito à operação. E essa distinção é mais manifesta no ato de conhecer, porém pode certamente ser posta no ato de querer.

Portanto, um é o conhecimento do existente por si, tal como aquele que atinge o objeto na sua existência atual própria. Por exemplo, a visão da cor e em geral a sensação do sentido exterior. Outro é, também, o conhecimento do objeto não como existente em si, mas seja que o objeto não exista – ou, pelo menos, esse conhecimento não é dele como atualmente existente. Por exemplo, como a imaginação da cor, pois ocorre de se imaginar a coisa tanto quando ela não existe, como quando ela existe.

[28] Pode-se provar uma distinção similar no conhecimento intelectual.

Isso se prova. Em primeiro lugar, pois é patente que uma pode ser a intelecção do não existente e outra pode ser, também, do objeto existente enquanto existente, pois tal [intelecção] será tida pelo beato acerca do objeto beatífico. De outra maneira, alguém poderia ser beato no objeto, seja que – por impossível – aquilo de que se diz que o beato possui uma visão clara, ou seja, facial, não fosse existente, já que o ato de conhecer deste último tende a ele enquanto presente em si em uma existência atual própria.

[29] Em segundo lugar, prova-se o mesmo. Pois o que quer que seja da perfeição no conhecimento pode competir mais ao conhecimento intelectual do que ao

²¹ Traduzido a partir de: JUAN DUNS ESCOTO. *Cuestiones quodlibetales*. Ed. bilingüe. Introd., resúmenes y versión de F. Alluntis. La Editorial Católica, Madrid, 1968 (BAC, vol. 277).

sensitivo. Ora, poder atingir um objeto em si realmente é da perfeição em todos os casos em que não se vilifique a potência daquele que atinge devido à imperfeição do objeto. Portanto, o intelecto pode ter um ato pelo qual atinja dessa maneira o objeto na sua existência real – pelo menos, aquele objeto que é mais nobre do que tal intelecto ou igualmente nobre. E, se isso for concedido para o nosso intelecto – a saber, que ele pode ter um tal ato de conhecimento pelo qual atinja a coisa como existente em si – pela mesma razão se pode concedê-lo para qualquer objeto, pois o nosso intelecto é em potência com respeito à qualquer inteligível.

[30] Argumenta-se contra essa distinção.

Em primeiro lugar, pelo fato de que o nosso intelecto, ao conhecer, abstrai do aqui e do agora e, pela mesma razão, de toda condição do existente enquanto existente. Portanto, não compete a ele inteligir algo por si enquanto existente.

[31] Além disso, se essas duas inteleccões são possíveis para o nosso intelecto, então, pela mesma razão, poderá haver duas inteleccões tais de um mesmo objeto. Pergunto, então, de que modo elas serão distinguidas? Não pelo número, pois dois acidentes da mesma espécie não podem ser no mesmo sujeito simultaneamente; nem pela espécie, pois ou bem o ato de conhecimento receberá a espécie da potência, ou bem do objeto – como aqui a potência é a mesma e o objeto é o mesmo, não se poderá propor uma diferença específica.

[32] Ao primeiro deles se pode dizer que a distinção proposta comumente entre o conhecimento intelectual e o sensitivo pela parte do objeto – a saber, que inteligimos o universal, sentimos o singular e qualquer outra distinção que corresponda a essa – não deve ser entendida tal como se fosse entre duas potências iguais e distanciadas (assim como é a distinção da visão, que vê cores, e da audição, que ouve sons), mas se deve entender a distinção entre intelecto e sentido como [a distinção] entre uma potência cognitiva superior e uma [potência] cognitiva subordinada a ela. E, por consequência, [deve-se entender] que a potência superior pode conhecer algum objeto ou [conhecer] esse objeto sob uma certa razão, isto é, sob uma razão sob a qual a potência inferior não pode conhecer. Porém, não ocorre o inverso, a saber, que o inferior possa [conhecer] um objeto ou conhecer sob uma razão sob a qual o superior não possa também conhecer aquele objeto de um modo mais perfeito e sob a mesma razão de cognoscibilidade da parte do objeto. E, assim, se pode conceder

que o intelecto pode conhecer o objeto não como aqui e agora, pois sob a razão quiditativa absoluta. Porém, o sentido não pode conhecer assim um objeto, pois é uma virtude limitada a conhecê-lo sob a razão do existente. Mas, o intelecto não é, por isso, determinado a conhecer um objeto sob o modo oposto, pois ele é indiferente a conhecê-lo sob ambos os modos.

[33] Ao segundo, se pode conceder que há dois conhecimentos do mesmo objeto simultaneamente, de maneira a que não se distinga um objeto de outro objeto como a essência da existência. Pois, embora entre estes haja uma distinção de objeto, ela não é suficiente para o propósito, pois a própria existência pode ser conhecida pelo conhecimento abstrativo – de fato, assim como posso inteligir a essência, também posso inteligir a existência, mesmo que ela não seja realmente fora do intelecto. [Aqueles dois] serão ditos, portanto, conhecimentos distintos e isso segundo a espécie, devido às razões formais motoras [em cada qual], pois pelo conhecimento intuitivo a coisa na existência própria é motora por si objetivamente; porém, no conhecimento abstrativo o que move por si é algo no qual a coisa possui um ser cognoscível – seja isso uma causa virtual que contém a coisa como cognoscível, seja como efeito, isto é, uma espécie ou similitude que contém representativamente aquilo mesmo de que é similitude.

[34] Suposta essa distinção do ato de conhecer, pode-se dizer que o primeiro, a saber, que é da coisa existente em si, necessariamente possui uma relação [*relatio*] real e atual anexa para com o próprio objeto. E a razão disso é que não pode haver um tal conhecimento se aquele que conhece não possuir atualmente uma tal relação [*habitus*] para com o objeto, a qual requer necessariamente extremos em ato realmente distintos e a qual se segue, também, necessariamente à natureza dos extremos.

[35] Em especial, porém, parece haver uma dupla relação [*relatio*] atual para com o objeto nesse ato. Uma pode ser dita a relação [*relatio*] do medido – ou, mais verdadeiramente, do mensurável – à medida. Outra pode ser dita a relação [*relatio*] do uniente formalmente na razão de meio ao termo ao qual ele une e essa relação [*relatio*] do meio uniente pode ser dita, por um nome mais especial, a relação [*relatio*] de atingência do outro enquanto termo ou de tendência ao outro enquanto a um termo.

[36] Porém, essa distinção das duas relações [*relatio*] – a saber, do mensurável à medida e de atingência do termo – parece ser suficientemente manifesta (...).
(...).

[40] O segundo ato de conhecer, o qual, a saber, não é necessariamente do existente enquanto existente, necessariamente não possui a relação [*relatio*] atual para com o objeto, pois a relação [*relatio*] real atual requer por si um termo real e atual. Pode-se propor, porém, que este segundo ato possui uma relação [*relatio*] real potencial para com o objeto. E isso quanto àquela primeira de que se falou no membro precedente – a saber, do mensurável à medida –, porém não quanto à segunda – a saber, de união ou atingência.

§ 18 – *Quaestiones super Metaphysicorum* VI, q. 1

Qq. super Metaphysicorum VI²².

Questão 1.

Se a divisão das ciências em física, matemática e divina é suficiente.

[...]

[38] De fato, já que as conclusões são virtualmente nos princípios e os princípios virtualmente no sujeito (pois o sujeito inclui o predicado nos princípios primeiros – e isso ou essencialmente, se são por si do primeiro modo, ou virtualmente, se são por si do segundo modo), segue-se que em um sujeito incompleto, conhecido quiditativamente, são contidos virtualmente os princípios e as conclusões sobre tal sujeito e, assim, toda notícia que sobre ele se pode ter. E, também, para além disso, [é contida virtualmente nele toda notícia] que se pode naturalmente ter [*nata est haberi*] sobre outros em razão dele, sejam eles inferiores contidos sob ele, sejam alguns atributos com respeito a ele como a [algo] primeiro.

[...]

²² Traduzido a partir de: IOANNES DUNS SCOTUS. *Opera philosophica*. Vol. 4. Ed. The Franciscan Institute. St. Bonaventure University - The Catholic University of America, St. Bonaventure - Washington, 1997, pp. 15-6; 67-70.

§ 19 – *Quaestiones super Metaphysicorum* VI, q. 3

Qq. super Metaphysicorum VI²³.

Questão 3.

Se o ente verdadeiro deve ser excluído da consideração do metafísico.

[...]

[31] O verdadeiro no intelecto, porém, é duplo segundo a sua dupla operação. Segundo ambas [o intelecto] é naturalmente apto a [*natus est*] se conformar ao objeto como o mensurável à medida, segundo Aristóteles em [*Metafísica*] V, cap. ‘Sobre o para com algo’ e em X, cap. 2.

[32] Há, porém, uma diferença entre essas verdades. Uma é que à primeira não se opõe a falsidade, mas somente a ignorância. E, assim, entende-se aquilo do *Sobre a alma*, segundo o qual a intelecção [*intellectus*] acerca ‘do que é’ sempre é verdadeira, assim como a sensação [*sensus*] acerca do sensível próprio. E cumpre entender isso precisamente acerca do conceito simplesmente simples.

[33] Pois, a intelecção [*intellectus*] simples acerca de um conceito não-simplesmente simples, ainda que não possa ser formalmente falsa, pode porém ser virtualmente falsa, apreendendo algo sob uma determinação que não lhe seja conveniente. E é desse modo que se diz, em [*Metafísica*] V, cap. ‘Sobre o falso’, que há uma razão falsa em si – não somente falsa sobre algo – e que, no entanto, aquela razão falsa em si é inteligível por uma apreensão simples, sem que ela exprima algum ‘o que’ (a não ser, talvez, por vezes um ‘o que de nome’ [*quid nominis*]).

[34] E desse modo se pode expor o último capítulo [de *Metafísica*] IX, onde se vê Aristóteles distinguir sobre a inteligência dos simples enquanto é acerca de um ‘que’ dos simples e um ‘que’ dos compostos: no ‘que’ dos compostos recai o engano por acidente, pois, a saber, o ‘que’ deles é naturalmente apto a [*natum est*] a fazer um conceito não-simplesmente simples no qual pode recair a falsidade virtualmente – não é assim no ‘que’ dos simples. De fato, se se inteligisse por acidente – a saber, ao

²³ Traduzido a partir de: IOANNES DUNS SCOTUS. *Opera philosophica*. Vol. 4. Ed. The Franciscan Institute. St. Bonaventure University - The Catholic University of America, St. Bonaventure - Washington, 1997, pp. 15-6; 67-70.

atribuir a outro aquele 'que' – não haveria diferença, pois assim também o intelecto simples pode ser falso por acidente no 'que' dos simples.

[35] À segunda verdade, porém, se opõe a ignorância privativamente e a falsidade contrariamente, a saber, quando são unidos aqueles que, na coisa, não são unidos.

[36] Há uma segunda diferença [entre as verdades de cada operação do intelecto] no modo de ser da verdade em uma operação e outra. De fato, ainda que haja em ambas as operações uma verdade própria formalmente, não há [em ambas] uma [verdade] objetivamente, mas somente na segunda. Isso porque não há objetivamente no intelecto nenhuma das duas verdades se ele não se refletir sobre seu ato, comparando-o ao objeto. E essa reflexão no conhecer, a saber, que este ato é similar ou dissimilar não é senão por composição e divisão. É patente, porém, a distinção desses modos de ser da verdade no intelecto – a saber, formalmente e objetivamente – quanto à primeira operação.

[37] Quanto à segunda operação, se a declara, pois o intelecto forma e apreende muitas proposições pelo ato segundo, as quais, no entanto, são neutras para si, por *Tópicos I*. Portanto, ainda que naquele ato haja formalmente verdade ou falsidade – ou porque é conforme à coisa fora [da alma] ou não –, ainda assim não há aí [verdade] objetivamente, pois não se apreende essa conformidade.

[38] Contra isso: parece que se conhece que os princípios são verdadeiros imediatamente quando são apreendidos. Resposta: pela evidência da relação [*habitudinem*] dos termos, o intelecto que compõe imediatamente percebe que o ato de compor é conforme à entidade dos compostos. Portanto, se poderia dizer que há aí um outro ato – e refletido –, porém, imperceptível, pois simultâneo no tempo. Em outros, como nas conclusões, eles diferem no tempo.

[39] Contra: de que modo o ato primeiro acerca dos princípios será refletido? Resposta: não o primeiro que é a composição, mas o segundo que é o assentimento [*assensus*] e, acerca dos judicáveis, poderia ser dito 'julgar' [*iudicare*].

§ 20 – *Quaestiones super Metaphysicorum VII*, q. 15

Questões sobre a *Metafísica VII*²⁴.

Questão 15.

Se o singular é inteligível por si para nós.

[32] (...) expõe-se, de outra maneira, que na fantasia a substância com os acidentes – ou os muitos acidentes que se ajuntam mutuamente – é um só confuso. O intelecto, ao inteligir o universal, abstrai cada um deles. Enfim, ao inteligir de maneira a inteligir o singular – a saber, a natureza que é esta, não enquanto esta, mas com os acidentes próprios a ela – compõe o sujeito com os acidentes. E, assim, o termo do qual [se parte] e ao qual [se chega] da reflexão são confusos e no meio há algo distinto. Donde se diz que não somente se deve exprimir algumas condições de segunda intenção do singular (como ‘singular’, ‘suposto’ etc), mas também algumas de primeira intenção (como ‘indivíduo’, ‘um em número’, ‘incomunicável’ etc). Portanto, a natureza é inteligida determinada por todos esses e [este] não é um conceito absolutamente simples, como ‘ente’, nem tampouco um [conceito] simples quiditativo, como ‘homem’, mas somente [um conceito] como que por acidente, como ‘homem branco’, muito embora não por acidente dessa maneira. E esse é o conceito mais determinado ao qual chegamos nesta vida. Pois não chegamos a nada a cuja razão, enquanto ela é concebida por nós, repugne, por contradição, ser em outro. E sem um tal conceito nunca se concebe o singular distintamente.
(...).

²⁴ Traduzido a partir de: IOANNES DUNS SCOTUS. *Opera philosophica*. Vol. 4. Ed. The Franciscan Institute. St. Bonaventure University, St. Bonaventure, 1997-2006.

Edições utilizadas para as traduções

HENRICUS A GANDAVO. *Summae Quaestionum Ordinariarum (...)*. In aedibus Badii Ascensii, 1529. Edition in 2 vols. St. Bonaventure: The Franciscan Institute, 1953.

HENRICUS DE GANDAVO. *Summa (quaestionum ordinariarum), art. I-V*. Ed. G. A. Wilson. Leuven University Press, Louvain, 2005 (Opera omnia Henrici de Gandavo, vol. 21).

IOANNES DUNS SCOTUS. *Opera omnia*. 12 vols. Ed. Lucas Wadding. Sumptibus Laurentii Durant. Lugdunum, 1639. Reedição: Olms, Hildersheim, 1968.

_____. *Opera omnia*. Cura et studio Commissionis Scotisticae. Typis Polyglottis Vaticanis, Civitas Vaticana, 1950-.

_____. *Opera philosophica*. 5 vols. Ed. St. Bonaventure University. The Franciscan Institute, St. Bonaventure, 1997-2006.

_____. *Reportatio Parisiensis I-A d. 3 q. 4*. Edição em andamento de Peter King. Disponível on-line no site: <http://individual.utoronto.ca/pking/editions/SCOTUS.RepPar.1A.d3.q4.ed.pdf>.

JEAN DUNS SCOT. *Le Principe d'Individuation*. Introd., trad. et notes par Gérard Sondag. Vrin, Paris, 1992.

_____. *L'Image*. Intr., trad. et notes par G. Sondag. Vrin, Paris, 1993.

_____. *Signification et vérité: Question sur le Peri hermeneias d'Aristote*. Introd., trad. et annotés par Gérard Sondag. Vrin, Paris, 2009.

JOÃO DUNS SCOT. *Da Imagem*. Trad. e estudo "Noética e Metafísica: Introdução à Teoria da Intelecção Indireta" de Rogério da Costa Santos. Dissertação de Mestrado apresentada à USP, 1991.

JOHN DUNS SCOTUS. *God and Creatures: The Quodlibetal Questions*. Trans. with an introd., notes and glossary by Felix Alluntis and Allan B. Wolter. Princeton University Press, Princeton, 1975.

_____. *The Examined Report of the Paris Lecture: Reportatio I-A*. Ed. e trad. de Allan B. Wolter e Oleg V. Bychkov. 2 vols. The Franciscan Institute, Saint Bonaventure, 2004.

JUAN DUNS ESCOTO. *Obras del Doctor Sutil Juan Duns Escoto: Cuestiones Cuodlibetales*. Introd., resúmenes y version de F. Alluntis. La Editorial Católica, Madrid, 1968.